

两希文明哲学经典译丛 (套装共17卷)



 中国社会科学出版社

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

两希文明哲学经典译丛 (套装共17卷)



 中国社会科学出版社

总目录

柏拉图杂篇
柏拉图的神学
驳朱利安
反对理论家
古典共和精神的捍卫：普鲁塔克文选
论灵魂和复活
论灵魂及其起源
论律法
论摩西的生平
论凝思的生活
论至善和至恶
强者的温柔：塞涅卡伦理文选
悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典
哲学的治疗：塞涅卡伦理文选之二
哲学规劝录
哲学谈话录
自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学（1848—1855）

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

柏拉图杂篇

柏拉图 著

吴光行 译疏

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

柏拉图杂篇

柏拉图 著

吴光行 译疏

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

柏拉图杂篇/柏拉图著;吴光行译疏.—北京:中国社会科学出版社,2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

书名原文:Plato's Miscellaneous Works

ISBN 978-7-5161-6668-0

I.①柏... II.①柏...②吴... III.①柏拉图(前427~前347)—哲学思想—研究 IV.①B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第166968号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 朱妍洁

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方(北京)印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 13

插页 2

字数 147千字

纸书定价 39.00元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

内容简介

柏拉图遗存著作的真伪一直有争论。现在学界的倾向是谨慎避免“怀疑”态度。不过，有些归于“柏拉图”名下的文本被公认为隶属于柏拉图哲学，是希腊化的罗马时期著作，却未必是柏拉图本人的著作。这些文本被称为“柏拉图杂篇”，作为古代文献，它们对我们理解柏拉图和那个时代的思想，都弥足珍贵。本文集的编译者认真收集了尽量齐全的有关古希腊语原文文稿，将其分为“定义集”“托名作品集”“箴言集”和“悲剧残句集”四个部分，并翻译注疏，以飨读者。

作者简介

柏拉图（Plato，公元前427—前347年）希腊古典哲学中最伟大的思想家。后人曾说整个西方哲学史就是柏拉图的注脚。他曾经积极参加当时的政治生活，并在失败后开办学园（Academy）教授理想主义的哲学。他一生写过30多部对话录，还有一些哲学书信留存下来。柏拉图的著述思想深刻，文风绮丽复杂，多层交织，一直是后来各种重要的哲学学派努力解读的对象。

你凝望着众星，我的阿斯忒耳啊；我多么希望我是天空，那样的话我就可以用千万双眼睛看着你！

——柏拉图杂篇·箴言之一

我们离开了爱琴海怒吼的波涛，躺在厄克巴塔纳平原中间。再见了，闻名遐迩的厄瑞特里亚，我们的祖邦。再见了，雅典，优波亚的邻居。再见了，心爱的大海。

——柏拉图杂篇·箴言之一

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠基一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的800年的时间。对于“两希”的每一方面而言，都是一个极具特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另外，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷涌现，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

与此同时，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐，还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终相遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方、捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

此外，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望为学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在对“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露出了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

以上就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译者导言

本书是对柏拉图“杂篇”的译疏。它收录的是被公认为属于柏拉图本人作品以外的、可能属于“托名作品”的“杂篇”。从学者的各种研究看，它们属于希腊化时期柏拉图派思想家们的作品。所以，收入“两希文明哲学经典译丛”，可以丰富我们对当时哲学图景的认识，尤其是加深对柏拉图学派在当时的发展的理解。当然，反过来它也能帮助我们更好理解柏拉图本人的哲学。^[1]

在第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》（*Lives of Eminent Philosophers*）中记载了施刺绪尔罗斯（又译作“塞拉绪卢”“色拉叙罗斯”“忒拉绪洛斯特”）的《柏拉图全集》“九卷集”的编辑体例，据说这是有记载的《柏拉图全集》最早的编辑体例。他按照古希腊悲剧诗人的四联剧形式，把柏拉图所有作品编成9卷，每卷4篇，共36篇。施刺绪尔罗斯将柏拉图的全部著作编为“九卷集”。笔者对独立于“九卷集”以外的所有归于柏拉图名下的文稿加以搜集整理，以“杂篇”名之（或者也可以说是“杂卷”“末卷”“尾卷”。如果我们顺着“九卷集”的体例，亦可称之为“柏拉图著作第十卷”）。呈现在读者面前的这部著作就是对这些文本的整理汇编、翻译和注疏。

当今权威的由库珀（J. M. Cooper）和哈钦森（D.S.Hutchinson）主编的《柏拉图全集》英译本完全依照了这种编辑体例。不过它在第九卷第四篇《书信篇》（*Letters*，又译为《信札集》《书信》《书简》）的后面还附录了一些归名于柏拉图的其他作品，库珀的《柏拉图全集》所收录的柏拉图杂篇内容可以说是最为丰富的，但是它的《箴言集》部分只收录了18条箴言，而且没有收录“悲剧残句”。其他一些学者编订的柏拉图著作集则只收录少数的箴言，不收录“悲剧残句”，而且一般都没有收录7篇托名作品中的《亚尔库温篇》。笔者则收录了所有这些文稿。就文稿篇名而言，柏拉图著作汇编者们一般只有简单、单一的标题。笔者不仅把所有文本统一地编成4个小辑，分别拟定小辑的标题，而且还依据施刺绪尔罗斯的编辑体例，为7篇托名作品都拟定了主标题和副标题。进一步，为了便于读者阅读和把握，笔者还为所有杂篇文稿划分了章节并拟定了小标题。

根据笔者所收集到的古希腊语原文文稿来看，柏拉图杂篇包括《定义集》《托名作品集》《箴言集》和《悲剧残句集》4个部分，笔者将其各编成1个小辑。第一辑《定义集》是一部包含约185个哲学上很重要的词条的小词典，由两部分单独的集子组成，笔者把它们分成4个部分：自然哲学定义、伦理学定义、认知和语言哲学定义、杂录定义。然后对其进行了翻译和疏解研究。第二辑《托名作品集》是本书的主体部分，包含7篇极具特色的对话：第一篇《说唱人篇》探讨正义问题，主要论题是不正义者不正义是否自愿；第二篇《爱马者篇》由探讨德性是

什么转入对德性是否可教的探讨；第三篇《德莫哆科斯篇》由4个相对独立的部分构成，探讨现实生活中与常识相关的真实性问题；第四篇《西绪福斯篇》探讨与自知无知的探索不同的“谏议”问题；第五篇《亚尔库温篇》是一篇由一个人转变成鸟的传说而引发的关于“变形”问题的探讨，在7篇对话中篇幅最短；第六篇《厄律克西雅斯篇》是篇幅最长且在创作上和柏拉图自己的“苏格拉底式”对话一样极为周密细致的对话，探讨德性与财富的问题；第七篇《阿克西奥廓斯篇》是一篇安慰文体的对话，对一个临终将死的人进行安慰，探讨死亡问题。笔者对这7篇对话录进行了翻译和较为详尽的疏解与研究。第三辑《箴言集》是由33首诗体文构成的挽歌对句集，韵味深长，含义隽永，在道德上确有发人深省的深刻含义。第四辑《悲剧残句集》由3条具有深刻悲剧张力的残句构成，具有悲喜剧交融的特点。第三、第四辑文字有明显的文学色彩，同时也和《格言集》一样由孤立的句子构成，比较难以解读。笔者尝试对它们进行了翻译与疏解。

由于可供研究的参考资料相当贫乏，本书应当说是柏拉图杂篇研究的一个开端，它的目的是为笔者以及与笔者有同样兴趣的读者和学者们提供一个可资深入研究的文本。书中的翻译部分以英文为主，并参考希腊语原文；在没有英文翻译的情况下由笔者依据希腊语原文加以翻译，这主要包括第三辑的部分诗句和第四辑的全部残句。我们在翻译注疏和篇名标题的拟定上不可避免地会有某种主观性。笔者真诚希望得到方家指点，以便在以后的研究中能进一步改进和完善。

最后，我想讲一下柏拉图杂篇的研究状况，以帮助读者更好地理解这些文本的背景。

公元1世纪的施刺绪尔罗斯（Thrasyllus）是第一个整理柏拉图对话的人，他收集了35篇柏拉图对话，还有9封书信集，合为36篇，按4篇1组划分，分成9组，从而开创了“九卷集”编辑体例，后来的《九章集》就沿袭了这种体例。当时还有一些流传的归属柏拉图名下的文章，但是施刺绪尔罗斯认为它们是伪作，仅作为附录收入。洛布（Loeb）希英对照古典丛书没有收录这些“伪作”。最早的由乔伊特（Jowett）译的英文版全集也没有收录“伪作”。20世纪中期比较流行的由哈密尔顿（Hamilton）和卡恩斯（Cairns）编订的柏拉图著作选集也没有收录“伪作”。《柏拉图注疏集》出版说明中也^[2]指出，古典学界约在大半个世纪前已开始认识到，怀疑古人得不偿失，回到古传的柏拉图“全集”体例在古典学界几乎已成共识，“说明”中列举了法国和德国的编辑情况：莱斯·贝尔斯·莱特瑞斯（Les Belles Lettres）自20世纪20年代陆续出版了希法对照笺注本全集Platon（Euvres complètes），厄瑞布·罗文基尔（Erich Loewenthal）在40年代编成了德译《柏拉图全集》，它们均为“36篇加上托名作品7篇”的编辑体例。它们全都提到了现在新出的当今权威的由库珀（John M. Cooper）和哈钦森（D. S. Hutchinson）编的《柏拉图全集》（Plato：Completed Works，Hackett Publishing Company，1984），它完全依照“九卷集”体例，它的1997年版收录了

《定义集》、7篇“托名作品”和18条诗体文“箴言”(Epigrammata)。我们还可以看到由伯内特(J. Burnet)编订的希腊文注释版的《柏拉图全集》(Platonis Opera, Oxford University Press, 1900), 其中收录了《定义集》和除了《亚尔库温篇》以外的其他6篇“托名作品”。另外, 电子软件“希腊语文献大全”[TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace 9.02. Silver Mountain Software]中所收录的柏拉图文稿, 不仅收录了《箴言集》和6篇“托名作品”, 还收录了另外一些“箴言”和3条“悲剧残句”(Fragmenta tragica)。

学术界对“杂篇”的研究著述情况, 与柏拉图主要哲学对话的研究著述相比, 如果说后者可谓是汗牛充栋的话, 那么前者则几乎可以说是凤毛麟角。根据笔者目前所掌握的资料分析, 西方学界对杂篇的研究主要体现在对原典文本的考证、勘定、翻译和注疏等方面。具体而言, 康福德(Cornford F. M.)的“[Plato]Eryxias 393B”和保罗·肖雷(Paul Shorey)的“Emendation of [Plato]Sisyphus 390 C”等文章对杂篇中的字词进行了考证。[3]亨利·约翰斯顿(Henry W. Johnstone)的“A Homeric Echo in Plato?”试图揭示古代史料之间的互相印证[4]。泰特(Tate J.)、戴维斯(Davis B. E. C.)等学者撰文考证了杂篇著作的翻译问题。[5]在这些校勘考证的文章之外, 还有专门性的研究文章, 如艾希霍尔兹(Eichholz D. E.)撰文专门研究了托名作品《厄律克西雅斯篇》[6], 齐厄弗·提姆(Tim O'Keefe)撰文专门研究了托名作品《阿克西奥廓斯篇》[7]。相对而言, 在所有关于柏拉图杂篇的研究性文章中, 关于《阿克西奥廓斯篇》的最多, 这可能是与它所讨论的主题“死亡和不朽”(On Death and Immortality)的重要性有关。以上这些文章都是进行杂篇研究极为重要的宝贵资料。对柏拉图杂篇作品进行了比较系统的专门汇编和研究的专著主要有两部: 一部就是由库珀和哈钦森编的《柏拉图全集》(Plato: Complete Works) [8], 它对杂篇的研究只限于由两位编者所写的导读介绍; 另一部是由乔治·伯格森(George Burges)编译的“新出直译版”《柏拉图著作集: 全新译本》(The Works of Plato: A New and Literal Version) [9], 它对杂篇作了较为细致的注疏。这两部著述可以说是笔者进行本书翻译注疏的主要参考依据。

汉语学界对柏拉图杂篇作品的研究, 除了汉译本第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》中提到一些柏拉图的诗体文[10]和汉译的泰勒的《柏拉图——生平及其著作》“附录——柏拉图手稿中的伪作”外[11], 可以说几乎是处于空白状态。国内已经出版和正在出版的由刘小枫、甘阳主编的《柏拉图注疏集》依据施刺绪尔罗斯的“九卷集”体例, 将提供足本汉译《柏拉图全集》, 该注疏集把36篇作品以外的作品称为“杂篇”, 可以说这是笔者目前所看到的国内打算对这部分内容进行研究的将来可利用的唯一资料。

本书在翻译时, 英文方面主要是参照库珀的英译本和由乔治·伯格森编译的“新出直译版”《柏拉图著作集: 全新译本》。库珀英译本中由两位编者库珀和哈钦森写的导读文字是本书的主要研究依据。笔者的希腊

语基础薄弱，汉语翻译主要立足于该英译本的英文翻译；同时，笔者也经常参考相关的希腊语原文。希腊语方面的材料主要依据的是由伯内特编订的希腊文注释版的《柏拉图全集》和“希腊语文献大全”中所提供的希腊语原稿。

另外，此书主要参考翻译、注疏文本缩写对照如下：

(1) C本：Cooper, J. M. (1997), Hutchinson, D. S., eds., *Plato: Complete Works*, Hackett Pub. Comp.

(2) B本：Bures, G. (1848), *The Works of Plato: A New and Literal Version*, Vol. VI, London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.

(3) E文：Eichholz D. E., *The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias*, *The Classical Quarterly*, Vol. 29, No. 3/4 (Jul.

Oct., 1935), Cambridge University Press, pp. 129—149.

(4) 泰本：泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，谢随知、苗力田、徐鹏译，山东人民出版社1990年版。

吴光行

2016年11月

[1] 比如，通过对杂篇中“定义集”里一些定义的学习，人们可以进而体会柏拉图学派在定义问题上所体现出来的哲学旨趣，可以为更好地理解柏拉图对话中的一些相关概念提供一些较为直观的印象。再有，本书的第二辑“托名作品集”中所讨论的关于“正义”“德性”“常识中的真实”“建议与探索的不同”“变形”“财富”“苏格拉底的安慰法”等问题则与柏拉图的一般性对话直接相关。通过对它们的学习，可以促使读者沿着这些问题进一步深入到柏拉图的思想大厦中去。此外，对于“箴言集”和“悲剧残句”的学习，可以让我们体会作为诗人的柏拉图的独特品质。

[2] 柏拉图：《阿尔喀比亚德》，梁中和译，华夏出版社2009年版。

[3] Cornford F. M., [Plato] Eryxias 393B, *The Classical Review*, Vol. 46, No. 4 (Sep., 1932), Cambridge University Press, p. 156; Shorey P., Emendation of [Plato] Sisyphus 390 C, *Classical Philology*, Vol. 26, No. 2 (Apr., 1931), The University of Chicago Press, pp. 202—203.

[4] Johnstone H. W., A Homeric Echo in Plato? *Mnemosyne*, *Fourth Series*, Vol. 44, Fasc. 3/4 (1991), BRILL, pp. 417—418.

[5] Tate J., The Axiochus by E. H. Blakeney, *The Classical Review*, Vol. 51, No. 5 (Nov., 1937), Cambridge University Press, pp. 175—176.

Davis B. E. C., The Axiochus of Plato by Edmund Spenser; Frederick Morgan Padelford; *Plato*, *The Modern Language Review*, Vol. 30, No. 4 (Oct., 1935), Modern Humanities Research Association, pp. 519—520.

Freyd B., Padelford F. M., Spenser or Anthony Munday? -A Note on the Axiochus, *PMLA*, Vol. 50, No. 3 (Sep., 1935), Modern Language Association, pp. 903—913.

Swan M. W. S., The Sweet Speech and Spenser's (?) Axiochus, *ELH*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1944), The Johns Hopkins University Press, pp. 161—181.

- [6] Eichholz D. E. , The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias , *The Classical Quarterly* , Vol. 29 , No. 3/4 (Jul.Oct. , 1935) , Cambridge University Press , pp. 129—149.
- [7] Tim O'Keefe , Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the“Axiochus” , *Phronesis* , Vol. 51 , No. 4 (2006) , BRILL , pp. 388—407.
- [8] Cooper , J. M. (1997) , Hutchinson , D. S. , eds. , *Plato : Complete Works* , Hackett Pub. Comp.
- [9] Burges , G. (1848) , *The Works of Plato : A New and Literal Version* , Vol. VI , London : Henry G. Bohn , York Street , Covent Garden , pp. 37—144.
- [10] 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来等译，广西师范大学出版社2010年版。
- [11] 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，谢随知、苗力田、徐鹏译，山东人民出版社1990年版，第748—764页。

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译者导言

第一辑 定义集

《定义集》

一 原文翻译及注解

（一）自然哲学定义

（二）伦理学定义

（三）认知和语言哲学定义

（四）杂录定义

二 《定义集》疏评

（一）什么是“定义”

（二）哲学三支

第二辑 托名作品集

《说唱人篇》

一 原文翻译及注解

（一）探索正义

（二）结论：不正义者是不自愿地不正义的 友：不自愿地。

二 《说唱人篇》疏评

（一）这是一篇“贫乏和无吸引力”的对话吗？

（二）苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由了吗？

（三）哲人与主人

《爱马者篇》

一 原文翻译及注解

（一）探索德性

（二）结论：德性是神灵感动的结果

二 《爱马者篇》疏评

（一）德性是什么：技艺的德性与智慧的德性

（二）如何获取德性

《德莫哆科斯篇》

一 原文翻译及注解

（一）探讨建议中的真实

（二）探讨听取意见中的真实

（三）探讨批评中的真实

（四）探讨信任中的真实

二 《德莫哆科斯篇》疏评

（一）哲人教师与常识中的教师

（二）哲学的真与逻辑的真

《西绪福斯篇》

一 原文翻译及注解

（一）引子：公务缠身的西绪福斯

（二）探索谏议

（三）结尾：谏议是不可能的——反思的必要性

二 《西绪福斯篇》疏评

（一）哲人的理论与实践

（二）柏拉图的“无用哲学”与伊索克拉底的“实用谏议”的对立

《亚尔库温篇》

一 原文翻译及注解

（一）引子：美妙而神奇的声音

（二）探讨变形

（三）结尾：神圣的呼召

二 《亚尔库温篇》疏评

（一）哲学源于惊奇

（二）苏格拉底的自然神观念

（三）哲学是追求死亡的学问

（四）哲人的使命

《厄律克西雅斯篇》

一 原文翻译及注解

（一）引子：视财富为最高价值的厄刺西司特刺托斯

（二）探讨的主题：德性与财富

（三）探讨进程

（四）结论：财富不是德性

二 《厄律克西雅斯篇》疏评

（一）财富是否是人的最高生存价值

（二）财富与价值

（三）严肃的哲学论证与智力游戏之间的差别

《阿克西奥廓斯篇》

一 原文翻译及注解

（一）引子：克雷尼雅斯向苏格拉底求助

（二）安慰临终者

（三）结尾：安慰成功

二 《阿克西奥廓斯篇》疏评

（一）哲学与死亡

（二）哲学与信仰

（三）哲学与民众

第三辑 箴言集

《箴言集》

一 原文翻译及注解

二 《箴言集》疏评

（一）哲学与诗

（二）作为箴言的诗体文

第四辑 悲剧残句集

《悲剧残句集》

一 文本译文及注解

二 文本疏评

（一）关于“悲剧”

（二）悲剧、喜剧与悲喜剧

结语

译名对照表

后记

第一辑 定义集

《定义集》

这是《柏拉图杂篇》的第一辑，是一部包含约185个在哲学上很重要的词条的小词典。^[1]其中，有些词条有重复，但是定义的内容却并不相同。这个《定义集》在库珀主编的《柏拉图全集》英译本中的英文译稿由哈钦森译出，并且也由他写了导读。

哈钦森在其导读中首先谈到的是古代哲人智士们对定义这种人类理智活动的探索过程，他介绍说在很早的时期古希腊就有许多智士提出过各种定义，包括数学家、自然哲学家，以及像普洛狄科斯（Prodicus）那样的教育家。到苏格拉底有了一个转折，即转入了对人类伦理活动中的各种概念提出定义。苏格拉底认为，知道各种伦理概念的准确定义将会使人们在道德上变得更好。但是，到了柏拉图才有了质的变化，因为柏拉图竭力主张一种系统的定义方法，即运用归纳和分析得出定义。这于他的《淮得洛斯篇》（*Phaedrus*，又译为《斐德罗篇》《斐德若篇》）中提出，并在他的《智者篇》和《政治家篇》中得以运用。可以说，定义这种人类理智活动到了柏拉图才走向了科学化、系统化，成为人类一种有意识的科学探索行为。

合理地使用定义往往会促使人们对事物的认识达到更为精确的程度，但是，对定义的过于热衷的使用，尤其是对日常生活中的一些常用概念如果也进行一番“严格”的科学定义，“唯定义是论”，就会显得滑稽可笑了。哈钦森就提到了学园派这种对定义的“勃勃雄心”，有一部约公元前350年时的喜剧作品对他们运用分析进行定义的行为进行了讥讽。在该剧中，柏拉图学园的成员们对“南瓜”的定义进行了一番仔细的思考（厄辟克刺忒斯，残篇11，厄德蒙兹）。犬儒学派的狄奥哥涅斯嘲讽学园派把“人”定义为“无羽毛的两足动物”，他把一只鸡的羽毛拔光并且说道：“这就是柏拉图的‘人’！”

在柏拉图之后还有许多哲学家也对各种定义感兴趣，哈钦森提到了柏拉图的外甥和学园领袖的继承人斯彪西普洛斯，他以一部名为《定义集》的著作而享有盛名，在亚里士多德的著作表上我们可以看到《定义集》（13卷）和《话题前的定义集》（7卷），塞奥弗利司托斯写过3卷《定义集》，斯多亚派的克律西普洛斯写过许多定义的和关于定义的巨著。由于本篇《定义集》与亚里士多德和斯多亚派的定义之间存在某些相似点，有些学者倾向于认为该《定义集》是一篇较迟的、从不同来源

选辑而成的著作。针对这一怀疑，哈钦森指出这些相似点可以通过一个事实得到更好的解释，即亚里士多德和斯多亚派在编创他们自己的哲学观点时都借用了公元前4世纪的学园派思想。

考察完智士们对定义的探索脉络后，哈钦森谈的是本辑《定义集》的创作情况。他认为这个《定义集》可能是柏拉图学园在公元前4世纪中期所提出和讨论的所有定义中的一小部分，这些定义在辩证讨论中得到运用，从亚里士多德的《话题》和《智者的驳斥》那里我们可以很熟悉它的方法。在这里他强调了一个很重要的观点，即《定义集》中的定义是在辩论实践中产生的，它们与苏格拉底的伦理学定义和柏拉图对话中所严肃探讨的定义有本质的不同。他提到了一个具体的实例，认为《定义集》在415a处把“人”定义为“没有羽毛的、两只脚的、平指甲的动物”可能是对狄奥哥涅斯的“鸡”的一个回应，其他许多定义也很可能是辩论性的。与此相反地，有些定义直接取自柏拉图的对话，比如415c处关于“智师”的定义，取自《智师篇》213d。对于哈钦森的这种看法，我们应当想到两个方面：其一，我们可以从原文看到，《定义集》中的定义正如哈钦森所说的包含两类，即学园派成员们在实际的辩论活动中产生的定义和直接取自柏拉图对话的定义，当然柏拉图对话中的定义本身也可能是由实际辩论而产生的而非所谓的“柏拉图式”定义。但是我们在《定义集》中确实看到了一些很严格的“柏拉图式”定义，如“永恒”“产生”“元素”等。其二，《定义集》中的定义并不是简单的质疑与回应的产物，而是加入了第三人的意见，比如，哈钦森所提到的415a处的“人”的定义，在原文中其实还有后半句“唯一能够获得理性知识的存在者”。《定义集》中对“人”的完整定义是“没有羽毛的、两只脚的、平指甲的动物，唯一能够获得理性知识的存在者”，这是一个比较完整的概念表达。因此，笔者认为，《定义集》并不是简单的编聚在一起的一些定义合集，而是从选取、编辑、修改直到定稿都反映了编者的个人思想在内的创造性作品。

接着哈钦森提到了编者是谁和《定义集》的具体编排问题，他说单个的定义可能是由公元前4世纪时的学园派成员们制定的，但我们无法知道是谁把它们编到了现在这个集子中。而《定义集》的编排看起来是由两部分单独的集子组成的：第一个集子被组织成柏拉图学园和斯多亚派认可的哲学三支：自然哲学（411a—411c），伦理学（411d—414a），认知和语言哲学（414a—414e）；第二个集子（从414e的“有用”起）则没有这样的内部组织，它含有很多第一个集子中所定义的词条的独立定义。哈钦森肯定，柏拉图不是《定义集》所有或部分定义的编者，把它归于“柏拉图”的名下，可能仅仅表明它属于“柏拉图学派”。有些古典学者猜想斯彪西普洛斯是其作者，但这很可能是不准确的。因此我们可以说，《定义集》的编者是“柏拉图学派”的成员，因而在编这个集子时所体现的就是柏拉图学派的思想。

读者可能会问，既然这个辑子是反映柏拉图学派思想的创造性作品，那么第二个集子中缺乏内部组织的杂录又应当如何解释呢？笔者认

为，有几种可能：一是这种把一些看似缺乏严格组织的杂录附在后面，本身就是一种科学的组织安排形式；二是我们所见到的文稿可能并不是那个编者最初编成的原稿，而是经过了后世人们第二遍、第三遍甚至更多遍的编辑整理，但是可以合理地设想后人在编辑时明显会更少改动，毕竟离原稿越久远人们就会越慎重；三是在流传抄写的过程中因客观的脱落残损或人为的篡改，导致与原貌不一样，这一点我们接下来就要讲到。但是从目前的这个《定义集》文稿的整体来看，它还是一部比较完整的著作，笔者在接下来的“原文翻译及注解”中，就是按照这种“两集四部分”的结构来进行分析的。

哈钦森最后说到的是《定义集》的文稿原文和翻译方面的问题。他说由于像《定义集》这样的参考著作和选集不是以普遍的散文体形式写的，所以它们在流传的过程中尤其容易讹误。这就是为什么他的英文翻译包含了相当程度的猜测，在文本本身和它的恰当解释上都是如此，有些定义可能已意外地脱落，有些可能已被后世的抄写者和学者们篡改。与他相同的是，笔者的翻译也存在着同样的情况，即包含了相当程度的个人主观认识。

根据哈钦森对《定义集》内部组织结构的分析，笔者把它分作四个部分：自然哲学定义、伦理学定义、认知和语言哲学定义、杂录定义，并对其分别做粗略的注解。

[1] [泰本]译为“术语释义”，读者或许会感觉出“术语释义”与“定义集”是两个存在着明显不同的译名，“释义”是去解开，而“定义”是去限定，具体的阐述可参见本章的“疏评”部分。

一 原文翻译及注解

（一）自然哲学定义

1.永恒：先前就存在且现在也没有灭亡的，伴随、遍及一切时间的东西。[1]

2.神：在幸福上自足的、不死的永生体[2]，是永恒的实是者，是善、好得以产生的原因。（或“不朽的生命体，趋向幸福的自足者；永恒的存在，善的自然产生的原因”。）

3.产生：生成为实是者的运动，通过变化而对实是的沾有[3]，成为实是的过程。

4.太阳：是天上的一团火，它是唯一一颗从黎明到夜晚被我们亲自看到的白天发光的星辰，是最大的、永恒的生命体。[4]

5.时间：太阳的运动变化，太阳行程的尺度。[5]

6.白昼：从日出到日落的过程，与黑夜相对的白天。

7.黎明：一天的起始，来自太阳的最初光明。

8.中午：各种影子共有物体的最短长度时的时间。

9.夜晚：一天的终结。

10.黑夜：与白昼相对的黑暗，太阳的缺失。

11.运气：从不清楚转移到不清楚，一个超自然事件的自发[6]原因。[7]

12.衰老：一个有生命事物由于时间的推移而导致的退化。

13.风：在地球区域内的空气的流动。

14.空气：一种元素，对其而言每一个空间运动都是自然的。

15.天空：包围着除了最上面的空气本身以外的所有可感事物的物体。

16.灵魂：自我运动的事物，有生命事物各种生命过程的原因。（或“自我运动之物，生命体各种有生命运动的原因”。）[8]

17.能力：由于自己的原因而产生各种效果的东西。[9]

18.视觉：能辨别各种物体的品性。

19.骨头：因热而硬化的骨髓。

20.元素：复杂的事物由其构成并且可分解为它们的事物。

[译者按]这些“自然哲学定义”看上去是孤立排列的。但是我们希望提示读者注意的是，很可能这里面构成了一种理论体系。定义也能构成理论？当然可能。我们不妨从哲学史上举出一个例子，那就是斯宾诺莎的《伦理学》。这部著作也是由定义、公理和定理组成的。比起许多水货的书显得十分瘦身。它里面的信念就是，清晰的理性概念——由定义表达，可以必然地推导出后面的结论。或者说，这本书中的所有概念都是演绎地关联在一起的。柏拉图学派对“理性”和“几何学”的热爱不会比斯宾诺莎少。这个自然哲学定义的排列，如果这么看，则构成了一个演绎进程：先是基本概念即“永恒”，然后是符合这一概念的实体即神，其定义是自身永恒和产生善的原因，然后是“产生”，然后是“太阳”即这个世界的永恒者或神。有了太阳之后，“时间”就出现了。古代时间的基本标杆是太阳年。时间与永恒构成了一个新的对子。时间中的永恒并非没有产生和衰老的。再往下，是气象学的概念如空气和天空。再往下，则是人体，包括灵魂和肉身。这样的推理，不难让人想到柏拉图的《提迈奥斯篇》。

我们知道前苏格拉底时期的哲学一般被称为自然哲学，它主要研究的是宇宙的本原是什么以及宇宙是如何产生的。不过《定义集》的编者在这一节“自然哲学定义”中并没有把“本原”作为首要定义列出，而是把“永恒”作为首个定义。我们在后面的杂录定义中倒可以看到“本原”的定义，但是它的定义也与早期自然哲学家们的定义有所不同。对此我们可以推断，在这些定义产生的那个时期，在柏拉图的学园中，人们对宇宙、自然的关注已经与自然哲学家们的关注有所不同，他们首先关注的是本体论的“永恒”问题，而不是自然哲学家们所关注的还原论的“本原”问题，这一点也可以从“元素”的定义来推断。在“元素”的定义中，有强烈的机械论的色彩。我们可以在《淮冬篇》苏格拉底讲到他的哲学转向时所说的话中看出他对这种自然哲学上的机械论的不满。^[10]

库珀英译本的英文翻译把“永恒”译作形容词（eternal），整个定义也是按形容词来译，笔者认为这里应当译作名词。因为，希腊语原文的定义中用了中性单数主格的定冠词表明它是一个存在着的事物，是一个本体论概念。接着是对神的定义，强调幸福上的自足、永恒、实是和作为善、好的原因四个方面，着重点在于本体论方面。我们可以对照伊壁鸠鲁“基本要道”第一条关于神的定义，“万福极乐且不受毁损的主体不仅自己没有各种烦事，而且也不给他者增添各种烦事。因而，它既不会被各种愤恨暴躁的情绪左右，也不会被各种欢喜激动的情绪左右。因为，每一种这类情绪都是属于病弱无力者的”^[11]。伊壁鸠鲁强调的是伦理学上的自足与不动心，是作为道德强者的神，着重点在于伦理学方面。接下来关于“产生”的定义也是如此，着重于本体论方面。

对于从定义4“太阳”到定义15“天空”的12个定义，我们看到的是一种从感性经验角度来进行定义的特点，是由具体到抽象的上升式定义方法。接下来对“灵魂”“能力”“视觉”“骨头”的定义把人作为宇宙的组成部

分来定义，强调的也是本体论方面和经验角度。

（二）伦理学定义

21.德性：最好的品性状态；一个有死生物在其自身就值得称赞的状态，由于它而使得它的拥有者被说成是好的状态，对各种法规的公正遵守，由于它而使某个性情如此形成的人被说成是十分优秀的性格状态，产生对法规保持忠诚的状态。

22.明智：本身能产生人类幸福的能力，知道什么好、什么坏的知识，产生幸福的知识，通过它我们判断什么该做和什么不该做的性格状态。

23.正义：灵魂与自身的一致，灵魂的各部分在针对彼此和涉及彼此时的良好秩序，根据应当的原则分配给每个人的状态，由于它而使它的拥有者选择对他看起来恰当的东西的状态，奠定一种遵守法规的生活方式之基础的状态，社会生活上的公正，遵守各种法规的状态。^[12]

24.自制：灵魂对经常在它里面发生的各种欲望和快乐的节制，灵魂在各种普通快乐和痛苦方面的和谐和良好纪律，灵魂在统治和被统治方面的和谐一致，正常的个人独立，灵魂的良好纪律，灵魂中对于什么是值得钦佩的和什么是值得轻视的理性一致，其拥有者通过它进行选择并对他应当谨慎的东西保持谨慎的状态。

25.勇敢：不为恐惧所动的灵魂状态，战斗的信心，对战争的各种事实的知晓^[13]，灵魂中对于恐惧的和可怕的东西的自我克制，在遵从智慧方面的大胆，面对死亡时的勇猛无畏，在危险情况中戒守正确思想的状态，抗衡危险的力量，德性上的坚韧力量，灵魂中对于正确思想认为令人惧怕或令人鼓舞的各种事物保持平静，对于恐怖和战争经历无所畏惧的信念的保持，坚守法规的状态。^[14]

26.克制：忍受痛苦的能力，对正确思想的服从，对正确思想的各种观念无法打败的能力。

27.自足：对各种好事物的完满拥有，一种那些拥有它的人就是他们自己的主人的状态。

28.公平：某人各种权利和优势的割让，在各种契约中的节制，一个理性灵魂对于什么是美好的和什么是可鄙的东西的良好纪律。

29.坚忍：为了美好的东西而忍受痛苦，为了美好的东西而忍受辛劳。

30.大胆：未曾预想坏事物，不受坏事物的出现干扰。

31.耐痛：我们不被痛苦支配的状态。

32.勤劳：实现某人所主张的东西的状态，自愿的坚忍，在辛劳方面

无可指责的状态。

33.谦逊：按照对的和看起来最好的东西从鲁莽行为中主动退回，自愿地持守最好的东西，保持谨慎以避免合理正当的批评。

34.自由：掌控自己的生命，在所有方面都拥有唯一权威，做某人生命中所喜欢的事情的权力，在使用和拥有财产方面慷慨大方、不吝啬。

35.慷慨：在赚钱方面的恰当状态，财产的恰当消费和存储。

36.温和：对由愤怒引起的冲动的压制，灵魂的和谐融洽。

37.守矩：对看起来最好的东西的自觉服从，移动身体时的严格姿态。

38.幸福：由所有好处构成的善好，满足美好地生活的能力，德性的完善，满足一个生物的各种资源。^[15]

39.崇高：按照最高尚男人的正确推理而值得称道的。

40.机智：使其拥有者能够发现在每一种情况下是必要的东西的灵魂才能，精神的敏锐洞察力。

41.正直：与智力结合的道德上的诚信，性格的优秀。

42.善良^[16]：决定做各种最好的事情的状态。

43.大度：处理各种事情时的高尚优雅，灵魂与理性相结合的崇高。

44.仁慈：对人友好的随和性格状态，乐于助人的状态，令人快意的特性，与乐于助人相结合的记忆。

45.虔诚：涉及众神的正义，自愿地服务众神的能力^[17]，对于应当给予众神的崇敬的正确观念，对应当给予众神的崇敬的知晓。

46.善：以其自身为目的的东西。

47.无畏：我们不受恐惧影响的状态。

48.不动心：我们不受各种激情影响的状态。

49.和平：在军事冲突中的一个平静时期。

50.懒散：灵魂迟缓无生气，情绪部分没有激情。

51.精明：使其拥有者能够发现他的特定目标的性格状态。

52.友爱：在什么是美好的和正义的东西上持一致意见，选定相同的生活方式，对道德决断和道德行为拥有相同的意见，在生活方式上持一致意见，在善意的基础上分担共享，在提供和接受善意行为、恩惠方面分担共享。

53.高贵：一个高尚品格的德性，在言行方面受到良好教养的灵魂。

54.选择：正确的估算。

55.善意：一个人对另一个人的亲切友好。

56.亲缘：共有相同的血统。

57.同意：共享某人头脑中的一切，各种想法和臆断的和谐一致。

58.爱慕：完全的接受。

59.政治技艺：关于美好的和有用的东西的知识，知道如何在一个城邦中产生正义的知识。

60.友谊：通过保持相互间的交往而形成的同龄人之间的情谊。 [18]

61.善谋：天生的推理的德性。

62.信念：认为事物就是它所显现的样子的观念，性格的坚定。 [19]

63.真实：肯定表达或否定表达的正确状态，对各种实在事物的知识。

64.意愿：基于正确理性的向往，合乎理性的欲望。基于理性的自然欲望。

65.谏言：某人给另一个人的关于行为、关于他应当如何表现自己的建议。

66.时机：碰上做某事或某人发生某事的恰当时间。

67.谨慎：对坏事物的警戒，警戒的关注。

68.秩序：一个整体的所有元素相互间的基本相似性，一个社团的恰当比例，一个整体的所有相互元素的原因，学习上的恰当比例。

69.注意：灵魂学习某事物时所付出的努力。

70.天赋：学习上的快速，良好的天生遗传，天生的德性。

71.悟性：学习学得很快的精神才能。

72.法规：对于一个有争议的问题的权威宣判。

73.审判：关于是否存在着不义的辩论。

74.守法：对各种好的法规的服从。

75.欢快：在做一个温和的人所做的事时的快乐。

76.荣誉：将好东西作为礼物给予各种有德性的行为，根据德性而赋予的尊贵，尊贵的举止风度，对人的高贵的培养。

77.热情：一种积极意愿的表现。

78.慈善：自愿的行善，在一个适当的时机给出某些有用的好东西。

79.和谐：统治者与被统治者之间关于如何统治和被统治的共同意见。

80.共和国：能自给自足成功生活的、由许多人构成的共同体，由处于法规规范下的民众构成的共同体。

81.先见：为某些未来之事所做的准备。

82.谋划：关于什么会在将来有利的研究。

83.胜利：能够在一场比赛中得胜的能力。

84.机灵：战胜某些通常说法的好判断。

85.馈赠：各种恩惠的交换。

86.机会：某些有利事情的理想时间，有助于获取某些好东西的时间。

[译者按]伦理学的核心概念是德性。在希腊文化中，一般都强调正义、自制、勇敢、明智四大德性，此外还有敬虔、守法、坚忍、慈善、友爱等众多其他德性。在这一节的伦理学定义中，我们可以很明显地看到，对于一般认为比较重要的伦理学概念都运用了较长的文字对之进行定义。使用文字最多的定义是“勇敢”，其次是“自制”“正义”“德性”“友爱”“明智”。对于“勇敢”这一德性的强调是古希腊伦理思想的一个很显著的特征，在《拉克斯篇》（*Laches*，又译为《拉凯斯篇》《拉黑斯篇》《拉刻篇》《拉哈斯篇》《拉克斯篇》）中专门探讨了主题。“勇敢”的希腊语单词的字根是男人（man），意指男子汉气概（manliness），英勇，勇气。这里对它的定义是“不为恐惧所动的灵魂状态，战斗的信心，对战争的各种事实的知晓，灵魂中对于恐惧的和可怕的东西的自我克制，在遵从智慧方面的大胆，面对死亡时的勇猛无畏，在危险情况中戒守正确思想的状态，抗衡危险的力量，德性上的坚韧力量，灵魂中对于正确思想认为令人惧怕或令人鼓舞的各种事物保持平静，对于恐怖和战争经历无所畏惧的信念的保持，坚守法规的状态”。它从灵魂状态、战争事实、自主能力、智慧、力量、法规等角度对之进行了较为全面的界定，尤其是勇敢与智慧有紧密的关系。

（三）认知和语言哲学定义

87.记忆：守卫居于其中之真实的灵魂的性格状态。

88.沉思：强烈的思考。

89.思考：知识的起点。

90.圣洁：对于与众神有关的各种失误的小心谨慎，以正常的方式提供服侍以荣耀神。^[20]

91.预见：没有证据地预测各种事情的知识。

92.预言术：观想各种会死事物的现在和将来的知识。

93.智慧：非基于假设的知识^[21]，关于始终存在着的的东西的知识，思考各种事物的原因的知识。

94.哲学：对关于始终长存的事物的知识的渴求，凝思真实以及是什么使其真实的状态，对灵魂的基于正确推理的陶冶。

95.知识：不能被推理推翻的灵魂的观念，构想一个或更多不能被推理推翻的事物的能力，不能被思考推翻的正确观点。

96.意见：易受理性劝服的观念，推理中的摇摆不定，既被理性导向虚假又被理性导向真实的思想。

97.感觉：灵魂中的起伏波动，意识借助于身体的运动，一个为了人类的利益而作的宣称，从它那里产生出灵魂中的一种通过身体而认识各种事物的非理性能力。

98.状态：灵魂的性格结构，人们由于它而被说成是属于某一特定种类的。

99.话语：思想通过嘴巴发出的。

100.言辞：用能够表示每一个存在着的事物的字符表达的话语，由名词和动词组合而成的没有音乐的语言声音。

101.名词：既表达被本质上述说的东西又表达一切没有述及事物本身的事物的非复合的语言声音。

102.语言：用字符表示的人类声音，具有表达作用的、非音乐的共同符号。

103.音节：能被书写的人类话语的表达。

104.定义：包括种和属的述说语。

105.证据：不明显事物的证物。

106.证明：通过推理达到一个结论的正确论证，通过预先已知的事物而推断出某事物的论证。

107.音素^[22]：非复合的语音，其他语音之成为语音的原因。

[译者按]在这一节中，从定义87到定义98大体为认知哲学的定义，从定义99到定义107则为语言哲学的定义。在希腊哲学中，大致可以认为语言哲学是认知哲学的表达和使用工具。在认知哲学的定义中，摆在第一条的是“记忆”，定义为“守卫居于其中之真实的灵魂的性格状态”。这个定义与我们平常所理解的意思为“识记、回忆”的“记忆”的定义有所不同，它所强调的是与真实的关系，记忆是为守卫真实而服务的，是人类灵魂的一种性格状态。“记忆”是哲学研究的一个很重要的条件和因素，无论是苏格拉底所看重的优秀青年的品质，还是辩证法的论辩过程所需要的素质，抑或哲学活动所达到的境界，所有与哲学相关的众多方面都要求其参与者必须要有很强的记忆能力。在《政治家篇》中我们通

过塞奥多洛斯的话语可以看到苏格拉底惊人的记忆力，“[你]的确[说得]很好，苏格拉底，凭我们的神起誓，而且很合理。你确实记忆深牢，击中了我在算术上的过失，我下一回再跟随你对付这些算术”^[23]。而且在苏格拉底与人辩论时，与之对话的人都会要求他或者他自己也经常准确地回述归纳所谈论过的话题和观点。这里把“记忆”这个定义作为第一条来对待，并把它与真实相关联来定义，我们应当引起重视。在这一节定义里我们还看到了“智慧”“哲学”“知识”“感觉”“意见”等很重要的一些哲学概念，可见编者是把些定义看作认知哲学的定义的，是知识论的对象。这些概念在柏拉图的对话三部曲《塞埃忒托斯篇》（*Theaetetus*，又译为《泰阿泰德篇》《泰鄂提得斯篇》）、《智师篇》和《政治家篇》中作了充分的探讨。同时，我们也看到了与宗教有关的一些概念，如“圣洁”“预见”“预言术”，这是从认识论角度对一些宗教概念所做的解释。

（四）杂录定义

108.有用：使某事物变好的东西，导致变好的东西。

109.有益：有助于趋向好的东西。

110.美：即善好。

111.好：导致各种事物得以保存的东西，每一事物所趋向的原因，从它那里派生出应该选择的东西。

112.神志清醒：灵魂有秩序。

113.正当：产生正义的法律规定。

114.自愿：产生其自身行动的东西，为其自身而选择的东西，通过思想而实现的东西。

115.自由：支配其自身的东西。

116.适度：在过度与不足之间，满足技艺的各种严格限制。

117.度：过度与不足之间的居中者。

118.奖赏：其本身就值得选取的德性的特殊奖品。

119.不朽：一个有生命事物的永恒持存。^[24]

120.敬虔：合于神意的对神的服侍。

121.节日：法律定为神圣的日子。

122.人：没有羽毛的、两只脚的、平指甲的动物，唯一能够获得理性知识的存在者。

123.献祭：向神提供祭品。^[25]

124.祈祷：人向众神求取好的或看起来好的东西的请求。

125.君王：法律上超越问责的长官，一个政治组织的长官。

126.统治：负责每一件事。

127.权能：法规赋予的自由行事权。

128.立法者：一个城邦都受其管制的法律的制定者。

129.法规：多数人的政治决断，不受特定时间的限制。

130.预设：不能证明的第一原则，谈话中各种基本观点的概要。

131.法令：受一定时间限制的政治决断。

132.政治家：知道如何管理组织一个城邦的人。

133.城邦：由一群遵守共同做出的决定的人居住的地方，一群受相同法律限制的人。

134.城邦德性：一个正当的政治体制的设立。

135.战争技艺：拥有战争经验。

136.战争同盟：交战各方的联合体。

137.保全：不受损害的保持。

138.独裁者：一个根据自己的想法进行统治的城邦长官。

139.智师：搜寻并向富有且有声名的年轻人收费的收费者。[26]

140.财富：拥有快乐地生活的充足财产，有助于幸福生活的大量财产。

141.托管物：拥有信心地给出的东西。[27]

142.净化：从较好的东西中分离出较差的东西。

143.得胜：在冲突中占上风。

144.好人：能够给人带来好处的那种人。

145.自制者：有适度的欲望的人。

146.克制者：当灵魂的各部分与正确理性相矛盾时能制伏它们的人。

147.卓越者：一个完全好的人，一个具有属于人的德性的人。

148.焦虑：一个不合理性和令人不安的想法。

149.愚笨：在学习上迟钝。

150.主宰[28]：对谁都不负责任的正当统治。

151.厌智：其拥有者是厌恶论证的人的状态。

152.恐惧：灵魂预期某些坏事物时的惊恐。

153.激情：不受推理和思想支配的灵魂中非理性部分的强有力的冲动。

154.惊恐：预期某些坏事物时的惧怕。

155.奉承：为了快乐而陪随结伙，不考虑什么是最好的；为了快乐而过度地社会化的状态。

156.愤怒：灵魂的激情部分对复仇的激发煽动。

157.傲慢：驱使某人侮辱他人的不正义行为。

158.无度：没有正确的推理、以看起来令人快乐的东西为导向的暴烈状态。

159.畏缩：逃避辛劳；使冲劲丧失的怯懦。

160.本源：事物生成的第一原因。

161.诽谤：通过言辞使友好的人们疏远分离。

162.机会：适合去做或经受每一件事的时间。

163.不正义：藐视各种法规的状态。

164.贫穷：缺乏财产。

165.羞耻：预期坏名声时的惧怕。[29]

166.吹嘘：使那些缺乏某种好或某些好的人们假装具有它或它们的状态。

167.过错：违反正确推理的行为。

168.嫉妒：被朋友们现在的或过去的好东西所折磨苦恼。

169.无耻：为了利益而经受不光彩之事的灵魂状态。

170.鲁莽：面对各种不应该正视的危险时的过分胆大。

171.虚荣：对每一项花费都缺乏思考地滥用的灵魂状态。

172.劣根性：本性上的恶劣和自然的東西的差错，自然的東西的疾病。

173.希望：对好的期望。

174.疯狂：对正确观念具有破坏作用的状态。

175.多嘴饶舌：言语上无理性地缺乏自我克制。

176.对立：属于相同种类的事物在某些差异上的最大差距。

177.非自愿：没有经过思考而完成的。

178.教养：服务于灵魂的力量。

179.教育：施予教养。

180.立法技艺：知道如何产生一个好城邦的知识。

181.警告：出于智识的指责性言辞，为了使某人不犯错而说的言辞。

182.援助：对当前的或将来的某些坏事物的阻止。

183.惩戒：对过去发生的错误给予灵魂的治疗。

184.能力：在言语或行为方面的优秀，使它的拥有者能够做某事的状态，自然的力量。

185.拯救：保持不受各种损害。

186.科学（Science）：一种不会有闪失的知识。（Science is a knowledge without stumbling.）^[30]

[译者按]这一节的杂录定义明显更为复杂和难以把握，包含了前面三个哲学分支的领域。有一些重复的词条，正如哈钦森所说的，是前面有些词条的单独的或新的定义。排在前面的是“有用”和“有益”两个定义，这与苏格拉底所关心的“好”的概念紧密相关，人们一般都把“有用”“有益”看作“好”，而苏格拉底却是要问“好”本身是什么，它必然地与“正义”相关联。普通人往往是很少考虑哪些事情更正义，哪些事情更不正义。因为事实上他们以为这类事情是很明显的，因而他们对“什么事情更正义”和“什么事情更不正义”两者置之不理，而专注于两者中哪一方的事情将在结果上有利。^[31]

还有“正当”“适度”“度”这些概念，也值得注意。从“适度”的定义“在过度与不足之间，满足技艺的各种严格限制”中，我们看到了这些体现“节制”德性的概念与技艺相关，而技艺又与知识相关，因而真正能做到适度的有节制的人必定是有智慧的人。在这一节的定义中，把“人”定义为“没有羽毛的、两只脚的、平指甲的动物，唯一能够获得理性知识的存在者”，可见强调的是人作为理性动物的一面。接下来还有一些与政治有关的概念，如“君王”“统治”“权能”“立法者”“法规”“法令”“政治家”“城邦”“城邦德性”“独裁者”等，在对它们所做的一般性描述中，包含了编者的偏向，在对“政治家”的定义“知道如何管理组织一个城邦的人”中，我们仍旧看到了对知识的强调，在《政治家篇》中有谈到哲人与政治家的关联。从“城邦”的定义“由一群遵守共同做出的决定的人居住的地方，一群受相同法律限制的人”中，我们可以看到，它不同于“城市”或“国家”，而是指民众共同体，涉及的是人作为政治动物的方面。

接下来的还有一些涉及德性缺乏者的概念，如“焦虑”“愚笨”“厌智”“恐惧”“激情”“惊恐”“奉承”“愤怒”“傲慢”“无度”“畏缩”“诽谤”“不正义”“羞耻”“吹嘘”“过错”“嫉妒”“无耻”“鲁莽”“虚荣”“劣根性”“疯狂”“多嘴饶舌”，夹杂在其中有一个概念“本源”，其定义为“事物生成的第一原因”。我们可以认为，人们之所以会在德性上有所缺乏，都是在作为第一

因的“本源”上有问题，可以用“劣根性”这个定义来解释，即“本性上的恶劣和自然的东西的差错，自然的的东西的疾病”。鲁迅先生把旧中国时期的一些人的这种“劣根性”上升到了民族的高度，把它称作“民族的劣根性”，并对之进行了无情的揭露。而对这种“劣根性”的治疗就需要“教养”“教育”“立法技艺”“警告”“援助”“惩戒”以恢复他们原有的自然的“能力”，从而使人得到真正的“拯救”。对劣根性的医治必然体现为治疗哲学。在“援助”的定义“对当前的或将来的某些坏事物的阻止”中，我们看到了一种减法治疗。

总体上看，第四节的这些定义内部也有一种大致的内在组织结构，并不是胡乱的堆砌。

[1] [B本]永恒观念必然包含持续经历时间的三个阶段（过去、现在和将来）的观念，因此这个定义显然是有缺陷的。

[2] [B本]此处的神不适宜认为是“动物”（animal）。

[3] [B本]这是Participation（变为、沾有），而不仅仅是Sharing（分有、享有）。

[4] [B本]太阳拥有灵魂，参见《法规篇补篇》。

[5] [B本]尽管该定义与厄拉托司塞涅斯（Eratosthenes，公元前275—前194年，古希腊天文学家、数学家和诗人，首次测量出地球周长和黄赤交角，并编制了一本星表）把时间描述为“太阳的运行”（the journeying of the sun）的定义碰巧部分地相吻合，但是定义为“太阳运动的，或任何事物的渐进运动的尺度”（the measure of the motion of the sun, or of the progressive movement of any thing）更为准确。

[6] [B本]据普鲁塔克记载，亚里士多德在运气和自发性之间作了区别。

[7] [B本]运气既是成功事件的原因，也是不成功事件的原因。

[8] 可对比《斐德罗篇》245c以下，《法规篇》（Laws，又译《法律篇》《法篇》《礼法篇》《法义篇》）896a，都将灵魂定义为自我运动之物。

[9] 与后面的第184个定义“能力”是同一个词。

[10] 《淮冬篇》96a—99b。

[11] 参见伊壁鸠鲁、卢克莱修《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，包利民等译，中国社会科学出版社2004年版，第38页，译文略有改动。

[12] 可对比《理想国》443d以下关于正义的说法，两者之间具有一致性。

[13] [B本]几乎很肯定，“勇敢”绝对无法被正确地定义为“对各种战争之事的知识”。

[14] 对比《理想国》442c。

[15] blessed with a good genius, blessed, good fortune, 后者指自足的快乐、极乐（bliss），可参见伊壁鸠鲁基本要道第一条。

[16] [B本]在英语中没有与此相对应的单词或复合词，其意是指身体与精神造诣的统一。

[17] [B本]除了“能力”外，其意思明显地要求要有“品格”。

[18] [B本]指政治性的聚结（a political club），就像在英格兰所称呼的那样，而不仅仅是本地的结社（domestic sociality）。

[19] [B本]作者明显综合了相信（belief）和信念（faith）的意思。

[20] [B本]由于对神的注意而产生的自然关注（the natural care of the attention due

to a deity) 。

[21] [B本]“非基于假设的”(not-hypothetical) 指“基于各种事实的东西”。

[22] [B本]element。

[23] 《政治家篇》257b。

[24] [B本]或许正确的解读是：赋有灵魂的存在者的永恒持存 (the remaining for ever of an existence endowed with soul) 。

[25] [B本]不能错误地把“祭品”(sacrifice) 混淆为“牺牲”(victim) 。

[26] [B本]智师的准确定义见于《智师篇》。

[27] [B本]“拥有信心地给出的物品”(a gift with faith) 很奇怪地被用于“托管物”的定义中，人们会想到的是“通过信用”(through faith) ，凭靠的是接收托管物一方的诚实。

[28] [B本]英文准确的译名似乎是lordship (统治) 而不是despotism (专制) 。

[29] 对比《法规篇》647a：我们常常恐惧意见，如果我们说了或做了某种不高贵的事情时，我们就想到自己会被别人视为坏蛋。这样[647a]一种恐惧，至少我们——我相信每个人——都会称为“羞耻”。

[30] [B本]这最后一个被贝克 (Bekker) 删去了的定义，仅仅在一个原本中看到——笔者无法找到其希腊语原文。

[31] 《阿尔齐庇雅德斯前篇》 (Alcebiades I , 又译《阿尔基比亚德前篇》《阿尔喀比亚德前篇》) 113d。

二 《定义集》疏评

（一）什么是“定义”

“××是什么”这种提问方式乃是希腊的提问方式，要求对“是什么”的回答进行一种界定、限定。“限定”是古希腊推崇的一种美德。不像现代人喜欢‘无限’，希腊人讨厌无序、混蒙、软弱之无限，相反，他们在限定中发现了美、秩序、理性与心灵的宁静。”^[1]在《定义集》中有对“定义”的定义：“包括种和属的述说语。”不过，这一简单的定义明显不能使我们很好地理解到底什么是定义。

“定义”的希腊语解释为^[2]：边界，界标，界限，限度；识记的石头，标记的石柱，界石；标准，尺度，规矩，目的，目标；逻辑中的项，定义，解释；条件，条款等。它的词根意思为“共同的边界”，即在不同的双方原来共同拥有的含混不清的东西（主要指土地）上设立明确的标志，表明双方各自的拥有权限范围，使得原来不明显的差异清晰地显现出来，使人们明白双方各自所属的不同领域。它的动词形式的意思是确立界标，亦即界定、限定或规定。这里包含两层含义^[3]：一层意思指的是流俗的所谓“定义”，表示对概念的内涵或语词的意义进行描述，它没有明确不变的本质特性，比如犬儒学派的狄奥哥涅斯可以用拔光鸡的羽毛来嘲讽学派派对“人”的定义；另一层意思是指哲学上的本源性的科学界定，在于揭示在场者之在场状态，亦即让在场者自立于其自身的位置，让在场者作为其自身而出现，这主要是指一种哲学探索活动，是一种解蔽工作，往往不能形成具体的独自的定义。在柏拉图早期对话中苏格拉底经常是驳倒对方的定义，而他自己却没有提出一个确定的定义出来，比如“敬虔”“节制”“智慧”“勇敢”等。如果硬要提出一个明确的定义来，它们往往又是浑融一体的，比如定义110对美的定义“就是好”，把“美”定义为“好”。

根据汪子嵩等著的《希腊哲学史》的观点^[4]，在柏拉图对话中，苏格拉底首次通过考察定义，来规范人的理性知识，探讨存在的本质。亚里士多德在《形而上学》中称赞，探讨普遍性定义是苏格拉底的一大贡献，也是柏拉图原型论的直接思想来源。所谓普遍定义就是指概念的定义有普遍性、确定性和规范性。苏格拉底的普遍性定义是直接针对智师的感觉论和相对主义的，蕴含着深刻的哲学意义。

《定义集》中的定义既包含有感觉论和相对主义的定义，也包含有苏格拉底式的普遍定义，我们对这个集子的阅读应当站在编者的角度去客观的理解。柏拉图学派在经过了各种辩证讨论和研究之后，应当将成果凝固为一个个定义。这样才表明认识在去除了相对主义的定义的相对性后，上升到对普遍定义的理解和把握。

（二）哲学三分支

我们通过阅读哲学史可以知道，希腊哲学有一个从研究自然到研究人和社会的重大转变，这一重大变革是由智者开始的，但是智师的“人”是感性的人，必然会成为相对主义并且最后陷入怀疑论。真正把哲学的主题从自然转向人，把哲学从天上拉回到人间的是苏格拉底。^[5]

对于希腊哲学主题的转变，第欧根尼·拉尔修在其《名哲言行录》中有较为精辟的讲述^[6]，他说哲学主题的转变类似于悲剧的转变，很久以前合唱队是悲剧中的唯一演员，后来为了让合唱队有时间呼吸设置了独演者，从而使悲剧发展完善。他说哲学也如此，在早期它只有一个主题，即自然学，后来苏格拉底引入了第二个，即伦理学，柏拉图则引入了第三个，即辩证法，这样哲学就趋于完善了。这种哲学三分支即“自然哲学、伦理学、辩证法”与后来被柏拉图学园派和斯多亚派认可的哲学三分支即“自然哲学、伦理学、知识和语言哲学”相似亦有所不同，我们应在对这辑《定义集》的阅读中细心加以体会。

[1] 包利民：《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》，东方出版社1996年版，第1页。

[2] Liddle, H.G., Scott, R., eds., *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Pr., 1996, pp.1255—1256.

[3] 参见詹文杰《“真”与“假”的划分——柏拉图〈智士〉研究》，清华大学博士学位论文，2006年，第34页。

[4] 汪子嵩等编：《希腊哲学史》第2卷，人民出版社1993年版，第400—401页。

[5] 汪子嵩等编：《希腊哲学史》第2卷，人民出版社1993年版，第363页。

[6] 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来等译，广西师范大学出版社2010年版，第315页。

第二辑 托名作品集

在伯内特编订的希腊文注释版的《柏拉图全集》中，只收录了6篇柏拉图的托名作品，并没有收录《亚尔库温篇》。由库珀和哈钦森编的英文译本《柏拉图全集》则收录了7篇托名作品，包括了现今通常被刊印在《琉善文集》的各种汇编中的《亚尔库温篇》，但它没有按合集的方式编在一起。笔者收集了7篇托名作品的古希腊语文稿原文（作为书的附录附后），并主要依据库珀主编的英译本翻译，以及参考希腊语原文，对之作了翻译。同时，参照库珀英译本中的导读，结合对原文的解读，对各篇托名对话进行了逐一注解和疏评。

《说唱人篇》

（或“关于正义”，助产类的）

这是柏拉图托名作品的第一篇，缺乏普通的柏拉图式的标题，可以被列为在古代柏拉图著作列表中“没有标题的”著作。其希腊文原稿的标题是“关于正义”或“论正义”（英译为On Justice），我们如果熟悉施刺绪尔罗斯“九卷集”中的双标题的话，很快就可以做出推断，它与对话的主题相关，相当于施刺绪尔罗斯的副标题。按照施刺绪尔罗斯的做法，往往选用对话中的人名作标题。该篇对话中的另一个对话者是谁并不能确定，但是从全文来看，它的论题主要集中于苏格拉底对“说唱人说了许多谎言”这句诗的反驳并且成功地使对话者信服。因而，笔者把本篇对话的标题命名为《说唱人篇》，它的副标题则为“或‘关于正义’，助产类的”。

本篇对话在库珀主编的英译本中由哈钦森写了导读，很明显他对该篇对话的结构、观点、论证和过渡等方面都评价不高。他说，苏格拉底和一个朋友讨论了几个相互分离的关于正义的问题，所有这些熟知的苏格拉底的观点，被以一种奇怪的贫乏和无吸引力的样式阐述。并且还说，由于对话的简短和唐突的过渡，接近于不连贯。他推论说，一种可能的解释是：它不是一本原始的著作，而是从早期苏格拉底文献中摘录或改写而成的。因为，“相同的行为，甚至欺骗和偷盗，有时是正义的有时是不正义的，由具体情况而定”，这个观点在色诺芬的《苏格拉底回忆录》（IV.ii.12—20）中被苏格拉底提出过，柏拉图在《理想国》（331b—331d）中也让苏格拉底使用了一个类似的关于视情况而定的伦理学的论证。色诺芬经常改编早期苏格拉底的文献，既然这样，那么他很显然也会改编与“论正义”相同的其他作者或编者们的文章或文集。

对于哈钦森如此低的评价该篇对话，笔者持不同意见，因为我们知道苏格拉底非常热衷与人辩论，就同一个主题他可以与许多人辩论。但是，面对不同的对话者，他会灵活地使用他的“助产术”，使对话者顺利地生出知识的产儿或使虚飘无实的意见流产。可以说苏格拉底是因材施教的高手。在该篇对话中，虽然面对的是多篇对话都涉及的“正义是什么”问题，但是根据对话者的性情和特点，苏格拉底适时地把论题引导到反驳对话者在反对“没有人愿意成为邪恶的人，也没有人不愿意成为蒙福的人”时所提出的“说唱人说了许多谎言”的观点上去，并且成功地驳倒了对方而使他信服，从而在一定程度上“援助、治疗”了他。因而，这样看来，该篇对话恰恰是一篇体现苏格拉底因材施教的好对话，对于哲人如何与不同的人进行恰当的哲学对话来说是一个非常好的教材。

对于对话中苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由，哈钦森说，这是泼吕克刺忒斯在其《苏格拉底的指控》中所提出的不满之一，该著作写于公元前393—前392年，是现今已佚但其内容可以部分地从它所激起的各种

回应中推断出来的一篇演讲词，尤其是4世纪修辞学教师利巴尼奥斯的《申辩》。或许泼吕克刺忒斯是在回应《说唱人篇》的作者所摘录或改编的一篇苏格拉底原始资料。但最有吸引力的可能性是它是安提司塞涅斯的一篇名为《论法律》或《论正确和正义》的对话（现已佚）。

对于该篇对话归名于柏拉图的原因及其创作时间，哈钦森认为，柏拉图的影响仅仅在一点上可以被感觉到：当苏格拉底辩论说，由于人们是不自愿地不正义的，他们的不正义行为也必定是不自愿的，作者坚持主张柏拉图在其一生的暮年时感到必须坚持的一个观点（《法规篇》860c—e）。如果该对话的意图是支持柏拉图的观点，那么它就能够被追溯到公元前4世纪中期之后，或许再迟些。

关于该篇对话的另一个对话者是谁的问题，哈钦森列举了几种说法，有些手稿把对话者列为“苏格拉底、一个朋友”，其他的则说是“苏格拉底、匿名者”，有一个则说是“苏格拉底、克雷尼雅斯”。但是他说，从对话本身看，苏格拉底是一个对话者是很清楚的，但这另外的三个称谓显然是后世学者的猜测。因而，它似乎在远古时代起就没有指明对话者是谁而被流传，另一篇名为《爱马者篇》的对话也是如此。哈钦森称这个不知名的对话者为“朋友”，而笔者则是依据伯内特编订的希腊文原文，称之为为一位不知名的朋友。

一 原文翻译及注解

（一）探索正义

1. 正义是什么

苏：你能告诉我们正义是什么吗？或者是你认为不值得对它做一番探讨？

友：我认为这是非常值得讨论的。

苏：那么，正义是什么呢？

友：除了习俗所确定为正义的东西，还会是别的什么？

苏：不要这样回答我，而要像这样：如果你问我眼睛是什么，我会告诉你它是我们用以看[事物]的东西，如果你要求我指明这一点，我将指明给你看；如果你问我“灵魂”是关于什么的名称，我会告诉你它是我们用以认识[事物]的东西。如果你再问我言语是什么，我将回答你它是我们用来进行交谈的东西。你也这样地解释一下正义是我们用来做什么的东西，就像我刚才所说的那些事物那样。

友：我根本无法这样回答你。^[1]

2. 判断正义的标准和评判者

苏：好吧，既然你无法这样回答，或许我们以下面这种方式去考察它会更容易些：现在我们要辨别什么东西更大，什么东西更小时，我们用什么东西来考察？不是用量尺吗？

友：是的。

苏：和量尺一起，我们还使用了什么技艺？不是测量的技艺吗？

友：是测量的技艺。

苏：区分什么东西轻和什么东西重的情况又怎样呢？我们不是使用量秤吗？

友：是的。

苏：与量秤一起，我们还使用了什么技艺？不是称量的技艺吗？

友：完全是的。

苏：好的，那么，当我们要区分什么是正义的和什么是不正义的时候，我们用什么工具来检查它们呢？而且除了这种工具外，我们在处理它们时使用了什么技艺呢？或者是，对你而言这种方式也没有使问题更

清晰？

友：不。

苏：好吧，让我们重新开始吧。每当我们对于什么东西更大和什么东西更小意见不一时，谁是我们之间的决定者？他们不是那些测量的人吗？

友：是的。

苏：每当我们对于数的多和少意见不一时，谁是决定者？他们不是那些计数的人吗？

友：显然是的。

苏：每当我们对于什么是正义的和什么是不正义的意见不一时，我们要去找谁？谁是那些在我们之间做决定的人？告诉我。

友：你是在说法官吗，苏格拉底？

3.如何判断正义与不正义

苏：做得好！现在继续，尽力告诉我这是什么：测量者在决定什么大什么小时，他们在做什么？他们不是在测量吗？

友：是的。

苏：当称量者决定什么重和什么轻时，他们不是在称量吗？

友：他们当然是在称量。

苏：当计数者决定多与少时，他们不是在计数吗？

友：是的。

苏：当法官们决定什么正义和什么不正义时，他们在做什么？回答我。

友：我不能。

苏：能说“他们在说话”吗？

友：能。

苏：那么每当法官们决定什么正义什么不正义时，他们是通过说话在我们之间做决定吗？

友：是的。

苏：是通过测量测量者才决定了什么小和什么大，因为这些事情是由于使用了量尺而被决定的。

友：是这样的。

苏：再者，是通过称量称量者才决定了什么重和什么轻，因为这些事情是由于使用了量秤而被决定的。

友：是的。

苏：再者，是通过计算计数者才决定了谁多谁少的，因为这些事情是通过数字而被决定的。

友：是这样的。

苏：是的，并且，正如我们刚才同意的，是通过说话法官们才在我们之间决定了什么是正义的和什么是不正义的，因为这些事情是通过说话而被决定的。

友：你说得很好，苏格拉底。

苏：是的，因为这是真话：说话，正如它看起来的样子，决定什么是正义的和什么是不正义的。

友：似乎的确如此。

苏：正义和不正义可能会是什么呢？假如有人问我们：既然量尺、测量技艺和测量者决定什么更大和什么更小，那么“更大”和“更小”是什么呢？我们会告诉他，“更大”就是超过，“更小”就是被超过。或者既然量秤、称量技艺和称量者决定什么重什么轻，那么什么是“重”和“轻”呢？我们会告诉他，“重”就是在秤杆上下沉，“轻”就是在秤杆上上升。那么以这种方式，如果有人来问我们：既然说话、评判技艺和法官决定对我们来说什么是正义的和什么是不正义的，那么“正义”和“不正义”可能会是什么呢？我们能如何回答他呢？我们仍然无法告诉他吗？

4. 正义与自主意愿

友：我们还是不能告诉他。

苏：你认为人们行不义是自愿的还是不自愿的？我的意思是：你认为人们不正义地行动和成为不正义的人是自愿的还是不自愿的？

友：我会说是自愿的，苏格拉底，因为他们是邪恶的人。

苏：那么你认为人们是自愿地成为邪恶的和不正义的人吗？

友：当然。你不觉得吗？

苏：是的，至少如果我们相信诗人就不会这么认为。

友：什么诗人？

苏：就是说过“没有人愿意成为邪恶的人，也没有人不愿意成为蒙福的人”这句诗的人。^[2]

友：但是，你知道，苏格拉底，俗话说得对，“说唱人说了许多谎言”。

苏：但我会很惊讶，如果这个说唱人对此说谎。如果你有时间，让我们细看一下他说的是真话还是谎言。

友：呃，我有时间。

5.说谎、正义与非自愿

苏：那么你认为哪个是正义的，说谎还是讲真话？

友：显然是讲实话。

苏：那么说谎是不正义的？

友：是的。

苏：你认为哪个是正义的，欺骗还是不欺骗？

友：当然是不欺骗。

苏：那么欺骗是不正义的？

友：是的。

苏：嗯，那么，哪个是正义的，伤害还是帮助？

友：帮助。

苏：那么伤害是不正义的？

友：是的。

苏：因所以说真话、不欺骗、帮助是正义的，而说谎、伤害、欺骗是不正义的。

友：是的，向宙斯起誓，绝对是。

苏：即便对敌人也如此吗？

友：当然不是！

苏：那么伤害敌人是正义的，帮助他们是不正义的？

友：是的。

苏：是不是伤害敌人是正义的，甚至你欺骗他们也如此呢？

友：必定如此。

苏：说谎以欺骗和伤害他们呢？这难道是正义的吗？

友：是的。

苏：你说过帮助朋友是正义的，是吗？

友：我说过。

苏：通过不欺骗他们还是欺骗他们，如果是为了他们的利益的话？

友：即使欺骗他们也是正义的，向宙斯起誓。

苏：但是，通过欺骗而帮助他们正义的，而说谎却是不正义的？那么我们通过说谎以帮助他们是不是正义的呢？

友：即使我们撒了谎也将是正义的。

苏：那么似乎是，撒谎和讲实话都既是正义的又是不正义的。

友：是的。

苏：不欺骗和欺骗都既是正义的又是不正义的。

友：我想是的。

苏：伤害和帮助都既是正义的又是不正义的。

友：是的。

苏：因而，所有这类事情似乎都既是正义的又是不正义的。

友：在我看来是这样的。

苏：那么听着，我有一只右眼和一只左眼，不是吗，就像其他人一样？

友：是的。

苏：一个右鼻孔和一个左鼻孔？

友：当然。

苏：一只右手和一只左手？

友：是的。

苏：尽管你用相同的名称称呼这些东西，你说一些是右边的，一些是左边的。如果我问你哪个是哪个，你难道不会说，这些在这边的是右边的，这些在另一边的是左边的吗？

友：会的。

苏：那么让我们回到我们的观点。尽管你用相同的名称称呼这些行为，你说它们有些是正义的，有些是不正义的。你能说出哪些是不正义的，哪些是正义的吗？

6. 正义、不正义与知识

友：嗯，我想如果并且当我们应当做它们时，这些行为中的每一个都将成为正义的；如果我们不应当做时，它们就都将成为不正义的。

苏：说得太好了！那么一个当他应当做时做了这些行为中的一个的人是做了正义的事，而一个当他不应当做时却做了这些行为中的任何一个人却是做了不正义的事？

友：是的。

苏：难道不是那做正义之事的人他本人就是正义的人，而那做不正义之事的人他本人就是不正义的人？

友：没错。

苏：现在，是谁能够施行手术、进行灼烧、消除肿胀，如果并且当他应当这样做时？

友：医生。

苏：是因为他知道如何做，还是因为其他原因呢？

友：是因为他知道如何做。

苏：是谁能够锄荒、耕作、种植，当他应当这样做时？

友：农夫。

苏：是因他知道如何做，还是因他不知道如何做呢？

友：是因他知道如何做。^[3]

苏：对于其他情况不也是这样的吗？如果并且当他应当做某事时，那懂得如何做的人能够做他应当做的事情；但是那不知道如何做的人不能做他应当做的事情。

友：是这样的。

苏：对于撒谎、欺骗、给予帮助情况又怎样呢？难道不是那懂得如何做的人当他应当做并且处于恰当的时间时，他能够做这些行为中的每一个，而那不知道如何做的人却不能做其中的任何一个行为吗？

友：是这样的。

苏：当他应当做时而做这些事的人是正义的。

友：是的。

苏：他做这些事是因为他的知识。

友：这又怎么了？

苏：那么一个正义的人是正义的是因为他的知识。

友：是的。

苏：难道不是不正义的人由于相反的原因而成为不正义的？

友：看来是这样的。

苏：正义的人之所以正义是因为他的智慧。

友：是的。

苏：不正义的人之所以不正义是由于他的愚昧无知。

友：我想是这样的。

苏：因而看起来好像正义就是我们的祖先们作为智慧传下来留给我们的东西，不正义就是他们作为愚昧无知传给我们的东西。

友：我想是这样的。

苏：人们是自愿地还是不自愿地愚昧无知？[4]

（二）结论：不正义者是不自愿地不正义的友：不自愿地。

苏：所以他们也是不自愿地成为不正义的人。

友：看来是这样的。

苏：不正义的人是邪恶的人吗？

友：是的。

苏：那么他们是不自愿地成为邪恶的和正义的人？

友：当然。

苏：他们不正义地行动是因为他们是不正义的人。

友：是的。

苏：因而也是不自愿地[不正义行动]？

友：当然。

苏：很清楚的是，被自愿地做的事情不会不自愿地发生？

友：不会。

苏：不正义地行动之所以发生是因为存在着不正义。

友：是的。

苏：不正义是非自愿的。

友：是非自愿的。

苏：那么他们不正义地行动和成为不正义的、邪恶的人是自愿的。

友：看来是非自愿的。

苏：那么在这种情况下，说唱人并没有说谎。

友：我想是没有。

[1] 对比《米诺斯篇》（*Minos*，又译为《弥诺斯篇》《米诺斯篇》）苏格拉底问同伴“法是什么”，同伴回答说，法是“那些人们视为合法的东西”，亦即习俗所确定的东西。苏格拉底接着指出：“如果有人问我们，既然你宣称，凭借视觉，[314a]人们看到那些被看到的東西，那么视觉又是通过什么看到这些东西的呢？”我们可以回答说，通过眼睛，视觉这个感官看到这些东西。如果他接着问我们，“这个呢？既然是凭借听觉，人们听到那些被听到的声音，那么听觉又是通过什么听到这些声音？”我们可以回答说，[a5]通过耳朵，听觉这个感官使我们听到声音。同样，如果有人再问我们，“既

然是凭借法，人们视为合法的东西被视为合法，那么法又是通过什么使人们视这些东西为合法？”[314b]是通过某种感官或显现吗，就像人们认识到那些被认识的事物，乃是通过显现这些事物的知识？或者是通过某种发现，正如人们发现那些被发现的事物——例如，通过医术发现健康和疾病的各种原因，通过占卜术，恰如占卜者所说的，发现诸神的想法？[b5]因为，对我们而言，技艺可以说是对各种事物的发现。参见柏拉图《米诺斯》，林志猛译，华夏出版社2010年版，第13页。

[2] [C本]绪腊科西亚的厄辟咖耳莫斯是一位早期的喜剧诗人。

[3] [泰本]正是知识使人能辨别适当的场合。

[4] [泰本]坏事是出于无知，所以是非故意的。

二 《说唱人篇》疏评

（一）这是一篇“贫乏和无吸引力”的对话吗？

笔者在前面对《说唱人篇》的介绍中说过，哈钦森对该篇对话的评价很低，体现在他的这样一些表述中：主题是“几个相互分离的关于正义的问题”，“被以一种奇怪的贫乏和无吸引力的样式阐述”，“唐突的过渡，接近于不连贯”。那么，是否真如他所说的，这是一篇“贫乏和无吸引力”的对话呢？

通过前面的注解我们看到，这篇对话关于正义的几个问题是随着对话的推进逐步从宽泛到集中、从抽象到具体、从多个到一个推进的，被以一种引人入胜的巧妙方式阐述的，且对话各部分内容被合于常理地、自然而然地、合乎谈话逻辑地连接成一个有机整体。这就与哈钦森的看法完全相反。

为什么会有如此相反的观察呢？我们可以做出如下推想，由于库珀和哈钦森是英文版《柏拉图全集》的编者，他们对整个柏拉图对话有全面的了解，受柏拉图对话著名篇章的影响很深刻，因而有可能会以那些成就很高的对话的标准来要求这篇小对话，在这种高要求下，本篇对话当然就会被评价得很低。再者，也有一种可能，由于该篇对话是柏拉图一般性对话外的杂篇，编者并未引起高度的关注，甚至有可能把它当作伪作来对待，这样的话对它的评价自然也不高。最后，我们可以看到，本篇对话的英译者是安德鲁·贝克（Andrew S. Becker）而不是哈钦森本人，因而他对本篇对话的具体细节有可能并未细细地去体会，没有体会到本篇对话尽管没有浩瀚雄风般的文采，但是却也不乏某种秀丽式的美。

（二）苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由了吗？

哈钦森在其导读中提到，“苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由”是泼吕克刺忒斯撰文回应《说唱人篇》的作者所提出的不满之一。我们不禁要问，苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由了吗？

我们从全篇对话中可以看到，与之相关的内容出现在第一部分的第五小节“正义、说谎与善”中。其一，通过仔细品读，我们并未看到“偷

盗”方面的文字。其二，经过前面的注解，我们知道这一小节的主要目的在于驳斥对话者所表达的“说谎都是不正义的”这层含义，苏格拉底区分了对朋友和对敌人的不同做法，使我们看到说谎既可以是正义的，也可以是不正义的，从而驳倒了对话者的观点。这种关于“助友损敌”的论述在《理想国》中也出现过，它的目的并不是为说谎辩护，其实更主要的是为了往对话后面关于“只有那些有智慧的人才知道做应当做的事情”内容上引，最终引到“哲人才是自愿自主的人”这一观点上去。因而，“苏格拉底为欺骗和偷盗提供理由”的说法太片面和狭隘了，是一种曲解。

（三）哲人与主人

本篇对话的主要论题是论证“不正义地行动和成为不正义的、邪恶的人是自愿的”，不正义的行不正义，是不正义的人，因为他们没有技艺，没有知识，没有智慧，是愚昧无知的人。他们的行为活动出于激情、欲望等非理智因素，他们是受驱动的动物，是无自主、不自由的奴隶。只有那些具有技艺、知识的智慧者才是自主的人，他们才自愿地行为活动，他们才是主人、自由人。而这种有智慧的人就是哲人，因而可以说只有哲人才是主人，才是自由人。苏格拉底与人谈话，就是要让激情的奴隶变成理性的主人。这是他作为哲人的使命。^[1]

[1] 可进一步对比《理想国》卷一和卷四关于“内在正义”的看法；有关柏拉图对“哲人新强者”的建构的讨论，参看包利民《古典政治哲学史论》，人民出版社2010年版。

《爱马者篇》

（或“关于德性”，助产类的）

与《说唱人篇》一样，这篇对话也缺乏普通的柏拉图式的标题，可以被列为在古代柏拉图著作列表中“没有标题的”著作。其希腊文原稿的标题是“关于德性”或“论德性”（英译为On Virtue），根据这个标题及原文的内容，我们把副标题定为“关于德性，助产类的”。就该篇对话的主标题而言，我们在对话中确实看到了很多人物的名字，但都不适合作标题。然而，根据337d—378a的提示，我们知道苏格拉底与之对话的这个对话者是佩里克勒斯的两个儿子帕刺罗斯和克桑昔普泼斯中的某一个的爱恋者，而他们俩的马术非常出色，“不亚于任何一个雅典人”。“马”在柏拉图对话的很多地方都出现过，是一个很重要的意象。而且，这个对话者在对话中“援助他爱恋的青年们”。因而，我们可以推断这个对话者是一个“爱马者”，他之所以爱恋这两个青年中的某一个，很重要的原因就是因为他对马的喜爱。或者说可能他本来对马并不喜爱，但是由于他喜爱的青年是擅长马术的，因为这个缘故他自然也会对他的爱恋者的所爱也产生爱。所以，笔者把该篇对话的标题定为“爱马者篇”。

在库珀本的英译本《柏拉图全集》中，该篇对话的导读也是由哈钦森写的，他在导读中非常简练地概括了本文的大意：一个人如何才能变得有德性？如果德性可教，就必定有它的老师。然而似乎并没有任何一个这样的老师，甚至雅典著名的贤人们都不能够把德性传授给他们自己的儿子，更不用说其他任何人了。德性也不是一种自然天赋，因为如果是这样的话，就会有致力于识别和培养它的训练师了，如同驯马师和体育教练那样。剩下的选择就是，那些享有德性的人得归因于诸神，而不是他们的禀赋，也不是他们的教导者。

接着哈钦森把该篇对话与柏拉图的另一篇对话《枚依篇》（*Meno*，又译为《枚农篇》《美诺篇》《曼诺篇》）作了比较，他认为，所有来自柏拉图《枚依篇》的段落都在该对话中再度出现，基本保持不变；在这篇枯燥无味的小对话中；377b—378c大约相似于《枚依篇》93d—94e。他指出说，这一明显的雷同触犯了现代学者们的感情，但是肯定地，作者并没有希望隐藏从《枚依篇》中的借鉴。相反，他从《枚依篇》以及其他著名的柏拉图对话中借用论题和段落是一种引用它们的方式，从权威资料中为他的论点取得支持。他认为，该篇对话的主题并不是柏拉图学园中的普遍观点，柏拉图自己的立场远比我们这位作者的观点更为细致微妙，柏拉图的学生和学园第三代领袖色诺克刺忒斯写了一篇著作（现已佚）宣称德性可教，或许是在回应苏格拉底在《枚依篇》中所提的问题：德性是否可教。

接着哈钦森提到该篇对话的创作时间，他说，如果该对话是老学园

内部一次辩论的一部分的话，那么它就可以被追溯到公元前4世纪后半叶，当时亚里士多德和色诺芬正在探讨这个问题。或者说该对话针对的是斯多亚派，该派主张德性可教，它的根据在于人的本性。如果是这样的话，它就可以被追溯到公元前3世纪中期，当时学园的领袖阿尔刻西拉奥斯正把新的重点放在柏拉图的文本著作上，从它们中提取怀疑主义的和反斯多亚主义的课程。

哈钦森着重谈到了该篇对话的主题。他说，在《爱马者篇》的结尾处所主张的观点：德性由于神的安排而产生，不仅呼应了柏拉图《枚依篇》结尾处苏格拉底的谈论，它也是柏拉图观点“哲人应当统治并且他们的统治可以由于神的安排而得以实现”（《书信篇》第七篇326a—326b，《理想国》473c—473d）的一部分，柏拉图在《法规篇》715e—716d给出这一关于神的神学支持。亚里士多德也使用见于《爱马者篇》结尾处的一些意象和表述（《尤德米亚伦理学》1246b37—1247a13和1248b3—7，《尼各马可伦理学》1145a20—29，《论政治》1284a3—11）。

最后哈钦森讲的是该篇对话的对话者，他列举了各种手稿的不同看法：大多数《爱马者篇》的手稿把对话者列为“苏格拉底、一个朋友”^[1]，但有两个手稿说是“苏格拉底、枚依”，有一个手稿说是“苏格拉底、希普波特洛福斯[训马者]”。从对话本身看，苏格拉底是一个对话者是很清楚的，但这另外的三个称谓显然是后世学者的猜测。因而，它似乎在远古时代起就没有指明对话者是谁而被流传，另一篇名为《说唱人篇》的对话也是如此。这两篇对话还缺乏普通的柏拉图式的标题，可以被列为在古代柏拉图著作列表中“没有标题的”著作。在他们所编的这个英译本的译文中，他们称这个不知名的对话者为“朋友”。在伯内特的希腊语原文注释本中，把另一个对话者称作“养马者”（牧马者），笔者根据对话中的相关表述把这另一个对话者称为“爱马者”，理由如前已述。

[1] [泰本]这次谈话也是在苏格拉底与一位在大部分柏拉图手稿中匿名的朋友之间进行的。

一 原文翻译及注解

（一）探索德性

1. 德性是否可教

苏：德性可教吗？如果不可教，那么好人们是自然产生的呢，还是以其他方式产生的呢？

友：我现在无法给你一个答案，苏格拉底。

2. 获取德性的途径

苏：好吧，让我们考虑一下它吧。告诉我，如果有人想在专业厨师所具有的那种德性方面变好，他要怎么做呢？

友：显然是通过向好厨师学习。

苏：好。现在，如果他想成为一名好医生，他要去找谁可以使自己成为一名好医生呢？

友：显然是要去找一名好医生。

苏：如果他想在专业建筑师所具有的德性方面变好呢？

友：他要去找一名建筑师。

苏：如果他想在有智慧的好人所具有的德性方面变好呢，他必须去哪里学习它呢？

友：这个德性，同样地，如果它是可以习得的话，我想必定得去好人那里学习，还有其他哪儿吗？

苏：那么告诉我，谁是我们这个城邦的好人呢？让我们考虑一下是否这些人是使人变好的人。

友：他们是舒库狄德斯，塞米司托克勒斯，阿里司汰德斯，伯里克利。

苏：我们能为他们中的每一位说出一个老师吗？

友：不能，我还没有听说过有人是[他们的老师]。

苏：那么，我们能说出他们的学生来吗？无论是外邦人还是本邦同胞，或其他任何人，无论是自由人还是奴隶，这个学生因通过与这些人的交往变得既智慧且善而享有声名。

友：我还没有听说过任何这样的人。

苏：难道会是他们太好嫉妒而不愿与他人分享他们的德性吗？

友：也许是吧。

苏：就像厨师、医生和建筑师们好嫉妒——这样他们就不会有任何对手。因为对他们而言拥有许多对手或生活在许多相似专业人士中间是没有好处的，是不是类似地对好人们而言，生活在与他们自己相似的人中间没有好处呢？

3.考察德性传教的可能性：德性不可教

友：可能是的。

苏：但是他们不是正义的，而且还是善的人吗？

友：是的。

苏：难道不生活在好人中间，而生活在坏人中间对某人有利吗？

友：我无法告诉你。

苏：好吧，那么你能告诉我这个吗？为害是好人的工作，助人是坏人的工作，还是相反？

友：是相反。

苏：因而，好人助人，坏人为害？

友：是的。

苏：是否有人想被伤害而不想被帮助呢？

友：当然没有。

苏：因而，没有人想要生活在坏人中间而不是好人中间。

友：是这样的。

苏：因而没有好人会太好嫉妒而不愿使其他人变好和类似于自己。

友：根据论证显然没有。

苏：你听说过克乐奥方托斯是塞米司托克勒斯的儿子吗？

友：听说过。

苏：难道不是很明显：塞米司托克勒斯不会嫉妒他的儿子变得最好吗？塞米司托克勒斯是一个不会对任何人那样嫉妒的人，如果他真的是像我们所承认的那样的好人的话。

友：是的。

苏：你是否知道塞米司托克勒斯教过他儿子成为一个专业马术师——他能直立着骑在他的马上，并以这种姿势投掷标枪，他还能表演许多其他非凡的绝技，他的父亲在许多其他需要好老师的事情上教他，并使他成为专家。你难道没有从老一辈人那里听过这吗？

友：听过。

苏：因而没有人可以批评他的儿子自然能力很差。

友：确实不可以，至少从你所说的来看。

苏：对此又怎么样？你听人——不管是年轻人还是老年人——说过塞米司托克勒斯的儿子克乐奥方托斯是一个智慧且良善的人吗，就像他父亲是个智慧的人那样？

友：从来没有。

苏：那么，我们是不是可以设想，他想教他儿子那些绝技，但他不想让他的儿子在他自己所享有的智慧上比他的任何一个邻居更好，如果德性确实可教的话？

友：这不太可能。

苏：不过他正是你所建议的那种德性教师。还是让我们考虑一下另一个人，即养育了吕西马廓斯的阿里司汰德斯吧。在各种需要老师的事情上，他给了他儿子最好的雅典教育，但他却没有使他的儿子比任何其他人更好，你我都知道这一点，因为我们都在他身上花过时间。

友：是的。

苏：你也知道，伯里克利，养育了他的儿子帕刺罗斯和克桑普普泼斯，事实上，我认为你是爱上了其中的一个。如你所知，他教他们马术（他们不亚于任何一个雅典人）、文化技艺、体育技能，他在每一项有老师的技艺上把他们培养得与任何人一样好，然而他却不想让他们成为好人吗？

友：或许他们会成为好人的，苏格拉底，要不是他们早逝的话。

苏：你来援助你的爱恋青年们，这是很公正的。但如果德性是可教的，并且如果它有可能使人变好，那么伯里克利肯定会在他自己的德性方面让他的儿子成为专家，而不是在文化技艺或体育竞赛方面了。但它看起来并不是可教的，因为舒库狄德斯同样地也养育了两个儿子，枚勒西雅斯和斯忒法诺斯，你并不能对他们说你所说的关于伯里克利的儿子的话，因为你很清楚地知道，他们一个活到了晚年，另一个活得更久。事实上，他们的父亲很好地教了他们，特别是把他们教成了雅典最优秀的摔跤手。他把一个儿子送到了克桑普雅斯那里，另一个送到了尤多罗斯那里，他们不是被认为是当时最优秀的摔跤手吗？

友：是的。

苏：所以很明显，当他能够不花费任何东西而使他的孩子们变好时，他是绝对不会教他们不得不花钱的事情的；如果是能教的话，难道他会不教他们变好吗？

友：看起来是这样的。

苏：但也许舒库狄德斯是个平民，他在雅典人和他们的盟友中没有很多朋友吗？不过，他来自一个伟大的家庭，他在雅典这里和其他贺尔

拉什城邦中能做各种伟大的事情。所以，如果德性可教，他会找个本地的或外地的能让他的儿子变好的人，如果他自己因为他的政治事务而没有时间的话。不，我的朋友，看起来好像是德性不可教。

4.考察德性的生成：德性不是天生的

友：可能是不可教。

苏：好的，如果德性并不可教，那么人是天生好的吗？如果我们以下面的方式仔细观察一下，也许我们会发现答案。我们是否认为好马有各种特定的天性？

友：有。

苏：难道不是有些人有技术知道各种好马的天性，即哪些身体适合赛跑和精神昂扬或慵懒疲软吗？

友：是的。

苏：那么，这个是技艺吗？它具有什么名称呢？

友：驯马术。

苏：同样地，对于猎犬，是否有某种人们可以分辨出狗的好坏的技艺呢？

友：有。

苏：它是什么？

友：驯犬术。

苏：对于黄金和白银情况怎样呢？我们是否认为有能够通过观察而从假的钱币中分辨出真的钱币的钱商呢？

友：有。

苏：你把他们叫作什么？

友：验钱家。

苏：再者，体育教练通过观察知道哪些人体特征对每项体育运动好或坏，在大龄人或年轻人中哪些将成为他们最有价值的特征，以及他们的身体能在哪方面表现优异，体育教练将寄予厚望。

友：那是真的。

苏：对城邦而言，好马、好狗，等等，或好人，哪个更重要？

友：好人。

苏：呃？你不认为，如果人们具有有利于德性的天生特征的话，他们会尽一切努力去认识它们吗？

友：很有可能。

苏：现在你能告诉我哪一种技艺是用于而且能够判断好人的各种天生品质的吗？

友：不，我不能。

苏：不过它肯定会是相当有价值的，那些拥有这种技艺的人也一样，因为他们可以告知我们哪些还是孩童的年轻人会成为好人。我们将用公费把他们带到雅典卫城并保护他们，就像对待金银那样，而且更加仔细，这样就没有来自战争的或来自任何其他危险的伤害会降临到他们身上。他们将被保存起来，当他们长大后作为城邦的护卫者和施益者。但实际上，我敢说，人们变得具有德性既不是天生的，也不是教成的。

（二）结论：德性是神灵感动的结果

友：那么你认为，苏格拉底，他们是如何变得具有德性的，如果既不是天生的也不是教成的？他们除此以外还能怎样成为好人呢？

苏：我不认为解释这是很容易的。不过，我的猜测是，拥有德性是一个非常神圣的礼物，人们成为好人恰如神的先知和传神谕者一样。因为他们成为他们所成为的样子既不是天生的，也不是通过技艺而成的，而是通过神的灵感使他们成为他们所是的样子。同样地，好人是通过神的灵感比算命先生们更好地和更清晰地对他们的城邦宣布各种事件的可能结果和将要发生的事情。即使是女人们，我认为，也说这样的人是神灵感动的。而且，拉刻代蒙人每当以很高的规格赞扬某人时，都说他是神灵感动的。荷马经常使用同样的称赞，就像其他诗人一样。事实上，每当神希望一个城邦变得成功时，他就把好人们置于其中；每当一个城邦注定要失败时，神就把好人们带离那个城邦。因而看起来是：德性既不是可教的也不是天生的，而是通过神的安排而临到那些它的拥有者的。

二 《爱马者篇》疏评

（一）德性是什么：技艺的德性与智慧的德性

本篇对话开篇提出的论题是：德性可教吗？而对于德性是什么却没有提及，按照惯常的做法，苏格拉底往往都会在具体的××和××本身之间做出区分。虽然本篇对话的主题不在于探讨什么是德性，但是在对话中我们还是看到了这种区别，即技艺德性与智慧德性的区别，亦即具体德性与德性本身的区别。显然，对这一区别进行深入的探讨也不是本篇对话的重心所在，本篇对话之所以提到技艺德性与德性本身的区别，是为了论证德性不可教。那么，对话提到了二者之间的什么区别呢？

苏格拉底为我们指出：厨师、医生和建筑师们这些具有技艺德性的人是会嫉妒的，因为这样他们就不会有任何对手，因为对他们而言拥有许多对手或生活在许多相似专业人士中间是没有好处的；而拥有德性本身的好人则不然，他们是正义的，而且还是善的人，是乐于助人、希望生活在好人中的人。因而，没有好人会太好嫉妒而不愿使其他人变好和类似于自己。我们在《定义集》中可以看到对“嫉妒”的定义^[1]，即“被朋友们现在的或过去的好东西所折磨苦恼”，根据我们的注解，嫉妒是德性缺失的表现，是一种人的劣根性。因而，我们可以说，一个拥有技艺德性的人也可能是德性缺失的人，即拥有技艺德性的人并不一定就是有德性的人。相反地，一个有德性的人并不一定拥有各种具体的技艺德性。那么有德性的人其德性体现在什么地方呢？由于有德性的人也是正义的，而且还是善好的人，因而我们可以根据《说唱人篇》374e—375b的相关内容做一下简单的描述：如果我们应当做某事时做了这事我们就是做了正义的事，我们也就是正义的人，而做不正义之事的人就是不正义的人。进一步说，只有当我们知道如何做应当做的事时，我们才是正义的，即有知识、有智慧的人才有可能是正义的人，但是这种知识与智慧跟技艺知识不同，因为拥有技艺知识的技师也可以用他的技艺来行恶，而有德性之人是善的人，不会行恶。因而，我们可以说有德性的人的德性体现在他的智慧上，至于智慧又是什么，我们又得另外再作深入的探讨。

（二）如何获取德性

我们认为，本篇对话的重要之处并不在于论证了德性既不可教也不是天生的，也不在于提供了德性是神的安排而获得的这么一个观点，而

在于引起我们对这样一个问题的思考：如何获取德性？我们可以试着从本篇对话中去发现一些有用的启发。

首先，德性与技艺的关系。各种技艺具有知识的成分，因为正如《说唱人篇》所说的，只有医生知道如何施行手术、进行灼烧、消除肿胀，只有农夫知道如何锄荒、耕作、种植——当他们应当这样做时。所以，技艺也是获取德性的一个途径，我们不能盲目排斥技艺。但是，拥有技艺的技师也会嫉妒，也会利用其技艺行恶，因而绝不能把技艺德性与德性本身混为一谈。

其次，德性与传授的关系。虽然对话表达了德性不可教的观点，但是“德性由于神的安排而产生”还是可以说成是一种传授关系，即由神传授给人。从对话中我们知道，至少我们还是可以说出一些现实中我们认为是有德性之人的名字的，比如“舒库狄德斯，塞米司托克勒斯，阿里司汰德斯，伯里克利”等。这些有德性之人对于他们是如何成为有德性之人的总该是有智慧的、有知识的，如果我们能够从他们成为贤人的方式中有所感（被神灵感动）而也成为有德性的人，这也可以说成是一种传授关系了。有智慧的贤人中有可能存在着一种具有传授智慧知识的人，他的作用就相当于神在传授他的德性。因而在这种意义上说，德性是可教的。在笔者看来，哲人们所做的工作就是传授德性知识。在对话中苏格拉底提到了一个事实：德性的传授与血缘的亲疏并没有直接的关系，但是与正义、良善有关系。因而，我们不要因为疏而妄自菲薄，也不要因为亲而得意忘形。另外，也可以从去除不正义和不善的意念和行为方面对自己做减法治疗，这样我们至少会与贤人们更相近、相似。

最后，德性与神的安排的关系。既然我们能否获得德性是受神安排的，那么我们就不可去强求获取德性，而应当虔敬地服从神的安排。

[1] 《定义集》168。

《德莫哆科斯篇》

（或“关于真实”，探问类的）

这篇对话在库珀英译本《柏拉图全集》中也是由哈钦森撰写的导读，他首先说到的是本篇对话的各部分之间的结构。他说，《德莫哆科斯篇》名下的内容似乎是由两篇单独的作品组合而成的：一篇是对德莫哆科斯说的辩驳集体决策的独白（一）^[1]；一篇是提出对常识的三个原则的怀疑的对话三部曲（二—四）。该三部曲也许是列于柏拉图长久以来被说成是“无标题的”作品中的一篇，连同《说唱人篇》和《爱马者篇》。从某个方面说，某位抄写员似乎把三部曲意外地附缀到了《德莫哆科斯篇》（一）的后面^[2]，这导致了所有后面各部分具有了扩展的样式。^[3]其实，笔者认为还有一种可能，那就是这种安排也可能是编订这篇对话的编者有意把它们安排在一起的。这就要进一步问了，这种安排有其合理性吗？我们通读了全篇对话后可以知道，所有内容其实都与质疑常识观念中的真实有关，而且都是以质问的方式进行探讨的。虽然后面的对话三部曲没有指明讲述者是讲给谁听的，但是我们可以合理地设想是苏格拉底在向德莫哆科斯讲述，这对于整篇对话的主题等都丝毫不会产生任何问题。因而，我们把这篇对话视为一个有机的整体，把它设想为是苏格拉底在向德莫哆科斯讲述他对一些常识观念所进行的探讨。并且，笔者依照施刺绪尔罗斯的双标题做法，把本篇对话的副标题拟为：或“关于真实”，探问类的。

对于《德莫哆科斯篇》（一）哈钦森首先说到的是它的大意，苏格拉底拒绝了德莫哆科斯要求他对不久就要在一个公共集会上讨论的问题提供建议的请求。他代之以辩解，整个集体决策的程序（提出建议，听取建议，投票决定问题）是荒谬可笑的。他说这篇对话的内容（与《西绪福斯篇》有重叠）和论证风格（大体上是依据两难推理演绎）都显然是柏拉图式的，尽管独白的形式是不常见的。他还指出，对话人德莫哆科斯也在《塞雅葛斯篇》中出现过，在那里他赞同苏格拉底认为建议是某种神圣的东西。对于编订时间，他说这一部分可能迟于公元前4世纪中期，也许还要更迟。

对于《德莫哆科斯篇》（二、三、四）哈钦森也是首先介绍大意：叙述者（我们很可能都倾向于认为他就是苏格拉底）提到了三个谈话，都由匿名的第三者介入，他质疑常识的某些原则。他被导致处于对这些原则的怀疑之中，这种怀疑是读者期盼分享的。哈钦森提到了一个很重要的观点，他认为，常识的各种原则貌似有理，但是为了权衡它们的貌似合理性，从另外一个角度的论证得到了推演，使得读者具有一个更为开明的心智。他指出，这是一种由怀疑派哲学家阿尔刻西拉奥斯及其后的领袖所领导的学园信徒们所实践的技巧，这表明这些对话出于公元前3世纪中期，或者更迟。

笔者把这篇对话当作是苏格拉底对四个常识领域中的观念进行探讨的一篇有机对话，因而在下面的译解中，笔者把它分成四个部分来进行：（一）探讨建议中的真实；（二）探讨听取意见中的真实；（三）探讨批评中的真实；（四）探讨信任中的真实。

[1] [泰本]它是苏格拉底直接向包括德莫哆科斯（塞雅葛斯的父亲）的听众发表的高谈阔论的长篇演说。

[2] [泰本]这篇拖沓的演说结束了。紧接着的似乎是一系列独立的逸事，与前面已进行的事情毫无共同之处，只是苏格拉底明显是讲述者，以及每一桩逸事都体现一种颇不成熟的两难推理。

[3] [泰本]这些逸事的这种拖沓而乏味的文风，说明它们与德莫佐库所发表的那篇笨拙的高谈阔论的演说稿出自同一个人的手笔。鉴于作者缺乏表达能力和喜爱无效的“争辩术”，他一定是智力低下的人。我怀疑他是否准备把他们的那些短文组成一个连贯的整体。

一 原文翻译及注解

（一）探讨建议中的真实

1.会议与建议无关

你邀请我^[1]，德莫哆科斯，为你们正要开会讨论的各种问题提供建议，但我更想问你：你们的会议、那些想为你提供建议的人们的积极性、你们每个人都打算投表决票的意义是什么？假设一方面，为你们正要开会讨论的各种问题提供良好的和有见识的建议是不可能的，那么肯定的，召集会议讨论不能就问题给出好的建议是荒谬可笑的；假设另一方面，对这些问题提供良好的和有见识的建议是可能的，那么肯定的，如果没有以之为基础而有可能对这些问题给出好建议的知识，那将会是荒谬可笑的；如果有某种以之为基础而能够对这些问题给出好建议的知识，那么就必定有一些人其实知道如何为这些问题提供好建议。如果有一些人知道如何为你们正要开会讨论的问题提供建议，那么必然地你自己的情形就是：要么你知道如何为这些问题提供建议，要么你并不知道这样做。剩下的要么就是你们中有些人知道而其他人并不知道。现在如果你们全都知道，为什么你们还需要集会以讨论这个问题呢？你们中的每一个人都能够提供建议。如果你们中没有人知道，那么你们怎么能讨论这个问题呢？如果你们不能讨论这个问题，那你们将从这个集会中获得什么呢？如果你们中有些人知道而其他人并不知道，并且如果后者需要建议，那么肯定的，假定一个明智的人为那些无知的人提供建议是可能的，一个人去为你们中那些缺乏知识的人提供建议就足够了。因为假定那些知道怎样提供建议的人全都提供相同的建议，这样你们就应当听一个人的建议，然后有了它就行了。但这并不是你们实际在做的事：你们是想要听许多个建议者的建议，你们认为那些试图为你们提供建议的人并不知道他们正要为之提供建议的各种问题，因为如果你们认为你们的建议者们确实知道的话，那么当你们只听了他们中的一个时就会感到满意了。现在召集会议以听取并不知道这些问题的人们的建议肯定是荒谬的，你们还心想着能够在那里获得某些东西。

2.提建议的积极性与建议无关

这就是你们的会议困惑着我的问题，关于那些想为你提供建议的人们的积极性，存在的是以下的困惑：假定他们没有给出相同的建议，尽管他们都是在为相同的问题提供建议，那么如果他们没有给出某个提供好建议者所给出的建议，他们所有人又怎么能是在提供完好的建议呢？人们积极地对他们毫无所知的问题发表建议难道不是荒谬可笑的吗？因为如果他们是明智的，他们将不会选择提供不好的建议。但是，如果他们提供的是相同的建议，那为什么需要他们所有人都来提供建议呢？他

们中的一个人提供这个建议就足够了。现在肯定的，积极地做某种一无所获的事情是荒谬可笑的。因而那些无知之人的积极性不能不是荒谬可笑的，假定事实如此的话。而明智的人在这种情况下将不会积极有为，正如他们知道的，如果他作为义务而提供建议，他们成员中的任何一个都将具有同样的效果。所以要弄清楚那些想为你提供建议的人们的积极性怎么能是荒谬可笑以外的任何东西时，我就变得迷茫了。

3.投票与建议无关

要把握你们打算投的表决票的意义，我尤其感到困惑。你们是在评判那些知道如何提供建议的人吗？他们至多不超过一个人提供建议，他们也不会对相同的问题给出不相同的建议，所以你们将不需要对他们投任何表决票。或者你们是在评判那些无知的和不提供他们应当提供的建议的人吗？你们应当不允许这种比疯子还强的人提供建议。但是，如果你们既不算评判明智的人，也不打算评判无知的人，那么你们是在评判谁呢？不管怎样，如果你们能够评判这类事情，那你们为什么还需要其他人来为你们提供建议呢？如果你们不能评判这类事情，那你们的决票的意义又是什么呢？肯定的，你们开会以听取建议是荒谬可笑的，这表明你们需要建议，你们自己不能提供建议。然后会集在一起认为你们应该投票，这表明你们不能评判。因为几乎不可能是这样的：作为个人，你们是无知的，然而会集在一起后，你们变得智慧了；或者是，独处时你们困惑不已，然而聚集到同一个地方后，你们不再困惑了，而且变得能够明白你们应该做的事——所有这些都不是通过向任何人学习或你们自己发现事情。这是所有事情中最特别的：假定你们不能明白应当做什么，你们将不能评判任何对这些问题为你们提供好建议的人。你们的这个只是一个人的建议者也将不会说他会教你们明白你们应当做的事，并且还会教你们评判那些为你们提供差的或好的建议的人们，因为他拥有如此少的时间而你们又是如此人数众多，这将明显地与前面的假设同样特别。但是，如果既不是集会也不是你们的建议者使你们能够评判，那么你们的投票的用处是什么呢？

肯定的，你们召集会议与你们投票表决、你们投票表决与你们的建议者们的积极性是矛盾不一致的。因为你们召集会议表明你们不能提供建议而需要建议者，然而你们投票又表明你们并不需要建议者而能够评判和给出建议。你们的建议者们的积极性表明他们拥有知识，然而你们的投票又表明建议者们并不拥有知识。而且假定，在你们已经投了票之后和他已经为你们就你们正在为之投票的任何事情提供了建议之后有人问：如果你们为了它而打算把你们已经投了票的事情付诸实践的目的将要实现，你们是否知道。我并不认为你们会说你们确实知道。再者，如果你们打算为了它而行动的目标要实现了，你们是否知道它将对你们有利呢？我并不认为你们或你们的建议者会说你们知道。如果有人进一步问，你们是否认为任何人都知道这些事情中的任何事情。我并不认为你们会承认你们知道。现在当你们对之给出建议的这类问题对你们是不清楚的时候，当投票者们和建议者们是无知的时候，正如你们自己将会同

意的，合乎情理地人们经常失去信心和改变他们对于他们对之接受建议和对之投票的任何事情的想法。但是这样的事情应当不会发生在好人身上，因为他们知道他们对之给出建议的各种问题是什么样的，以及他们已经说服了的那些人将肯定地会达到他们因为它的缘故而提供建议的目标，以及他们和那些他们已经说服了的人们将都不会改变他们的想法。

4.小结：好的建议者是对建议本身提建议

因而我认为，一个明智的人对这种类型的各种话题提供建议，而不对你邀请我对之提供建议的各种问题提供建议是恰当的。因为对前者的建议以成功为结果，对后者的胡说以失败告终。

（二）探讨听取意见中的真实

1.常识主张兼听

我目睹了一个人指责他的同伴，因为他[的同伴]在尚未倾听辩护者而只是倾听了控告者时就相信了控告者。他说他的同伴正在做某种可怕的事，他的同伴既没有亲眼看见发生的事情，也没有倾听已经目睹了该事且他可以合理地相信其言辞的这个人的朋友们，就预先谴责了这个人的，在没有兼听双方的情况下他轻率地相信了控告者。正义要求在做出表扬或指责之前，和倾听控告者一样，也要倾听辩护者。任何人如果他尚未兼听双方，他怎么能公正地决断一个案子或恰当地评判人呢？因为就像评判紫骨螺的紫色和金子一样，经过比较之后再评判这些言论更好。为什么要把时间分配给双方，或者为什么法官们发誓要公正地兼听双方，除非立法者认为这样案子会得到更公正和更好的审判。在我看来，你甚至没有听过那句大众们所说的话。

什么话？他说。

“绝不要在兼听双方的申述之前判决一个案子。”如果不是一句正确和恰当的话，它几乎不可能流传这么广泛。所以我建议你，他说，以后不要这么贸然地指责或表扬人。

2.真实与意见多少无关

他的同伴回答说，在他看来很清楚，如果不能说出一个说话者是在说真话还是在说假话，却能够说出两个说话者是在说真话还是说假话，这将会是荒谬可笑的。或者如果向某个说真话的人学习是不可能的，而在同样的事情上受这同一个人和某个说假话的另一个人一起教导却是可能的；或者如果一个说得正确和真实的人不能使他所做的事情清楚，而其中有一个说得虚假和不正确的两个人却能使那个说得正确的人不能使之清楚的事情变得清楚，这些都将会是荒谬可笑的。

我对下面这一点也感到困惑，他说，他们怎么会使问题变得清楚，通过沉默还是说话？如果他们通过沉默而使问题变得清楚，那么就不需

要倾听任何一方了，更不用说双方了。如果他们俩都是通过说话而使问题变得清楚，然而肯定地并不是两个一起说（每一个都被要求按次序说），那么他们俩怎么能同时使问题变得清楚呢？如果他们俩要同时使问题变得清楚，那么他们将同时说话，而这是不被允许的。因此如果他们通过说话而使问题清楚，只能是他们中的每一个通过说话而使问题清楚，当他们中的每一个说话时，他们中的每一个便使问题清楚。因此一个人将先说，另一个人则后说。一个人将首先使它清楚，其次是另一个人使之清楚。然而如果每一个人按次序使相同的事情清楚，那为什么你还需要倾听后一个说话者呢？问题将已经被先说的人弄清楚了。而且，他说，如果两人都使问题清楚，那么肯定地他们中的每一个人都使问题清楚了。因为如果两者中的一个并未使某事清楚，那么他们怎么能两人都使问题清楚呢？但是如果他们中的每一个都使问题清楚，那么明显地先说的那个人也将先使问题清楚了。所以单独倾听他之后说出事情所处的状态是怎样的难道不是可能的吗？

3.小结：与读者共勉

当我倾听了他们时，我自己感到困惑不解，不能形成判断——尽管其他在场的人说第一个人说的是真话。所以如果你能的话，请帮我一下这件事：当一个人说话时，你能评估他所说的是什么吗？或者如果你要知道他是否在说实话，你是否也需要他的对手？或者是不需要倾听双方？你是怎么认为的呢？

（三）探讨批评中的真实

1.由信任引发的批评

几天前，有人在批评一个人，因为他此前一直不愿意信任他和借钱给他。被批评的那个人正在为自己辩护，另外有个在场的人问那个批评者犯错的人是否是那个不信任他和不借钱给他的人。或者，他说，在没有说服他借钱给你上，难道你没有犯错吗？我哪儿出错了？他回答说。

2.过错与正当

你认为谁出错了，他说，是错失得到他想要的东西的人，还是得到他想要的东西的人？

是错失得到的那个，他回答。

你错失了，他说，因为你想要贷款，而他不想借贷给你，且在这方面他并未错失。

是的，他回答，但是即便他并未给我钱，我又在哪里出错了？

好的，他说，如果你向他索要你不应该索要的东西，那么肯定的，你会意识到你犯错了，而并没有把它给你的他则是对的。如果你向他索要你应该索要的东西，那么肯定的，你错失得到它就必定犯错了。

也许吧，他回答，但是肯定的，他不信任我是错误的。

好的，他说，如果你正如应当的那样与他交往了，你就根本不会出错，是吗？

确实不会。

那么事实上，你并未如你应当的那样与他交往。

显然没有，他说。

所以，如果他因为你没有像你应当的那样与他交往而没有被说服，你怎么能正义地批评他呢？

3.不正当与批评

我没什么可说的。

一个人不必对行为恶劣的人们体贴关照。你对此也没什么可说的？

很对，他说，这的确。

但是，那些不像他们应当的那样与人交往的人们难道在你看来不是行为恶劣的吗？

他们确实是的，他回答。

那么，如果他当你行为恶劣时不对你体贴关照，他做错了什么呢？

看来根本没做错什么，他说。

那么到底为什么，他说，人们会以下面这种方式相互批评指责呢？指责那些他们没有说服的人们没有被说服，却从不批评他们自己至少没有说服他们？

另外那个在场的人说，假设你对某人表现得很好且帮助了他，然后当你要求他以同样的方式对待你时他拒绝了，肯定地在这些情况下你可以合理地指责他。

这个你要求以同样的方式表现的人，他说，要么能够要么不能够公正地对待你，不是吗？如果他不能，那么肯定地你在要求他做他所不能做的事情时没有做出一个公正的要求；如果他能，那你怎么会错失说服一个这样的人呢？人们说这样的话怎么能是公正的呢？

4.批评的正当

该死的，他回答道，他就应该批评这种行为，以便将来他会对他以及他的其他听过他的批评的朋友们表现得更好。

你是否认为人们会表现得更好，他问道，如果他们听到某人说话恰当和提各种恰当的请求，还是如果他们听到某人出错了。

如果听到某人说话恰当，他回答。

但是你认为他没有提出恰当的请求？

对，他说。

那么肯定的，当人们听到这样的批评时，他们将不会表现得更好？

对，他们不会，他回答。

那么这样指责有什么意义呢？

他说他无法找到一个答案。

（四）探讨信任中的真实

1. 常识反对轻信

有人指责一个人轻信，因为他很快就相信任何一个向他说话的人。信任你的同胞和亲属是合理的，但是当你清楚地知道大多数人都是无赖和骗子时，你还信任那些你以前从未见过或听过的人，这就不是一个很小的单纯的表现了。

2. 轻信与真实

那些在场的人中的一个说道，我认为你要敬重那迅速领会各种事物的人，不管它们是什么，而不要敬重那迟钝的人。

我确实是这样的，那第一个人回答说。

那你为什么要批评指责他，他说，如果他迅速地相信任何说真话的人？

但我并不是批评他这点，他回答道，而是因为他很快相信那些并不说真话的人。

但是，假设他付出信任时花更长的时间，并且不相信那些遇到的人，然后被欺骗了，那你不是将会更严重地批评他了吗？

我会的，他回答道。

是因为他很慢相信人且没有信任任何人吗？

3. 轻信与谨慎

当然不是，他答道。

不，他说，我敢肯定你并不认为因为这个原因而批评一个人的做法是正确的，而更应当是因为他相信了那些说不值得相信之事的人们。

的确是，他说。

那么你是否认为，他说，批评他很慢相信人和不信任遇到的人是不正确的，而批评他很快相信人和信任遇到的任何人却是正确的吗？

不，我并不这么认为，他答道。

那你为什么批评他呢？他问。

因为他在还没有考虑过这个问题时就信任任何遇到的人和很快地相信他们，这是错误的。

但是，如果他在还没有考虑过这个问题时很慢地相信他们，他就不会出错了吗？

当然他会，他答道，那样他同样会出错。我想应当是，他不应该相信任何遇到的人。

4.陌生人与真实

如果你认为他不应该相信任何遇到的人，他说，那么肯定的，他不应该很快地相信陌生人。相反，你认为他应该首先考虑他们是否在讲真话。

5.熟人与真实

我是这么认为的，他答道。

如果他们是朋友和亲戚，他就不需要考虑他们是否在讲真话吗？

我应该说他确实需要考虑，他答道。

因为或许甚至这些人中的某些人也会说不值得信任的话？

的确是，他答道。

那么为什么，他说，信任你的朋友和亲戚而不信任遇到的任何人是合理的呢？

我无法说，他答道。

再者，如果你应该信任你的亲属而不信任遇到的任何人，难道你不也应该认为他们比遇到的任何人更可信吗？

当然，他答道。

那么如果他们是某些人的亲属和其他人的陌生人，肯定地你将必定认为他们比他们自己更可信。因为你不应该认为亲戚和陌生人是同等可信的，或者你不这样说吗？

我不能接受这点，他答道。

同样地，他说，有些人会信任他们所说的，而其他人则会认为它不值得信任，没有哪一方会是错的。

6.真实与亲疏无关

这也是荒谬的，他答道。

再者，他说，如果亲戚们与遇到的任何人所说的事情是相同的，那么肯定的，他们所说的将同等地是可信的或不可信的。

必然如此，他答道。

那么你不应该对任何说这些事情的人付出相同的信任吗？

7.与读者共勉

这看起来是合理的，他答道。

当他们以这种方式讨论时，我对到底我应该和不应该信任谁，以及我是应该信任值得信任的人和那些知道他们在谈什么的人，还是应该信任亲戚和熟人，感到困惑不已。对此你有什么想法？

[1] [C本]对话没有说明发言者是谁，但很明显地被有意地认为是苏格拉底。

二 《德莫哆科斯篇》疏评

（一）哲人教师与常识中的教师

在《德莫哆科斯篇》第一部分的结尾，讲述者为我们指出：一个明智的人对各种常识概念本身提供反思建议，而不对人们所遇到的各种具体问题提供建议是恰当的。因为对前者的建议以成功为结果，对后者的胡说以失败告终。这里指出了哲学与常识、具体科学的区别，哲学所探讨的是本体论意义上的各种问题，与作为实是者的本体相关，经过探讨，人们的思想走的是一条上升的道路；具体科学通过归纳法等手段，达到一些具体的实践性结论，人们的思想走的是一条下降的道路。

由此可见，哲人并不反对“好为人师”，他们以无知的心态与提问者一道共同探讨真理的问题，针对众多的常识观念进行反思，使人达到更为开明的心智。他们反对的是对具体问题胡乱地提供建议，因为这种建议往往导致失败。既然哲人作为教师，他们所提供的建议与真理有关，与实是者的本体有关，那么我们就可以理解为什么说德莫哆科斯在《塞雅葛斯篇》（*Theages*，又译为《塞阿革斯篇》《忒阿格斯篇》）中会赞同苏格拉底认为“建议是某种神圣的东西”的观点了。

（二）哲学的真与逻辑的真

在第二部分的对话中，讲述者为我们指出，如果听了一方的话后，知道他们是在说真话，就用不着“兼听”或“多听”其他人的话了。这里涉及一与多的问题，哲学追求的是作为“一”的真实者，在讲述人的眼中，任何人所说的话要么为真，要么为假。如果一个人说的是体现真实者的话，就用不着听第二个、第三个了，他反对“百家争鸣”“集百家之长”“博采众长”。哲学所追求的真理，本身就是美好的，是真、善、美的统一体，达到了真也就达到了一切，是人类永恒的本体论追求，是人的生存意义的终极价值。

还有另一种真，即逻辑上的真，是与假相对的真，这种真体现为一种与客观标准的一致相符，或与事实相符，它并不一定就是善的或美的，只是注重逻辑的一部分人的追求目标。我们可以举一个例子，《圣经·旁经》第九卷《稣珊娜传》（又译“苏撒拿传”“苏珊娜传”）为我们记载了一个经典的使用逻辑的真判断案子的实例，达尼耶尔把两个士师分开，分别审问他们所看到的稣珊娜与另一名男子偷情的地点在哪里，其中一个说“在一棵乳香黄连树下”，另一个说“在一棵红栎树下”，结果他们的答案不一致而违背了逻辑的真。从而，达尼耶尔根据这个逻辑上的

真把这两个罪恶的士师正义地惩处了。^[1]这里的逻辑上的真只是在这次审案中得出一个结论，使案子得以公正地审理，但是这与那种苏格拉底可以为之从容地面对死亡的哲学所追求的真理是不同的。

[1] 见《圣经·旁经》第九卷《稣珊娜传》。参见《圣经次经》，赵沛林、张钧等译，时代文艺出版社1995年版，第336—342页；Lancelot C. L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, London: Samuel Bagster & Sons, Ltd., 1851, pp.134-136.

《西绪福斯篇》

（或“关于谏议”，探问类的）

在库珀主编的英译本《柏拉图全集》中，该篇对话的导读也是由哈钦森写的。虽然对话没有副标题，但是通过对全篇对话的阅读，我们可以判定它所讨论的是关于谏议的问题。对话中的西绪福斯在开始时似乎知道什么是谏议，对谏议也很热衷，于是苏格拉底与他进行了一番探问式的辩论。因而，笔者把该篇对话的副标题定为“或‘关于谏议’，探问类的”。

哈钦森在导读中首先对整篇对话的内容做了一番整体描述，他写道，在思考要采取什么行动路线上是否有些人比另一些人更优秀？西绪福斯当然认为如此，他比预先的时间延长一天留在乏耳萨罗什，目的是要会见统治的当权者，并在谏议中帮助他们。但是苏格拉底对于谏议到底是什么感到迷惑不解，他惊奇于谏议怎么会与单纯的猜测有别。在对话的结尾变得很清楚的是，西绪福斯并不知道关于谏议的最初的事情，苏格拉底提出以后要对它重新再做一番探索。我们由此可见，西绪福斯与柏拉图对话中的大多数其他对话者一样，对自己积极要做的事情缺乏反思，经过与苏格拉底的辩论后才“自知无知”。

哈钦森为我们辨析了谏议与探究的不同，他说，西绪福斯认为谏议就是试图发现最好的行动路线，但是苏格拉底主张这不可能是正确的，如果你能够对某事谏议，你必定已经知道了对象；如果你知道它，你将不会试图去寻找它。与预先认为无知的探究不同，有意图的谏议是预先认为已有知识。由于谏议的对象是将来的，尚未确定地存在着，所以谏议冒有黑暗中射击的风险，除非它瞄准了某个确定的东西。它应瞄准什么靶子？什么样的知识是预先决定了的呢？对话并没有告诉我们，但是肯定的，它的作者力图鼓励他的读者们指向柏拉图的哲学和它的中心靶子“善本身”。在与该篇对话写作时间大致相同的时期，亚里士多德也在他的《规劝》或《劝告学哲学》（一篇仅以残篇存在的著作）中主张政治决断需要有一个思辨哲学的基础（B46—51）。

接着哈钦森提到亚里士多德对谏议的考察和与这个话题相关的柏拉图的其他对话的情况，他指出，亚里士多德在他的伦理学讲稿中考察了谏议的概念，其中有一些段落表明这个话题已经在柏拉图的学园中讨论过，显然地与《西绪福斯篇》中的用词基本相同。在柏拉图本人的著作中，最相关的是《枚侬篇》和《尤叙德莫斯篇》（*Euthydemus*，又译为《欧绪德谟篇》《欧蒂德谟篇》），《枚侬篇》中提出了“一个人既无法试图发现他所知道的东西，也无法发现他所不知道的东西”（80d—e）的悖论，《尤叙德莫斯篇》在证明纯逻辑切分和实在哲学之间的差别的过程中提到了两个相关的悖论。

关于该篇对话，哈钦森说，对话的作者可能是柏拉图的一个追随者，^[1]在公元前4世纪中期写作的。在《西绪福斯篇》中我们看到了某些显著的可以牢靠地把它置于公元前4世纪而不是苏格拉底实际活着的公元前5世纪。塞石萨利亚的乏耳萨罗什人西绪福斯是柏拉图的而不是苏格拉底的同时代人，在当地事务中扮演着重要的角色。作者在对话开头冒然提到的雅典人斯特刺托尼科斯是公元前4世纪初叶时的一个享有盛名的音乐表演家和教师，苏格拉底几乎不可能知道他。当苏格拉底问“卡尔利司特刺托斯在哪里”（388c）时，他看起来是在指亚菲得纳的卡尔利司特刺托斯，一个著名的雅典政治家，由于死刑判决，他在公元前362年之后的好几年一直处于奔逃之中。哈钦森由此断定，作者必定是打算用他的对话引起公元前4世纪中叶的同时代读者们的共鸣。柏拉图的《枚依篇》通过某些生物学的细节表明它是针对敌对的由雅典人索克拉底提出的教育哲学，《西绪福斯篇》基本也同样如此。伊索克拉底试图使他的学生们善于谏议，并不接受他认为是无用的弯路的柏拉图哲学，他主张“关于有用事物的大概意见远比关于无用事物的精确知识更好”（《海伦》5），伊索克拉底还声称，“我认为一个人的各种意见如果能使他发现做大多数事情时的最佳途径，他就是智慧的”（《解毒药》271），这是《西绪福斯篇》引入讨论的一个关于智慧谏议的观点。

[1] [泰本]这位作者也许和《德莫哆科斯篇》的作者是同一个人；他对于稚气的争辩术有同样的癖好，对关于“深思熟虑”的所谓难题有同样的兴趣，以及在文风上同样单调乏味，尽管《西绪福斯篇》不很像《德莫哆科斯篇》那样无力量。他读过《曼诺篇》，他有一个真正的论点，虽然他不懂得怎样运用它。他正在玩弄“未来”作为到目前为止是根本不存在的东西这一概念，因此不是供理性思考的主题。他也许正在考虑犬儒学派关于因为未来不实在，故而“对我们是不存在的东西”的主张，并且在试图“揭露”它吗？

一 原文翻译及注解

（一）引子：公务缠身的西绪福斯

苏：我们昨天还等了你很长一段时间，西绪福斯，在斯特剌托尼科斯表演之前，这样你就能加入我们一起聆听一位真正的大师作一场充满精彩内容的表演了，既在理论方面又在实践方面。但是在我们放弃认为你要来的想法后，我们就自己去听这个人[的表演]了。

西：是的，这绝对是正确的。出了些状况，你知道，它相当紧急，所以我不能忽视它。我们的当权者们昨天开会，所以他们要求我去参加他们的议事会。如果当权者们传召我们中的任何一个人去参加他们的议事会，我们乏耳萨罗什的公民们依据法律是必定要遵从的。

（二）探索谏议

1. 谏议是什么

苏：嗯，遵守法律是一件光荣的事，被他的同胞们认为是一个好的谏议者也是一件光荣的事，就像你本人被认为是乏耳萨罗什的好的谏议者之一那样。不过，现在我并不想在关于[什么是]好的谏议上与你持异议，西绪福斯，我想这需要大量的空闲和很长的讨论。不过我想和你就谏议本身，首先是关于它是什么，进行一番讨论。

谏议本身是什么？你能告诉我这个吗？不是怎样谏议得好或差，或怎样出色地谏议，而是就谏议本身是什么种类的东西。你肯定能很容易地告诉我，因为你本人是一个如此好的谏议者。但愿我就这个主题向你提问不是太好奇爱问。

西：难道你真的不知道谏议是什么？

2. 谏议与猜测

苏：真的不知道，西绪福斯，至少如果它完全不同于一个缺乏对某个需要行动的问题的了解时所做的事情时我是不知道的，他通过预测或虚构而猜测他的答案：他说的是任何进入他脑子的东西，就像玩猜单双游戏的人们，他们当然不知道他们手里抓住的是单数个还是偶数个东西。某个不了解他所谏议之事的人在他所说的话上恰好是幸运的，说中了真相。如果谏议是某种像这样的东西，那么我大体上的确知道谏议是什么。但是，如果它不是像这样的东西，那我根本不知道它是什么。

3. 谏议与谏议的内容

西：不过肯定的，它不像是完全彻底地对某问题无知，而是对问题的一部分熟悉，而对剩余的部分不知道。

苏：或许你的意思是，谏议是——上天帮帮我吧！我觉得好像几乎是在猜测你对好谏议的看法——你的意思是否是，它是某种像这样的东西？某人试图找到将要采取的最佳行动路线会是什么，却并不清晰地知道它，毋宁说似乎是在思考的过程中？这或多或少是你的意思吧？

西：是的，正是。

苏：人们试图要找到的是他们知道的事情，还是他们并不知道的事情？

西：两者都是。

苏：当你说人们试图要找到两者——各种他们的确知道的事情以及他们并不知道的事情——时，也许你意指的是某种这样的东西：比如一个人也许熟悉卡尔利司特刺托斯，知道他是谁，然而并不知道在哪里可以找到他。这是你说试图找到两者的意思吗？

西：是的，正是。

苏：现在你将无法试图找到前者，即知道卡尔利司特刺托斯，至少如果你知道他的话？

西：当然无法找到。

苏：但你可以试图找到他在那里。

西：是的，我想你可以。

苏：也不会试图去发现那个你要寻找的人，如果你知道这个情况的话，你就将立刻去寻找他了，不是吗？

西：是的。

苏：那么显然，人们试图要找到的不是他们知道的东西，而是他们并不知道的东西，不过这个论证也许会给你钻牛角尖的印象，西绪福斯，不是以事情的真相为目标来提出，而仅仅是作为争论。如果是这样的话，那么请以这种方式考虑，看一下你是否会同意刚刚所说的内容。你知不知道几何学中所发生的事：对角线对几何学家而言是不可知的，然而却不存在它是否是对角线的问题——这根本不是他们试图要发现的东西——而是它与它所对切为两块三角形的两边相关联的长度是多少，这难道不是他们试图要发现的关于对角线的东西吗？

西：我想是的。

苏：这是某种不知道的东西，不是吗？

西：绝对是。

苏：或者又如，以立方体的两倍为例。你知不知道几何学家们通过推理试图要发现它是多大？至于立方体本身，他们并不试图要发现它是

不是一个立方体，他们太熟悉这个了，不是吗？

西：是的。

苏：又比如，考虑一下空气，你肯定知道阿那克萨戈拉、恩培多克勒以及所有其他天文学家们正在试图发现的是它是无限的还是有限的。

西：是的。

苏：但是他们不会问它是否是空气，是吗？

西：当然不会。

苏：那么在所有这些例子中，我们的结论是：没有人曾经会试图要去发现他们所知道的任何东西，而只会是[去发现]他并不知道的东西，对此你会同意我吗？

西：我同意。

苏：现在，这难道不是谏议在我们看起来所是的东西吗？即某人试图发现他们所要遵从的、对待各种需要他们采取行动之事的最佳途径。

西：是的。

苏：我们认为谏议是试图发现某种关于各种实践问题的东西，不是吗？

西：是的，当然。

苏：所以现在是我们考虑什么阻止着人们发现他们试图要发现的东西的时候了。

4. 谏议与知识

西：我想是的。

苏：我们应该说是什么阻止人们的呢，如果不是不理解的话？

西：让我们考察一下它吧，看在上天的份上。

苏：绝对的！我们必须让每一个礁石让开，就像人们所说的，并且全力提高呐喊。所以现在让我们一起考察一下下面这个问题：你是否认为一个人如果没有音乐知识，他有可能对音乐进行谏议，他既不知道如何弹奏齐撒腊弦琴，也不知道如何表演任何其他种类的音乐？

西：不，我不这么认为。

苏：对于军事或航海的专业知识怎样呢？某个对这两种主题都无知识的人能够对他在这两个领域中的任何一个应当做什么进行谏议吗？如果缺乏所有关于军事或航海问题的知识，他能够对怎样指挥一支军队或指挥一艘航船进行谏议吗？

西：不能。

苏：你希望相同的观点在所有其他领域都成立吗？某个不理解某事

物的人既不可能知道他所不知道的东西，也不可能对他所不知道的东西进行谏议。

5. 谏议与探究

西：我同意。

苏：但是一个人试图去发现他所不知道的东西是可能的，对吗？

西：当然。

苏：那么试图去发现不再能与进行谏议等同了。

西：为什么不能？

苏：因为一个人试图去发现的东西显然是他并不知道的东西，然而显然没有人能够对他并不知道的东西进行谏议，这不是我们刚刚说过的吗？

西：当然是的。

苏：这难道不是你们乏耳萨罗什人昨天所做的事吗，试图发现你们城邦要做的各种最好的事情，然而却不知道它们？因为如果你们知道它们，你们肯定不会还试图要发现它们——正如我们不会试图去发现任何其他我们已经知道的事情那样，是吗？

西：是的，我们不会。

苏：如果一个人不知道某事，西绪福斯，你认为他会怎么做：是试图发现它还是学习它？

6. 谏议与学习

西：学习它，向宙斯发誓，这是我所认为的。

苏：你是对的，但是请告诉我，是否是由于下面的理由你认为一个人应当学习它而不是试图去发现它？即一个人通过向那些知道它的人学习而能够比当自己并不知道它时而试图自己去发现它更快且更容易地找到它，或者是还有其他某种理由？

西：没有，就是这个理由。

苏：好的，那么为什么你们这些人昨天要费力地对你们并不理解的各种问题进行谏议，试图发现城邦所要采取的最佳行动路线呢？你们为什么不向某个知道那些问题的人学习它们？这样你们就能够为城邦选取最佳的行动路线了。相反地，在我看来你们昨天花费一整天时间坐在那里，对你们并不理解的各种问题虚构各种事情和进行预测，而不是花工夫去学习它们——我说的是那些管理你们城邦的人，包括你。

或许你会说，我一直在讥笑你们耗费时间仅仅是为了有一个谈论，但是你认为并没有什么东西被认真地证明了。然而你必须认真地对待接下来的这一点，西绪福斯。假定有如谏议这样的一种东西，假如它并不像刚才所发现的，被表明为等同于完全的不理解、猜测，或虚构各种事

情，没有什么区别，只是用了一个更大的名称。那样的话，你不认为在谏议得好或成为好的议事者方面有些人与其他人会有区别吗？就像在所有其他专业知识领域有些人有别于其他人那样。例如，有些木匠不同于其他木匠，或者有些医生不同于其他医生，或者有些吹笛手不同于其他吹笛手，或者一般地如手艺人相互之间有所不同。正如那些专家们在他们各自的技艺方面相互有别一样，你不认为相同的情形也可以运用于谏议吗，即在有些人与其他人之间有区别？

7. 谏议与将来之事

西：是的，我认为可以。

苏：现在请告诉我，所有那些不管谏议得好还是谏议得差的谏议者们不都是对各种将来将要存在的事情进行谏议吗？

西：当然是的。

苏：将来的事情尚不存在，对吗？

西：当然。

苏：因为假定那样的话，它就不再是将在将来存在了，而将会是已经存在了，不是吗？

西：是的。

苏：如果它尚不存在，那它也还尚未产生。

西：是的，还尚未产生。

苏：但是，如果它还尚未生成，那它就还尚不拥有它自己的本质，是吗？

西：根本没有。

苏：那么，那些谏议得好的人和那些谏议得差的人，无论他们什么时候对将来之事进行谏议，全都是在对既不存在，又未生成，又不具有任何本质的各种问题进行谏议，不对吗？

西：看来确实是这样的。

苏：现在你是否认为，有人能够很好地或很差地发现不存在的東西嗎？

西：你说这话是什么意思？

苏：我会告诉你我正在提示的东西，设想一下有一些弓箭手，你要怎样区别他们中谁是好射手，谁是差射手呢？这不难说，是吧？你大概会要求他们去瞄准某个目标。

西：当然。

苏：那个最经常成功地射中目标的弓箭手，你会判定为胜者吗？

西：我会。

苏：但是，如果没有为他们设立目标去瞄准，每个人都只是随他们高兴地射击，你怎么能在好射手与差射手之间做出区分呢？

西：我不能。

苏：如果他们并不理解他们正在谏议的东西是什么，你难道不会茫然不知如何把好谏议者从差谏议者中区别出来吗？

西：我会茫然无知的。

苏：如果那些议事的人是在对将来的各种问题进行谏议，那么他们就是在对各种并不存在的问题进行谏议，不是吗？

西：绝对是。

苏：对任何人而言，击中并不存在的东西是不可能的，不是吗？你怎么能想象有人在什么时候能够击中并不存在的东西呢？

西：这是不能做到的。

苏：因为击中并不存在的东西是不可能的，所以对并不存在的东西进行谏议的人其实没有能击中它的，因为将来是某种并不存在的东西，不是吗？

（三）结尾：谏议是不可能的——反思的必要性

西：我想是这样的。

苏：那么，既然没有人能击中将来的事情，那么也就没有人能在谏议方面真正的是好的或差的。

西：显然没有。

苏：一个人也不可能比另一个人是一个更好的谏议者或更差的谏议者，如果一个人其实并不能在击中并不存在的东西上更成功或更不成功的话。

西：的确不可能。

苏：所以当人们称某些人是好的或差的谏议者时，他们头脑中会有什么样的标准呢？难道你不认为，西绪福斯，某个时候重新对此作一番探索是值得的吗？

二 《西绪福斯篇》疏评

（一）哲人的理论与实践

在对话的开头，苏格拉底说，他们聆听了一个真正的大师所做的一场充满精彩内容的表演，不管在理论方面还是在实践方面都是如此。这里表明了苏格拉底对于他所从事的活动的两个要求：理论上和实践上都要有精彩的内容。我们往往倾向于认为，哲学家都是在进行无用的理论思考的一类人，第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》为我们记载了一个哲学史上的经典案例：据说有一次，一个老妇人把哲学家泰勒斯赶出房外，让他去看星星，结果他掉进了沟里，便大声呼救，却招来了这位老妇人的斥骂：“泰勒斯啊，你连脚前的东西都不能看清楚，还想知道天上的事情吗？”^[1]但是，通过对整篇对话的读解，我们看到的是：忙于公共事务的西绪福斯并不知道关于谏议的最初的事情，以至于苏格拉底劝他以后要对他的谏议行为重新再做一番探索。积极实践的我们是否也和西绪福斯一样都是在瞎忙呢？哲人的理论探索不也是一种踏踏实实的实践活动吗？因为，他们经过理论探索后，更不会瞎忙，而是进行更为有效的实践。也就是说，哲人的理论生活是与实践生活紧密相连的。

（二）柏拉图的“无用哲学”与伊索克拉底的“实用谏议”的对立

根据哈钦森的推断，本篇对话的作者必定是打算用他的对话引起公元前4世纪中叶的同时代读者们的共鸣。哈钦森提到了柏拉图哲学与伊索克拉底教育哲学的对立，他说柏拉图的《枚农篇》通过某些生物学的细节表明它是针对敌对的由雅典人伊索克拉底提出的教育哲学，《西绪福斯篇》基本也同样如此。伊索克拉底试图使他的学生们善于谏议，并不接受他认为无用的弯路的柏拉图哲学，他主张“关于有用事物的大概意见远比关于无用事物的精确知识更好”，伊索克拉底还声称，“我认为一个人的各种意见如果能使他发现做大多数事情时的最佳途径，他就是智慧的”。

该篇对话可以说是柏拉图哲学派的代表观点，反对伊索克拉底的“实用谏议”。对话从苏格拉底向西绪福斯探问谏议是什么开始，接着通过谏议与猜测对比，转到指出谏议需要有知识，再到区分谏议与探究的不同，然后转到点出谏议是针对将来存在的事物的，最后到了结论证明谏议是不可能的。从而，驳斥了“谏议实用”的观点。那么反过来看，柏拉图哲学是否正如伊索克拉底所说的“是无用的弯路”和“关于无用事物的精

确知识”呢？虽然，本篇对话并未就此展开论述，但是我们可以从西绪福斯意识到自己其实并不对所谏议的事情拥有真知与合理推断的能力，他以后会更加无知，而不是积极地进行谏议得知，这就是一种最大的有用，因为克服了原来的瞎忙实践。

[1] 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来等译，广西师范大学出版社2010年版，第31页。

《亚尔库温篇》

（或“关于变形”，伦理类的）

大多数的柏拉图作品汇编都没有收录该篇对话，笔者的现有资料中仅库珀编的英译《柏拉图全集》收入了该篇对话，并且根据哈钦森的导读我们知道，虽然许多手稿都把《亚尔库温篇》归于柏拉图，一份古代的书单记录说，它是不正确地被列于那些归属于柏拉图的作品中的。但是，它实际上已从柏拉图文集中消失了。这是因为它后来被归属于公元2世纪的演说家和对话作家琉善（公元120—180年），很可能是由那些注意到琉善的那些方法和论题与这篇对话之间的各种相似性的拜占庭学者们这样编辑的。当近代16世纪亨利·艾提昂涅[Henri Etienne，即Stephanus（斯忒法诺斯）]版本的柏拉图著作全集建立时，《亚尔库温篇》并未被刊印，并且它通常未被其他的各种现代柏拉图全集汇编加以刊印。现今，它通常仅仅被刊印在琉善文集的各种汇编中。笔者从琉善文集中找到了该篇对话的希腊原文，根据库珀本的英译文把它译成中文，并对之加以疏解。根据对通篇对话的阅读，笔者认为对话是围绕人转变成鸟的变形问题展开的，而且是关于伦理道德方面的，所以笔者把该篇对话的副标题定为“或‘关于变形’，伦理类的”。

对话的标题是音译而成的，它的希腊文单词是“翠鸟”“神翠鸟”，具有能平息海浪的神力^[1]，相传冬至前后有7日，翠鸟营巢产卵，在此期间，大海平静无浪，被称作“翠鸟产卵期”“平安时期”^[2]。根据古希腊神话传说记载：亚尔库温原是风神埃奥罗斯之女，嫁给特腊契什国王喀俞克斯——贺欧司福洛斯的儿子，婚后夫妻感情恩爱异常，生活美满幸福，但美满的生活同时也使他们忘乎所以。他们把自己比喻成神，甚至自称为宙斯与赫拉，众神对他们这种傲慢不逊的态度极为气恼。后来喀俞克斯的弟弟突然死去，同时他自己身上又有了一些可怕的怪异现象发生，这使喀俞克斯感到神对他似乎不太满意。于是他决定去德尔斐阿波罗神示所求神谕。当亚尔库温得知此事后，她竭力阻止他出行，因为作为风神的女儿，她熟知海上风暴的狂野及危险。但喀俞克斯决心已定，最后亚尔库温乞求与他同行，但他无论如何都不忍心让自己的爱妻冒航海的风险，因此极力劝说，最后许诺在月圆两次之前回来。丈夫出行之后，亚尔库温只有数着日子等待丈夫归来。她准备好他要换的衣服，也准备好在丈夫回来时自己将要穿的衣服。她对所有的神都频繁上香献祭，对赫拉则比别的神还要上得勤。她不断地为丈夫祈祷，然而喀俞克斯已不在人世。出海不久，他们就遇到风暴，船被打翻，喀俞克斯惯于执持王杖的手当时只好抓住一块木板，拼命向他的父亲（启明星）和岳父（风神）呼救，但无济于事。他呼喊最多的是亚尔库温的名字，他一心挂念着她。他向神祈求，叫波涛把他的尸体带到她面前，使她能亲手把他埋葬。赫拉看到亚尔库温根本不知道丈夫的死还日日虔诚祈祷，觉

得很难过。于是她打发彩虹女神伊里丝到睡神那里去，叫睡神给她托梦，述说了喀俞克斯的遭遇。第二天，亚尔库温来到海滨寻觅和丈夫分手时他们离别的地点，在那里她找到了丈夫的尸体，悲痛异常，在绝望她化成了翠鸟。众神怜悯她，把喀俞克斯也变成了鸟。虽然他们的遭遇如此不幸，但他们还是恩爱如初，即使变成鸟类，夫妻之情并未减少，照旧交配生子。在冬至前后有7天海上波澜不兴，水平如镜，这是亚尔库温孵卵育雏的时候，她的鸟巢就漂浮在水面上。那几天对航海的人们也是平安的日子，风神埃奥罗斯把风都管束起来，不让惊涛骇浪出现。在这时候，他为了自己孙儿们的安全而宁肯失去大海的好感。^[3]

在导读中，哈钦森首先为我们概述了对话的内容：苏格拉底对他忠实的朋友凯瑞丰讲述了关于亚尔库温的传说，她被某种天国的力量变成了一只海鸟（翠鸟），以便更好地找寻已经溺死于海中的她所深爱的丈夫。凯瑞丰怀疑该传说的真实性，但是苏格拉底认为他的怀疑是无根据的。我们对于神圣力量的限度是无知的，这种力量不可想象地比人类的力量强大，并且已经展现了它自己是能够导致各种奇异的大事的。虽然我们可以看到，在苏格拉底的讲述和神话传说等的讲述之间有不一致的地方，比如神话传说中亚尔库温是因绝望而化成翠鸟，苏格拉底则说是在希望的找寻中被神力转变成了翠鸟。但是，蕴含于其中的“深爱”却是一致的。

接着哈钦森说到的是关于该篇对话的主题，他说这篇深情切切的小对话的主题和背景看起来是从柏拉图的《斐德罗篇》中的一个段落引申而来的，在那里苏格拉底也解释了一个关于人转变成动物的传说（258e—259d）。宇宙、天、自然和神力之间的关联是后期柏拉图主义的典型特征，它怀疑式地强调人类知识的限度和人类与其他动物之间的姻亲关系。哈钦森说，这篇对话是被人工精心创作而成的，词汇和结构方面皆是如此，是一个被后世批评家称作“亚洲风格的”艺术性很好的例子，它很可能创作于公元前150—公元50年。笔者认为，哈钦森所做的这种地方风格的区别是不妥当的。因为，我们在前面所述的古希腊神话传说记载中，已经很清楚地看到了那种看似带有亚洲风格的夫妻恩爱、死后化为异类仍旧相爱的“梁山伯与祝英台”式的特征，该篇对话的作者如果有什么艺术成分的话，也是对前面的原有材料上的引申发挥，绝不会是对后来的东方素材的加工创造，古希腊神话传说风格与亚洲风格之间的某些共同之处只能说明人类本性深处原本就存在着某种共同性、共通性，或者可以借用一种说法，“一切历史都是人类史”^[4]。笔者以为，该篇对话在词汇、结构等方面的“东方特征”所体现出来的是古希腊神话传说与东方故事的内在共同性，而不是对话作者用东方风格去改写古希腊素材，我们借助该篇对话去更深入地思考这种人类本质上的共通性远比粗浅地把它解释为是艺术作品更为重要。

哈钦森的导读最后提到了对话中的一个细节，他说，《亚尔库温篇》的结尾包含了一个对苏格拉底两个妻子克珊普普沛和慕耳妥的故事的诡秘暗示，他希望这两个妻子将像亚尔库温对她丈夫那样忠爱他，苏

格拉底的这个重婚故事至少可以追溯到公元前4世纪。

[1] 陆谷孙：《英汉大词典》（第2版），上海译文出版社2007年版，第844页。

[2] 罗念生、水建馥编：《古希腊语汉语词典》，商务印书馆2005年版，第40页。

[3] 晏立农、马淑琴：《古希腊罗马神话鉴赏辞典》，吉林人民出版社2006年版，第15—16页。

[4] 包利民：《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》，东方出版社1996年版，第2页。

一 原文翻译及注解

（一）引子：美妙而神奇的声音

凯：苏格拉底，这个从海角下方沿海滩一直传到我们这的是什麼声音？它在我的耳朵[听来]是如此的甜蜜！发出这种声音的会是什麼生物呢？肯定的，生长在海洋中的各种生物是寂静无声的。

苏：它是一种海鸟，凯瑞丰，名叫亚尔库温，多半是称呼哀伤者和哭泣者的。关于这种鸟有一个古老的传说，被老人们作为神话流传下来。他们说，它曾经是一位妇女，贺尔棱之子埃奥罗斯的女儿，她充满深爱地对她结发丈夫——特腊契什人喀俞克斯，贺欧司福洛斯的儿子，一位英俊父亲的英俊儿子——的死表示痛怜和哀悼。后来，经过神圣意愿的某种作用，她长出了像鸟一样的翅膀，现在在海面上四处飞翔找寻他，因为她走遍所有陆地表面都无法找到他。

凯：你指的是不是亚尔库温？我以前从来没有听到过这种声音，它的确像某种异国情调的东西感动了我。不管怎样，这种动物确实制造了一种令人悲伤的声音。它大概有多大，苏格拉底？

苏：不是很大，不过因为她对丈夫的爱而被众神给予的荣誉却是巨大的。因为就在亚尔库温们筑巢的时候，宇宙就为我们带来了仲冬时的所谓“亚尔库温日子”，以它们的好天气而著称的日子。今天是一个尤其好的例子。你没看见上方的天空是多么明亮，整个海洋是多么安谧平静吗？可以说就像一面镜子。

（二）探讨变形

1. 质疑自然

凯：你说得对，今天确实看起来是一个平和的日子，昨天更是这样。但是向众神起誓，苏格拉底，我们怎么能真正相信那些古老的故事呢，即从鸟儿变成女人或女人变成鸟儿？所有这种事情看起来完全是不可能的。

2. 质疑自我

苏：哦，我亲爱的凯瑞丰，我们看起来对于什么是可能的或不可能的完全是目光短浅的判官，我们是根据我们最好的人类能力做出我们的评判，而这种能力是无知的、不可靠的和盲目的。许多可行的事情在我们看来是不可行的，许多可以达到的事情看起来是不可达到的，常常是

因为我们缺乏经验，并且常常是因为我们心思的幼稚愚钝。因为事实上，所有人类，甚至非常老的人，确实看起来就像孩童一样愚蠢。因为我们生命的寿限实际上是很短的，当与整个永恒相比时不会比儿童时期长。我的好朋友，对众神和众精灵的力量或自然作为一个整体的力量毫无所知的人，怎么可能会知道某种像这样的事情是可能的还是不可能的呢？

你是否注意到，凯瑞丰，我们前天所遇到的是一场多么巨大的风暴啊？某些估想那些闪电、巨雷和狂风的巨大力量的人也许也同样地被恐惧击倒了，有人可能会认为整个居住的世界实际上将要崩溃了。但是稍后却出现了一个惊人的好天气，恐惧就此而消失了。那么，你是否认为魔法般地使这种好天气从如此势不可当的风暴和混乱中出现，并把整个宇宙带入一个平静状态，是比重新塑造一个女人的形体、把她转变成一只鸟儿的形体更巨大、更费劲的任务呢？即使是我们那些知道如何用泥巴或蜡塑造出这些东西的幼小孩子都能很容易把它们做成各种各样的形体，所有形体都出自同一种物质。由于神灵拥有强大的力量，无可比拟地比我们的力量强大，也许所有这类东西对它而言其实是很容易的。毕竟，你会说这整个上天比你自已大得多啊。

3.三断式推理

凯：苏格拉底，在人类当中有谁能够想到或找到用来形容任何这种事情的辞藻呢？甚至述说它都是超出人类才能的。

苏：当我们相互比较人们时，我们难道没有看到，在他们的各种能力和无能方面存在着多么巨大的差别吗？当成年人与仅仅是五天或十天大的婴儿相比时，在他们几乎所有实际生活事情方面的能力上具有一个惊人的优势，那些通过我们的复杂技艺完成的事情和那些通过身体和灵魂施行的事情都是如此。这些事情，如我所说的，甚至不能被小孩子们的头脑想到。一个完全长成的成年人的体力与他们相比是多么不可计量地超出啊，因为一个成年人能够很轻易地打败成千上万这样的孩子。在最初的生命阶段，人们完全无助于和不能胜任任何事情肯定是很自然的。正如所表明的，一个人远远超过另一个人，我们要如何设想整个上天的各种力量与我们的力量相比对那些能够理解这类事情的人而言看起来会怎样呢？或许真正地，许多人会认为它看起来是真实可信的，正如宇宙的大小超过了苏格拉底或凯瑞丰的形体，所以它的力量、智慧和理智将在同样的程度上超过我们的状况。

对于你、我以及许多其他像我们这样的人而言，许多对其他人很容易的事我们都不可能做到。因为只要他们缺乏知识，不能吹笛子的人或文盲不可能吹笛子或读书写字，更不可能理解从鸟中造出女人或从女人中造出鸟儿。大自然实际上是把一种无脚无翅的动物抛入到蜂巢里，然后给它脚和翅膀，用各种形形色色的和美丽的颜色装饰它，这样就产生出一只蜜蜂——神奇的蜂蜜的智慧制造者。她通过运用那些神圣的使用巨大的以太的技艺从无声的、没有生命的蛋卵中塑造出许多种有翅

的、能行走的和栖息的动物。我们是会死的和相当微小的，不可能清楚地看到各种巨大的或微小的东西，以及黑暗中几乎大部分我们碰到的东西。所以，我们不可能对不朽者们的强大力量做出任何可靠的断言，对于亚尔库温或者夜莺都是这样。^[1]

（三）结尾：神圣的呼召

音乐般地哀唱的鸟啊，我要把这个关于你的歌唱的闻名遐迩的神话传给我的孩子们，正如我从祖先们那里听来一样，我要经常向我的妻子们——克珊忒普和慕耳忒——歌唱你对丈夫的虔诚和充满深爱的奉献，尤其要强调你从众神那里得到的荣耀。你也会做一些像这样的事吗，凯瑞丰？

凯：这肯定会是恰当的，苏格拉底，你所说的话对于丈夫和妻子之间的关系而言是一种双重劝导。

苏：好的，现在是向亚尔库温说再见，继续从乏勒戎海角往城里去的时候了。

凯：当然，让我们这样做吧。

^[1] [C本]传说告诉我们普洛克涅（Procne，雅典公主Philomela的姐姐，施腊喀国王Tereus的妻子，被神变成一只飞燕）和菲罗梅拉（Philomela，被变成夜莺的雅典公主，以不绝的歌声申诉自己的不幸遭遇）也被变成了鸟。

二 《亚尔库温篇》疏评

（一）哲学源于惊奇

在对话的开篇，作者为我们描绘了自然界一种鸟儿美妙而神奇的声音，它是如此的甜蜜、哀婉、悲怆，像某种异国情调的东西感动了听者。凯瑞丰被感动了，他不是不知道亚尔库温鸟，但是这次与苏格拉底一起才听到了它的美妙声音。我们可以想见，多少常在海边作业的渔民，对于这种司空见惯的鸟鸣声不会产生什么感动。对于那些奔波忙碌于城市生活的人们来说，更是不可能听到如此美妙的好声音了。

在《塞埃忒托斯篇》中苏格拉底表扬塞埃忒托斯说，“这完全是爱智者的体验——惊奇，除了这以外就没有别的哲学起源了”^[1]，也就是说“哲学源于惊奇”。我们大多数人活了一辈子都不曾有过惊奇的体验，很少被神奇美妙的东西感动过，我们如果听从苏格拉底的说法，远离生活中的繁忙，多留心身边的令人感动的事物，一旦我们被某种神奇而美妙的东西感动了，说不定我们也会有惊奇的体验，从而开始迈进哲学的殿堂，摆脱婴儿似的愚昧无知，不再过那种劳碌奔波却缺乏美妙之处的生活。

（二）苏格拉底的自然神观念

在对话中，同样是对待自然，苏格拉底与凯瑞丰所拥有的却是不一样的观念：凯瑞丰把自然看作一个无主观能动性的客观物质世界，他以人自身的立场去看待自然界的各种事情，由于受到自身认识的各种限制，他体会不到自然界的神奇力量；而苏格拉底则是通过理性的三段式推理，理性地认识到了宇宙整体的伟大力量，他把自然看作一种整体的、永恒的神圣力量，是众神和各种神奇事迹的根源。

（三）哲学是追求死亡的学问

在《淮冬篇》中苏格拉底向辛米雅斯和刻贝斯说，“那些恰好是真正从事哲学的人可能还没有被其他人注意到的是，唯独他们除了一心追求死亡和处于死亡状态边缘，不意图任何别的东西”。这也是我们经常引用的“哲学就是追求死亡和处于死亡状态”这一命题的直接出处。^[2]在《亚尔库温篇》中，苏格拉底通过三段式的推理为我们大体描述了哲人为什么会一心追求死亡，因为我们人类的灵魂受到身体的各种有限性的制约，

无法摆脱人类的有限认识而达到对宇宙整体的神奇力量的认识，因而为了摆脱愚昧无知的婴儿状态，使自己走向成熟，就必须使灵魂彻底地从身体中摆脱出来，打破自我的束缚进入死亡状态。

（四）哲人的使命

人类在婴儿时期对各种事情都好奇，对成年人的成熟充满憧憬与向往，可以说每个儿童都是天生的哲学家。但是，一旦他们摆脱了幼儿时期的愚昧无知，成长为成年人，他们对于成年人的理智和成熟却变得毫无惊奇可言了，他们认为自己的所作所为都是自然而然的。但是，成长为成年人的他们却会担心和关爱自己的孩子们，因为他们在体力、能力和智力上都相当幼稚弱小，很容易受到各种损伤和病痛困扰，到了青少年时期甚至更增添了各种在成年人看来根本不成问题的一大堆烦恼。而对孩子们的最好关爱就是向他们传授各种知识和智慧，使他们在能力和智力上达到与自己相同的状态，这样就可以避免各种伤害，自主地解决处理各种事情。

同样地，哲人由于在理智上已经超越了普通的成年人，他们比我们常人更加接近那神奇的宇宙理智，过着一种更加自主的生活，在他们的眼中，我们大多数成年人只是比婴儿大一点点的大婴儿而已，哲人们的生活对我们而言是那么的洒脱自然，是我们无法理解却又禁不住向往憧憬的生活，试想一下有多少人感动于苏格拉底的从容赴死。而哲人们也像父亲对儿子们一样对我们无比的担心和充满关爱，对他们而言已没有什么可惊奇的东西了，他们只有对我们这些婴儿们的关爱，由于爱的推动他们下降到我们的程度，引导我们走向成熟，摆脱伤害，摆脱困苦，走向自主自由的世界，这就是哲人的使命。对于理智较弱的孩子们和妇女们，哲人会运用传讲神话传说的方式，对于理智优秀的青年，哲人会用他的辩证法进行最有效的论证，总之，哲人会千方百计地引导我们这些孩子们走向知识和智慧的世界，他们就是人类救苦救难的灵魂拯救者。苏格拉底为何要保留传统神话，暗中进行改编，而不直接用自然哲学去质疑神话，这与如何施教有关。

柏拉图在其他对话中也凸显了人在宇宙中的渺小，比如在《法义》卷十中我们可以读到：

雅：让我们用这些道理来说服这位年轻人，“万物的[b5]照管者安排万物，为的是整全的保存和美德，并尽可能让每一部分遇到和去做适合自身的事情。对于这些部分的每一个，统治者们均规定了任何时候的遭遇和活动，直至最小的方面，它们在细枝末节上都尽善尽美。[903c]你只是其中的一分子，你这顽固的家伙喔，这分子总是奋力趋向整全，即便它微不足道。但你没有注意到的事实正是，所有生成皆是为而产生：一个幸福的存在可以描绘整全的生活——整全的生成不是[c5]为了你，而你却是为了整全。因为，每个医生和每个能工巧匠，做每件事都

是为了整全，他创造出的部分是为了整全，力争让总体变得最好，而非[903d]整全为了部分。但你却在发牢骚，因为你不知道，从你们的力量同源来看，就你的位置最有益于整全而言，何以同样最有益于你自己。由于灵魂始终与身体结合，有时与这一个[身体]，有时与那一个，[d5]由于灵魂经历了由它本身或由另一个灵魂引起的各种转变，那就没有别的任务留给下跳棋的弈手了，除了将已变好的性情移到更好的位置，将已变坏的性情移到更坏的位置，这样做依据的是适合每个灵魂的东西，以便分配给它[903e]相称的命运”。

克：你指的是哪种方式？

雅：可理解诸神最轻松地照管万物的方式——依我看，这正是我在解释的。因为，如果[e5]某位[神]没能一直照看整全，却能通过改变万物的形状来塑造万物，例如让有灵魂的水出自火，而非让多出自一，或[904a]一出自多，那么，经过第一次、第二次或第三次的生成之后，在重新安排的宇宙中，就会有无数的变化。不过，现在万物的照管者却出奇轻松了。

克：[a5]这又是什么意思？

雅：是这样。“既然我们的王者看到，一切行为皆涉及灵魂，这些行为中具有许多美德，但也有许多邪恶，而且，灵魂与身体一旦生成就无法毁坏，但并非永存——像依法存在的[904b]诸神那样——因为，这两种东西之一若遭毁灭，就绝不会有生物生成；同时，[既然我们的王者看到]，灵魂中凡是好的东西始终天然有益，坏的东西则有害；既然他看到了这一切，他或许会为每一部分设计一个位置，这样，[b5]在整全中，美德就会以最轻松和最好的方式大获全胜，邪恶则一败涂地。为了整全，事实上他就如此设计，因此，当某种东西生成时，它必须始终占有某个地方，而后驻扎在某些位置上。[904c]他也给我们每个人的意愿分配了成为哪类人的责任。因为，一个人欲望的方式和灵魂的性质，几乎在任何时候、在大多数情况下都决定了我们每个人的类型和性格的形成。”

[1] 《塞埃忒托斯篇》155.d.

[2] “哲学是追求死亡”这句话并不原原本本地见于柏拉图的对话中，而是后人根据记录苏格拉底最后一次谈话的《淮冬篇》中的相关论述概括出来的一个命题。《淮冬篇》中与这一命题紧密相关的论述有三处：其一，61b—61c，苏格拉底让刻贝斯捎去对著名智者尤耶诺斯的临终劝言，劝尤耶诺斯尽快来追随他去死，因为，苏格拉底认为“尤耶诺斯是一个哲学家”，而“每一个配得上称作从事这一事业的人都会乐意[去死]的”。其二，64a，苏格拉底在准备向辛米雅斯和刻贝斯作解释，为什么他在即将被处死时却显得勇敢坚强，并且满怀美好希望时，明确地说道：“那些恰好是真正从事哲学的人可能还没有被其他人注意到的是，唯独他们除了一心追求死亡和处于死亡状态之外，不意图任何别的东西。”苏格拉底的这一论述是“哲学是追求死亡”这一命题的直接出处，因而更为周全的表述为：哲学就是一心追求死亡和处于死亡状态。其三，67d，苏格拉底对辛米雅斯解释说，死亡就是“灵魂从身体那得到释放和解脱”，然后说道：“唯独那些真正从事哲学的人才一直最热衷于释放灵魂，而且使灵魂从身体中解放和摆脱出来是哲学家们的唯一实践活动”。

《厄律克西雅斯篇》

（或“关于财富”，伦理类的）

该篇对话是7篇托名作品中篇幅最长、论证最为周密细致的一篇，在库珀主编的《柏拉图全集》英译本中，该篇对话的导读也是由哈钦森写的。根据393a—393b的提示和整篇对话内容，我们知道该篇对话的讨论主题是关于德性与财富的，作者为我们详细地论述了关于财富与价值、幸福、智慧、现实、好、技艺、信仰、政治、哲人、传统、实用、需求等众多方面的复杂关系，从而使我们得以更加真切地看清财富的本质，过一种更加有德性的生活。因而，笔者把本篇对话的副标题定为“或‘关于财富’，伦理类的”。

哈钦森在其导读中首先描述了对话的大体内容：苏格拉底卷入了与厄律克西雅斯的谈话中，且谈话转向了财富与德性的主题。苏格拉底主张说，如果最富有的人就是那拥有最有价值的东西的人，那么那些拥有实践智慧的技艺的人必定就是最富有的人了。厄律克西雅斯拒绝了这种思考路线，但是当他断言在物质上丰富是好的时候，他却被克里提雅斯“有钱并不总是一件好事”的论证驳倒了。苏格拉底证明了厄律克西雅斯关于钱财的常识观点是混乱不清的，钱财只具有习俗约定的价值，假定我们自己在我们身体的所需方面，它并不比一个老师能够与其他人交流的各种技艺更为有用。在一个对克里提雅斯讲述的周密论证中，苏格拉底得出推论：钱财根本不能被认为是有用的，即便当它被用以获得某些有价值的东西时也是如此。最终的悖论是：如果钱财是有用的，那么任何拥有最多钱财的人必定是处于最差状况中的人；如果他并不处于非常坏的状况中，那么他将不需要大量的钱财，并且他将发现钱财并不是有用的。

哈钦森接着说到了本篇对话的另一个主题。他说，在关于财富的那些论证之间，偏离到了另一个主题，即关于哲学论证之本性的讨论：严肃的哲学论证与智力游戏之间的差别是什么？哲学论证与吵架之间的差别是什么？是论证还是说话人带来可靠性？哲学是一种个人献身的事业还是一种消遣娱乐的表演？这两个主题一起构成了对苏格拉底和志趣相同的哲人们所信奉的生活方式的深思。外表贫穷但内在富有，他们通过向其他人传授他们的智慧而支持他们自己，这是一种增加他们自己、他们遇到的和在生活中得到益处的所有学生们的价值的智慧。他们的技艺在于他们的各种论证，他们严肃地对待这些论证而不是为了争论，他们依靠这些论证，并且个人亲自献身于它们。

哈钦森还论及了该篇对话的其他一些观点：《厄律克西雅斯篇》中的许多观点是苏格拉底时常探讨的，有一些在《柏拉图全集》中有相似之处。苏格拉底祈祷说，“请让我认定智慧的人是富有的吧。至于黄金，

对我而言，就像一个其他人既不能背负也不能携带胜过一个谨思的人那么多就足够了”（《斐德罗篇》279c）。苏格拉底在《尤叙德莫斯篇》中倡导哲学时主张，知道如何使用事物比拥有它们更好。

最后哈钦森讲到的是关于该篇对话的创作情况和它对后世哲学流派的影响，他说，柏拉图对《厄律克西雅斯篇》这位不知名作者最大的影响很可能是在该对话的文学创作方面，这篇对话的创作和柏拉图自己的“苏格拉底式”对话一样周密细致。学者们已经注意到《厄律克西雅斯篇》与斯多亚派和怀疑派观点的相似之处，并且试图推出年代学上的结论。但是，唯一的可靠证据只是399a处的体育视察官，是在大约公元前337年和公元前318年之间的某个时期采取这种形式的一种职官。本篇对话必定是这个时期或更后时期的，它也许是在学园中写成，学园为后来斯多亚派和怀疑派的发展提供了肥沃的土壤。

一 原文翻译及注解

（一）引子：视财富为最高价值的厄刺西司特刺托斯

当克里提雅斯^[1]和厄刺西司特刺托斯——厄刺西司特刺托斯之子淮雅克斯的侄儿——来到我们跟前时，我碰巧正与什汰里亚人厄律克西雅斯到解放者宙斯的廊柱^[2]附近漫步。事实表明，厄刺西司特刺托斯最近刚从西刻利亚及其附近的其他地方回来。当他来到我面前时说道，你好，苏格拉底。

——你也好，我回答道，有什么值得向我们报道的来自西刻利亚的事情吗？

——当然，但是你介意先坐下来吗？我昨天从麦加拉步行到这里，现在已经筋疲力尽了。

——完全不介意，如果那是你想要的。

——对于那里的形势你想先听什么呢？西刻利亚人在忙些什么或者他们对我们的城邦采取什么态度？就个人而言，我认为在他们对我们的感情方面，他们就像黄蜂一样，如果你一次招惹了他们，哪怕使他们仅有一点点愤怒，他们都会变得难以控制，你不得不通过攻击他们的窝巢而把他们驱逐走，绪腊科西亚人就是这样的。除非我们特别地带一支非常庞大的军队去他们的城邦，否则他们不可能屈服于我们。不彻底的折中办法只能使他们更愤怒，然后他们将变得极其难以对付。其实，他们刚刚派出了使者到我们这里，我想他们计划以某种方式欺骗我们的城邦。

——正当我们在谈论时，绪腊科西亚使者碰巧经过这里。厄刺西司特刺托斯指着他们中的一个说道，那边那个人，苏格拉底，是全西刻利亚和伊塔利亚最富有的。他肯定是[最富有]的，因为他有如此大量的由他控制的土地，如果他想的话他能够很容易地耕种一大片。他的这片土地不同于其他土地，至少不同于贺尔拉什的土地。他还拥有大量其他使你富有的东西：奴隶、马匹、金子和银子。

（二）探讨的主题：德性与财富

——当我看到他正准备继续唠叨这个人的财产时，我问他：但是厄刺西司特刺托斯，他在西刻利亚拥有什么样的声誉呢？

——人们认为他是所有西刻利亚人和伊塔利亚人中最邪恶的一个，他确实是最邪恶的。在程度上他的邪恶甚至超过他的富有，所以如果你想询问一下任何一个西刻利亚人谁是他所认为的最邪恶的人和谁是最富有的人，每个人都将会说出相同的答案：他就是。

我觉得厄刺西司特刺托斯所谈论的内容不是个小问题，相反，它恰恰是人们认为最重要的东西，即德性和财富。于是我问他，谁更富有，是拥有1塔蓝通银子的人，还是拥有一片值2塔蓝通银子的土地的人。

（三）探讨进程

1. 财富与价值

——是拥有土地的人，我想。

——运用同样的论证，如果有人拥有价值比我们西刻利亚伙伴的财产更大的衣服、毯子或其他东西，那他将是更富有的了。

——厄刺西司特刺托斯表示赞同。

——如果有人让你在这两者中作选择，你会想要哪一个？

——我会选择他们中最有价值的。

——你是否认为这个选择会使你富有？

——我是这么认为的。

——照此情况，我们认为拥有最有价值的东西的人就是最富有的人？

——是的，他说。

——那么，健康的人将比生病的人更富有，因为与病人的财产相比健康是一种更有价值的持有物，无论如何，每个人都更愿意身体健康和拥有少一点钱财，而不愿意身体有病，和拥有大王^[3]的财富，因为他们显然认为健康更有价值。毕竟没有人会选择健康，除非他认为健康比财富更值得选择。

——当然。

——同样地，如果有别的东西看起来比健康更有价值，那么拥有这个东西的人将会是最富有的人。

——是的。

——假定有人现在来到我们面前，并且问道，你们能否告诉我，苏格拉底、厄律克西雅斯和厄刺西司特刺托斯，对一个人而言，最有价值的持有物是什么吗？是不是它的拥有者将使他能够对他怎么能最有效地处理他自己的和那些他的朋友们的事情做出最好决定的东西？我们会说

这个东西是什么呢？

2.幸福与价值

——在我看来，苏格拉底，幸福是一个人最有价值的持有物。

——这当然不是一个很差的答案，不过我们是否会认为这世界上最幸福的人就是最成功的呢？

——是的，我是这么认为的。

——最成功的人不就是那些在处理他们自己的和那些其他人的事情时犯最少错误而做对最多事情的人吗？

3.智慧与价值

——正是。

——因而，那些知道什么是不好的和什么是好的，以及一个人应当做什么和不应当做什么的人将会拥有最大的成功和犯最少的错误。

厄刺西司特刺托斯也同意这一点。

——那么实际上，这些同样的人显然是最智慧的、最成功的、最幸福的和最富有的，因为事实证明智慧是最有价值的拥有物。^[4]

4.智慧与财富

——是的。

——厄律克西雅斯插话说道，但是苏格拉底，它对这个人怎么会有任何作用呢？如果他比内司拖耳智慧，却不拥有他每天生活所需要的各种东西：食物、饮料、衣物，以及其他这类东西，智慧能有什么帮助呢？他怎么能是最富有的呢，因为如果他没有基本的生活必需品他也许还不如做个乞丐。

——我觉得厄律克西雅斯说得合情合理，便答道，但是这种情形会发生在那拥有智慧而缺乏这些基本必需品的的人的身上吗？即如果某人拥有浦吕提温的房子，房子充满金子和银子，他会什么都不需要吗？

——为什么？不会的，他很可能会马上卖掉他的拥有物，通过交换获得他每天生存实际所需的东西，或者甚至花掉金属钱币，用它们作交换，他能够得到那些东西，然后马上充分地拥有每样东西。

——对，假定其他人其实是想要一座像浦吕提温的房子那样的房子而不是我们朋友的智慧的话，情形会是这样的。然而如果他们是那种在人的智慧及其产生的东西上做出更大投资的人，那么要是实际上智慧的人需要和想出售智慧及其产品，他将能够更容易得多地出售它。人们其实不是感到如此强大的拥有一座房子的使用权的迫切吗？一个人的一生中住在一个像浦吕提温的房子那样的房子里而不是住在一个又小又简陋的住宅里会造成如此巨大的区别吗？而智慧的使用却只有很小的价值，一个人在真正要紧的事情上是智慧的还是无知的并不会造成太大的区别

吗？人们不是轻视智慧，并且拒绝为智慧付费吗？不是有很多需要和想购买浦吕提温房子里的柏木和来自朋忒利坎山的大理石的人吗？不管怎样，如果一个人是一个精于其艺的航海家或医生，或者能够在某些与那些行业类似的其他行业中有成功的实践，那么他将会受到比每一位物质的巨大拥有者更高的器重，对于那能够就如何为他自己或某个其他人取得成功提供建议的人又怎样呢？他将不能够出售该技艺吗，如果这就是他想做的事情的话？

——厄律克西雅斯打断话题，看上去很恼火，好像有人对他做错了什么事情似的。他插嘴说道，如果你必须说真相的话，苏格拉底，你会真正地声称你比希普泼尼科斯^[5]的儿子卡尔利雅斯更富有吗？我敢肯定你会同意在所有最重要的事情上你确实是智慧的，真正是更智慧的，但是，那并没有使你变得更富有。

5. 智慧、论证与现实

——或许，厄律克西雅斯，你认为我们现在所谈论的这些论证只是一场游戏。因为，正如你设想的，它们没有真实性，就像十五子棋游戏中的棋子，你能移动它们，获得超过对手的优势，使得你的对手们不能移动棋子以对抗你。现在对于财富你或许也认为真实地情形不会比另一种方式更是一种方式，有些论证是相同种类的，都是虚假的。如果一个人提出了这些论证，在以我们的观点主张最智慧的人也是最富有的人时，他能优胜于他的对手们。尽管他所说的是虚假的，而他的对手们说的却是真实的。或许这并不奇怪，它就好比是两个人在谈论字母，一个主张“苏格拉底”这个名字以字母“S”开头，而另一个则主张它以字母“A”开头，主张以字母“A”开头的论证被证明为比主张以字母“S”开头的论证更强大。

——厄律克西雅斯环顾了一下在场的人们，脸红地笑了，好像他不曾在最早的谈论中出现过似的。他说，苏格拉底，我认为我们的论证不应该是那种不能说服任何一个在这里的人并为他们提供某种帮助的论证。哪个处于正常理智的人会被“最智慧的人就是最富有的人”这种观点说服呢？由于我们在谈论财富，所以我们将要讨论的内容是在什么条件下变得富有是美好的和在什么条件下变得富有是可耻不光彩的，以及财富是什么种类的东西，它是好的还是坏的。

—：好的，从现在起我会小心的，谢谢你提供的好建议，但是既然你引入了问题，你本人为什么不试着告诉我们你认为变得富有是好事还是坏事呢？特别是你并不认为我们先前的论证是在讨论这个主题。

6. 财富与好

——那好吧，我认为变得富有是好的。

——他想继续发言，但是克里提雅斯打断说，告诉我，厄律克西雅斯，你是否认为变得富有是一件好事。

——我当然这么认为，如果我不这么认为我就是疯了，我确信全世

界的人对于这一点都会同意我的。

——不过我也认为我能够使每一个人相信，对于某些人而言，变得富有是一件坏事。然而如果变得富有真的是好的，那它对我们中的某些人而言将不会显得是件坏事。

——然后我对他们说：如果你们俩对于谁在专业马术上是更大的权威不能取得一致意见，而我碰巧知道关于马的事情，那我将尽力停止你们的争论。毕竟，如果我在哪里而不尽我所能地阻止你们的争论，我将是可耻的。类似地如果你们对于任何其他事情全都不能达成一致意见，并且很可能会像敌人而不是朋友一样离开，除非你们达到同一的理解。但事实是，你们的分歧是关于某些你们整个一生都要处理的事情，你认为它有用还是没用会造成很大的区别。而且希腊人并不认为它是任何普通的事情，他们以最高的关注看待它——至少这是为什么父亲们当他们认为他们的儿子们已经达到具有了自己理智的年龄时——建议他们的儿子们要考虑的第一件事是他们将怎样变得富有。因为，一个拥有各种拥有物的人是有一定价值的，而并不拥有什么拥有物的人是毫无价值的。现在如果这个观点被如此严肃地对待，你们在其他事情上看法完全一致，却在如此重要的问题上产生分歧——除此以外，不是在关于财富是黑的或白的、轻的或重的上，而是在关于财富是好的或坏的上——这样，如果你们对于什么是好，什么是坏争论不已，你们实际上成了最糟糕的敌人，尽管你们实际上是最亲密的朋友或亲戚。如果我能的话，在你们进行论证时我将不会忽视你们。如果我能够把情况向你们作个解释，停止你们的争论，我将这样做。但是事实上，由于我不能做到这一点，而且由于你们每个人都认为能使对方赞同自己，所以我准备尽我所能地帮助你们达到对财富的一致意见。所以请尽力使我们赞同你，克里提雅斯，正如你试图要做的那样。

——正如我打算的，我想问一下厄律克西雅斯是否认为存在着正义的人和正义的人。

——向宙斯发誓，我几乎肯定是这么认为的。

——那么你认为不正义是一件好事还是一件坏事？

——一件坏事。

——你认为一个人如果花钱与他邻居的妻子通奸，他的行为是正义的还是不正义的，事实上城邦和法律都禁止通奸行为？

——就我的想法而言，他的行为是不正义的。

——所以如果想做这种事的不正义之人是富有的且能够花得起这个钱，那他就将犯罪。但是如果他不富有，没有资源去花费，他就只好不实施他所想之事了，那样就根本不会有罪行发生。结论是这个人如果并不富有，他就会过得更好，因为当他所想的事情是错误的时候他将拥有更少实施他所想之事的机会。这里是另外一种事情，你会说生病是坏事还是好事呢？

——我会说是坏事。

——那么现在，你是否认为有些人意志薄弱呢？

——我是这么认为的。

——那么，如果对意志薄弱者的健康而言，远离食物、饮料，以及其他人们认为是令人快乐的东西更好，而他由于软弱不能做到这一点，那么要是他没有获得这些东西的手段而不是拥有大量他所需要的东西，对他不是更好吗？因为那样的话他将不会有机会犯错，不管他多么想那样做。

7. 现场辩论与理论审视

我在想，克里提雅斯如此有效地引导这场对话，要不是厄律克西雅斯在在场的众人面前感到难堪，他可能会站起来打克里提雅斯了。厄律克西雅斯觉得某些重要的东西已经被从他那里取走了，因为对他而言很明显，他先前对财富的看法是错误的。我意识到他有这样的感觉，担心会引发辱骂和敌对。所以我说道，就在几天前这个论证在吕柯昂被一个来自刻欧什的名叫普洛狄科斯^[6]的智者使用过，在那里的人们认为他是在谈论废话，以至于他不能使他们中的任何一个人相信他是在说实话，事实上，有个非常坦率直言的年轻人走上去，坐在普洛狄科斯旁边，他要求普洛狄科斯解释一下他在说什么，而且他在听众中的地位比普洛狄科斯高得多。

8. 德性、财富与好

——厄刺西司特刺托斯说，你愿意为我们讲述一下谈话过程吗？

——当然，假如我能记住的话。我想谈话大概是这样进行的：

那个年轻人问他，他认为财富在什么方面是不好的，在什么方面是好的。普洛狄科斯就像你刚才那样地回应他：对那些知道应当在什么情形下使用他们的财富的绅士们而言是好的，而对那些邪恶无知的人们而言是不好的。其他每种事情的情况与此相同：人们所处理的各种事情的本质必然地反映出人们自己。我认为阿耳契罗廓斯^[7]的诗对此说得好：人的思想与他们所遇到的事情类似。

9. 德性、技艺与好

那样的话，那个年轻人说道，假如某人要使我在与好人们所擅长之事相同的事情上变得熟练，那他必然地同时要使我的其他每一件事情都变好。然而这并不是他努力的重点，因为他关注的是他已使我变得熟练而不是变得无知的事情。这就好比现在有人要使我在文法上变得熟练，他将必然地要使我的其他与文法有关的事情变好，关于音乐也与此类似。当他使我变好了时，情况也是相同的：他必然地已使我的其他事情也都变好了。

——对于这些类比，普洛狄科斯并未表示他的赞同，而是继续谈论年轻人最初的说法。

——你是否认为，年轻人说道，做各种好的事情就像建造房子，是人手的工作吗？或者是各种事情必须继续与它们开始时相同，不管坏或好？

——我想，普洛狄科斯现在对他们的讨论被引向哪里产生了怀疑。因此为了避免在在场众人的注视下被那个年轻人打败——尽管他认为这与他们单独谈话时被打败并无区别——他作了一个非常精明的回应，说做各种好事是人手的工作。

10. 德性、技艺与祈祷

——你是否认为，年轻人说，德性是可教的，或者是天生的？

——我认为德性可教，普洛狄科斯说。

——你是否认为某个人如果他设想通过向众神祈祷，他就能在文法上或者文艺上变得熟练，或者能够获得某些其他只有通过向别人学习或自己寻求才能拥有的专长，将是愚蠢的？

——是的，我是这么认为的。

——所以，普洛狄科斯，年轻人说，无论什么时候你向众神祈祷成功和各种好东西，你在那些场合都不是在为成为一个绅士以外的任何东西做祈祷。因为事实上，各种事情对于绅士而言都是好的，而对于平庸的人而言都是不好的。但是如果德性确实可教，事实将表明，你不是在为教会你所不知道的东西以外的任何东西祈祷。

——我告诉普洛狄科斯，我认为他处于一个严重的错觉之中，如果事实表明他在设想我们在为某些东西做祈祷的同时就从众神那里获得我们所祈祷的东西时是错误的。虽然你有时急匆匆地去卫城向众神祈祷，请求他们赐给你各种好东西，但是你并不知道他们能赐给你所请求的东西。就像你到一个学校老师的家里去，请求他赐给你文法技艺，而你自己却不需要任何努力，这样你获得它后你也将立即能够做一个学校老师能够做的工作了。

11. 哲学、技艺与政治

当我说这话时，普洛狄科斯，恼火于他对众神的祈祷可能表明为无用，对那个年轻人发起了攻击，他为了维护自己，想提供与你刚才所做的论证相同的论证^[8]，但是那时体育馆的监管走了过来，叫他离开。他认为普洛狄科斯的谈话不适宜于年轻人的耳朵，如果他的谈论是不适宜的，那么它们必定是邪恶的。

12. 假德性与哲学

我之所以复述这个的原因是，这样你们就可以看到人们对哲学的感觉是怎样的了。如果普洛狄科斯在这里像他以前那样争论，你们将都会认为他是如此的疯癫以至于甚至应当被从体育馆驱逐出去。因而刚才你看起来引导你的论证是如此的好，克里提雅斯，以至于你不仅使每个在这里的人都信服，而且还使你的对手也赞同你。它很明显地就像法庭上

的情形：如果有两个人要提供相同的证词——一个有绅士的声誉，另一个是邪恶的人——陪审员们将对邪恶者的证词保持不信任，甚至很可能做得与他所想的東西相反。但是如果那个拥有绅士名望的人说出相同的事情，他的话将被判定为是绝对正确的。或许你的听众对你和普洛狄科斯所采取的态度就是如此。他们认为普洛狄科斯是个智师、骗子，但是他们认为你是一个参与我们城邦事务的重要人物。他们还认为他们不应该关注论证本身，而应当关注争论者们的品性。

13. 考察哲学与政治

——为什么？厄刺西司特刺托斯说道，苏格拉底，你也许并不是严肃地对待你所说的事，但是在我看来克里提雅斯很清楚地知道某些重要的东西。

——不过向宙斯发誓，我是绝对严肃的。但是由于你们俩如此有效地进行你们的讨论，为什么不同样地对它作最后的检验呢？我想还剩下某个东西你要考察，因为看起来至少在财富对有些人是好的而对其他人则是坏的这一点上有了——一致意见。现在所有剩下的事就是要考察一下财富本身是什么，除非你首先确定这一点，否则你甚至都不能对它是坏是好达成一致意见。我准备尽我所能地多给你帮助，以完成你的考察，所以照理应由那主张财富是好东西的人向我们解释一下他的立场。

14. 财富是什么

——我本人，他说，苏格拉底，对财富的看法与每一个其他人没有什么不同：财富就是拥有大量财产。我确信这里的克里提雅斯对于富有也会持相同的看法。

15. 财产与传统

——那样的话，那你接下来仍然要考虑财产是什么，以避免稍后又出现对此的争论。让我用卡耳轲顿人的例子来阐明这一点，他们使用下面这种货币，某种大概像一什塔忒耳那么大尺寸的东西被绑在一小片皮革里，除了绑缚的人外没人知道这是什么，然后当这种东西被密封时，他们就把它投入流通，拥有最大数量这种东西的人被认为拥有最多财产，是最富有的人。然而如果我们中有人拥有大量的这种货币，他将不会比拥有大量从山中取来的鹅卵石更富有。在拉刻代蒙，他们根据重量把铁投入流通，而且是无用的那种[铁]。拥有大量这种铁的人被认为是富有的，然而在别的地方这种拥有是毫无价值的。在埃昔奥匹亚他们使用雕刻的石头，一个拉叩尼亚人会认为这种石头毫无价值。在什库昔亚游牧民族中，拥有浦吕提温的房子将会被认为并不比我们看吕卡贝托什山的拥有者时所认为的更富有。

因而很明显，每一种这些东西都不能是财产，因为某些拥有它的人并不因为它而看起来更富有，然而每一种这些东西对某些人而言又的确是财产，这些人因为拥有它而是富有的，但是对其他人而言它既不是财产，也不会使他们变得更富有。同样地，相同的东西并非对每个人都是

美的或丑的，而是不同的东西以不同的方式打动不同的人。

那么，如果我们将希望研究为什么情形会是房子在什库昔亚人的眼中不是财产，而对于我们却是财产；或者为什么皮革对于卡耳轲顿人是财产，而对于我们却不是；或者为什么铁对于拉刻代蒙人是财产而对于我们却不是，我们的研究结果难道不会正好是像下面这样的吗？让我解释一下，假如我们在市场上看到某个雅典人有重1000塔蓝通的石头，由于这些石头对我们没什么用处，因而会有任何我们应当认为他因为拥有它们而更富有的理由吗？

16.特殊财产与普遍财产

——在我看来，显然没有。

——但是假如他拥有相同重量的吕可尼忒什^[9]红宝石，我们会说他其实是非常富有的吗？

——当然。

——是因为一种东西对我们有用，而另一种东西对我们无用吗？

——是的。

——这也是为什么在什库昔亚人那里房子不是财产的原因，因为房子对什库昔亚人没什么用处。一个什库昔亚人也不会舍弃厚重的皮衣裳而求取最漂亮的房子。因为一种东西对他们有用而另一种东西对他们没用。再者，我们并不认为卡耳轲顿钱币是财产，因为不可能从它那得到我们所需要的东西，就像我们用银币可以得到那样，因而它对我们是无用的。

——很正确。

——可以得出推论，每一种被表明对我们有用的东西就是财产，无用的东西就不是财产。

——厄律克西雅斯对此回应说，这怎么可能呢，苏格拉底？我们的情形是我们通过对话、观看和其他种种行为相互使用对方，难道这些对我们就是财产吗？它们的确看起来是有用的。但是尽管这样，我们还是获得了一个财产是什么的印象。每个人都已经非常赞同，某个东西如果要成为财产就必定是有用的，但是由于并非全部有用的东西都是财产，那么哪种有用的东西是财产呢？

要是我们通过与被发明用来治愈疾病的药物比较来进一步探讨这个问题会怎么样呢？难道我们不会拥有一个发现我们正在寻找之物，即我们认为是财产的东西是什么和为了什么目的而发明财产的更好的机会吗？或许这种途径会使它对我们变得更清晰。现在看来，每种是财产的东西必定也是有用的，我们称作财产的东西是这些有用之物中的一种。因而我们还必须要做的事就是考虑一下财产的有用是用作什么用途的。比如，所有我们用来工作的东西当然都是有用的，就像所有有生命的东西都是动物一样，但是我们把这些动物中的一种称作人。现在假定有人

问我们什么东西必须被消除，这样我们就将不需要药品或医疗器具。我们的回答会是，如果疾病被从身体消除，并且完全不再出现时，或者是如果它们一出现就被消除时。因而看起来是，医疗是对消除疾病有用的科学。

但是如果有人接着问我们，什么东西必须被消除，这样我们将不需要财产，我们会有答案吗？如果我们没有答案，就让我们再沿着这些路线重新开始吧：如果一个人没有食物和饮料也能够活着，不会饿着或渴着，那么他拥有这些东西或者拥有钱财或任何其他为他提供这些东西的东西会有什么用处呢？

——没用，我想。

——对于其他东西，也是相同的。如果我们没有目前照顾身体所需要的各种东西，比如热、冷，以及其他每一种身体缺乏而需要的东西的需求，那么被看作财产的东西对我们将是无用的。因为根本没有人会对我们因之而需要财产的各种事物产生需求。就身体的各种持久欲望和需求而言，我们的结果将是满足。所以，如果拥有财产的用处是照顾身体的需要，那么如果这些需要被从我们的预期中取走，我们就将对财产没有任何需要，财产甚至会根本不存在了。^[10]

——看起来是这样的。

——那么看起来是，那些对这种操劳有用的东西对我们而言就是财产。

——厄律克西雅斯同意这一点，但是他开始变得对谈话十分困惑。

——下面这些怎么样？我们说相同的东西对于某种特殊的目的而言会有时有用，有时无用吗？

——不，我不这么认为，相反，如果我们对于针对那一个目的的某事物有任何需要，那么我的确认为它就是有用的，但是如果我们需要它，那它就是无用的。

——因而如果我们没有使用火而不能够铸造一个金像，那么对于铸金像，我们将不需要火。如果融化冰不需要火，那么火对我们也就是无用的。相同的论证也可以应用到其他事物上。

——看来是这样的。

——所以看起来好像是，当某事被完成的时候任何不需要的东西在这件事上对我们而言也都是无用的。

——对。

——那么，如果某一天将表明，我们能够终止身体的各种需求，使它不再有任何需要，我们没有银子、金子和其他这类我们实际上并不以使用食物、饮料、衣服、毯子、房子的方式使用于身体的东西而能够做到这一点，那么事实将表明，假定身体的各种需要某一天能够不使用这

些东西而被消除，银子、金子，以及其他这类东西对于我们的这一特殊目的都将是无用的。

——你说得对。

——那么事实将表明，如果它们是无用的，尽管它们将是能使我们获得有用之物的东西，那么这些东西对于我们也不是财产。

——苏格拉底，我绝不能相信金子、银子，以及其他这类东西不是财产，就像你所说的。我当然相信对我们无用的东西不是财产，以及财产属于那些最有用的东西。但是我不相信这些东西对于我们的生活其实是无用的，因为我们能够通过它们获得我们所需要的东西。

17. 技艺、知识与财富

——那么来吧，我们会对这一点说什么呢？不是有一些教音乐、文法，或某种其他技艺的老师吗，他们通过讲授取得回报而获得他们自己所需要的东西。

——有的。

——所以，这些人是凭借他们的这种技艺而能够获得他们所需要的东西，通过与我们取得作为金子和银子的回报的各种事物相同的方式取得作为这种技艺的回报的某种东西。

——是的。

——但是，如果他们是凭借这种技艺而获得他们的生活所需，那么它本身对于生活其实就是有用的。我们确实说过财产是有用的，因为凭借它我们能够获得我们身体所需要的东西，不是吗？

——是的，我们说过。

——所以，如果这些技艺被认为对此目的有用，那它们显然就是财产，金子和银子出于同样的原因而是财产。同样明显的是，那些拥有这些技艺的人是更富有的。然而早些时候，我们在接受这些人是最富有的人这一论点时却有很大的麻烦。可是，根据我们刚刚达成的一致看法必定推出：更有技艺的人有时是更富有的人，例如如果有人问我们是否认为一匹马对每个人都是有用的，你难道不会回答，对那些知道如何使用马的人而言它是有用的，而对于那些不知道如何使用马的人则是无用的。

18. 技艺知识与普遍知识

——我会这样回答的。

——运用相同的论证，医药也不是对每个人都是有用的，而是仅仅对那些知道如何使用它的人才是有用的。

——是的。

——对于每一种其他事物也是相同的吗？

——显然是的。

——那么，金子、银子和其他那些被普遍看作是财产的东西将仅仅对那知道它们应当如何被使用的人而言才是有用的。

——是这样的。

——现在我们不是处在早些时候的印象下吗？即绅士才知道在什么时候和怎样使用每一种这些东西。

——是的。

——那么，这些东西只有对这些绅士而言才将是有用的，因为他们是知道它们应当怎样被使用的人。但是，如果这些东西只对他们有用，那么看起来是，这些东西仅对他们才将是财产。而且看来是，如果有人接受了一个对骑马一无所知、拥有于他无用的马匹的人，然后使他知晓马匹的知识，那么他就将同时也使他更富有了，因为他使这个人先前无用的东西变成了有用的东西。通过给这个人一些知识，他不断地使他富有。

19.具体物体与工具物体

——看来是这样的。

——然而，我敢肯定我也能够替克里提雅斯发誓，他并没有被这些论证中的任何一个说服。

——向宙斯发誓，没有，他说，事实上如果我被它们说服了，我就将是疯了。不过你继续说吧，完成你的“被普遍认为是钱财的各种东西——银子、金子以及其他这类东西——并不是财产”的论证吧。你无法想象我是多么钦佩你的这些论证，我正要听你现在就阐述它们呢。

——我想，克里提雅斯，你喜欢听我说，和你喜欢听吟唱荷马诗作的史诗吟诵者的方式一样：你并不认为它有一个字是真实的。但是来吧，我们会对此说什么？你会说当房屋建造者们建造一座房子时，有些东西对他们是有用的吗？

——是的，我想是的。

——我们会说那些他们用来建造的东西——石头、砖块、木板之类的东西——是有用的吗？或者这些他们用来建造房子的工具也是有用的呢，通过这些工具他们为自己提供了木板和石头，以及同样地，提供这些工具的工具也是有用的呢？

——我想所有参与这项工作的东西都是有用的。

——对于所有其他活动不也是这种情况吗？不仅仅这些我们用于每一种我们的任务中的东西本身是有用的，那些我们通过它们而获得这些东西，没有它们我们的工作就不能完成的东西也是有用的。

——对。

——那么同样地，通过它们这些最后的东西得以完成的東西，以及任何在它們之前的東西，并且继续往前，通过它們这些東西得以造出的東西，以及在它們之前的東西，毫无止境地往前推移，所有这些東西难道不都不可避免地显示为对我们工作的生产有用吗？

——是的，很可能是如此。

——现在，如果一个人拥有了食物、飲料、衣服，以及任何其他可能用于身体的東西，他还会有什么附加的对金子、銀子或任何其他用来获得它們的東西的需要吗，假定他已经拥有了它們？

——我对此表示怀疑。

——你是否认为一个人不需要任何这些身体所需要的東西的情形会出现？

20. 德性与财产

——不，我不会这么认为。

——现在如果这些東西将显示为对于这个目的是无用的，难道不就会推出它們绝不能显示为是有用的吗？毕竟它是我們的一个讨论基础，即事物对某一个特殊目的而言，不能有时是有用的，有时是无用的。

——嗯，在这方面，至少我們的论证可以达成一致意见，即如果这些東西应当恒常对此目的有用，它們就将绝不会也被表明为是无用的。正如对于做某些事情那样，有些人用一些東西来做邪恶的事情，有些人用它們来做善好的事情。

——是的，我会这么说。

——某种邪恶的事情对于以做某种善好之事为目的而言能是有用的吗？

——不，我不这么认为。

——我们会说一个有德性地行事的人所施行的那些行为是善好的吗？

——是的。

21. 实用与德性

——一个人如果被完全剥夺了听別人的能力，他能学到任何口头传授的東西吗？

——不，凭宙斯起誓，我认为不能。

——所以，将会表明，听觉会被认为是对德性有用的，因为德性能够通过听觉传授，我們使用这种感觉来学习。

——显然是的。

——由于医药能够终止一个人的疾病，所以看起来是，有时候医药

也可以被认为是德性有用的，如果一个人能够通过医药而获得听觉能力的话。

——这是可能的。

——再者，如果我们通过交换财产而获得医药，那么财产显然也将是对德性有用的。

——是的，很正确。

——我们获得财产的各种手段也是同样的吗？

——绝对是。

——你是否认为一个人能够通过邪恶的和光彩的手段获得钱财，然后作为交换而得到医疗知识，通过医疗知识他将能够在已经不能听之后听，并且能够把这一种能力用于德性上或其他这类事情上？

——我当然这么认为。

——显然没有什么邪恶的事情能够对德性有用。

——是的，没有。

——那么，那些我们通过它们从而获得一个目的或另一个目的所需之物的东西，对于那相同的目的并不必然地也是有用的。否则不好的东西将有时显示为对一个好目的是有用的，也许下面这一点会使之更明白，如果有些东西对一个目的或另一个目的是有用的，这个目的在那些东西出现之前不可能实现，请告诉我，你对此会怎么说？无知能对晓知有用吗，或者疾病对健康，邪恶对德性有用吗？

——我不这么认为。

22. 相反者相成

——然而我们将对以下这点达成一致看法，即如果无知没有先存在于一个人身上，晓知就不能属于他；如果疾病没有先存在于他身上，健康就不能属于他，如果邪恶没有先存在于他身上，德性就不能属于他。

——是的，我想我们会对此达成一致看法。

——那么不就是它们将会必然地表明——那些缺乏它们就不可能有所产生的事物——就是这些事物并且是对此有用的事物。因为那样的话对我们而言看起来就将会是，无知对晓知有用，疾病对健康有用，邪恶对德性有用。

——克里提雅斯现在发现很难跟上这些论证，即是否每一种我们提到的东西都可以是财产。

23. 需求、实用与好

——当我意识到要说服他将会是如谚语所说“就像煮一块石头一样容易”时，我说，让我们忘掉这些论证吧，因为我们无法同意有用的东西和

财产是否是相同的。但是我们会对以下这点说些什么呢？即如果一个人的身体需求和每天的生活需求极其众多，或者是如果这些需求尽可能地小和简单，我们会认为他是较幸福的和较好的吗？或许考察这一点的最好方式是通过考察他在生病时或健康时的状况是否更好来把他和他自己作个比较。

——我们考察这一点肯定不需要花很长时间。

——无疑是因为每个人都会很容易地认识到健康人的状况优于病人的状况。那么现在，在什么状况下我们会对各种东西有更大的需求，是当我们生病时还是当我们健康时？

——当我们生病时。

——所以是当我们处于最坏的状况时，我们对身体上下各种快乐的欲望和需求是最强大的和最繁多的。

——是这样的。

——就像一个人，当他自己拥有最少那种需求时，他就是处在最好的状态中，同样的推理能运用于两个人身上吗，其中一个的欲望和需求强大且繁多，而另一个则少且温和。例如，随便考虑一下守财奴、醉汉，或贪吃者，所有这类状况都接近于只是欲望。

——对。

——但是所有这些欲望不过是对某种东西的需求，那些拥有最大量需求的人处在一个比那些根本没有需求或拥有尽可能少需求的人更糟糕的状况中。

——在我看来，那样的人肯定处于一个很差的状况中，他们需要得越多，就越糟糕。所以我们是否认为，各种东西对某种目的而言不能是有用的，除非我们为了那个目的需要它们。

——对。

——那么如果我们假定，这些东西对于照顾身体的各种需求是有用的，我们是否也必须为了这个目的而需要它们。

——我想是这样的。

——所以为了这个目的而拥有最大数量各种有用东西的人也将表明为需要最大数量为此目的服务的各种东西，因为他必定是需要一切有用的东西。

（四）结论：财富不是德性

——这正是我看来的样子。

——根据这个论证，至少表明那些拥有大量财产的人必定也需要许

多用来照顾身体的东西，因为财产被看作是对这个目的有用的。所以最富有的人必然地会向我们表明他们是处在最糟糕状况中，因为他们需要最大数量的这些东西。[11]

[1] [泰本]寡头政治的支持者。

[2] [E文]解放者宙斯的廊柱是柏拉图伪篇《塞雅葛斯篇》的发生地点，也是克色诺丰的 *Oeconomicus* 中苏格拉底与 *Ischomachus* 对话的发生地，该篇对话的作者可能是受到 *Oeconomicus* 对话场景选择的影响，对话中的其他细节似乎表明了这篇著作的影响。

[3] [C本]佩耳西亚的大王，谚语常说的富有者。

[4] [泰本]应该可以说最富有的人是“聪明而又善良的人”，因为他们不会在一生中因走错一步而损害幸福：“知道什么是善的人是唯一真正的富豪”——分明暗指斯多亚派的譬论：“唯有明智的人才是富豪。”

[5] [C本]雅典最富有的人之一，以其在智者身上的慷慨花钱而闻名，见《申辩篇》20a；《普若塔高刺斯篇》（*Protagoras*，又译为《普罗泰戈拉篇》《普罗塔哥拉篇》《普罗塔戈拉篇》）里的事件是在他的家里发生的。

[6] [C本]一个职业的训练师（*sophist*，智者、智师），见《普若塔高刺斯篇》315d，337a，吕柯昂是雅典城墙外的一个公共场所。

[7] [C本]公元前7世纪早期抑扬格诗文和挽歌对句体诗文（*iambic and elegiac poems*）作者，所引的诗行见于洛布版《挽歌和抑扬格诗文》第二卷第70条[frg. 70 Edmonds（Loeb），*Elegy and Iambus*，Vol. 2]。

[8] [E文]普洛狄科斯的论证，正如我们看到的，被正确地或错误地归于克里提雅斯，其充分的表述是：变得富有对于那知道财富应当如何被使用的好人而言是好的，而对于那不知道财富应当如何被使用的邪恶之人而言是不好的。

[9] [C本]帕洛什岛的白大理石（*Parian marble*，爱琴海帕洛什岛以产白大理石著称），或者指一种红色的宝石。

[10] 财富着眼于身体；相应地，知识着眼于灵魂。

[11] [泰本]作者打算反对言之无物的“讲坛上激昂慷慨的演说”，而代之以冷静客观的学园观点：财富和智慧是不同的事物，前者处于善的等级的底层，后者则处于顶端。

二 《厄律克西雅斯篇》疏评

正如哈钦森在他为该篇对话所写的导言中所说的一样，该篇对话的创作和柏拉图自己的“苏格拉底式”对话一样周密细致。虽然对话的讨论主题是关于德性与财富的，但是在对话的讨论过程中也提到了关于财富与价值、幸福、智慧、现实、好、技艺、信仰、政治、哲人、传统、实用、需求等方面之间关系的众多观点。我们在阅读该篇对话时，应当抓住“财富是什么”这个主要问题，提纲挈领地理解和把握全篇。

（一）财富是否是人的最高生存价值

人活着是为了什么？或者说人应当怎样生活？哲人的生活是怎样的？在对话的开篇，作者为我们描绘了一个视财富为最高价值的人物——厄刺西司特刺托斯，可以说这个人物形象是一种广泛流行的生存价值的代表，这是一种为世人所广泛追求的并且被认为是最高的人类生活价值，人们为了争夺财富紧张易怒，像黄蜂一般凶狠毒辣，为人处事阴险狡诈。那么这种人生价值是否具有普遍的恰当性？一个真正关心自己生存意义的人是否应当对之进行一番审察呢？哲人对它又是怎么评价、如何审察的呢？在《柏拉图全集》的另一篇对话《克雷托丰篇》

（*Clitophon*，又译为《克勒托丰篇》《克利托封篇》《克利托丰篇》《克利托普丰篇》）中，对话人物克雷托丰痛快淋漓又夹杂些许不满地讲述了苏格拉底对这种民众生存价值的批判：“你们要往何处去，众人啊？难道你们不知道你们所奔波忙碌的没有一件是属于必须要做的事吗？你们这些人拼命地把全部激情花在钱财上，想要使它们与你们同在；而对于你们将把这些钱财传给你们的孩子们，你们却丝毫不关心照顾，以使他们知晓如何恰当正义地使用它们，也不为他们寻找一些教导正义的老师，如果正义真的可教的话——不过，如果正义是可以通过努力获得和通过训练得到的，那么所有人都将全力以赴地去精心训练和辛勤努力了——甚至你们先前从来都没有这样关照过你们自己。”^[1]在这段引述中，我们可以看出一个显著区别：民众关心财富，哲人关心正义。在哲人看来，民众所奔波忙碌的没有一件是属于必须要做的事，财富不是人的最高生存价值，正义才是人的最高生存价值。

（二）财富与价值

为了弄清人的生存价值到底是什么，我们首先得看清人们所广泛追求的财富的本质。在各种具有不同价值的财富当中人们会作何选择？土

地、衣服、毯子和健康，人们愿意选择健康，也就是人们会选择更有价值的东西，那么什么财富是最有价值的呢？诸事成功、万事如意似乎是人们所普遍追求的最高价值，而要达到这一点就必须是最智慧的，因而智慧是最有价值的财富。那么，拥有了智慧是否就必然地会拥有他每天生活所需要的各种东西：食物、饮料、衣物，以及其他这类东西呢？答案显然是肯定的，因为就像拥有豪宅和大量金银的人可以通过交换而很容易地得到生活所需一样，有智慧的人会很容易得到他所需要的东西。问题在于有智慧的人需要不需要大量的这类生活所需呢？有智慧的人需要的是最好的东西，对他们而言，这类生活所需并不是越多越好，因为意志薄弱而拥有财富时往往会做出不正义的事情。那么财富的本质是什么呢？这就要问财产是什么了，财产是一种有用性，它可以对邪恶有用，也可以对正义有用，更重要的是邪恶对正义有用。人们的生存价值当然就是人的至善，那么什么是最好的、有用的财产呢？德性是什么？正义是什么？是合乎神意，还是拥有各种具体的知识，神在哪里，我们与神是什么关系？随着谈论推进，人们思考的问题越来越深入。但是，对于民众的传统价值观却变得越来越清楚了，人们追求财富是为了人的生存价值，但是生存价值的关键在于价值本身而不是外在的财富。如果财富是有用的，那么任何拥有最多钱财的人必定是处于最差状况中的人；如果他并不处于一个非常坏的状况中，那么他将不需要大量的财富，并且他也将不会发现钱财是有用的，处于最佳状况也就是达到人的至善。

（三）严肃的哲学论证与智力游戏之间的差别

哈钦森在其导言中说道，在关于财富的那些论证之中，引伸出了另一个主题，即关于哲学论证之本性的讨论：严肃的哲学论证与智力游戏之间的差别是什么？由此引发了对苏格拉底和志趣相同的哲人们所信奉的生活方式的深思。苏格拉底的一生可以说就是与人进行哲学探讨中度过的，他外表贫穷但内在富有，哲人通过向其他人传授他们的智慧而支持他们自己，这是一种“增加他们自己和他们遇到的和在生活中得到益处的所有学生们的价值的智慧”。他们的技艺在于他们的各种论证，他们严肃地对待这些论证而不是为了争论，他们信靠这些论证，并且个人亲自献身于它们。

[1] 参见《克雷托丰篇》407b。

《阿克西奥廓斯篇》

（或“关于死亡”，伦理类的）

这是《柏拉图全集》杂篇中7篇托名作品的最后一篇，其导言也是由哈钦森所写的。哈钦森首先概述了对话的内容：阿克西奥廓斯已濒临死亡，并且被经验所动摇，尽管他很熟悉曾经使他嘲笑死亡和那些害怕死亡的人们的那些论证。苏格拉底被召唤到他旁边去实施他惯用的各种安慰法，他对于这些安慰法有一个广泛的选择。终于这些安慰法中的某些达到了预期效果，阿克西奥廓斯欢迎死亡的到来，把它当作是他的神圣灵魂去往一个更好的地方的解脱。他重新集中了他的思想，镇定了下来，苏格拉底则继续赶路。从对话的全篇来看，它是探讨人们对死亡的各种不同的看法，是从伦理道德方面对一个临终之人进行指导性的安慰，因而笔者把本篇对话的副标题拟为“或‘关于死亡’，伦理类的”。该篇对话与《柏拉图全集》中的另一篇《淮冬篇》都是探讨死亡问题的，但是该篇着重于分析人们对于死亡的各种不同态度，而《淮冬篇》则着重于探讨灵魂的永恒与否。

哈钦森接着从文体上分析该篇对话，认为这篇对话是一个常规的文体“慰问信”的一个非常规版本。^[1]哈钦森说，这种文体的典型例子包括塞涅卡对马尔齐亚的安慰、对泼利比奥斯的安慰和普鲁塔克对他妻子的安慰。普鲁塔克对阿泼尔罗尼奥斯的安慰是安慰论证的一个珍宝，在西塞罗的《图司库兰辩驳》第一和第三部分中，以及其他许多资料中都有对这种文体的呼应和批评，这表明它至少从公元前3世纪到异教世界结束被基督教作家改体之前具有连续的流行性。每一个哲学学派都创造了各种安慰论证，尤其是斯多亚派，许多安慰信自由地从所有可能的资源中借用各种论证，不论这些观点是否内部一致。

哈钦森从材料的借鉴上分析了对话中苏格拉底所阐述的各种观点的可能出处，可能是作者从后期哲学著作中拿来了各种观点运用于苏格拉底的谈话中。哈钦森说，看到苏格拉底用大量丰富的互不兼容的安慰法鼓励阿克西奥廓斯时并不会使人感到奇怪，他的安慰法包括修辞学的和犬儒主义的常规套路，还有伊壁鸠鲁派的、斯多亚派的和学园派的各种论证。这一文体的一些作者似乎已经更少关心论证是否真实，而是关心它们是否有安慰鼓励作用，“还存在着一些安慰信的作者把所有这些种类的安慰组合在一起，因为一个人被这种类型的安慰感动，而另一个人则被那种类型的安慰感动，他们就像我把它们全都一起抛到我的安慰中一样。因为我的灵魂正处于发高烧之中，我尽力用一切东西去治疗它”（西塞罗《图司库兰辩驳》III.76）。对阿克西奥廓斯有效的那些论证是斯多亚派的（370b—d）和学园派的（371a—372a）。“所以不管是在下界还是在上界，阿克西奥廓斯，你都必须保持良好的精神，如果你已敬虔地生活了的话。”但是犬儒派的长篇大论和常套（366d—369b）似乎效

果不大，伊壁鸠鲁派的论证（365d—e和369b—370b）在他脑中相当占上风。使《阿克西奥廓斯篇》反常规的东西是：它并不是一封写给某个已经死去了的人的信，而是一篇与某个将要失去自己生命的人的对话，在这种情形中令人苦恼的情感是害怕而不是悲伤。作者很可能是在公元前100—公元50年进行写作的柏拉图主义者，他从早期苏格拉底的作品中借用了各种特点为他的安慰披上了苏格拉底对话的外衣。

接着哈钦森又说道，《阿克西奥廓斯篇》的策略看起来是来源于柏拉图的《申辩篇》，在《申辩篇》中苏格拉底说：死亡要么是意识的永久消失，要么是转移到某一个别的地方。

我们通过哈钦森的表述可以看出，虽然他用了“可能”（probably）一词，但是很显然他是把该篇对话的作者肯定地确定为是公元前100—公元50年进行写作的柏拉图主义者，并且认为作者从早期苏格拉底的作品中借用了各种特点为他的安慰披上了苏格拉底对话的外衣。笔者认为这种肯定地认定该篇对话作者的做法是缺乏证据和说服力的，因为不论是从历史的角度还是从逻辑的角度考虑，都不可避免地还有一种可能，那就是：后期的各种哲学学派的观点，包括修辞学的和犬儒主义的常套，还有伊壁鸠鲁派的、斯多亚派的和学园派的各种论证，它们完全有可能是从苏格拉底的历史材料中发展衍生而来的。

齐厄弗·提姆在其《关于〈阿克西奥廓斯篇〉中前后不一致性的苏格拉底疗法使用》（*Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the "Axiochus"*）一文中也强调了本篇对话的文体特征。他在文中说道，柏拉图托名对话《阿克西奥廓斯篇》看起来不可救药地混淆不清，它的作者把柏拉图主义的、伊壁鸠鲁派的和犬儒学派的反对死亡恐惧的论证混杂在一起，显然没有考虑它们的连贯一致性。他主张，如果我们关注到它的文体特征——以对话的形式出现的安慰信，我们就不会指责其混乱了。

[1] [泰本]语言是通俗的“大众化语言”，充满了非古雅的词语。

一 原文翻译及注解

（一）引子：克雷尼雅斯向苏格拉底求助

苏：正当我在去库诺萨耳哥什的路上，并且接近伊利梭什河的时候，我听到有人喊我的声音，“苏格拉底，苏格拉底”。当我转过身来要看一下声音从哪里来时，我看到阿克西奥廓斯的儿子克雷尼雅斯正跑向卡尔利耳洛耶^[1]，与音乐家达蒙和革劳孔的儿子咖耳米德斯一道^[2]，达蒙是克雷尼雅斯的音乐老师，咖耳米德斯和克雷尼雅斯是同伴，且彼此相互爱慕。于是我决定转离主大道，去与他们碰头，想尽可能快地碰到一起。克雷尼雅斯双眼流着眼泪地说，苏格拉底，现在是你展示他们一直说你拥有的智慧的机会了。我的父亲已经不舒服好一阵子了，正濒临他生命的终点，他在床上好可怜，^[3]尽管他过去常常嘲笑恐惧死亡的人们，并且有一点点戏弄他们。因而你来吧，用你惯用的方式鼓励他，这样他就可以毫无抱怨地面对他的命运，我和家里的其他人也将会尽到忠孝了。嗯，克雷尼雅斯你将不会发现我拒绝这样一个合理请求的，而且你所要求的这些事情是为了尽忠孝。我们走吧，如果情形是这样的，那速度就是至关重要的了。

克：只要看到你，苏格拉底，就将使他恢复生机，其实以前他经常设法从这种境况中重新振作起来。

（二）安慰临终者

1. 心理激励法

苏：急匆匆地走向伊拖尼亚城门——他住在与娅玛宗的女战神娅耳忒弥丝神柱相向的城门附近——延伸的城墙旁边的那段路后，我们发现阿克西奥廓斯恢复了理智苏醒过来了，且身体强健，尽管精神疲弱，非常需要安慰，一次又一次地抽泣着、呻吟着，边哭泣边拍打着手。我朝下看着他说，阿克西奥廓斯，所有这一切是怎么了？你之前的自信、对各种男子汉德性的不断称赞，以及你那不可动摇的勇气哪儿去了？你就像是一个软弱的运动员，在训练练习中做出勇敢的表现，却输了实际的比赛。考虑一下你是谁吧——一个如此年长、听从理性的人，并且如果不是别的什么东西，至少也是个雅典人——难道你没有认识到：生命是一种在陌生乡土上的寄居（其实，这是一个常识，每个人嘴上都会说），并且那些过着一种高尚生活的人应当高高兴兴地去面见他们的命运，几乎是唱着派盎赞歌的吗？如此懦弱且不愿与生命分离对于某些年长到足以为他自己着想的人而言是幼稚的、不恰当的。

阿：相当正确，苏格拉底，我想你是对的，然而现在，这样或那样地，我非常接近那可怖的时刻，所有那些强有力的、激动人心的论证全都神秘地失去了它们的力量，我不能严格地接受它们，有某种以各种形式袭击我的心灵的惧怕持续存在着，我害怕将失去这白天的亮光和这些好东西，将躺在某个其他地方，没人看见，被人遗忘，渐渐腐烂，变成蛆虫和野兽。

2.现实观照法

（1）感觉分析法

苏：在你的困惑中，阿克西奥廓斯，你没有认识感觉，把感觉与无感觉混淆了。你所说的和做的包含着内部的自相矛盾。你没有认识到你正同时被你的感觉丢失所困惑和被你的衰亡、丢失快乐而弄得痛苦。似乎是通过死亡你进入另一个生命，而不是处于那你出生前就存在的完全无感觉。正如在得刺孔或克雷司塞涅斯执政时期根本没有什么不好的东西使你担心，因为那时你并不存在，使得它能让你担心。在你死了之后也不会有任何不好的东西发生在你身上，因为你死后并不存在，使得它能让你担心。

那么，抛开所有这些废话，请牢记这一点：一旦复合物分解，灵魂已被定居在它的恰当地方，留存下来的身体由于是尘世的和非理性的，它就不是人本身了。因为我们每一个人都是一个灵魂，是一个被锁在一个会朽坏的牢狱中的不朽的活物，自然已经制定了这个受苦的帐篷——它的种种快乐是肤浅的、转瞬即逝的，并且混合着诸多痛苦。但是它的各种痛苦是未稀释淡化的、长久存在的，没有任何快乐的成分。当灵魂被迫与感觉器官分担它们的病患、狂热和身体的其他内部疾病——因为它被分布在身体的各个细孔中间——时，它想望着它本土的天国云气，不，是渴望着，向上挣扎，期望在那儿享宴跳舞。因此，被从生命中释放出来是从某种坏东西到某种好东西的转变。

阿：嗯，苏格拉底，如果你认为活着是不好的，那你为什么还活着？尤其是你既然对这些事情绞尽脑汁，比我们中的大多数人更聪明得多。

（2）借用权威法和现身说法

苏：阿克西奥廓斯，你并没有对我做出正确的描述。你就像大多数雅典人那样，认为正因为我是一个探问者，我就也是一些事情的专家。我希望我知道这些平常的事情，我离知道那些非凡的事是多么遥远啊！我的言论不过是智慧的普洛狄科斯的回音，一些花半得腊可眉买来，其他的花两得腊可眉，还有另一些花四得腊可眉，那家伙并没有免费教某人，他总是重复厄辟伽耳莫斯^[4]的话：一只手洗另一只手——给出某些东西才能得到某些东西。不管怎样，就在最近他在希普泼尼科斯的儿子卡尔利雅斯^[5]的家里作了表演，在那里他谴责生命，他如此谴责以至于我差点儿把生命给毁了，从那时起，阿克西奥廓斯，我的灵魂就想去了。

(3) 高位俯视法

阿：他有说什么？

苏：我将告诉你我所记住的：生命中的哪个部分是没有其痛苦成分的？婴儿不是在痛苦中开始他的生命，从他出生的最初时刻就哭哭啼啼的吗？当然地，他不会离开痛苦的场合，饥饿、口渴、寒冷、酷热和剧烈的击打折磨着他。他甚至不会说问题是什么，哭是他表达不舒服的唯一方式。当他7岁时，已经经受了大量身体痛苦后，他又遭到暴虐的家庭教师、老师和训练师的攻击，当他年龄长得更大时，又遇到学者、数学家和军事教官，以及所有一大群暴君。当他登记加入了成年人队伍时，那儿有指挥官和殴打的恐惧，然后到来的是吕柯昂、学园和健身导师及他们的鞭打和过度的惩罚，他的整个青春都是在年轻人监管会和最高裁判议会的青年人委员会的监管下度过的。

当他不受所有这些的约束之后，各种焦虑马上来袭击他了，对人生职业的各种考虑向他展示出来，先前的各种烦恼与后来的各种烦恼：军事战斗、伤痛和不断的战斗相比，看起来就像孩童的游戏，婴儿们的假想怪物。

然后老年不知不觉地来到，自然中的每一个可朽坏的和威胁生命的东西都流入老年。除非你快速地像偿还债务那样偿还你的生命，否则自然就像一个放债人一样站在旁边，收取保证金，察看一个人，监听另一个人，经常是既察看又监听，如果你存活下来，你将瘫痪、被肢解、跛瘸。有些人年纪很大时身体还处于健壮时期——他们的老年心灵进入一个第二童年——这就是为什么理解人类处境的众神把生命中的快速释放给予那些他们高度敬重的人的原因。比如建造普普娅的阿泼尔隆庙宇的阿伽眉德斯和特洛吕尼奥斯，在为那会发生在他们身上的最好之事祈祷之后睡着了，并且再也没有醒来。还有亚耳高什女祭司的儿子们，他们的母亲同样地为他们向赫拉祈祷以作为对他们的敬虔的报答，因为当那队骡子迟到时，他们把自己绑在车轭上拉她到庙宇去，那天晚上他们的母亲祈祷后，他们就离世逝去了。

要回顾一遍诗人们的作品将花费太长时间，他们在谴责生命本身的同时用神启的声音预言生命中的各种事件，我将仅仅引用他们中的一位，最重要的一位，他说：这就是众神为不幸的凡人纺织生命的方式，我们都生存在不幸中，因为在所有呼吸且爬行于地球之上的生物之中，没有任何地方有比人更凄惨的了。

对于盎菲雅刺奥斯他说了什么呢？和阿泼尔隆一样，持羊皮盾的宙斯心中喜爱他，完全称赞他，他从来没有来到老年的门槛。他吩咐我们，“为新生者唱挽歌吧，他面临着如此大量的痛苦”，对它你是怎么想的？不过我现在要停止了，这样就不会打破我自己的诺言，通过复述其他例子而延长我的发言了。

有人曾经毫无批评指责和毫无不满他自己所选择的追求和行业的吗？我们还有必要讨手艺人 and 工人们的工作吗？他们从黎明到黄昏一直

辛苦劳作，勉强能满足他们的需求，哀叹他们的命运，用悲伤和泪水搅扰所有他们的不眠之夜。我们还有必要谈论商人的工作吗？他们的航行经历如此众多的危险，并且正如毕雅斯所表明的，他们既不在死者中，也不在活人中，陆生的人把他们自己投入海中，就像是两栖似的，完全处在运气的控制之中。嗯，耕作是一个快乐的职业吗？正如他们所说的，它总能找到疼痛的借口，一会儿是干旱，一会儿又是太多雨水，一会儿又是枯萎病，一会儿又是太热或霜冻，使农夫们哭泣。

现在，对于受到高度尊重的政治又怎样？（我正跳过许多例子）它被拖着行经了多少可怕的事情啊，狂热地动摇和振动，有时伴随着欢乐的快乐，有时伴随着痛苦的失败，比一千人死亡还更糟糕。为群众而生活有谁能是快乐的，当他被口哨唏嘘和严厉斥责时，就像选民们的宠物马，被从办公场所中驱逐出来，嘲笑、处罚、杀害。好了，政治家阿克西奥廓斯先生，米尔提雅德斯是怎么死的？塞米司托克勒斯是怎么死的？厄菲雅尔忒斯是怎么死的？当我拒绝把问题指向人们时，那十个指挥官最近是怎么死的？我不认为由我去领导一群疯狂的乱民是恰当的，然而第二天舍刺枚涅斯和卡尔利克色诺斯买通了会议的领导官员，未经审判就导致了宣告人们有罪。真正地，你和尤律普托乐莫斯是公民大会3万公民中仅有的为他们辩护的人。

阿：那是非常正确的，苏格拉底，从那以来我已有了足够的发言者的平台，我认为没有什么东西比政治更令人厌烦了。对于每一个涉及政治的人这一点是很清楚的。当然你是作为一个遥远的观察者来谈论它，而我们这些亲身经历了的人都是相当清楚地知道它的。选民，我亲爱的苏格拉底，是一种忘恩负义的、善变的、残酷的、恶意的和粗鄙的东西：一群狂暴的傻瓜，被从街上的乱民中拖聚在一起。那使自己与他们相联系在一起的人甚至是令人鄙夷的。

苏：嗯，阿克西奥廓斯，既然你认为所有职业中最具声誉的职业比所有其他职业都更应当受到排斥，那么，我们对生命中其他追求要怎么看呢？我们不应逃避它们吗？有一次，我也听普洛狄科斯说：死亡既与活着的人无关，又与那些已经去世的人无关。

阿：你是什么意思，苏格拉底？

苏：对活着的人而言，死亡并不存在，而死了的人并不存在。因而死亡与现在的你毫无关系，因为你并没有死，如果某事发生到了你身上，它也与你无关，因为你将不存在了。阿克西奥廓斯，对那既没有也将不会与阿克西奥廓斯相关的东西感到苦恼不安是毫无意义的忧虑，就好像你会对女海妖丝库拉或半人半马怪肯陶洛斯感受到苦恼不安一样，它们对你而言，既不现在存在，将来你死后也将不存在。令人害怕的东西为那些存在的人而存在着，它怎么能为那些并不存在的人而存在呢？

阿：你是从现今每个人都在谈论的那些就像所有这些为青少年编构的傻话一样的胡言乱语中拿来了那些聪明的观点。不过死亡还是困扰着

我，以至于剥夺了我生命中的各种好处，尽管你列举出比那些观点更具说服力的论证也还是一样，苏格拉底。我的心神并不理解它们，且被那些想象的谈论弄得烦乱不安，它们从一个耳朵进，又从另一个耳朵出。它们带来一系列精彩漂亮的言辞，但它们都没有击中目标，我的痛苦并不会被奇思妙想缓解，它只会被那能下降到我的水平的东西解除。

（4）攻击要害法

苏：那是因为，阿克西奥廓斯，你正把对各种坏事物的感觉与各种好事物的失去混淆在一起，而没有认识它，你忘记了你将会死亡。困扰一个被剥夺了各种好事物的东西是使各种好事物被各种坏事物取代了，并不存在的人甚至不能设想各种好事物的失去。一个其处境并不提供对任何令人苦恼之事的意识的人怎么能够感觉到苦恼呢？如果你还没有出发，阿克西奥廓斯，就以某种方式或其他方式无知地假设死人也有某种感觉，那么你就会被死亡惊扰。但是事实上你是在否定反驳你自己，因为你害怕失去你的灵魂，你为这个失去赋予了一个它自己的灵魂，你害怕失去感觉，但是你却认为你将有感觉地把握这个并不是感觉的感觉。

还有许多其他证明灵魂不朽的好论证，但是一个会朽坏的自然物肯定不会拥有如此崇高的造诣，使得它能做到鄙视野生动物的身体优势、穿越海洋、建造城市、建立政府，仰望天空，看星星的运行，日月的轨道，它们的上升和降落，它们食缺并迅速复原，成双的二分时春分、秋分和至点夏至、冬至，普雷亚戴什七星团风暴，夏季风、洪流大雨和龙卷风的狂暴路线，为宇宙状态建立永恒的日历。除非灵魂中真有某种神圣的精灵，赋予灵魂对如此众多的各种主题的理解和洞见。

所以，阿克西奥廓斯，你去世，不是进入死亡，而是进入不朽，你也不会使各种好东西从你那里被取走，而是一个更纯粹的对它们的享受。各种快乐也不会与会朽坏的身体相混杂，而是完全不会被各种痛苦稀释淡化。因为一旦你从这个狱房中被释放出来，你将启程前往远处那边，到一个没有一切斗争、悲伤和衰老的地方，过一种不受任何不好事物烦扰的平静生活，栖息在不受干扰的和平之中，审视自然和实践哲学，不是为了一群观众，而是处在真本的充足与丰富之中。

3.信仰鼓励法

阿：你的论证使我转到了相反的观点上，我不再对死亡有任何惧怕了——我几乎渴望它了，如果我可以模仿演说家并使用夸张的话。在过去的很长一段时间里，我已经游历了上层领域，我应当完成这个永恒的、神圣的巡游。我最近以来很虚弱，但我已牢牢抓住我自己，成了一个崭新的人了。

苏：那么也许你会喜欢另一个论证，它是由一个佩耳西亚术师勾布律耶斯告诉我的，他说那是他的祖父勾布律耶斯从某些青铜片上学到的，那时克色耳克吉斯正横渡海洋，他的祖父被送到德罗什岛守卫有两个神祇在那儿出生的岛屿圣所，那些青铜片是欧琵丝和贺卡艾耳葛从极

北地区的居民那里带来的，论证内容是：灵魂被从身体释放出来后，就去到那看不见的地方，到大地底下的一个居住地。在这里，冥王普路同的宫殿并不次于宙斯的庭院，由于大地占据着宇宙的中心，天穹是球形的，球体的一半属于众天神，另一半则属于大地下方的众神，他们中一些是兄弟，另一些是兄弟们的孩子。在去普路同宫殿路上的各个门有铁柱和铁条保护着，当诸门摆开的时候，亚珂仑河，然后是叩库托什河就接收那些要被渡到米挪斯和刺达曼叙斯那里去的人们，在称作真本之平原的地方，在那里坐着审问每一个到达之人的法官，审问他们已经度过的是什么类型的生活，以及他们居住在他们的身体时所从事的是什么类型的活动，这是不可能撒谎的。

现在那些在其人生中被由一个好神灵感驱的人居住在一个为敬虔之人准备的地方，在那里，慷慨的季节盛产各种水果，清纯之水的喷泉汨汨涌流，各类芳草盛开着众多种类的花，哲人们谈论，诗人们表演，围成环形地跳舞，音乐会、快乐的饮宴和自由供应的盛宴，远离痛苦的纯真自由和丰盛的快乐大餐，没有残酷的严寒或炎热，而是吹来温和的轻风，浸注着柔和的阳光。

那儿有一个为那些加入秘仪的人准备的特定的尊贵之所，他们在那里举行他们的神圣秘仪。你作为众神的亲属为什么不该成为享受这一特权的队列的首人呢？传说告诉我们赫拉克勒斯和狄奥努梭斯，在他们下降到哈德斯领地之前，入到这个世界，并且厄琉西什的德梅忒耳女神为他们提供了旅行远方的勇气。

不过那些在邪恶中浪费了他们生命的人则被复仇女神艾里努丝们带着穿过冥界塔耳塔洛什到达厄瑞博什和咖奥什那里，那里有一个为不敬虔的人准备的地方，亚耳高什王达那奥斯的女儿们不停地取水，坦塔罗斯的口渴，提图奥斯的内脏永远吞噬着和再生着，西绪福斯永不停息的石头，他的辛劳的结束又是一个新的开始。在这里还有被野兽舔干净的人们，不断地被复仇者们放到火上，用各种酷刑折磨，被持久的惩罚耗毁。

这是我从勾布律耶斯那里听来的内容，但是你必须自己做决定，阿克西奥廓斯。我被论证打动，并且我肯定地知道这一点：每个灵魂都是不朽的，而且当它被从这个地方移走时是没有痛苦的。所以不管是上界或下界，阿克西奥廓斯，你都应当快乐，如果你已经敬虔地生活的话。

（三）结尾：安慰成功

阿：我太窘迫难堪以至于不能对你说任何东西了，苏格拉底，我是如此远离恐惧死亡，现在我实际上是热切地渴望它。我深受这个论证以及那个关于天国的论证的影响。现在我鄙视生命，因为我将转移到一个更好的家里去。现在我想静静地独自回顾一下你所说的话，不过正午过后，苏格拉底，请来看望我。

苏：我将按你的请求做，现在我要去库诺萨耳哥什了，我被传唤来这里时正要去那里。

[1] [C本]库诺萨耳哥什是雅典城墙外的一个体育场，伊利梭什是一条河，在它的河床中有一个被称作卡尔利耳洛耶的喷泉。

[2] [C本]阿克西奥廓斯是著名的阿尔齐庇雅德斯的叔叔，克雷尼雅斯和咖耳米德斯都是有名的漂亮年轻人，分别在《尤叙德莫斯篇》和《咖耳米德斯篇》中作为苏格拉底圈子的成员出现。

[3] [泰本]阿克西奥廓斯患有严重的“痉挛”，因此担心不久于人世。

[4] [C本]公元前5世纪的喜剧诗人。

[5] [C本]卡尔利雅斯是个富有的雅典人，以其对哲人们的赞助而闻名，见《申辩篇》20a，柏拉图的《普若塔高刺斯篇》和克色诺丰（Xenophon）的《会饮》中的事件都是在他的家里发生的。

二 《阿克西奥廓斯篇》疏评

虽然该篇对话并不具有什么重要的哲学意义，但是它所涉及的主题却可以说是最重大的，而且它对于我们如何看待哲学与信仰、哲人与民众之间的关系还是有一定启发意义的。

（一）哲学与死亡

我们知道，哲学源于西方，源于古希腊。哲学的古希腊语单词的字面意思是爱智慧，因而哲学是一门系统地探索智慧的科学，具有智慧的人一般被称作哲人。在柏拉图对话中，苏格拉底是哲人的代表和化身，因而在常人的眼中他也是智慧的化身。在该篇对话的开篇，克雷尼雅斯对苏格拉底说，“现在是你展示他们一直说你拥有的智慧的机会了”。可见哲人的智慧是与生活紧密相连的，并不是一种脱离了生活的形而上学。而且，更为重要的是，哲学最为关心人生最重大的问题，即死亡问题。讲授具体知识的文艺老师达蒙显然在这个问题上无能为力，所以他以及他的另一个学生咖耳米德斯也跟随着克雷尼雅斯匆匆赶去寻找苏格拉底。苏格拉底在《淮冬篇》中明确地表述过，哲学是一门追求死亡的学问，从而我们也可以说，哲学是一门教人看破、看透死亡的学问，古希腊人之所以把爱智慧的科学称作哲学，或许在于人类最大的智慧就是要看透生死。

（二）哲学与信仰

在该篇对话中，苏格拉底的安慰法既使用了哲学论证，也使用了信仰鼓励，并且，信仰鼓励法所起的作用显得似乎更为重要。但是，正如笔者在最后一节的注解中所谈到的，信仰鼓励法也有可能并未完全彻底地除去阿克西奥廓斯心头对死亡的恐惧。在《柏拉图全集》的《尤叙弗仑篇》中，柏拉图为我们呈现了一个刚开始时信誓旦旦地自以为是敬虔的信仰者，经过苏格拉底的一番审问验证后，他却放弃了原先的主张。因而，我们或许可以说，只有经过了严格的哲学论证后确立起来的信仰才能是真正的信仰，或者说，哲学的目的是为了确立起人们的真正信仰。

（三）哲学与民众

在该篇对话的开头，我们看到，苏格拉底与他的对话者们相当熟悉，并且他与认识他的人们都保持着一种较为随和的关系。苏格拉底与他们辩论谈话，解决他们的一些困惑，引导他们看清事情的真相。在遇到不适宜进行具有说服力的论证、想象的谈论和一系列精彩漂亮的言辞、奇思妙想时，他会下降到民众的水平进行具有实际效果的谈话。在《柏拉图全集》的另一篇对话《克雷托丰篇》中，苏格拉底甚至能做到保持沉默地容忍克雷托丰对他的滔滔不绝的批评。因而，我们似乎可以推论说，真正的哲人对民众保持着一种最为宽大的包容，他们绝不会鄙夷、拒绝、放弃任何普通民众。

第三辑 箴言集

《箴言集》

这是《柏拉图杂篇》的第三辑，在库珀和哈钦森编的英文译本《柏拉图全集》中只收录了18首，笔者根据所搜集到的古希腊文原典文本，在此18首之外，还多收录了15首，也就是说，笔者所汇编的这篇《箴言集》共有33条箴言^[1]，其中第11首与第12首句意相同，第23首包含了第24首的内容，因而，本辑《箴言集》实际上收录的是31首诗体文。对于各首的编排次序，笔者也是遵照原典文本的原有排序，为了读者方便查找英译，笔者在与库珀英译本相同的那18首诗体文前头也标出了它们在英译本中的序号。在库珀英译本所收录的柏拉图杂卷作品的导言中，唯独这一集的导言是由库珀撰写的。

库珀首先介绍了柏拉图早期对悲剧和颂歌的喜爱，为我们指出了柏拉图作为诗人的一个面相。他写道，在苏格拉底吸引他进入哲学之前——一种古代传统就是这样流传的——柏拉图有一段时间很热衷于当一名悲剧和颂歌（古希腊酒神节唱的赞美酒神的合唱歌）的作者。如果这是事实的话，却没有一丁点儿他这类文体的作品保存下来。不过，即便除了他的有时非常诗意的散文，比如《斐德罗篇》中苏格拉底的第二篇讲词，我们的确也拥有作为一名诗人的柏拉图作品的证据。有一些归名于他的“箴言”，即适用于葬礼纪念文的献词或其他各种用途的献词的诗体文，在一部或者说是共两部可追溯到中世纪时期的希腊诗体文选集中得以保存下来了，它们是《帕拉提涅》和《普拉努德安》选集。库珀说，他们编订的《柏拉图全集》所收录的《箴言集》采用的是J.M.厄德蒙兹的版本，这个版本从这些资料中刊印了17首诗体文，另外他们还收录了公元6世纪新柏拉图主义哲学家奥轮辟奥哆洛斯引用为柏拉图所做的第18首赞扬喜剧作家阿里司托法涅斯的诗体文，托马斯教士在他的《阿里司托法涅斯生平》中也这样引用。

接着，库珀对他们所收录的18首诗体文进行了介绍，前面10首^[2]还在第欧根尼·拉尔修的柏拉图生平中被引用为柏拉图的作品，第18首也被一个或更多其他古代作家多次以归于柏拉图名下的诗作来引用。它们全都是挽歌对句的形式（一种扬抑抑或长短短格的六韵步诗句，这是荷马史诗的韵律，再跟着一个扬抑抑的五韵步的诗句），几乎每一首都是一个单一的对句，但是第4、5、7、11和13首是两个对句，第3首由3个对句构成。开头两首是写给一个年轻人的，似乎是一个天文学的学生，名叫阿司忒耳，或者也许仅仅是被他的崇拜者这样亲昵地称呼，它是“星

星”的希腊语单词。第欧根尼·拉尔修报道说第3首其实是刻在绪腊科西亚受题词者的墓碑上的，受题词者是柏拉图在绪腊科西亚政治活动中的朋友和伙伴狄温，他在众多的柏拉图书信中是如此的突出。对于这些诗文中的第4首而言，选集也把它归属于柏拉图以外的其他作者，而且对于其他几首而言，柏拉图是否是作者也受到了合理的怀疑。看到柏拉图在第4首和第6首诗文中用情爱的词语把阿伽松和斐德罗说成是彼此爱慕的青年是很奇特的，这两个人是在柏拉图涉及情爱的对话中作为对话角色出现的历史人物，但是他们比柏拉图年长两个年代。有个人注解，第8首的爱恋对象克珊昔普沛拥有与苏格拉底的妻子相同的名字。不过，看起来似乎没有理由怀疑这些诗文中的某些，首先是第3首，或许还有其他的，尤其包括第1首、第2首和第7首，其实就是由柏拉图所作。

[1] [泰本]柏拉图写的讽刺短诗。

[2] 这里所说的是库珀英译本中的排序，而非笔者下文所录原典文本的排序。

一 原文翻译及注解

1（库6）.我亲吻阿伽松时，灵魂就跃上嘴唇，宛如可怜的家伙疾步奔向他。

2（库7）.我把苹果抛给你，如果你心甘情愿地爱我，就收下它，并同我分享你的处女之身。即便你不想这样，还是抓住这个苹果吧，思忖青春的短暂。

3（库8）.我是一颗苹果，一个爱你的人把我抛给你。请答应吧，克珊西帕，因为你我都会朽去！

4（库1）.你凝望着众星，我的阿斯忒耳啊，我多么希望我是天空，那样的话我就可以用千万双眼睛看着你！

5（库2）.以前，启明星，你曾在生者中闪闪发光；现在，正消逝的长庚星，你在逝者中闪闪发光。

6（库3）.贺卡柏和伊利昂妇女们一出生，命运女神就把眼泪分配给她们。但通过你，狄翁，成功地践行高贵的行为后，诸神就布满了广阔的希望。你躺在故乡宽大的怀中，受同胞们尊荣，你让我的心疯狂，心爱的狄翁哦。

7（库4）.现在，阿勒克西斯已不复往昔，我只能说：他很俊美，所到之处万众侧目。我的心肝哟，为何把骨头露给狗看？此后，你会为此苦恼的；我们不正是这样失去斐德若的吗？^[1]

8（库5）.我有个情伴，科罗丰的阿尔克阿娜萨，她的皱纹里充满热烈的爱欲。可怜的家伙噢，你们首航就遇到这个尤物，定会由此燃起熊熊欲火。

9（库9）.我们是尤博伊亚的厄瑞特里亚人，但我们却躺在苏萨附近，唉，离家乡多远啊！

10（库13）.我们离开了爱琴海怒吼的波涛，躺在厄克巴塔纳平原中间。再见了，闻名遐迩的厄瑞特里亚，我们的祖邦。再见了，雅典，优波亚的邻居。再见了，心爱的大海。

11、12（库10）.有人发现金子后，留下了套索。但主人发现金子一无所剩后，就拴在了他发现的那根套索上。

13.库普里斯对缪斯们说，“少女们，尊荣阿佛洛狄忒吧，或接受我为你们准备的爱若斯”。缪斯们回答库普里斯，“这些闲言对战神说吧，这个小男孩不会飞到我们这里”。

14（库18）.美惠女神们为她们自己寻找一座不会倒塌的圣坛——找到了阿里斯托芬的灵魂。

15（库11）.莱斯如此高傲地嘲笑希腊人，并曾有一群年轻的情侣簇拥在她门前，她把一面镜子献给帕福斯[的阿佛洛狄忒]，因为她不想看到现在的自己——她也无法看到过去的自己。

16（库16）.有些人说有九个缪斯女神，他们不该这么想。看看勒斯博斯的萨福吧，她是第十个。

17（库12）.外邦人喜欢这个人，同胞们也喜爱——品达哟，悦耳动听的缪斯们的仆人。

18.[从前]有一块碧玉石有五只牛的小影像，就像所有活生生被牧养大了的牛一样，这些小牛们甚至迅速地逃走了。但是现在，有一小群牛却被控制在黄金的牛栏中。

19.一只巧手仅仅用向石头神奇地扇风，就巧妙地创造了酒神的萨图尔（羊人）。我则是水泽女仙们的一个玩伴。但是，我斟倒的却是甘美可口的清水，而不是前者汹涌翻滚的酒。不过，它引领了负重的脚足无所忧虑地照直前进，请你不要立刻惊醒迷醉少年温柔的沉睡。

20.我是有着美丽犄角的狄奥尼索斯的至爱侍从，我斟倒的却是水泽女仙们用银杯装的清水，我在诱迷安静的少年沉睡……

21.狄奥多洛斯使萨图洛斯入睡了，没有雕琢他。如果你刺伤了，你就会弄醒他，白银有睡眠。

22.某个行路人立了个誓愿：用铜塑造水泽女仙们的那个侍从、喜雨的水中歌手——那在轻盈[流淌]的溪流旁欢愉的青蛙——从而解除炎热造成的可恨至极的干渴。因为它用双栖的嘴巴在流淌着清泉的深谷外适时地鸣唱，从而向迷路的人指示了水源。但是，行路人发现了甜蜜的饮料——他们所渴望切盼的溪流——后，并没有留下作[它们]向导的声音。

23.帕福斯的阿佛洛狄忒穿越波涛汹涌的大海来到科尼多，想去看看自己的样子，却在一个地方看到她的全裸[雕像]，她大叫道，“普刺克西特勒斯在哪里见过我的裸体？”普刺克西特勒斯没有见过，因为传统法规不允许。但坚硬锋利的铁具，正如阿列斯所愿，雕刻了这个帕福斯的阿佛洛狄忒。

24（库17）.当阿佛洛狄忒在科尼多见到库普里斯时说，“哎呦呦！普刺克西特勒斯在哪里见过我的裸体？”

25.既不是普刺克西特勒斯，也不是铁具创造了你，你如此设立，是过去如此选择的。

26.请树木女仙们灌木丛生的悬崖峭壁不要作声吧——从壁岩中流出的她们的溪流声和刚出生的动物幼仔们混杂的哭鸣声——当山川水泽之潘神亲自用声音优美的排箫吹奏，从成双结对的杆状植物的嘴唇上方发出流畅[的旋律]时，周围的女仙们都被激发了起来，用强健的脚足跳起了舞蹈，有水泽女仙们、树木女仙们。

27.请你在这棵在强烈的西风下颤鸣发声的高耸的松树旁边坐下吧，在我们喷溅着[泡沫]的水流旁边，一支帕安排箫将从孔眼中向被诱迷的你流淌出沉迷与陶醉。

28（库14）.我是一座船长的坟墓，与我相对的是一个农夫的坟墓，地下和海底下是相同的死亡之所。

29.你已经看我遭遇船难了，造成死难的海洋因敬畏而耻于剥光我最下面的布块；而人则为了碎布块这么大的利益而祈祷，用无所畏惧的手掌剥夺了我的衣物。他会披戴上它，载着它进入冥府，而且米娜斯会看见他披着我的破布块。

30（库15）.航行者们，祝你们平安，在海上和陆上。但你们要知道，你们正经过一个遭遇海难者的坟墓。

31.永恒承载着万有，长远的时间知道如何改变名称、形状、自然和运气。

32.他们在路上栽种了我这棵榛子树——来往孩子们投掷石头的打靶游戏的玩物，我所有的枝条和茂盛的枝丫全都被投掷的密集石头打裂折断。盛产果实的果树颗粒无收，我毫无疑问是不幸的，我的肆心结出了恶果。

33.我们抵达幽暗的圣地时，我们在里面发现了看起来像紫红色苹果的库忒蕾娅的儿子，他没有背着盛箭的箭囊，没有背着弯弓。但是，美丽的叶子从茂盛的树上悬挂下来，他自己则被包围在玫瑰花的花苞丛中，微笑着躺着睡觉，上方飞来的嗡嗡作响的蜜蜂们在里面建造蜂房，在他甜蜜的双唇上爬行着。

[1] [泰本]如果第1首（本书的第1首）和第8首（本书的第7首）确属柏拉图所作，这两首至少可以证实柏拉图曾有过“色情的”气质。根据我自己的意见，阿加松和斐德罗这两个名字的出现，是伪造的证明。这位作者显然想到诗人阿加松（阿伽松）和米林努斯（Myrrhinus）的斐德罗在柏拉图的极重要的关于“爱情的谈论”的《会饮篇》里所扮演的角色，但是，忘记了他们二人在柏拉图还不满12岁时都是成年人了。要不是没有其余多数短诗必须是柏拉图的诗的特殊理由，我看不出它们不应该是柏拉图的诗。

二 《箴言集》疏评

（一）哲学与诗

根据库珀所撰写的导言介绍，柏拉图在苏格拉底吸引他进入哲学之前有一段时间很热衷于当一名悲剧和颂歌（古希腊酒神节唱的赞美酒神的合唱歌）的作者，从而为我们指出了柏拉图作为诗人的一个面相。库珀把柏拉图非常诗意的散文，比如《斐德罗篇》中苏格拉底的第二篇讲词看作是柏拉图作为一名诗人的表征，而且他很肯定地把在一部或者说是共两部可追溯到中世纪时期的希腊诗体文选集——“帕拉提涅”和“普拉努德安”选集——中得以保存下来一些归名于他的“箴言”，即适用于葬礼纪念文的献词或其他各种用途的献词的诗体文，看作是柏拉图作为一名诗人的证据。库珀还指出，他们所收录的18首诗体的前面10首还在第欧根尼·拉尔修的柏拉图生平中被引用为柏拉图的作品，第18首也被一个或更多其他古代作家多次以归于柏拉图名下的诗作来引用。库珀认为，看起来似乎没有理由怀疑他们所编造的那些诗文中的某些，首先是第3首，或许还有其他的，尤其包括第1首、第2首和第7首，其实就是由柏拉图所作。

历史上，这些箴言往往被当作柏拉图本人的作品。柏拉图的“形象”于是也就有了如此感性或者感人的一面。

笔者认为，很重要的一点是：哲人为什么不可以是诗人？他们缺乏写诗的智慧、技巧、兴趣吗？如果说哲学是一门追求最高智慧的学问，那么哲人怎么会缺乏写诗的智慧呢？

还有就是，哲学与诗有什么异同之处？或许我们可以说，哲学注重于严格的逻辑论证，是要通过一步一步合乎理性的推理把真理展现出来，但是由于人的理智能力的欠缺，往往无法在理性的世界中确切地把握真理。而诗则不同，它是通过对具体意象的描绘，把人的理性思维引向抽象的真理，从而使得人们能够更好地把握真理。虽然哲学和诗所用的手段不同，但是它们都是要把人们引向对真理的认识。在柏拉图对话中有很多对冥界、天国的生动描写，可以说它们就是诗。

（二）作为箴言的诗体文

通过对所收录的33首诗体文的阅读，我们看到，它们通过言简意赅的笔墨，向人们传达出种种具有警醒作用的深刻道理，从而使它们得以广泛流传（所以，“警句集”也可以是这批箴言的一个翻译标题）。比

如，要行善好之事必须做好迎接痛苦的准备（第1首）；人生短暂，要懂得珍惜美好的东西（第2、3首）；不要被传统的价值观束缚（第11、18首）；要懂得感恩（第22首）；等等。

第四辑 悲剧残句集

《悲剧残句集》

这是《柏拉图杂篇》中的第四辑，也可以说是《柏拉图全集》的最后部分文稿，其内容只有3个残句。这一辑残句文本的内容在库珀主编的《柏拉图全集》和洛布丛书《柏拉图》，以及几乎所有的汉译柏拉图作品中都未收录。笔者依据“Silver Mountain Software, TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) Workplace”中的希腊语原文，加以整理编译而成，拉丁文称为Fragmenta tragica (悲剧残句)。从文本语句上看，这3个残句显得有些主谓结构不完全，是些残句片语，但是它们所传达出来的意思还是相对比较清晰的。

一 文本译文及注解

1.眼睛被[高傲的]眉毛遮蔽。

2.毒蜘蛛药草是引起腐烂的。

3.骨髓是长骨的[好食物]。

二 文本疏评

（一）关于“悲剧”

“悲剧”源于古希腊，由酒神节祭祷仪式中的酒神颂歌演变而来。悲剧的原词由公山羊和歌手（说唱人、歌唱者、游吟诗人）构成，意思是悲剧（英雄剧；泛指严肃的诗作）。不过从字面上看，它的意思是“山羊之歌”，因为悲剧演员或歌队队员穿山羊皮，或因为悲剧竞赛的胜利者获得一头山羊作为奖品而得名。^[1]悲剧主要是以剧中主人公与现实之间不可调和的冲突及其悲惨的结局，构成基本内容的作品。它的主人公大都是人们理想、愿望的代表者，以悲惨的结局来揭示生活中的矛盾冲突，用鲁迅的话说，悲剧即将人生有价值的东西毁灭给人看，从而激起观众的悲愤及崇敬，达到提高思想情操的目的。在悲剧中，主人公不可避免地遭受挫折，受尽磨难，甚至失败丧命，但其合理的意愿、动机、理想、激情预示着胜利、成功的到来。悲剧撼人心魄的力量来自悲剧主人公人格的深化。悲剧最能表现矛盾斗争的内在生命运动，从有限的个人窥见那无限的光辉的宇宙苍穹，以个人渺小之力体现出人类无坚不摧的伟大。

（二）悲剧、喜剧与悲喜剧

我们知道，《会饮篇》的结尾处提到了苏格拉底与阿伽松、阿里斯托法涅斯关于悲剧的争论，其要旨是：苏格拉底迫使他们承认，同一个人既能写喜剧也能写悲剧，也就是说，悲剧诗人也可以是喜剧诗人。^[2]结合本辑的《悲剧残句集》，我们可以试着对苏格拉底的观点进行一番比较阅读。

第一句，眼睛被[高傲的]眉毛遮蔽。一般而言，人们往往都是高度地张扬自我、彰显个性。在大局形势所迫的情况下一般会出现两种情况：我们要么是服从大局地自觉舍弃自我，“悲悯地”做出自我牺牲；要么是顽强抵抗地维护自我，最终小小的自我极其“悲惨地”被更为强大的力量消灭。

第二句，毒蜘蛛药草是引起腐烂的。当人们被毒蜘蛛咬伤时，同样会出现两种情况：我们要么是“悲伤地”勇敢忍受药草引起腐烂所带来的疼痛，最终使毒伤去除，得到康复；要么是害怕药草引起腐烂，造成疼痛，从而“悲哀地”拒绝使用药草，最终导致更为严重的后果。

第三句，骨髓是长骨的[好食物]。在面对某些特殊病人急需食用骨

髓以保存生命，或者说需要移植骨髓才能保存生命时，也会有两种情况：我们要么是“慈悲地”无私捐献骨髓，救死扶伤，治病救人；要么是“悲叹地”袖手旁边，或无动于衷，麻木不仁。

第一种情况可以说是悲剧与喜剧的交融，先是悲剧，紧接着就是喜剧，它是悲喜剧，而第二种情况，就是纯然的悲剧。我们或许可以设想，苏格拉底所说的“同一个人既能写喜剧也能写悲剧，也就是说，悲剧诗人也可以是喜剧诗人”就是指第一种情形吧。

[1] 罗念生、水建馥：《古希腊语汉语词典》，商务印书馆2004年版，第895页。

[2] 参见《会饮篇》223d。

结语

在终于完成研究、翻译和注疏柏拉图的杂篇之后，我想最后做一些概括和总结。众所周知，古希腊—罗马是西方思想文化的源头。古希腊以其哲学传世著称，柏拉图和老师苏格拉底，学生亚里士多德并称为古希腊三大哲学家。柏拉图（约公元前427—前347年）是古希腊伟大的哲学家，也是全部西方哲学乃至整个西方文化最伟大的哲学家和思想家之一。

公元前1世纪，古罗马的著名政治家、演说家、雄辩家、法学家和哲学家西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106—前43年）是第一个将古希腊哲学术语译成拉丁文的人，对后来哲学的发展和现在的哲学术语都有极大影响。他曾经说过：“宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确（Errare, mehecule, malo cum Platone, qaumcum istis vera sentire）。”^[1]近代著名的哲学家黑格尔在其《哲学史讲演录》第2卷中则写道：“哲学之发展成为科学，确切点说，是从苏格拉底的观点进展到科学的观点。哲学之作为科学是从柏拉图开始而由亚里士多德完成的。他们比起所有别的哲学家来，应该可以叫做人类的导师。”^[2]英国现代哲学家怀特海的名言更为绝对：“欧洲哲学传统最可信赖的一般特征在于，它是由对柏拉图的一系列注脚构成的。”^[3]而以批评柏拉图著称的现代英国哲学家波普尔也说道：“柏拉图著作的影响，不论是好是坏，总是无法估计的。人们可以说西方的思想或者是柏拉图的，或者是反柏拉图的，可是在任何时候都不是非柏拉图的。”^[4]

如此众多的哲人们对古希腊哲学家柏拉图有如此高的评价，促使笔者选择了古希腊哲学，选择了柏拉图，笔者认为“如何选择比选择谁更为重要”。另外，笔者的选择也有一些现实的原因。首先，从获取作品文本的角度来说，苏格拉底以前的哲学家留下的只是一些残篇，而苏格拉底自己没有写过什么著作，他的思想活动，主要只能从柏拉图的对话中才能窥见。与此不同的是，柏拉图的哲学对话则是最早由哲学家亲自写定的完整的著作，为我们贴切地走近柏拉图的哲学思想提供了可能。在汉译柏拉图作品方面，严群、陈康、王太庆、朱光潜等老一代学者开始了这项事业，近些年来，由王晓朝先生翻译的《柏拉图全集》出版问世，由刘小枫、甘阳主编的《柏拉图注疏集》的陆续出版，掀起了“全集翻译”的高潮；众多不同版本的单篇柏拉图对话译本、注疏本的出版，则又从新的角度提供了进入柏拉图思想世界的可能入径。

1. 为什么是“杂篇研究”

事实上，笔者对柏拉图的研究最早曾打算选择《淮冬篇》

(*Phaedo*，又译为《斐多篇》《菲多篇》《裴洞篇》《费多篇》《斐多篇》)作为研究对象的，因为这篇对话记述了苏格拉底的“真正从事哲学的人一心追求死亡和处于死亡状态”(64a)的哲学观以及他为此所做的辩护，并向我们描述了他是怎样践行这一哲学观的，“他是那么毫无恐惧地、那么崇高凛然地结束生命”(58e)。所以，无论是从理论信服力来看，还是从形象感染力来看，在现有的柏拉图的对话中，《淮冬篇》无疑都是走进柏拉图的精神世界的最佳道路，从而就为我们过上苏格拉底式的纯精神生活提供了极大的可能性。在笔者看来，苏格拉底的哲学生活最具有解答最深邃的哲学问题的可能，即我们应当如何活着。^[5]“在西方文化中，论影响的深远，几乎没有另一本著作能与《斐多》相比。因信念而选择死亡，历史上这是第一宗。”^[6]“柏拉图的《会饮》^[7]谋篇精妙、文体隽永、意蕴深远，与此相当的惟有《斐多》和《斐德若》——‘若要领略柏拉图对话文笔的优美，就得从《会饮》、《斐多》和《斐德若》中摘引许多篇幅，这三部是柏拉图作品中最美的’。”^[8]

但是当进入具体研究工作后，笔者发现了翻译和思想理解上的重重困难，特别是对该文本的一些细节的把握和对其深刻而严密的逻辑论证的理解感到极其吃力，最终只能放弃。笔者深刻地意识到自己在研究的次第上犯了严重的错误。看来，有时候直路并不一定是最短的路，弯路并不一定就是最长的路。经过慎重考虑，笔者最终还是选择了相对较为容易进入的“杂篇”，并且在翻译、研读的过程中发现能基本把握和完成任务。更为重要的是，迄今为止，柏拉图的杂篇著作还没有汉译本和专门的研究性著作，这对于汉语学界研究柏拉图哲学来说无疑是一大缺憾。于是，笔者就拟定了这个适合自己进行并且具有填补空白作用的题目，首先是对“柏拉图杂篇”进行研究性翻译。

2.“杂篇”vs.“伪篇”

柏拉图哲学文本的研究与《圣经》文本研究类似，存在着一个所谓的“伪经问题”。

我们知道，在基督教中，天主教旧约当中的《巴鲁可书》(又译为《巴路克书》《巴录书》)、《萨娄蒙智训》(又译为《智训篇》)、《西刺可智训》(又译为《德训篇》)等7卷经文，以及《达尼耶尔书》和《艾思舍耳记》的补记^[9]，这15卷左右的经文在今日新教圣经中，已经被排除出去了。多年来，围绕这几卷经文的地位问题，不同派别的基督徒们不知打了多少嘴仗，却并没有争出个所以然来。一些正统的基督徒把它们看作伪经，对之严厉排斥。由于它们的正典地位存在着争议，人们一般把它们称作“旁经”(Apocrypha，又称“次经”“后典”或“外典”，指存在于希腊文七十士译本但不存在于希伯来文《圣经》的经卷)。次经不同于伪经，伪经的内容被认为是否定基督的救恩，或与圣经教义相违背，或令基督教信仰动摇；而次经只是不被普遍地纳为正典的著作。

同样地，对于柏拉图的著作，人们也存有一种挥之不去的“去伪求

真”情结。当读者朋友们看到“柏拉图杂篇研究”中的“杂篇”这个词时，或许马上就会想到“伪篇”。其实，“杂篇”不同于“伪篇”。首先，《柏拉图杂篇》中有柏拉图的“真作”，因为《定义集》中的有些定义是直接出自柏拉图对话的；此外，正如库珀在其评论中所说的，《箴言集》中的某些诗文看起来似乎没有理由被怀疑就是由柏拉图所做的，笔者倾向于把《箴言集》中的某些诗文和《悲剧残句集》看成是柏拉图以诗人面相出现时的诗性作品。其次，更重要的是，杂篇中有柏拉图的“真元素”，这体现在《定义集》所体现出来的一种系统的定义方法，即运用归纳和分析的方法，还体现在《托名作品集》中的对话主题（“死亡”）、助产术运用、细腻的逻辑结构（《厄律克西雅斯篇》）、对立统一思想等诸多方面。最后，“杂篇”的强调重点是“杂”，即在体裁上的多样性，《柏拉图杂篇》与《柏拉图对话录》不同，杂篇中不仅有对话，还有以词条的形式出现的定义，还有以格言箴言的形式出现的诗句；“伪篇”强调的则是真作与伪作，它的关心重点在于是否出自柏拉图本人之手。

3.“托名作品”vs.“伪篇”

对于杂篇的第二部分《托名作品集》，读者可能还会存有“伪篇”的想法。其实，“托名作品”也不同于“伪篇”。

“托名作品”所力求的是“真精神”，7篇托名作品虽然几乎可以肯定不是出自柏拉图之手，只是在场景、人物和论证结构等方面使用了柏拉图对话的形式，尤其是在《爱马者篇》中，柏拉图《枚依篇》的段落都再度出现，基本保持不变，作者并不想隐藏自己从《枚依篇》中借鉴的事实。相反地，他从《枚依篇》以及其他著名的柏拉图对话中借用论题和段落，不妨被视为一种对它们的引用方式，从权威资料中为他的论点取得支持。可以说，托名作品是利用其“伪形式”传达真正的“柏拉图精神”或“苏格拉底精神”，对读者起到不同的治疗作用。所以，托名作品虽然在思想层次上可能会与柏拉图真作有差别，但是仍旧具有一定的阅读价值，甚至也有可能成为某些读者们的意外珍宝。^[10]而“伪作”所力求的则是“真形式”，它们剽窃柏拉图对话的形式，却与柏拉图对话“貌合神离”，它们不仅没有什么阅读价值，甚至可能会玷污人的灵魂。

4.“柏拉图杂篇”的意义

最后，人们可能会问，许多被视为柏拉图“伪作”的对话录都不值得翻译和研究，更何况柏拉图杂篇？更有人认为只要一篇《理想国》就足以概括柏拉图了，其他柏拉图对话都可以付之一炬。然而，我们无法苟同这样的极端思想。笔者认为，人有不同的根性。对于悟性高的人，一篇甚至一段、一两句话就足够了；对于悟性一般的大多数人而言，循序渐进还是必须的。选择相对容易理解的杂篇作为进入柏拉图哲学的入口，便不失为一种容易操作的入门方法。

具体就柏拉图杂篇著作而言，从文体形式、题材内容和逻辑论证等诸多方面看，它们都具有相当的理论和实践意义。让我们对其内容稍加考察：第一辑《定义集》是一个包含约185个哲学上很重要的词条的小

词典，同时还涉及了哲学的分支、哲学治疗等重要问题；第二辑《托名作品集》探讨了众多的人生重大主题，比如正义问题中的不正义者不正义是否是自愿的、德性是否可教、常识观念是否具有绝对的真实性和、谏议与自知无知的探索有何区别、人类理智之上是否存在着更大的宇宙理性、财富是否是最大的人生价值、人类应当如何面对死亡等；第三辑《箴言集》在人类的道德实践上发人深省、直指人心；第四辑《悲剧残句集》在思想上具有深刻的悲剧性张力，体现出浓浓的救赎意蕴。

由此可见，柏拉图杂篇是一个丰富的、相对独立的天地，里面有许多值得探讨的内容。在此我们不妨这么说，对杂篇的研究的意义与柏拉图在人们心目中的意义密切相关，因为本书有意义与否取决于与之相关的柏拉图有意义与否。笔者相信真正喜欢柏拉图的读者，也一定会喜欢柏拉图的任何东西，包括杂篇。毕竟“爱屋及乌”。

总的来说，笔者的设想是这部柏拉图学派的著作可以当作进入柏拉图哲学堂奥的一个入口和通道，同时，也可以为深入研究者提供一个可资参考的辅助手段。正是本着这样的考虑，笔者不愿意妄加评论任何古代文本的真伪和重要性，只愿意老老实实、切实翻译和注疏柏拉图的“杂篇”内容。不断通过各种途径靠近柏拉图的日冕，笔者也希望将来能怀着更大的信心去直接面对柏拉图的主要对话，面对柏拉图本人以及他的深邃思想之太阳本身。^[11]

[1] 刘小枫、陈少明：《康德与启蒙》，华夏出版社2004年版，“扉页”。

[2] 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1960年版，第151页。

[3] 怀特海：《过程与实在》，杨富斌译，中国城市出版社2003年版，第70页。

[4] 《国际社会科学百科全书》中波普尔撰写的“柏拉图”条目，第12卷，第163页。转引自汪子嵩等《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1993年版，第596页。

[5] 余纪元：《〈理想国〉讲演录》，中国人民大学出版社2009年版，第18页。

[6] 柏拉图：《斐多》，杨绛译，中国国际广播出版社2006年版，“序言”，第1页。

[7] 笔者译为《会饮篇》。

[8] 参见《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫等译，华夏出版社2003年版，“译者弁言”，第1页。

[9] 《三青年颂歌》和《艾思舍耳补记》。

[10] 在基督教神学传统中，著名的托名狄奥尼修斯作品《神秘神学》（有香港道风和商务印书馆两个汉译本）就有很高的灵性和学术价值。

[11] 有关太阳比喻，可参看柏拉图《理想国》相关部分内容。

译名对照表

A

- Academy, 学园
Acheron, 亚珂伦
Aegean, 爱琴海
Aeolus, 埃奥罗斯 (风神)
Agamedes, 阿伽枚德斯
Agathon, 阿伽松
Alcebiades, 《阿尔齐庇雅德斯前篇》
Alexis, 阿勒克西斯
Algive, 亚尔高什
Amazon, 娅玛宗
Amphiaraus, 盎菲雅奥斯
Ahthen, 雅典
Antisthenes, 安提司塞涅斯
Aphrodite, 阿佛洛狄忒
Apollonius, 阿泼尔尼奥斯
Arcesilaus, 阿尔刻西拉奥斯
Archeanassa, 阿尔克阿娜萨
Archilochus, 阿耳契罗廓斯
Aristophanes, 阿里斯托法涅斯
Aristotle, 亚里士多德
Aristides, 阿里斯汰德斯
Axiochus, 阿克西奥斯

C

- Callias, 卡尔利亚斯
Callirhoe, 卡尔利耳洛耶

Callistratus , 卡尔利特刺托尼科斯
Callixenus , 卡尔利克诺斯
Carthaginians , 卡耳轲顿人
Centaur , 肯陶洛斯 (半人半马怪)
Ceos , 刻欧什
Chaerephon , 凯若丰
Charmides , 咖耳米的斯
Chrysippus , 克律西普泼斯
Cicero , 西塞罗
Cleophrantus , 乐奥方托斯
Clinias , 克雷尼雅斯
Clitophon , 《克雷托丰篇》
Cocytus , 叩库托什
Colophon , 科罗封
Cynic , 犬儒学派
Critias , 克里提雅斯
Cynosarges , 库诺萨尔哥什

D

Damon , 达蒙
Delos , 德罗什
Demodocus , 德莫哆科斯
Diogenes , 狄奥各涅斯
Diogenes , Laertius , 第欧根尼·拉尔修
Dion , 狄温

E

Epicharmus , 厄辟咖耳莫斯
Epicurus , 伊壁鸠鲁
Edmonds , 厄德蒙兹
Erasistratus , 厄刺西司特托斯
Ecbatana 厄克巴塔纳

Eretrians , 厄瑞特里亚

Eryxias , 厄律西亚斯

Ephialtes , 厄菲雅尔忒斯

Epicharmus , 厄辟咖耳莫斯

Epicrates , 厄辟克刺忒斯

Ethiopia , 埃昔奥匹亚

Euboea , 优波亚

Eudemian Ethics , 《尤德米亚伦理学》

Eudorus , 尤多罗斯

Eurypolemus , 尤律普勒莫斯

Euthydemus , 《尤绪德谟斯篇》

G

Glaucou , 格劳孔

Gobryas , 勾布律耶斯

H

Halcyon , 亚尔库温

Hecaege , 贺卡艾尔葛

Hecuba , 贺卡柏

Helen , 海伦

Hera , 赫拉

Hipponicus , 希普泼尼科斯

Hippotrophus , 希普泼特洛福斯

I

Ilisus , 伊利梭什河

Isocrates , 伊索克拉底

L

Lacedaemon , 拉刻代蒙

Laches , 拉軻斯

Lais , 莱斯

Law , 《法规篇》

Libanius , 利巴尼奥斯
Lyceum , 吕柯昂
Lychnite , 吕可尼忒什
Lysimachus , 吕西马廓斯

M

Marcia , 马尔齐亚
Melesias , 枚勒西雅斯
Meno , 《枚侏篇》
Minos , 《米挪斯篇》
Mitiades , 米尔提雅德斯
Mount Lycabettus , 吕卡贝特托什山
Muse , 缪斯女神
Myrto , 幕耳妥

N

Nicomachean Ethics , 《尼各马可伦理学》

O

Opis , 欧瑟斯

P

Palatine , 帕拉提涅
Paralus , 帕刺罗斯
Pericles , 伯里克利
Persian , 佩耳西亚
Phaeax , 淮雅克斯
Phaedo , 《淮冬篇》
Phaedrus , 淮得洛斯
Pharsalus , 乏耳萨罗什
Philomela , 绯萝梅拉
Phrodicus , 普洛狄科斯
Planudean , 普拉努德安
Plutarch , 普鲁塔克

Pluto , 普路同 (冥王)

Polybius , 泼利比奥斯

Poulytion , 浦吕提温

Procne , 普洛克涅

Protagoras , 《普若塔高刺斯篇》

Polycrates , 泼吕克刺忒斯

Pythian , 普昔娅

R

Rhadamanthus , 刺达曼叙斯

S

Scylla , 丝库尔拉 (女海妖)

Scythian , 什库昔亚人

Seneca , 塞涅卡

Sisyphus , 西绪福斯

Sophist , 智师

Speusippus , 斯彪西泼斯

Stoic , 斯多亚派

States , man 政治家

Stratonicus , 斯特刺托尼科斯

Stephanus , 斯忒法诺斯

Susa , 苏萨

Syracuse , 绪腊科西亚

T

Thales , 泰勒斯

Theaetetus , 《塞埃忒托斯篇》

Theages , 塞雅葛斯

The king of Persia , 佩尔西亚的大王

Themistocles , 塞米司托克勒斯

Theophrastus , 塞奥弗刺司托斯

Theramenes , 舍刺枚涅斯

Thessaly , 色石萨利亚

Troy , 伊利昂 (特洛伊)

Thrasylllos , 施刺绪尔罗斯

Thucydides , 舒库狄德斯

Timaeus , 提迈奥斯

Trophonius , 特洛缶尼奥斯

Tusculan , 图斯库兰

X

Xanthippe , 克珊昔普沛

Xanthippe , 克珊西帕

Xanthippus , 克桑昔普泼斯

Xanthias , 克桑昔雅斯

Xerxes , 克色耳克舌斯

Z

Zeus , 宙斯

后记

本书是在我博士论文的基础上修订而成的，其翻译和研究得到国家社科基金项目“柏拉图与古典幸福论研究”（编号12bzx050）的支持。从众多的哲学家中选择柏拉图，再从柏拉图的众多作品中选择《斐多篇》，再到立志聚焦于《柏拉图杂篇》的研究，我都经历了相当艰难的抉择，遭遇了人生的风风雨雨，走过了漫长的“灵魂的奥德赛”的返乡之路。

在此，我想首先衷心感谢我的导师包利民教授，感谢他对我学习、生活的关爱。没有他的指导和鼓励，本书是不可能完成的。其次，我非常感谢林志猛副教授、吴广瑞博士对本译本的校勘及对其他具体细节的建议和修订，感谢中国社会科学出版社的编辑陈彪、凌金良的辛勤审看和精心排版。最后，我真诚感谢浙江大学人文学院古典学研究中心对本书出版的大力支持。

浙江大学外国哲学所博士吴光行

2015年12月10日

两希文明哲学经典译丛书目

《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》

/[古罗马]塞涅卡 著

《哲学的治疗：塞涅卡伦理文选之二》

/[古罗马]塞涅卡 著

《哲学谈话录》/[古罗马]爱比克泰德 著

《哲学规劝录·哲学的慰藉》

/[古罗马]扬布里柯 [古罗马]波爱修 著

《柏拉图杂篇》/[古希腊]柏拉图 著

《柏拉图的神学》/[古罗马]普卢克洛 著

《驳朱利安》/[古罗马]奥古斯丁 著

《论灵魂及其起源》/[古罗马]奥古斯丁 著

《论灵魂和复活》/[古罗马]尼撒的格列高利 著

《论律法》/[古罗马]斐洛 著

《论摩西的生平》/[古罗马]斐洛 著

《论凝思的生活》/[古罗马]斐洛 著

《论至善和至恶》/[古罗马]西塞罗 著

《古典共和精神的捍卫：普鲁塔克文选》

/[古罗马]普鲁塔克 著

《哲思与信仰：〈道德论集〉选译》

/[古罗马]普鲁塔克 著

《致希腊人书》/[古罗马]塔提安 等著

《九章集》（上下册）/[古罗马]普罗提诺 著

《反对理论家》/[古希腊]塞克斯都·恩披里克 著

《悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典》

/[古希腊]塞克斯都·恩披里克 著

《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》

/[古希腊]伊壁鸠鲁 [古罗马]卢克莱修 著

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

柏拉图的神学

[古罗马] 普卢克洛 著

石敏敏 译

中国社会科学出版社

目录

封面

作者简介

扉页

版权信息

2016年再版序

2004年译丛总序

中译本序

第一卷

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

第九章

第十章

第十一章

第十二章

第十三章

第十四章

第十五章

第十六章

第十七章

第十八章

第十九章

第二十章

第二十一章

第二十二章

第二十三章

第二十四章

第二十五章

第二十六章

第二十七章

第二十八章

第二十九章

第二卷

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

第九章

第十章

第十一章

第十二章

第三卷

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

第九章

第十章

第十一章

第十二章

第十三章

第十四章

第十五章

第十六章

第十七章

第十八章
第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章

第四卷

第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第十五章
第十六章
第十七章
第十八章
第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章
第二十四章
第二十五章
第二十六章
第二十七章
第二十八章

第二十九章
第三十章
第三十一章
第三十二章
第三十三章
第三十四章
第三十五章
第三十六章
第三十七章
第三十八章
第三十九章

第五卷

第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第十五章
第十六章
第十七章
第十八章
第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章

[第二十四章](#)

[第二十五章](#)

[第二十六章](#)

[第二十七章](#)

[第二十八章](#)

[第二十九章](#)

[第三十章](#)

[第三十一章](#)

[第三十二章](#)

[第三十三章](#)

[第三十四章](#)

[第三十五章](#)

[第三十六章](#)

[第三十七章](#)

[第三十八章](#)

[第三十九章](#)

[第六卷](#)

[第一章](#)

[第二章](#)

[第三章](#)

[第四章](#)

[第五章](#)

[第六章](#)

[第七章](#)

[第八章](#)

[第九章](#)

[第十章1](#)

[第十一章](#)

[第十二章](#)

[第十三章](#)

[第十四章](#)

[第十五章](#)

[第十六章](#)

[第十七章](#)

[第十八章](#)

第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章
第二十四章

第七卷

第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第十五章
第十六章
第十七章
第十八章
第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章
第二十四章
第二十五章
第二十六章
第二十七章
第二十八章

第二十九章

第三十章

第三十一章

第三十二章

第三十三章

第三十四章

第三十五章

第三十六章

第三十七章

第三十八章

第三十九章

第四十章

第四十一章

第四十二章

第四十三章

第四十四章

第四十五章

第四十六章

第四十七章

第四十八章

第四十九章

第五十章

第五十一章

译名对照表

作者简介

普卢克洛《Proclus，约公元410-485年》，新柏拉图主义雅典学派的代表人物,主张以寓意方法解释柏拉图对话，最主要的作品有《神学要素》和《柏拉图神学》《柏拉图的神学》结合柏拉图主义尤其新柏拉图主义的层级性存在论与东方思想的宇宙论，发展出一种特殊的神功学说。

柏拉图的神学

普洛克罗 著

石敏敏 译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

柏拉图的神学/ (古罗马) 普卢克洛著 ; 石敏敏译.—北京 : 中国社会科学出版社 , 2016.2

(两希文明哲学经典译丛)

ISBN 978-7-5203-0698-0

I. ①柏... II. ①普...②石... III. ①柏拉图 (Platon前427-前347) —神学—哲学思想—研究 IV. ①B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第163808号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 周昊

责任印制 张雪娇

出版 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司

装订 廊坊市广阳区广增装订厂

版次 2016年2月第1版

印次 2016年2月第1次印刷

开本 710×1000 1/16

印张 0

字数 0千字

定价 0.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话 : 010-84083683

版权所有 侵权必究

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上、或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠基一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的800年左右的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别的文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐

向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段—前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学—中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经显现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译本序

普洛克罗（公元410或者412—485年）^[1]是公元5世纪的新柏拉图主义者。其时，新柏拉图主义内部已经出现两个有着明显差别的发展趋势，一是把柏拉图及其柏拉图主义哲学系统化，形成纯柏拉图主义的思想体系，二是把柏拉图主义与其他哲学主要是亚里士多德哲学结合，形成亚里士多德主义化了的新柏拉图主义。普洛克罗是前者的代表，辛普里丘则是后者的代表。在柏拉图学院之外，还有基督教的新柏拉图主义，这是非学园的基督教的柏拉图主义传统，代表人物有卡帕多西亚教父和奥古斯丁。卡帕多西亚教父的思想出现在普洛克罗之前，奥古斯丁则与普洛克罗基本是同时代人。不同类型的新柏拉图主义相互影响，共同推进了古代晚期的思想进程，形成了古代晚期西方思想的综合性特质。



在古代晚期，基督教与希腊哲学之间不再是单向度的思想发生关系。希腊哲学不再是发生的主导方，基督教也不再只是接受方。普洛克罗是在回应基督教言说方式中塑造其所谓的神学，基督教思想叙事方式是普洛克罗发展其哲学言说的内在要素，因为古代晚期的思想主导方是基督教。阅读普洛克罗的著作时，需要从柏拉图主义传统和基督教的互动关系中去理解。普洛克罗以神学模式诠释柏拉图哲学，不能不说有基督教的影子。普洛克罗认为宇宙演化是三一一体地展开的，三一一体是神圣世界的结构性特征，这都可能受了基督教三位一体神学的影响。当然，普洛克罗演绎其思想时，确是从柏拉图的著作尤其是《蒂迈欧篇》的几何学说和《巴门尼德篇》的理念论出发。《蒂迈欧篇》认为宇宙是由几何图形演化构成，而宇宙图形的基本模式是三角形（三一一体），其背后是毕达哥拉斯主义的影响。毕达哥拉斯主义是普洛克罗的《柏拉图的神学》的基本观念，而影响普洛克罗将柏拉图的《蒂迈欧篇》的毕达哥拉斯学说运用于柏拉图全部著作，则可能渊源于基督教神学的挑战，因为这时期的基督教神学家主要都是柏拉图主义者或者新柏拉图主义者。

普洛克罗对基督教思想也有深远的影响。在早期基督教思想家中，托名亚略巴古的狄奥尼修受普洛克罗影响甚深。普洛克罗阐述了神圣阶梯的思想，托名亚略巴古的狄奥尼修则在基督教的思想框架内发展了这一学说。在此之前，普罗提诺已经有神圣阶梯的初步想法。当普洛克罗称他自己有关柏拉图的言说是神学的言说时，他已经在使用普罗提诺思想的模式。因此普洛克罗否定这样的指责，即批评他毫无章法地搜集和堆砌柏拉图著作的资料。普洛克罗认为他有整体性理念，在互释互证柏拉图的对话时有整体性框架。这个说法是准确的，《柏拉图的神学》一书的思想内核应该就是神圣阶梯学说。在否定哲学方面，普洛克罗也承继普罗提诺，本书反复提到的hyparxis与普罗提诺的太一学说就有较密切的关联。中文翻译很难找到确切对应hyparxis的翻译，它的意思是“任何事物的最高点”。普洛克罗称太一为本体的hyparxis，这是指太一之上已经没有本体，太一的hyparxis只能存在于寂静（silence）里面。普洛克罗还指出任何神圣事物都有hyparxis，这主要是为了更好地解决流溢说，把流溢说作为一种内在性要理，以解释神圣阶梯间的内在连续性。普洛克罗的这个思想原理是新柏拉图主义宇宙观的重要发展，它为新柏拉图主义的心理学提供更严密的本体论基础，即何以静默是一种与内在性和神圣性直接相关的联结。这也影响托名亚略巴古的狄奥尼修，他很注意守护静默的神圣性。普洛克罗的哲学还对中世纪神秘主义和神圣阶梯学说以及文艺复兴的人文主义思潮产生过影响。由此而论，普洛克罗不仅是柏拉图主义在古代晚期的高度综合，他的思想充满活力，在某种程度上影响了基督教和西方思想传统。据此还可以说，影响中世纪和文艺复兴的不是单纯古典希腊意义上的柏拉图哲学，而是新拉图主义化了的柏拉图哲学。

二

《柏拉图的神学》是普洛克罗最重要的著作之一。依照普洛克罗的看法，本书可以分为三部分。第一部分讨论柏拉图关于诸神的普遍看法和分布在对话录中的神学原理（本书第一和第二卷）。第二部分讨论诸神的全部等级以及不同等级的神的不同特点（本书第三、四和五卷）。第三部分讨论不同对话录中柏拉图对于不同位置的神的赞美（本书的第六和七卷）。本书的第七卷已经佚失，现在的内容是英译者根据留存下来的残篇补缀而成。

普洛克罗称本书为神学，是因为本书以希腊诸神为讨论对象。本书

可以名副其实地称为“柏拉图”的神学，因为所论的诸神与柏拉图的对话录都有关系。最重要的是，普洛克罗秉承柏拉图及柏拉图主义的理性主义传统，从理智性关联分析诸神的存在。虽然普洛克罗分析时毫无疑问加入了许多小亚细亚和罗马帝国的有神论，然而希腊理性主义的精神仍然是其脉络和精彩所在。

什么是普洛克罗所谓的“柏拉图的神学”呢？在两个地方，普洛克罗有专门的论说。本书第一卷讨论了柏拉图不同对话录的不同神学方法；第七卷依据神学对象所涉及的不同神圣等级指出三种不同层次的神学（第四十五章）。两者之间的侧重点虽然有所不同，然而基本观点差别不大。普洛克罗认为，神学是理智地探讨事物的最初的和完全自足的原理，是关于神的学科（本书第一卷第三章）。简言之，神学是体现理智之本质的学问，它的对象是神，它的方法是运用理智的方式。

那么神学探讨方式为什么非得是理智方式呢？在普洛克罗看来，神学所展示的关系是理智性关系。理智性并不是今天意义上的理智或者理性，即所谓的合乎逻辑的严密性，而是就实在性说的。透过实在性所体现出来的理智性的神的流溢，表现为理智探讨方式的无形体性，或者说正是理智、也唯有理智才指向那种无形体性本身（本书第一卷第三章），因为如果理智指向有形体性的事物、并且理智本身是形体性的存在，它所探讨的就不是神，而是现象世界。由此神学是讲论神的特殊方式，它不是叙事，不是仪式，不是实践，而是知识论。然而反过来说，这种知识论本身是一种生活方式。由于普洛克罗所谓的神学强调讨论对象（理智神）和谈论方法（理智性实在）的合一，谈论就不只是没有实在性的谈论，而是一种生活、一种内在性的展示、一种关联性的介入。这就诠释了神学与生活的关系、或者说神学在生活中的视界。普洛克罗对神学的界定是从理论理性把握实践理性，把理论理性定位在实践智慧的层次。这既可以说是普洛克罗对于柏拉图神学的精彩转化，也可以说体现了晚期希腊哲学和早期基督教神学的一致性趋势。

那么，理智性言说是否成了神学的支配性方式，或者说神学言说是否必须是理智性的？于普洛克罗而言，答案是肯定的。普洛克罗认为神学其实是第一哲学，如此而论神学是形而上学的另一个名词。希腊形而上学的言说方式在这里取得了它的绝对优势，这就是借用超越性之名指超越性之实，用亚里士多德的话说就是思与在的同一。这个超越性之名基于理智世界和感觉世界的分野，它所指向的是无形体性的实在。在柏

拉图和普洛克罗的语境中，所谓的无形体性不是与一切人的理智形式绝对脱离了关系的无形体性，柏拉图和普洛克罗坚持理智的无形体性在神人之间的共有普遍性。由此，以哲学之名所借助的神学方法其实最终只是自我救赎的表述。这也正是希腊延续在西方形而上学之思即非宗教性言说的人文主义根源。无论它以怎样的形态出现，它都只是希腊的。希腊思想之于基督教的抗拒其实也表现在普洛克罗本书写作中试图发展的一种张力中。普洛克罗在面对基督教神学的叙事模式时，试图发展柏拉图思想的以知为主导的神学言说，驱逐神学言说中具支配性的信仰生活模式。由此可以看到基督教思想家借助希腊哲学展开神学言说时，他们没有单纯使用希腊性言说，其犹太—基督教的言说模式反使希腊哲学感受到深刻的危机。

三

普洛克罗在使用知识论模式综合柏拉图对话录并发展其神学时，是感受到基督教运用希腊哲学言说方式的压力的。显然，早期基督教神学尽管使用希腊哲学表述圣经的叙事，然而他们仍然对这种共有的普遍性（理智性言说的适用性）持保留态度，或者说他们限定了理智性言说的共有普遍性。他们不是直接用“以信求知”的方式限定这种共有的普遍性，而是指出理智性言说运用的有限性、即指出理智的否定性以限定理智的普遍性。无论斐洛、奥利金还是卡帕多西亚教父，还是拉丁基督教的思想家德尔图良和奥古斯丁，都注意到希腊哲学之于神学言说的贡献不仅在于理智性言说所具有的普遍性，而且还显示理智性言说的有限性。只不过拉丁教父以显性的限定对抗希腊哲学的言说张力，希腊教父则以隐性的限定对抗希腊哲学的辩证言说。显性的限定是通过正面确立圣经叙事中自我启示的神的叙事性模式，隐性的限定则通过划分第一哲学的有限性建立神学。斐洛是隐性的限定性言说的倡导者，奥利金则似乎迷失在柏拉图的神学模式中，卡帕多西亚教父则作了清楚的纠正。当理智思辨的终点显示的却是理智的无知时，基督教思想家意识到：希腊神学知识论必然显示其思辨的有限性，展示依据理性自我所显示的思想必然是封闭的。当早期基督教神学家采用希腊哲学的思辨以展示基督信仰的严密性和精致性（合乎希腊性）时，反倒显明了希腊哲学精致性思辨的破绽。

普洛克罗显然不认可基督教思想家所指出的希腊哲学或者说神学叙事的有限性，他试图在基督教的话语性脉络和方法论压力中发展希腊神

学的叙事空间。普洛克罗认为，柏拉图神学始终要探讨“是什么”，知识论则探讨“如何是”。柏拉图的神学结合了“是什么”和“如何是”，这就是神学言说的基本方式。普洛克罗关于神学的分类都指向这种方式，如辩证法式的（《智者篇》、《巴门尼德篇》）、数学表达式的（《蒂迈欧篇》）、象征式的（奥菲斯教、《普罗泰戈拉篇》）和神话式的神学表述（《高尔吉亚篇》、《斐德若篇》、《国家篇》的某些部分）都指向“什么”，即这个谓词（“是”）的“实现”（亚里士多德的术语）。“柏拉图的神学”正是要呈现“是”（存有）的“实现”即“是”（存有）的知识论。就希腊哲学来说，“是”（存有）的问题已经清楚，只是在如何呈现“是”（存有）上有争论。柏拉图、中期柏拉图主义和新柏拉图主义建立了“是”（存有）的呈现方式，普洛克罗在这条神学知识论的路上继续推进其呈现方式，这就是他所谓的理智性神学方法。早期基督教主要也是循着“是什么”或者说循着实体方式继续其神学思路的，从这个角度来说两者有相似性。然而当基督教思想家从实体观探讨神的自有永有的真实性时，不等于这必只是希腊的，只能说他们同属于古典思想范式，因为他们都是依据认识实体确定自己生活和经验的意义。

由此，普洛克罗的希腊神学思想方式必然与希腊基督教神学之间存在张力，毕竟后者不是纯粹按照希腊神学的思辨方式展开，而有希伯来（犹太—基督教）传统寻求理解的独特的理智性方式。希伯来（犹太—基督教）的神学言说历史理性地使用哲学思辨，希腊神学的思辨方式则纯粹地运用哲学思辨。然而真正形成冲突的并不是他们思辨的理智性形式，而是他们探究对象的差别，就是希腊的实体论与希伯来的主体论的差别。希腊哲学（神学）把“存有”视为客体性的实体，而希伯来（犹太—基督教）则把“存有”视为主体性的实体。尽管希腊基督教神学家也使用希腊哲学（神学）的思辨方式，然而他们肯定感受到两种不同对象所引致的思考方式的根本冲突，这种希腊基督教神学所包含的主体性实体言说的内涵，反过来则又影响到普洛克罗。当希腊基督教思想家循着柏拉图的方式探讨“神是什么”的时候，他们也包含“神是谁”的追问，这意味着基督教神学在使用希腊哲学时已经有所转换，因为它内蕴了纯粹犹太—基督教传统的方式。当普洛克罗感受到早期基督教神学使用希腊传统却令希腊向着希伯来方式转向时，他觉得有责任复兴柏拉图神学的纯正希腊传统。

即使如此，普洛克罗还是无可避免地受到基督教的影响。在他推进

新柏拉图主义者普罗提诺的否定哲学时，以一种给希腊哲学思考留存本体性思考的否定形式，为“实体性”探究留下“主体性”的空间。这可以解释否定神学何以在早期基督教和中世纪不断出现的原因。否定神学以一种希腊方式指向非希腊，从“是什么”转向“谁”。否定哲学（神学）把“谁”的问题清楚地显示为知识论究问的难题。普洛克罗及新柏拉图主义的否定哲学（神学）是从希腊传统对于早期基督教神学言说方式的反思性回应，包含了早期基督教思想家借助于柏拉图或者普洛克罗的神学知识论模式时的质问：希腊罗马思想是否已经真的明白了“存有”？换言之，它真的明白“谁”的问题吗？这就是古代晚期思想的“希腊之思”与“非希腊之思”的冲突，即雅典和耶路撒冷的冲突，使得柏拉图主义的希腊之思不断呈现思辨的界限。这大概是今天阅读普洛克罗这部著作的现代性意义所在。由此，当我们进入古典传统时，可以窥见那种被现代性反诘、事实上却是反诘现代性的古典思想的坚硬维度。

《柏拉图的神学》一书篇幅庞大，内容复杂，综合性强。翻译此书难度不小，许多译法没有先例可循，相信定有不少需要完善的地方，恳请学者和读者指教。本书依据英文本The Theology of Plato (English translated by Thomas Taylor,published by The Prometheus Trust,1995)，由浙江工商大学的石敏敏博士译出。

章雪富

2004年10月

[1].近期汉语学界较仔细探讨普洛克罗文本的有谭立铸“基督教的信仰：论证抑或叙述？从普罗克鲁斯眼中的柏拉图神学入手”（见于《香港汉语基督教文化评论》第27期2007年秋季号）。

第一卷

第一章

前言，阐明了本文所讨论的范围，以及对柏拉图本人和接受他哲学的人的赞美。

我最亲爱的朋友伯利克里（Pericles）啊，在我看来，柏拉图的整个哲学体系最初是通过高级本性的善意展现出来的，它将隐藏在他们里面的理智（intellect），和与存有（beings）共在的真理向素谙生产（generation）的灵魂绽露出来（因为让灵魂分有如此卓越而伟大的善是合乎情理的）；然后，在获得完全之后，可以说，又重新回到自身里面，向许多宣称从事哲学研究的人，热切渴望探求真存有（true being）的人隐形^[1]，然后再次显现出来。我特别想到的是，这一关于神圣问题的神秘学说，完全建立在某种神圣根基上、永远与诸神本身同在的教义，是藉着一个人^[2]向暂时能够欣赏它的人显现的，这人，我完全可以称之为那些真正奥秘——灵魂脱离地上的区域之后就被引入这些奥秘——的第一位导师和解说者，也是最早解释那些完整而稳定的景象的导师，人只要分有这样的景象，就真正拥有了快乐而幸福的生活。事实上，这种哲学最初就是从他这里阐发出来的，显得如此可敬又不可思议，似乎确立在神圣庙宇里，并且隐藏在它们的密室里，虽然许多定期进入这些圣地的人并不知晓，却尽一切可能通过某些真正的祭司，以及拥有与这种神秘事物的传统相对应的生活的人，全力显现出来。对我来说，这整个地方也变得金碧辉煌，耀眼夺目的神圣景象处处都可以看见。

那些阐释柏拉图“epopteia”（或神秘思考）的人，已经向我们展现了对神圣问题的极其可敬的描述，而且获得了与他们的导师类似的本性；我得说，这些人首先就是埃及人普罗提诺（Plotinus），其次是接

受了他的理论的人，我指的是亚梅利乌（Amelius）和波菲利（Porphyry），再次是那些如同按这两位而造的健硕雕像的人，即杨布利柯（Iamblichus）和塞奥多鲁（Theodorus）[3]，以及继这些人之后，加入这一神圣合唱团，以受圣灵感动的心全力以赴研究柏拉图理论的人。那在诸神之后引导我们走向一切美善之物的人[4]，以一种纯洁无污的方式在自己的灵魂深处从这些人接受了最真实、最纯粹的真理之光，使我们分有柏拉图哲学的所有其他部分，把他从那些前辈获得的神秘信息传授给我们，使我们与他一道产生神圣的激情，热烈讨论关于神圣问题的神秘真理。

我们从这个人受益匪浅，所以，应当做出相应的回报，尽管要完全报答，那是一生一世也报答不完的。无论如何，我们不能只从别人接受柏拉图哲学的超绝之善，还应当将包含那些神圣观点的不朽作品传给后代，我们已经亲耳聆听这些观点，并一直在迄今为止最完全、达到了哲学之顶点的导师的指导下，尽最大努力效仿这些观点；但是我们或许应当祈求诸神，求他们点燃我们灵魂里的真理之光，恳请高级种类的帮助和协助，让他们引导我们的理智走向完全、神圣、崇高的柏拉图理论的目标。我想，凡是分有智力的，哪怕只有一丁点儿，都会从神开始自己的事业，尤其是在阐述关于神的问题上，因为若不这样，若不是藉着神的光得完全，我们就不可能理解神圣本性，若不在他们的指导下，就不可能把神圣本性显现给别人，避免众说纷纭的意见，和语词所固有的歧义性，同时保存神圣名称的含义。有鉴于此，同时也为了遵循柏拉图《蒂迈欧篇》里的告诫，我们首先把诸神确立为关于神的理论的导师。但愿他们听到我们的祷告之后能垂怜、惠顾我们，慈悲地俯近我们，引导我们灵魂里的理智走向柏拉图的维斯塔（Vesta），走向这种艰难而崇高的思索；一旦到达那里，我们就能领受关于他们的全部真理，获得我们所酝酿的关于神圣问题的设想的最好结果，因为我们渴望了解与他们有关的事，考察别人关于他们的研究，同时也尽我们所能自己探索他们。

第二章

什么是本文的讨论方式，以及读者必须预先具备的条件。

以上所述就算为序。不过，我必须说明所论及的理论是什么类型的，应该指望它会是什么样的理论，聆听它的听众应当具备什么条件，好叫他经过适当的调整，可以走近，不是走近我们的讨论，而是走近柏拉图的能提高智性水平的神圣哲学。没错，我们应当根据讨论的不同形式对听众提出相应的能力要求，就如在奥秘里，那些精于这类问题的人，先前已经预备了接受神的能力，不会为了追求神圣者的显现而总是使用同样的没有生命的个别事物，也不会使用任何动物或任何人，而是从中拣选出本性上能分有神圣光照的动物或人，只把它们引入到所说的神秘仪式之中。

所以，我首先将本作品分为三个部分。开头部分思考柏拉图所概述的关于诸神的所有共同观念，以及分布在各处的神学原理的力量和威严；中间部分思考诸神的全部等级，列举不同等级的神的特点，按柏拉图的方式界定他们的进程，把一切归类于神学家们的各种假说；最后部分讨论柏拉图在不同作品中赞美的处于不同位置的神，不论是超越尘世的神，还是尘世的神，并把关于他们的理论纳入到整个神圣等级之中。

同样，在本作品的每个部分我们都追求清晰、准确、简练，而不是相反。对于通过符号表述的事，我们将转换为关于它们的清晰理论；对于藉着形像（image）表述的，我们就传送到它们的原型上。以较为肯定的方式写的，我们将用因果推论加以查验；以实证方式写的，我们要加以考察研究。此外，我们还要解释它们所包含的真理的样式，并使它为听众所了解。对于以谜的方式提出来的事，我们会在另外地方找到它的明白含义，不是从别的学说中，而是从最真实的柏拉图作品中。关于听众立即想到的事，我们要思考事物本身的一致性。通过所有这些细节，一个完整的柏拉图神学体系就向我们呈现出来，与它一同呈现的还有那贯穿整个神圣思考过程的真理，以及产生出这一神学的全部美和这一理论的神秘演绎的那个理智。所有这些，如我所说的，就是我在本作品要讨论的内容。

而这种教义的听者应是具备道德品质的人，通过美德遏制灵魂中一切卑鄙、不和谐的活动，并使它们与理智的审慎形式协调起来的人。如苏格拉底所说，让纯洁的人接触不洁的人是不当的。凡是道德上恶的人都是不洁的，相反，凡是道德上善的人都是纯洁的。另外，这种教义的听者也必须在一切逻辑方法上受过训练，思考过许多关于分析、分类及其对立面的无可指责的观念，在我看来，这是与巴门尼德对苏格拉底的劝告一致的。因为在论述中若没有这样一种争辩，就很难甚至不可能认识神圣种类（divine genera），以及确立在它们里面的真理。此外，他必须精通物理学。他若能熟悉自然科学家（physiologists）的各种不同观点，并以某种方式在影像中探索众存有（beings）的原因，就能更轻松地获得独立的本性和原初的本质。因而本作品的读者，如我所说的，不可不知道包含在现象中的真理，也不可不熟悉博学的路径，以及这些路径所包含的各种学科，藉着这些我们就能获得关于神圣本质的更抽象的知识。当然，所有这些必须在领导者即理智里联合起来。同样，我们的听者若是要分有柏拉图的辩证法，深思那些独立于有形权能（powers）的无形活力（energies），渴望通过智性与理性的联合来思考[真]存有，就必须真诚地致力于对神圣而可敬之原理的阐释，按着神谕使他的灵魂充满深层的爱；因为如柏拉图在某处所指出的，要领会这一理论，不可能找到比爱更好的助手了。

他还必须在贯穿万物的真理上得到训练，必须激发他的心眼去看真实而完全的真理。他必须将自己建立在牢固稳定、不可动摇、安全可靠的神圣知识上，必须保证不敬仰任何别的东西，甚至不注意别的事物，以一种勇猛的推理之力，永不疲倦的生命之能，匆匆奔向神圣之光；总而言之，他必须为自己提供这样一种活力和宁静，使他能够成为苏格拉底在《泰阿泰德篇》里所描绘的合唱团领唱一样的人。这就是我们的宏伟假设，也是关于它的讨论类型。但是在开始叙述所提出的问题之前，我希望谈谈神学本身，它的不同类型，以及柏拉图赞成哪些神学形式，拒斥哪些神学形式；这些问题解决了，我们就可以更轻松地了解后面的东西，那不过是证明本身的辅助性手段。

第三章

根据柏拉图，一个神学家是怎样的人，他从哪里开始研究，一直上升到怎样的实在，他特别根据灵魂的何种能力得活力。

凡是对神学有所涉猎的人，都把本性上处于最先位置的事物称为神，指出神学就是讨论与这些神有关的问题。诚然，有些人认为某种有形的本质是唯一具有存在的东西，而把整个无形者的种列为与此本质相关的第二层次，认为万物的原理具有一种有形的样式，表明我们身上使我们知道这些原理的习性也是有形的。但另一些人认为所有形体都是从无形者来的，并清楚地规定最初的hyparxis [5]在灵魂里，是灵魂的能力，他们（在我看来）把最善的灵魂称为神；把讨论并认识这样的神的学科称为神学。还有人认为多样的灵魂是从另一个更古老的原理生发出来的，确定理智是整体的领导者，这些人断言，最好的结果是灵魂与理智的合一，认为生命的理智形式是一切事物中最可敬的。他们无疑也认为神学与对理智本质的探讨是一回事，两者没有分别。因此，如我所说的，所有这些人都把事物最初、完全自足的原理称为神，把关于它们的学科称为神学。

然而，唯有柏拉图在关于神的叙述中论到原理时鄙弃一切有形之物。因为我们知道，任何可分的、有时间性的事物本性上既不可能生产自己，也不可能保存自己，只能依靠灵魂和灵魂所包含的运动拥有自己的存有、活力和被动性。而柏拉图表明，灵魂的本质比身体更为古老，是从某种理智实在（intellectual hypostasis）垂溢下来的。凡是按着时间运动的，就算是自我推动的，诚然比被他者推动的事物具有更多的支配性，但仍然后于永恒运动。由此他表明，如我们说过的，理智是身体和灵魂的父亲和原因，而万物既围绕它存在，也围绕它运动，分配给它们的是一种熟悉各种变化和进化的生命。

但是柏拉图提出另一种完全独立于理智、更抽象、更难以言喻的原理，一切事物，即使你认为是最末端的事物，也必然从它获得某种存在性。因为并非所有事物都必然倾向于分有灵魂，其实唯有那些自身中分得或清晰或模糊的生命的存在，才分有灵魂。同样，并非所有事物都能

拥有理智和存有，唯有那些按形式而存在的事物才能如此。然而，作为万物之原理，必然要为万物所分有，不可遗弃任何事物，因为它是一切事物，无论如何总有一定存在性的事物的原因。柏拉图凭借神圣力量找到了这种所有整体的第一原理，比理智更卓越，隐藏在不可企及的隐秘之处；他又提出三个原因和元一（monads），表明它们在形体之上，这原因或元一就是灵魂、第一理智和高于理智的合一（union）；然后从这些原因或者元一引出各自固有的数，一多是统一的，第二个是理智性的，第三个是灵魂的。因为每个元一都是与其自身并列的那个多的头。正如柏拉图将身体与灵魂结合，同样，他也将灵魂与理智形式结合，理智形式又与存有者的统一性（unities of beings）联合。然后他使万物都转向一种不可分有的统一。回到这个统一之后，他认为自己已经获得了整体论的最高目标，这就是关于诸神的真理，它素谙存有的统一性，它讨论这些统一性的进程和特性，存有与它们的联系，以及从这些具有“一”性的[6]实在（unical hypostases）中垂溢下来的各种形式。

他教导我们，关于理智、形式和围绕理智转动的种的理论，后于研究神本身的学科。再者，理智论领会的对象是可理知者，以及灵魂能够凭着理智的流溢性活动（projecting energy）认识的形式，而超越理智论的神学研究的是神秘而不可言喻的hyparxis，探索它们的彼此分离，以及它们如何从万物之因中显现出来。因此在我看来，灵魂的理智属性能够领会理智形式，以及存在于它们中的差异，但这顶端，如他们所说的，这理智之花，hyparxis，则与存有的统一性结合，并凭着这些统一性与所有神圣统一性的玄妙合一（occult union）结合。既然我们包含许多灵智力量（gnostic powers），那么只要依靠这种能力，我们就必然能与这种玄妙的合一结合，并分有它。神这个种不可能靠感官感知，因为它脱离一切形体，也不可能靠意见和dianoia [7]来领会，因为这些东西是可分的，并与各种各样的问题纠缠在一起；通过智性与理性的结合也不行，因为由此得来的知识属于真存有，而神的hyparxis立足于存有之上，是按所有整体的一本身而定的。因而，我们只能说，即便承认对某种神性可以有所认识，那也必是靠灵魂的hyparxis领会的，并通过这个hyparxis尽可能为人所了解。我们说，无论何处，事物总是同类相知，即感官感知可感之物，意见认识意见对象（doxastic），推论活动（dianoia）指向推论对象，理智领会可理知之物。所以，完全统一的本性必然由“一”（The One）来认知，不可言喻之物只能由不可言喻者来

把握。

事实上，苏格拉底在《大希底亚德篇》（First Alcibiades）里说得非常正确，灵魂进入自身之后就能看见其他一切，并且使自己神化。因为一旦靠近她自己的合一，走进全部生活的核心，把她所包含的各种各样名目繁多的能力放在一旁，她就升到了最高的观察台，俯瞰存有。就如在最神圣的奥秘里，他们说，神秘学家首先遇到的是多样、多形的族类[8]，它们在神之前霍然出现；但是一进入圣殿的内层部分，坚固、受到神秘仪式保护的部分，他们就真正地在心里接受神圣光照，脱去自己的衣服——他们会这样说——穿上神圣的本性；同样，在我看来，在思考整个整体时情形也是如此。当灵魂凝视后于自己的事物时，看到的是存有的影子和形像，但当她转向自己，就形成自己的本质和她所包含的理性。一开始，可以说，她确实只看见她自己，但当她更深入地认识自己之后，就在自身中发现了理智，也看见了存有的等级。然后，当她进入自己里面的隐秘之处，进入——可以说——灵魂的密室、内殿，闭上眼睛，就意识到神的种，以及存有的统一性。从灵魂的意义上说，所有事物都在我们里面，通过刺激我们所包含的各种整体的能力和影像，我们自然就能够知道万物。

使用我们活力（energy）的最好方法就是使它伸展到某种神性本身，让我们的各种能力（powers）休息，唯独让我们的活力围绕这神性合拍地旋转，激发灵魂里的整个多进入到这种合一里，把所有这些事物当作后于“一”的事物弃之一旁，与那不可言喻、超越一切者同座、联合。对灵魂来说，她必然要走向上升之旅，一直到达事物之原理；到了那里，看见那里的处所之后，又从那里下降，穿越存有；再形成形式的多样性，探索各种形式的元一和它们的数，从理智上理解它们是如何从各自的统一中垂溢下来的，然后我们可以认为她拥有关于神圣本性的最完全知识，以始终如一的方式认识诸神进入存有的各个进程，以及围绕诸神的存有的各种特点。根据柏拉图的定义，这样的灵魂就是我们的神学家，而神学就是这样一种习性，展示诸神的hyparxis本身，将他们不可知的、具有一之本性的光与他们分有者的特性相区别，从后者推测出前者，并显示这样的活动是与这种活力完全相配的，因为它既是神圣可敬的，同时又囊括万物。

第四章

根据柏拉图讨论的神学理论划分的神学类型或样式。

这就是对第一理论的完整理解。接下来我们必须阐述柏拉图是依据什么方式来教导我们关于神圣本性的神秘概念的。他显然并不是每一处都追求同一样式的神学理论，而是各有千秋，有时候是根据某种神能（deific energy），有时候是按辩证法的方式，来展开关于神性的真理。有时他用象征方式展现它们不可言喻的特性，有时根据形像重新呈现它们，并在形像中发现整体的最初原因。在《斐德若篇》里，他受到宁芙（Nymphs）[9]的默示，把属人的智力换成一种更好的迷狂，以非凡之口揭示了许多关于理智神的神秘教义，许多关于无拘无束的宇宙统治者的教义，他们领着大量尘世的神朝上走向可理知且与[世俗之]整体分离的元一。但他更多地谈到那些被分派给世界的神，赞美他们的智力活动，属世的构造，他们灵魂里未受污染的预见和管理，以及苏格拉底在那篇对话里热情洋溢地[或者说按照被神灵感动的活力，神能]谈到的其他问题，同时如他清晰地论断的，把这种迷狂归于那一地方的诸神。

但是在《智者篇》里，他以辩证的方法论述存有，和独立于存有的“一”之实在，并且质疑那些比他本人更早的人，表明所有存有是怎样从它们的原因，从最初的存有垂溢下来，而那存有本身有独立于全部事物的统一，所以它只是一个被动的一，不是“一”本身，它服从于并统一于“一”，但不是原初的一。同样，在《巴门尼德篇》里，他通过第一组假设，用辩证法揭示了存有从“一”和一“超然性”展开的进程，而且如他在这篇对话里所说的，这是按照这种方法的最完全的分法显示的。另外，在《高尔吉亚篇》里，他记载了关于三位德穆革[或创造者]以及作为创造者各自分管的领域的神话，这其实不只是一个神话，也是真实的历史。在《会饮篇》里，他论到爱的合一。在《普罗泰戈拉篇》里，论到可朽的生命体从诸神的分离；以象征的手法把关于神圣本性的真理隐藏起来，以至于仅仅将他的思想显现给最真诚的听众。

如果你愿意，我还可以提到借助于数学表述的理论，以及从伦理学或物理学角度对神圣问题的讨论，《蒂迈欧篇》里有许多这样的思考，

在《政治篇》的对话里也有许多这样的论述，还有许多分散在其他对话里；同样，你若渴望从形像了解神圣问题，这种方法也会向你显明出来。因为所有这些都预示着神圣事物的权能。比如，《政治家篇》里的形像预示天上的构造。而《蒂迈欧篇》里按几何比例描述的五种元素，则以形像方式代表立足于宇宙各部分之上的诸神的特性。这篇对话里对灵魂本质的分析预示着神的整个等级状况。

我还没有说到柏拉图构建了各种政体，将它们比作神圣本性，比作整个世界，用世界所包含的权能装饰它们。所有这些都是通过将可朽事物与神圣事物的类比，以形像的方式向我们展现出神圣本性的进程、秩序和构造。这就是柏拉图所使用的神学理论的样式。

从以上所说，可以清晰地看出，这些样式在数量上必然非常之多。因为那些以某种象征方式讨论神圣问题的人，不是从符号和寓言意义上讨论，就是通过形象方法讨论。而那些坦率地表达自己的概念的人，有些根据科学构建讨论，有些根据从诸神得到的启示讨论。凡是想要通过象征方式表明神圣问题的，就属于奥菲斯派（Orphic），简言之，与那些写作神话寓言的人同为一派。而凡是借助于形象讨论神圣问题的人，则属于毕达哥拉斯学派。因为数学就是毕达哥拉斯学派创立的，目的是获得对神圣问题的一种回忆，他们把数看作形象，努力通过这些形象解答神圣问题。他们根据历史学家的证据，认为数和形都是属于神的。而入迷者，或者在神圣启示控制下的人，从真理本身显示关于神的真理，很显然属于最高级别的传授者。因为这些人认为不应当通过某些遮蔽物向他们的挚友显示神的秩序或神的特性，而应在神本身的感动之下直接显示他们的权能和数目。但是，从知识角度讨论神圣问题，这是柏拉图哲学特有的杰出传统。因为在我看来，我们所知道的那些人中，唯有柏拉图系统地分析了神圣种类的常规进程，他们彼此的差异，整个等级的共同特性，以及各自独有的特性，并将这些分门别类。我们只要拿出《巴门尼德篇》里的优先证据，和它所包含的各种分类，这一点就可不证自明了。

现在我们要注意，柏拉图并没有接受戏剧作品中所有的神话故事，只是接受那些与美和善相关的故事，与神圣本质不冲突的故事。那种通过猜测表述神圣问题的神话学形式非常古老，它用大量遮盖物把真理隐藏起来，并采取一种类似于自然的方式讲述，关于可理知者演绎出可感知的故事，关于非质料者编造出质料性的故事，对不可分割者添加可分

割的情节，给完全真实的事物提供虚假不实的成分。但是柏拉图拒斥古代诗人倾向悲剧性的神话样式，这些诗人认为应当建立一种关于神的神秘神学，于是就设想出诸神的漫游、分裂、争吵、破裂、强奸、通奸，以及许多其他关于神性之真理的种种符号，这种神学就是借用这样的符号来隐藏真理；他拒斥这种形式，认为无论从哪一方面它都与博学格格不入。而那些关于神的神话学意义上的论述，他认为更有说服力，更适用于真理和哲学气质，因为它们指出，神圣本性是一切善的原因，不是任何恶的原因，它没有任何变化，永远保守自己的秩序不变，在自身中包含真理的泉源，但永远不会成为欺骗他者的原因。这样的神学样式，就是苏格拉底在《国家篇》表述的神学。

因此，柏拉图的所有神话寓言一方面保证真理隐而不露，另一方面，就是它们的外在显现的器官，也并非与我们关于诸神的非专业但合乎常情的预想不相吻合。它们都带着尘世结构的形象，既有与神性相配的显性之美，也有比这更神圣的美确立在诸神隐秘的生活和权能之中。这是关于神圣问题的一种神话学形式，它透过表面的不合法、非理性、混乱无序，进入秩序和规范，并把美和善的结合看作它的范围。

还有另一种样式是他在《斐德若篇》里讲到的。这种样式要求处处保存神学性质的神话，不掺杂自然叙述，并且务必小心，无论如何不可将神学和自然（物理学）理论彼此混淆或交换。因为正如神圣本质是独立于整个自然的，同样，关于诸神的讨论也完全应当独立于物理学上的专题论述。因为他说，这样的一种结合是非常牵强附会的，何况把身体上的激情作为神话学推测的目的，那是平庸之辈的工作，比如，通过他[虚假的]智慧，认为喀迈拉（Chimera）^[10]、戈尔工（Gorgon）^[11]以及诸如此类的东西就是物理学上的假想物。苏格拉底在《斐德若篇》里指责这种神话学的方式，指出主张这种方式的人以神话的形式说，俄里蒂亚（Orithya）与风神波瑞阿斯（Boreas）嬉耍，被推下岩石，其寓意没有别的，不过是说俄里蒂亚这个凡人被爱上她的波瑞阿斯抢走了。然而，在我看来，关于诸神的神话叙述应当常常包含比表面含义更可敬的深层意义。所以，如果有人对我们说，柏拉图的神话是自然层次上的各种假说，是一些关乎尘世事务的假说，那么我们必须指出，他们完全偏离了哲学家的意图；事实上，唯有这样的假说——它们以某种神圣的、无形的、独立的实在（*hypostasis*）为研究领域，并且以此为目标来构建并分析神话，使之适合于我们对神圣问题的与生俱来的期望——才能解释

这些神话中所包含的真理。

第五章

主要从哪些对话可以呈现出柏拉图的神学；每篇对话向我们谈论的是哪一等级的神。

以上我们已经列举了柏拉图神学的各种样式，表明了怎样构建、分析神话才适合关于神的真理。接下来我们要思考，我们认为从哪里，主要从哪些对话可以收集柏拉图关于神的教义，通过什么类型或样式的思考，可以分辨他的真实作品，区别于那些归于他名下的赝品。

我可以说，关于神的真理渗透柏拉图的所有对话，第一哲学的思想，庄严、清晰、神奇的见解散布在他的所有作品中，只是有些比较隐晦，有些显得比较明显；这些观念激发那些无论如何都能分有它们的人，去探索神的无形、独立的本质。正如在宇宙的各个部分，在自然本身中，世界万物的得穆革，确立了神不可知的hyperaxis的相似物，好叫万物都转向神圣本性，通过与它的联盟归向它，同样，我认为柏拉图的神圣理智把神的观念编织在他的所有作品中，没有哪一处不提到神性，以便从它们整体获得对大全的回忆，并把它传授给真正热爱神圣事务的人。

当然，如果需要从众多对话中挑出最主要的讨论神的神秘知识的对话，陈列在读者面前，那么我列出以下这些篇目，相信不会有错：《斐多篇》、《斐德若篇》、《会饮篇》、《斐莱布篇》，以及《智者篇》、《政治家篇》、《克拉底鲁篇》、《蒂迈欧篇》。因为我可以这样说，所有这些对话通篇都充满了柏拉图的神圣学科。另外，我应当在这些对话之后列出第二层次的作品，《高尔吉亚篇》里的神话、《普罗泰戈拉篇》里的神话，还有《法律篇》里关于神意的论述，《国家篇》第十卷里关于命运之神或者命运神之母亲，或者宇宙循环所做的论述。你若愿意，还可以把那些书信列为第三层次的作品，通过这些作品我们能够了解关于神圣本性的学科究竟是什么。所有这些作品都提到了三王，还有其他与柏拉图理论相配的神圣教义。因而，我们必须集中研究这些篇目，探究各个等级的神。

从《斐莱布篇》我们可以了解，这是一门关于事物的一个善、两个

第一原理，以及从中展现出来的三一体的学科。你可以看到，柏拉图在那篇对话里向我们清晰地阐述了所有这些。但从《蒂迈欧篇》，你可以获得关于可理智者的理论，关于得穆革之一的神圣叙述，关于世界诸神的最完备的真理。从《斐德若篇》，你可以获得整个可理知的且理智的种（the intelligible and intellectual genera）的科学知识，了解自由之神的等级，这些等级直接建立在天体环行之上的区域。从《政治家篇》你可以获得关于天体构造的理论，宇宙不稳定的周期，以及造成那些周期的理智上的原因。从《智者篇》你可以了解月下区域（sublunary）的整体形成，分配给月下区域并掌管它的各种生产和毁灭之诸神的特点。而从《会饮篇》、《克拉底鲁篇》、《斐多篇》，我们可以看到，柏拉图就各个神阐述了许多与神圣问题相适应的观点。因为这些对话每一篇都或多或少讲到神的名称，那些精通神圣事务的人可以轻而易举地从这些名称推测出各位神的特点。

然而，我们必须表明，每个教义都是与柏拉图的原理，和神学家们的神秘传统相一致的。整个希腊神学是奥菲斯教的神秘主义传统的后裔；毕达哥拉斯首先从阿格劳菲姆（Aglaophemus）了解诸神的纵酒狂欢，然后柏拉图从毕达哥拉斯和奥菲斯教的作品中接受了关于神的一种非常完美的知识。在《斐莱布篇》里，柏拉图把关于两大原理[有限和无限]的理论归于毕达哥拉斯学派，说他们是与神同住的，是真正神圣的。因此，毕达哥拉斯学派的菲洛劳斯（Philolaus）为我们留下了关于这两大原理的许多可敬的观念，揭示了它们进入存有的共同进程，和它们对事物的分别构造。而在《蒂迈欧篇》里，柏拉图在力图教导我们月下诸神及其等级的知识时，开始赞美神学家，称他们为诸神之子，认为他们是关于那些神之真理的父亲。最后，他描述了从各整体出来的月下诸神的等级，与从整体产生的理智王的进程是一致的。另外，在《克拉底鲁篇》里，关于神的发展顺序（order of the divine processions），他遵循神学家们的传统。但在《高尔吉亚篇》里，关于三一体的得穆革，他采纳荷马的信条。总而言之，他每一处关于诸神的讨论都符合神学家的原理，尽管拒斥神话故事里的悲剧部分，但确立了与神话作者们一致的第一理论。

第六章

一种反对观点：反对从众多对话归纳出柏拉图的神学，理由是这样的神学既不完整，又被分割为细小的部分。

也许有人会反对我们，说我们没有正确地展现柏拉图分散在各处的神学思想，说我们只是努力从各篇对话罗列各不相同的细节堆砌起来，似乎我们只热心于收集许多零散的东西，把它们合成一体，而不是从同一个源泉引出它们。果真如此，那么我们纵然可以将不同的教义归给柏拉图的不同作品，却绝不可能有一种优先的神论，也不会有哪篇对话向我们呈现神圣的种（divine genera）的全面而完整的发展过程，以及他们彼此和谐共存的图景。这样一来，我们倒类似于那些因为缺乏一个先于部分的整体，就力图从部分中获得整体，从不完全的事物中编织出完全之物的人，其实正好相反，不完全者应当在完全者里面拥有其形成的首因。比如，《蒂迈欧篇》将教导我们关于可理知者的理论，《斐德若篇》显然向我们呈现关于第一理智等级的系统阐述。那么理智者

（intellectuals）与可理知者（intelligibles）的协调配合在哪里呢？出于第一种类的第二种类的生产或形成是什么呢？简言之，神圣等级从万物的统一原理开始的进程是怎么发生的，“一”与绝对完全的数之间的等级是如何在诸神的产生中填满的？这些我们都无法表明。

再进一步，也许有人质问，你所夸口的关于神圣种类的知识的可敬性在哪里呢？如果把这些从许多地方收集起来的教义称为柏拉图神学，那是可笑的，何况，如你所承认的，它们是从外来名称引入柏拉图哲学的；你也不可能表明关于神圣种类的一个完整的真理体系。或许他们还会说，某些比柏拉图小的晚辈已经在其作品中阐述了一种完全的神学样式，并传给他们的弟子。因此，你能够从《蒂迈欧篇》引出一个关于自然的完整理论，从《国家篇》或《法律篇》里提出有关方法，能构建一种哲学的方法的美妙教条。但是你只要忽视了柏拉图最重要的作品，包含第一哲学的全部好处，可以称为整个理论的顶点的作品，就会失去关于存有的最完全知识，除非你完全头脑发昏，以至夸口神话故事，尽管对这类事物的分析充满很大的可能性，但没有实证性。此外，神话故事

也只是偶然出现在柏拉图的对话里，如《普罗泰戈拉篇》里的神话，是为了政治学的缘故，为了证明它才插入的。同样，《国家篇》里的神话是为了说明公正，在《高尔吉亚篇》则是为了讨论自制而加进去的。柏拉图把神话故事与伦理信条的研究结合起来，不是为了神话，而是为了这样的主导构想，即使我们不仅可以通过争辩说理训练灵魂的理智部分，而且灵魂的神圣部分还可以凭着它与更神秘问题的通感，更完全地认识存有。对别的论述，我们可能显得与那些被迫接受真理的人差不多；但对神话，我们是以不可言喻的方式感受的，并引出我们的正确见解，崇敬神话中所包含的神秘信息。

因此在我看来，蒂迈欧的想法是非常恰当的，他认为，我们应当像神话创作者这些如同神的人一样展示神圣的种，同意他们始终从第一种类引出二级种类的做法，尽管这些人（神话作者）只是这样说，并没有提供任何证明。因为这类论述不是论证性的，而是鼓动性的，当初古人发明它不是出于必需，而是为了劝导，不是关注纯粹的知识，而是与事物本身产生交感。如果你愿意不只是思考神话的原因，还思考其他神学信条的原因，就会发现，这样的原因散布在柏拉图的对话里有些是出于伦理学上的考虑，有些则出于物理学的考虑。在《斐莱布篇》里，柏拉图为快乐和理智生活的主题讨论了界限和无限。因为我想，前者是后者的属（species）。在《蒂迈欧篇》，关于可理知神的讨论是为所提出的自然科学服务的。因此，任何地方，形像都应当从范型了解，并且质料事物的范型应当是非质料的，可感知者的范型应是可理知的，物理形式的范型应是独立的。

同样，在《斐德若篇》，柏拉图为了表述情爱的迷狂，展现了天外的境界，天穹的深邃，以及天界的重重等级，灵魂产生回忆的方式，从地上升到这些地方的通道。但是我可以这样说，通篇的主导目的或者是物理上的，或者是政治上的，同时，所引出的关于神圣种类的观念或者是为了创造，或者是为了完全。因而，像你这样的理论，既不能表明整体本身，也显示不出完全性，也没有抓住柏拉图作品里居优先地位的作品，所有这些要素都没有，相反，是曲解的，不是自然产生的，所包含的不是真正的内在次序，而是偶然的外加次序，就如戏剧里编造的那样，怎么可能再受人尊敬，具有超凡脱俗性，应当首先加以研究呢？这些就是对我们的构想可能提出的反对意见。

第七章

引用一篇对话，即《巴门尼德篇》，作为柏拉图完整的神学理论，驳斥前述异议。

对这样的异议，我要做出合理而清晰的回答。我得说，柏拉图关于神的论述处处与古代的传说相吻合，与事物的本性相一致。有时候为了探求事物的原因，他将它们归结为教义的原理，从原理沉思该事物的本性，就如同从瞭望台俯瞰；有时候则确立神学知识作为主导目标。比如，在《斐德若篇》里，他的主题是可理知之美，所有美的事物都从这种美分有美；而《会饮篇》的主题是关于情爱。

如果必须从柏拉图的某一篇对话里概括出完备的、整全的、系统的，甚至是十全十美的神学，我恐怕会说出自相矛盾的话，能向朋友们显示的也唯有这样的话。然而，我们既然已经展开这样的论述，也驳斥了我们的对手，就应当有胆量说，《巴门尼德篇》及其包含的神秘观念必能满足你的所有欲望。因为在这篇对话里，整个神种是从第一因一步一步源发出来的，也表明了他们是相互关联和彼此依赖的。那些处于最高位置的神，与“一”相关，具有原初本性，被赋予一种具有“一”性的、玄妙的、单一的hyparxis；而那些位于最低处的神，则具有多样性，被分成许多部分，数量上非常繁多，但权能上比更高层次的神逊色；还有以某种适宜的比例处于两者之间的神，相比于他们的原因，是复合的，但比起他们自己所生的后裔，则较为单一。简言之，神学的全部教义都在这篇对话里完整地表现出来，整个神圣等级也显得和谐连贯。所以，这不是别的，这就是可赞美的诸神的产生，就是每种存有从不可言喻、不可认识的整体之因的形成。因此，《巴门尼德篇》在热爱柏拉图的人心中点燃了完整而完全的神学之光。除此之外，前面提到的对话也有部分涉及关于诸神的神秘知识，我可以说，它们全都分有神圣智慧，激发我们自发地产生关于神性的观念。应该说，这一神秘学科的各个部分分散于所有这些对话中，而这些对话里的神学思想又集中于《巴门尼德篇》里统一而完美的理论。因为在我看来，我们可以在完全者里面消除不完全，在整体中消融部分，可以揭示出事物吸收的原因，按柏拉图

《蒂迈欧篇》的说法，原因就是事物的解释者。这就是我们对可能提出的异议的回答，由此我们也把柏拉图的（神学）理论归于《巴门尼德篇》，正如所有人，就是最愚钝的人也承认的，《蒂迈欧篇》包含他的整个自然哲学。

第八章

列举关于《巴门尼德篇》的各种不同观点，以及对这些观点的分类驳斥。

我这样说似乎给自己招来那些想要研究柏拉图作品的人的双重反对。因为我知道有两类人会反对以上所说。一类人认为不应当在《巴门尼德篇》中探求别的目标，只能认定是对立观点的操练，也不应当在这篇对话里插入一大堆神秘的理智教义，那是与它的本意格格不入的。还有一类人，比这些人要可敬，是热爱形式的人，他们主张《巴门尼德篇》中有一个假说是讲第一位神的，另一个是讲第二位神和理智种类的整体，还有一个假设是关于理智种类之后的种类，至于它们是灵魂，是比灵魂更高级的种，还是别的存有，我们不加讨论，因为对这些具体问题的考察与本文无关。

由此这些人分出了其中的三个假设。但是他们认为不应当忙于讨论神的多、可理知者、属理智的种、超俗的和世俗的事物，或者通过划分来展现它们，或者埋头探究它们。因为在他们看来，柏拉图虽然在第二个假设里讨论了理智存有，但理智的本性是一，单纯而不可分。所以，拥护我们前面所说的关于《巴门尼德篇》的观点的人，必须驳斥这两类人。当然对这两类人的驳斥不是同等的。那些把《巴门尼德篇》作为逻辑操练的人，还受到那些信奉神圣解释方法的人的抨击。那些没有阐明众多存有和神性等级的人，诚然如荷马所说，在各方面都是受人尊敬的、灵巧的人，但是为了柏拉图的哲学，我们必须对他们提出质疑，以便跟随我们的引领者走向最神圣而神秘的真理。同样，就我们的目标来说，也应当叙述在我们看来与《巴门尼德篇》的假设有关的真理，这样才有可能通过推论过程，获得完整的柏拉图神学。

第九章

驳斥那些声称《巴门尼德篇》是逻辑学对话的人，以及那些认为文中的讨论是纯粹争论式的人。

首先，我们来考虑第一类人，就是那些把这篇对话的目标从追求事物的真理降低到逻辑操练上的人，看看他们是否有可能与柏拉图作品的主旨吻合。众所周知，巴门尼德决定要把辩证方法应用到现实（reality）之中，为了这个目标，他草草地以类似的方式把它运用到每一个有真实存有的事物中，比如相同、相异、相似、不相似、运动、永恒等等；同时劝告那些想要以某种常规方法发现这些事物之本性的人投身于这种操练，就如同投身于伟大的比赛。他还指出，这样的事对他这样年事已高的人来说绝不是一件轻松的工作，他把自己比作伊彼库斯[12]笔下的那匹老马，用各种论证表明这种方法是严肃的工作，不是由单纯的词语构成的竞赛。因此，我们怎么可能把那些概念——伟大的巴门尼德主导了围绕这些概念的谈话，指出这些概念必须予以极其严肃的讨论——归属于空洞的争论呢？同样，怎么能设想一个年迈的老人会忙于单纯的语言游戏，像他这样热爱沉思事物之真理，认为其他一切事物都是没有真正的存在，然后上升到存有本身这个高耸的瞭望塔上的人，怎么可能花那么多的精力研究这样一种方法？事实上，凡承认这一点的人，必会认为柏拉图在这篇对话里对巴门尼德的形象作了讽刺性的描写，所以把他从灵魂里最富理智的视野降低到幼稚的争论上。

但是你若愿意，让我们再进一步思考，巴门尼德展开这样的讨论究竟希望达到什么目的，准备谈论什么主题。从他的理论来看，他要说的岂不就是存有，以及一切存有的统一性？他对此竭尽全力，只是普通人看不出他的构思；同时他激励我们把众多存有集中到一个不可分的合一中。这样说来，如果这是一存有，或者是最高者，是完全超越于亲近意见的理论之上者，那么把关于可理知者的教理与关于意见对象的讨论混淆起来，岂不是荒唐可笑的？其实，这样一种论述形式不适用于关于真存有的假设，追寻隐晦不明、分离独立的原因的理智活动也与辩证法的操练不协调，它们是彼此不同的，因为理智超越于意见之上，如蒂迈欧

告诉我们的；不仅蒂迈欧这样说，受神明启示的亚里士多德也在讨论这样一种能力时，劝告我们不要研究向我们完全隐藏的事，也不要考察一目了然的事。

巴门尼德既然把关于存有的学科置于那些以为感觉先于理智的人看来是真理的东西之上，就绝不可能把关于意见对象的知识引荐给理智性的事物，因为这种知识是可疑的，可变的，不稳定的；他也绝不会用这种信念性的（doxastic）智慧和空洞的争论来思考真正的存有。形式多变的知识与单一的知识不协调，多样性与统一性不一致，意见的对象与理智的对象不可同日而语。

再者，我们也不可忽视，这样的讨论方式与巴门尼德的论述内容是格格不入的。他讨论的是一切存有，阐述的是所有整体的秩序，它们始于“一”、最后又归于一的整个进程。而争辩性的方法与科学性的理论相去甚远。若非要说巴门尼德只关心对立观点相互论辩的操练，那岂不是说柏拉图必定把一种不协调的假设归于巴门尼德，并且他是为了这种操练中所应用的能力，而引出这整个逻辑推演？事实上，我们可以看到，在其他对话中，柏拉图按照每个哲学家的独特宗旨，把不同的假设归给他们。由此，分给蒂迈欧的是自然论，分给苏格拉底的是讨论共和制的理论，给爱利亚客人的是存有论；给女祭司狄奥提玛的是情爱论。后来的对话每一篇都把自己限制在那些与对话中的主要人物的作品相适合的论述上。而唯有巴门尼德，虽然在诗歌中向我们展现智慧，在考察真正存有中表现出勤勉不倦，却在柏拉图的布景中成为引导幼稚思考的人。这种意见无异于指责柏拉图在模仿上缺乏一致性，尽管他本人指责诗人，说他们把众神之子写成爱钱如命者，把他们的生活描绘成受制于情欲的生活。所以，我们怎么能把对意见对象空洞论述归给引导追求存有之真理的人呢？

如果说我们没有必要长篇累牍地论证，而应让柏拉图本人来为所提出的讨论作见证，那么，如果你愿意，我们就引用《泰阿泰德篇》和《智者篇》里的记载吧。因为从这两篇对话可以显明我们的观点。在《泰阿泰德篇》里，苏格拉底被一个年轻人激发，批驳那些主张存有不动的人，抨击巴门尼德所持有的一个类似观点，同时确定原因。他说：“巴门尼德就是这样的一个人，我对他比对任何人都要尊敬。在我还很年轻的时候，就已经与他相识，而当时他年事已高，在我看来，他非常高贵，拥有某种深邃。所以我担心我们会听不懂他所说的话，更担心

会跟不上他的思想。”由此我们可以非常恰当地认为，所提出的讨论不在于逻辑操练，不是把这种操练作为全文的目标，而是讨论事物的第一原理，是关于第一原理的知识。苏格拉底若只利用这样一种力量，而忽视事物的知识，那怎么可能证明巴门尼德的谈话包含某种深邃的深度？如果是采取一种按意见对象展开的方法，与理性相反的方法，从而编造出这样的论述，那有什么值得尊敬的？

再者，在《智者篇》里，苏格拉底激励爱利亚客人接受他所提出的对事物的清晰演绎，表明他现在已经适应更为深奥的讨论。他说：“对于一个你能够用提问的方法向任何人证明的主题，你通常是否会发表长篇大论的议论？所谓提问法我指的是巴门尼德以前用过的讨论法，他在提问的同时还加上非常美妙的理由，我年轻时听过这样的讨论，而当时的他已经很老了。”苏格拉底既认为巴门尼德的论证非常美妙，包含非常深邃的深度，我们有什么理由不相信他的说法，为什么要降低巴门尼德的讨论，非要把它从本质和存有上拉开，转变为一种粗俗、琐碎、空洞的争论，既无视这种谈论只适合于年轻人，也不考虑关于“存有”的假说是以“一”为标志的，更不要说其他与这种观点相左的证据？

当然我也承认，提出这种假说的作者也应当考虑辩证法的力量，如苏格拉底在《国家篇》里所展现的——他说，它就像防御围栏，包围所有知识，把那些使用它的人提升到“至善本身”，最初的一，使心眼洁净，确立在真正的存有和万物之统一原理里面，最后知识终于不再是假设的事物。既然辩证法的这种力量如此之大，这条道路的终点如此宏伟，那就不应把关于意见对象的观点与这种方法混为一谈。因为前者关乎人的意见，后者被庸俗者称为绕口令。一个完全缺乏规范的科学性，另一个是这些知识的防御围栏，通过这些知识就可到达它。另外，信念的推论方法以显然的东西为自己的目标，而辩证法力求到达一本身，为此常常使用上升的台阶，最后达到“至善”的美好顶点。

因此，我们绝不可以把建立在最精确的知识中间的方法降低为信念上的论证。因为单纯的逻辑方法只掌握证明的幻影，是第二性的东西，只沉溺于争辩性的讨论；而我们的辩证法，基本上把划分和分析作为最初的知识来使用，认为它们是对存有从“一”出来、又返回到“一”的进程的模仿。但它有时也使用定义和实证，定义法先于实证法，区分法则先于定义法。相反，信念的方法缺乏无可争议的实证推论。因此，这两种力量岂不是必须相互分离的？巴门尼德的讨论使用了我们的辩证法，怎

么可能只是空洞、单纯的争论？它必是以存有本身为目标，而不是以那显见之物为目标来构造它的推论过程的。对于指责我们的假说的人，这样的回答该很充分了。倘若这样的回答都不能令他们信服，那我们也不必再徒劳地劝说他们，直接叫他们自己去思考就得了。

第十章

那些断言《巴门尼德篇》的假说是关于事物之原理的人有几分正确，必须从我们的导师[叙利亚努]的理论为他们作补充。

剩下来的争辩对我来说更大，也更难，因为争辩的对手是那些热爱沉思存有的人，他们期望关于第一因的知识是柏拉图《巴门尼德篇》里所提出的假说的目标。如果你愿意，我们要用大量更为有名的论证来完成这一争辩。

首先，我们要确定我们批驳他们的目的是什么。我想，这将使柏拉图关于神性的神秘理论得到最大程度的显明。我们已经在注释《巴门尼德篇》时表明，巴门尼德在这篇对话里讨论了九个假说。前五个假说认为“一”存在，由此可以推断，一切存有、每个整体的中介、事物发展的终点，都是存在的。但随后的四个假说提出“一”不存在，根据辩证法的训导，取消“一”，一切存有，以及具有某种表面存在的事物，必然全都毁灭，从而自己驳斥了这样的假说。有些假说显然囊括一切符合理性的事，但有些（如果我可以这样表述）推导出完全不可能的事；在我看来，我们的一些先辈已经意识到这种情形必然出现在这些假说之中，所以认为应当在他们研究这篇对话的专题论文中讨论这一问题。

关于第一个假说，几乎所有人都一致认为，柏拉图是借此赞美所有整体的超本质原理，它是不可言喻的，不可认识的，在一切存有之上。但对这个假说之后的其他假说，没有人以同样的方式加以解释。早期的柏拉图主义者，以及那些继承普罗提诺哲学的人都主张，这一假说里有一个源自事物的超本质原理的理智本性自我呈现出来，并努力与理智的一个全备的权能相协调，这样的结论是从这一假说推导出来的。而引导我们走向神的真理的那位领路人，柏拉图的言谈者（用荷马的术语），在写给朋友们的作品中，把早期哲学家的理论中含混不清的东西变为含义明确的表述，把混乱不堪的等级整理为一个理智等级；我们的这位引路人，在论涉此题目的论文中呼吁我们对结论采用一种独特的分类法，把这种分类法应用到神圣等级上，将显现出来的最初、最单一的事物与最初的存有对应，将中间层次的事物与中间的种类统一，与各自在存有

中所分得的等级对应；而最末的、多样的，与最终的进程对应。存有的本性并非就是一、单一和不可分，就如在可感知者领域，大能的天是一，但它在自身中包含大量形体；一有机地包含多，多里面又有一种进展次序。就可感知者来说，有些是第一的，有些是中间的，有些是末后的；就先于它们的灵魂来说，从一个灵魂生出许多灵魂，有些放在较近的地方，有些放在离它们的整体较远的地方，还有的充满两极之间；同样，毫无疑问，在全真的存有中间，那统一而玄妙的种也必然确立在所有整体的那一首因之中，而其他的，有些发展为整个多和一个整体的数；有些也包含这两者的结合，处于中间位置。另外，我们绝不可以把第一种类的特点与第二种类对应，也不可将那些拥有从属等级的，与那些具有“一”性的事物对应；因为这些事物必然有各不相同的权能，在这样的进程中，必然有一个真存有的等级，也有一个第二种类从第一种类呈现出来的过程。

总而言之，依据“一”而存在，或者以“一”为标志的存有，确实是从先于存有的一中流溢出来的，但同时生发了整个神圣的种，即可理知的、属理智的、超越尘世的，以及一直发展到尘世等级的。我们的导师还认为，每个推论都指明一种神圣特性。虽然所有推论与“一存有”，或者以“一”为特征的存有的整个进程对应，但在我看来，有些推论与有些假说的吻合程度胜过其他对应者，这绝没有什么可惊奇的。因为表示某些等级的特点的事物，并不必然属于所有神；而属于所有神的，无疑有更大的理由与每一位神同在。因此，我们若是认为柏拉图只是偶然地划分出了神的等级，而不清楚地表明，在其他对话里，他展现神从至高处展开到最低处的进程，有时用灵魂的神话方式，有时用神学方式，那么我们把这样一种对存有的划分以及对“一”之进程的划分归于他是荒谬的。但是我们如果能从其他对话表明，他（如在本文的论述中将表明的）从某个方面展现了神的整个王国，而在他最神秘最难理解的作品中，他凭借第一假说阐述独立于整个存有的种、存有本身、灵魂的本质、形式及质料的一的超验性，在这样的作品中却不提到神的层层进展和他们有序的划分，这怎么可能呢？若说只应当沉思末后的事物，那我们为何要在一切事物之前触及第一原理？我们若是认为应当阐明相应假说的多，那为何忽略神的种类及其所包含的划分？或者说，我们既然要呈现存在于最先事物与最后事物之间的种类，那为何不去认识神圣存有——他们就存在于“一”与各方面都被神化了的种类之间——的全部等级？所

有这些细节都表明，关于神圣事物的知识的整个论述是有缺陷的。

再说，苏格拉底在《斐莱布篇》呼吁那些热爱深思存有的人使用这种分类法，希望他们常常探求整个等级的一（monads）、二（duads）、三（triads），或者从这些数流溢出来的其他数。若说这样的论断是正确的，那么毫无疑问，《巴门尼德篇》这样一篇使用了整套辩证方法、讨论以“一”为特征的存有的对话，既不可能沉思“一”的多，也不可能停留在存有的一个元一里，总之，不会立即将第一存有的整个多引入超越于一切存有的“一”中，而必然会在第一等级展示具有玄妙存在、与一联合的存有，在中间等级展现那些按进程存在的神，他们比完全合一的东西有更多可分性，但比进展到末端的事物有更完全的合一性；再在最低等级展现按最末的权能存在的事物，以及具有神化本质的事物。因此，若说第一个假说是关于超越于一切多的“一”，那么无疑第二个假说就不应以一种含糊不定的方式阐述存有本身，而应当讨论存有的所有等级。因为这种分类法不允许我们马上把整个多引入“一”，如苏格拉底在《斐莱布篇》里教导我们的。

另外，我们可以从实证法表明我们所说的是真理。因为最先的推论是从最小、最简单、最为人所知，可以说普通的观念直接显明出来的。而其后的那些推论则通过数量更多、也更为多样的观念显明出来，最后的推论则完全是合成的。因为他常常用最先的推论协助证明那些随后的推论，在这些推论的彼此关联中，向我们呈现几何学或其他学科所遵守的规则的理想范型。因而，若说这些论述带着它们所阐释之事物的形象，而且因为它们就是在论证中展开的层层演进，所以这形象必然包含所阐述之事物的等级，那么在我看来，源于最单一之原理的事物必然在任何方面都具有更为原初的性质，必被安排与“一”联合，而那些总是增多，通过各种各样的证明推演出来的事物，必然离开“一”的存在更远一些。

有两个推论的证明必然包含先于这两个推论的推论，而那些包含源初的、自发的、单一的观念的推论，并不必然与合成观念联合，合成观念是通过更多的中介展现的，离存有的原理距离遥远。因而，显然有些推论表明更神圣的等级，有些表明较次级的等级；有些表明更合一的，有些表明更多样的；有些表明更一致的，有些表明有多种进程的。证明一般都出于原因和最初之事，因而，若说第一推论是第二推论的原因，那在大量推论中必有一类是原因，另一类是被引起的事物（结果）。因

为确实的，使一切事物混成一团，模模糊糊地把它们看作同样的东西，这既不符合事物的本性，也与柏拉图的理论不一致。

第十一章

关于第二假说的推论的许多实证，以及从神圣等级看它的分类。

因而，我们要从另一角度讨论这个问题，并用推理的力量来审视，事无巨细，全都一一阐述。你若愿意，不妨这样认为，这第二个假说的推论是关于真存有的，我们首先愿意承认这一点。但由于这是多，所以不是单纯的一本身，如先于一切存有的“一”；存有就是那顺从于“一”的事物，如爱利亚客人在《智者篇》里告诉我们的；而且我们的对手对此也普遍承认，他们确认第一者是“一”，理智是“一—多”，灵魂是“一和多”，身体是“多和一”。这一点已经说过上千次了，我的意思是说，在真正的存有中有多与一的联合。那么他们是否会说，这些事与整个存有统一，但与它的部分不一致，或者认为既与整体一致，也与部分一致？再者，我们要问他们，他们是把所有事物归于存有的各个部分，还是认为不同的事物属于不同的部分？

如果他们认为每个部分应当单独与存有整体一致，那么存有就由非存有，即可动者，和不动者，即永恒的事物，以及丧失了永恒性的事物构成，也就是说，一切事物都由其对立面构成，那我们就不能再认可巴门尼德的论述。他说，在某种意义上，“以一为特征的存有”的各部分就是整体，每一个部分以类似于整体的方式是一和存有。如果我们把一切事物归于每个部分，就没有任何东西我们不能使之成为万物的，那么存有的最高点，最杰出的一，怎么能够包含一个整体和一个不可思议的部分之多？它怎么可能同时包含全部的数、形、运动、永恒，也就是说一切形式和种类？因为这些东西是彼此相异的，以上假说岂不是在主张不可能的事。也就是说，靠近“一”的事物，与远离“一”的事物将被同样地多样化，位居第一的并不比那末后的更少一点多性；同样，位居末后的事物也不比第一的少一点一性，位居中间的事物与两端的也没有任何分别。

所以，不应当把所有这些推论单单归于整体，也不可认为所有事物以同样的方式存在于存有的所有部分中。既如此，我们就只能说，不同的推论必然与不同的事物相统一。而在列举推论的时候，必然或者是杂

乱无章的，或者是按序排列的；如果他们说它们是杂乱无章的，这样的说法既不符合辩证法，也不符合这种总是从第一的事物引出第二的事物的证明样式，也与柏拉图的理论不吻合，因为他的研究总是伴随着事物的顺序。如果他们说推论是有序的，那么我想，他们必然或者从按本性是第一的事物开始，或者从末后的事物开始。若是从最末的事物开始，那么“以一为特征的存有”就是最末者，而那按时间运动的事物则是最初者。当然这是不可能的。因为分有时间的事物，必然首先要分有最初的存有。而分有最初存有的并不必然分有时间。因而最初的存有超越于时间之上。如果柏拉图是从最初存有开始，终于那分有时间者，那他就是在神的高度从真存有的第一部分演绎到最末部分。因此，第一组推论必须归于第一等级，同样，中间的推论归于中间的等级，而末后的显然归于最后等级。因为如我们的论述所表明的，不同的推论必然分配给不同的事物，并且这种分配必然始于最高的事物。

同样，在我看来，这些假说的顺序也充分论证了我们所主张的真理。在我们，独立于一切多的“一”归于第一等级，一切论证都从这里开始演绎。它之后的第二等级是关于真存有，以及它们都分有的统一性。第三等级是关于灵魂的。那么它是不是关于每个灵魂呢？在回答这个问题时，我们要注意，我们的导师叙利亚努已经很好地表明，关于整体灵魂的讨论包含在第二个假说里。因而，既然这三个假说的等级是按事物的本性提出来的，那么显然，第二个源于第一个，第三个源于第二个。对于那些不擅长于这类讨论的人，我可以提问，还有什么比以“一”为特征的存有，就是第二个假说的第一组推论所阐明的存有更紧密地与“一”联合的？还有什么比那分有时间，那可分的，就是这假说所显示的最后之物，更紧密地与灵魂联合的？因为部分灵魂的生活与整体灵魂的一样，都取决于时间。第一存有就是最初分有“一”的东西，它通过与存有的联合，相对于不可分的一来说，有一个多出来的hyparxis。如果这假说是中间的，而我们又恰当地将最高的推论与最高的事物相对应，那么毫无疑问，我们就要把中间的推论与中间的事物对应。这假说始于第一存有，穿过它之后的所有种类，最后抵达分有时间的事物。

进一步说，从那些精通神圣问题的柏拉图阐释者的共同信条中，我们也可以证明以上所说的同样观点。普罗提诺在他的《论数》（On Numbers）里提出这样的问题，是存有先于数，还是数先于存有，然后明确指出，最初存有先于数，它生出神圣的数。若说他的这一论断是正

确的，存有生出最初的数，数是由存有产生的，那么就不应混淆这些种类的等级，也不可将它们纳入同一个假说；考虑到柏拉图单独提出最初存有，单独提出数，所以也不可将这些推论全都归于同一等级。因为原因和结果绝不可能拥有同样的权能，或者属于同样的等级；它们乃是彼此有别的事物，关于它们的研究也是各不相同的，无论是它们的本性，还是它们的定义，都不是一，也不是同。

普罗提诺之后，波菲利在他的《论原理》（On Principles）里通过大量杰出的论证指出，理智是永恒的，同时它在自身包含先于永恒的东西，通过这种东西它得以与“一”结合。因为“一”超越于一切永恒，而永恒者在理智中位于第二，甚至第三的等级。在我看来，永恒必然确立在中间等级，处于先于永恒者与永恒者之间。然后从它生出此后的一切。同时，从以上所说可以基本上收集到这样的信息，理智在自身包含某种优于永恒者的东西。承认这一点之后，我们可以询问提出这一论断的人：这优于永恒者的东西是否不仅以“一”为特征，而且既是一个整体，又是所有部分，既是一切多、数和形，即是运动的，又是那永久不动的；或者我们应当把某个推论归于它，其他的就不能归于它？我们知道，所有这些不可能都与那个先于永恒的本性吻合，因为每个理智活动，以及永久性都确立在永恒之中。但我们若是把某个推论归于它，其他的不归于它，那么显然，必须对理智里的其他等级做出考察，也必须把每个推论归到特别适合于它的等级里。要知道，理智不是数上的一，不是一个原子，如有些古人所认为的那样，而是在自身里包含着第一存有的整个演化过程。

继这两位之后对我们的目标有利的第三位是圣杨布利柯，他在《论诸神》（Concerning the Gods）中指责那些把存有的种放在可理知者领域的人，因为可理知者的数和多样性离一更为遥远。然后他告诉我们应该把这些种放在哪里。因为它们是在理智等级的末端由存在于这一等级的诸神创造的。至于存有的种为何既属于可理知者，又不属于可理知者，读到后面就会明白。如果按照他对神圣等级的安排，可理知者独立于存有的种，那它们岂不更独立于相似和不相似，相等和不相等。因此，每个推论不应以类似的方式容纳所有事物，以至于把它们归于整个可理知者领域，或者理智等级。总而言之，从这些最杰出的阐释者的论述来看，应当认为，当他们按自己的理论进行哲学探讨时，不论是神圣等级的多，还是柏拉图论证的多，都是按某种有序的级别依次展开的。

除了以上所说，我们还可以指出，若是基于别的假说，就不可能对这个话题上呈现出来的许多疑问获得理性的答案，只会愚蠢地把草率而虚妄的东西归于柏拉图的这篇对话。首先，为什么就是这么多推论，就是文中提出的十四个，不是更多，也不是更少？我们若不联系事物本身来分配它们，对于为什么就这么多推论的原因，我们就无法确定。其次，推论的顺序若不是协同存有的进程展开，我们也不可能找到各个推论彼此这样排列的原因，不知道为何有些在前，有些在后。最后，为何有些推论从直接显示的事物为人所知，而有的从依次展开的证据为人所知？因为“一”是个整体，又包含部分，这是从存有，就是以“一”为特征的存有显明出来的；而它在自身中和在他物中的实存（subsistence），拥有形状之后，被放在一个最接近的等级里，是由整体和部分得到证明的。或者，为何有些事物常常由前面表明的两个方面证明，有的只由其中之一证明？我们若不遵循事物本身的顺序，表明这整个假说是一种辩证法上的安排，从至高处源出，经过所有中间的种，一直进展到第一存有的终端，就会对这些问题一无所知，既不能科学地思考它们的数，也不能科学地思考它们的等级。

另外，我们若说，所有推论都只是在三段论推演上的证明，那我们与那些主张这整个讨论不过是信念上的论证，只在于单纯的文字游戏的人有什么分别呢？而若说它不只是三段论演绎，还是实证性的，那么毫无疑问，中间者应是结论的原因，并且本质上先于结论。因而，就从前面提出的理由得出结论，那些随后的事物，即论证所涉及的事物的中介，也必然有一个类似于存有的等级，它们的后代必然是从属之事物的原因，是二级事物的生产者。这一点若得到承认，那我们怎么还能认定它们全都具有同样的特性和本质呢？因为原因与从原因所生的事物当然是彼此分离的。

另外，还会出现这样的情况，即那些主张全部论证都在探寻同一个本性的人根本无法明白，为何在前三个推论中“一”始终未与存有分离，到了第四个推论才首次分离；而在后面的所有推论中，“一”被作为自有者加以研究。由此岂不可说，这些等级必然是互不相同的？那因拥有一种玄妙而未分之实存（undivided subsistence）而毫无区分的，必然更紧密地与“一”联合，而那有分别的，则远远离开了事物的第一原理。

再者，你若愿意思考论证的多和假说的范围，岂不更应认为它与它后面的事物是不同的，你也不可能从中看出它是关于同一个不可分的本

性的。关于神圣问题的推论浓缩在较主要的原因上，因为在这些原因中，玄妙的多于明了的，不可言喻的多于不可知的。但随着它们进展到与我们的本性更接近的神圣等级，就逐步展开，变得多样。因为越是与那不可言喻的、未知的、独立位于不可企及之处的东西紧密联合的，就越是获得语言无法描绘的hyparxis。相反，进展得越远的，就越为我们所知，也越比具有居先存在的事物更明显地显现为幻象。

由此，这一点得到了充分证明。不过，第二个假说必然是阐述整个神圣等级的，它应当从至高处，从具有“一”性的最单一者开始，发展到整个多，展现神圣本性的全部数目，也就是真存有的等级终止的地方，这数目确实是在诸神的统一性下分散出来的，同时也是协同它们玄妙而不可言喻的特性而分离出来的。因而，如果我们承认这一点没错，就可以推出，神圣等级的连续性，第二种从第一种的发出，都必然是从这一假说与整个神圣的种的特性一同呈现出来的。事实上，它们彼此的结合，由尺度而产生的差别，以及其他论到真存有之真理的对话里可以找到的辅助者，或者它们所包含的统一性，全都应当归于这一假说。这里，我们可以根据神学知识来思考诸神的总体进程和他们的全备等级。如我们前面所表明的，《巴门尼德篇》全文都是关于事物之真理的讨论，不是无谓的文字演绎，所以毫无疑问，它所讨论的九大假说使用的是辩证方法，思考的却是神学，它们所涉及的事物和种类必然或者位于中间，或者位于末后。只要巴门尼德承认这篇论文是讨论“一”，它如何相对于它自身而存在，如何相对于其他事物而存在，那么显然，对“一”的沉思必然始于那一切事物中最高的，终于一切事物中最末的。“一”的hyparxis源于至高处，一直进展到最卑微的事物之实在。

第十二章

假说的目的，表明它们彼此之间的关联，以及它们与事物本身的一致性。

然而，既然第一假说是通过否定来证明事物之第一原理具有不可言说的超绝性，表明他独立于一切本质和知识，那么显然，这假说之后的假说，与第一假说最接近的假说，必是阐明诸神的整个等级的。巴门尼德并非只是假设诸神的理智的、本质的特性，还通过这整个假说阐述他们的hyparxis的神圣特点。那分有存有的一，不就是那个在一切方面都神圣，使一切事物与不可分之一联合的一吗？正如身体藉它们的生命与灵魂结合，灵魂凭借它们的理智部分延伸到整体理智和第一智能（intelligence），同样，真存有凭借它们所包含的“一”还原为一个独立的合一，且与这第一因共存于未生发的合一（unproceeding union）中。

因为这假设始于那“一存有”，或者“以一为特征的存有”，把可理知者的顶端确立为“一”之后的第一者，终于分有时间的一个本质，把神圣灵魂推演到神圣等级的末端，所以第三个假说必然通过各种推论来证明部分灵魂的整个多，以及它们所包含的多样性。独立而无形的实在就进展到这里。

随之而来的是那因形体而可分、同时与质料不可分的种类，第四假说叙述它是从诸神高高地垂溢下来的。最后的假说（第五假说）关乎质料的产生，不论这质料被认为是一，还是多，这一假说根据它与第一者的相异的样式（dissimilar similitude），用否定法来证明它。但事实上，否定有时意指缺乏，有时意指一切生成物的独立的原因。最令人惊异的是，最高的否定是最好的显明，只是有些以卓越的方式显明，有些从缺乏方面来显明。但是这两种否定都是肯定，一个是按例证的方式，另一个是按某个形象的方式。而中间者对应灵魂的等级，因为它是由肯定推论和否定推论组合而成的。而且它拥有的否定是与肯定同等的。它不是仅仅像质料的本性那样成为多，也不拥有偶性的一；它所包含的“一”，虽然还是一，但与运动和多共存，并且可以说，在其进程中被

本质吸收了。以上这些假说根据“一”的hyparxis，阐述了一切存有，包括可分的和不可分的，还阐明了所有整体的原因，包括独立自存的，和存在于事物本身之中的。

除了这些，还有另外四个假说，这些假说表明，取消“一”，一切事物都必然彻底毁灭，不论是存有，还是生成中的事物，再也不会会有哪个存有拥有存在。他这样假设是为了证明“一”是存有和保存的原因，凭借着它万物才能分有存有之本性，每一事物拥有的hyparxis都是从“一”垂溢下来的。总而言之，我们按三段论推理从一切存有得出这一结论，如果“一”是（is），万物就共同存在，直到最末的实在；它若不是（is not），那就没有存有能够存在。因而，“一”既是万物的实在之因，也是万物的保存之因；巴门尼德本人也在对话末尾得出这一结论。关于《巴门尼德篇》的假说，它的分类，对它各部分的思考，我们已经在我们对那篇对话的注释中作了充分论述，所以没有必要再在本文中对这些细节作长篇大论的叙述。但是从以上所述，可以知道我们该从哪里呈现整个神学体系，从哪些对话可以把分散为各部分的神学整合为一，所以接下来我们要讨论柏拉图的普遍信条，也即与神圣问题相适合，并延伸到所有神圣等级的教义，也要表明每个教义他都是按照最完全的知识界定的。因为普遍的事物总是先于个别的事物，从本性上说，普遍的也更为人所知。

第十三章

什么是柏拉图在《法律篇》中阐述的关于诸神的共同法则。兼论诸神的hyparxis、神意和他们永恒的完全。

首先，我们要呈现《法律篇》里所证明的事物，思考它们如何在神的真理问题上带了头，为何是关于神性的所有神秘观念中最古老的。我们知道，柏拉图在这篇作品里论述了三件事：有神；他们的神意伸展到万物；他们按公正原理管理万物，不受任何邪恶本性影响。

这些在整个神学理论中占据第一等级，这一点是非常清楚的。试想，还有什么比众神的hyparxis，或者比始终如一的神意，或者永恒不变的权能更具有优先性呢？诸神借此生出整齐划一的二级种类，以一种纯粹的方式自我保存，并使所生的种类归向它们自己。神诚然治理万物，却不受次级种类的任何影响，也不因他们的神意所延及的事物的多样性而有所变化。相反，只要我们努力通过一种推论过程掌握柏拉图论述他们的科学方法，就将知道这些事物是怎样按本性界定的。但是在这些之前，我们要首先考察柏拉图通过怎样无可辩驳的论证，证明有神存在，然后思考与这一教义相关联的问题。

在所有存有中，必然有些只是推动，有些只是被推动，还有些处于两者之间，既是推动的，又是被推动的。关于这最后者，必然或者推动他者，自己也被他者推动，或者是自动的。这四个实在也必然被置于一个有序系列，一个挨着一个。而那只是被动承受的，则依赖于另外的初因；那推动他者，同时也被他者推动的，先于前者；那自动的，则在前两者之上，从自身为开端，通过自己的运动把被推动的表象（the representation of being moved）分给其他事物；那不动的，在一切之前，不论是分有生产活动的，还是分有被动活动的。每个自动的事物，由于在生命的转变和间断中拥有自己的完全，所以依赖于另一个更前面的原因，这原因总是以某种相似的方式，根据同一性而存在，它的生命不是在时间里，而是在永恒里。时间是永恒的一个形象。

因而，若说凡是被自己推动的，都是按时间而动的，而运动的永恒形式超越于那在时间中展开的形式，那么自动的种类必在存有的等级中

位居第二，而不是第一。而那推动他者，同时也被他者推动的，必然是从自动的种类中垂溢下来的，不仅这一个如此，凡是他动的结构都如此，如雅典客人所证明的。他说，如果一切事物都静止不动，那么除非自动者在事物中有一种存在，否则就不会有那最初被推动的事物。因为那不动的，按其本性绝不会变成被动的，也不会有那最初被动的；而他动者缺乏另一种推动的权能。因而，唯有自动者，能以自己的活力（energy）为开端，用第二等级的方式既推动自己，也推动他者。因为这样的事物能把被推动的权能分给他动的种类，就如不动者把运动的权能给予一切存有。第三，那完全被动的，必首先是从那被另一个推动、又推动他者的事物垂溢下来的。因为无论是被动事物系列——这系列以有序的方式从至高事物延伸到末后事物——还是其他事物，都必然充满各自特有的媒介。

所以，所有形体都属于那些本性上完全被动的事物，是被动的。它们由于拥有一种赋有间断性的实在，又分有广延和体积，所以不能生产任何东西；凡能生产和推动他物的，本性上能使用一种无形的权能进行生产和推动活动。

就无形的种类来说，有的是随形体可分，有的独立于这种可分性，不随这些末后事物而可分。因而，那些随形体之体积而可分的无形者，不论以性质存在，还是以质料形式存在，都属于被他者推动、同时又推动他者之物。之所以这样，是因为它们拥有某种无形的分配物，分有一种推动权能；但是又因为它们随形体而可分，失去了靠近自己的权能，与它们的对象一同被分割，因对象而充满迟缓呆滞，所以缺乏一种推动性，这种本性不是处于外在的位置上，而是实在自身里拥有的。那么，我们能从哪里获得那自我发动的？因为事物若是扩散到拥有体积或间隔的种类，或者被分成体积和间隔、并依赖于它们而存在的种类，这样的事物必然或者是完全被动的，或者是通过他者发动的。但是，如我们前面所注意的，自动的本性必然先于这些事物，因为它完全确立在自身之中，而不是在他者之中，它的活力也固定在自身里面，不在异于自身的他物里面。因而，有一个种类是独立于所有形体的，包括天体和这些完全可变的元素构成的，形体最初就是从这些元素获得被推动的权能。如果必须揭示这样的一种本质——通过向他动的种类呈现，把自动的表象给予它们——是什么（正确跟随苏格拉底，思考事物的目的是什么），那么我们该将从自身被推动之事物的权能归于以上所提到的哪个种类？所有

没有生命的事物都是完全他动的，不论它们遭受什么，都要在某种外在的推动力的强迫下适应于所遭受的东西。因此，结论只能是：有生命的种类必然拥有这种表象，它们是第二层次上的自动者，它们里面的灵魂最初推动自己，并被自己推动，然后灵魂通过一种源于自身的权能，从自身把这些生命种类自我推动的一种表象分给它们，正如它把生命分给身体一样。

若说自我发动的本质比他动的本性远为古老，而灵魂是最初的自动者，自动的形象是从灵魂分给身体的，那么灵魂必在身体之外，而每个身体的运动必是灵魂的产物，是它所包含的运动的后代。因此，整个天及其包含的拥有各种运动、并按本性被这些各不相同的运动推动的所有形体（因为环行是每个天体天生的运动）就必然有支配性灵魂（*ruling souls*），它们本质上比形体更古老，是在自身中发动的，以被推动的权能（*the power of being moved*）从地上高高地光照形体。因此，这些按有序方式安排整个世界及其包含的各个部分的灵魂，把被推动的权能分给每个自身缺乏生命的有形事物，以运动的原因激发它们，这样的灵魂，必然或者顺从理性推动一切事物，或者以相反的方式推动事物，而主张后者显然是不当的。因为这个世界及其里面的一切是按有序方式安排的，是按本性被同等地、永久地推动的，如证据所表明的，部分是数学上的证据，部分是物理学上的讨论，这样的世界若真的是从某个非理性灵魂——推动自己也推动其他事物的非理性灵魂产生出来的，那么无论是周期的顺序，是限于一个原因的运动，是形体的位置，还是别的事物，或者那些按本性产生的事物，都不会有一个稳定的原因，能以某种有序的方式，按恒定不变的存在同一性分配每一事物的原因。因为每个非理性的东西，天生就适合装饰上不同于自身的事物，是模糊不定的，在其自己的本性中是未装备的。把整个天、按理性转动的环行，以及所包含的恒定不变的同一体，交给这样的一个东西，绝不适合事物的本性，也不符合我们未经训练的日常观念。反之，如果有一个理智灵魂，利用理性管理万物，一切被永久推动的事物都在这样的灵魂治理之下，宇宙整体中没有哪个事物缺乏灵魂〔若丧失了这样的一种权能，就没有哪个形体是可敬的，如狄奥法拉斯图（*Theophrastus*）在某处所说的〕，果真如此，那它拥有的这理智的、完全的、仁慈的权能，是依据分有而来，还是依据本质而来？若是按本质拥有的，那么每个灵魂必然就是这种灵魂，因为凡是依据自己本性的，就是自动的。若是依据分有

而来，那必有另一理智存在于活力之中，它比灵魂更古老，本质上拥有理智活动，并凭它的存在在自身中预先占有关于整体的统一知识。同样，按理性显明本质的灵魂必因分有而拥有与理智相关的事物，理智本性也必然具有两重性，一个原初地存在于神圣的理智本身之内，另一个从这个源出，作为二级理智存在于灵魂之内。你若愿意，此外还可以加上显现在身体上的理智之光照。试想，这整个天，无论球形的，还是环形的，是从哪里来的？它缘何按某种确定的顺序作同一的环行？它若不分有理智的特别构成，怎么可能总是分有同样的观念和本性不变的权能？灵魂诚然是运动的供应者，但是显然，使事物牢固确立的原因，使被推动之物不定的变化还原为同一性的原因，以及使生命限定在一个理性之内，使循环与恒定不变的同一性共存的原因，必定高于灵魂。

因而，形体以及整个可感知种类属于他动的事物。而灵魂是自动的，把一切有形的运动连接在自身里面；而在灵魂之先的是不动的理智。我说理智不动，希望不要有人以为我的意思是指它类似于那呆滞、缺乏生命、没有呼吸的事物，而是说它是一切运动的主因，你若愿意，也可以称之为一切生命的源泉，既是那转向自身者的源泉，也是那以他物为自己的实在者的源泉。因着这些原因，蒂迈欧还把世界称为一个充满灵魂和理智的生命物；他说，世界是一个与自己的本性一致的生命物，出于灵魂的生命渗透于它；生命之所以分布在它的周遭，是因为存在于它里面的神圣灵魂显现出来，使它生机勃勃，或者赋有灵魂；也因为它是由理智支配的，所以赋有理智。总之，生命的供给，灵魂的统治，理智的分有，把整个天连接起来，并规范它（的活动）。

然而，这理智若是本质上的理智，——由于蒂迈欧表明理智的本质就是它的理智活动，称之为神圣的；他说，灵魂接受一个神圣的理智，引导一种正当而智慧的生活——果真如此，那么整个世界必然是从它的神圣性里垂溢下来的，运动诚然是从灵魂向这个宇宙显现的，但它永久的稳定性和存在的同一性则是从理智而来的，它的合一，它的协同和感应，以及它十分完备的尺度，必然源于那个统一（unity），它使理智成为一，灵魂成为一，每个存有按各自的本性成为完整而完全的，而每个带着各自固有本性的完全处于第二等级的事物，从一个始终确立在它之上的等级分有另一种更杰出的特性。凡是有形的，都是他动的，从灵魂获得自动权能的表象（representation），通过它成为一个生命物。而灵魂是自动的，按理智分有生命，按时间供应活力，因它与理智亲近，故拥

有一种永不枯竭的活力，一种永远警醒的生命。理智在永恒中拥有自己的生命，本质上始终存在于活力之中，将它一切稳定的理智活动同时固定在理智里，因着先于它自身的那个原因而成为完全神圣的。如普罗提诺所说，它有双重活力，一些如同理智，另一些如同喝醉了琼浆。他还在另外地方指出，这理智，就那先于它自身且不是理智的东西来说，是一位神；同样，灵魂，就它的顶端，也就是高于灵魂的顶端来说，是理智；身体就它那先于身体的权能来说，是灵魂。

因而，如我们所说的，所有事物都是借着理智和灵魂的中介从“一”垂溢下来的。理智诚然有统一的形式，灵魂却有理智的形式，而世界的形体也是有生命的。一切事物都与先于自己的东西连在一起。至于这些事物之后的种类，也都享有那神圣者，只是前者更靠近一些，后者离得更远一些。神性（divinity）确实先于理智，因为它原初就带有一种理智本性，但理智是最神圣的，因为它先于其他事物而得神化。灵魂就它需要一种理智中介来说，也是神圣的。至于分有这种灵魂的形体，虽然还是形体，也成为神圣的，因为神圣之光从天上照耀下来，渗透到最末的属地。当然形体还不完全是神圣的。而灵魂因为仰望理智，按自身生活，基本上是神圣的。

对各个领域和它们所包含的形体，我的推论也是一样的。因为所有这些仿效整个天，都分有一个永久的领域。至于地上的元素，虽然并不完全拥有本质的运动，但在宇宙中遵循各自的整体性，在自身中包含部分生命。每种整体都有后于自己、更加不完全的本质。因此，如在天上，星辰的数目与整个天穹一起出现，在地上，不完全的地上生命的多与它们的整体性共存。同样，在我看来，在存在于两者之间的整体中，每种元素也必然充满相应的数目。试想，若不是居间的本性与两极的类似，在两极中，先于部分存在的整体怎么可能与部分安排在一起？

既然每个领域就是一个生命，并且总是以同样的方式得以确立，使宇宙成为完整的整体，那么就它确实拥有生命来说，它必始终原初地分有灵魂，就它保存自己在世界的秩序不变来说，它必被理智包含，而作为一和一个整体，作为它自身各部分的领袖和统治者，它必被神圣的一照亮。因此，不仅宇宙，它的各个永恒部分也是有生命的，被赋予了理智，并尽最大可能与宇宙相似。这些部分每一个就其多样性来说，就是一个宇宙。简而言之，确实有一个有形的宇宙整体，但这整体下面有许多依赖于它的其他整体；有一个宇宙灵魂，其他灵魂在它之后，与它一

同以一种有序的方式纯洁无污地安排宇宙的各个部分；有一个理智，和属于它的一个理智数目，被这些灵魂分有；有一神，同时相互关联地包含所有世俗的和超越尘世的种类，还有大量其他的神，分有理智本性的神，还有从这些神垂溢下来的灵魂，以及世界的所有部分。因为我们不可设想，自然的各个产物是与自身类似之物的生产者，尘世存有的整体和第一位更不可能在自身里引申出这类生产的范型。相似者比不相似者更容易联合，更自然地适应于原因的理性（reason of cause），同样，相同的比不同的，有限定的比无限定的更容易联合，更与原因对应。不过，对这些事，我们要在后面做出精确考察。现在，我们要把注意力指向《法律篇》里表明的第二级事物，即诸神按神意同时眷顾整体和部分；我们还要概述柏拉图关于诸神之神意的无可指责的观念。

第十四章

《法律篇》怎样论述诸神的hyparxis，讨论通过什么中介回想真正存在的诸神。《法律篇》怎样表明诸神的神意，在柏拉图看来什么是他们的神意的类型。

从以上所述，每个人都可以清楚地看出，诸神作为一切运动的原因，有些是本质性的，有活泼生命的，依据一种自动的、生命自发（self-vital）、自有活力（self-energetic）的权能。有些则是理智性的，凭着他们的那个存有激发所有二级种类获得生命之完全，这是从所有二级及三级的运动进程的源泉和原理来说的。有些是“一”性的，或以统一为特点的，依照一种原初的、全备的、不可知的活力之权能，通过分有使自己的整个种神化，他们是一类运动的引导者，但不是另一类运动的原理。还有些神按照位置或性质给二级种类提供运动，但本质上是他们自己的运动的原因。一个事物如果是其他事物的本质的原因，那它必然远远先于它自身特有的活力和完全的原因。再进一步说，那自动的事物也是运动的原理，灵魂把存有和生命分给世上的每一物，不仅局部运动和其他类型的运动从灵魂而来，进入存有的进程也从灵魂而来，并且以更大优先性从一种理智本质而来，这种理智本质把自动本性的生命系于自身，从原因来说先于一切短暂的活力。运动、存有和生命则从更大程度上源于一种具有“一”性的hyparxis，它相互关联地包含理智和灵魂，是整个善的源泉，并且一直伸展到最末的事物。诚然，并非世界的所有部分都能分有生命，也不能都分有理智和某种灵智权能，但一切事物都分有“一”，甚至质料本身，包括整体和部分，按本性存在的事物和逆性存在的事物，都分有“一”；没有哪个事物丧失这样的一种原因，若有哪个事物不分有“一”，就不可能分有存有。因而，既然诸神在不为人所知的自我领会中产生万物，包含万物，那么在这些领会中怎么可能没有一种关乎万物的神意？它以神圣方式渗透万物，一直抵达最不完全的种类。结果应当享有产生它们的原因的眷顾关怀，这是放之四海皆准的道理。而一切他动者都是自动者的产物。存在于时间中的事物，或者在时间的整体中，或者在时间的某一部分里，都是永恒种类产生的结果；

因为那永远“是”的，就是那有时存在之物的原因。神圣的、具有“一”性的种，因为把实存给予一切多样性的种类，所以在存在上先于它们。总之，没有哪种本质或者权能的多，不是从“一”获得它的产生的。因而，所有这些必然分有在先原因的神意，也就是说，从灵魂神获得生命，按着时间性的周期运行；从理智神分有同一，同时分有形式的一种稳定状态；又从第一等级的神接受合一、尺度和善的分配。因此，情形必是这样，或者这些第一神知道对自己的产物的眷顾和关爱是他们的本性使然，他们不仅要把实存赐给二级存有，供给它们生命、本质和合一，还应当预先在自身里面包含它们所具有的诸善的最初原因，或者他们虽为神，却对正当和适宜之事一无所知，而主张这一点显然是不合情理的。

试想，那些作为美或善的原因，分有“至善”之本性所界定的 hyperaxis 的神，怎么可能不知道美善之物呢？他们若是无知的，那灵魂就不能按理智治理宇宙，理智也不会被带入灵魂，把灵魂作为一个媒介；且不说这些，首先诸神的统一性就不能在自身里浓缩性地包含所有知识，而通过前面的证明，我们已经承认他们确实包含所有知识。因而，他们既然并非没有知识，作为世界一切事物的父亲、引导者、治理者，出于神意眷顾他们所治理的、跟从他们的、由他们产生的、与他们相关的事物，那么我们是该说他们知道与本性相合的法律，成全这一法律，还是说由于他们低能，对自己的所有物或产生物——这两种称呼你愿意采用哪一种，这与目前的讨论没有任何因果关系——没有出于神意的关怀？他们若是因为缺乏权能而忽视对整体的监管，那么是什么原因导致这种缺乏？事实上，他们不是从外面推动事物，本质的原因也不是别的事物，正是他们担当对所产生之物的管理，只是他们治理万物就好像是从船尾开始的，他们自己提供存有，自己包含生命的尺度，自己分配给事物各自的活力。

另外，他们是没有能力同时顾及所有事物，还是不会让任何部分缺乏他们的神意关怀？如果他们并非世上一切事物的监护者，那他们的神意管理是否只临到大的事物，而忽视小的事物？或者相反，他们关注小的事物，却忽视对大的事物的关心？如果我们认为他们缺乏权能，对大的、小的所有事物都没有神意眷顾，那么我们在把大的事情，即产生万物，归于他们的同时，能拒不承认由此必然推出的结论，即对自己的产物有一种神意眷顾吗？因为产生大事物的权能有责任以适当的方式安排好小的事物。另一方面，如果他们是小事物的监护者，而忽视大事物，

那这种神意模式怎么可能是正当的？凡是与某物更紧密相连、更相似的，本性上就更可能、也更应当分有那事物给予它的善。然而，如果诸神认为最初的尘世本性值得他们眷顾，配得那种以他们为源泉的完全，但无法将他们的眷顾延伸到末后的事物，那么阻止诸神的临在贯穿到一切事物的东西是什么呢？什么东西能挡住他们毫无偏私、丰富充足的神能呢？那些有能力影响大事物的，怎么可能无法管治小事物呢？或者那些产生最小事物之本质的，怎么可能因为缺乏权能而不能主宰它们的完全呢？凡此种种，都是与我们天生的观念相悖的。因此，我们只能说，诸神必然知道正当和适宜之事，他们必然拥有一种与其自身本性之完全相适应的权能，与管理事物之整体相适应的权能。既然他们知道与自然本性相合的事，而这对于那些作为万物之生产原因的事物而言，就是关心万物，和权能的丰盛——果真如此，那么他们就不缺乏这种神意眷顾。除了以上所说，他们里面是否还有一种神意的意志（a will of providence）呢？或者他们的知识和权能都独独缺乏这种意志？事物是否也因此就失去了他们的神意看护？试想，如果他们明明知道什么是自己该做的，也能够成就这样的事，却不愿意为自己的产物提供，那他们必然缺乏良善，他们无私的丰盛就会枯竭，而我们也只能废除表现他们的本质的hyparxis。我们知道，诸神的存有是由善规定的，在这个意义上他们拥有自己的存在。而为事物提供从属本性，就是授予它们某种善。因而，我们怎么可能剥夺诸神的神意，却不同时剥夺他们的善？我们若推翻他们的善，岂不就是在不知不觉中推翻了他们的hyparxis，就是我们由前面的证明所确立的hyparxis？因此必须承认，从每种美德来说，诸神是善的，这是由他们的存有本身得出的一个结论。再者，由此也得出，他们没有因懒惰或无能或无知，从二级种类收回神意眷顾。我想，还可以由此推出，他们有最杰出的知识，纯洁无污的权能，无私而丰盛的意志。由此显然，他们为全体事物提供善，凡是对善有需求的，他们不会忽略任何一个。

不过，任何人也不可以以为，诸神把这样的神意惠及二级事物是出于忙碌、勤劳的本性，或者是他们独特的超验性使然。因为那种超验性使他们远离凡人的窘境；他们是不会让管理上的麻烦来玷污他们的幸福的。事实上，即便是良善人的生活，也伴随着轻便，没有什么干扰和痛苦（更何况神了）。要知道，所有的劳苦和干扰都源于质料的妨碍。而诸神的神意，若是需要界定它的样式，必须承认，它是自发的，未受污

染的，非质料的，不可言喻的。诸神治理万物不是通过考察什么是适宜的，不是靠模棱两可的推论探索各物的好，不是靠外在地看得出结论，就像人那样对自己的事务深谋远虑；神乃是在自身里对事物整体的尺度有预先的设想，从自身里产出各物的本质，同时朝向自己，引导万物在一条寂静的小路上按各自的存有走向完全，使它们充满善。同样，他们也不是按类似于自然的方式生产，只靠自己的那个存有供给能量，而不伴随深思熟虑的选择；也不像部分的灵魂那样联合意志来提供能量，自身缺乏本质性的生产；事实上，他们将这两种方式合而为一，他们诚然能够靠自己的存有实现目标，但他们的本质也有能力，也能生产万物，他们在其无私而丰盛的意志里包含生产的原因。这样说来，神意——无论是整体灵魂的神意，是理智本质的神意，还是众神自身的神意——的成全，哪里有什么忙碌劳苦，什么困窘麻烦，或者伊克西翁（Ixion）^[13]式的惩罚？我们难道能说，分给任何方面的善对诸神来说是辛苦的事吗？凡是与本性相合的，对任何事物来说都不是辛苦的。比如，传热对火不是辛苦之事，制冷对雪不是辛苦之事，总之，按各自特有的权能发挥能量对任何形体都不是辛苦之事。就形体之前的本性来说，滋养、生产、增长，对哪一个也不是什么劳苦之事。因为这些原本就是本性的作为。就先于本性的灵魂来说，也不是它的劳苦之事。这些灵魂确实从谨慎的选择中产生许多活力，也从它们的那个存有产生许多活力，并且只要这存有出现，就成为许多运动的原因。所以，若说传递善是符合诸神的本性的，那么神意安排也符合本性。我们必须说，这些事是诸神只依靠自己的存有轻而易举地成就的。如果这些事不符合本性，那诸神也必然不是本性上的善。这本性之善是其他善的供应者，正如生命是另一生命的源泉，理智是理智光照的源泉一样。凡是在各自本性中有原初实存的事物，就是那有二级实存的事物的生产者。

我得说，柏拉图神学特别引人注目的优点就是这一点。根据这一点，诸神的独立本质不会因为神意对次级事物的眷顾而转向二级本性，他们的神意在万物中的显现也不会因为他们纯洁无污地超验于全体事物而有所减损；同时，这样的神意还使他们有一个独立的实存，未混合任何次级本性的存有，也是延及万物的存有，并且使他们关照、装备自己的后代。因为他们渗透万物的方式不是有形的，就像光穿越空气，也不随形体而可分，如本性那样，也不转向次级本性，如部分的灵魂那样；它乃是独立于形体，绝不偏向形体，是非物质的，未混合的，不受限制

的，统一的，原初的，独立的。总之，我们现在设想的诸神的神意，必然就是这样的一种神意。这显然与诸神的各个等级相吻合，因为一般认为，灵魂以一种方式为二级种类供应，理智以另一种方式供应。但是先于理智的神是按超越于理智和灵魂两者的超验性发挥他的神意的。就诸神本身来说，地上之神的神意不同于天上之神的神意。就超越于世界之上的诸神来说，因为有许多等级，其神意的模式也按各自的等级各不相同。

第十五章

同一篇对话《[法律篇]》通过什么论证表明诸神永恒不变地[为万物]提供给养。

至于第三个问题，我们要与前面的问题联系起来，考察我们为何必须假设神是正确无误、正直无私的，他们按公正原理行一切事，在对万物的神意眷顾中，在人事变迁中，绝不会对公正的界限或它坚定不移的正直有丝毫破坏。我想，每个人都清楚地知道，任何地方，凡按本性治理的，总是尽一切可能关心被治理者的幸福，由此成为被治理者的领袖，指引它们走向最美好的事物。指挥水手和船只的引航员除了保证船上的那些航行者以及船只本身的安全这一目标之外，没有别的更好的目标，医生作为病人的看护者，竭尽全力就是为了使她关心的对象恢复健康，无论是给他们截肢，还是督促他们服用清肠的药物。没有哪个将军会说，他向往的目标不是士兵们的自由，也没有哪个保卫者会说，他追求的目标不是那些被保卫者的自由。凡是作为某些人的领导或监护人的，没有哪个会力图破坏那些跟随他的人的利益，他所追求的事业就是他们的福利，他的目标就是以适当的方式安排属于他所管理的臣民的一切事物。因而，我们若是承认诸神就是全体事物的领头者，他们的神意延及万物，因为他们是善的，拥有每一种美德，那么他们怎么可能忽视他们的神意所指向的对象的福祉呢？或者说他们怎么可能在考虑次级种类时不如别的领头者呢？要知道，神总是朝向那更好的事物，并把这一点作为他们管理的目标，而其他领头者因为被堕落者的礼物败坏了，忽视人类的善，信奉邪恶，而不是美德。

一般地说，无论你愿意称神为领头者、统治者、保护者、父亲，神圣本性必不会缺乏这些名称中的任何一个，因为一切可敬、可尊的事物最初就存在于这些名称之中。因此，这里确实也有一些事物本性上比另一些更可敬和可尊，因为它们表现出一种与神极端相似的属性。不过，还有什么必要在这个话题上进一步谈论呢？我想，我们就是从那些在神圣问题上显出智慧的人身上也可以看到可敬的父亲的、保护人的、统治者的领导权能。试想，那按本性存在的神的形像，尚且关注与他们相适

应的目标，按神意照顾他们所管理的事物，而神本身拥有全体善、真正而真实的美德以及纯洁的生命，却不管人的美德和邪恶，这如何可能？若是按着这样的假设，那怎么可能承认他们成功地在宇宙中展现了美德，击败了邪恶？他们受到堕落者的崇拜，岂不也由此败坏了公正的尺度，摧毁了坚守正道的知识的界限，使恶的礼物显得比美德的追求更可贵？这种神意既不利于这些引导者，也不利于那些跟随他们的人。因为（在这样的神意下，）那些已经变恶的人就不可能再从罪解脱，他们总是力图抢先霸占公正，歪曲功过尺度。这就必然导致一种不合情理的主张，即：诸神把他们神意所惠及的对象的恶作为最终目标，忽视对象的真正得救，因而只是相似之善的原因。果真如此，这个宇宙和整个世界也将充满混乱和无法消除的动荡，里面全是败坏，到处是管理混乱的城邑所特有的那种嘈杂。然而，要让部分比整体，人事比神事，形像比原型在更大程度上得到符合本性的治理，这岂不是完全不可能吗？

因此，若说人在治理人的过程中关注他们的福利，对有些人尊敬，使有些人蒙羞，任何地方都按美德尺度对恶行做出正确指引，那么神岂不更是必然如此，岂不就是全体事物的恒定不变的治理者？人是因与神相似才分得这种美德的。但我们若是承认破坏自己臣民的安全和幸福的人，是在更大程度上效仿神的旨意，那我们同时就无知地彻底推翻了关于神的真理，以及美德的超然性。我想，每个人都很清楚，与神相似的东西，比那些因没有相似性只有差异性而被剥夺了神的东西更幸福。因而若是在人中间，纯正的、坚定不移的神意是可敬的，那么神无疑在大得多的程度上是可敬的。相反，若说在神，可朽的礼物比公正的神圣尺度更受人尊敬，那么在人也同样，地上的礼物比奥林比斯山神的恩赐更可贵，罪恶的奉承比美德的作为更光荣。因而，柏拉图考虑到最完全的幸福，在《法律篇》里通过这些证明向我们阐明神的hyparxis，他们惠及万物的神意眷顾，他们永恒不变的神能；这些东西是所有神共有的，但在关于他们的理论中是最主要的，是第一位的。因为这三一体显然贯穿全部神圣等级，一直到最不完全的种类，是以神圣的方式从神的玄妙之种生发出来的。这个三一体就是：一个统一的hyparxis，一个按神意关照所有二级种类的权能，以及一个坚定不移、永不改变的理智，它们存在于先于世界又在世界之中的所有神里面。

第十六章

什么是《国家篇》所阐述的关于诸神的基本原理，以及它们彼此之间的顺序。

从另一原理我们可能会理解《国家篇》里的神学证明。这些证明是所有神圣等级共有的，也延及所有关于神的讨论，与前面所述密不可分地联合起来向我们阐明真理。在《国家篇》第二卷里，苏格拉底为神话学诗人描述了某些神学类型，劝告弟子要远离那些悲剧性的学科；有些人不加拒斥，把它们引到神圣本性中，如面纱一样把关于神的玄妙奥秘掩藏在里面。因而，如我所说的，苏格拉底在叙述神圣故事的类型和法则——这些故事既提供这种明显的含义，也提供隐秘的内在见识，这种见识把关于诸神的故事里那些美好而自然的东西看作自己追求的目标——时，首先认为应当按我们对神及其美善的正当观念，表明他们是一切善的供应者，任何时候也不是导致任何存有为恶的原因。其次，他说，他们本质上是恒定不变的，既没有多样的形式，让人受骗，叫人着魔，也不是最大的恶，即虚谎——包括行为和言语上的虚谎——的创造者，不是任何过错和愚拙的创造者。这就是两条法则，前者有两个结论，即神不是任何恶的原因；他们是一切善的原因。第二条法则也以类似的形式得出另外两个结论，即：每个神圣本性都是不变的；都远离虚假的、不真实的多样性。因此，一切被证明的事物都依赖于三个关于神性的共同观念，即依赖于关于它的善性、不变性和真理性的观念。善最初的、不可言喻的源泉在于神；也在于永恒，它是一种具有恒定不变的实存之同一性的权能的原因；还在于第一理智，就是存有本身，以及真存有中的真理。

第十七章

什么是诸神的圣善，为何说诸神是一切善的原因；从每个实在看，恶本身是诸神装饰、安排的。

因而，那具有自身的hyparxis，整个本质限定在善里，凭自己的存有生产万物的，必然是一切善的生产者，而不是任何恶的生产者。若有某物原初是善的，但不是神，那有人也许可以说神诚然是善的一个原因，但他并没有把每一种善分给存有。然而，不仅每个神是善的，而且那原初是统一而仁慈的，就是神，（那原初是善的，不可能是神之后的第二者，因为任何地方，凡具有第二实存的事物，都是从原初存在的事物中接受其hyparxis的特性的）——果真如此，那神必然是善的原因，是所有进入第二等级，以至于最末事物的善的原因。就如生命之因的权能给予一切生命以实存，知识之因的权能产生一切知识，美之因的权能产生一切美的事物，包括话语的美，现象的美，总之，每种原初之因从自身产生一切类似物，并把按某种形式存在的事物的统一实在连接于自身——同样，我想，最重要的第一善，统一的hyparxis，在自身中并围绕自身确立众善的原因，同时包含众善。没有哪种善的事物不从它拥有这种权能，也没有哪种转向它的仁慈之物不分有这种原因。一切善都是在那里产生的，从那里得完全和保存；普遍的善的系列和等级依赖于那一源泉。借着同样的hyparxis之因，诸神是一切善的供应者，但他们不供应任何恶。因为那原初是善的，给予一切从它而来的善以实存，但不是与它相反之物的原因；就如那生产生命的，不是缺乏生命者的原因，那生产美的，独立于缺乏美的、畸形的东西，不是它的原因。因此，关于那最初构建善的，不可以为它是对立产物的原因，而要断定从它而来的众善之本性是纯净的、未混合的，和始终如一的。

众善的神圣原因永恒地确定在自身之中，把一种无私、丰盛的对善的分有传给一切二级种类。而它的分有者，有些以不朽的纯洁保存分有物，在纯洁无污的胸膛接受与自己相应的善，从而通过一种丰富的权能必然地拥有与它们相适应的一分善。而那些被安排在全体事物之末位的种类，诚然也按其本性完全享有神的良善，因为完全没有善的事物是不

可能拥有存有，也不可能一开始就存在的；但接受了这种分流（efflux）之后，既没有将渗透到它们的恩赐保存在纯洁、未混合状态，也没有保守它们应有的善安然不动，保持恒定的同一性，而是变得软弱、偏私，成为物质性的，充满其对象的那种了无生气的特点，所以，它们向秩序展现的是无秩序，向理性展现的是非理性，向美德展现的是它的反面即邪恶。至于各种整体的种类，每一个都远离这种悖逆，它们中较为完全的，总是按照本性进行管辖。而不完全的部分种类总是由于权能的减小而分叉为多样、部分和间隔，对善的分有诚然模糊不清，但总算混合了善，没有成为对立面，并且对立面被这种混合体所制服。因为这里不可能只有纯粹的恶存在，而完全没有善；尽管某个事物对部分来说可能是恶的，但对整体、对宇宙来说，是完全善的。宇宙是永远快乐的，永远由完全的部分和按自然方式存在的事物构成。凡是非自然的，对部分的种类来说就始终是恶的，这些种类中有畸形、不对称、反常，以及诸如此类的；而对宇宙来说，非自然者有它特有的完全，也是不可朽坏、不可毁灭的。

凡是被剥夺了善的，就它本身和它自己的实存来说，本性的低能实在已经使它丧失了自己，但对整体来说，就它是宇宙的一个部分来说，它仍然是善的。因为不论是生命的缺乏，还是畸形和过渡，都不可能在宇宙整体中找到立足之处，它的整个数目始终是完全的，是由整体的良善联结起来的。生命无处不在，存在无处不显，一切都是完全的，因为每个事物使整体得以成就。因而，如我们所说的，神是善的原因，恶的虚幻存在不是出于权能，而是出于那接受神之光照的种类的软弱无能。恶也不存在于整体之中，只在部分事物里，且也并非存在于所有部分事物中。在不完全的部分性种类和部分性理智之中，第一的种永远是善性的（boniform）。而它们的中介，那按时间活动的事物，把对善的分有与时间中的变化和运动联系起来，就无法保持神的恩赐不动、统一、单纯；它们的多样性使这种恩赐的单一性变得模糊不清，它们的多种形式使它的统一性遭到破坏，它们的混合使它的纯粹性和不灭性消失殆尽。它们不是由不灭的第一个种构成，也不拥有单一的本质，没有统一的权能，而是由与这些相反的事物构成的，如苏格拉底在《斐德若篇》里的某处所说的。最末的不完全种类，也就是物质性的事物，在较大程度上损坏它们特有的善。它们混合了生命的虚无，拥有类似于影子的实存，充满大量非实体（non-entity），由彼此敌对的事物构成，包含变化不

定、在整个时间进程中不断分散的情形，所以它们的所作所为无时无刻不在表明，它们被交给了败坏、不对称、畸形、各种变动不居，不仅像先于它们的种类那样在活力上扩展，还在它们的权能和活力中充满非自然的东西，充满物质性的软弱。因为定居于异处的事物，依靠同时引入整体和形式来管辖从属本性；但又从它们特有的整体性退回到那部分性的事物，分有可分性、软弱性、争战和分离，导致生产，所以它们必然经历各不相同的变化。因此，并非每个存有都完全是善的，否则就不会有形体的灭亡和生育，也不会有灵魂的洁净和惩罚。整体之中也没有哪种恶存在，否则，如果构成世界的最主要部分是不完全的，那它就不可能是一位有福的神。神不是众恶的原因，相反，他们是善的原因；恶是从接受善的事物的软弱无能中产生的，那是末位事物的一种实存。部分性种类中有一种虚幻实存的恶也不是未与善混合，它在某一方面分有善，它的存在受到善的阻止。总之，完全缺乏一切善的恶不可能有实存。恶本身甚至在那无论哪一方面都没有存在的事物之外，正如善本身在那完全存有的事物之外。在部分性种类中的恶并非处于混乱状态，因为就是这恶，神也使它服务于善的目标，因此公正能洁净灵魂，使它除去败坏。而另一等级的诸神则除去了形体里的堕落。无论如何，一切事物都尽最大可能归向至高神的善。整体一方面保持在各自特定的界限之内，也属于完全而仁慈的存有的种，同时又以某种恰当的方式装备、安排着部分的、不完全的种类，使它们服务于整体的成全，呼吁它们朝上向美，使自己得改变，只要它们能够分有善，就能在各方面享受所分有的那份善。

对它们来说，没有比神按定量分给它们后代的东西更大的善了；所有事物，各自独立，又共为一体，都接受了这样的一份善，按各自所能分有的量分有善。如果有些事物分多一点的善，有的分少一点的善，那必是因为接受者的权能和分配的标准有不同。因为不同的事物按其本性适合于不同的存有。而神总是扩充善，就如同太阳总是发光一样。不同的事物因自己的等级不同，接受光的能力就不同，每个事物都尽自己所能接受最多的光。对所有事物都按公正原理来引导，善不拒斥任何事物，而是按适当的分有界限向每个事物呈现。如雅典客人所说，所有事物都处于美好状态，都是神安排的。因此谁也不可说，恶有本性上的优先生产原理，或者有恶的理智范型，就如同有善的生产原理和范型那样，或者说众神里有一个邪恶灵魂，一个生产恶的原因；也不可引入针

对第一善的暴乱和永久战争。所有这些都与柏拉图的理论格格不入，与真理相差十万八千里，滑入了野蛮人的愚昧和巨人族的神话学。即使有人为了隐晦地谈论神秘的故事，设计出这类事物，我们不会对他们用来暗示寓意的表面结构作任何更改，但对那些事物的真理性必须做出考察，同时柏拉图的理论必须由纯洁的灵魂真诚地接受，必须保持它不受任何玷污，不与相反观点混合。

第十八章

什么是诸神的不变性；同时也表明什么是他们的自足和漠然不动；我们该如何理解他们拥有一种恒定不变的实存。

接下来，我们要根据柏拉图的叙述，考察神的不变性和单纯性，这两者各自的本性是什么，它们两者如何显得适合于神的hyparxis。神独立于全体事物，但如我们说过的，使事物充满善，他们自身是全善的；他们每一个都按各自固有的等级拥有那最杰出的事物；整个神的种都因丰盛的善而分有一种优势。这里我们又必须反驳那些以可分的方式解释神里最杰出之事的人，他们说，如果第一因是最杰出的，那后于第一因的就不是最杰出的。他们又说，因为被产生者必然低于生产者。他们说的这一点没有错，因为在神里面，必须保持原因的等级不混乱，要分开界定他们进程中的第二和第三层次；但是随着这种进程的展开，随着光从第一位流溢到二级事物，每位神里的最杰出部分也必须得到详尽考察。每位神在他自己特有的属性里分有一种超然性，那是最初的、完全的善。其中的一位——我们可以谈论已经了解的一些事——分有这种超然性，是最杰出的，拥有预言能力；另一位是得穆革，还有一位是作为的成全者（perfector of works）。蒂迈欧向我们指出这一点，时时把第一位得穆革称为最好的原因。他说，世界是所有生成之物中最美的，创造它的工匠是最好的原因；但是可理知的范型，也就是最美的可理知者，在这位得穆革之先。他作为得穆革的范型，当然是最美的，也是最杰出的；而宇宙的创造者和父，作为一位得穆革神，也是最杰出的。在《国家篇》里，苏格拉底论到神，非常恰当地指出，每位神都是最美、最杰出的，始终在其自己的形式里保持一种实存的单纯性。每位神虽然都是自己等系列里的第一位和最高者，但不独立于自己的等级，而是包含自身固有权能的福祉和快乐。他既不会把自己的当下位置与更差的等级交换，因为那拥有一切美德的，转变成坏的状态，岂非不合法；他也不可能进入更好的等级。哪里还有什么比最杰出的事物更好的呢？每位神都依照自己的等级保持现状，如我们说过的，而且诸神的每个种也都如此。

因此，每个神性必然是确定不变的，永远以自己所熟悉的方式保持原状。由此可见，神的实存是自足的、纯洁未污的、具有恒定不变的同—性。既然他们拥有自己本性中最好的，不会再变为更好的存有状态，他们就是自足的，不缺乏任何善。既然他们不会在任何时候变为更坏的状态，也就始终保持纯洁无污，确立在自己的超验性中。同样，既然他们保卫着自己的完全性不变，他们就永远存在于恒定不变的同—性中。至于神的自足是什么，他们的不变性是什么，他们存在的同—性是什么，我们要在下面做出思考。

世界被认为是自足的，因为它的实存出于完全之物，因而是完全的，是出于整体的一个整体；因为它从自己的生父获得一切适当的善充满自身。但这种完全和自足是可分的，可以说是由联合为一的许多事物构成的，并从独立的原因分有全部原因。神圣灵魂等级也被认为是自足的，因为充满适当的美德，并总是保存自己福祉的尺度，毫无缺乏。但这里的自足也同样缺乏权能。因为这些灵魂没有指向同样的可理知者的理智活动；它们乃是按时间活动，在整个时间过程中实现它们沉思的完全。因而，神圣灵魂的自足与它们生命的整体完全并不是同时呈现的。再者，理智世界也被认为是自足的，因为它的整个善确立在永恒之中，同时包含它的整体幸福，不缺乏任何东西，因为全部生命和全部智能（intelligence）都与它同在，没有什么是缺乏的，它也不需求任何东西。但是它只是在自己的等级中是自我充足的，并不具备神的那种自足。每个理智都是善性的，但不是善本身，也不是原初的善；每位神才是一、hyperaxis和善。只是hyperaxis的特性改变每个善的进程。有一位神是一种完全的善，另一位是与整体事物相关的一种善，再一位是一种集合的善。每一种善都完全是自我充足的善。或者说，每一种都是拥有自足性和完全性的善，既不根据分有，也不依据光照，而是依据如其所是的事物本身之存有。理智因分有而自足，灵魂因光照而自足，而这个宇宙，因与某个神圣本性相似而自足。唯有神自己，是通过自己且因着自身而自足，充满自身，或者说作为一切善的充足而存在。

关于神的不变性，我们能说它是哪一类的不变性呢？它就像[按本性]作环行运动的形体的不变性吗？这种不变性既没有接受任何来自低级本性的东西，也没有充满源于生成的变化，以及出现在地上（月下）区域的混乱；天体的本性原就是非质料的，不变的。但是这种不变诚然伟大而可敬，也只能在有形的实在中如此，比起神性来就低一等了。每个

形体既拥有自己的存有，同时也拥有源于另外在先原因的永久不变性。神的不动和不变也不是灵魂的不变。因为灵魂在某个方面与形体交通，是一种不可分之本质的媒介，也是一种被形体所分的本质的媒介。理智本质的不变性也不能等同于神的不变性。理智是不变的、不动的，未与二级种类混合，这是因为它是与神合一的。就它是统一而言，它是这样的事物，但就它是多样而言，它在自身中有某种较为杰出的东西，也有某种从属的东西。唯有神完全根据存在的这种超验性确立自己的一，是不变的主宰，是原初的、不动的。在他们，没有什么不是一和hyperaxis的。正如火彻底毁灭一切与它不相适合、具有相反权能的事物，光驱逐一切黑暗，闪电穿越万物，自身却未有一点污染；同样，神的一统含所有多，毁灭所有倾向于分散和全然分离的事物，自身未有任何变化。他们神化每一个分有他们的事物，却不从他们的分有者接受任何东西，不因分有而减损自己固有的一。

因此，神无处不在，同时独立于一切事物，包含一切，却不为他们所包含的任何一个事物征服；他们不与任何事物混合，也不受污染。另外，这世界被认为是以不变的同一性存在，就它分有一个自身的等级而言确实如此，这等级始终保存着，不会分解，但同时，由于它拥有一种有形样式，它并非缺乏变化，如爱利亚客人指出的。灵魂等级也被认为获得一种始终确立在统一性中的本质，这话说得一点没错，因为从本质说它是完全不动的，但它有活力进入时间，如苏格拉底在《斐德若篇》里所说的，在不同的时候它理解不同的可理知者，它的理智进程就接受不同的形式。除此之外，备受尊敬的理智被认为与不变的、永恒的同一性共存，共领会，它的本质、权能和活力直接确立在永恒之中。然而，由于它的理智活动是多，可理知的类和种是多，所以，理智中不仅有不变的同一性，也有实存的差异性。差异与同一一体存在。不仅有形体运动的漫游，灵魂阶段的漫游，还有理智本身的漫游，因为它把自身的智力变成多，发展出可理知者。灵魂发展出理智，理智发展出可理知者，如普罗提诺某处论到可理知对象时恰当指出的。这些就是理智的漫游，是它合法产生的。因而，我们若是说，存在的永恒同一原初只能存在于神中间，尤其可以说是他们内在固有的，那我们绝不会偏离真理，恰恰是与柏拉图一致的。他在《政治家篇》里说，一种永恒不变的存在之同只与最神圣的事物相关。因而神把这种同一性的原因包裹在自身里面，以不变的同一性守卫他们固有的、按他们自己的不为人知的一建立的

hyperaxis。这就是神的不变性，包含在自足性、漠然不动性（impassivity）和同一性之中。

第十九章

什么是诸神的单一性；为何在他们是单一的东西在二级种类显为多样。

接下来，我们要思考诸神拥有的单一性有什么权能。苏格拉底在论到神性的讨论中补充了这一点，他不承认神是那多样的、多形的、在不同时间有不同表现的事物，而认为神是统一的、单一的。他说，每位神都在自己的形式里保持单一。那么关于这种单一性我们能得出什么结论呢？那就是：它不是数上的一。数上的一是由许多事物构成的，是丰富的混合物。只是就它明显具有一种共同形式来说，才显得是单一的。神的单一性也不是按某种安排好的类或种存在于许多事物的单一性。这些事物诚然比它们内在于其中的个体要单纯，但充满多样性，与质料交通，接受质料本性的差异性。它也不是自然的形式，自然因形体而可分，接近有形物体，对从属于它的复合物发出许多权能，诚然比形体单纯，但具有一种混合了形体之多样性的本质。它也不是灵魂的单一性。因为灵魂如媒介存在于一种不可分本质和一种因形体而可分的本质之间，与这两极交通。因着它本性中的多样性，它与从属之物联合，但它的头确立在高处，因此它是特别神圣的，与理智联合。

诸神的单一性也不是理智的单一。每个理智都是不可分的，统一的，但同时它拥有多样和进程；由此，显然，它有一种倾向于二级种类、倾向于自身的习性，且是围绕自身的习性。它也在自身之中，不只是单一，而且是多样，所以如人们所说的，它是一——多。它分有从属于最初单一性的一种本质。而诸神有其完全界定在一的单一性中的hyparxis，就他们是神来说，完全独立于一切多，超验于一切分割和间隔或倾向于二级种类的习性，也超越于一切复合。他们确实处在不可企及的地方，在全体事物之上扩展，永恒骑乘在存有之上。但是光从他们出来照在二级种类上，在许多地方与他们的分有者混合，这些分有者是合成的，多样的，充满与他们类似的某种特性。因此，若说诸神在超验性上精炼为一种单一性，他们一出现，各种各样的幻影就荡然无存，那谁也不必吃惊；若说他们是单一，而表象是多样，如我们在最完全的奥秘里了解到

的，也同样无需惊异。自然和得穆革理智伸出无形之物的形体化影像、可理知者的可感知影像、无时间之物的时间性影像。苏格拉底在《斐德若篇》里也指出这类事物，表明接纳无形体之灵魂入门的那些奥秘是最神圣的，也是真正完全的，他说，这样的灵魂得以进入整全、单一、不动的视野，渐渐驻扎在那里，与神本身合一，并没有遭遇从神发散到这些月下区域的相似性。这些领域更是局部的，复合的，向伴随着运动的视野自我呈现。而光亮的、统一的、单一的，且如苏格拉底所说是不动的景观，则向神的侍从呈现，向抛弃众多生成之骚动的灵魂显现，这灵魂脱去了必死性的外衣，上升到纯洁的神性。因为生产多样事物的本性必然是单一的，必然在被生成者之先，就如单一性先于多样性。因此，若说神是一切合成的原因，从自身产生多种多样的存有，那么可以肯定，他们本性的“一”，即全体事物的生产者，必然存在于单一性之中。正如无形的原因先于形体，不动的原因先于可动的事物，不可分的原因先于一切可分的种类，同样，统一的理智权能先于多样的种类，非混合的权能先于合成的事物，单一的权能先于混合的事物。

第二十章

什么是诸神的真理；谬误从哪里进入二级种类对神的分有之中。

接下来我们要谈论存在于诸神里面的真理，除了以上所说，这也是苏格拉底得出的结论，因为神性是毫无虚假的，既不是我们诡诈的原因，也不是我们无知的原因，也不是其他类似事物的原因。我们必须明白，神圣真理完全不同于语词真理，语词真理是复合的，在某个方面还混合自己的对立面，因为它的实存中包含非真的事物。最初的事物不会接纳这样的一种真，除非有人相信苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所论断的话，从而认为这些东西从另一种方式看也是真的。神的真理也不同于灵魂的真理，不论是在意见上考察还是在知识上考察，因为灵魂的真理在某个方面是可分的，不是存有本身，只是被比作存有，与存有协同，在运动和变化上得完全，因而，不是始终牢固、稳定、具有首要性的真理。神的真理也不是理智真理，因为理智真理虽然是按本质存在，因同一性的权能被认为是且就是存有本身，但它又因差异性有别于存有的本质，保存它独特的实在不与它们混合。因此，唯有诸神的真理是未分的合一，是诸神全备的共契。由此可以说，诸神不可言喻的知识超越于一切知识，一切分有某种相应的完全的二级形式的知识。同时唯有诸神的这种知识因某种不可言喻的合一，浓缩性地包含这些二级知识和一切存有。通过这种合一，神同时知道一切事物，整体和部分，存有和非存有，永恒的事物和暂时的事物，这不同于理智通过普遍知道部分，通过存有知道非存有，诸神乃是同时知道一切，同时知道普遍的事物和特殊的事物，即使你谈论的是最荒谬的事，即使你谈论的是无穷的偶然事件，甚至质料本身。

然而，如果你考察诸神的知识和真理是什么类型的，关注一切在任何方面都有实存的事物，那么这是人类理智发出的活力所无法言喻、不可领会的，唯有神自身才能认识。我确实很敬佩那些柏拉图主义者，把一切事物的知识都归于理智，把个体的、超自然之物的知识，甚至包括恶的知识都归于理智，由此确立这些事物的理智范型。但我更敬佩那些将理智特性与神圣合一加以分别的人。理智是诸神的最初造物 and 后代。

这些人就把整体和第一因以及一切符合本性的事物分配给理智，再把一种能够装备和生成万物的权能归于诸神。因为“一”无处不在，而整体并非无处不在。质料和各个存有都分有“一”，但并非所有事物都分有理智和理智的类和种。因而，万物必然出于诸神，真正的真理在一的意义上与知道万物的诸神同在。也因此之故，诸神同样在神谕里教导万物，包括整体和部分，永恒的事物和在整个时间进程中生成的事物。他们独立于永恒的存有，独立于那些在时间中存在的事物，根据一个统一真理，在自身中浓缩了各种事物和一切事物的知识。所以，若有什么虚假出现在神谕中，我们就不可说这样的事物源于神，而要说它们源于接受者，或源于工具、处所、时间。所有这些东西都对分有神圣知识有作用，当它们以适当的方式一同适应于神，就接受一种确立在神中的纯洁的真理之光照。但它们因不适当而与神分离，变得混乱一片时，就使源于神的真理变得模糊不清。诸神既是生产一切种类和知识的，怎么能说有哪种虚假源于他们呢？能有什么样的诡诈与那些在自身里确立整体真理的神同在呢？同样，在我看来，神把善扩展到万物，但情形往往是只有那些愿意并有能力接受的事物接受这种扩展的善，如苏格拉底在《斐德若篇》里所说的。神圣本性确实不是恶的原因，那离开神性、向下坠落的，是因自身而下坠的；同样，神确实始终是真理的提供者，而合法分有他们的那些种类，就被他们照亮。诚如爱利亚的智者说，众人的心眼不够敏锐，无法看见真理。

雅典客人也赞美这原初存在于诸神中的真理；他说，真理是走向众善之神的引路者，也是把众善引向人的引领者。就如灵魂里的真理将灵魂与理智联合，理智真理引导所有理智等级归向“一”，同样，诸神的真理将神圣的一归向众善的源泉，随着这种联合，他们充满善性权能。任何地方，真理的 hyparxis 都有一个原因，把多集合为一；在《国家篇》里，从“至善”流出的光，将理智与可理知者联合的事物，柏拉图称之为真理。这种特有的财产，按神的所有等级把充满的种类和被充满的种类统一、连接起来的东西，必然被作为在神圣意义上创造了万物，并一直伸展到最末事物的东西。

第二十一章

根据《斐德若篇》关于神圣之物的原理推出，凡是神圣的事物就是美丽的、智慧和良善的。

关于每个神性的问题，不论我们怎样讨论，我们主张的观点就是从《斐德若篇》里推导出来、大家共同接受的那些真理，这些真理我们前面也提到过。苏格拉底说，凡是神圣的东西，都是美丽的、智慧的、良善的；他还指出，这三一体贯穿神的整个进展过程。那么神的良善是什么，智慧是什么，美是什么呢？关于神的善，我们前面已经指出，它保存全体事物，赐给它们实存，它无处不作为最高点存在，作为那充实从属本性者，也在各个等级中类似于神圣等级的第一原理先在。据此，所有神都与万物的统一原因联合，并原初性地获得他们作为神的实存。在一切存有中，没有什么比善者和神更完全的。因而，最佳、最全的东西对应于最杰出的存有，和在一切方面都完全的事物。

第二十二章

讨论关于[诸神的]善的信条，考察《斐莱布篇》中善的要素。

在《斐莱布篇》里，柏拉图向我们阐明了“至善”最主要的三个要素，即可求的（the desirable），充足的（the sufficient），完全的（the perfect）。它必然要将万物归向自己，同时自己充满万物；它必然在任何方面都无所缺乏，必然不减少自己的丰盛性。因而谁也不可以为可求性就是不断地伸向可感知者，以它们为欲求对象，因为可感知者的美只是外在的美。任何人也不可设想可求性是这样的：它诚然能够给予那分有它的本性以能量，激发它们转向它，但同时也可以被智力所领会，是我们根据一种发射出的活力，一种依附的推论权能引导出来的。因为它是不可言喻的，先于伸展到万有的一切知识。一切事物都渴望至善，都归向它。若是需要概述一下可欲求性的固有特点，那么可以说，就如光的供应者（光源）把光芒放射到二级本性，使眼睛转向他本身，使它成为具有太阳形式（solar-form）的，成为与他本身相似，通过某种有差异的相似性，把它与他自己灿烂的光辉联合起来，同样，我想，诸神的可欲求性凭借它自己固有的光亮吸引一切事物以一种难以言喻的方式转向神，它无处不向万物显现，不遗弃任何等级的存有。由于质料本身也被认为伸向这种可欲求性，并凭借这种欲求充满它所能分有的善，因此它是一切存有的核心，而一切存有和神都围绕它拥有各自的本质、权能和能量。伸向它的趋势和对它的欲求是无法压制的。一切存有都渴求这种不为人知、不可领会的可求者。因为无法知道或者无法获得他们所欲求的，所以它们围着它跳跃，并且处于酝酿它的状态，也可以说预言它的状态。它们对未知的、不可言喻的本性怀有一种永不停止的欲求，同时它们又没有能力拥抱它，把它拥在怀中。因为它独立于一切事物，同时又向一切事物呈现，推动一切事物围绕着它自身，但又是它们所有一切所无法理解的。凭借这种运动和这种欲求，它保护着万物。但凭借它的未知的超验性，就是它超越于全体事物的超然性，它保护着自己固有的一，不与二级种类混合。这就是可欲求的。

充足的充满善性的权能，进入万物，把诸神的恩赐发散到万物。我

们设想，这样的充足性应是一种贯穿万物并伸展到最末事物，扩展神无私而丰盛的旨意的权能，它不是停留在自身里面，而是以一的形式包含极其充分的、永不穷尽的、无限的，以及那生产神圣hyparxis里的善的。可欲求性得到牢固确立，超越于全体事物，把一切存有安排在自己周围，于是充足性就开始发展和繁殖众善，凭借它自己的丰盛，也凭借渗透万物的各种仁慈补充，引出那原初存在于可欲求性之统一hyparxis里的东西，丰裕地生产，并把它传递给每个存有。因而，正是由于充足性，神性才具有稳定性，那源于它固有原因的事物也充满良善，总之，一切存有都受益，驻留在各自的原理里，从那里源出，又与它们合一，同时本质上又独立于它们。通过这种权能，理智的种把实存给予与其自身相似的种类，灵魂渴求生产，并效仿先于灵魂的存有，把自己的生产原理传入另外地方的种类，总之，万物都拥有对生产的爱。诸神的善的充足性，是从这种善发出的，散布在一切存有中，推动一切事物去无私地传送善，使理智传送理智的善，灵魂传送灵魂的善，自然传送自然的善。

因此，一切事物皆因善的这种可求性而留存，因善的充足性而产生并发展为第二代、第三代。而第三个要素，即完全性，是全体事物的转变者，不断地把它们集中到各自的原因上；这是由神圣的、理智的、灵魂的和自然的完全成就的。所有事物都分有转变，无限的进程通过这种转向又回到它的原理；而完全性结合了可欲求性和充足性。凡是这样的事物都是欲求的对象，是相似之物的生产者。或者说，在自然的作品中，完全的事物岂不是因其美之极致而处处显得可爱而多产？因而可欲求性确立一切事物，在自身里包含它们。充足性激发它们开始发展和生产。完全性最后使这进程改变方向，转回到原初。通过这三因，诸神把一的权能和它固有的实在的权威固定在这三一体里，因而，他们的善就是具有任何一种实存性的事物原初的、最重要的源泉和维斯塔所在（vestal）。

第二十三章

什么是神的智慧，从柏拉图可以得出什么是它的要素。

这之后，智慧被分给第二等级，成为诸神的智能，或毋宁说成为他们智能的hyparxis。智能其实就是理智性的知识，而诸神的智慧是不可言喻的知识，是与知识的对象合一的，是神的可理知的一。在我看来，柏拉图特别在[美、智慧和善]这个三一体里考察了这一点，这可以从分散在许多地方的观点推导出来。比如，《会饮篇》里狄奥提玛

（Diotima）认为，智慧充满已知的事物，它既不寻求，也不考察，而是拥有可理知者。因此她说，没有哪位神会进行哲学探讨，也没有哪位神渴望成为智慧的，因为神就是智慧的。也就是说，那追求哲学的，就是不完全的，缺乏真理的；那智慧的，必是充满的，毫无缺乏的，拥有一切它想要的事物，所以无所欲求。可欲求、可想往的对象是对哲学家提出来的。另外，苏格拉底在《国家篇》里认为，那生产真理和理智的，提供了一种智慧的指示，对我们的灵魂来说，上升到神圣、丰富的存有是通过知识实现的，但对诸神，理智呈现出完全的知识。因为在他们，进程不是从不完全的习性变为完全，而是从自我完全的hyparxis引出一种富含低级种类的权能。在《泰阿泰德篇》里，他指出，使不完全的事物变为完全的，引出灵魂里隐匿的智慧的，都与智慧有关。他说，它把我推进产科，但又阻止我生产。从这些论述显然可知，智慧的种是三合一的。因此它充满存有和真理，是理智真理的生产者，使处在活力中的理智种类获得完全，它自身拥有一种稳定权能。我们必须承认，这些事都与神的智慧相关。因为这智慧确实充满神圣的良善，生产出神圣的真理，使后于它自身的一切事物得完全。

第二十四章

柏拉图所阐述的神圣的美及其要素。

接下来我们要思考美，它是什么，它如何原初地存在于神中间。这美被认为是善性的美，可理知的美，比理智之美更古老，是美本身，是一切存有之美的原因，以及诸如此类的说法。这些说法都很对。这美不仅独立于显现在有形物体中的美，不同于有形物体中那出自灵魂之高雅和理智之光辉的对称，也独立于诸神的第二和第三进程；它存在于纵览一切的可理知之所，从这里伸展到诸神的种，照亮他们超本质的统一性，所有本质都从这些统一性垂溢下来，一直到诸神的可见媒介。正如因最初的善，所有神都是善的，因可理知的智慧，他们拥有一种不可言喻的知识，确立在理智之上；同样，我想，因美的极致，一切神圣之物都是可爱的。所有神都从那个极致获得美，自身充满美，也把美充满后于他们的种类，激发万物，使它们对自己的爱产生酒神般的迷狂，从高处把神圣而丰盛的美浇灌在万物头上。

总之，这就是神的美，是神欢乐、亲密、友谊的供应者。凭借这美，诸神彼此联合，一齐喜乐、敬仰，以相互交流、相互补充为乐，不离弃在他们自我分配中分得的等级。柏拉图阐明了这种美的三个标志，在《会饮篇》里，称之为精致性（the delicate），因为完全性和至圣性凭借对善的分有加入到美之中。在那篇对话里他这样谈论它：那真正美的东西，是精致的，完全的，至圣的。所以美的一个标志就是这样的东西，即精致。另外，我们可以从《斐德若篇》里找到它的另一个标志：绚丽（the splendid）。柏拉图把这归于美，说：“到那时我们可以看见绚丽的美照耀我们，等等。”后来他又说：“到了这里，我们就凭借那最敏锐的感官看见它最明亮的光辉。”最后他说：“如今唯有美获得这种分配，成为最绚丽，最可爱的。”因而，这两点可以认为是美的标志。美的第三个标志是，它是爱的对象，在我看来，柏拉图也称之为最可爱的对象；他还在许多其他地方表明，迷狂的情人素谙于美，用美来界定爱，总之，他认为爱源于美的元一（monad）。“爱就是亲近美”，他说。

因为美使万物回转，推动它们回到它自身，使它们充满热情洋溢的

精力，通过爱召回它们，所以它是爱的对象，引导整个迷狂的队伍迈步行，激发所有事物因渴望和惊异而走向它本身。再者，因为它带着欢乐和非凡的敏捷，将出于自己的丰富性伸展到二级种类，吸引、激发、振奋一切事物，把出于高处的光照倾泻在它们头上，所以它是精致的，柏拉图也这么说。因为它界定这三一体，就像用一块面纱盖在诸神不可言喻的合一上，可以说，在形式的光上漂浮，使可理知之光发射出来，宣告善的神秘本性，所以它被称为绚丽的、明亮的和明显的。诸神的善是至高无上的，是完全统一的；他们的智慧在某一方面酝酿着可理知的光和最初的形式，而他们的美确立在最高的形式中，是神圣之光的明亮先驱，是向上升灵魂显明的第一样东西，比任何闪光的本质更绚丽，更可爱，更值得仰望和追求；它一出现，就受到万众瞩目。因而，这三一体充满万物，贯穿万物，可以肯定，凡被这三一体充满的，必然转向这三者，与它们每一个联合，不是藉着同样的媒介，而是由于与它们的相似性。被这三一体充满的不同事物，有不同中介，不同的权能转向神的不同完全。所以我想，每个人都可以清晰看出，柏拉图也常常声称，将所有二级种类整合到神圣之美上，使它们亲近这种美，使它们充满这种美，使它们从那里产生，这样的原因不是别的，就是爱，是爱根据美将二级事物联结于一级的诸神，更杰出的种，以及最好的灵魂。再者，真理必定是引向神圣智慧的领袖，把存有确立在神圣智慧里，使理智充满这智慧，拥有关于存有的知识，也使分有这种知识的灵魂按理智的方式活动（energize）。充分分有真正的智慧是靠真理实现的，因为真理处处照亮理智活动的本性，将它们与理智活动的对象结合，正如真理也是最先将理智和可理知者联结起来的事物一样。对于那些加速与善联合的人来说，所需要的不再是知识与合作，而是（合理的）配置、稳定的秩序和（心灵的）平静。

第二十五章

什么是将善、智和美结合起来的三一体，柏拉图为我们理解这一理论提供了什么帮助。

那么，将我们与善相连的是什么呢？导致我们的活力和运动停止的是什么？把一切神性确立在最初、不可言喻的善之统一性里的是什么？为何每个事物按善来说被确立在先于自身的事物之中，其本身又作为原因确立后于自己的事物？一言以蔽之，这是对神的信仰，以不可言喻的方式将所有神，所有精灵（daemons），所有快乐灵魂与“至善”联合。对至善的考察，既不能是认知式的，也不能是不完全的，而要任我们自己上升到神圣之光，再闭上心眼，由此渐渐确立在未知、神秘的存有之一上。这样的一种信仰比认知活动更古老，不只是在我们里面，也与诸神自己同在，并且所有神都据此合而为一，将他们的全部权能和进程统一地聚集在一个核心。

若是必须对这种信仰给出明确的定义，谁也不可以以为，这种信仰类似于那种习惯围绕可感知者打转的信念，因为后者缺乏知识，更不要说关于存有的真理了。而对神的信仰超越一切知识，依据最高的合一将二级种类与一级种类联合。他也不可设想这种信仰类似于对通常观念的显著信任，因为我们对通常观念的相信先于任何推理。但这些观念的知识是可分的，绝不能等同于神圣合一；这些观念的知识不仅后于信心，也后于理智的单一性。理智是超越于一切知识确立的，包括第一知识和后于它的知识。因而，我们也不可说，理智的活力与这样的信仰有什么相似性。因为理智的活力是多样的，因差异性而不同于理智活动的对象，总之，它是关于可理知者的理智运动。而神圣信仰必然是统一的，安静的，完全确立在善的港口。无论是美、是智慧，还是存有中的其他事物，都没有像“至善”那样对一切事物都显得如此可靠而稳定，如此独立于模糊性、可分的包容性和运动。理智还藉着至善拥抱另一个比理智活力更古老且先于活力的合一。在灵魂看来，理智的多样和形式的绚丽与“至善”的超验性无关，“至善”因这种超然性而超越于全体事物。灵魂一方面抛弃理智的理解，跑回到自己的hyparxis，同时始终追寻、考

察、渴求“至善”，可以说迫不及待地拥它于怀中，毫不犹豫地把自己交给它，在一切事物中独独地交给它。其实何必说灵魂呢，就是这些必死的动物，如狄奥提玛在某处说的，尽管鄙弃其他一切，甚至生命和存有本身，却渴求“至善”的本性。所有事物都有这种朝向至善的不可动摇、难以言喻的倾向，而对其他一切，视之为二等的，忽视它们，鄙弃它们。因而，这是一切存有的唯一安全港湾。

这尤其是一切存有信任的对象。神学家就把凭借至善而与至善的连接和合一称为信仰，不仅他们这样称呼，柏拉图也这样称呼，（如果我举一个例子的话）《法律篇》就宣告了这种信仰与真理和爱的联合。常人不知道，其实凡是对这些事有一定了解的人，即使在讨论它们的反面时，也能从对这三一体的背离中推导出同样的结论。比如，柏拉图在《法律篇》里清楚地论断，爱虚假的人是不可信的，而凡是得不到信任的人是没有友谊的。因此，爱真理的人必然是可信的，凡值得信任的人必被接受为朋友。从这些论述，我们可以纵观神的真、信和爱，通过一种推论来理解他们彼此稳定交流的过程。你若愿意，在这些事之前，我们先回顾一下，柏拉图将那种协调有分歧的人，把他们联合起来消灭最大的监狱，即城市里的骚乱的美德称为忠诚。由此可见，信任显然是联合、交流和安静的原因。若说我们中间有这样一种权能，更何况诸神，他们岂不在更优先的地位上拥有这种权能？就如柏拉图论到某种神圣的自制、公正和知识，既然信任是有机地包含整个美德秩序的，它怎么可能不与神共在呢？总之，有三样东西补充神圣本性，即善、智慧和美，它们是一切高级存有的丰富源泉。还有三样东西，贯穿整个神圣等级，并将充满它们的种类——即使是二等的——聚集起来，这三者就是信、真和爱。万物都因这些得以保存，并与它们最初的原因联合；有些借助情爱的迷狂，有些借助神圣的哲学，有些藉着魔法的力量，这种力量比人类的一切智慧更杰出，包含预言的善和完全善的洁净能力，总之，包含神所拥有的全部财产。关于这些事，我们或许可以在更适宜的时候再来谈论。

第二十六章

论《斐多篇》关于某种不可见的本性阐述的基本原理。神圣本性是什么。什么是永恒者和可理知者，什么是他们彼此之间的顺序。

另外，如果你愿意，我们要从其他对话考察柏拉图关于神性的一般教义。我们的研究既是按着自然推进的，那我们该从哪里呈现理论，要呈现的又是怎样的理论？我们接下来回顾一下《斐多篇》里的记载，你同意吗？苏格拉底在证明灵魂的不朽——这是源于它与神的相似性——时说，先于灵魂的本质（灵魂天生与它相似，并因相似而分有一种不朽）是神圣而不朽的，可理知的，统一的，不可分解的，拥有实存的不变的同一性；但后于灵魂的本质则完全相反，是必朽坏的，被动的。这样的事物是可感知的，多样的，也是可分解的，因为它是一个合成物；他还在这类术语中暗示与某种有形实存相关的一切事物。我们要把注意力集中在这些一般教义上，考察它们各自以什么方式与神相关。

首先，当我们谈论那被认为是神圣的事物时所指望的东西是什么呢？根据以上所述，很显然，每位神都按存有的最高合一性存在。对脱离身体上升的我们，神显现为超本质的统一，本质的生产者、完全者和度量者，将所有第一本质系于自身。而那神圣的，不仅是各个存有等级的hyperxis和“一”，同时也是那分有者和被分有者，后者是神，前者是神圣的。至于在被分有的一之先，是否有什么东西是独立的，被分有的，后面就会知道。但现在我们要规定那神圣的事物是这样一种事物，即它是分有“一”的存有，或者是浓缩地与存有同在的“一”。我们认为，除了“一”之外，神里面的一切事物，即本质、生命和理智，都是从神垂溢下来的，属第二等级。神不是存在于这些里面，而是在它们之前，在自身中包含并生出这些，但不局限于它们之中。还有一点不可忽视，这三者实际上彼此有别。但是在许多地方，柏拉图显著地用神的名字赞美神的分有者，称他们为神。不仅在《法律篇》里雅典客人称神圣灵魂为神，苏格拉底在《斐德若篇》里也如此。他说：“神的所有马匹和马车都是好的，是由好的东西组成的。”后来他更加清楚地说：“这就是神的生活。”这还不足为奇；他又把那些始终与神联合、与神一起成就一个系列

的存有称为神，这岂不令人敬佩？在很多地方，他称精灵为神，尽管本质上它们后于神，围绕着神存在。比如，在《斐德若篇》、《蒂迈欧篇》和其他对话里，你会发现他把神这个称呼一直延伸到精灵。但比这些更为反常的是，他也不拒绝把某些人称为神，在《智者篇》里他就称爱利亚客人为神。

由以上所说，必然可以这么设想，关于神，有的纯粹是神，有的因与神联合而是神，有的因分有神而是神，还有的因与神接触而是神，再有的因与神相似而是神。就超本质的本性来说，每一个在原初的意义上是神；就理智本性来说，每一个因联合是神；就神圣灵魂来说，每一个因分有而是神。而精灵则因与神接触被称为神，人的灵魂因与神相似而分有这一称呼。其实，如我们所说的，所有这些与其说是神，不如说是神圣的。比如雅典客人称理智本身是神圣的。而那神圣的事物自然是后于最初的神，同样，那统一的事物后于“一”，属理智的事物后于理智，有生命的事物后于灵魂。那些更统一和单一的本性总是具有在先性，而存有系列终于“一本身”。这就权且算作神圣者的定义和特点吧。

接下来，我们要考察不朽。在柏拉图，不朽有许多等级，从最高的到最末的；不朽的最后回音（可以这么说）在那些永久的可见本性里；爱利亚客人在论到宇宙的循环时说，这些本性从父分得了一种修复了的不朽（renovated immortality）。每个形体都分得依赖于另一原因的存有和生命，它本身并非天生适合于连接、装饰或保存自己。不完全（部分）灵魂的不朽，我想，要比前者更明显，也更完全，这一点柏拉图在《斐多篇》里用很多证据表明，在《国家篇》第十卷里也做了说明。但我认为，不完全灵魂既然拥有（比形体）更重要的实存，它的不朽应是指在自身中包含永恒持久性的原因。我们若是在这两者之前确立精灵的不朽，那必不会有错。因为精灵赖以存在的种是不败坏的，它们既不靠近死，也不充满被产生、要败坏之物的本性。但是按我的推断，神圣灵魂的不朽要比精灵的不朽更可敬，本质上更超然；我们说，神圣灵魂是原初自动的，是随形体而分的生命的源泉和原理，形体因它们而得以修复了不朽。如果你在这些之前构想神本身，以及他们的不朽，思考《会饮篇》里狄奥提玛为何不把这种不朽归给精灵，而认为它只存在于神之中，那么这样的一种不朽在你看来必是独立的，超然于全体事物。因为那里有永恒，它是一切不朽的源泉，万物藉着它而活，因它拥有生命，有些拥有永恒生命，有些拥有要归于虚无的生命。总之，凡神圣的，就

它在自身中生产并包含一种永恒生命而言，是不朽的。它不是因分有生命而不朽，乃是作为神圣生命的提供者而不朽，它使生命本身神化，不论你是愿意称这样的生命为可理知的，还是其他任何名字。

接下来我们要把注意力集中到可理知者身上。这是相对于可感知者以及与感官相连的意见所理解之物而命名的一个称呼。可理知者首先显现于最重要的原因中。灵魂是可理知者，包含这种分配，脱离于可感知者，获得一种独立于它们的本质。灵魂之前的理智也是可理知者，我们宁愿认为应当把灵魂安排在中间，而不是将它与最初的本质同列。那比理智更古老的，也是可理知者，是对智能的补充，并自主地使它完全，在范型序列中，蒂迈欧把它安排在得穆革理智和理智活力之前。在所有这些之上的，是神圣的可理知者，它是按合一本身和神圣的hyparxis界定的。这种可理智者是理智欲求的对象，是完全的、包容的理智，是丰富的存有。因此，一方面，我们必须说可理知者就是神的hyparxis，另一方面，又说它是真正的存有和最初的本质，一方面称为理智和一切理智生命，另一方面又称为灵魂和灵魂等级。这样说来，我们不可按名字称呼来塑造不同事物的本性。这就是三一体的等级，也就是说，神圣者是未混合的，位居第一；不朽者是第二位；可理智者位于第三。其中第一位是神化的存有；第二位是按神的不朽存在的生命；第三位是理智，因充满合一而被命名为可理知者。

第二十七章

什么是统一、不灭的东西，如何显现神圣本性中实存的同一性和非生者。

按顺序，接下来我们应思考统一性（the uniform）、不灭性（the indissoluble），以及出于同样的原因、具有不变的同一实存的事物。这些东西作为先驱，贯穿整个神圣等级。统一性具有最高的实存，与神圣的元一一同出现，似乎特别适合于那原初的存有，每个可分有的统一体的种也以此为结果。但“一”先于这些，随着我们讨论的展开，这一点会显而易见。不灭性是第二性，它按神圣的合一包含并连接两极；可灭性是这样的东西，由于缺乏联结性和某种权能，它集合多变成一。那具有实存之不变的同一性的，就是不灭的，充满诸神的永久性，使其他事物也分有不朽和永恒同一。因而统一性与神圣性相关于同样的事物，而不灭性与不朽性相关于同样的对象。那具有实存之恒定不变的同一性的，我们必须归于可理知者。

你难道没有看到这些事物以各自的方式共同协调，彼此适合吗？其中第一者藉着为存有分有的最初统一体（unity），是名副其实地统一的（uniform）。神只要是按“一”存在的，那么神圣的无疑就是统一的。那因生命的同一个原因而不朽的，也同样是不灭的。生命是可灭本性的黏合剂；蒂迈欧也向我们指明这一点，使可灭者与不朽者对立：“你不是不朽的，得穆革说，但你永远不会毁灭，也不顺从于死之命运。”凡可朽的就是可灭的，凡不朽的就是不灭的。出于同样的原因，那拥有一种修复了的不朽的，既不是可灭的，也不是必死的。它也不是处于两极的中间，与两个对立面相应。第三者是按同时存在的整个可理知者的丰富性确立的，是恒定不变的同一性。可理知者是同一性和不灭的永恒性的原因；理智由此才是完全永恒不灭的。这三一体从最初的、最重要的原因发出，与我们前面表明的三一体一样。但是那些事物，我们要以后思考。

我们作了这样的讨论之后，就要将注意力指向神圣本性中的非生者（the unbegotten），阐明我们所主张的观点。我们说，所有[真正的]

存有是不包含任何生成性的，苏格拉底也在《斐德若篇》里表明，灵魂是非生的。在灵魂之前，神本身也超越于生成之上，超越于时间性的实存。那么我们该怎样界定神圣本性的非生性，又为什么要这样界定？岂不是因为神性完全独立于任何生成？它不仅脱离存在于部分时间里的东西，如我们认为是物质本性的形成就是这样的东西，不仅脱离延及整个时间的事物，如蒂迈欧表明的天上形体的生成就是这一类，还脱离于灵魂的生成。蒂迈欧认为这是时间上的非生，却是生成本性中的最好者。总之，神圣本性独立于一切划分和本质上的分隔。神的进程永远按照二级种类的合一展开，二级种类统一地确立在先于它们的种类之中，就是在自身中包含并生产被生之物的事物。所以，不可分的、未分隔的，以及统一的，实际上就是非生的。这样说来，既然柏拉图以神话故事谈论诸神的某些生产，如在狄奥提玛的神话里，维纳斯（Venus）的生产以及维纳斯出生时爱神的生产是可赞颂的，那么不可不知道这些事是在什么意义上论断的。其实它们是为了比喻意义而编写的，神话出于隐喻考虑，把通过种种原因不可言喻地展现的过程称为“生产”。在奥菲斯派的作品里，第一因出于这一考虑被称为时间；这样命名也出于另一原因，即使原因中的实存等同于时间中的实存。神从最好的原因开始的进程被适当地称为时间中的生产。因此，对柏拉图来说，编写神话是为了使这类事物符合神学家的要求，而当他以辩证方法讨论，用理智方法而不是神秘方法阐述神性时，那是为了赞美诸神的非生本质。因为诸神原初在自身中确立了非生的范型。而理智本性是在二级层次上的非生，再次的非生就是灵魂本质。在形体里有一种非生权能的根本相似性，柏拉图之后的一些人认识到这一点，含含糊糊地指出整个天是非生的。总而言之，诸神是非生的。不过，诸神中间有一个等级，包括最初的、中间的和末后的进程，有卓绝的权能和从属的权能。他们中还有包含原因的统一性，和被引起之物的多样性。所有事物都彼此共存，同时实存的样式又各种各样。有些事物在二级种类之前补充存在，有些充满追求更完全本性的热望，分有它们的权能，变成后于它们自己的事物的生产者，使这些事物的hyparxis得完全。

第二十八章

为何诸神中显现出父因和母因。

注意到这些事，我们就可以阐明神话里所说的作为父亲的原因，和具有多产权能的母亲。任何地方，我们都可以设想，更杰出、更一致的本性的原因就是父亲式的；也可以说，一个处于较从属地位、不完全的本性的原因预先存在于母亲等级中。就诸神来说，父亲比拟元一，是限度的原因，而母亲比拟二（duad），是生产存有的无限权能。在柏拉图，父因是一，确立在高于从它源出之本性的等级里，在可欲求性的分配中先于它的后代。再者，母因具有二的形式，在神话里有时显得比自己的后代杰出，有时却在本质上从属于它；如在《会饮篇》里，柏拉图称缺乏为爱的母亲。不仅在神话故事里是如此，在关于存有的哲学理论中也如此，如《蒂迈欧篇》里所表明的。在那里，柏拉图把存有称为父亲，把质料称为母亲和生产的护士。因而，生产并成全二级种类的权能，生命的提供者，分离的原因，就是母亲，确立在被它们生产的本性之上。同时，那接受生发出来的种类、使它们的活力增加、甚至扩展后代的次级分配的权能，也被称为母亲。另外，由这样的原因生出的后代，有时候是依照合一性从自己固有的原理发出的，充满父因和母因，但有时候被安排在中间，包含两者的连接，把父亲的礼物传送到母亲怀抱，把接受它们的容器变为完整的原初原因。关于源于双重先在原理的本性，有些与父因相似，比如神的种，是生产性的、防御性的、包容性的，因为生产、包含和防御与限定的原因相关。而另一些则与母因相似，是多产的、赋予生命的，是运动的供应者，使权能多样化，并产生各种分化和进程。这些就是无限和最初的多生出的后代。

第二十九章

论神圣的名称，《克拉底鲁篇》所阐述的它们的正确性。

关于神的非生hyparxis就讲这些。现在，我想，剩下来要讲的就是神圣的名称了。苏格拉底在《克拉底鲁篇》里认为，应当非常显著地阐明神圣本性中的正确名称。巴门尼德在第一个假说里，否定“一”有任何可知的东西，否认一切知识，同样他也否认它有名称和语言。但在第二假说里，除了其他，他还表明，这个“一”可以有所言说，因而有一名。总之，必须承认，最初的、最重要的、真正的神圣名称确立在神自身里面。同时必须说明，二级名称就是对最初名称的仿效，按理智的方式存在，具有某种精灵上的分配物。再者，我们可以说，那些从真理算起的第三级名称，就是按逻辑设想出来，接受了与神圣本性的根本相似性的名称，是由专业人士阐明的，有时按神圣方式活动，有时以理智方式活动，形成它们内在景象的变动形象。就如得穆革理智确立关于包含在自身里的最初形式的质料的相似性，形成永恒之物的暂时形象，不可分之物的可分形象，约略显示真存有的影子，同样，我想，在我们看来描绘理智生产的这门学科，也构造其他事物的相似性，以及神自身的相似性，通过复合显示他们中那没有复合的东西，通过变化显示他们中单一的东西，通过多样性显示他们中统一的东西，由此形成名称，最终展现神圣种类的影像。就如魔法通过某种符号呼唤诸神丰盛而无私的圣善显现为人造的雕像，同样，关于神圣问题的理智知识，通过声音的复合和分离，显明诸神的神秘本质。所以，苏格拉底在《斐莱布篇》里说得非常适当，由于他对诸神的尊敬，仅凭他们的名字就使他感到大为敬畏。就诸神来说，即便是他们最末的痕迹，我们也必须崇敬，从而把它们确立在神的最初范型中。关于神圣的名称就谈到这里，这些对目前理解柏拉图的神学来说应该足够了；我们在谈到不完全的（部分的）权能时，还将对它们作精确的讨论。

[1].这是一个显著的历史事实，柏拉图哲学在它伟大的主人死后，以某种方式消失达许多世纪之久。它的深刻影响在普罗提诺之前并没有广泛渗透，而普罗提诺出生在公元后250年。

[2].指柏拉图。

[3].这两位哲学家都是波菲利的学生。关于杨布利柯，尤利安皇帝（Emperor Julian）说，他在时间上诚然后于柏拉图，但在天资上一点不比柏拉图逊色。

[4].指他的老师叙利亚努（Syrianus）。

[5].Hyparxis就是任何事物的最高点，或者可以说是事物本质的花蕊。

[6].即具有“一”的本性的。

[7].即理性的推论活动，或者说灵魂进行科学推论的能力。

[8].即邪恶精灵。

[9].指居住在山林水泽的仙女。

[10].希腊神话中喷火怪物，前半身像狮子，后半身像蛇，中部像羊。——中译者注。

[11].指海神福耳库斯（Phorcus）的三个女儿，她们的头发是毒蛇，嘴里长着野猪的长牙，身上还长着翅膀。——中译者注

[12].伊彼库斯（Ibycus），公元前6世纪希腊抒情诗人。——中译者注

[13].希腊神话里的人物，拉庇泰王，因莽撞地追求天后赫拉的爱，而被宙斯缚在地狱永不停转的车轮上受罚。

第二卷

第一章

根据对“一”和多的理智性构想，讨论引向万物之超越本质原理的一种途径。

关于我们所提出的理论，最好是从我们有可能从中找到一切存有之第一原因的地方开始。因为以适当的方式从这样的地方开始，使我们对这开端怀有纯洁的观念，我们就能比较容易地与其他事物区分开来。所以，关于这些事我们必须从头说起：可以肯定，一切存有，存有的一切种类，或者纯粹是多，不包含一，不仅每一个里面没有一，全部里面也没有一；或者只是一，没有多，所有事物都被迫进入一和同一个存在权能；或者它们既是一，又是多，而且存有是一，这样多就不会自行克制存有，我们也不会被迫把一切事物及其对立面同时聚集为同一个事物。这样说来，这些事物有三种可能的情形，那么我们该选择哪一种呢？以上所提到的这些论断，我们该把票投给哪一个呢？看来，我们有必要分别讨论这些观点所产生的荒谬性，从而考察真理是以什么方式存在的。

如果存有多，并且如我们一开始就提到的，这种多使“一”无处藏身，那么结果会出现许多荒谬的结论，或者更确切一点说，存有的整个本性就会从一开始全都毁灭，因为不会有任何事物能够分有“一”。我们必须承认，每个存有或者是某个事物，或者不是什么。它若是某个存有，也就是一，而那甚至不是一存有的，无论如何也不会有任何存在。因此，如果许多事物有一种实存，这多中的每一个总是某物，或某个一。如果它们每一个都不是什么，甚至不是一物，那么这多也不可能存在，多之所以是多，是因为有众多的个体存在。因而，如果唯有多有实存，“一”没有实存，那这多是不可能存在的。凡是任何方面都不是一的事物，也不可能有任何存在。如果“一”不存在，那多就更不可能存在。

了，因为没有一，构成多的事物就没有一个能够拥有实存。

再进一步，如果唯有多有实存（这一点已经说过），那么所有事物就将无限地无穷下去；就算你获得某个无限者，这个无限者也将同时成为无限的。关于构成这一无限者的无限的事物，每一个都是无限的。暂且承认这多包含某物，我们说这不是一，按它自己的本性来说，那必是众多，因为它属于存有，不是虚无。它既是众多，就必是由许多事物构成，那就是多。你只要设想某种包含这种多的事物，就马上看到它不是一，而是多。通过同样的推论可以发现，这多中的每一个（尽管我们在这里说“每一个”是错误的）在活力（energy）上也必是众多。而每一个，我可以说，必是无限的，或者毋宁说无穷地无限。没有哪个事物不成为这样的事物；因为一个部分是多，同样，部分的部分也是多，这样推演下去，以至无穷。由于存有缺乏“一”的本性，众多的分化就永远不会终止，无限也将永远无穷无尽。然而，对真理和我们所提出的事物来说，是不可能使存有无穷地无限下去的。如果存有是无穷地无限的，那存有就不可能被认识，也不可能被发现；无限者是完全不可领会，不可认识的。再说，如果存有无穷地无限下去，就会有比无限更无限的东西。既然有更无限的东西，这无限者就少一些无限性。而少一些无限性的东西，就不是完全无限的，既然不是完全无限，就必然是有限的，因为它缺乏无限者的本性。因此，若有什么东西在多上比无限多的东西更无限，那就有比这无限者更多的事物，这无限者就少一些无限，当然不是量上少一些。然而，这是不可能的。因此没有无穷地无限下去的东西。

再者，根据这种假说，同样的事将根据同一东西既是相似的，又是不相似的。如果所有的多都不是一，所有事物中的每一个也都不是一，那么凡不是一的，由于缺乏“一”，显然将有同样的受动性。因而，所有事物以同样的方式缺乏“一”，就此而言，它们彼此相似地存在。相似地存在的事物，就它们这样存在而言，显然是彼此相似的。因此，多就其缺乏“一”而言，是彼此相似的。但是，它们也同样因缺乏“一”而完全不相似。试想，相似的事物必然遭受同样的受动性，那么没有遭受任何同一东西的事物必然不是相似的。而遭受任何同一之物的，也必遭受一物。但是，缺乏任何一的事物，就不可能遭受任何同一的事物。这样，多就因同一既是相似的，又是不相似的。而这是不可能的。所以，多不可能没有任何方面的一而存在。

此外，多将因同一既彼此相同，也彼此相异。如果所有事物同样地缺乏“一”，就它们全都同样地缺乏而言，它们因这种缺乏而是同；因为以同样的方式存在的事物，按习性说，就是相同的，所以，以同样的方式缺乏的事物，就其缺乏来说，也是相同的。但是，就它们每一个都缺乏任何一而言，多必然彼此相异。因为如果多里面的“一”是同，那么任何方面都不是一的东西，就任何方面都不是同。因此，多必然彼此既是同，又不是同。既然它们既是同，又不是同，那么显然，它们彼此相异。那既同又不同的，就它不是同而言，之所以不同，不是因为别的，就是因为异。再进一步，如果“一”不存在（或“非是”），这些多必然既是可动的，又是不动的。如果它们每一个都不是一，按其缺乏“一”来说，是不动的。否则，假如那不是一的东西是可变的，那它们每一个就会拥有“一”；因为缺乏发生了变化，完全把被改变事物引入习性之中。然而，不是一的东西必然因缺乏“一”而保持不动，尽管多静止不动这样的事本身是不可能的。因为凡是静止的，必然在同的东西里面，即，它或者在相同的形式里，或者是相同的位置里。而凡是在同里的，就在相同的一物里。因为它所在的同，就是一物。因而，每一个静止不动的东西都在一物里。然而，多不分有“一”。而不分有“一”的事物，就根本不可能在某个一物里。而不在一物里的事物就不可能静止不动，因为静止不动的事物完全在一物且在同一物里。这样说来，多不可能静止，不可能保持不动。但是我们已经表明，多必然是静止不动的。因而，同样的事物和同样的受动性（我指的是缺乏“一”的特性），即是可动的，又是不动的。不动的事物，静止的事物，就它们是不稳定的来说，看起来必然是可动的。

此外，如果“一”完全不存在（完全“非是”），就没有存有的数；所有事物和每个事物必不是一。最小的数，元一是一，每个数本身都是一。如果有五个元一，也就有五个一组；如果有三个元一，就有三个一组。而三一组本身是一个统一体，五一组也同样。所以，如果没有一，就既没有数的任何部分，也没有数的整体。“一”不存在，怎么可能还有什么数呢？“一”乃是数的原理，这原理若不存在，从这原理生出的事物自然不可能存在。因此，“一”不存在，就不会有任何数的存在。

另外，如果没有“一”（或“一”非是），就不会有任何存有的知识。因为没有“一”，就不可能谈论也不可能思考任何存有。每个事物本身，以及我们所能谈论的、印上“一”本性的每个事物，将不可能存在，因

为“一”不存在。因而，既不会有任何讨论，也不会有任何知识。讨论要完成，就必然是由许多事物构成的一物。而知识，唯有当认识者与被认识者合而为一时才能存在。但合一不存在，所以，也就没有关于事物的知识，也不可能谈论我们所认识的事物。对此我们可以补充说，在各种无限者里的不可捉摸性必然永远逃离知识的界限。拥有知识的人想要明白的每个可见的无限，必然立即逃离急速前来与它相遇并依附于它的认知能力，因为它既不可能接触，也不可能依附。因此，如果唯有多存在，“一”没有任何实存，接受这样的假设，就必然会出现如此多的，以及更多的荒谬结论。

反过来，如果唯有“一”，也就是“一本身”具有实存，此外再没有别的存在（如果有别的东西存在，那就不只是一，而是许多东西；一再加上另一物就不是一，也不只是一物了），果真如此，万物中就既没有整体，也没有部分。凡是有部分的就是多，每个整体都有部分。但“一”无论如何不是多。因此，既不会有整体，也不会有部分。再者，任何事物既不可能有开端，也不可能终结。因为凡有开端、中间和终点的，就是可分的。而“一”不是可分的，因为它没有任何部分。因此，它既没有开端，也没有中间和终点。再者，如果唯有“一”有实存，就没有哪个存有拥有形状。因为凡有形状的，或者是直线的，或者是圆形的，或者是两者的混合。如果它是直线的，就会有部分、中间和两端。如果是圆形的，就有一点作中间，其他为两端，中间部分向这两端延伸。如果是直线和圆形的混合，那它就是由多个事物构成，那就不是一了。

此外，任何存有既不在自身之中，也不在他物里面。凡在他物里的，就不同于它所在的事物。但（这里的前提是）唯有“一”存在，没有别的东西存在（因为它绝不可能在他物之中），所以，不会有任何存有所在他物里面。凡在自身之中的，必同时包含和被包含；就此而言，包含与被包含必不是同一物；两者的定义也不可能相同。因而，必有两个事物，也就是说，不再唯有“一”存在了。再者，也没有任何存有被推动。因为被推动，就必然被改变。而被改变就必然在他物之中。然而，若是唯有“一”存在，任何事物就不可能在别的事物里面。因此，任何存有也不可能被改变。凡是静止不动的，必在同一物中。凡在同一物中的，就是在某种相同的事物中。然而一不在任何相同的事物中。因为凡是在某一事物中的，或者在自身之中，或者在别的事物之中。但以上已经表明，它既不在自身之中，也不在他物之中。因此，它不在某种同一的事

物之中。所以，没有任何存有是静止不动的。

此外，任何事物都不可能同于别的事物，或异于别的事物。因为如果除了“一本身”之外，没有别的东西存在，那就没有任何事物与另一事物相同，或相异。因为没有任何别的存有。“一本身”不可能异于自身；否则它就会成为多，而不是一。它也不可能同于自身，因为相同的事物必在他物之中，同不是“一本身”。“一”就是单纯的一，它不是多。而相同的事物必是与他物相同。再者，任何事物也不可能与别的事物相似或不相似。凡是相似的事物，都承受同样的受动性，凡不相似的就承受不同的受动性。然而，“一”不可能承受任何东西，除了“一”之外的其他任何事物也不可能如此；因为既然唯有“一”有实存，就不可能有其他任何事物存在。

除了以上这些之外，我们还可以说，如果除了“一”，没有别的东西，那么任何事物既不可能被触及，也不可能被分离。试想，没有存在的事物怎么可能与什么东西分离，又怎么可能与什么东西接触呢？而“一”既不可能与自身分离，也不可能与自身接触，否则，它就会顺从于被动的接触和被动的分离。“一”除了自身不承受任何他物。同样，必然没有一物与他物相等或不相等。凡与他物相等的，总是相对于另一物才如此的。同样，不等也是因他物才被认为是不等的。然而，唯有“一”有实存，也就是说，没有他物存在。而“一”既不可能与自己相等，也不可能与自己不等。如果不等，那它里面就有某物大一些，另一物小一些；这样它就成了两物，而不是一。如果“一”与自己相等，“一”就要度量自己。这是不可能的。因为如果“一”度量自己并被自己度量，那它就不再是“一本身”了。所以，存有中没有相等或不相等。如果这些事都是不可能的，那么，任何存有都不可能与它物接触或分离、相似或不相似、相同或相异、静止或运动，总之，不可能在任何事物之中，也不可能有形状，不可能是整体，也不可能有部分。如果唯有“一”有实存，而没有多，也就全无所有这些。同时，如我们前面所证明的，唯有多实存也是不可能的。所以，结论必然是：每个存有既是多，又是一。

果真如此，那么或者“多”必然分有“一”，或者“一”分有“多”，或者两者彼此分有，或者两者都不分有。同时，“多”必是分离的，“一”也必是分离的，这样“多”和“一”才可能同时存在，如理性所表明的。然而，如果“一”不分有“多”，“多”也不分有“一”，就必然产生我们在假设唯

有“多”存在时所收集的那些荒谬结论。因为“多”仍然独立于“一”。试想，如果“一”独立自存，“多”无论如何都不分有“一”，那么“多”就会成为无穷的无限，它们就成为既相似又不相似，既相同又相异，既运动又静止，也就既不会有任何数，也不会有关于“多”的知识。缺乏“一”就迫使所有这些结论出现在“多”中。因而，“多”不分有“一”，“一”也不分有“多”这种情形是不可能的。

如果“一”分有“多”，“多”也分有“一”，两者都在彼此里面，那么应有“一”和“多”之外的另一本性，它既不是一，也不是多。这两者彼此混合，就必然有一个使它们混合的原因，把“多”结合到“一”，也把“一”结合到“多”。因为凡是混合的东西，都必然有一个混合的原因。总之，如果“一”和“多”彼此分有，“一”不是“多”的本质原因，“多”也不是“一”的本质原因，就必有第三者是两者的本质原因，并且这第三者先于这两者。那么使这成为多，使那成为一的是什么呢？这种彼此交通、结合的原因是什么？因为“一”就其是一来说，从未与“多”交通。“多”就其是多，“一”就其是一来说，它们是彼此相异的。就它们彼此相异来说，它们没有相互的通感。既然它们彼此相互分离，而不是相互混合，那是什么东西把两者集合为一呢？它们既然如此不一致，就不可能相互渴望，就算合起来，也必是偶然的。果真合起来了，那意味着有一个时间两者是彼此分离的，如今也只是偶然地共存一体。然而，“多”不可能离开“一”而存在。所以，两者的结合不是偶然的。另外，如果“一”不是“多”的原因，“多”也不是“一”的原因，那么这结合也不出于“多”。那么，这更加杰出的东西[结合的原因]究竟是什么呢？它或者是一，或者不是一。如果它是“一本身”，我们必然又要追问，它是分有多，还是什么也不分有。如果分有，那必有某个先于它的他物出于同样的原因显现出来，这样一直往前推，直到无限。另一方面，如果这样的事物完全不包含多，那么就要推出一开始所说的那个论断，即“多”不分有“一”，“一”也不分有“多”。然而，我指的是最首要、最原初的一。多中诚然有某个一，但另外还有不可分有的一，它就是单一的一，此外不是别的什么。如果那先于两者的是“非一”，那么这“非一”必然比“一”更杰出。然而，万物是通过“一”如其所是，并生成其所是。每个存有都是与“一”一起得到保存的，离开“一”就走向自我毁灭。“一”和“多”的结合就是结合和合一，“多”是非一提供给存有的。因此，“一”和“非一”不是存有其他方面的原因，正是存有成为一的原因。然而，若说一是这类事

物的原因，那非一就不是那[比合一]更杰出者的原因。而更杰出之物按其自己的能力来说，必然是包含另一更杰出之物的存有的原因，这是放之四海而皆准的道理。因此，它是更善的，也必是更杰出的，本性中包含更大更杰出的善，是那些小善的原因，小善则是包含小善之物的原因。由此可以推出，“多”必然分有“一”，“一”却不混合多，没有什么东西比“一”更善，“一”也必然是“多”之存有的原因。凡是缺乏“一”的，顷刻间就归入虚无，自我毁灭。而那不是“多”的，并非同时就是非多和虚无。与“一”相对的是虚无或非一，与“多”相对的是非多。因而，若说“一”和“多”不是同一的，非多与虚无也必不是同一的。根据这样的思考来看，“一”超越于“多”，是“多”之存有的原因。

第二章

展现“一”之实在的第二种途径，表明它独立于一切有形的和无形的本质。

我们还必须从另一角度讨论这个话题，再看看，我们是否能够在某一方面接续以上所说，并得出同样的结论。毫无疑问，就原理来说，或者有一个，或者有多个；或者毋宁说，我们应当从这里开始。如果有多个原理，它们必然或者是彼此相通的，或者是彼此分裂的，而且它们必然或者有限，或者无限。如果只有一个原理，这原理必然或者是本质，或者不是本质。它若是本质，或者是有形的，或者是无形的。如果是无形的，就必然或者与形体分离，或者与形体不可分离。如果是分离的，就必然或者是可动的，或者是不动的。另一方面，如果它不是本质，就必然或者低于一切本质，或者被本质分有，或者不可分有。如果有多个原理，并且彼此没有通感，那么没有任何存有能从它们[的联合中]产生，它们也不是万物所共有的，每一个只能是自我生产的。本性相异的事物之间能有怎样的交通，或者完全不同种类的事物之间会有什么合作？除此之外，还可推出，“多”不分有“一”。因为若有某个一是它们所共有的，它们就不会本质上完全彼此分离。如果它们是相异的，就没有任何共同的东西，它们只能是多，绝不可能是一。但是，如果有多个原理，而且彼此拥有通感，那么它们就会有某种共同的东西，这种东西使它们全体产生通感，并以相似的方式将它们全都展现出来。我们说那些事物产生了共鸣，感受到同样的东西。而相似者完全相似地分有一种形式和一种本性。果真如此，在大全里无处不有的原理应当包含某个比多更首要的本性。这使它们能够彼此产生感应，给予它们符合自然的结合。

另外，如果真有无限的原理，那么或者从它们生出的事物是无限的，从而就有双倍的无限，或者生出之物是有限的，从而所有原理就不是原理。数量上有限的事物，必然完全是从有限原理产生的。因而，原理的无限是徒劳无用的。对此还可以说，无限既使原理成为不可知，也使从它们出来的事物不可知。因为原理若是不可知的，出于原理的事物

也必然是不可知的；当我们知道了某事的原因和它的第一原理时，我们就认为自己知道了此事。而如果原理是有限的，那么显然它们就有一个数目，我们说，那个数目就是一个确定的量。如果有一个数量的原理，那就必然有一个原因产生它们的整个数目。每个数都出于一，也就是说，“一”是数的原理。这“一”必是原理之原理，是有限数量的原因，因为数本身就是一，多的限度也是一，它通过那是一的东西限定多。既然原理是一，是本质，不论是有形的，还是无形的，都得承认，它必然是其他事物的原理。

如果形体是产生存有的原因，那么它必然是可分的，且有部分。每个形体在自身的本性上是可分的，因为每个体积就是某个整体，是由部分构成的整体。这些部分（我指的是每个部分）或者分别分有某个一，或者不分有一。如果它们不分有一，就必是纯粹的多，绝不是一。这样，由它们构成的东西，没有一个是整体。因为没有一，由它们全体构成的东西也必不是一。另一方面，如果每个部分都分有这类东西，有某种东西是它们全体共有的，那么这样的东西必然是无形的，按其本性是不可分割的。因为如果这东西本身也是有形的，那么它或者整个在每个部分里，或者不是整个在部分里。如果它整个在每个部分里，那它必然自己与自己分离。因为它所在的部分是彼此分离的。而如果它不是整个地在每个部分里，也要成为可分的，并且像以上提到的部分那样拥有部分；关于这些部分又会产生同样的追问，即在它们里面，是否有某种共同的东西；如果没有任何共同的东西，我们就要将“多”与“一”分离。

我们再来思考整体；每个形体都是一个整体，并且有部分。部分是多，由各部分联合而成的东西，会是什么呢？我们必然会说，或者这整体是各部分的联合，或者部分是整体的联合，或者某个第三者先于两者，它既不是一个整体，也不是任何部分，是它把整体与部分，部分与整体连接、统一起来。如果整体确实是部分的连接者，整体必然是无形的，不可分的。因为它若是一个形体，它就是可分的，就不会有能够连接各部分的本性；这对无限者来说也同样如此。反过来，如果部分是整体的连接者，那么“多”怎么可能是“一”的连接者，被分开的东西怎么可能是由它们所构成的事物的连接者？因为事实正好相反，“一”具有统一“多”的力量，而不是“多”有统一“一”的能力。如果那连接两者的，即不是整体，也不是部分，它必是完全不可分的。它既不可分，也必然是

毫无间断的。因为凡是有间断的东西，就有部分，就是可分的。而没有间断，也就意味着它是无形的，因为每个形体都拥有间断性。

再说，原理必是永恒的。因为每个存有或是永恒的，或是可朽的，所以必须承认，存有的原理或是永恒的，或是可朽的。如果我们假设它是可朽的，那就没有不朽的存有。因为原理毁灭了，它自身既不会从别的东西产生，也不会有别的东西从它产生。它既不能生产自己（它既不是永恒的，就不存在或不是“是”），别的东西也不能生产它，因为它是一切事物的原理。但如果它是不朽的，就有能力不朽坏，这种能力必是无限的，这样它才可能穿越时间进程存在到无限。每一种有限的存在能力都自然地与可朽的东西相关，无限的力量则与永恒的本性相关，这种本性的存在持续到无限。这种无限，我指的是力量上的无限，或者是不可分的，或者是可分的。它若是可分的，那就是有限形体里的无限。因为原理是有限的，否则，它若无限，就会只有它自己，没有别的东西。相反，它若是不可分的，无限存在的力量就必是无形的。存有的原理是无形的，因为它是这样一种力量，使归属它的东西永远是其所是。从以上可以看出，存有的原理不可能是有形的。

另一方面，它如果是无形的，那必然或者是与形体可分的，或者是与形体不可分的。如果与形体不可分，它就会让自己的全部活力囿于形体，并围绕形体存在。凡是与形体不可分的，必然不可能在别的地方活动，只适合于在形体里并与形体一同活动。但是如果原理是这样一种东西，那么显然，依据它而存在的事物没有一个比一切存有的原理更强大，或拥有更大的权威。然而，如果形体里没有东西比存在于形体里且围绕形体活动的权能更杰出的，有形的本质就无论如何不可能是理智和按理智活动的权能。因为这样的运动[即活力]每一个都出于一种其活力完全独立于形体的权能。然而，被生的种类胜过其原因具有的力量，这过去是不合自然规律的，现在也是不合自然法的。凡是在被生事物里面的东西，无不出于最初的种类，后者是前者之本质的主宰。因此，存有的原理若是能够生产理智和智慧，它怎么可能不因自身而在自身里生产它们呢？以下两者必居其一，理智观念或者与存有完全无关，或者低于存有；而且，即使它存在，也只是在形体里活动。然而，这样的事是不可能的。另一方面，如果那存有中的第一位，一切事物的原理，是与形体分离的，那么必须承认，它或者是不动的，或者是运动的。如果是运动的，就必有另外东西在它之前，它围绕那个东西运动。因为凡是运动

的，必然是围绕另外某个永久的东西运动。再进一步，它之所以运动是出于对另一物的渴望。正是由于渴望某一事物，它才会被推动，因为自发的运动是模糊不定的。它的目标就是为此而存在的东西。它或者渴望另外东西，或者渴望自身。但凡是渴望自身的东西都是不动的。与自身同在的东西怎么会想要在另一东西里面呢？就被推动的事物来说，运动小的离善就近，运动大的离善就远。而在自身里拥有善，并为善而存在的，必是不动的和稳定的；它既然始终在自身里，也就是在善里。而在自身里的东西就是同一的，每个东西都与自身同一。对那在自身里的东西，我们说它是静止的，不动的；而那不是不动的，就不是在自身里，而是在他物里，向另一物运动，因而完全缺乏善。因而，如果存有的原理是运动的，而凡是运动的就是因缺乏善而运动，向另一个它所渴望的对象而运动，所以必有另外的东西是存有之原理所向往的，在其自身之外，这东西拥有实存的同一性，我们必须说它就是围绕这个东西运动的。然而这是不可能的。因为原理是一切事物为之存在，一切事物所渴望，无所缺乏的东西。它若是有所缺乏，就会完全服从于它所缺乏的那个东西，它的能量就会指向那个东西，视之为自己渴望的对象。如果原理是不动的（结论只能是这样），它必然是一个无形的本质，拥有实存的永恒同一性。那么它以什么方式拥有“一”呢？它如何是一个本质？如果本质与“一”是同一个东西，就必须承认，存有的原理就是本质。但如果本质与“一”是不同的东西，必须承认，成为“一”与成为本质并不是一回事。如果本质比“一”好，那么必须说本质与原理同在。如果“一”比本质好，并超越于本质，那么“一”也是本质的原理。如果它们彼此并列，多就在“一”之前。这当然不可能，如我们前面所证明的。事实上，本质显然不同于“一”。因为说一与说本质是一，不是一回事，前者不是一个句子，后者是个句子。对此还可以说，如果本质与“一”是同一的，多就与那没有存在的东西，也就是非本质的东西是同一的。然而，这是不可能的。因为多被包含在本质里，在那不是本质而是“一”的东西里。如果本质与“一”不是同一，它们也不会彼此并列；因为如果它们同等并列，就会有另一个东西在它们之前，如果万物必然从一原理而来的话。如果两者之一高于另一者，那么或者“一”先于本质，或者本质先于“一”。如果“一”先于本质，那它而不是本质是万物的原理。因为没有什么比原理更高的。如果本质先于“一”，“一”就要顺从于本质，不是本质顺从于“一”。如果“一”顺从于本质，那么“一”和本质必成为每个东西；而且

所有是一的东西都是本质，但并非所有是本质的东西都是一。因此，必有某个本质缺乏“一”。果真如此，它就是虚无。因为缺乏“一”的东西就是虚无。因此“一”先于本质。

但是，如果第一者是某种不是本质的东西，说它服从于本质显然是荒谬的。原理乃是具有最大权能和最绝对权威的东西，是完全自足的，不是那十分卑微、缺乏多的东西。总之，没有任何二级本性高过原理，因为不能以恶劣的方式管理存有。如果原理有一个从属于它所产生的物的等级，从它出来的事物比它更好，那么万物必大为混乱，原理的本性绝不再是最杰出的东西，从原理所出的事物也不可能从它获得一种统治其原理的权能。这样，存有的原理就成了偶然的東西，它所生出的存有也是偶然的。然而，这是不可能的。偶然的東西（如果这是指拥有偶然的实存，没有按理智存在，也不具有确定的目标）是混乱的、无限制的、不确定的，全是拥有较少实存的事物。而原理是恒定不变的原理，别的东西都从它出来。另外，如果那不是本质的东西好于一切本质，它或者被本质分有，或者完全不可分有。如果本质分有原理，它会是何者的原理？它怎么能是一切存有的原理？因为存有的原理必然不是一个存有；否则，它若是它们中的一个，就必然不是一切存有的原理。但凡被他物分有的事物都被认为就是使它被分有的东西，它最初在里面的东西。然而，原理是独立自存的，在更大程度上比别的东西更属于自己。此外，凡是被分有的东西是从另一个更杰出的原因而来的，因为那不可分的东西高于那可分的东西。然而，构想什么东西比最杰出的东西更好，是不可能的，这最杰出的东西我们就称为原理。因而，一切存有的原因超越于所有本质，独立于任何本质，既不是本质，也不把本质作为自己本性中的添加物。因为这样的添加物是对单一性，对作为一的东西的一种减损。

第三章

通过许多论证确认同样的事，表明“一”的难以领会的实在。

再来看第三个论证，看它是否能引导我们得出与前面同样的结论。一切存有的原因必然是一切存有都分有的东西，它们把自己的实存都归于它，它不使自己离开任何具有一定存在性的东西。唯有这样的东西是存有所渴望的对象，它本身在原初意义上，或者在某种别的意义上，就是它们实存的原因。每一个关于它并由于它而产生的东西，都必然有某种与它相关的习性，并由此成为它的相似者。一物趋向于另一物的任何习性，在两方面得到规定，或者两者都分有同一物，这一物使分有者彼此共契，或者两者之一分有另一者。在这种情形中，一者较为杰出，把某种东西分给从属于自己的另一者；另一者作为低级者，成为与较杰出者相似的东西，因为它分有它。因此，如果所有可感知种类都拥有一种趋向第一者的习性，渴望它，围绕它而存在，那么或者有一个第三者是这种习性的原因，或者原理把趋向于自身的倾向和那种渴望分给后于自己的种类，这种渴望使每个事物得以保存和存在。然而，没有别的东西比那第一的东西更杰出的，因此，存有的习性，它们的存在，以及它们趋向第一者的倾向，都源于那里。一切事物都分有自己的原理，只要那被分有的从那里向一切存有显现，因为它是万物的原理，不会遗弃任何存有。那么，这无处不在、在一切存有中的本性究竟是什么呢？它是生命和运动吗？但事实上有许多东西既没有生命也没有运动。那么是无处不在并在一切事物中的持久性（permanency）吗？这也不对，因为运动就其是运动而言，不可能分有持久性。那么是备受崇敬的理智——就其是理智来说，它被一切存有分有？这也是不可能的，因为那样的话，一切存有就都有理智洞察力，没有哪个存有缺乏理智。

那么我们是否能说，存有本身和本质被一切在某一方面有一定实存性的事物分有？这怎么可能呢？因为凡在生成之中的，或者进入存在的，都被认为是生成的（to be），是没有本质的。若说它现在分有了本质，属于存有，我们也不必吃惊。因为就它在生成之中来说，它不“是”（不存在）；但它现在已经实际生成，就获得了存在和本质，不

再处于升入存在的状态。所以，并非所有在某一方面有一定实存的东西都分有本质。那么那无处不在并被所有事物分有的东西究竟是什么呢？我们来思考每个存有，看看一切存有所从属的东西是什么，它们全体所共有的东西是什么，比如本质、同一、殊异、永恒、运动。就这些东西，我们是否可以说它们每一个并不是一物，而是别的东西？事实上，不仅每一个分别都是一，而且因它们而存在的事物也是一；总之，我们只能说所有东西以及每个东西都是一，而不能在某一方面说它们是别的。如果有什么东西缺乏“一”，就算你说的是部分或者存有，那缺乏“一”的东西立即就成为彻底的虚无。或者若不是因为“一”是最不可能遗弃存有的东西，我们凭什么说“不是”的一物就是完全的虚无[或者甚至不是一物]？也就是它要成为完全不是的东西，成为完全缺乏“一”的东西。那没有被推动成为是的东西，那没有存有的东西还是有可能拥有一个hyperxis的；但是那甚至不是一物的东西，那缺乏“一本身”的东西，必然是完全的虚无。因此，“一”与一切存有同在；尽管你可以谈论多本身，但这多也必然分有“一”；因为它若没有成为一物，就不可能存在。即便你把整体划分为无穷，随即出现的不是别的，就是一。那被分的东西或者不存在，或者正在变成，或者成为别的东西，无论如何，它都直接是一。因而，“一”无处不在，在一切存有之中，不遗弃任何存有，它或者源于单纯是一的“一”，或者源于比“一”更杰出的事物。因为“一”不可能是被动的[即，与别的东西共存]，只能是出于第一个一，其实“一”不再是呈现于这一，它就是“一本身”，或者不是别的，就是一。

另外，还可以从另一条原理得出同样的结论。我们可以这样说：存有的原因和被引起的事物或者必然走向无限，存有中没有第一或最后；或者没有第一，但有最后，无限只存在一个部分里。或者相反，存有必然或者从某个确定的原理走向无限，或者有一个确定的第一和最后，存有的两边都有界限。如果有存有的界限，那么事物或者彼此相生，存有的生成构成一个圆圈；或者不是出于彼此，各自出于别的东西；或者第一者是一，最后者不是一，或者两者都是一，或者两者都不是一。另一方面，如果第一的东西和存有的原因是无限的，每一个东西必包含无限性。因为凡出于某个原理的，必分有它从中出来的那个原理。凡从多个原因获得其实存的，必在自己的本性中成为多，因为它分有多种权能。那从先于自己的无限者产生的东西，拥有从原理而来并与自己相应的无限的特点。因而，每个存有都是无限的，由无限者构成，于是就使一切

事物无穷地无限下去，既没有关于存有的知识，也没有权能的任何进化。因为无限者的权能是完全不能被那些面对无限者的本性所认知、所领会的。

如果事物在一个下降的进程中无限，那么是每一个都永远无限地往下延伸，所有事物也如此，还是每个整体是有限的，但从这些整体形成的存有是无限的？如果每个存有从自身的开端来说是确定的，但从其终局来看是无限的，那么存有无无论在部分上还是整体上，都不可能转向它们固有的原理，第二等级的东西也永远不会有实存，从而与先在等级的末端相似；尽管如我们常说的，低级者的顶端与高级者的边界相连。既然没有末后者，进程的这样一种相似性，存有的这样一种相互连贯性，靠什么办法留存下来，使第二等级的事物永远与先于它们的本性相连？如果万物只有这种无穷性，每个存有被后于自己的东西限制，那么整体就会从属于部分，存有的部分就自然成为比[整体]更完全的东西。整体诚然完全没有转回到先于自己的原理，部分却在它们的进程中转向原理。然而，每个存有岂不更要急切地奔向与那比自己完全之物的联合？因为在我看来，那事物必然在更大程度上是更优秀的。如果这个生发出无限性的整体不是围绕自己的顶点，像圆球一样转回来，并按这种回转得完全，[那么它必不渴望自己应有的善]。如果我们承认两方面都是无穷的，就必然导致这样的结论。

此外，不会有一切存有共同渴望的对象，它们也没有任何合一和通感。因为完全无限的事物不包含第一的东西；而没有第一者，我们就不能说存有共同的终局是什么，为何有些东西比较杰出，有些分配到从属的本性。我们说一物较好，另一物稍差，是根据它们离最好者的距离而言的，正如我们界定较热与稍凉是根据它们与最热之物的关系而言。总之，我们根据大量的东西来判断其他东西的多少。因此，存有中的界限必然就是第一者和末后者。

但是，如果事物出于彼此，那么同样的东西既会变得年老些，也会变得年轻些，既是原因，同时也是被原因引起的结果，每个事物既是第一的，也是末后的。因为是这些事物出于彼此，还是存在于它们之间的事物出于彼此，没有任何分别。两端没有了分别，怎么可能有一种出于本质的变化发生在其间呢？如果一者出于另一者，那难道如有些人说的，是第一者出于末后者，从从属的东西生出杰出的东西，从这些不完全的东西生出完全的东西？既然这样，那分有孕育和生产完全者的权能

的东西，岂不在更大程度上是完全的，更配得这种权能？它怎么可能任自己成为包含低级分配物的东西，干脆把更杰出的等级交给别的事物？要知道，万物都渴求自己特有的完全，真正向往善；但是并非每个事物都能分有这样的东西。所以，如果末后者有能力生产这种最完全的东西，它就会因着先于其他事物的自身而充满活力，善的整体和最大的完全就会首先确立在它里面。

相反，如果后者出于第一者，最不完全的出于最完全的，那么它们两个都是一，还是这个是一，那个不是一？如果第一者或末后者不是一，那它们谁也不会成为第一者或末后者。因为既然两者中有多，各自中都会有更好的和更坏的东西；那最好的不会混合比它低级的东西，那最低级的存有也不会被如此彻底地征服，完全丧失较完全的本性；必还有某个东西比末后者更极端，某个东西比第一者更完全。那最好者如果通过那低级的东西接受另一添加物，必比那不停留在最好者里的东西更完全，[因它没有接受这种添加物。]因而，我们说的这些话如果是正确的，那么“一”就是万物的原理，存有的最末者也是一。因为我想，存有的进程的末端必然与原理相似，第一者的权能必然一直进展到这个末端。

概述一下我们以上所论，或者第一原理必然是一，或者第一原理完全是多，或者一在自身中包含多，或者多分有一。如果只有多的第一原理，由它们而出的就不是一。既然有多个原理，没有什么东西能产生一，那怎么能生出一和整体呢？因为可以肯定，原理所生的东西必然类似于原理。因而，或者任何存有中都没有“一”，或者它不出于这些原理；这样，具有一定实存性的事物每一个都仅仅被划分为多。再者，任何存有的每个部分也成为这样的东西。无论怎样，我们都会不断地把本质和存有划分为细小的部分，永不停止。所有东西都是多，“一”在事物的普遍性中无处藏身，也不会有整体或部分显现。

如果必然有许多原理，而且它们分有“一”，那么“一”就将与多并存。然而，非并存的东西必然比并存的东西更古老，独立的东西比被分有的东西更古老。在多的每一个中的“一”怎么排除与多并存的一原理，按照“一”的结合转回到自身？再者，如果第一个一被增加，“一”就成为被动的；因为它会同时是一和非一，不再是[完全的]一。然而，在每个种中，必然有未与低级本性混合的东西，这样才可能有混合的东西，就如我们关于形式所说的那样。从等同本身看，在这些月下（地上）区域

相等的东西，看起来确实是相等的，尽管它们充满彼此对立的本性；那混合非存有的，从那原初存有的东西而来，并作为存有呈现出来。总之，每个事物非混合的单纯实存，生出那些由于偏离而缺乏自身、与这种缺乏混合的东西。因而“一”自发地排除一切多；那是一同时又不是一的，不是第一个一，而是从那原初的一垂溢下来的；它诚然通过原理分有“一”，却因多中产生的减损，在自身中清楚地显出分离的原因。

第四章

驳斥那些说在柏拉图那里第一原理不是超越理智的人，引用《国家篇》、《智者篇》、《斐莱布篇》、《巴门尼德篇》证明“一”的超越本质实在。

因而，“一”是万物的原理，第一原因，所有其他东西都在“一”后面，我想，从以上所说，这一点是非常清楚的。然而，我对柏拉图的其他解释者感到十分吃惊，他们承认理智王国的存在，却不崇敬“一”不可言喻的超验性，不尊重它那超越于全体事物的hyparxis。我尤其感到不解的是，奥利金这位与普罗提诺一样博学的哲学家，竟然也是这样的人。奥利金以理智和第一存有为目标，但忽略了超越于一切理智和一切存有的“一”。他若是把这“一”作为某种高于一切知识、语言、理智理解的东西而忽略它，那我们得说，他既没有与柏拉图不一致，也没有与事物的本性相冲突。然而，他忽略“一”如果是因为“一”是完全非hyparxis的，没有任何实存，因为理智是万物中最好的，那原初的存有等同于原初的一，那我们不能同意他的这些论断，柏拉图也不会认可他，把他同列为自己的挚友。因为我想，这样的信条与柏拉图的哲学相距十万八千里，充满了漫步学派的新观念。不过，你若愿意，我们可以对这种信念作些驳斥，同时驳斥所有其他赞同这种观点的人，我们要奋力为柏拉图的理论争辩，力图表明，在他看来，第一原因超越于理智，独立于一切存有，普罗提诺、波菲利以及所有从他们接受哲学的人，都相信他是这样主张的。

我们要再次从《国家篇》开始，这里，苏格拉底把第一善比作太阳，清楚地表明，“至善”的确立超越于存有、整个理智等级。正如至高无上的太阳因着光的生产权能，是每个可见之物以及一切有视力的本性的生产者，同样，“至善”也必因着产生真理的原因，与理智和可理知者形成这样的关系—果真如此，我们必须说，太阳同时独立于能看见和可看见的本性，也必须承认，“至善”超越于总是与智力相关的本性，也超越于那些永远可理知的本性。当然，最好是听听柏拉图自己的话：“你们可以说，太阳不仅把被看见的能力分给可见本性，而且他就是它们形

成、生长、得到滋养的原因，但他自己不是形成的。确实如此。因而，我们可以说，已知的事物不仅是从‘至善’获得可知性，它们的存有和本质也同样源于‘至善’，但‘至善本身’不是本质，而是超越于本质的东西，无论在尊严还是在权能上都超越于它。”由此可见，柏拉图认为，按合一性来看，“至善”和第一原理不仅在理智领域之上展开，也超越于可理知者的范围以及本质自身，就如太阳超越于一切可见本性，以他的光生成并完善万物。因而，按照柏拉图的观点，我们怎么能承认理智是至善者，是万物的原因？我们怎么能说存有本身和本质就是原理，引领着整个神圣进程？在柏拉图看来，本质和理智原本出于“至善”，它们的 *hyperaxis* 围绕着“至善”，它们充满出于“至善”的真理之光，从这种光的合一获得适合于自己的分享，这光的合一比理智本身和本质更神圣，后者原是从至善悬挂下来的，使存有获得与那第一者的一定相似性。从太阳发出的光使每个可见之物具有太阳的样式（*solar-form*）。分有真理之光使那可理知者成为良善的和神圣的。因而理智通过比理智之光和理智本身更古老的光成为一个神，可理知、同时也是属理智的东西由于适当而充分地分给它的这种光，而分有神圣的 *hyperaxis*。总之，每个神性因这种光成为以上所说的东西，并通过这种光与一切存有的原因联合。因而，绝不能认为第一善就是理智，也不可承认可理知者比全体事物的整个 *hyperaxis* 更古老，事实上，它甚至从属于从“至善”流溢出来的光，因这光得完全，按它自己的等级与“善本身”联合。我们不可说，可理知者与第一者的联合如同[真理的]光与第一者的联合，后者因与“至善”的连续性而毫无中介地确立在“至善”里面；而前者，凭着这光，分有“至善”的一种相近性；在可感知者中也如此，太阳光与太阳的环行同时出现，一直上升到整个领域的中心，所有方面都围绕着这个中心。所有可感知的事物通过这光获得与太阳的相似性，每个事物按自己的本性充满日光一样的光亮。因而，这些论述足以唤起那些热爱沉思真理、热爱柏拉图在这个话题上的观点的人的记忆，也足以表明理智的等级次于“一”的独立超绝性。

然而，如果需要通过许多证据阐明同样的道理，我们就来考察一下爱利亚客人在《智者篇》里关于这些事的判定。他说，一切存有，不论是否相对，其多必然是从一存有[即以一为特征的]垂溢下来；而这一存有本身必然是从“一”垂溢下来。当我们说热或冷，或持久或变动，我们说的这些存有并不就是存有本身。如果持久性就是存有本身，那变动性

就不是存有；反过来也一样，如果变动是存有，持久就不能分有存有的名称。然而显然，存有是从一物接受持久、变动，接受存有的每一个多，这一物就是原初的存有。正是这一物，作为万物之本质的原因，被所有其他事物所分有，它自己分有这个一，因此，它作为唯一的存有，也是原初的存有。然而，它是存有本身，不是因分有而得以“成为是”（to be）；同时，它因分有而是一，并因此而顺从于“一”。但它是原初意义上的存有。因此，若说柏拉图给予“一”以超越存有的实存，就如那在整体中的第一者在他看来是超越所有存有的，那么存有怎么可能不是在“一”之后？因为它分有“一”，并因此成为被命名的一。

此外，苏格拉底在《斐莱布篇》里向那些能够从部分了解整体的人证明了同样的问题，即理智与大全之第一因不属于同一等级。在考察人灵魂里的善和目的——灵魂如果在各方面都分有善，就收获与其本性相应的幸福之果——时，他首先从这样一种目的中取消快乐，然后取消理智，因为两者都不充满“至善”的所有元素。如果说我们里面的理智是第一理智的一个像，我们整个生活的善并非完全按这一理智被界定，那么在所有整体中，善的原因岂不必然超越于理智的完全而确立？因为如果那原初善的，是按整体理智而存在的，那么我们里面以及所有其他〔理智性种类〕里，自足和适当的善必是因分有理智而呈现的。我们的理智是与“至善”分离的，是缺乏“至善”的，因此需要快乐，以便获得人的完全。但是神圣理智始终分有“至善”，并因此是神圣的。它因分有善而成为善的，因从第一神垂溢下来而是神圣的。同样的推论可以推导出“至善”独立于第一理智，并界定幸福不只是在于智能，更在于“至善”的全然在场。活力的理智形式就其本身来说，是缺乏幸福的。我们何必还要啰唆呢？巴门尼德已经非常清楚地告诉我们“一”与本质和存有的区别，指明“一”独立于其他一切事物，独立于本质；他在第一假说的结尾处表明“一”的这一特点。那么，本质的原因，因卓越的超验性完全独立于本质的东西，怎么可能不同时超越于理智等级？因为理智就是本质。如果在理智里有持久性和变动性，而巴门尼德证明“一”超越这两者，那他岂不立即把我们带到不可言喻的万物之因，先于每个理智的东西吗？如果每个理智都转向自己，且在自身里面，而“一”被证明既不在自身里面，也不在他物里面，那么我们怎么还能认为理智与大全之第一因是等同的？如果理智是事物的至善者，是一切的原理，那先于存有的“一”在什么方面区别于一存有？这是第二个假说的主题。一存有分有“一”；而那

分有的东西从属于被分有的东西。无论如何，通过以上所说，我们回忆起了柏拉图所说的“一”比理智和本质更古老的观点。

第五章

根据柏拉图，上升到“一”有哪些方式；方式有两种：一种通过类推，另一种通过否定。同样，柏拉图在哪里讨论这两种方式，通过什么主题讨论。

其次，如果“一”既不是可理知的，也不是有理智的（intellectual），总之不分有存有的权能，那我们就要考察什么方式能引导我们趋近它，柏拉图通过什么理智观念尽其所能向他的朋友们阐明第一者那不可言喻的、不为人知的超验性。可以说，有时候他用比喻和二级种类的相似性来阐明，有时则通过否定来证明它的超验性，它与整体事物的分离。在《国家篇》里，他通过太阳的比喻说明“至善”不可言喻的特性和hyparxis；但在《巴门尼德篇》里，他通过否定来证明“一”与后于它的一切事物的分别。在我看来，他用其中一种方法阐明神圣等级从万物的第一因、先于其他一切事物的东西开始的进程。由此，第一因独立于它所产生的这一切本性，因为任何地方原因都先于结果被确立；由此，第一者不属于任何事物，因为一切事物源于它。它乃是万物的原理，既是存有的原理，同时也是非存有的原理。他又根据两种方法中的另一种约略显示从第一者出来的事物向它的回转。在每个存有等级中，有一个元一与“至善”相似，可以比作它，这个元一同与它联结的整个系列的关系，就是“至善”与神的所有等级的关系。而这种相似性的原因就是全体事物整体性地向“善”的回转。因此，一切从那里出来，又回转到那里。万物的展开从否定方面向我们表明了向第一者的上升；而万物的回转从比喻意义上向我们证明了这一点。不过，谁也不可认为这些否定是缺乏，从而轻视这种讨论方式，也不可用比喻的话和习俗中的语言来界定同一，企图诽谤这种对通向第一原理的进程的神秘解释。在我看来，否定在事物里有三重特点。有时候，否定比肯定更为原始，是肯定东西的生产者和完全者。有时候它们被安排与肯定并列，这样，否定在任何方面都不比肯定更可敬。还有的时候，它们被分配从属于肯定，那就不是别的，正是肯定的缺乏。关于非存有本身，也有一种存有的否定，有时候认为它超越于存有，我们说它是存有的原因和供应者；

有时候我们表明它等于存有；正如我认为是，爱利亚客人证明[在《智者篇》中]，非存有在任何方面都不逊色于存有，如果可以这样说的话；有时候我们把它看作缺乏、没有存有而放弃之。按照这种方法，我们把每一种形成，以及质料本身，称为非存有。

然而，采取比喻方法只为了说明二级种类与第一原理的相似性。从这些种类既不能显示这一原理的任何原因、习性，也不能显示它与后于它的事物的结合。它的独立本性不是那种可以在第二、第三等级的存有中看见的东西；“至善”超越于全体事物，其超越的程度之大远远胜过理智对后于自己的本性的超越，不论是得穆革理智，还是整个世界的理智，或者大量被称为神圣者中的某个理智。每个理智，每个神，都分得一种相对于从属本性，相对于以它为原因的那些事物的超验性，但低于第一原理相对于每个存有所拥有的超验性；因为这一原理同等地超越于万物，不是对有些超越得多一些，对另一些超越得少一些，否则我们就得引入它的一种对二级本性既大又小的习性。然而，我们必须保证它没有对万物的任何习性，同等地独立于全体事物。至于其他种类，确实有些离它近一些，有些离它远一些。因为每一物都从它生发出来，它按照一个原因生产出万物。不同的事物以不同的方式向它回转，同时这原理不接受任何后于自己的事物的习性，不接受与它们的结合。

第六章

柏拉图通过什么以及多少名称阐述不可言喻的原理，他为何要通过这些以及如此多的名称阐述。这些名称如何与上升方式一致。

因而，如我们所说的，关于“一”的证明方式有两种。另外，柏拉图还告诉我们这个不可言喻的原因有两个名称。在《国家篇》里他称之为“至善”，证明它就是把理智和可理知者统一起来的真理之源泉。而在《巴门尼德篇》里，他称这样的—个原理为“—”，并表明它给予神圣统一性以实存。再者，关于这两个名称，一个是整体事物之进程的像，另一个是它们回转进程的像。因为万物从第一原理获得实存，从它流溢出来，因此用“—”来表述它，我们证明它是一切多和每种进程的原因。除了“—”，多还能从哪里展现出来呢？但又因为从它出来的进程必然向它回转，渴望它不可言喻、不可领会的 hyperaxis ，所以我们又称之为“至善”。试想，除了“至善”，还有什么东西能使万物回转，能伸展到万有，成为它们渴望的对象？所有其他事物都是分布式地存在，对有的存有来说是可尊敬的，对另一些来说却不然。每个事物，只要在某一方面拥有一定的实存，都渴望某些东西，避开另一些东西。唯有“至善”是一切存有共同渴望的对象，一切事物按自己的本性靠近并被拉向它。而渴望某物的倾向总是指向适当的渴望对象。因而，“至善”使一切二级本性转向，“—”给予它们实存。然而，不可有人以为这不可言喻者因此就可以得名，或者以为一切合一的原因是双重性的。这里，我们给它命名，是着眼于那后于它的东西，和从它开始的进程，或者向它回转的环行。因为多出于它，我们就用“—”的称呼来描述它，因为一切事物，甚至包括具有最卑微存在的，都向它回转，所以我们称之为“至善”。

我们力图通过从中流溢出来，又转身回去的事物，来了解第一原理的不可知本性；我们还努力通过同样的事物给那不可言喻的东西取个名称。然而，这原理既不是存有所能认识的，也不是任何事物都能描述的；它完全独立于一切知识、一切语言，是完全不可领会的，却从自己按着一个原因生产出一切知识和一切可知的东西，一切语言和任何可以通过言说领会的东西。它的本性是—，超越于一切分割，但它向后于它

的本性流溢出双重性，或者毋宁说三重性。因为万物停留在“一”里，从它出来，又回转到它。它们在同一个时间都向它联合，都从属于它那独立于全体事物的合一性，并渴望分有它。合一性把一种稳定的超验性分给一切二级种类，并且未展开地与它们的原因联合存在。但是，众存有的从属性决定了它们有展开的进程，必然与不可分的第一个一相分离。而渴望又成就了实存本性（subsisting natures）的回转，以及它们向不可言喻者的环形倾向。第一级本性，虽然[离不可言喻者]有远有近，但始终是完全统一的，并因这种合一性接受自己的hyparxis，接受各自的一份善，所以，我们力图通过名称表明全体事物的进程和回转。但是，关于它们被稳定地包含在第一者中（如果可以这么说），关于它们与不可言喻者的合一，是不可领会的，不是知识所能理解的，那些在神圣问题上具有智慧的人也不可能用语言来说明。因为不可言喻者原初隐藏在不可企及的地方，完全独立于万有，因此，万物与它的这种合一性也是神秘不可言喻的，是万有所不能认识的。每个存有与它联结，既不是靠理智的注射[或发射]，也不是靠本质的能量，因为缺乏知识的事物，丧失了一切能量的事物，也都与第一者联合，按各自的等级分有与它的联合。因而，存有中因与第一者的合一而成为不可知的，我们既不试图去认知，也不用称呼来表明，但为了能更大地注意它们的进程和回转，我们就从二级本性的相似性推导出两个名称，归到第一者头上。我们还确定两种上升到第一者的方式，把比喻法与“至善”的名称结合，否定法与“一”的名称结合。柏拉图也在《国家篇》里称第一者为“至善”，同时通过比喻回归于它；在《巴门尼德篇》中确定它是“一本身”，通过否定性推论阐明它独立于万有的超然性。根据这两种方法，第一原理超越于两种认知力量，和言说的各个部分；而所有其他事物为我们提供知识和名称的原因。第一原理确实一致地使二级本性的一切合一和hyparxis得以存在，但后于这一原因的事物以不同的方式分有它。这些事物，如我们前面指出的，随着停留、流溢和回归变得越来越多；而“一”同时完全独立于存有中一切多产的进程、转向的权能、一致的实在。通过以上所说，我想，已经充分表明关于第一者的理论有什么方法，柏拉图力图通过什么名称来说明它，说明不可知之物的这些名称和方法是从哪里推导出来的。

第七章

什么是《国家篇》通过将第一原理比作太阳所得出的论断；另外还有哪里表明，如何表明它是善，是最绚丽的存有。太阳为何是善的儿子；根据每个等级的神圣种类有一个元一类似于第一原理。为何第一原理就是万有的原因，其本身先于权能和活力。

如果要考察分散在柏拉图作品中的各个教义，把它们归纳为一门神学知识，那么我们需要遵循前面提到的方法，首先思考——如果你愿意——苏格拉底在《国家篇》第六卷中所表明的观点，他通过比喻教导我们“至善”相对于一切存有，相对于全体事物的顶端具有令人惊异的超然性。首先，他将存有彼此区分，确定它们中有些是可理知者，有些是可感知者，通过存有的知识界定知识。他将感官与可感知者联合，对所有事物作了两重划分，把一个独立的元一置于可理知的多之上，另一个元一置于可感知的多之上，因为后一个元一类似于前一个。关于这两个元一，他还表明，一个生产可理知的光，另一个生产可感知的光。他表明，因着可理知的光，所有可理知者都具有神的样式，善的样式，因它们分有第一位神；因着可感知的光，由于源于太阳的完全，一切可感知者都具有日光的样子，类似于它们的那个元一。此外，他还将第二个元一从在可理知者里作王的东西中垂溢下来。由此他把一切事物，包括第一存有和最后的存有，也就是可理知者和可感知者都拉到“至善”上。这样一种归纳于第一者的方法，在我看来是最杰出的，尤其适用于神学，即把世界中的所有神集中为一个合一体，使他们从最近的一垂溢下来；而把超世俗的神归于理智王国；使理智神从可理知的合一中垂溢下来；把可理知的神以及通过他们把一切存有归于那第一的东西。因为尘世种类的元一是超越尘世的，超越尘世的种类的元一是理智的，理智种类的元一则是可理知的，所以，第一的可理知者必然是从那超越于可理知者的元一垂溢下来，并因它得完全，同时因充满神性，必然以可理知之光照亮二级种类。但是理智本性从可理知者获得其存有，从第一原因获得善和统一的hyparxis，它们必然通过理智之光与超越尘世的本性联结。神的种先于世界，从理智神接受一种纯粹的理智，从可理知神接受可理知的

光，从全体事物的父获得统一的光，必然把他们所拥有的光亮送入这个现象世界。因此，太阳作为尘世种类的顶端，从以太的深处而来，把超自然的完全分给可见本性，尽最大可能使它们与高天上的世界相似。关于这些事我们后面将作更加充分的讨论。

目前的讨论按以上提到的方式使万物从“至善”和第一个统一垂溢下来。如果太阳连接每个可感知之物，而“至善”生产并完善每个可理知之物，这两者中，第二个元一[即太阳]被称为“至善”的产物，并因此使可感知者成为绚丽的，用善去装饰和充满它，因为它模仿自己的原型之因——果真如此，万物就必分有善，必被拉向这一原理，可理知者和最神圣的存有不需要中介，直接与它联合，可感知者则通过它们的元一[太阳]与它联合。

柏拉图又以另一种方式在《国家篇》的这段话里向我们描述对第一原理的分析。他认为世上的一切多都源于可理知的元一。比如，所有美的事物都出于美本身，所有善的事物都出于“至善”，所有相等的事物都出于相等本身。再者，他认为有些事物是可理知者，有些是可感知者；但它们的顶端全都确立在可理知者领域。另外，他还认为可以从这些可理知形式上升得更高，在更大程度上尊敬超越于可理知者的善；他认为所有可理知者，以及它们所包含的一，都因它而存在，从它得完全。因为我们把可感知的多归于不与可感知者同列的元一，我们还认为通过这个一，可感知者的多获得自己的实存，所以，可理知的多必然要归于另一个不与可理知者并列的原因，可理知者就从那原因获得自己的本性和自己的神圣hyparxis。

然而，不可让人以为柏拉图承认可理知形式的“善”与先于可理知者的“至善”是同一个等级的。与美并列的善，必须认为是本质性的，是可理知者中的形式之一。第一善，我们通常在名词前加上定冠词称为“至善”（τὸ γὰρ αὐτὸ, The Good），认为它是某种超本质的东西，在尊严和机能上都比一切存有更杰出；苏格拉底在讨论美和善时，也称一者为美本身，另一者为善本身，并说，我们必须这样命名我们原先非常恰当地认为是多的一切事物。再者，我们特别认为每个事物是一，给每个事物命名为它的所是，由此苏格拉底引导我们离开可感知的美善之物，总之，离开被分的、存在于他物中的、可增多的事物，走向超本质的可理知者的统一和第一本质，又使我们离开这些，转向一切美善之物的独立原因。在形式上，美本身是许多美的事物的头，善本身是许多善的事物的

头，每个形式给予与其相似的事物以实存。但第一善不仅是善的东西的原因，也是美的事物的原因，如柏拉图在某处所说的：“万物都为它而在，它是一切美的事物的原因。”

再者，除了以上所说，形式中的善是可理知、可认识的，如苏格拉底本人所教导的。但先于形式的“至善”超越于存有，确立在一切知识之上。前者是本质完全的源泉，后者是向诸神——就他们是神来说——提供善的供应者，是先于本质的善之物的生产者。因而，当苏格拉底称第一原理为“至善”时，我们不可根据这理念的名称以为他直接称它为可理知的善；第一原理虽然高于一切语言和称呼，但我们允许苏格拉底称它为一切美和善的东西的原因，通过被它密密充满的事物，把名称赋予它。我想，苏格拉底为此在谈论“至善”的时候，处处用太阳的比喻表明，它在知识和可知的东西之外，也在本质和存有之外。他还在《巴门尼德篇》里以某种可敬的方式向我们呈现“一”的一个否定典范。论断“至善”既不是真理，也不是本质、理智、知识，也就同时使它脱离于超本质的统一，神的每个种，脱离有理智且可理知的等级，每个灵魂性的实存。这些都是首要的东西，但他通过《巴门尼德篇》里的第一假说，把这些东西都从全体事物的原理中剥离出去。

此外，当他赞美“至善”这神圣等级的领袖是最卓越（绚丽）的存有时，没有说它是分有光的“最绚丽者”。因为第一光是从它出来发出，照射到可理知者和理智的，他给予它这个称呼，是因为它是充满一切地方的光的原因，是每个可理知的、理智的、尘世的神的源泉。因为这光不是别的，就是对神圣hyperaxis的分有。万物因分有“至善”而成为善的，充满从那里流出来的光亮，同样，原初是存有的种类具备神的样式，并如人们所说的，可理知的和有理智的本质因分有神而成为神圣的。鉴于以上所说，我们要保存“至善”相对于一切存有和神圣等级的卓绝超然性。但是我们必须承认，在每个存有等级中，有一个元一可与它类比，不仅在可感知者中，如柏拉图所说的太阳便是，而且在超越尘世的种类中，以及在从先于这一切的“至善”而来的神的种里也如此。因为很显然，靠近第一因并在更大程度上分有它的种类，拥有与它更多的相似性。正如那个（第一因）是一切存有的原因，同样，这些（相似的本性）也确立引领不完全等级的元一。柏拉图不仅在元一下安排多，还把一切元一拉向全体事物的独立原理，围绕这原理统一地确立它们。因而，神学知识必然统一地向神圣等级展开，我们关于它的观念必然是超

越性的，与其他东西不相混合，也不联合。我们诚然应当详尽考察所有依它而存在、因它得完全的二级种类，但我们应当认定它超越于存有中的一切元一，是一个极端的单一性，先于整个[神的]等级被按一的方式安排。就如诸神自己规定了诸神之间的等级，同样，关于他们的真理，关于存有以及它们的第二、第三产物的在先原因，也应当加以明确区分。

这就是关于第一原理的一个真理，说它是真理的一个理由是，它与柏拉图的假说非常一致，即这原理先于诸神的全部等级而存在，它使诸神的良善本质获得实存，它是超本质的善的源泉，一切后于它的事物都被拉向它，充满善，以某种不可言喻的方式与它联合，统一围绕它而存在。它的合一本性（*unical nature*）并非没有生产力，相反，正是它生出了其他一切事物，因为它预先确立了一种独立于实存之物的合一性。但它的生产力不倾向于多和分割；它始终纯洁无瑕地隐藏在不可企及的地方。在后于它的种类中，我们尚且还处处可以看到完全的东西渴望生产，完备的事物急急地把自己的丰富性分给他物；这样说来，在一中包含一切完全性的东西，不是某种善，而是善本身，是超完满的（如果可以这样说），这样的东西，岂不必然在更大程度上是全体事物的生产者，并赐给它们实存；独立于万物却生产万物，不可分却生育出从第一到最后的全部存有。

然而，你不可设想，这种生育和发展是由于“至善”被推动或被增加或拥有一种生育权能，或施展活力而发出来；相反，所有这些东西都是从属于第一者的单一性的。“至善”若是被推动，它就不是“至善”了；因为“善本身”，不是任何别物的东西，若是被推动了，就会离开善。为存有提供善的那个源泉若是失去了善，那它怎么能生产别的东西呢？如果“至善”因低能而增加，全体事物就有一个不断减少的过程，而不是因着丰富的善的展开过程。因为那生产的东西离开了自己固有的超然性，不是因着多产的完全，而是由于自身权能的渐渐减损和缺乏，急切地去装饰低级种类。但是“至善”若是靠借用权能来生产万物，它的善就必然会不断减少。如果它真的缺乏权能，那原初是善的东西就是不充足的。然而，如果成为“善本身”足以使所产生的事物得完全，使万物丰富充足，那我们为何把权能看作是一种增加物？在神，添加物就是对超验合一性的消融。因而，务必让“至善”完全先于权能，也先于活力。一切活力都是权能的产物。“至善”既不是用力因着活力赐给万物实存，也不是

损失自己的权能为万物充满权能，不因一切事物分有善而变成多，不因一切存有享有第一原理而被推动。因为“至善”先于一切权能，全部活力，每一种多和运动；所有这些都归于“至善”，“至善”是它们的终极目标。也就是说，“至善”是一切目标中最终的目标，一切可求种类的中心。一切可求种类把目标分给二级存有，而那不受万物限制、预先存在的東西则是第一善。

第八章

什么是柏拉图在致狄奥尼索斯的书信里所说的第一位王。关于那篇书信所讨论的第一神的告诫。

接下来我们要把注意力转向柏拉图给狄奥尼索斯（Dionysius）的书信里谈到的关于第一原理的思想，考察他以什么方式思考它的不可言喻的、极致的超验性。也许有人会感到愤慨，说我们轻率地使柏拉图的论断与我们自己的假说相接近，会说他所谈论的三位王都是理智神。但是柏拉图并不认为将“至善”与二级种类一同安置或一同排列是适合的。我们不应认为这样的并列适合于“至善”对于其他事物的独立超验性，也不可说，善作为相对于第二或第三原因的第一原因，联合另外本性，促进一个三一体的成全；事实上，它先于每一个三一体和每一个数，比可理知者先于理智神的程度更甚。对于同时独立于一切圣数的“至善”，我们怎么能将它与别的王并列，安排一个是第一[王]，一个是第二王，一个是第三王呢？有些人可能还会推导出很多其他东西，表明第一原理对每个神圣者的超验性。这样的人，这样解释柏拉图的话，与我们的观点是非常吻合的；我们主张“至善”是不可分的，超越于一切可理知的和理智的种，确立在一切神圣元一之上。

柏拉图确实承认第一神是万物的王，并说，万物都以他为目的，他是一切美的事物的原因，这一点我想对那些按他的话本身来思考，而不掺杂自己的猜测的人（有些人引入自己的猜测，并尽一切努力使之与柏拉图一致）不需要作更多的证明。但我们并不主张这些东西是并列的[第一神与二级种类并列]，柏拉图自己既没有称第一王为第一者，只说是万物的王，也没有说有些事物围绕他，就如他说二级事物围绕第二者，三级事物围绕第三者那样，他只是简明地说，万物都是关乎他的。对其他王，他确实给予数和分割的王国，但对万物之王，他既没有分给一部分数，也没有分给与其他王相对的统治领域。这样的表达方式，既没有把万物的王与其他王并列，也没有把他与第二和第三权能共同安排为三一体的领袖。对于一个三分的东西，第一个元一确实是第一等级的头，它们与它本身是同等并列的；第二个元一是第二等级的头，第三个元一是

第三等级的头。然而，如果有人认为第一个元一是万物的头，所以同时包含第二和第三等级，那么我们得说，因包含而存在的原因不同于以同样的方式渗透于万物的东西。万物确实按一个原因和一个等级从属于万物的王；但就三一体的第一者来说，第一等级的事物因同一个等级从属于它；第二等级和第三等级的事物必然按照它们与各自的王的结合而从属于它。柏拉图这里所说的，岂不显著地表明第一因的独立本性，他与其他神的王国的不同等、不调和？因为他说，这原因一视同仁地做万物的王，万物关乎他而存在，本质和活力因他的缘故内在于万物之中。

苏格拉底还在《国家篇》里清楚地教导，太阳如同“至善”一样统治世界，我们不可放胆指责这个比喻把“至善”与尘世事物的王相提并论。因为我们若不认为在保存[第一原因]的独立王国时，应当同时保存二级原因与第一原理的相似性，我们就不可能表明超越尘世的王具有类似于第一原因——他因超绝性而先于全体事物——的分配物。当然我们没有必要在这里啰唆，看看柏拉图怎么说就行了。柏拉图确实称第一神为王，但他认为这一称呼不适用于其他神，不仅在他刚开始谈论第一者时这样说，稍后还说：“关于王本身，我所谈到的种类中，没有一个是这样的。”因此，唯有第一神被称为王。他不仅被称为第一等级事物的王，就如第二是二等事物的王，第三是三等事物的王，而且还是一切存有和美的原因。因此第一神以一种独立而统一的方式先于其他原因，超越于全体事物，柏拉图表明他既不是与它们同等并列，也不是某个三一体的领头。

这就是柏拉图关于第一神所说的，我们只要稍稍重提前面的话，就会清楚这一点，话是这样说的：“你说我没有向你充分证明第一本性的特点。我必须以谜语的形式对你说，万一信在陆路上或海路上被人截取，读了也不会明白这一部分内容。万物都被安置在万物之王的周围；万物都以他为目标；他是一切美的事物的原因。”柏拉图这番话通过谜语的形式提炼了我们关于第一原理的思想，赞美万物的王，认为他就是全体美的和善的事物的原因。那么万物的王，除了独立于万物的一神，还会是谁呢？他从自身生出万物，是所有等级的领头者，是它们的同一原因；他使一切目标转向自身，将它们确立在自身周围。如果你称呼他是万物存有的目的，一切目标的目标，原始的原因，那你必不会偏离关于他的真理。他是一切美的事物的原因，把神圣的光照在它们身上，他也包含畸形的和无度的东西，宇宙极处最卑微的事物，万物的王不就是这样的

王吗？

你若愿意，我们还可以从柏拉图接下来的话中阐明，第一原理既不适合接受语言，也不适合接受知识。他的话说：“你这样查问一切美的事物的原因，就如同追问一个包含某种性质的本性的原因。”应当认为，这话指的就是这一原理。从理智上是不可能理解它的，因为它是不可知的，也不可能阐明它，因为它是不可限定的；无论怎样谈论它，你的谈论都像是谈“某个事物”；你其实是在谈论“关于”它的东西，而不是谈论“它”。谈论以它为原因的事物，我们不可能通过智能言说或理解它的所是。这里，给它添加性质，加上灵魂的繁忙活动，是对它的认识上的一种画蛇添足，只能使它丧失独立于万物的善。这也把灵魂下降到相似的、同族的、多样的可理知者，阻止她接受那以统一性为特点的东西，神秘地分有“善”的东西。不仅人的灵魂应当在与那第一者的合一和结合中除去与它自身并列的东西，为了这个目标，它应当将自身的所有的多抛在后面，激发自己的hyparxis，闭上眼睛，如（柏拉图）所说的，靠近万物之王，分有他的光，在允许的范围内分有最多的光；而且在我们之前的理智和一切神圣本性，通过它们的最高合一、超本质的火把和最初的hyparxis，与那第一者联合，始终分有它的丰富和完满；这不是因为它们的所是，而是因为它们独立于与其联合的事物，会聚于万物的同一个原理。万物的原因将自己全然完备的超验性的印象散布在万物里面，并借此将万物确立在自身周围，但他自己独立于全体事物，不可言喻地向万物呈现。因而，每个事物进入自己本性中不可言喻的地方，就在那里看到万物之父的迹象。万物也必然尊敬他，统一于他，通过一种适当的神秘印记，脱去自己的本性，凭着对他不可知之本性的渴望，对善之源泉的渴望，只想急速地成为他的印记，只分有他。因此，当它们向上升腾到这个原因之后，就变得安静，不再生产，也不再渴望，这种渴望是万物天生的，是对不可知的、不可言喻的、不可分有的、先验完满的善的渴望。至此，我想已经充分表明了柏拉图这里关于第一神所阐述的思想，表明柏拉图的这些观念使第一神不与其他原因并列，而是独立于其他原因存在。

第九章

什么是[那篇书信]关于第一位王所阐述的三个概念。为何万物都是关乎他的。为何万物都是为着他的缘故。为何他是一切美的事物的原因。这些概念的顺序是怎样的。它们是从哪些假说得出来的。

接下来我们要思考每个教义，使它们适合于我们关于原因的观点，这样，我们就可以通过推论过程领会柏拉图神学的整个范围。关于第一原理的真理应当就是专门表述这原理不可言喻、单一、全然超越的本性的理论；这理论将万物关乎他而确立，但不认为他形成或生产任何事物，或者认为他作为后于自己之物的目标而预先存在。这样的一种语言既不增加什么东西给不可知者，独立于万物者，也不使在一切合一之上的他变成多，也不把二级事物的习性和结合归给他这个完全不可分有者。总之，这种理论不宣告自己关于他或关于他的本性教导了什么，只宣告关于在他之后存在的第二、第三种类的教导。

这就是对第一神的暗示，就是它尊敬不可言喻者的方式。第二位神则依据先于所有其他原因的一原因，使事物的一切渴望都转向他，把他表现为万物渴望的对象和共同的目标。末后的事物只能为另外的东西而存在，第一者则是所有其他事物存在的唯一目标；所有居间的种类则分有这两种特性。所以它们真正追随先于它们的种类，视之为渴望对象，同时使从属存有的渴望得以成全。

关于万物之原理的第三个推论要比前两个低得多，认为他赐给一切美的事物以实存。表明他是善的供应者，是先于两个等级的万物之目标。这样的说法与以下这种叙述相差不多，即所有原因都在他之后，都从他获得实存，他就如同那些父亲般的事物，如同善的源泉，如同那些供应多产能力的东西。但是把他描绘为生产和形成的原因，却仍然离第一者全然完全的合一很遥远。因为这种合一性不能通过语言，通过二级种类得以认识或讨论，所以必不可说它是原因，或者说它是存有的生产者，我们只能以沉默来表示这种不可言喻的本性，这种先于一切原因的完全无原因的原因。然而，我们既然努力描述他是“至善”和“一”，我们也同样把“原因”、“终极者”或“父亲”的名称冠与他，我们必须宽恕灵魂

围绕这种不可言喻的原理进行的生产，她渴望以理智之眼看见他，谈论他，这是情有可原的。但同时，“一”的独立性和超验性是巨大的，必须认为它超验于这样的一种暗示。从这些事物我们可以得到柏拉图的神圣观念，以及与事物自身相适应的等级。我们可以说，这种主张的第一部分充分表明了大全之王的单一性、超验性，总之，他不与万物同等并列。万物关乎他而存在这一论断则阐明了二等事物的hyparxis，使那超越于万物的与后于它的事物没有任何关联。但第二部分表明众神的原因预先安排在“目标”等级中。因为一切原因中最高的原因，同时与那后于原因的东西联合；但它又是一切原因中最终的原因，是万物因之存在的原因。因而，这一部分在另一部分之后，并且与事物的等级以及柏拉图理论的发展交织在一起。第三部分论断他是一切美的事物的生产者，从而加给他一种低于终极者的原因。我想，普罗提诺也因此之故毫不犹豫地称第一神为美者的源泉。因而，必须将最好的东西归于最好的事物，使他成为大全的原因，并且实际上先于原因。而这就是“至善”。这是一种绝妙的境况，也可以在柏拉图的话里看到，即这三个神圣教义中的第一个，既不冒昧地对“至善”以及这不可言说喻的本性说什么，也不允许我们将任何一类原因归于它。而第二个教义诚然让“至善”处于不可言说状态，如它应是的样子，但从后于它的事物的习性，使我们能够推导出终极原因；因为它不拒绝称之为万物为之存在的目标。当它论断万物都为“至善”而存在时，激发我们产生关于那渴望对象与渴望者之间的结合和协同的观念。第三个教义表明“至善”是一切美的事物的原因。这等于说出了它的一些属性，对第一因的单一性有所添加，不是停留在目标的观念里，而是将它与二等事物的生产原理联合。在我看来，柏拉图这里指明了在第一者之后直接显现出来的种类。关于第一者不可能说别的，只能说有时候它被催促离开万物回到这里（最好者），有时候又得离开最好者，因为它是万物之hyparxis的原因，通过万物的特性展现它自己独立的合一性。因而，我们根据它渗透于万物之中的馈赠，称它为“一”和“至善”。关于那些万物都分有的东西，我们说，除了那确立在所有这些之前的原因之外，没有别的原因。然而所“关于”（the about which, τοπεριτο）、所“因着”（the on account of which, τοδι,ο）以及所“藉由”（the from which, τοαφου）的，特别存在于可理知的神中间，他们因这些被归于第一神。试想，统一的神是从哪里获得自己的特点的，不就是从那先于他们的东西吗？所以，“关于”这个词适用于这个

可理知领域的顶端，因为所有神圣等级就是关于这个顶端神秘展开的，这个顶端被安排在整个神圣等级之前。而“因着”与中间等级的可理知者相关，万物都为永恒和一个完全、完整的hyparxis存在。“藉由”一词适用于可理知者的末端，因为这第一者产生万物，统一地装饰它们。我们将在稍后关于可理知神的理论中进一步了解这些事物。

第十章

在《巴门尼德篇》的第一假设中，柏拉图如何阐述“一”的理论，为此他如何使用否定法。为何否定是这些且这么多。

接下来，我们要以巴门尼德的理论结束关于第一神的讨论，在与本文主旨相关的范围内阐明第一假说的神秘观念。我们向读者推荐，要看关于假说的最完全的解释，就去参考我们对那篇对话的注释。首先，关于第一假说需要确定这样一点，它包含很多否定性结论，就如下一个假说里包含很多肯定性结论一样。后者表明所有等级出于“一”，前者表明“一”独立于所有神圣的种。而从这两个假说每个人都可以清楚地看出，全体事物的原因必然超越于他的产物。因为“一”是所有神的原因，所以他超越于万物。因为他由于超越性独立于万物，因此他给予万物各自的实在。通过在万物之上的扩展，他使万物得以存在。在存有的第二和第三等级也同样，完全独立于结果的原因比那些与结果并列同在的原因更完全地生产、联结自己的产物。“一”以不可言喻的方式生产一切神圣等级，同时似乎又以一的方式确立在万物之上。在后于它的产物中，原因无一不区别于结果。因此无形的本性是一种超越于形体的原因；灵魂是完全永恒的，是被生产之物的原因；理智是不动的，是每个可动之物的原因。因而，如果根据存有的每个进程，结果是对原因的否定，那么这必然同样地在万物的原因中取消万物。

其次，我想，否定等级必然由那些按巴门尼德的意图接受了神学的人来界定；也必须承认，它们确实出于原初存在于神圣的种里的元一，承认巴门尼德按照与各自相应的等级，在“一”中取消了所有第二和第三种类。因为那超越于更重要原因的东西，必然在大得多的程度上先于那些从属的原因存在。但巴门尼德没有从与第一者联合的神开始他的否定推论；因为这个种很难与“一”相分别，它必然被[直接]安排在“一”之后，非常接近一，非常神秘，在超验性上类似于它的生产因。因而巴门尼德从分和多最先显现的地方开始，通过所有第二等级有序地展开，一直到末后的事物，再返回到开端，并表明“一”如何有别于诸神，尽管诸神与它非常相似，并按一个不可言喻的原因原初性地分有它。

第三，除了以上所说，关于否定的方式，我断定它们不是缺乏自己的对象，而是生产可以说是它们的对立面的事物。因为第一原理不是多，多是从它出来的，也因为不是一个整体观念，整体性也是从它而来的，其他的事物也同样如此。我这样论断时，与柏拉图是一致的，他认为“一”应当停留在否定性里，不可对它添加任何东西。因为不论你添加什么，都是对“一”的减损，最终表明它不是“一”，而是从属于[或者分有]“一”的东西。因为有添加，它就不只是一，还因分有而拥有别的东西。因此这种否定方式是独立的、属一的、原初的，是对全体事物的一种脱离，在一种不可知的、不可言喻的超验性和单一性中。同样，把这样的一种方法归于第一神之后，也必须使他独立于否定性。巴门尼德在假说的结尾处说，任何讨论，任何名称都不属于它。既然没有论说属于它，那显然也没有任何否定的话与它相关。一切东西，可知的事物、知识、知识的工具，都在“一”后面，都不可能将它本身显现出来。既然没有任何话可以言说“一”，这番讨论也不适用于“一”。毫不为奇，那些想要通过话语了解不可言喻者的人，应当在那不可能的事物上终止他们的言说；因为任何知识，一旦与某种与它完全不相关的对象联合时，就必丧失自己的权能。比如，感觉，我们若说它与知识的对象相关，就会毁灭它本身；科学和每一种知识都是这样，如果我们说它们属于那可理知的东西，就会使它们自我毁灭；因而，语言一旦亲近那不可言喻者，自身就被破坏了，就停不下来，并且走向自己的反面。

第十一章

为何必须通过否定法进入关于“一”的理论。灵魂有什么品质最适合作这种讨论。

现在，如果可以，我们就要抛弃各种知识，从我们自身中消除一切丰富多彩的生活，完全安静地靠近万物的原因。为了这个目标，不仅要让意见和幻影停止，不只是为了让阻止我们对第一者怀有神秘冲动的激情平息，还要让空气凝固，宇宙本身静止不动。让一切事物以一种宁静的力量使我们进入与不可言喻者的结合之中。也让我们立在那里，拥有超越的可理知者（如果我们包含这类事物），闭目敬拜升起的太阳（可以这么说），因为没有任何存有可以目不转睛地看他——我们要考察太阳，可理知神的光从那里发出，如诗人所说的，从海洋深处喷薄而出；再从这神圣的宁静下降到理智，从理智使用灵魂的推理，我们要向自己讲述在这个进程中有哪些种类，而第一神，我们得认为是独立于这些种类的。我们不可这样展示他，似乎他确立在地上和天上，赋予灵魂实存，形成一切生命物；他确实生产这些，但是在末后的事物中生产；我们要在这些之前，表明他如何把整个可理知且有理智的神的种显明出来，连同一切超越尘世的和尘世的神圣者也显明出来——他是众神之神，众一之一，在第一-adyta [\[1\]](#)之外——比一切沉默更不可言喻，比一切本质更不可知——他是圣中之圣，隐藏在可理知神中间。这些之后，我们要再从一种理智圣歌下降到推理过程，使用无可指责的辩证法，循着对第一原因的沉思，考察第一神独立于全体事物的方式。我们的下降过程就到此为止。但意见、影像、感觉妨碍我们分有神的显现，把我们从奥林比斯山的众善拉到地上的运动中，深刻地分离在我们里面的理智，把我们确立在整体里的视角拉转到存有的影像上。

第十二章

展现“一”，通过否定性推论表明，根据《巴门尼德篇》阐述的等级，它独立于存有的一切等级。

那么这门出于理智并自我显现的学科的第一个观念会是什么呢？我们不能说是别的，只能说是最单一的、这种学科所包含的观念中最知名的观念。那么它究竟是什么呢？“巴门尼德说，‘一’如果是‘一’，就不是多”。因为多必然分有“一”；但“一”不分有“一”，而是“一本身”。那原初的一也不是可分的。一若是与多混合，就不是纯粹的一，它如果接受从属的添加物，也同样不是一。因此“一”独立于多。而多原初地存在于最初理智神的顶端，在“可理知的纵览之处”（the intelligible place of survey），如我们从第二假说得知的。因而，“一”完全超越于这种等级，是这一等级的原因。因为“非多”不是缺乏，如我们说过的，而是多的原因。巴门尼德认为这一点不需要证明，而是众所周知的东西，他首先通过多与“一”的对立说明这一点。然后他利用这一点取消它后面的东西，也就是说，他用先于它的结论取消了后于它的东西，而且他常常这样做。有时候他采用直接推论的证明原理，有时候则从比较间接的推论来证明。在这可理知神的等级之后，如我们所说的，他从独立于他们的原因给予那个紧密包容他们并界定他们的范围的等级以实存。他在第二个假说里把这个等级称为各部分和一个整体。

因此，为突出“一”的主题，他用多来否定“一”。因为他说，那是一个整体且包含部分的东西，是多；但“一”在多之外。因此，如果“一”超越于可理知的单一性，而整体和有部分的东西从它出来，以便成为这种划分的整体的黏合剂，那么“一”岂不必然既不是整体，也不缺乏部分？我想，正是凭着这种超越性，“一”作为这个神的等级的原因预先存在，并且产生这个等级，同时自己独立于外。

第三，我们可以考察从“一”出来，成为那有理智且可理知的诸神界限的等级，也可以看到“一”完全在这个等级之上延展。这个等级确实独立于第二个种，独立于理智这个种的整体性，但“一”，如表明的，作为原因独立于这个整体性之外。因而，“一”既没有开端、中间、终点，也

没有两极，也不分有任何形状。而诸神，就是前面提到的那个等级的诸神，就是通过这些东西成为可见的。因此，不论是一个完全的顶端，是这些神中作为中心显现的，还是使这些神转向开端的一个终点，“一”一律超越于任何一种三分法。因为如果“一”分有这样的东西，就会有部分，就会成为多。但是我们已经证明，“一”按一的方式先于多存在，也先于整体和它的部分，是它们的原因。你看巴门尼德其实向我们阐明了对最高等级的一个否定，对中间等级的两个否定，对最后等级的三个否定。此外他还表明“一”没有极端。但是无限者也是这样的，为与此相分别，他又指出“一”不接受任何形状。

再者，在这些三分者等级之后，我们要把注意力转向出于这些东西并接受三分法的理智神，必须证明“一”也超越于这些。巴门尼德说，“一”就是这样的，因为它既不在自身里面，也不在他物里面。它若在他物里，它就会全部被那它所在的东西包含，每一处都接触那包含它的东西。果真如此，它就有形状，就由部分构成，从而就成为多，而不是一。它若是在自身里面，就完全在自身里包含自己。但是包含并同时被包含，它就成了二，就不再是原初的一了。因此这样的讨论推出同样的结论，表明如果有人企图将“一”与别的东西混合，将它视为理智等级的顶点，“一”就不再是一。因此，“一”完全独立于这个顶点，给予它实存；同时这顶点分有位于它上面的第三神，是从第二神产生的，从第一神得以完全，并完全确立在它里面。

此外，“一”也产生第二理智等级，同时不与它混合。因为“一”既不静止，也不运动。它不分有两者，而是完全独立于两者，同时超越于神的理智进程的中间等级。如果它被推动，就是在两个方面运动，或者在性质上变化，或者在位置上移动。但是“一”不可能在性质上有变化，否则，它就不是一，就离开具有“一”性的hyparxis。它也不可能在位置上移动。因为它不可能做圆周运动，否则就会有部分，即有中间和两端。如果它从一个地方移动到另一地方，那就是可分的。因为发生位移，它就必然既不是整体地在那个要移过去的位置上，也不在那个它开始离开的位置上。它若是整个地在其中一个位置上，就是不动的，或者是因为还没有被推动，或者是因为已经中止了运动。如果“一”是静止不动的，它必然停留在同一事物里面。然而，我们已经证明，“一”不在任何东西里面。因此它既不在自身里面，也不在他物里面。也就是说，“一”绝不是运动的，也不是静止的，运动和静止是专门属于中间的理智等级的，

如第二个假说要证明的。第一神产生这一等级，同时独立于它。

第三，我们可以通过以下方式考察最后的理智等级，从“太一”出来且从属于它的有理智者。在这个等级，同一和差异统一存在。同时“一”存在于两者之前。因为异被认为既异于自身，也异于他物。同样，同也既同于自身，又同于他物。“一”却并不异于自身，因为异于“一”的，就不是一了。它也不同于他物，否则变得与它们相同，就潜在地变成它们的本性。此外，“一”也不异于他物。否则，它既是一，同时又外加异的能力。就它是异来说，它就不能是一，异不是“一”。如果既是一又是异，它就成为多，而不是“一”了。“一”也不同于自己。如果“一”和同只是在名称上相异，多就不是因分有彼此的同而来的。多不可能通过分有多而成为一。但如果“一”和同在本质上相异，原初是一的东西就不分有同，免得把同添加给“一”，它就成了一个被动的一，而不是那原初的一了。然而，如果有理智者的极端是以这个四一体为特点的，那么显然，“一”也必在这四一体之外神秘地显现出来，把一个四一体的元一置于宇宙整体之上，作为一切二级种类的装备之源。因为其他事物从这里原初地接受与“一”的交通，这些事物事实上是由“一”产生并有机地包含在“一”里。

理智神之后，“一”的不可言喻的超验性开始安排超越尘世的神的范围，同时，“一”玄妙地独立于它超越尘世的产物之外。这个范围紧挨着理智神存在，但统一地从第一神接受它的hyparxis。这是巴门尼德通过相似和不相似，从围绕理智元一的界限的神引出来的。因为相似者就是从属于同的东西，而不相似就是从属于异的东西。巴门尼德由此证明，“一”因一的单一性也超越于诸神的这种特性。确立在同和异的权能之上的东西，在更大的程度上超越于那个依据相似和不相似而分得实存的种。

然后还剩下什么呢？岂不很显然就是大量的尘世的神吗？尘世的神也有两种，一种是天上的，另一种是地上的。其中，在天上循环的种，带出相等、更大和更少。而在地上的种，分配给它的相等在量上不同于天上的相等，不相等又根据权能的大小来划分。根据神圣等级的种，有一个元一和二，但上面，它们与“一”和同联合，下面与多和异的理智原因联合。因此，“一”超越于所有这些。相等总是由相同的部分构成，那么，同时独立于与其相连的同和异的本性，怎么可能分有相等和不相等呢？

除了所有这些神圣等级之外，我们还必须按理智方法考察神化灵魂的种，就是分布在诸神周围的灵魂。在每个神圣进程和灵魂的进程中，第一个种与诸神一同自我显现；因为不论在天上，在地上区域，神圣灵魂接受神的分派进入世界，如雅典客人在某处所表明的。因此，灵魂的范围以时间和有时间的生命为特点。但巴门尼德表明，神圣灵魂的特性在于它们既比自己和他物年轻，也比自己和他物年老。因为循环总是依据同样的时间，将开端与终点相连，它们既在同时走向整个阶段的终点，就变得年轻，又同时环行到整个阶段的开端，于是就变得年老。然而它们的年龄永远保持同样的时间尺度。再者，它们里面有同和异，前者保存相等性，后者因时间保存不相等性。因此，“一”先于神圣灵魂，并且将它们与诸神一同创造出来。我们现在走到了对杰出种类的整个分配的终点；一切可理知者的原因将诸神之后的种，将被时间的三部分三分的事物同时显现出来。巴门尼德通过理智的流溢证明这原因独立于所有这些种类。因为超越于一切时间和按时间而来的生命的东西，不可能从属于更不完全的时间阶段。

万物中的第一者将所有神、神圣灵魂以及较杰出的种一一显现，同时既不随自己的产物复杂化，也不随它们多样化，始终完全独立于它们，保守一种可敬的单一性和一的超验性，不偏不倚地分给万物发展进程和进程中的等级。巴门尼德从最初理知神的“可理知的纵览处”开始，按着生产的尺度向前推进，给诸神的种以实存，也给予神联合并跟随神的种类以实存，永久地表明“一”不可言喻地独立于万物。再者，他又从这里转回到开端，仿照全体事物的回归，将“一”与最高者，即可理知的神相分离。因此我们可以特别考察“一”的超验性，它的合一与所有其他事物的大不同，只要我们证明它不仅确立在神圣等级的第二或第三进程之上，而且先于可理知的一本身存在，并且以与它们玄妙本性的单一性相一致的方式证明，不是通过大量的语言，而是完全通过理智的流溢。可理知者自然可由理智认识。巴门尼德实际上也表明了这一点，所以他放弃逻辑方法，按照理智的活动，论断“一”高于本质，“存有”以“一”为特点。这一论断不是从前面的推论得出来的。因为如果关于第一神本身的论述的可靠性出于从属的事物，那这种论述就没有任何证明意义。同时，巴门尼德主张，一切知识和一切知识的工具都缺乏“一”的超验性，最终的美在于超越万物的不可言喻的神里面。继知识的活力、理智的流溢之后的是与不可知者的合一，巴门尼德把他的整个讨论都归于它，总

结第一假说，所有神圣的种都从“一”垂溢下来，但又表明“一”按一的方式独立于万物，毫不分有可理知者和可感知者，同时以不可言喻的方式给予被分有的元一以实存。因此，“一”也被认为超越于那与本质相连的一，同时在一切被分有的统一性之外。

[1].奥菲斯（Orpheus）把神秘而不可见的Night和Phanes的等级称为the adytum。所以，普洛克罗用first adyta意指最高的可理知者等级。

第三卷

本卷希腊文前四章合为一章即第一章；第五和第六章合为第二章；第七和第八章构成第三章；原文的第九章就是这里的第四章，第十章是这里的第五章，依次类推。原章节码标在括号里。

第一章

(1) 讨论了事物共有的一原理之后，接下来就要讨论神圣等级，表明这样的等级有多少，它们是怎样彼此分别的。

(2) 诸神据以获得实在的统一体的多，在“一”之后存在。

(3) 在发现神圣等级的多之前应当表明有多少特例存在；连续叙述关于这些特例的理论。

(4) 所有统一体都是可分的。唯有一个“真正”超越本质的一；其他所有统一体都被本质分有。

在我看来，这就是柏拉图关于第一神的神学，相对于其他关于神圣问题的讨论来说，这一神学显得如此卓尔不群，同时可敬地保存这位与全体事物隔绝、不受任何认知能力限制、与一切存有分离的神不可言喻的合一性（union），展现通向他的神秘解释之路，成全灵魂始终拥有的作为父亲和万物之源头的生产欲望，点燃它们里面的火把，使它们格外地与“一”的不可知的超验性相连。这位神是不可分的、不可言喻的、真正超本质的原因，与一切本质、权能和活力相分离。紧跟在关于他的讨论之后的，就是诸神的讨论。试想，除了诸神的多，还有什么其他先于统一体的东西可与“一”联合，或者还有什么别的东西更应与具有“一”性的神（unical God）联合？因此，接下来我们要阐明柏拉图本人关于这些神的真实理论，祈求诸神亲自点亮我们心里的真理之光。但是，在详尽叙述这一理论之前，我希望使读者相信，并通过证明向他表明，诸神必然有很多等级，就像柏拉图的巴门尼德在第二个假说里向我们阐明的。

我想，对那些心存正当观念的人来说，首先明确的一点是，任何地方，尤其是在神圣等级里，第二进程是因着它们与自己固有的原理的相似性而成全的。因为自然、理智以及每个生成因，必然能够生产并联合与自己相似的东西，而不是与自己不相似的东西。如果存有的进程必然是连续的，无论在无形本性中，还是形体中，都没有任何虚空介入，那么每个自然地生发出来的东西都必然是通过相似性而来的。被产生之物绝不可能与产生它的原因相同，因为二级种类的产生是由生产因的合一

性的减少和缺失而导致的。再者，如果第二者与第一者相同，那就不可能一个是原因，另一个是引起的结果了。然而，如果一个就其自身的存有来说，或者本质上说，具有一种丰富的生产权能，另一个则缺乏生产的权能，那么这两者自然是彼此分离的，生产因在卓越性上领先于被生产者，如此大为不同的东西之间没有什么相同性。既然第二者与第一者不是同（那么两者必是异），但如果两者完全相异，它们也不会彼此联合，一者也不会分有另一者。接触和分有其实就是联合之物的一种结合，是分享双方与它们所分有的本性的一种通感。如果第二者既同于又异于第一者，如果同不充足，被它的相反力量制服，那么在善的等级中，“一”就不再是存有进程中的领头者，每一种生产因也不再存在于二级种类的事物之前。因为“一”不是分裂的原因，而是友谊的原因。而“至善”使被产生的种类转向各自的原因。但是二级事物向初级事物的转向以及与后者的友谊是通过相似性，而不是不相似的东西实现的。因此，如果“一”是全体事物的原因，如果“至善”以一种超验的方式成为万物的欲求者，那么它在任何地方都通过相似性给予在先原因的产物以实存，好叫进程与“一”一致，生发出来的事物转向“至善”。没有相似性，就既不会有事物向自身固有原理的转向，也不会有结果的产生。这里我们不妨把这一点看作是可接受的。

此外，还有第二点，也是以上这点证明了的，即每个元一必然产生一个与自己并列的数，自然产生一个自然的数，灵魂产生一个灵魂的数，理智产生一个理智的数。既然每个生产者先生产与自己相似的东西，而不是不相似的东西，如以上所证明的，那么每个原因必然把自己的形式和特点传给自己的产物，并且在把实存给予远距离的进程，给予与它的本性相分离的事物之前，必产生本质上与它接近的事物，并通过相似性与之相连。因此，元一把实存给予多，生产仅次于自己的第二者，这第二者就分出隐秘地先在于元一自身中的权能。那些统一地浓缩在元一里的事物，分别在元一的产物中显现出来。这是自然的整体性所表明的，因为它把天上和地上的一切事物的原因[即生产原理]包含在一中；同时它把自己的权能分配给因形体而从它分离的种类。土、火、月这些东西的本性从自然的整体性获得自己的特性和形式，与这个整体一同活动，并包含自己的分配物。这也是数学和数的元一所表明的。因为这元一原初地是万物，像精液一样在自身中产生数的形式，把不同的权能分配给不同的以外在方式生出的数。被产生的事物不可能在产生的同

时就接受生产者的所有丰富性；但每个事物预先存在于原因本身中的多产能力必然要显现出来。因而，元一把实存给予关于其自身的一个多，给予那把集中于自身中的特性分配出去的数。然而，如以上所表明的，相似者总是比不相似者更紧密地与原因相连，所以必然有一个与元一相似的相似者的多，是从元一出来的；还有一个不相似者的多。不过，与元一相似的多是以分的方式与不可分的元一相似的。如果元一拥有一种独特的权能和hyparxis，那么多中除了有整体的一定程度的减少之外，必然还有与元一同样的hyparxis的形式。

然后，我们必须思考第三点，在进程中，靠近原因的事物预示数量较大的事物，同时在某一方面等同于它们的原因；而那较远的事物拥有较小的预示权能。由于它们的权能减小，生产的能力也就同时减小。如果在进程中，位于等级首位的东西更相似于自己的原理，那给予最大的数以实存的东西在本质和权能上都更相似于万物的生产原理，那么就二级种类来说，靠近元一的，在它之后接受主权的，必然给予自己的产物更大的范围；而离自己原初的元一较远的，既不能以类似的方式渗透万物，也不能将它们有效的活动伸展到遥远的进程。与此类似，能产生最多结果的本性，必然被安排在仅次于它的原理元一的位置；生产较多产物的本性，因为比生产较少产物的东西更相似于万物的原因，所以必按hyparxis被安排在更靠近元一的位置。离元一愈远，就愈不相似于第一原理；愈不相似，就愈不可能拥有包含相似本性之权能的权能，也不拥有具有丰盛多产性的活动。一个丰盛的原因是与大全之因联合的。一般而言，能生产更丰盛事物的，必然比那生产较少产物的东西更紧密地与自己的原理联合。生产较小的结果就是缺乏权能；而权能的缺乏就是本质的一种减少；本质的减少因与原因的不相似，因对第一原理的离弃，而变为多的。

除了以上所说，我们还要指出以下这个包含最无可置疑的真理的话：在被分有的原因之前，不可分的原因必然在全体事物中具有一种在先的实存。如果一个原因与自己的产物的关系，必然和“一”与一切存有之本性的关系相同，而且它对二级事物也必然有这种顺序；而“一”是不可分的，同样地独立于一切存有，以一的方式生产万物——果真如此，那么凡是效仿“一”对于万物的超验性的原因，都必然独立于第二等级的种类，以及被它们分有的种类。再者，与此相类，每个不可分的、原初的原因必然先确立与自己相似的二级种类的元一，而不是与自己不相似的

东西。比如，一灵魂必把许多灵魂分配给不同的种类；一理智必把各个理智分派给许多灵魂。由此，第一个独立的种在任何地方都有一个类似于“一”的等级。分有同类原因的二级种类必类似于这些原因，通过与这些原因的相似性而与它们不可分的原理联合。因此，那些存在于自身之中的事物，先于在其他事物中的形式被确立；独立的原因先于与结果并列的原因；不可分的元一先于可分的原因。所以（如同时所表明的），独立的原因是并列者的生产者，不可分的本性把可分的元一伸展到它们的产物。源于自身而存在的本性生产位于他物中的权能。在讨论这些事时，我们要思考每个神圣的种如何通过相似性存在，并按柏拉图自己的思路考察第一、整体等级的诸神是什么。讨论并证明了这一点之后，我们也许就能知道关于这些等级的真理。

以前提到过一个公认的真理，有一个统一体，就是全体事物的原理，每个hyparxis从它获得实存，由此必然可以推出，这统一体必在其他一切之前，从自身生产一个以统一为特点的多，一个与其原因十分相似的数。既然其他每个原因都先构成与自己相似的产物，而不是不相似的产物，更何况“一”，岂不更是以这种方式显现后于自己的事物，因为它超越于相似性，而且“一本身”必按着“合一性”生产原初从它出来的事物。试想，“一”若不是按一的方式，怎么可能给予自己的产物以实存？自然按物理的方式生产次于自己的事物，灵魂按灵魂的方式生产，理智按理智的方式生产。因而，“一”因合一性而是全体事物的原因，从“一”而出的进程是统一的。既然那原初生产万物的东西是“一”，从它而来的进程是统一的，那么由此产生的多必然是自我完全的统一体，与它们的生产之因完全相似。再说，如果每个元一构成一个适合于自己的数，如前面所表明的，那么“一”则是在更大程度上生产这样的数。在事物的进程中，被生产的东西由于异作主权，常常不相似于生产它的原因，比如最末的事物，远离其固有原理的事物。但第一个数，与“一”一同出现的，是统一的，不可言喻的，超本质的，与自己的原因十分相似。在最初的原因中，既没有异介入将生产者与被生者分开，把它们转入另一等级，也没有原因的运动导致权能的缺乏，使全体事物的形成变得不相似和不确定；万物的原因按一的方式超越于一切运动和分裂之上，围绕自己确立了一个神圣的数，并把它与自己的单一性结合。因此，先于存有的“一”给予存有的统一体以实存。

另外，按照另一种[思考这一话题的]方式，原初的存有必然因其直

接的统一性而分有第一原因。二级事物通过相似性分别与先于它们的本性联合；形体通过[它们分有的]不同灵魂与整体灵魂结合；灵魂通过理智的元一与普遍理智结合；第一存有通过具有“一”性的hyparxis与“一”结合。存有就其自身的本性来说与“一”不相似；因为本质和那渴望以外在方式产生的合一性的东西，不适合与那超本质的东西以及最初的合一性结合，相反，与它相距遥远。而存有的统一体，由于它们是从不可分的统一体，就是与全体事物隔绝的东西，获得实存的，所以能够使存有与“一”结合，使它们转向它们自身。

因而，在我看来，巴门尼德通过第二个假说证明了这些事，将“一”与存有相连，考察了关于“一”的所有事物，表明这个生发万物，将自己的进程一直延伸到最末事物的本性，就是“一”。因为它必在构造真存有之前先构造统一性；如蒂迈欧所说，最好的东西产生的结果若不是最美的东西，那以前是不合自然的，现在也是不合自然的。最美的东西显然与最好的东西最相似。而对“一”来说，最相似的是统一的多；宇宙的得穆革作为善，也是通过善本身来构造一切与自身相似的事物。因而众善的源泉则更要生产与自身相似的善，并把它们确立在存有中。因此，有一位神和众多神，有一个统一体和众多统一体先于存有，有一善和一善之后的众多善，因着这一善，得穆革理智是善的，每个理智是神圣的，不论它是一个理智性的理智，还是可理知的理智。那原初性地超本质的事物是“一”，而“一”之后还有许多超本质之物。那么统一体的这个多是否像“一本身”那样不可分，或者它被存有分有，而存有的每个统一体可以说是某类存有的精华，是它的顶点和中心，每个存有围绕这个中心而存在？如果这些统一体也是不可分的，它们在什么意义上与“一”相区分？因为它们每个都是一，原初性地从“一”而来。或者在什么意义上它们比构成它们的第一因更众多？事实上，凡是从属于先于自己的东西的第二者，必然缺乏生产它的原因的合一性，并因添加了某种东西，从而减少了第一者作为元一的单一性。如果这两者本身都是一，那我们能推导出什么样的添加物，或者除了“一”之外有什么样的众多？而如果它们每一个都是一和多，我们就似乎使它们有了存有的特性。如果每一个只是一，就如“一本身”那样，那又为何视之为独立于万物的原因，却分给它们第二等级的尊严？如果这样，我们就既不能保存第一者对于一切后于它的事物的超验性，也不能承认从它出来的统一体没有与其自身或者与它们的一原理相混合。

但是我们不会被巴门尼德说服；他提出与存有一起的“一”，证明“一”有许多部分，就如存有有许多部分一样；每个存有也分有“一”，同时“一”无处不与存有同在；总之，他主张第二个假说的“一”分有存有，也被存有分有，但两种分有并非相同。因为这“一”作为非原初的一，确实分有存有，不与存有隔绝，而且照亮真正存在的本质。而存有所分有“一”，是作为被“一”联结的东西，充满神圣的合一，被转向不可分的“一本身”。被分有的元一将存有与独立于全体事物的“一”结合起来，就如被分有的理智将灵魂与整体的理智结合起来，也如被分有的灵魂将形体与作为整体的灵魂结合起来一样。二级种类的不相似的种是不可能不借中介与独立于多的原因联合的；这种接触必然要通过相似者才能实现。一个相似的多，就它是一个多而言，与不相似交流；但就它相似于先于自己的元一而言，与元一相连。因而，它确立在两者中间，既与整体相连，也于先于多的“一”相连。但它在自身中包含关系疏远的进程，而这些进程本身是与“一”不相似的东西。它还通过自己将万物转向那个一，从而，万物被拉向全体事物的第一因，不相似者通过相似者，相似者通过自己转向第一因。相似本身独立地引导多，将多连接到“一”上，使二级种类转向先于它们的元一。相似者就其是相似的而言，其存有源于“一”。因此，它将多与那把它的进程分配给它的东西结合。由于这个原因，相似就是它所是的东西，使许多事物成为相似的，拥有自我的通感，彼此的友谊以及与“一”的友谊。

第二章

(5) 对邻近“一”的统一体的分有发展为较单一的实在；对那些远离“一”的统一体的分有发展为复合性的实在。

(6) 什么是分有神圣统一体的种类，什么是它们彼此之间的顺序。存有是这些种类中最古老的，生命第二，理智第三，灵魂第四，身体最后。神圣统一体也有许多等级。

如果要求我们不仅用巴门尼德的理智的流溢 (intellectual projections) 来表明被存有分有的诸神的多，还要简明地证明苏格拉底关于这些具体问题的理论，我们就必须回忆《国家篇》里所述的内容，他说，从“至善”发出的光使理智和存有趋向统一。因为通过这些东西可以表明“至善”独立于存有和本质，就如太阳独立于可见事物一样。只是这“至善”的光在可理知领域，照亮可理知者，而太阳的光在可见领域照亮可见之物。可见之物显现出来，为视觉所见，不是通过别的，就是通过内在于它们里面的光。所有可理知者通过分有光而成为善的，通过这光，第一个真存有完全与“至善”相似。因此，如果说谈论这光与谈论“一”没有什么分别（因为这光把可理知者结合起来，使它们成为一，它的实存源于“一”），果真如此，那么从第一者出来的神是可分的，众多的统一体也是可分的。那真正超本质的，确实就是“一”，而其他神，从他们各自固有的hyparxis，也就是使他们成为超本质神的东西来看，与第一者相似；只是他们被本质和存有分有。根据这一推论，诸神向我们显现为统一体，并且是可分的统一体，一方面将一切存有连接到他们自身里面，另一方面通过他们自己将后于他们的种类与那同等地超越于万物的“一”结合起来。

既然每位神就是一个统一体，但又被某种存有分有，那么我们是否可以说，同样的存有分有每个统一体，或者应该说分有某些统一体的分有者较多，分有其他统一体的较少？果真如此，那是否高级统一体的分有者较多，低级统一体的分有者较少，或者相反？因为统一体必然有一个顺序，就如我们看到的数有顺序，有些靠近它们的原理，有些远离原理；有些较单一，有些较复合，在量上虽然有超出，在权能上却减小

了。我们提到数是有道理的。因为如果必须考察最初的元一彼此之间的顺序，它们关乎存有的进程，那么靠近“一”的必被本质较单一的事物分有，远离“一”的，必被本质复合的事物分有。因而分有必与相似性相关；最初的元一总是被最初的存有所分有，其次的元一被二级存有所分有。再者，如果第一者独立于万物，且是不可分的，而那与最单一本性和“一”同时出现的东西，比那与更丰富多样、有更多权能衍生出来的本性同时出现的事物，与不可分者更相似，——果真如此，那么非常显然，靠近“一”的统一体必然被第一者和最单一的本质分有；而那些远离者被复合的本质分有，复合本质在权能上较小，但在数和多上更大。总之，这些统一体中的添加就是对其权能的消融；那靠近“一”，因一种可敬的单一性而超越于全体事物的，是更富统一性的，与更完全的等级同在。按权能的比率来说，最初统一体的单一性恰恰是超验卓越的。那些产生更多结果的事物，尽一切可能效仿万物之因，而那些产生较少结果的事物，拥有的本质比先于它们的事物更多样。这种多样性把存在于一中的权能分配到细小的各部分，减小其力量。而且，在被分有的灵魂里也如此，比如最初、最神圣的灵魂存在于单一而永恒的形体中。有的既与单一的形体连接，也与物质形体联合。有的同时与单一的、物质的和复合的形体连接。天上的灵魂统治单一形体，比如具有非物质、不可变之实存的形体。而统治诸元素之整体的灵魂同时穿着以太的外衣，又同时通过这些外衣穿越于诸元素的整体，这些元素作为整体诚然是永久而单一的，但是作为质料从不相似的本性接受生成、败坏和构成。位于第三等级的灵魂，就是那些直接使它们的透明媒质获得生命的灵魂，同时也使物质外衣离开单一的元素，把二级的生命投到这些外衣上，并通过它们与复合的、多样性的形体交通，通过这种分有维持另一个即第三个生命。

你若愿意考察理智的等级，那么，有些理智被安排在作为整体的灵魂里，在最神圣的尘世灵魂中，也就是它们以适当的方式管理的灵魂。还有些被安排在较杰出的灵魂中，直接由它们里面的支配者分有；其次被较不完全的本质分有。另外，第三个理智等级被安排在不完全的部分灵魂里。随着分给它们的权能减少，它们里面的分有就相应变得多样，比先于它们的种类的分有更趋向于复合。如果这就是一切存有里面的分有样式，那么可以肯定，诸神中那些更靠近“一”的，必被安置在存有更单一的部分里，而那些离开距离更远的，就处在存有的更复合的部分

中。因为第二个种的分有就是以这样的方式按相似性来划分的。

另外，我们可以概括地说，在全体事物的一原理之后，诸神作为自我完全的元一向我们显现出来，被存有分有。下面我们要阐明有多少存有等级，并表明什么样的存有被分给较单一的hyparxis，什么样的存有被分给较多样的hyparxis。我们知道，所有存有中，最末者就是那有形的。这形体的存有和它的一切完全，源于另一个更古老的原因，因为就它自己的权能来说，既没有获得单一性，也没有复合性，既不是永久的，也不是不朽坏的。没有哪个形体是自存的、自生的，因为凡是浓缩在一中，包含在原因里，从原因出来的，都是无形的，不可分的。总之，凡以自己为自身hyparxis的原因的，也分给自己一种无限的存在权能。它永远不放弃自己，不停止成为所是，或者离开自己的实存。凡是可朽的，总是因离开供应给它存有的权能而朽坏。而那把存有分给自己的，不会与自身相分离，所以通过自身可获得一种永恒的本质。然而，形体不是给予自身永久性的原因，它不可能永恒。凡是永久的东西，总是拥有一种无限的权能，而形体是有限的，不是无限权能的原因。无限的权能是无形的，其实所有权能都是无形的。这是显而易见的，因为大的权能无处不在。而没有哪个形体能够整体性存在于每个地方。既然形体不能分给自己权能，不论是无限的权能，还是有限的权能，而自存者能分给自己存有的权能，永恒存在的权能，那么没有形体是自存的。至于从何处把存有分给形体，什么东西可以直接把存有供应给形体，我们岂不可说，把存有给予形体的原因，原初就是那显现出来使形体的本性比同类形体[缺乏原因的形体]更完全的东西？这确实是人人显见的。因为传授完全的也应当连接二级种类，这是它的职责，完全本身就是本质的完全。那么形体分有什么东西，能使它比不分有的形体要更好呢？岂不就是灵魂吗？我们说，有生命的形体比无生命的形体更完全。因而灵魂原初在形体之外；而且必须承认，整个天和一切有形的东西都是灵魂的工具。因此，这两个存有的等级向我们自我呈现出来；一个是形体的，另一个在它之上，是灵魂的。

至于它本身，是同于理智，还是异于理智？因为分有灵魂形体是完全的，所以分有理智的灵魂也是完全的。就灵魂来说，能够按理性生活的灵魂，并非万物都分有；就理智和理智光照来说，理性灵魂分有，凡分有某种知识的事物都分有。灵魂是按时间活动的，而理智将它的本质和它稳定的活动包含在永恒里。并非每个灵魂都可以保持不变，不减

损自己的完全性；但每个理智始终是完全的，拥有一种关于自身幸福的无尽权能。因此，理智的种本质上超越于灵魂的种之上，前者，无论是整体的理智，还是部分的理智，都不受恶性的进入；但后者，虽然在整体灵魂里保持纯洁无污，在部分灵魂里却离开自己固有的幸福。那么第一存有是什么呢？我们是该说理智，还是该说先于理智的生命范围？灵魂确实是自己供给自己生命的；而理智是最好者，最完全者，并且如我们所说的，是一种永恒的生命。理智的生命在某一方面是属理智的，是理智永恒和生命永恒的混合。然而，必然得有生命本身。那么是生命更杰出，还是理智更杰出？如果认知的存有仅仅分有理智，而缺乏知识的存有分有生命，（比如我们说植物是有生命的），那么生命必然被安排在理智之上，是更多结果的原因，通过光照从自身里分出比理智更多的礼物。那会怎样呢？生命就是最初的存有吗？“活着”（to live）等同于“成为是”（to be）吗？这是不可能的。如果生命就是原初所是的东西，成为有生命的就是拥有存有，生命和存有的定义没有区分，那么每个分有生命的事物也就分有存有，每个分有存在的事物也同样地分有生命。如果两者彼此相同，万物也就同样地分有存有和生命。诚然，一切生命本性都有本质和存有；然而有许多存有是没有生命的。因此存有先于第一生命而存在。我们知道，那更普遍的事物，有更多结果的原因，离“一”更近，如以上所证明的。因此，灵魂原初地确立在形体之上，理智在灵魂之上，生命比理智更古老，存有，就是原初所是的存有，在所有这些之上。凡是分有灵魂的东西，必然在更大的优先性上分有理智，但并非每个享有理智功能的事物都适合分有灵魂。唯有理智动物分有灵魂，因为我们说，理智灵魂是真正的灵魂。柏拉图在《国家篇》里说，灵魂的工作就是思考和审察存有。每个灵魂[即每个理性灵魂]都是不死的，如《斐德若篇》中所说的；而非理性灵魂是必死的，如《蒂迈欧篇》中的得穆革所说。总之，很多地方都表明，柏拉图认为理性灵魂是真正的灵魂，其他的则是灵魂的像，它们也是属理智的，有生命的，连同整体灵魂一起生产分配给形体的生命。然而就理智来说，我们不仅承认理智生命物分有，也认为其他生命物同样拥有一种认知能力；我的意思是说拥有幻像、记忆和感觉；苏格拉底也在《斐莱布篇》中把所有这些动物归于理智系列。如果从依快乐原理生活的生命中取消理智，就不仅取消了理性生命，还取消了非理性生命的认知能力。全部知识都是理智的产物，就如所有理性是灵魂的影像一样。

此外，所有分有理智的事物在更大的优先性上分有生命，有些较为模糊，有些较为明显。但并非所有生命存有都分有理智权能，比如植物是有生命之物，如蒂迈欧所说，但它们既不分有感觉，也不分有幻象；除非有人说，它们有一种类似于高兴和痛苦的情感。总之，欲望的能力，整体生命的影像，以及生命的最后产物，都是有生命的，但它们本身是缺乏理智的，不分有任何认知能力。因此，它们本身也是不确定的，缺乏任何知识。

另外，所有生命物都接受一份存有，不同的生命按各自的本性接受不同的份额，但所有存有并不能同等地分有生命。我们说，各种性质、各种情欲、最末的形体都接受存有的最终效能，但我们不说，它们都分有生命。存有比生命更古老，生命比理智更古老，理智比灵魂更古老。产生更大结果的原因必然更古老，在等级上更首要，必负责能生产、装备较少结果的原因。柏拉图做得非常恰当，他在《蒂迈欧篇》中从理智把实存给予灵魂，认为灵魂按其自身的本性从属于理智。而在《法律篇》中他说，同样地，理智被推到一个由轮子形成的领域。因为凡被推动的，都是因分有生命而动，它不是别的，就是围绕运动的真生命。在《智者篇》里他使存有独立于一切事物的整个种之外，独立于运动。因为他说，存有按其自身的本性说，既不是静止的，也不是运动的。而既不静止也不运动的东西，是在永恒生命之外的。

因而，这四种原因，即本质、生命、理智和灵魂，先于有形的实存，灵魂分有所有先于自己的原因，从自己的特性分得理性，而理智、生命和存有，从更古老的原因分得。因此灵魂以四重方式把实存给予后于自身的事物。根据它的存有，它生产包括形体的万物；根据它的生命，它生产一切被认为活着的事物，甚至包括植物；根据它的理智，它生产一切拥有认知能力的事物，甚至包括完全非理性的东西；根据它的理性，它生产能分有它的本性中的第一个。理智确立在灵魂之外，作为充足的生命和存有存在，以三重方式装饰万物，通过光照把有理智特性的权能分给一切能认知的存有，同时使更多的存有分有生命，为所有那些原初的存有自我赋予的事物提供存有。生命被安排在理智之上，以二重方式作为同样事物的原因预先存在，与理智一起使二级种类富有生气，从自身充满生命之河，使本性上适合存活的事物充满生命，又与存有一起以神奇的方式生产万物里面的本质。而原初的存有本身通过它的存在形成一切生命、理智和灵魂，统一地向万物呈现，同时根据给予万

物实存的一原因而独立于全体事物。因此它是一切事物中最类似于“一”的，并且把自身里对存有的包含能力与全体事物之第一原理统一起来，一切存有、非存有，整体、部分，形式和形式的虚无，都因着它而存在，虚无并不必然分有存有，但必然完全分有“一”。

在我看来，《智者篇》中论到那完全“是”的东西时所作的这些论说使爱利亚客人信服，承认不仅有存有，还有生命、理智和灵魂。他说，如果真实而真正的存有是可敬、可佩的，那么理智在那里处于第一的位置。因为自身是可敬而非质料的事物不可能毫无理智。如果理智在那完全“是”的东西里，理智就完全是可动的。因为无论理智是毫无运动性，还是毫无永久性，它都不可能存在。但是如果理智既是运动的，又是静止的，存有中就既有生命又有运动。从以上所说，有三样东西显现出来，即存有、生命和理智。接下来通过这三者又可以发现灵魂。他说，因为原本独立的生命和理智也必然在灵魂中。每个灵魂就是生命和理智的一种丰盛，分有两者；爱利亚客人补充指出，“我们怎能说这两者都内在于它，它却不在灵魂里拥有两者呢？”“拥有”，如某人在某处所说的，从属于“存在”。灵魂一方面按自己的特性分有这两者，另一方面将自己 *hyparxis* 的理性形式与理智的赋予生气的权能相结合。当然理智和生命都先于灵魂存在，前者同时是运动的和静止的，后者既是运动，又是永久。这四个元一，灵魂、理智、生命和存有，柏拉图不只是在这里提到，还在其他许多地方提到。在灵魂里，一切事物按分有而存在，同样，在理智里，先于理智的事物按分有存在，在生命里，先于生命的事物按分有存在。因为我们说生命存在，或它有一个存有。否则，它若不分有存有，我们怎么能说它被安排在存有里呢？同样，我们说理智“是”（is）并存活，因为它可动，是存有的一部分。因此它是第三个更全面的元一。但是，在可分有的存有之先，必然存在不可分的原因，如前面所证明的，同存有与“一”的相似性相一致。因此，存有，即原初的存有，是不可分的；生命虽然最初分有存在，但它也是不可分的，独立于理智。理智被存有和生命充满，但它在灵魂里，在后于它自身的种类里是不可分的。理智对灵魂负责，通过光照使它分有生命和存有；但不可分的存有先于形体存在。因此，存有的最末等级就是附加了形体的存有；天上的形体确实是原初性的，而地上的形体添加了质料[外衣]。这就是存有的进程，通过生命、理智和灵魂，终止于一个有形的本性。

然而，如果源于万物之不可分原因的诸神的超本质统一体必然是可

分的，有些被存有的第一等级分有，有些被中间等级分有，还有的被最末等级分有，如前面所表明的，那么显然，有些统一体使存有的不可分部分神化，有些照亮生命，有些照亮灵魂，有些照亮形体。就最末的统一体而言，不仅形体分有它们，灵魂、理智、生命和本质也分有。因为理智在自身中是生命和存有的完备。理智是从在这世界之上的统一体中垂溢下来的，是从预先存在于理智中的灵魂力量中出来的。不可分的、理智性的理智（intellectual intellect）从这些之上的统一体垂溢下来。而第一的、不可分生命是那些超越所有这些的统一体中垂溢下来的。从最高统一体来的，是第一存有本身，也是最神圣的存有。因此，巴门尼德从一存有开始，演化出诸神的完整等级。我们预先阐述了这些问题之后，现在就要开始谈论神圣对话，从高处，从“一”展开诸神的全部等级。我们也要跟从柏拉图，首先从其他对话用无可辩驳的论述表明几个等级；然后，我们要将巴门尼德的推论与神圣进程结合并对应起来，使最先的推论对应最初的进程，最后的推论对应最末的进程。

第三章

(7) 再论关于“一”的理论；讨论后于“一”的双形原理。

(8) 后于“一”的万物之两原理是什么；在《斐莱布篇》中苏格拉底为何称它们为界限和无限；它们使什么事物成为存有。

我们必须重新从关于“一”的神秘理论开始，以便于从第一原理开始展示全体事物的第二和第三原理。我们知道，就所有存有，以及产生存有的诸神来说，有一个独立而不可分的原因预先存在——任何语言都无法描述，任何知识都无法知晓，它是不可领会的原因，它从自身将一切事物显现出来，以不可言喻的方式存在于万物之前，并将万物转向自己，而它自己则作为万物的最好目标而存在。这个原因，真正独立于一切原因，把实存统一地给予神圣本性的所有统一体，给予存有的一切种，以及它们的进程，苏格拉底在《国家篇》中称之为“至善”，并通过与太阳的类比揭示它对于一切可理知者的可敬又不可知的超验性。另外，巴门尼德表明它是“一”，并通过否定法证明这个一（也就是全体事物的原因）的独立而不可言喻的hyparxis。而在致狄奥尼修斯的书信的讨论中，又用谜语表明它是万物存在的原因，是一切美的事物的原因。在《斐莱布篇》中，苏格拉底显明它给予全体事物以实存，因为它是一切神的原因。所有神作为神都从第一神获得其存在。因此，不论应当称之为神的源泉，存有的王国，一切统一体的统一者，还是称之为生产真理的善，对独立于所有这些事物并在一切原因包括父亲式的和生产式的原因之外的hyparxis，我们都要以沉默表示对它的尊敬，在它的合一性面前缄默不语，好叫它通过光照把神秘目标中适合于我们灵魂的一份给予我们。

我们还要用理智考察从它而来且后于它的二形性原理（biformed principles）。因为安排在整个理论的合一性之后的，除了二元的原理，还能是什么呢？下面我们要考察第一原理之后神圣等级的二原理是什么。柏拉图遵循我们先辈的神学，也在“一”之后确立二原理。在《斐莱布篇》里，苏格拉底说，神把实存给予界限和无限，通过它们把他所产生的一切存有联结起来；根据菲洛劳斯（Philolaus），存有的本性出于

有限之物与无限之物的连接。如果一切存有都从这些东西而来，那么显然，它们自身有一种先于存有的实存。如果二级种类分有这两者的结合，那么它们必先于全体事物各自独立存在。神圣等级的进程不是源于并列的事物，存在于他物中的事物，而是源于完全独立的事物，确立在自身中的事物。就如“一”先于统一的事物，从属于“一”的东西在不可分的合一之后，具有第二等级；同样，存有的二原理先于存有的分有，也先于与存有的结合，其自身独立地是全体事物的原因。因为根据从“一”出来的事物与“一”的相似性，界限必然先于有界限的事物，无限先于无限者。另外，如果我们紧挨着“一”提出存有，就找不到纯粹存在的“一”的特性。因为存有不同于“一”，它分有一；实际上是第一者的东西也不同于“一”，因为如我们经常说的，它比“一”更好。那么，那完全地、整个地是一的东西在哪里呢？也就是有某个一先于存有，它把实存给予存有，原初是存有的原因；因为先于存有的东西在合一之外，是一个没有任何事物之习性的原因，是不可分的，独立于万物之外。如果这一是存有的原因，构成存有，它就必然有一种生产存有的权能。凡是生产的事物，总是按自己的权能生产，这权能存在于生产者和被生产者之间，一个是进程，可以说是扩展，另一个是预先安排的生产因。从这两者产生的存有，不是“本身”，不过是统一的，它凭着生产并将它显现出来的权能，从“一”获得自己的进程；但它神秘的合一出于“一”的 *hyperaxis*。因而，这个先于权能而存在的一，最初出于全体事物之不可分且不可知的原因而预先存在的一，苏格拉底在《斐莱布篇》中称为“界限”，而把它生产存有的权能称为无限。他在那篇对话里说：“我们说，神已经展现了存有的界限，还有存有的无限。”

因此，他把第一位的、具有“一”性的神称为神，不加任何修饰；因为第二等级的每位神都被存有分有，从存有的本性获得存有。而第一位，完全独立于全体存有，就是神，是按它不可言喻的自身界定的，是完全具有“一”性的，超本质的。而有限和无限的存有将那不可知、不可分的原因显现出来；界限是稳定的、统一的、连接的神的原因，无限是伸展到万物并能增加的权能的原因，总之，是每种生产性分配的领头者。一切合一、整体、存有的结合、神圣的尺度，都从第一界限垂溢下来。而所有分裂、丰富的产物、变为多的进展，都从这最主要的无限获得实存。因此，当我们说，每个神圣等级既是停留的，同时又是行进的，我们必须承认，它稳定停留是由于界限，但从无限说，它又是行进

的，所以，它同时有一和多，我们必须使前者出于界限原理，后者出于无限原理。总之，关于神圣之种中的一切对立，我们必须将较为杰出的归于界限，将从属的归于无限。因为万物都是从这两个原理开始进入存有，直到最末的事物。永恒本身同时分有界限和无限；就它是可理知的尺度而言，它分有界限，就它是存在的一种永不缺失的权能的原因而言，它分有无限。而理智，就它是统一的，是整体，是例证方法的连接者而言，它是界限的产物。但是，就它永恒地产生万物，与整个永恒一致地存在，同时为万物提供存在，始终拥有自己的权能毫不减少来说，它是无限的产物。灵魂，由于它用复归和周期来度量自己的生命，对自己的运动引入一种边界，所以被认为是界限这个原因引起的；而由于它没有运动的停息，总是使一个周期的终结成为整个第二生命循环的开端，所以又把它归与无限的序列。这整个天，按着它本身的整体性，它的关联、它周期的顺序、回归的尺度来说，也是有界限的。但从它多产的权能，它多样的演化，天体永不停止的循环来说，它分有无限。此外，整个生灭界（the whole generation），由于它的所有形式都是有限的，并且以同样的方式保持固定，也由于它自己的圆圈效仿天上的循环，所以类似于界限。但又由于它是由各种各样具体事物构成，它们不停地变动，在分有形式上有或多或少的干扰，所以它是无限的像。除了这些东西，每种自然生产，就它的形式来说，类似于界限，就它的质料来说，类似于无限。它们在最末的位置上源于后于“一”的二原理，二原理的生产权能一直伸延到这些事物。它们每一个也是一，但形式是质料的尺度和界限，是更大程度上的一。质料能接受万物，因为它的实存源于第一权能。那里的权能是万物的生产者，但质料的权能是不完全的，缺乏按活动生产万物的 hyparxis 。所以，苏格拉底说得非常正确，一切存有都出于界限和无限，这两个可理知原理原初从神获得实存。因为将它们两者集合起来，使它们完全，并通过一切存有显明自身的事物，乃是先于二的“一”。一切事物都是通过第一的东西获得合一性的；而两个等级事物的划分源出这两个原初之因，并因着它们被拉向不可知、不可言喻的原理。从这些叙述可以明白存有的两大原理是什么，根据柏拉图的神学，它们直接从“一”显明出来。

第四章

(9) 从两原理产生的第三者是什么。在《斐莱布篇》中苏格拉底为何称之为混合者。它不是别的，就是原初的存有。这存有怎样源于两原理，又怎样源于“一”。

接下来我们要表明从这两原理自我显现出来的第三样事物是什么。这东西在任何地方都被称为混合者，因为它的实存出于界限和无限。但是，如果界限是存有的界限，无限是存有的无限，存有是从这两者获得实存的事物，如苏格拉底自己清楚地教导我们的，那么显然，最初混合的事物，就是第一存有。这不是别的，就是最高的存有，也就是存有本身，除了存有，不是别的。我的意思是说，通过我们所证明的那些事可以清楚地看出，原初所是的东西包含一切可理知之物、生命和理智。因为我们认为，生命是三一的生命，理智是三一的理智，而存有、生命和理智这三者是无处不在的。一切事物原初并本质上先在于存有之中。因为本质、生命和理智存在于存有之中，并且存在于存有的顶端。生命是存有的中心，被称为、事实上也是可理知的生命。而理智是存有的边界，是可理知的理智。在可理知领域有理智，在理智领域有可理知者。不过，理智在可理知领域是按可理知的方式存在，而可理知者在理智中按理智的方式存在。

本质就是存有中稳定的事物，与最初的原理交织在一起，不会离开“一”。生命是从原理出来的东西，与无限权能同时显现。理智是将自身转向原理的东西，将终点与开端结合起来，产生一个可理知的圆圈。因此，第一存有就是由最初的原理混合而成的东西，是三重性的，它所包含的一者按本质的方式存在于它里面，另一者按生命的方式，第三者按理智的方式存在于它里面，但三者本质上都预先存在于它里面。其实，我说的第一存有就是指本质。因为本质自身是一切存有的顶端，可以说是全体事物的元一。所以，在万物之中，本质是第一者。在每个事物中，本质性的事物是最古老的东西，因为它的实存源于存有的维斯塔（Vesta）。可理知者尤其如此。其实，理智就是认知的事物，生命就是智能（intelligence），存有是可理知的。如果每个存有是结合性的，本

质是存有本身，先于其他一切事物，那么本质就是从“一”出来的二原理的混合。因此苏格拉底指出两原理中的生产方式如何有别于其混合体的生产方式，说：“神已经展现了界限和无限。”它们是源于“一”的统一体，可以说是出于不可分之第一个合一体的显赫的头部

(patefactions)。至于一个混合物的形成，通过第一原理的结合，“创造”在多大程度上从属于“显现”，“生产”在多大程度上从属于“头部”，那被混合的东西就在多大程度上从“一”分得一个进程，一个后于两原理之进程的进程。

因此，混合而成的东西就是可理知的本质，原初出于[第一位]神，无限和界限也是从这位神来的。但其次它依赖于后于具有“一”性的神的两原理，也就是界限和无限。导致混合的第四个原因也是神自身；因为如果除神之外接受另外的原因，就不再是第四因，而要引入第五因了。第一因是神，他显明两原理。在他之后的两原理就是界限和无限。混合物是第四者。因此如果混合物的原因不是第一个神圣原因，而是另外的原因，这原因就是第五者，而不是第四者，如苏格拉底所说的。除了这些事物之外，如果我们说神专门是存有之合一的供应者，两原理的混合物本身联合了存有的hyparxis，那么神自然也是这合一体的原初之因。此外，苏格拉底在《国家篇》中清楚地表明，“至善”是存有的原因，可理知者的本质，正如太阳对于可见之物来说那样。既然那混合物是原初的存有，那么岂不是必然要将它归于第一神，要说它是从他接受自己的进程的？如果《蒂迈欧篇》中的得穆革独立地从一个不可分的本质和一个可分的本质构成灵魂，那就等同于它从界限和无限构成灵魂，因为从界限看，灵魂类似于不可分者，从无限看，类似于可分的本质。所以，如果得穆革从这两者复合成灵魂的本质，又分别从同和异构成它的本质，如果他从这些预先存有的东西构成整个灵魂，那么我们岂不更得说第一神是第一本质的原因？因此，如我们说的，混合者出于第一神，并不只是出于后于“一”的原理，而是源于这三者，是三一体。首先，它从神分有不可言喻的合一，它的整个实存。而从界限，它接受hyparxis、统一性和稳定的特性。从无限，它接受一切事物的权能，这是在其自身之中的隐秘权能。总之，它既是一又不是一，按界限说，一内在于它，从无限说，它是非一。而这两者的混合，以及它的整体性，都源于第一神。因而，混合者是一个元一，因为分有“一”；就它出于两原理而言，它又是双形性的；同时它又是一个三一体，在每个混合物中，这三样事

物必然是美、真理和对称，如苏格拉底所说的。关于这些，我们还会谈到。

不过，现在我们要解释本质在什么意义上是最初混合的东西。因为一切事物中最难发现的事物就是，原初所是的东西是什么，如爱利亚客人某处所说的；而最不确定的一点是，存有与非存有何是等同地位的。因而，在什么意义上本质由界限和无限构成，这是必然要说明的问题。如果界限和无限是超本质的，那么本质就可能是从非本质获得其实存的。但是，非本质如何能生出本质呢？或者在其他通过彼此结合而存在的事物中并非如此？我们知道，由混合而成的事物产生的东西，不同于非混合的东西。灵魂不同于灵魂的种，父亲与这个种结合，生出灵魂；幸福生活不同于以理智为标准的生活，也不同于以快乐为标准的生活；形体中的“一”不同于它的各元素。因此，如果那原初所是的东西，虽然既不是界限，也不是无限，却从这两者而来，是两者的结合，那么超本质的种类本身虽然并不包含在它的混合体中，但从它们出来的二级进程却结合成本质的实存，对此我们不必惊奇。因此，存有由这两者构成，分有两者，从界限拥有统一性，从无限拥有生产性，总之，拥有隐秘的多。它在隐秘的意义上是一切事物，因此，是一切存有的原因；爱利亚客人也这样向我们指出，称存有为第一权能，因它是分有第一权能而存在的，从界限分有hyparxis，从无限分有权能。不过，后来，爱利亚客人界定存有是权能，是一切事物的生育和生产者，是一切事物统一的存有。权能在任何地方都是生育进程的原因，是一切多的原因，隐秘的权能是隐秘之多的原因，存在于活力（energy）中的权能，自我显现出来的权能，是全备（all-perfect）之多的原因。因此我想，通过这原因，每个存有，每个本质都有同时显现的权能。它分有无限，但从界限获得自己的hyparxis，从无限获得自己的权能。存有不是别的，就是许多权能的一个元一，一个多重性的hyparxis，因此，存有是一多。多隐秘地存在，在第一种类中毫无分别，但在二级种类中有分别。存有在多大程度上接近“一”，它就在多大程度上隐藏多，并且完全是根据合一性被界定的。在我看来，普罗提诺和他的追随者们，也不时地指明这样的观点，从形式和可理知的质料生产存有，使形式类似于“一”，类似于hyparxis，使权能类似于质料。如果他们确实是这样说的，那他们说的一点没错。如果他们把某种无形式、不确定的本性归于一种可理知的本质，那么在我看来，他们在这个话题上偏离了柏拉图的思想。因为无限

不是界限的质料，而是它的权能，界限也不是无限的形式，而是它的 hyperaxis。而存有由这两者构成，不仅立足于“一”中，还接受被结合到本质之中的统一体和权能的多。

第五章

(10) 为何也可以从形象推出，由界限和无限构成的第一者就是存有。这如何证明。为何界限和无限都是两方面的，一方面存在于存有中，另一方面先于存有。

柏拉图通过这些事物把那原初所是的东西称为混合之物。生产 (generation) 也是通过相似性从界限和无限结合而来的。在这里无限确实是不完全的权能，但其中的界限是形式，是这种权能的“morphe”。因此我们把这种权能确立为质料，它不拥有活力 (energy) 中的存在，需要由别的东西来限定。但我们不再说，把存有的权能称为质料是合理的，因为它是活动的生产者，从自身引出一切存有，生产存有中的完全权能。质料的权能是不完全的，因而以不相似的方式模仿存有的权能；它在接受力 (capacity) 上成为多，表明在存有的权能里生产多^[1]。此外，质料的形式模仿最终的界限，因为它给质料定界，终止它的无限性，同时它围绕质料变得多样化、被分化。它还与质料的缺乏结合，表明存有之hyparxis的至高合一，因着自己的本质，总是走向存在，也总是倾向于朽坏。因为那些在第一种类里按着超验性存有的事物，从缺乏性来看是最末的事物。同样，那原初所是的东西也是混合的，独立于无限生命的界限，是这种界限的原因。而那由最末的形式和最初的质料构成的东西，在其自身本性中缺乏生命；它只是在接受力上拥有生命。因为那里，生产的原因先于其产物而存在，完全的事物先于不完全的事物存在；而这里，接受力方面的事物先于活力方面的事物，并列的原因从属于从它们产生的事物。我想，这是合乎自然的，因为最初原理的礼物一直渗透到末后的事物，不仅生产较完全的种类，也生产具有较不完全实存的东西。因此，混合者是生产的原因，是这里混合本性的原因。界限和无限先于存有，不仅是这本性的原因，也是它的各元素的原因，而那混合者，就其是混合的来说，不是它的原因。界限和无限是两个方

面，一者独立于混合的事物之外，另一者负责混合物的成全。我想，任何地方都必然是这样的，在混合物之前，必然有未混合之物；在不完全的事物之前，必然有完全的事物；在部分之前，有整体；先于在他物之

中的事物的，是在自身之中的事物。苏格拉底劝导我们承认不仅在一物里如此，在美、对称，以及一切形式中也无不如此。因而，如果存有和形式的第二、第三个种先于它们的分有者，我们怎么能认为界限和无限这些渗透一切存有的东西最初是作为混合之物而有实存的呢？因此必须承认，它们不是混合的，而是与存有分离的，存有源于它们，同时由它们组成。存有确实源于它们，因为它们有先在的实存；同时存有又是由它们组成的，因为按第二进程说，它们存在于存有之中。

存有的种也是双重的；有些建造存有，有些作为每个存有之本性的各元素而存在。因为有些独立地预先存在，拥有一种生产权能；有些从这些而来，构成每个具体存有。因而，我们不可再疑惑，苏格拉底诚然在《斐莱布篇》里把混合之物确立在界限和无限之前，但从另一方面表明，界限和无限独立于混合之物。两者都是双重性的，一个先于存有，另一个在存有之中；一个是生产性的，另一个是混合物的元素。合成生命的界限和无限也是这样的，都是构成完整幸福的元素。也就是说，两者各自都是不完满的，都有缺乏。同样，理智就其自身来说并不是可求的，完全的快乐也如此。善必然由所有这些构成，即包含可求的、充分的和完全的。界限本身和无限是分离的，从原因来说存在于混合物之前。但是混合的界限和无限比混合物更不完全。从以上所说，我们可以清楚地知道混合物是由什么东西构成的。

第六章

(11) 三一体是什么，在《斐莱布篇》中苏格拉底称它内在于一切复合物中。

接下来，我们必须谈到三一体，就是与这个混合体同时存在的三一体。每个混合体，如果是正当形成的，就如苏格拉底所说，需要这三样东西，美、真理和对称。如果有什么不纯的东西掺入混合体，它不可能给予正确和公正，因为它将成为错谬和紊乱的原因；如果真理在任何时候都是分裂的，它也不会容忍混合体由纯洁的和真正顺服的东西构成，相反，会使整体充满幻象和非存有。没有对称，也不会有元素的结合和精致的联合。因而，对称是混合之物的合一性所必不可少的。而真理对纯洁来说是必不可少的。美是秩序所必需的，它还使整体变得可爱。只要混合体中的各物各就各位，无论是各元素，还是由各元素构成的整个结构就变得美不胜收。因而，在第一混合体中，这三者即对称、真理和美是显而易见的。对称是混合体的原因，使其存有一；真理是它存在的真实性的原因；美是它之所以可理知的原因。因此它是可理知的、真正的存有。那原初所是的东西（原初的存有）还是更统一的，理智与它相结合，因为它深谙于美。同时，它们每一个都分有存在，因为这是从存有而来的存有。而混合的东西在存有中至高无上，因为它与“至善”联合。在我看来，圣杨布利柯察觉到存有的这三个原因，所以把可理知者界定在这三者里面，即在对称、真理和美里，并通过这些表明柏拉图神学里的可理知的神。可理知领域以什么方式由这三者构成，这一点随着我们阐述的展开会变得非常清楚。现在，从以上所说可以非常明显地看到，苏格拉底为什么说这三一体可以在“至善”的门前找到。原初所是的东西（原初的存有）通过它与“至善”的合一而分有这三一体。因为“至善”确实是一切存有的尺度，第一存有本身是与之相称的。前者先于存有，后者真正而真实地存在；前者是善的和可求的，后者作为美本身显现出来。这里也存在第一美，因此“一”不仅是善的原因，也是美的原因，如柏拉图在他的《书信》里所说的。只是美在这里是隐秘存在的，因为这一等级统一地包含一切事物，这是由于它原初出于[界限和无限]

二原理。至于美被显现在何处，又是如何显现的，我们稍后加以解释。

第七章

(12) 论共同的第一个可理知的三一体；第二个三一体怎样类似于第一个生发出来。

这就是苏格拉底在《斐莱布篇》里所说的可理知领域的第一个三一体，即界限、无限和两者的混合体。其中，界限是伸展到可理知顶端的一位神，出于不可分的第一神，度量并界定万物，把实存给予诸神的每个父亲般的、接连的、纯洁的种。无限是这位神永不消失的权能，把一切生成的等级和一切无限者显现出来，包括先于本质的东西，本质性的东西，以及一直伸展到最末的质料的东西。而混合体是最初的也是最高等级的神，隐秘地包含万物，通过可理知、相关联的三一体获得自己的完全，同时按一的方式包含每个存有的原因，把自己的顶端确立在最初的可理知者中，独立于全体事物。

第八章

(13) 什么是第二个可理知三一体；对它更准确的阐释，由支配者、被分有者和具有混合体特性者构成。

阐明了这个源于“一”并与“一”结合的第一个三一体之后，我们要展现第二个三一体，它是从第一个来的，因与先于它的第一个三一体相似而得成全。在这个三一体里，同样，存有必然分有，“一”必然被分有，这一，也就是第二位的一，必然形成那第二位的存有。因为任何地方，被分有的神总是围绕自己建造分有自己的东西。因此，整体灵魂使形体与其原因同时存在，部分灵魂与诸神结合，生产非理性灵魂。更不要说神与“一”结合生产万物了。因此，如最初的统一体生产存有的顶端，同样，中间的统一体建造中间的存有。每个生育的事物，每个创造或生产的事物，拥有一种生育权能，它就按这种权能生产，确证并联结它的产物。另外，必有类似于第一个三一体的第二个三一体显现出来。其中一者是它的顶点，我们称之为 α 、神和 hyperaxis ，另一者是它的中间者，我们称为 β 。还有一者是它的末端，我们称为第二存有。同时这是可理知的生命。因为凡是在可理知领域的，如前面所表明的，都是按理智的方式形成、生存、活动。可理知等级的顶点，从原因来说，就是万物，并且如我们不时说到的，是隐秘的。它的中间者，使多显现出来，自己也从存有的合一性中显明出来。它的末端是一切可理知的多，可理知形式的等级。形式存在于可理知等级的末端。因为形式必然最先存在并显现在理智之中。这样说来，如果存有原本独立地居住在第一混合体，现在开始从元一生发，按二的方式被生出来，那么必然有关于它的运动；既然有运动，就必然有可理知的生命。因为任何地方运动就是某种生命，有人甚至把物质形体的运动称为生命。因此，这第二个三一体里面的第一者可以称为界限；第二者称为无限，第三者称为生命。这第二个三一体也是神，拥有生育能力，从自身并围绕自身将第二存有显现出来。当然，这个三一体也类似于第一个三一体。

另外，还必须通过推论来思考这三一体的特性。第一个三一体是万物，这是在可理知的和一之本性的意义上说的，并且我可以按柏拉图的

方式指出，这是从界限的形式来说的；第二个三一体也是万物，但是在生命意义上说的，并且我可以按哲学家的说法指出，这是根据无限的形式说的，正如第三个三一体是根据混合体的特性而来的一样。从广度来看进程，那混合的东西作为第三者自我显现出来，同样，从可理知者的深度来看进程，相对于前两个三一体，第三个具有混合体的等级。中间的三一体确实是万物，不过是以可理知的无限为特点的。因为第一原理之后的三原理按顺序把可理知之神的种分配给我们。界限把第一个三一体显现出来，无限显现第二个，两者的混合显现第三个。因而，第二个三一体正是以无限权能为特点的。它作为中间者，是按照第一个三一体的中间者存在的，是出于大全的万物。在每个三一体中，都有界限、无限和混合体。而各不相同的元一演化出可理知的诸神。中间的三一体就是这样存在的；我这样说是因为它是由一切后于所组成的三一体的事物构成的，但它根据无限权能包含并连接中间的可理知者，被一个更高级的合一充满，同时以存有的权能充满后于它自身的合一。它一方面受到上面的统一度量，另一方面用自己的权能度量第三个三一体。它稳定地居住在第一个三一体里，同时使下一等级的三一体确立在自身之内。总之，它把可理知的中心系于自身，确立一种可理知的连贯性；使那隐秘的、在第一个三一体里拥有“一”的形式的东西显现出来；同时聚集第三个三一体的可理知的多，全方位地包围它。然而，成全这个三一体的存有是混合的，就如同先于它的三一体的存有有一样，同时接受生命的特性。因为这个三一体里的无限生产生命。

同样，这三一体也必然分有三样东西，对称、真理和美。原初所是的东西（原初的存有）主要按对称存在，对称把它与“至善”连接统一起来。第二个三一体主要按真理存在。因为它分有那原初所是的东西，它就是存有，并且是“真正的”存有。第三个三一体主要按美存在。因为可理知的多、顺序和美，首先在那儿显现出来。因此这存有是一切可理知者中最美的东西。这一点将在后面讨论。这样说来，每个混合体中都有一个三一体，第一个是对象，专司包含和连接之职；第二个是真理，第三个是美。鉴于此，圣杨布利柯说，柏拉图把整个可理知等级界定在这三者里面。每个可理知者中都有三者，只是可能某一个在一个可理知的元一里比在另一个可理知的元一里更占优势。这之后，第三个三一体自我呈现出来。因为存有的末端也必然被神化，必然分有某个可理知的统一体。存有在数上不比统一体多，如巴门尼德说，统一体也不比存有的

数量多；每个存有的进程分有“一”；这个宇宙从它自身的各个部分来看，也受到灵魂和理智的治理。更何况可理知者的第一实在、中间实在和末端实在，必然在更大的程度上分有可理知的神。

第九章

(14) 什么是第三个可理知三一体；什么是那支配的事物，什么是分有者。最后，讨论这三种三一体的区别。

第一个统一体在独立于万物的原因之后，将可理知的存有显现出来；第二个统一体将可理知的生命显现出来，同样，第三个将可理知的理智围绕自己构建出来，使它充满神圣合一性，使构建权能作为它自身与存有之间的中介，通过这一中介使这一存有得以成全，并使它转向自己。在这里，每个可理知的多都显现出来。因为这存有的整体就是可理知的理智、生命和本质。它既不是像那原初的存有那样是万物的原因，也不像第二存有那样使万物显现，可以说，它是万物的活动，是公然的。因此，它是一切可理知者的界限。因为存有的进程是按相似性完成的，第一存有与“一”最相似；第二存有包含了多，是分离的起源；第三存有是全备的，在自身中将可理知的多和形式显现出来。

进一步说，第一个三一体隐秘地居住在界限里，将一切稳定在可理知者领域的事物固定在自身之中；第二个三一体既停留不动又向前行进；第三个展开进程之后将可理知的终点转向开端，使这个等级围绕着自己。任何地方，理智的职责就是向可理知者转向和聚集。所有这些，即停留、生发和回转，都是统一的[即有一的形式]，可理知的。因为，在可理知领域对每个三一体并非以同样的方式表明。可理知的诸神是“一”性的、单一的、隐秘的，将自身与那先于存有的“一本身”连接，不显现任何东西，只显现“一”的卓绝超验性。这些三一体神秘地宣告了那不可知的原因，最初的且完全不可分的神。第一个三一体宣告他不可言喻的合一性；第二个宣告他的超验性，他因这种超验性超越于一切权能；第三个宣告他对存有的全备的生育。因为他们包含那个超越一切存有的合一性和权能的原理，所以他能够们向二级种类展现他可敬的超验性；一方面分别接受第一神的统一权能和支配权；另一方面把先于可理知者的原因按可理知的方式显现出来。这些神虽然分得一种同等地独立于一切神圣等级的单一性，但他们缺乏父的合一性。因此，这个三一体，将一切可理知者转向第一原理，使它自身中显现的多围绕全体事物

的稳定合一性，其中一者是界限、统一和hyparxis，另一者是无限和权能，再一者是混合之物，也就是本质、生命和可理知的理智。而整个三一体按存有存在，是第一个三一体的理智。因为第一个三一体是一位原初性的可理知神，而后于它的（第二个）三一体是一位可理知的且有理智的神。第三个三一体是一位理智神。这三位神，三个合成的一，也使可理知的种得以成全。就他们是神（deities）来说，他们是元一，所有其他事物，包括权能和存有，都从神垂溢下来。但就某种单独的分法来说，他们是三一体。因为界限、无限和混合者有三重性的实存；在一处，万物由界限确定；在另一处，万物由无限确定，在第三处，万物由混合者确立。在一处，混合者是本质，另一处，它是可理知的生命，第三处，是可理知的理智。在这最后一处，形式原初性地存在。可理知者的分离展现形式的等级；因为形式是存有，但不是单一的存有。那原初的存有是存有本身，是“是存有”的东西。而第二存有是权能，从第一存有发出，可以说是一个二，能形成存有的多，但还不是多。第三存有其本身是存有的多，与分离共存。存有是那些由形式分别构成的事物的独立原因。在存有集体产生的事物中，形式以分离的方式成为原因，因为形式其实就是产生分离结果的原因，形式还被称为存有的范例。而存有是一切后于它自身的事物的原因，但不是它们的范例。因为范例是那些在存在上被分离出来、且具有不同本质特性的事物的原因。因此，“一”先于存有，在“一”之后的是那隐秘的一——多和统一存在的东西。因此，它就是那被分成多，从统一转向绚丽多姿（the splendid）的东西。而最末的可理知者是产生某种分配（分成部分）的东西，是包含可理知的多的东西。

第十章

（15）《蒂迈欧篇》如何阐述可理知的三一体。关于生命体本身的许多告诫，表明它占据智能的第三等级。

因而，苏格拉底在《斐莱布篇》里对可理知的三一体理论为我们提供了这样的辅助性说明。然而，我们不仅要坚持这些观点，还要从其他对话来证明柏拉图关于这些三一体的神学理论，从那些对话指明适合于事物本身的真理。因而，我们将采纳《蒂迈欧篇》里记载的思想，将跟从我们的引路人[叙利亚努]，他已经向我们展现了这些三一体的玄妙奥秘，将以下讨论的开端与以上讨论的末端结合起来。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图考察了整个世界的范型，发现它包含一切可理知的生命体，它是全备的，是最美的可理知者，是独生的，是得穆革的可理知者。他还称它为生命体本身，是一切生命体的可理知的范型，是感觉对象的范型。这生命体本身，因为是全备的，是最美的可理知者，所以必然确立在可理知的等级之中。虽然在得穆革中有可理知的生命体，但与其说它是可理知的，不如说是理智的，不是一切可理知者中最美的，在美和权能上次于它们。因为原初的美存在于可理知的神之中。在得穆革中，不仅有包含在世界中的四种形式，还有一切多样的形式。因为个别形式的范型预先存在于他里面。但生命体本身是靠可理知的四一体“整全地”构建一切生命体的。得穆革也不像生命体本身那样，是存有中的独生者，而是结合活泼的原因一同存在，他与这原因一道构建存有的第二个种，将它们混合在槽或碗里，以便生成灵魂。就可理知的生命体所引发、所生成的事物来说，得穆革以一种分离的方式与这槽联合成为它们的原因。因此，如我所说的，生命体本身独立于得穆革，也如蒂迈欧处处表明的，是可理知的。

然而，因为形式是它里面最初分离的，也因为它是全备的，所以它存在于第三等级的可理知者中。无论是原初的存有，还是二级存有，都不是全备的。前者在一切分离之外，后者确实形成、孕育可理知者，但还不是存有的多。既然这两者都不是多，怎么可能是全备的多呢？既然全备的多出现在第三等级的可理知者中，如稍前所证明的，而生命体本

身是第一范型（因为它包含一切可理知的生命体，是一个独生的范型，不与其他任何原理结合），那么生命体本身必然确立在这个等级之中。或者没有一个可理知的范型，（果真如此，可感知者如何成为可理知者的像？或者可理知的神如何成为全体事物的父？）或者有；如果有，它就是可理知者中的第三者。先于可理知者中的三一体的种类不是全备的，因为它们独立于分离，没有分为多。而后于它的种类又不是独生的，因为它们与其他种类一同出来；男性与女性一起，具有得穆革特点的与那些具有生产特点的一起生发出来。它们也不是最美的可理知者，因为美存在于可理知者领域。而生命体本身是全备的，同时是独生的。因此，存有的第一个范型被安排在可理知领域的第三个三一体中。此外，生命体本身是永恒的，如蒂迈欧本人所说的。他说：“生命体的本性是永恒的。”他还在另外地方论断说：“范型贯穿于一切永恒存有。”它既然是永恒的，就分有永恒。既然凡分有的总是次于那被分有的，生命体本身就次于永恒。既然它贯穿一切永恒存有，就充满整个永恒权能。果真如此，它直接存在于永恒之后。因为享有全体原因的东西，被直接安排在这些原因之后。

第十一章

（16）许多证据表明永恒按照可理知者的中间等级存在。

此外，如果永恒与可理知生命体相比，就如同时间与可见之物相比，而宇宙直接分有时间（因为时间是与宇宙同时产生的），那么可以肯定，生命体本身必然原初地分有永恒。因而，永恒在第一范型之外。永恒衡量生命体本身的存在，也就是说，生命体本身由从它而来的永恒度量并充满。对此还可以补充一点，我们认为永恒是万物之不朽的原因。因此，永恒就是那原初不朽的东西。就如原初的存有是万物之存在的原因，那产生形式的东西本身先于其他形式，同样，那导致不动和不朽的东西本身是原初的不朽。受神圣力量鼓舞的亚里士多德也说永恒是不朽和神圣的，万物的存在和生命都是在那里垂溢下来的。另外，既然它是原初的不朽，不是因分有而不朽，而是——可以说——就是不朽和永恒，那么它必是生命，从自身拥有永远，充满活力地散播永恒的权能，把它扩展到其他事物，只要各物按本性适合接受它。永恒在生命之中，与生命同在。因此，苏格拉底在《斐多篇》里对灵魂的不朽作了许多精彩的说明之后，说：“因而，我亲爱的克贝（Cebes），神和生命形式本身是更加不朽的。”也就是说，可理知的生命和与这种生命相连的神，原初性地拥有不朽，是整个永久性的源泉。而这就是永恒。因此，永恒的实际存在生命里，并要确立在可理知等级的中间。

再说，必须主张可理知的永恒是这三种东西之一，即它或者作为存有，或者作为生命，或者作为可理知的理智存在。存有，如爱利亚客人所说，按其自己的本性说，既不是静止的，也不是运动的。如果存在是万物的存有，本质也是这样的东西，何况可理知的本质和原初的存有，岂不更是这样的东西。它们不是别的，就是本质。但是存有在它自身的第二和第三进程中展现运动和持久不动，以及其他的存有。第一存有，如我们所说，既独立于运动，也独立于不动。但永恒，在蒂迈欧看来“停留”在一里。因此，时间也在它的运动中效仿永恒的可理知的持久不动性。永恒不是依那原初的存有而存在，也不是按可理知的理智而存在。因为灵魂不是时间，它穿越整个时间。总之，在神圣存有中，被分有者

总是确立在分有者之上。永恒者分有永恒，正如暂时的东西分有时间一样。因而永恒先于可理知的理智，后于存有；这样它就确立在可理知领域的中间层次。正如生命体本身是永恒的，同样，永恒就是那永远“是”的东西。就如生命体本身分有永恒，同样，永恒分有存有，是存在的原因，永存生命的原因，理智活动的原因，它度量一切事物的本质、权能和活动。

第十二章

（17）永恒所居住的一是可理知者的顶点。

既然永恒作为可理知者的中心而存在，生命体本身作为它们的末端而存在，而且是可理知者中最杰出的，那么那可理知者中的第一位是什么，蒂迈欧是怎样命名的？他论到永恒说，当它停留在一里时，时间依数流出；它通过运动勾画出永恒的永久不动性，通过数，显示它的稳定合一性。那么蒂迈欧所说的永恒停留在里面的那个一是什么呢？它必然或者是永恒的一，或者是超越一切可理知者的“一”，或者是第一个三一的一。如果我们说它是不可分的一，那怎么可能有什么东西停留在那独立于万物，既不接受二级种类的习性，也不包含与它们的结合的事物里？凡是留在什么东西里的，在某个意义上就是被它所在的东西全面包围。然而，最初的一不可能包围任何存有，也不可能与存有并列。如果有人设想，蒂迈欧所说的永恒所在的是永恒的一，如果这样，永恒就在自身里面。然而，它要停留在自身里面，就必须让它的实存停留在先于它自己的东西里。因为停留在先于自己的东西里，胜过确立在自身里，就如同停留在自身里胜过把好的东西安置在差的本性里。如果永恒停留在自身里，那我们首先该将存在于先于自身的东西里面的永久不动性分配给什么呢？因为这存有必然较为神圣，它的形成必先于那低于它的东西。如果永恒既不能停留在自身里，也不在先于存有的“一”中，那么显然，蒂迈欧所说的停留在一里是指，“它确立在第一个三一的一里”，或者说在那个三一的整体里。因为如我们前面所注意到的，第一个三一是一切存有的稳定性的原因，就如中间的三一是一体是它们进程的原因，第三个三一是一体是它们转回到它们的原理的原因。

第十三章

（18）根据蒂迈欧的理论论述所有可理知的等级。更精确地阐释可理知三一体的特点。

所以，根据蒂迈欧的理论，可理知者的三个等级向我们显现出来，即生命体本身、永恒以及一。通过这个一和在它里面的坚定确立，永恒拥有牢固的可理知王国。而通过永恒，生命体本身根据一种永久不变的同，规定可理知神的界限。生命体本身确实按四一体的方式进发，它是从永恒里面的二垂溢下来的。永恒就是“永久地与存有联合”。永恒里的二分有可理知的元一，因此蒂迈欧称之为—，是可理知领域的元一和原理。另外，由于第一个三一体特别以界限为特点，所以他从界限来给它命名，非常恰当地称之为—；而从二的意义上称中间的三一体为永恒，这是名副其实的，因为这个三一体是根据可理知的权能界定的。他又把第三个三一体命名为生命体本身，也就是把这个对三一体末端的称呼变成对它整体的称呼。因此，第一个三一体是一切可理知者的合一体，在某个方面与它们同列。要知道，合一体不同于这个独立于可理知者且不可分的三一体。它也是稳定权能的供应者，因为万物都因着它而确立。而永恒是原初的存有，是原初确立的东西。因此相对于全体事物的持久不动性，我们说，这第一个三一体是这样的东西—这持久性因它而得以实现（on account of which）；第二个三一体是这样的东西—持久性通过它而得以产生（by which）。因为存有的牢固确立确实是“依照”（according）这第二个三一体来的，同时是“因着”（on account）第一个三一体才有的。第二个三一体是一切存有的直接尺度，与被度量的事物是等同的。它里面同时还有界限和无限；就它度量可理知者来说，它有界限，就它是持久性和永久性的原因来说，它包含无限。根据神谕，永恒是永不褪色之生命的原因，是永不疲倦之权能的原因，也是永不迟缓之活动的原因。不过，永恒更多的是无限的特点，而不是界限的特色。因为它在自身里包含无限的时间。时间以不同的方式拥有界限和无限。按它的持续性来说，它是无限的，按它的即时性来说，它是有限的。即时就是一个界限。而永恒把界限和无限确立在同里，因为它是

一种统一体和权能。按一来说，它是界限，按权能来说，它是无限。时间也被称为永恒的像；因为[可理知者领域的]中间三一体有界限、永恒和两者的混合。试想，时间的界限从哪里来，不就是从永恒的界限来吗？暂时的界限也是不可分的，就如永恒的界限是一。不可分者是“一”的像。同样，时间持续性的无限从哪里来，不就是从无限者的权能来吗？后者是一种稳定的永恒，前者是一种活动的永恒。就如后者因“一”而静止，同样，前者依数而运动。因为时间与生命的联合除了出于[生命的]第一原理[永恒]之外，还能出于哪里？而时间贯穿一切暂时的生命。

另外，从这些可以看出，永恒依据中间的可理知神而存在。因为这里有无限的生命，也有各种生命的原因，包括理智的、灵魂的，以及可分地存在于形体里的生命。而永恒是无限生命的父和供应者，因为永恒也是一切不朽和永久的原因。普罗提诺以一种完全神启的方式表明永恒的特性，并根据柏拉图神学，把它界定为无限的生命，同时显现它自身的整体和它自己的存有。它将自己的生命确立在可理知的中心，通过一衡量它的存有，把这存有固定在那先于自己的东西里，同时通过权能使之成为无限的，由此它确实展现了第一个三一体的统一超验性，阐释众神的末端，并从中间向四面扩展，扩展到整个可理知领域。此外，第三个三一体充满可理知的生命，因此是一种可理知的生命体，并且是第一个生命体。因为它原初地分有这种生命的整体本性，同时在自身里显现最初的形式，也就是得穆革理智将自身扩展到的形式，构建整个世界，并且它自身就是可理知的宇宙，而显现的世界是可感知的宇宙。因此，柏拉图也称生命体本身是全备的。或者如果你愿意，我们可以这样说：在这第三个三一体内，有界限、无限，还有两者的混合，也就是我们所称的可理知的理智。所以，整个三一体被认为是在它里面的父所独生的。界限的原因给予那不与他物同等并列的东西一种独立的超验性。蒂迈欧说，那包含一切可理知的生命体的，不可能与任何别的东西一起并列第二，否则就需要另一个生命体来包围它。因此，那把一切可理知的生命体包含在一里的，就是一个整体。任何地方，整体都归于界限，部分归于无限。因此如果生命体本身是独生的，它就会依据界限拥有这种特性，另一方面它又是依据它的权能被称为永恒的。因为这权能专门与那永恒的东西相关。永恒是驻守在一里的无限权能，并且稳定地进发。而生命体本身，按理智来说，是全备的。因为那在自身里显现一切可理

知的存有之分离的，就是可理知的理智。而这理智，按柏拉图的论断，必是全备的，包含一切可理知者，表明可理知等级的界限。因而，独生者、永恒者、全备者、界限、无限以及两者的混合，这些都表明了可理知生命体的本性。由此，蒂迈欧在三个推论里，即在表明宇宙是独生者的推论里，在时间的形成推论里，以及在全备包含一切生命体的推论里，提醒我们要注意范型。

同样，如果蒂迈欧说，生命体本身是一切可理知者中最美的，它在可理知者中占据第三等级，那也不会令人惊奇。我们前面已经说过，任何地方，最好的混合体的原因就是对称、真理和美这三一体。美原理上出现在存有的第三进程，与可理知形式一起展现它的发光本性，正如真理出现在存有的第二进程，对称出现在存有的第一进程一样。然而，如果真理是第一者，美是第二，对称是第三，那么毫不奇怪，根据这样的顺序，真理和美应当先于对象；而对称性在第一个三一体里比在其他三一体里更明显，应当作为二级进程的第三者出现。这三者隐秘地存在于第一个三一体中。真理就其是可理知的知识来说，在第二个三一体里，美就其是形式的形式来说，存在于第三个三一体里。因为从这一点，即真理先于知识，原初地在那特定的存有里，可以看出这个三一体最初存在于那里。而美一直渗透到末端的存有，必然存在于第一存有中，末端的存有就是从第一存有而来的。至于第一个对称，存在于那原初混合的东西里。因为每个混合体都需要对称，好叫从它产生的东西成为某个东西。因而，这三样东西预先存在于那里，因为我们认为，如众人普遍承认的，对称存在于那里，并且如蒂迈欧说的，最美的可理知生命体也在那里。但是目前我们不准备进一步思考它们，因为我们已经在别处优先讨论了它们，也特别努力地坚持我们所理解的柏拉图关于它们的等级的观点。事实上我们已经在编成一册书的专题论文中谈到这些事，表明真理与哲学家相提并论，美与爱人，对称与音乐家属于同一等级。这就是这些生命的顺序，也是真理、美和对称彼此之间的关系。

因而，生命体本身可以与最大的正义一起被称为最美的东西，因为它非同寻常地包含在可理知的美之中。美往往包蕴在形式之中，可以说是形式的形式，展现隐藏在“至善”里的东西，使它的魅力表现出来，把隐藏在它周围的欲望吸引到它自己的荣耀上。确实，万物都有一种寂静无声、不可思议的倾向“至善”的特性；同时我们在惊异和冲动中激发出对美的追求。因为它所发出的光亮，它的效力，深刻地穿过每个灵魂；

它作为与“至善”最相似的事物，使每个考察它的灵魂发生转向。灵魂看见那神秘地闪现出来的东西，对所见对象欢喜、崇敬、惊异万分。就如在至圣的奥秘，先于神秘景观的奥秘中，那些被接纳的人感到万分惊异，同样，在先于对“至善”之分有的可理知者中，美显现出来，使看到它的人惊奇不已，使灵魂转向它自己，它立在[至善]的门前，显明内室里的东西是什么，包含隐秘之善的超然性是什么。通过以上阐述，希望使人明白美源于何处，它最初是怎样显现出来的，以及生命体本身为何是一切可理知者中最美的。

第十四章

（19）论可理知的形式，展现它们特性的理论。为何它们是四个，它们根据什么原因存在。

但是蒂迈欧说，原初的、可理知的范型存在于可理知的生命体里，所有的范型总共是四种，最初按全备的四一体的方式自我显现出来。果真如此，首先值得思考的是，既然类或“形式”自我呈现在可理知领域，那么存有的“种”就更应当预先存在于可理知领域。我们不可能承认形式是可理知的，却认为种只是理智的。就如形式就其最初的实存来说，可理知地存在，而它们的丰富性在理智神里显现，把总体分成部分性的减少，使一生成多，把独立的东西扩展为并列的原因，同样，存有的种隐秘而不可分地存在于可理知领域，但在理智领域却伴随着分离。因此第一个三一体有混合体的本质，第二个三一体有生命，其中有运动和持久不变性，生命既是静止的又是变动的；在第三个三一体里有同和异。全备的多穿越可理知的异，而统一的、共同包含部分的，以种和一为依据的，穿越可理知的同。所有这些都可理知地、本质地、统一地存在于这些三一体之中。

所以，这首先值得那些热爱考察事物本性的人来推断，他们也应当将并列的种归于可理知的形式。因为若让种在形式之后以第二的身份显现出来，这以前是不合自然的，将来也不会是合乎自然的。所以，那些承认有可理知形式的人就更应当承认，种以上面提到的方式存在于可理知领域。然后，除了这些以外，我们必须考察形式的这四一体是如何存在的，如何在可理知领域显现出类似于原理的理智。因为它被分为一个元一和一个三一体。就天上神的理念被列于他者之先而言，它是作为一个神圣原因被界定的。然而在我看来，可理知的理智凭借自身的转向，回归到全体事物的原理，所以成为丰富的形式，在理智意义上同时在可理知意义上就是万物，在自身中包含存有的原因，充满万物之不可言喻的独立原因，构建神的元一；我想，柏拉图也正是因此称之为诸神的理念（idea of the gods）。但是它接受后于“一”的三原理的理智原因，展示“一”后面的三个理念，其中之一是空中漫游和飞翔之生命体的原因，

这个原因类似于界限。因此它也建构统一的、上升的、纯洁的、与天上的神联合的诸神，以及接受在尊严上次于天上神之尺度的神，从独立的超验性来说，这些神与那些共同管理生产的神的关系就如同天上神与它们的关系。可理知的理智展现了水栖神的原因，这原因相当于生产性的、无限的权能，创造出提供运动和丰富多样性的神，以及审察管理生命的神。因为这水本身作为感官的对象是流动不居的，无限的，不确定的；同样它也被归于赋予生命的权能。可理知的理智展示地上行走的神的先在原因，并且以适宜于混合体的本性的方式展示。它还形成包含全体事物之终结的神，这些神是稳定的，用末端的形式征服质料的无形式本性，把世俗种类的位置固定在宇宙的同一个中心里。因为它们可以说从第一个维斯塔获得实存，或者存有的位置，稳定地勾画出这世俗的位置。因此，形式首先自我显现在可理知的理智里，按第一原理拥有它们的进程和次序。然而，除此之外，还必须像蒂迈欧那样，在第三方面推断出这一点，即，根据这个三一体，可理知的部分的多显现出来，整体被分为一个全备等级的部分。他说，因为以其他可理知生命体为部分——无论就一来说，还是就种来说——的东西，就是最初的也是最美的宇宙范型。既然其他可理知的生命体是这个东西的部分，显然，它就是一个整体理念，自身里包含可理知部分的多，把一切可理知部分联结起来。由此必然可以推出，这三一体是生产和建造的第一因。因为它既然包含事物的最初范型，那么显然二级种类的有序分配就源自于它。如果它是一切生命体的生命构成，那么每个灵魂，一切形体都从那里获得自己的进程；它也必然包含一切赋予生命的、得穆革的等级的可理知原因。

第十五章

(20) 根据《智者篇》的论述可以发现三个可理知等级，即在《智者篇》的那一部分表明什么是“一存有”，什么是“整体”，什么是“全部”。

可以说，这些观点是从《蒂迈欧篇》里关于三个可理知三一体的论述推导出来的，与《斐莱布篇》里关于它们的论述，对每个界限、无限和混合体的考察是一致的。如果你愿意，我们也可以从分散在《智者篇》里的论说来表明，柏拉图对第一原理的看法与我们的是一样的。爱利亚客人在那篇对话里质疑巴门尼德关于宇宙是一的论断，展示了可理知的多，表明它如何从“一”垂溢下来。他首先从一存有[或以一为特点的存有]开始论证，提醒我们它从属于“一”，分有“一”，但不是“一本身”，也不是原初为一的东西。然后，他从整体的角度提出区分不可分的一与存有的观点。如果一存有是个整体，如巴门尼德所证实的，而凡是整体的东西必然包含部分，有部分的东西就不是“一本身”，那么一存有就不同于“一”。最后，他又从全备者的角度进行论证。因为那完全被分的，与许多部分相连的东西，永远不可能与那完全是一的东西具有相同的实存。由此，他通过以上三个论证表明，那缺乏多的东西，在其自身的本性中独立于一存有。有时候他从一存有开始，有时候从整体观念开始，有时候也从全备者展开这样的论证。不过，最好还是听听柏拉图自己说的话。他用以下的话证明“一”不同于一存有。“对于那些主张万物是一的人该怎样呢？我们岂不要尽我们所能查考他们所说的存有是指什么吗？当然。那么请他们回答这个问题：你们说只存在一个事物？他们会说：我们确实是这样说的。他们不会这样说吗？他们会这样说。那么你们把存有称为某种事物？是的。你们称它为‘一’，对同一个事物使用两个名字？或者你们是怎么说的呢？客人啊，然后他们会怎样回答呢？”通过这些讨论柏拉图将“一”和存有彼此分离，表明“一”的概念不同于存有的概念，它们彼此不相同，从而显示完全固有的、原初的一独立于一存有。因为一存有并不纯粹地停留在没有多、只有一之形式的hyparxis里。而“一本身”独立于任何添加物；不论你对它添加什么，都是对它的卓越

而不可言喻之合一的减损。因此必须把“一”安排在一存有之先，从那单独的一垂溢下一存有。如果“一”和一存有同一，那么说一与说存有没有任何分别（因为如果它们有分别，“一”就又是从一存有变来的），因此如果“一”与一存有在任何方面都没有不同，万物就成为一，存有中就不会有多，也不可能给事物命名，除非有两样东西：事物和名称。因为独立于一切多和一切划分，就既不会有关于某物的名称，也不会关于它的任何论说，名称与事物就会显为同一。如果事物同于名称，名称就是事物，那么一个名称不再是关于一事物的名称，名称成为名称的名称，事物也成为事物的事物。既然事物与名称是合一的，那么万物必围绕一物存在，也就是围绕一名称存在。因此，如果这些情形是荒谬的，“一”是“是”，也是存有，存有分有“一”，那么“一”与一存有就不是同一的。

然后柏拉图[在同一篇对话里]证明整体也不同于“一”，他说：“然后呢？他们会说整体不同于一存有，还是会说它同于一存有？毫无疑问他们会说是同一个东西，事实上他们就是这么说的。如果整体如巴门尼德说的‘类似于滚圆的球体，完全拥有从中心发出的相等权能，没有比这样的东西更大或更稳定’——如果真是这样，存有必然有中心和端点。有了这些东西，就必然有部分。否则我们会怎么说呢？就是这样。既然它是可分的，就没有任何东西阻止它在各部分中拥有‘一’的热情，这样，全体和整体就成为一。一点没错。另一方面，具有这些东西的事物不可能是‘一’，对吗？为什么？因为从正常理性来说，真正是一的东西应当完全没有部分。对，一定是这样的。而我们刚刚描述的这个事物是由许多部分组成的，所以不可能与‘一’吻合。”通过这样的论述，爱利亚客人从一存有之后的整体以及把整体分为部分开始论证，表明全部不是一。既然整体在存有中，如巴门尼德在文中所证明的，那么万物必不是“一”。因为“一”是不可分的，而整体拥有部分。整体也不是“一本身”。因为“一本身”超然于万物和整体；而整体从属于“一”，由此它被称为整体，它不是“一本身”。因此万物不是无分别、无多样性的一。

此外，全体包含许多部分。整体首先是由两个部分组成，而全体拥有大量部分；分有整体性同时也就是全体，因为整体被完全地分配给各部分。因此，整体不是“一本身”，而是从属于“一”。“一本身”是不可分的。它之不可分是因为独立于一切部分。因此全体不同于“一”。我们区分了整体和全体，但柏拉图把它们结合起来，说：“当它被划分，它必在

自己的所有部分里拥有对一的激情，这是没有什么东西能阻挡的；这样，全体和整体就成为一。”同时，从上面提到的方式看，它们又是可区分的。从这三种论证，爱利亚客人区分了“一”和“一”的分有者，质疑那些主张万物是一，即是一存有、整体和全体的人；全体确实分有整体，是一个自我完全的多，由许多部分组成；但整体也同样分有存有。因为存有不是整体，如巴门尼德证明的。这些事物具有这样的顺序，柏拉图的论证岂不必然与这三个可理知的三一体一致吗？既然巴门尼德在可理知领域里界定一存有，那么柏拉图必然由此推导出他关于先于可理知者的“一”与在可理知者中的一之间有分别的证明。对巴门尼德的质疑在许多地方表明，被分有的一从不可分的合一获得自己的实存。因而，“一”不存在于这些三一体中，而一存有和整体存在于这些三一体中。关于全体，很显然，它处于可理知领域的末端。因为各方面都完全的东西，整个可理知的多，其实存就在于那样的末端。而整体处于中心，在可理知领域的连接处。因为整体应当具有先于全体的实存，全体是一个整体，但整体并不必然就是全体。全体被分为多，而在那在自身里包含多，但还未分离的东西是整体。这尤其与永恒相关。永恒是一切可理知之多的尺度，正如整体是全体的连贯性和合一性。而一存有在第一个三一体里。因为“一”是这个三一体专有的特性，如蒂迈欧所表明的。那隐秘而可理知地“是”的存有，一切其他事物之本质的原因，原初就从那里显现出来。另外，按爱利亚客人的思路，三个三一体向我们自我显现出来，第一个对应于一存有，第二个对应于整体，第三个对应于全体。宇宙的得穆革也朝向三一体，装饰可感知的宇宙，从那可理知的全体来规定可见本性；从可理知的整体来规定时间。由此时间也是持续的。就如可理知的整体包含两部分，但把部分包含在一界限里，同样，时间也以“现在”为界，但因有两个部分而是无限的。稍后当我们谈到巴门尼德时将对这些问题作更详尽的讨论。爱利亚客人的观点是巴门尼德的奥秘的“proteleia”。在转向巴门尼德之前，如果你愿意，我们要从柏拉图分散在许多地方的论断整合出他的思想，从头开始讨论这三个三一体。

第十六章

（21）概述关于可理知三一体所讨论的内容。柏拉图的告诫，可以把它分为父亲、权能和理智。

我们已经不时地注意到，有三个三一体，它们被分为界限、无限和两者的混合。也就是说，有三重可理知的界限，三重无限和三重混合体。在每个可理知的三一体中，界限被命名为父亲，无限被称为权能，那混合体被称为理智。任何人也不可以为这些名字与柏拉图哲学是无关的。其实我们可以看到，他比任何人更频繁地在以上所提到的三一体里使用这些称呼。他在书信里称第一神为父和主。然而显然，第一神甚至超越于父亲的等级，所以第一父存在于可理知的神里。因为这些神最杰出地与“一”相连，以可理知的方式展现他不可言喻的、不为人知的合一性。因此，如果第一神根据直接从他出来的本性而被称为一和父——果真如此，就如可理知的神是原初的统一体，同样，这些神也是原初的父。柏拉图从两方面给不可言喻者名称，或者从存有的顶点，或者从一切存有。通过这些名称，一的超验性为人所知。此外，爱利亚客人说存有是强大的东西，是权能。第一权能存在于存有之前，与父相连；但它尤其与存有一致，也充满存有。存有因分有权能，被称为强大的；同时它与权能结合，根据权能生产全体存有，所以就被称为权能。如果柏拉图本人和他的嫡传弟子常常称一切[真正的]存有为理智（由此，在许多地方他们提出三原理，“至善”、理智和灵魂，把每个[真正的]存有称为理智），那么你也会在这些东西里看到第三个理智。但是千万不可忽视其中的差异。关于理智，一种理智与hyparxis相关。当我们说每个三一体里的统一体是可理知的，是存有的欲望对象，也是充满的存有（filling being），此时，我们就把在三一体中位列第三的东西称为理智。它之可理知是作为本质和理智，而不是作为本质的理智，是父和神的理智。每个被分的神都是可理知的，是它的分有者的丰盛。另一类理智是指本质的理智；根据这种理智，我们说第三个三一体的存有是那原初存有的理智。这是本质性的理智，通过活动（激发活力）获得自己的本质。万物本质上都在它里面，不论是单一的种，还是原初的范型；它是可理知的

理智。还有第三类理智是理智性的理智（intellectual intellect），它效仿可理知的理智而存在，与可理知的理智结合，并从中获得充满，以理智方式拥有那些以可理知方式存在于另一理智中的事物。总之，无论何处，每个系列里位于第一的事物必然具有先于这一系列的事物的形式。因此它们也被称为第一的事物，拥有某种超越于同等种类之本质的特性。由于先于可理知者的东西就是神，所以最初的可理知者就是诸神和统一体。由于可理知者是本质性的，所以最初的理智就是本质。由于理智按其自身的本性来说是有理智的，所以第一灵魂是有理智的。同样，因为灵魂是生命的丰盛，所以最先的形体是最富生命的。因为永恒的形体在一个圆圈上运动，所以，质料性形体的顶点协同那些永恒的形体一起运动。这就是统一体不时地被称为可理知者，存有被称为可理知的理智的原因。

柏拉图原本就知道这个三一体，我指的是父、权能和理智，我们看一看得穆革的等级就会知道这一点。因为这个三一体在这一等级里极其显赫地呈现出来。由于与可理知者的合一，这个等级充满了这个三一体，并以一种比生命体本身或者可理知的永恒更分离的方式拥有这些东西。在《蒂迈欧篇》刚开始谈论构造时，得穆革就自称为父：“我是这些作品的得穆革和‘父’。”稍后他展开自己的权能，“在造你们的时候我效仿我的‘权能’”。他向我们表述了最富神学性的权能概念，这也是奇异的。首先他称它为父的权能，他说：“我是这些作品的得穆革和父”；这权能是他的，这显然也可以从“效仿我的权能”这话里可知。所以，在柏拉图看来，权能是父的权能。其次，他把这种权能归于生成全体事物的一种特性，从“在造你们的时候”这话可以看出这一点。因而，权能是生成的原因，也是存有的进程的原因。最后，他阐述了得穆革的理智特性。“说完这话，他就混合前个混合体的剩余物，把它倒入先前锻造了宇宙灵魂的那个搅合器里。”倾倒、混合混合体，生产灵魂，这些都与理智相关。其实没有必要强调这些东西，因为他此前就称得穆革为理智。“‘理智’靠生命体本身的推理活动所认识到的观念，不论是什么，不论有多少，都必然是这宇宙所包含的。”因此得穆革就是父、权能和理智。他因着可理知者而尽可能拥有这些。因为他因着可理知者而是父亲一样的神，也因着可理知者是权能、整体的产生者，并且以理智方式认识存有。因为可理知的知识最初存在于它们之中。父亲、权能和理智就更存在于可理知者中了；得穆革也被它们充满，分有这个三一体。柏拉图以类似的方式

呈现三者：就如在可理知领域，父的三一一体给予可理知的永恒以实存，同样，得穆革使他作为父亲所造的作品成为不可分解的；也如在可理知领域，依据权能发出的永恒生产可理知的生命体本身，同样，得穆革的权能把实存给予永恒而神圣的尘世生命体，分给低级神另一种生产必死生命体的权能。从以上所说，显而易见，任何人都可以从柏拉图那里采纳这些名称。

然而，存有有一个实在三重性地存在于可理知领域，一个是原初的存有，先于永恒者；另一个是二级的存有，是第一永恒；第三个是终极的存有，是可理知的、永恒的理智。这里有的是存有，那里有的是永恒，还有的是理智。永恒比理智更广泛，而存有比永恒更广泛。每个理智都是永恒的，但并非每个永恒的东西都是理智。灵魂按其本质来说是永恒的，凡是分有永恒的东西，也在更大优先性上分有存有。因为存有完全与存有的永恒性同在。但是那分有存在的并不必然就是永恒的存有，比如形体在某一方面分有存在的本性，但它们不是永恒的。因而，理智就其是理智来说，只构建一种理智本质；就它也是生命和存有来说，它构建一切事物。而永恒既构建理智本质，也构建灵魂本质。因为[第二个三一一体里的]混合体是可理知的生命。而存有构建理智的、灵魂的、有形的生命。因为质料也是存有[最低级的存有]，是接受力，不过是无形式的存有，是非存有，不分有存有。然而，如果有人说它在权能或接受力上是存有，那么我们得说，它的这种权能也是从存有来的。因为接受力是对活力（energy）的预先分有。关于这些就谈到这里。

关于这些可理知的三一一体，苏格拉底在《斐德若篇》中为我们提供了怎样充分的分类论证？我们如何从他所说的再现关于最主要神的实在概念？苏格拉底在那篇对话里，受到宁芙女神的启示，表明一切神圣的东西都是美的、智慧的、善的，还说，灵魂就是以这些为营养的。既然凡是神圣的东西都是这样的东西，那么对可理知者来说更是如此。所有这些（指美、智慧、善）无处不在，而善主要存在于第一个三一一体里；智慧主要存在于第二个三一一体里，美主要存在于第三个三一一体里，因为这里有最美的可理知者。在第二个三一一体里存在着真理和第一智能（intelligence），在第一个三一一体里有相称的东西，我们说它就是善。但是苏格拉底在《斐莱布篇》中说，善的元素是可求性、充足性和完全性。可求性与界限相关，因为它是整个三一一体的合一性和良善性，这三一体围绕它聚集。充足性与无限相关，因为充足性是一种能渗透万

物的能力，能毫无阻碍地呈现于万物。完全性与混合体相关。因为这就是那原初三一的东西，每个混合体都从这三一体获得联合。因而，善的各元素向我们展现了第一个三一体；可理知的智慧各元素向我们展现第二个三一体。而凡是智慧的东西都充满存有，生成真理，使不完全的种类转向它们的完全。因此，充满性与第二个界限相关，因为它统一地、完满地分有先于自己的本性。充满性无处不适合于界限，正如那不可能被充满的东西对应于无限一样。多产者与第二权能相关，也与无限相关。因为那不是停留在自身的完满中，而是孕育、生产其他事物的，专门指向神圣的无限。转向性与那混合体相关。它因分有三一体的终局，使一切不完全的东西转向完满，把先于其他东西的自己与整个三一体的界限相连结。

第十七章

（22）《斐德若篇》为何说每个神圣事物都是美的、智慧的、善的。什么是柏拉图关于它们所阐述的三要素。如何根据这些接受可理知三一体的合一和分离。

此外，美的元素是可理知领域的第三个三一体的特性。如我们前面注意到的，这些元素是可爱（the lovely）、精致（the delicate）、绚丽（the splendid）。可爱性的位置类似于可欲求性，与界限相关。精美与充足性同等并列，与存在于美者里的无限权能相关。绚丽具有一种理智的特性，因为这是美的美者，是照亮万物的东西，使那些能够注视它的人目瞪口呆。正如完全显现出来的可见的美是通过最敏锐的感官看见的（因为按亚里士多德的看法，这种感官的对象有许多差异，这种感官也比其他感官涉及的范围广），同样，可理知的美在灵魂的理智看来可理知地闪现出来。因为它是一种可理知的形式。因此，美的光辉在理智是可见的。绚丽的美，如苏格拉底所称呼的，在可理知等级的末端显现出来。因为这是最绚丽的可理知者，是可理知的理智，是发出可理知之光的東西，它一出现，就使理智神大为惊异，使他们尊敬他们的父，如奥菲斯（Orpheus）所说的。这些是认识可理知神的预备，从这些东西可以推断出他们。现在我们可以看出，美如何隐藏在第一个可理知的三一体的末尾，但存在于第三个三一体里，以至于明显地表现出来。因为在前者里它只是作为一形式存在，但在后者里，它以三一体的样式存在。也可以看出，每个三一体为何既是一个元一，又是一个三一体。因为第一个三一体是以“至善”为特点的，因“至善”的三个元素而获得完全。第二个三一体是以智慧者为特点的，包含在智慧的三一体里。第三个作为美者存在，通过美的三一体而全备。如果美者隐秘地在第一个三一体里，同时在第三个三一体里按三一的方式显露出来，那么显然，可理知的理智热爱第一个三一体，并使爱与它的美结合起来。这就是对第一美的可理知的爱。从这些东西生发出理智的爱，以及信仰和真理，如我们前面所说的。因为善者、智慧者和美者，这三个可理知的元一构成三大权能，引导其他一切事物向上，尤其是引导理智神向上。关于这

些，我们要在下面谈论。

第十八章

(23) 巴门尼德如何在第二假设中阐述诸神的多。我们该如何讨论他们的每一个等级，以及为此利用那一假说的推论。

现在我们要把注意力指向《巴门尼德篇》里的理论。不过，我希望再次提醒读者注意我们前面所表明的一切。我们已经表明，必须把第二个假说分为一存有的整个进程；这个假说不是别的，就是诸神的形成和进展，他们以超自然的方式从可理知者的至高合一发出，一直进展到一个神化的本质。因为关于神和诸神的讨论不是如有些人所说的，是在第一个假说里。巴门尼德不可能把多结合到“太一”里，把“太一”结合到多里。因为第一神是完全独立于全体事物的。在第一假说里，本质，甚至“一本身”都被从第一神那里拿走。而这样的一种切除是不适合于其他神的，这是人人都明白的道理。此外，巴门尼德没有如这些人所说的，在第一假说里谈论可理知的神；他们说，否定就是对这些神的否定，因为他们与“一”结合，并且在单一性和合一性上先于一切神圣的种。试想，相似或不相似，接触和不接触，以及“一”的其他否定性特点，怎么可能内在于可理知的神里？在我看来，这些人主张被取消的东西是神的相似物，这一点是对的，但他们说所有那些都是可理知神的相似物，这就不对了。对此还可以补充一点以驳斥这种主张，即第二假说里又开始讨论可理知的神。在第一假说里否定的东西，在第二假说里得到肯定；而这，如我所说的，就证明关于各自的推论有前后和因果的顺序。因而，我们必须把出于开端的第一组推论对应于第一等级，中间推论归于中间等级，最后的推论归于最后的等级，必须表明，所提出的问题有多少，神圣等级的进程就有多少。首先，我们必须阐述巴门尼德关于可理知神的理论，关于这些神我们已经提出讨论，因为柏拉图在许多地方论到他们，有时是暗示，有时是清楚地表明他的意思。

我们也必须把关于彼此的同一主题的详尽理论整合为一体，因为这里重复我们已经在注释那篇对话的作品里阐述过的话是不适当的。我要独立地采纳每组推论，力图将它们归于相应的神的等级。我这样做的时候跟从我们的领头人[叙利亚努]的神圣启示。他是我们神圣的头，在他

的协助下我们怀着神圣的激情，追求关于《巴门尼德篇》理论的神圣路径，就如从沉睡中被唤醒，来探索这门不可思议的神秘学科。下面我要开始叙述所提出的问题。

第一的、不可分的一在全体事物之前预先存在，不仅超越于分有的统一体，也超越于那些被分有的统一体，这个一通过第一个假说得到阐述，被表明是万物不可言喻的原因，但自身不在任何事物中被规定，也没有任何类似于其他神的权能或特性。在这个[不可分的一]之后，那完全超本质的、超越的、未与一切hyparxis混合的东西，是一个被存有分有的统一体，它围绕自己构建第一本质，并因增加了这种分有，比起那原初是一的东西就显得有了多样性。这其实是一个超本质的hyparxis，第一个可理知三一体的hyparxis。既然在第一个三一体里有这样两个东西，即“一”和存有，前者是生产者，后者是被生产者，前者使后者完全，后者因前者得完全，那么两者的中间者必然是权能，“一”通过它并联合它进行构造，使存有完全。因为存有的进程出于“一”，它向“一”的回归是通过权能。试想，除了权能，还有什么东西使存有与“一”联合，或者使“一”被存有分有？它就是“一”的进程，是“一”向存有的伸展。因此，在所有神圣的种里，权能先于进程和形成。这个三一体，即“一”、权能和存有，是可理知领域的顶点，其中第一者生产，第三者被生产，第二者从“一”垂溢下来，与存有结合。

第十九章

（24）根据巴门尼德，什么是第一个可理知三一体。他从哪里开始教导这三一体，以及到哪里结束。

随即，巴门尼德在第二假说的开头阐述了这个三一体，把最单一的对本质的分有加到“一”上。他称之为“一存有”，并说存有分有“一”，“一”也分有存有。只是这两种分有是不同的。“一”分有存有就如同照亮、充满、神化存有，而存有分有“一”可以说是从“一”垂溢下来，并被“一”神化。至于两者的中间者习性，并非与它们一样缺乏本质。试想，可感知事物中的习性并非完全不是存有，更何况可理智事物中的习性，岂不更是如此。只是这习性是善的。因为它是“一”的，也是与存有同时显现的。它就是“一”的运动，是“一”进入存有的进程。巴门尼德阐述这三一体，以这样的谈论开始：“就从开头留意起吧。如果‘一’是，它能一方面是，另一方面却不分有本质吗？不能。”然后在结尾处又以这样的话谈论它：“既然有人概括地论断‘一’是，那么所说的能认为是别的东西，而不是这样的意思，即‘一’会分有本质吗？不能。”因此，一、存有以及两者的习性，这就是第一个可理知的三一体，因着这习性，存有是“一”的存有，“一”是存有的“一”，两者都以非常可敬的方式关联。柏拉图通过这些指出，父是理智的父，理智是父的理智，权能隐藏在两极之间。神是这三一体的父，存有是这神的理智。但它不是我们习惯称呼的本质之理智的那个理智。这样的理智每一个都是既静止的，又运动的，如爱利亚客人所说。而那原初所是的东西，既不静止，也不运动，这同样是他所教导的。因而，第一个三一体被称为一存有，因为权能在这里是隐匿的。这三一体没有从自身出来，而是毫无分离地、统一地存在，依据神圣合一体被原初地界定。因此，这是对本质的最初分有，通过权能这个中间者分有“一”，这个中间者把“一”和存有合起来，也把两者分开。它确实是超本质的，但又是与本质结合的。因此我们绝不能以为整个权能就是本质的产物。神的权能是超本质的，是与神自身的统一体同时存在的。通过这种权能，神生成存有。因此，诗歌总说神能做一切事，这话说得一点没错。本质权能确实没有能力成全一切事；因为它们不是超本

质种类的构成者。巴门尼德通过这样的阐述向我们展现了第一个三一体。

第二十章

（25）什么是第二个可理知的三一体。继第一个三一体后巴门尼德如何阐述它。关于它的讨论已经进展到什么程度。

紧接着这一个，第二个三一体获得一种进程，巴门尼德用可理知的整体性来表现它的特点，如我们在《智者篇》里所表明的。第一个三一体是统一的，按可理知方式隐秘地拥有全部事物，即拥有hyparxis、权能和存有，所以，作为分离之原因的权能存在于“一”和存有之间，是隐匿的，通过两极的彼此沟通交流成为可见的，—于是第二个三一体展现出来，它以最初可理知的权能为特点，在自身中有相互区分的元一。在第一个三一体里，所有东西合为一体，没有分别，分别和分离是在这第二个三一体里显现的。存有和权能更多的是彼此分开。由这些东西组成的，不再是一存有[或以“一”为特点的存有]，而是一个整体，所以，它在自身里拥有“一”和存有，以两者为部分。上面[即第一个三一体]的所有事物都先于部分和整体，但在这个三一体里，既有部分又有整体，权能自我显现出来。这里既有分离，就有部分和由部分组成的整体。至于它的部分，即“一”和存有，我称为两极。权能在这里是中间者，将“一”和存有连接起来，但不像在第一个三一体里那样使它们成为一。由于它也是两者的中间者，通过它与存有的交通，使“一”成为一存有；通过它与“一”的交通，完全使存有成为一。因此，一存有由两部分组成，即以“一”为特点的存有和以存有为特点的“一”，如巴门尼德自己说的。他这样开始谈论这个三一体：“另外，我们要说，如果‘一’是，会有什么结果产生。请想一想，这个假设是否必然意指‘一’要成为拥有部分的事物？”然后以这样的话作结尾：“因而，是一的东西是一个整体，也有一个部分。”

巴门尼德通过这样的阐述规定可理知领域的第二个等级是一个整体。如同万物的存在是源于第一个三一体，同样，整体源于第二个三一体，全备的分离源于第三个三一体。后面我们会思考这一点。按照柏拉图的理论，整体具有三重性，或者先于部分，或者由部分组成，或者存在于某个部分里面。在《政治家篇》里他把种（genus）称为一个整

体，把属（species）称为一个部分，不是说种从属得完全，而是指种先于属存在。在《蒂迈欧篇》里，他说世界是诸整体的整体。整个世界确实是由众多作为部分的整体构成的，每个部分就是一个整体，但不是作为万物的整体，而是作为部分的整体。这里阐述了这种整体——如我们所说的，在柏拉图看来，它是三重性的——这种统一体，以及它们的可理知的、隐秘的原因；这种整体按一的方式包含并构建三种整体；按其自身的hyparxis来说，整体先于部分；按它的权能来说，整体源于部分；按它的存有来说，整体在一个部分之中。因为“一”先于整个多；权能在某一方面与两极交流，在自身中包含它们的特性；存有在某一方面分有“一”。因此，第一个整体，或者先于部分的整体，源于一个具有“一”性的hyparxis。因为它是元一，其本身是部分的构造者，是部分里的多的构造者。第二个整体源于权能，因为它是由部分成全的，正如在把一和存有整合起来的权能里，而两极（即两个部分）在某一方面显现出来。第三个整体源于存有。因为存有是一个部分，是权能和“一”的产物，部分地拥有这两者。因而，继可理知者之后，按存有的不同等级分出了三种整体。但是，可理知的整体统一地包含三者，并且是这三一体可理知的、连接性的元一，在各方面从可理知且隐秘的等级的中间者伸展其自身的权能。

第二十一章

(26) 什么是第三个可理知的三一。巴门尼德如何通过第三个推论阐释它。

紧接这个三一，我们可以看见另一次生发，整个可理知的多在这时显现出来，巴门尼德把它构造为一个整体，不过是由许多部分组成的整体。在第一个三一体的神秘合一和第二个三一体的二元分离之后，第三个进程形成，它的实存是从部分而来，而部分有很多，包含由先于它的三一一体所生育的多。在这个三一一体里，有一个统一体、权能和存有。“一”被多样化了，存有和权能也是。因此，整个三一一体确实是一个整体，但它的两个端点，即“一”和存有，因通过共同的权能（collective power）成为联合的多，故又是分离的，多样化的。因为这个权能把一的多与存有的多联合起来，对有些，它使每一个在进程中成为以“一”为特点的存有，对另一些，使每个按分有成为以存有为特点的“一”。因为这里确实有整体的两个部分，即“一”和存有；“一”分有存有，因为它与存有联合；存有也分有“一”。存有的“一”又被分开，于是“一”和存有，再结合存有的部分，就形成第二个统一体。但分有“一”的存有又被分为存有和“一”，因为它从一个部分性的统一体生成一个部分性的存有。存有由更多部分性的神化存有组成，是更具体的元一。而这种进程的原因是权能。因为权能是两物的生产者，是多的运作者。“一”产生多，但存有转向对神圣统一体的分有。那么巴门尼德从哪里开始教导我们关于这个三一体的知识？他在哪里作出对它的总结？他在这个话题上的论述是这样开始的：“那么怎样呢？一存有的这些部分，即‘一’和存有能各自远离，以至‘一’不是存有的部分，或者存有不是‘一’的部分吗？不能。”然后论述又这样结尾：“因此，一存有能不这样成为一个无限的多吗？似乎是这样。”

首先，应当理解神圣的种的展开方式，要知道可理知的元一之后的二是顺着它生发出来的，这元一我们是按“一”存有安排的，后于它的那个二我们则称为一个整体。但我们说，这整体是由被权能分离的两部分组成，可理知的多从元一和二自我显现出来。当巴门尼德论到一切事

物，即二级事物都是一存有的部分，并且通过权能的分离原因而成为可见的，他也就阐述了从元一渗透第三个三一体的合一性。但是当权能分合统一体和存有，使多得以产生时，就完全明白地显现了对二的分有，我想，巴门尼德既说“所以两物必始终是被造的，必然不可能只是一物”，就表明了这一点。这个三一体依据两个先在的三一体展现，按神谕流溢，流到整个可理知的多里。无限的多是这种流溢的标志，是权能无限性的预示。因此，首先我说过这三一体的假说通过这些事物表明是从先于它的三一体垂溢下来的。其次，我要说，这个三一体在巴门尼德看来是原始型的（primogenial）。这三一体首先给予被生的权能；巴门尼德称它里面的多“在生成中”，[即“成为是”，或者升为“存在”。]他说：“这部分至少将从两部分‘生成’。”又说：“不论哪个部分‘生成’，总是有这些部分。”接着说：“所以，它必然总是被生成两物，绝不可能是一。”他不断地使用生成这个词来教导可理知之多的进程，他岂不是在宣告先于这个等级的种类彼此之间要更为合一？而这个等级向更大的范围发展，展示先于它自身的三一体的隐秘本性，但它是原始型的，在自身中显现多产的权能。

此外，我们也必须思考多的无限性，不是如那些设想无限是指量上的无限的人那样思考，而是因为在整个事物的原理里，有界限和无限，前者是合一性的原因，后者是多的分离的原因，所以巴门尼德把最初可理知的多称为无限，因为整个多从其自身的本性来说，是无限的，是第一个无限者的产物。整个可理知的多就是这样的一个东西。因为它是最初的多，是多本身。而多本身就是可理知之无限的第一个产物。可理知的多因此是无限的，把第一个无限显现出来，这个无限等同于全备者。那已经进发到全体事物的，必然有一个可理知的本性通过生产事物整体的权能发出来，就此而言，是无限的。因为它不可能被任何别的事物包含。而可理知的多包含一切可理知的多。如果那原初无限的东西是因为数量而无限，那么就得承认，可理知者就是这样一种无限的多。然而，可理知者的无限是权能上的无限，所以，原初无限的分有者必然使无限按照包含一切先在种类的权能显现出来。如果有必要阐明我自己的观点，（那么我得说）就如那原初是一的东西是原初的界限，同样，原初的多是无限的多。因为它接受无限的整体权能，又拥有永远不缺失的权能，生产所有统一体，所有存有，一直到完全个体性的种类。因此，它比整个的多更完整，是一种不可思议的无限。它显示整个多，用无限的

权能限制并度量这多，通过整体把界限引入一切事物。这些就是巴门尼德关于第三个可理知三一体的论述中可以采纳的思想。

第二十二章

（27）总论三个推论，由此描述了可理知者的三个等级。为何通过这些推论有可能解决最困难的神学疑问。

下面我们谈谈所有可理知的三一体的共性。关于第一个三一体，隐秘的三一体，被定为可理知领域的可理知的顶点，柏拉图有时候从它所包含的合一性，它相对于其他三一体的超验独立性出发，称它为一，如在《蒂迈欧篇》里。他说，因为永恒停留在一里。但理性表明这个一是可理知领域的第一个三一体。有时候他又从它里面的两极，即被分有的和那分有的出发，称之为—存有，认为包含在这两者里面的权能是不可言喻的，因为它统一而隐秘地存在。还有的时候，他按照它里面的元一，即界限、无限和两者的混合体，来显示它的整体；界限是指它的神圣hyparxis，无限是指它的生产能力，混合体是指从这种权能出来的本质。所以，如我所说的，柏拉图通过这些名字告诉我们什么是第一个可理知的三一体；有时候通过一个名字，有时候用两个名字，还有的时候用三个名字，把它展现在我们面前。因为它里面有一个三一体，形成整体的特点；有一个二一体，使两极彼此交通；有一个元一，通过第一者自己的各个元一，展现它那不可言喻的、隐秘的、如一的本性。

而第二个三一体，柏拉图在《蒂迈欧篇》里称为永恒；在《巴门尼德篇》里称为第一整体。这两者如何获得同样的特性，我们只要这样思考就可知道：凡是永恒的事物都是一个整体；即如果它是完全永恒的，就同时使它的本质和活动的整体呈现出来。每个理智就是这样的事物，将理智领悟力的整体完全确立在自身里。同样，它既不是拥有存有的一部分而缺乏另一部分，也不是部分地分有活力，而是概要地包含整个存有，整个智能。如果它在自己的活力中按时间生发，但又拥有一个永恒的本质，那么它会获得后者的整体，并且这个整体保持同一，始终不变，但是对前者（活力），只能可变地拥有，也就是在不同的时候发挥不同的活力。永恒无处不是它原初向其显现的种类的整体的原因。而整体也无处不包含永恒。因为没有哪个整体会抛弃自己的本质或者自己的固有完全；那原初就可朽的、易受损的，只是一个部分性的本性。出于

这样的原因，整个世界也是永恒的，也就是说，因为它是一个整体，所以是永恒的；这一点对天所包含的一切东西，对每个元素也是同样的。任何地方整体都连接主体。永恒与整体同时存在，整体与永恒是同一的。两者都是尺度，一个是永恒事物的尺度，是永久不变者的尺度；另一个是部分和整个多的尺度。不过，整体有三类，一类先于部分，另一类由部分而来，第三类存在于一个部分里——通过先于部分的整体，永恒度量独立于存有的神圣种类的那些统一体；通过源于部分的整体，它度量与存有并列的统一体；通过在一个部分里的整体，它度量全体存有和整个本质。这些整体是神圣统一体的部分，它们部分地拥有预先按一的方式存在于统一体里的东西。此外，永恒不是别的，就是永远从那与存有相关的统一体里显现出来。整体由两个部分组成，即“一”和存有，权能作为这两部分的聚集者而存在。根据这两个观念，二与中间的可理知三一体相关，显示第一个三一体的统一而隐秘的hyparxis。

另外，在《蒂迈欧篇》里，柏拉图称可理知领域的第三个三一体为生命体本身，可理知的，全备的，独生的。但在《巴门尼德篇》里，他称之为无限的多，包含许多部分的一个整体。在《智者篇》里，他始终称它为分为许多存有的可理知者。所有这些论断，都是一种知识的产物，指向一个可理知的真理。当蒂迈欧称这个三一体为可理知的生命体时，他还说它是全备的，包含诸多可理知的生命体作为它的部分，这既是从一来说的，也是从部分来说的。因此生命体本身按此来说是个整体，包含可理知生命体为它的部分。巴门尼德表明一存有是全备的多，以此表明它与这个等级是同时存在的。因为无限者必是全能的，全备的，如我们前面所说的，在自身里包含大量可理知的部分，这些部分也是它生成的；其中有些较具总体性，有些较多部分性，如蒂迈欧说的，这既是依一而言，也是依种而言。再说，如他称生命体本身为永恒的，独生的，同样，巴门尼德首先把永远和被生归于无限的多，他说：“因而，根据同样的推理，不论哪个部分被生成，都必然总是拥有这两个部分，因为‘一’将永远包含存有，存有也必永远包含‘一’；这两者必始终是被生成的，没有哪个部分会永远是一。”

有谁像巴门尼德这样清楚地提醒我们注意永恒的生命体和原型的三一体，像他这样最先在这个等级里采用生成和永恒，并如此持续地使用两者？所以，该事物既是一个全备的生命体，又是最强大的可理知的多。第一无限是权能，每个可理知者因它而存在，从它接受一种划分，

成为部分，所以我想应当称它为最强大的；这样就避免了无限者的称呼，这个称呼会混淆多。但是，对于其中非常难以明白，但柏拉图因之备受尊敬的东西，我们绝不可忽视，而要向真正热爱真理的人表明。可理知的生命体包含四种可理知的理念，据此它不仅构建神的种，还构建神之后较杰出的存有，以及必死的生命体本身；它把空中飞的、水中游的、地上跑的生命理念从神一直延伸到必死的生命体。既然生命体本身包含四种理念，那么通过同样的范型分别产生完全神圣的生命体、精灵的生命体、必死的生命体，必然引起那些热爱深思真理的人的疑惑：同样的原因，同样先存的原初范型，为何构建出来的本性有些是神，有些是精灵，有些是必死的生命？所有这些都是因同一形式而生成的，他们怎么不是拥有同样的形式和本性？同一个理念难道不应当处处生成具有相似形式的事物吗？出于这样的考虑，我们应当承认理念的假设，好让可理知的诸神拥有并包含先于多的元一，产生类似本性的元一。这一质疑非常难以回答，有人可能从逻辑上解答，说，按同一形式存在的所有事物并非同义的，它们并不同样地分有共同的原因，有些是原初地分有，有些是最终地分有。因为每个形式是某个系列的头，从超自然的开端一直到末后的事物所构成的系列。从神谕来说，万物超自然地开始将它们可敬的光线伸展到向下的地方。因此，同样的理念作为神、精灵和必死生命体的共同原因预先存在，并没有什么可奇怪的，它整体性地产生万物，把对事物更为部分性的分离交给得穆革等级，就如得穆革等级将对个体的生产交给较低的神一样。可理知者是整个系列的原因，而有理智者是按共同的种进行分离的原因。超越尘世的形式是具体差异的原因，而尘世的形式正是个体事物的原因。它们是可变动的原因，是向它们的产物转变的领头者。

如果需要独立地考察事物本身，考察一种可理知的形式为何是神、精灵的和必死者的原因，唯有巴门尼德才能使我们满足关于包含在可理知的多里的部分的问题。对有些事物，他从存有描述其特点，对另一些，他从“一”描述其特点。一存有诚然被“一”吸收了，而“是一的存有”更是被存有吸收了，“一存有”和“是一的存有”，在自身里包含各个可理知的生命体。因此，巴门尼德根据“一存有”连同一种适当的特性构建了神圣的种。而根据“是一的存有”，他构建出后于神的种。根据“是一的存有的一存有”，构建出精灵的种，又根据“是一的存有”，构建出必死的种。另外，根据“一存有的一存有”，构建出最初的也是最高的神的种；

又根据“是一的存有”，构建第二个种，它有一个天使的等级。于是，一切事物都充满了神、天使、精灵和必死的本性。你可以明白较杰出之种的中介是如何得到保存的。“是一的存有”是生产神的“一存有”的天使般的界限。“一存有”是“是一的存有”的精灵等级的顶点，装饰着二级种类。至于二级种类的合一性，显然它们靠近多，靠近位于它们之上的种类的进程。你不必吃惊，“是一的存有”是天使的原因，而“一存有”是精灵的原因。因为在一处，“是一的存有”是“一存有”的一个部分，在另一处，“一存有”是“是一的存有”的一部分。这里，合一是本质性的，那里，本质具有“一”的形式。因为“是一的存有”的顶端就是这样的东西。因此，可理知的多必然是最强大的，可理知的生命体必然是全备的，因为存有同时是万物的原因，甚至包含最末的事物，柏拉图几乎[用迦勒底神谕]大声说：“此后有一阵炽热的旋风向前卷进，使火焰变暗，同时跳进世界的洞穴。”神圣的统一体渐渐向前发出，生成一切尘世种类的多。因此，这个三一体是万物的源泉和原因；全部生命，诸神的、高于我们的种的、必死生命体的全部进程，皆从它而来。它整体地、统一地创造了万物，并将可分生命之河的全部原理系于自身之中，将自身与形式的产生相连系。

第二十三章

(28) 展现可理知的诸神，同时表明可理知者本身与善的统一，以及他们独立的hyparxis.

另外，我们要从分散在各处的关于可理知者的理论重现关于它们的一门全备的学科；我们要对自己说，这个可理知神的种是按一的方式独立于所有其他神圣等级的，既不像部分理智所认识的那样被称为可理知者，也不是在与理性的结合中被智能所包含，也不是预先存在于全备的理智之中。因为它超验于整体和部分的可理知者，先于一切理智对象而存在，是一个不可分的、神圣的可理知者。因此，它获得的相对于一切可理知等级的超验性，与“一”相对于一切神圣的种的超验性是相同的。这个可理知者是不可分的，超验地充满神圣的理智等级。如果说每个理智对自己是可理知的，那它就是通过可理知的神拥有这种属性。丰盛是从那里进入万物的。因此这个可理知者既远离理智，独立地自我存有，同时又不是在理智之外的，因为有一个与理智结合起来的可理知者。并列的存有源于那独立的东西，被分有者源于那可分有的东西，内在固有的源于那预先存在的，多样化的源于那统一的。因而，不可将可理知的单一性规定为我们所熟悉的可理知者的单一性。在这些可理知者中，“一”变得与多等同，本质的同一被分离。而可理知的单一性是统一的，没有任何分离和隐秘的东西，超越于一切可分生命形式和理智的多。所以我不会把可理知的单一性放在理念等级。因为这种形式是部分性的，从属于可理知的合一。而可理知的单一性，我认为它是神圣本性的hyparxis，是分配给一切神圣种类的善的整体的生产者，神本身也存在于它里面。神的善，既不是形式，也不是习性，是丰盛的神圣的自我充足，是神圣的权能，神据此将善充满万物。可理知的神在更大的程度上如此，因为他们与“至善”联合，完全充满超本质的善，确立在这种善里，把自身的至高hyparxis包含在它里面。所以我们完全可以说，可理知的神显示了万物之不可言喻的原理，展示他可敬的超验性和合一性；他们自己隐秘地存在，但按一的方式统一地包含了多；他们独立地统治着全体事物，与其他所有神都不同等并列。就如“至善”用超本质的光照

亮万物，展示作为万物之父的诸神，同样，可理知的神按着与善的相似性，从自身把可理知的丰富性给予一切二级神。因此，根据神的各个分配，有一个适当的可理知的多，正如一个类似于“至善”的元一先于每个神圣等级存在。这个元一确实是二级种类的合一性的先在首领。而可理知的多是美、自我充足、权能、本质以及一切可理知的善的先在源泉。因为诸神先行地按可理知的方式包含了一切理智种类，在自身中按至高的合一性包含万物。

[1].这里普洛克罗是指形体。

第四卷

第一章

可理知且理智的神有什么特点。他们如何显明不可分生命，如何与可理知的神相一致。

我们前面讨论了可理知的神，阐述柏拉图关于他们的神秘理论，这一讨论就到此为止。接下来我们要以同样的方式思考关于理智神的叙述。关于理智者，有些既是可理知的，也是有理智的，比如神谕里所说的，既按理智方式认知、同时也按理智方式被认知的理智者；有些只是理智的——果真如此，我们就要从那些既是理智的同时又是可理知的东西开始，首先决定与它们共同相关的是什么，由此我们可以更加清楚地阐明关于它们每个等级的理论。另外，我们要唤醒我们的记忆，回想前面刚刚表明的那些事，即有三个总体的元——完全超越于被分为部分的神之外，它们就是本质、生命和理智。这三者先于部分性的东西分有超本质的统一体。不过，本质独立于另外两者，生命被分配在中间等级，理智则将这个三一体的末端转向开端。它们在本质里全都是可理知的，在生命里既是可理知的，也是有理智的，在理智里则只是理智性的。二级种类总是分有先于自己的本性，而这三者在分有之前，独立地预先存在；在每个等级里，都有这样三种东西，停留的原因，行进的原因和转向的原因，但是理智更多的是依据转向而定形，生命依据进程，本质依据不变性而定形；——果真如此，从生命表现本质的最初的理智神必然与不可分的理智联合，与可理知的神联合，他们必然统一地连接各种各样的二级进程，同时展现并扩张先在原因的 hyperaxis 。不可分生命是这样的一种东西，它限定原初是存有和理智的东西，一方面分有存有，另一方面又被理智所分有。这就如同说，智能被可理知者充满，同时从自身将理智充满。因为存有是可理知者，生命是智能。存有是以一个神圣的

hyparxis为特点的，而生命是以权能为特点的；理智则以可理知的理智为特点。存有之与hyparxis，就是理智之与存有。可理知的权能之与每个末端，就是生命之与可理知者和理智。就如权能是从一和hyparxis产生的，同时连同“一”构造存有的本性，同样，生命从存有发出，同时把实存给予一个不同于在存有里的东西的权能。另外，就如先于存有存在的“一本身”从自身给存有一个二级统一体，同样，获得一个先于理智的实在的生命，也生产理智的生命。因为真存有和居先的可理知者，给生命和理智提供合一性。因而，不可分的生命，当然它分有可理知的元一，是存有之后的第二者，是不可分之理智的生产者，它成全这个中介，还包含可理知者与理智者的联结，被神——分得一种次于可理知者的隐秘实存的合一性的神——照亮，但从原因说，它先于理智种类的分离。因为具有“一”性的、不可分的、单一的、原初的可理知者，通过这些神的中介下沉到多、分离以及神圣等级的难以解释的进展。由此，我想，有机地包含无限生命的神，作为可理知神和理智神的居间者，以自身中的分离为媒质，故被称为可理知的且有理智的神；他一方面被最初的可理知者充满，另一方面又把理智神充满。我们说可理知神是可理知的，不是意指他与理智是并列的。因为在理智里的可理知者是一回事，生产理智神的可理知者是另一回事。我们说依据生命而存在的神是可理知的，同时又是理智的，不是因其成全理智，也不是因其按理智的智能确立，把理智认识的能力给予理智，把被理智地认识的能力给予可理知者，相反，我们这样称呼他们，是因为他们的实存源于可理知的元一，同时生产所有理智的三一体。因为他们被可理知的生命照亮，同时从生产因来说，先于理智者存在，所以我们认为可以共同称呼他们，将他们的名字从两端连接起来，就如他们也获得一种特性，将神圣等级中的整体集合起来一样。

因而，显然，他们依据这个中介存在；他们接近可理知的神，就是既是元一又是三一的神。可理知的三一体，相对于最高的合一体和独立于一切事物的东西而言，是三一体；但相对于三一体的分离本质而言，是元一，从自身把全部三一体显现出来。由于可理知者在他们的三一进程中并没有脱离一个具有“一”性的hyparxis，因而可理知且理智的神按三一的方式存在，在自身展示元一的分离，并通过神圣的差异，生发为多，以及大量的权能和本质。因为越远离[万物之]一原理的种类，就越比先于它们的种类更多样化，在权能上减少，对二级种类的包含上也减

少，同时被分为更多的数，也更远离元一。它们还离弃作为原初形成的种类之原因的合一性，还采取多样性以换得那些原初本质的隐秘 hyparxis。根据这一推理，可理知且理智的分离大过只是可理知的东西的分离。其中，部分性的等级得到更大的分异，以至于向我们展现大量不能被包含在十以内的数字里的神。他们的特性也是我们的概念所无法描述，难以说明的，唯有对神自身以及他们的原因来说才是显明的。这就是可理知且理智的神，就是他们所分得的特性，连接两极的特性，将在先的种类显现出来，也使二级种类转向。因为他们按理智方式认识先于他们的神，同时是后于他们的神的理智活动的对象。因此蒂迈欧也把全备的生命体确立为最美的可理知者，因为后有于它的可理知者，它在美上超过它们，高于它们，也因为它是最初可理知者的界限，后有于它的种类按理智方式存在。根据这一推理，最初的理智神也是可理知的。我们这些结论并非从某个外来的源头推导出来，然后归于柏拉图，我们乃是从柏拉图得到帮助，才提出这些观点。通过以下的论述，这一点将更加明显。

第二章

可理知且理智的神如何依据可理知的神而存在。他们如何与可理知的神沟通。

所以接下来我们要讨论照亮不可分生命之范围的神是如何从可理知神生发出来的。由于可理知神在自身里统一地确立多样化的事物，隐秘地包含分异的事物，并根据单一性的某种可敬的超验性确立存有的不同种，因此，最初的理智神获得一个在他们之后位列第二的王国，展开他们不可分的合一性，他们那不为人知的实在本性，通过可理知的权能和本质的生命充满了整体的丰富性。这些理智神总是在生产、完善、连接自身，同时从可理知神接受一种隐秘的生产，从可理知的权能接受一种创生万物的特性，从可理知的生命——作为原因先在于可理知领域——获得在他们统领下传播的本性。生命首先存在于可理知者中，其次在可理知者和理智者中，最后在理智者中；它最初是作为原因存在，其次是作为本质存在，最后是作为分有存在。因而，第一理智者出于可理知神，使他们的合一性和他们“一”性的权能多样化，展现他们隐秘的 hyparxis ，并通过多产的、连接的、完全的原因，使自己类似于可理知者的本质的、整体的、全备的超验性。在可理知领域有三种原初的有效权能；一个构建整体的本质，一个度量被多样化的事物，还有一个生产所有受生种类的形式。

与此相一致，有可理知且理智的权能存在；一者依据某种可理知的包容性，靠自己的本质生产二级种类的生命；一者连接可分的每个事物，通过光照把可理知的尺度分给那些放弃[万物之]一合一性的种类，还有一者为所有事物提供形状、形式和完全。因而，可理知且理智的神的等级是依据所有可理知原因而生成的：从权能分得进程的特性；从生命获得出于它们的一份存有。因为生命是与权能联结的；生命就其自身而言是无限的，凡是具有无限性的运动都与其本性同在，而无限的权能是全体事物的生产者。从可理知领域的三一实在，他们得到一种分配，分成第一者、居间者和末后者。一切事物都必然被一种三一的进程阻挡，这首先必然是对可理知的同时也是理智的神的种而言的。因为他们

作为整体的居间者存在，使最初等级的联结形成；从他们的顶点看，他们与可理知者相似，但从他们的末端说，他们与理智者相似。他们其实有几分是可理知的，有几分是理智的。任何地方神圣的种的进程都是通过连接的相似物起作用的。从属等级的开端与先在原因的末端相一致。但由于在整体的中间，为首者与末后者既是可理知的，也是理智的，所以必然有一个媒介连接这两者，这些神的特性根据这媒介基本上显现出来。那既可理知又理智的东西，虽然在一部分里比在另一部分里更丰富，但在另一部分里仍然同等地与这两者交流。由这些叙述可见，神圣等级的连续进程显然是可敬的。可理知领域的末端其实已经是理智的，但还是在可理知领域。而可理知且理智领域的顶端，虽然是可理知的，但它是以生命的方式拥有这种特性。另外，可理知且理智领域的末端，是理智的，但也是在生命意义上的理智者。理智领域的开端是可理知的，掌管理智神，但它是以理智的方式拥有可理知者。因而所有神圣的种都获得一种不可分解的关联和结合，一种可敬的友谊，井然有序地减少，一种超验性，部分的并列和部分的独立。那发出的东西，始终与它的原因保持连续；二级种类坚定地确立在它们的原因里，形成一个从这些原因发出的进程。同样，所有事物都有一个系列和联盟；二级种类总是因着相似性，从那些先于它们的事物而来。通过这些论述，我们可以回忆起可理知且理智的神是以什么方式从可理知神自我显现出来的。

第三章

可理知且理智的神按三分法可有哪些分类。这些三一体与可理知的三一体相比有什么区别。

接下来我们要表明他们如何在自己的进程中被区分，这些神的三一体与可理知的三一体有什么分别。这些神也以上面所说的方式按三分法划分；通过他们的顶点与可理知者结合；通过他们的末端与理智者结合，再通过两端的中间纽带，同等地获得各端的特性，伸展到既是可理知又是理智的神，作为这两重性等级的中心，统一地包含各整体的结合。他们之所以按三分法划分，还因为在这些神里，所有事物，即本质、生命和理智，都是充满生机的，就如同他们在先于自己的神里是可理知的，在从这些事物获得实存的神里是理智性的。本质其实就是生命的可理知者；生命是居间者，同时也是这个等级的特性；理智是末端，直接包含在理智者里，就如在某个媒质里。因此，对存在于这些神里所有事物必有某种区分，把它们分为为首的，居间的和末后的种。第三，他们按三分法划分，是因为生命必然停留、进展并被转向自己的原理；因为在存有中，第一个三一体确立一切事物，首先确立第二个三一体。因而，永恒稳定地停留在第一个三一体里。而后于这个三一体的三一体为整体[以及所有事物]提供进程、运动和有活力的生命。第三个三一体提供向一的转向，并使所有二级种类围绕它们的原理。因此可理知且理智的神必然原初地分有这三种权能，必然停留在他们自己的顶端；同时从那里发出，将自己伸展到万物，然后重新回到可理知的纵览之处，将他们整个进程的末端与他们生产的开端连接起来。

因而，可理知且理智的神，如我所说的，必然按三分法划分。本质其实就是被列在第一位的东西，生命居于中间，理智居于他们的末端。不过，由于这三者每一个都是完全的，分有可理知的元一，我指的是分有那里的本质，可理知的生命以及可理知的理智，所以他们从对原初有效的原因之分有来说，是三重性的。生命的可理知者确实可理知地拥有本质、理智和生命；而它的可理知且理智者则既可理知地又理智地拥有本质、生命和理智；它的理智者则既理智地又可理知地拥有三者。无论

如何，每个部分里都有一个三一体，同时与某种适当的特性相结合。因此有三个可理知且理智的三一体向我们显现出来，它们确实是被神圣统一体照亮的，同时每一个都包含一个全备的多。因为既然在可理知领域有一个最强大、全备的多，那么在从属于可理知等级的神里，就他们的多产之因来说，这个多怎么可能不在更大程度上得到发展，得到增加呢？每个三一体都在自身里包含大量权能，大量形式，把可理知的多变成活动，将可理知领域有生产能力的无限显现出来。我们在分有者的激发之下，发现被分有的超本质神的特性。但是根据事物的等级，可理知且理智的元一围绕自己生产本质、所有生命和理智的种。通过这些，他们展示自己不为人知的超验性，这种超验性本身保存着全体事物的先在原因。因此，如我们所说的，有三个可理知的三一体；它们之后还有三个三一体，从其丰富的完全性来看，后三个三一体的三重性源于前者。

另外，必然从另一种方式来阐述可理知者的特性，以及可理智且理智的三一体的特性。在可理知等级中，每个三一体只有存有的第三个部分；它由界限、无限和两者的混合体构成。而这其实就是第一个三一体的本质，第二个三一体里的可理知生命，第三个三一体里的可理知理智。先于这些的种类是统一体和超本质权能，它们使全部三一体得以成全。而在可理知且理智的等级中，每个三一体都有本质、生命和理智；一个既是可理知的，也是理智的，但更多的是可理知的，因为它与最初的可理知者一致；另一个既是理智的，又是可理知的，但更多的是理智的，因为它直接包含在理智领域；第三个同等地分有两者，因为它在自身中包含两者的特性。因此，第一个三一体，界限、无限和本质，我们可以说每一个都在可理知者里；本质就是那原初混合的东西。而这里的第一个三一体是本质、生命和理智，再加上相应的统一体。因为本质是从[这个三一体的]第一神垂溢下来的，生命从第二神，理智从第三神而来。这三个超本质的元一，展现了第一个三一体的元一。另外，这个之后的第二个可理知等级中的三一体，是超本质的统一体、权能和可理知且隐秘的生命。不过这里，本质、生命和理智全是充满生机的，从包含连接这整个等级的统一纽带的神垂溢下来。就如最初的统一体分得统一中间种的权能，同样，它们之后的二级统一体展现原初有效因的连接特性。继之而来的是第三个三一体，它在可理知等级中就是统一体、权能和可理知的理智；但这里它由三个超本质的神组成，他们是可理知且理智的神的终结，按理智方式围绕所有事物，我指的是本质、生命和理

智。他们也是神的完全性的提供者，仿效全备的可理知三一体，正如有机包含的神仿效可理知的尺度，先于这些神的神仿效可理知者的生产因。于是，这三个可理知且理智的三一体就这样产生了，并获得这样的一种特性，以区别于可理知的三一体。

第四章

在《斐德若篇》中苏格拉底如何引导我们走向这一等级的诸神。

我们要再次回到柏拉图，与他保持一致，阐述关于这些三一体的知识，这门知识是与他一同预先存在的。首先，我们要看看《斐德若篇》里写的内容，从苏格拉底的话本身来考察，看他如何向我们表明这些三一体的整个有序等级，以及它所包含的差别。在《斐德若篇》里说到，有十二位首领掌管整个[世俗事务]，引导全体世俗神和全体精灵，使它们转向可理知的本性。它还说朱庇特（Jupiter）是所有这十二位神的首领，他驾驭着一辆有翅膀的马车，装备并管理一切事物，带领跟随他的整个神的队伍，先到达天上的纵览处，看神圣景观和那里的可理知者的推论活动（discursive energies）。然后朱庇特带他们到达天下拱门（subcelestial arch），这门紧紧围绕着天并包含在它里面；再后到达天本身，以及天的背面。那里还站着神圣的灵魂，它们与天一同诞生，俯视着天之外的整个本质。苏格拉底进一步说，在天之前，有被称为极天之所的地方（supercelestial place），在那里存在着真正而真实的本质、真理的大草原、阿德拉斯提娅（Adrastia）的王国，以及美德的神圣合唱团，灵魂通过这些元一的理智活动得到滋养，被快乐感染，[在沉思中]跟从整个天穹的环行。

这些就是《斐德若篇》的论述，苏格拉底显然是受到了神的默示，讨论了神秘的问题。然而，我们先不说别的，首先必须思考苏格拉底所说的天是什么，它确立在哪个存有等级里。解决了这一点，我们也就可以考察天下拱门，极天外之所的含义。这两者都依据向天的习性显现，一者被原初性地安置在天之上，另一者被原初性地安排在天之下。

第五章

不可将天和[《斐德若篇》阐述的]天体循环理解为与可感知者相关；柏拉图本身有许多告诫，说明必须将这些归于第一等级的天。

那么朱庇特引领众神前去的天是什么呢？如果我们说它是可感知的天，如某些人所说的，那么更优秀的种必然转向本性上从属于自己的事物。如果朱庇特这位天上的大能者走向这个可感知的天，并引着跟随他的众神一起走向这样的天，他就必然转向从属的事物，后于他本身的事物；所有其他首领、诸神，以及从他们而来的精灵也必与朱庇特一样。但是苏格拉底在《斐德若篇》里说，即使是部分性的灵魂，一旦得以完全之后，就亲近高尚的事物，管理整个世界。既然如此，全体灵魂的领袖——他们通过这些灵魂掌管宇宙，以使用一种自由而未受限制的权能照亮世俗的种类——这样的领袖怎么可能转向可感知的天，拿可理知的纵览处与低级辖地交换？另外，这个可感知的天里面，诸神神圣的理智活动是什么，关于可感知者的一切知识的演化是什么？总之，诸神认识可感知者不是靠向它们的转向，而是靠在自身里包含着它们的原因。因此，他们按理智方式认识自己，按因果关系了解可感知者，支配它们，不是靠朝向它们，亲临他们所治理的臣民，而是通过爱将低级种类转向他们自己。因而，装饰整个天的诸神若是竟然位于这个天的环行之下，并认为这是与他们的神意护佑相匹配的，那是不合自然的；沉思存在于天以下的事物没有任何恩福可言，转向这种沉思的灵魂也不属于那些快乐且跟随诸神的灵魂，倒是属于那些以可理知的营养交换信念的营养的灵魂，如苏格拉底所说，这样的灵魂是跛足的，断了翅膀的，处在被吞没状态。既然这样的苦难属于不完全的灵魂，而这些灵魂不是快乐的灵魂，我们怎么能认为居统治、领导地位的神会转向可感知的天呢？

另外，苏格拉底说，站在天背上的灵魂被天的环行本身带着环绕；而蒂迈欧和雅典客人说，灵魂以自己的运动引领天上的每个事物，把它们的运动从外面覆盖在形体上，并且终生都过它们自主的生命，将运动的二级有效权能分给形体。因而，这些话与那些认为这天是可感知的天的人的说法怎么能一致呢？因为不是灵魂通过诸天的环行，围绕可理知

者沉思和跳舞，而是形体通过灵魂不可见的环行做圆圈运动，并围绕灵魂展现它们的环行。所以，如果有人说是可感知的天引起灵魂旋转，并且这天被分为背面、深处、天顶下的拱门，那么必然得承认许多谬论。

另一方面，如果说这天是可理知的天，朱庇特带头走向这样的天，所有其他神以及精灵都跟随他，那么这人必与事物本性一致地展现柏拉图受神启示的叙述，必与柏拉图的最杰出的阐释者们思路合拍。因为普罗提诺和杨布利柯都认为这天是某个可理知者。不说他们，柏拉图本人就在《克拉底鲁篇》里遵从奥菲斯的神谱，称朱庇特的父亲为萨杜恩（Saturn），萨杜恩的父亲为天。他表明，从朱庇特所得的名字可知，他就是全体事物的得穆革，为此柏拉图考察了关于这些名字的真理。同时他指出，萨杜恩是神圣理智的连接者，而天是智能，或者最初可理知者的理智能力。他说，观看上面事物的视力就是天。因此天先于一切神圣理智而存在，大能的萨杜恩就充满这样的理智；同时天按理智方式认知上面的事物，以及超越于天之外的事物。因而，大能的天分得一个处于可理知等级与理智等级之间的王国。在《斐德若篇》里提到的环行就是智能，通过它，所有的神和灵魂都获得对可理知者的沉思。而智能是处于理智和可理知者之间的一个媒介。因而必须说，整个天是按这个媒介确立的，它包含神圣等级的统一联结，另一方面是理智种的父亲，另一方面是从先于它的诸王产生的，这些王也就是它要观看的对象。它的一边是超天之所在，另一边则安排着天下的拱门。

第六章

天外之所不是纯粹可理知的；从[《斐德若篇》]对它的阐述表明，它分有可理知的等级，就如在理智者中。

再者，如果天外之所是不可分的、隐秘的可理知的神的种，我们如何能在那里确立如此大的一个神圣的多，即有真理、科学、正义、节制、草地和阿德拉斯提娅，并且这多还伴随着分离？无论是美德的源泉，还是形式的分离和多样，都与可理知神相关。最初的、完全“一”性的形式把整体的得穆革理智延伸到可理知的范型，延伸到存在于那里的形式的包容力。但苏格拉底在《斐德若篇》里说，一个部分性的理智沉思极天之所。因为这理智是灵魂的管理者，如我们的先辈哲学家们所说的；这话一点没错。如果说从这一类比必然可以看出可理知者的分别，就如得穆革理智是不可分的，而部分性理智是可分的，那么同样，关于可理知者也如此，一个是得穆革的第一范型，与最初的可理知者，而另一个是部分性理智的第一范型，与二级可理知者；这些可理知者诚然也是可理知者，但分得一种可理知的超验性，存在于理智者的顶端。如果天外之所在天体环行之外，同时低于那些可理知的三一体，因为它更具扩展性；它是真理的大草原，不是不能认识的；它按大量形式划分，拥有众多权能；那里的草地滋养着灵魂，是灵魂能看见的；最初的可理知者以不可言喻的合一性照亮灵魂，同时不会通过智能被它们所认识，——果真如此，那么天外之所必然存在于可理知本性和天体环行之间。如果柏拉图本人也承认真正是的本质存在于这个位置，他怎么可能不承认它是可理知的，分有最初的可理知者呢？因为它是本质，所以它是可理知的；同时因为它真正是，所以它分有存有。

此外，它在自身中拥有大量可理知者，所以它不可能是按第一个三一体被安排的；因为那里的是一存有，不是大量存有。但它又拥有草地所暗示的多样化的生命，所以它从属于第二个三一体；可理知的生命是一，没有任何分离。另外，由于它显现出有分别的形式、各种各样的顺序，多产的权能，所以它不是[可理知领域的]全备的三一体。如果它在尊严和权能上次于这些，又被确立在天之上，那么它确实是可理知的，

不过是理智神的顶端。也因为如此，它那里有营养供应给灵魂。可理知者就是营养，最初的可理知者，即美、智慧和善也被认为是灵魂的营养。苏格拉底说，灵魂的翅膀就靠这些东西得滋养；而它们的反面就使灵魂败坏和毁灭。这些东西确实完全受最初可理知者的影响，并且是通过合一性和沉默影响的。而天外之所被认为通过智能和活力提供营养，使快乐的灵魂合唱团充满可理知的光和多产的生命之河。

第七章

苍穹之下的拱门是可理知且理智的神的界限，它的特征可以表明这一点。

继天外之所和天本身之后的，是天下的拱门，每个人都清楚地知道此处应当安排在天之下，而不是在天上。因为柏拉图没有称之为天上的，而是称为天下的拱门。同时，它的位置也紧靠着天体环行之下，这可以从关于它的叙述看出来。如果天下的拱门必须造成这样，理智者的顶点也同样如此，可理知且理智的神的末端却不是这样，那么现在就必须沉思剩下的事物。理智者的顶点将自己与天国分离，而天下面的拱门被它全面包围。前者构建整个理智，理智的多，以及如苏格拉底所说的诸神神圣的推论活动；而后者只限定天上的系列，为诸神提供升到天上去的路径。当神被提升到宴席上，享受美味佳肴，充满可理知的善物时，他们就开始上升，升到天下面的拱门，再通过它被提升到天上的环行。因此，如果你说天下面的拱门是诸神的完善者，使他们转向整个天，和天外之所，那你离柏拉图的原意不会太远。诸神确实是靠可理知者，靠草地，靠神圣的形式，就是超越于天之上的处所包含的形式得以滋养的；同时他们又是通过天下面的拱门充分地得到这种营养的。通过这门他们还分有天上的环行。因此，他们其实就是通过天下的拱门转向天上的；但是他们又从天上的等级接受一种活跃的理智认识能力，并充满从天外之所来的可理知之善。因而显然，天外之所被指派为一个可理知的顶端；天上的环行分得居间的范围，而拱门属于可理知的末端。因为一切事物都在它里面。理智是转向者，可理知者是欲求的对象。神圣智能使居间者得以成全，使神圣种类的转向得以完成，将它们与最初的东西联结起来，展现它们对可理知者的倾向性，使二级种类充满在先的善。不过，我想，通过这些论述，我们已经充分提醒了读者，足以使他们想起这三者的等级。

第八章

柏拉图为何从诸神这一等级所包含的中间者描述这些神，并根据这中间者的习性阐述两端的名称。

也许有人会问我们，我们这里为何要依据居间者来勾画整个可理知且理智的神的进程，为何根据两端对居间者的习性，称其中之一是天外的，另一端是天下的，指出一者是独立超验的，另一者是连续递减的。我们也许可以简洁地作出这样的回答，这整个可理知且理智的神的种，将两个端点联结起来，对一者是转向的原因，对另一者是显现出来，并与二级种类同在的原因。就如我们称所有可理知神是父亲和一，认为他们有顶端的特点；我们还说他们是全体事物的界限，即那些产生本质的事物，导致永恒的原因，产生形式的源泉，同样，我们从这些中间神里面的居间者来阐明这些神是一切联结的首领。因为这整个中间等级是赋予生命的、连接的、完全的。它的顶端显示可理知者的各种印象，和他们不可言喻的合一性。它的终端使理智者转向，并使理智者与可理知者联合。而中间者将整个神种聚集起来，固定在自己里面，就如固定在一个中心。因为我们借助于中间者，将超验和减少的习性归于两端，称一者在中间者之上，另一者在中间者之下。

第九章

柏拉图阐述上升到可理知者的方式等同于入会者进入奥秘的方式。

如我所说的，通过这样的论述，我们可能简洁地回答了对这些名称有疑惑的人。这里我们还应当敬佩柏拉图的神圣学科，因为他叙述了全体事物顺从最高教导者的指示向可理知者上升的方式。首先，他通过不受任何束缚的自由首领将灵魂和诸神本身提升到“源泉”。神圣的、极其丰富的景致和推论活动尤其存在于这些源泉之中，法术师也把他们得救的全部希望寄托在这里。这些源泉因纯洁无污的元一而是有福的；同时凭借神圣差异的原因而显得极其丰富；它们又凭借理智、父亲的权能成为景观和推论活动。然后，柏拉图使灵魂和诸神离开源泉上升，通过源泉升到完全的首领。经过许多有分别的理智活动之后，完全神的善就显现出来，这善从理智神自身得到超自然地扩展，照亮我们；在照亮我们的灵魂之前，先照亮整体灵魂；在照亮整体灵魂之前，先照亮诸神自己。再后柏拉图使灵魂和诸神从完全的神上升到神圣者（divinities），他们是所有理智等级的连接者。因为完全的神是从这些神圣者垂溢下来的，与他们一同存在，且被他们包围。也正是这些神的结合和合一性，使有些最杰出的[柏拉图的解释者]设想他们中间有一种全备的、不可分的同一存在，因为通过推理过程不可能理解他们之间的分别。这里也同样，在某些人看来，柏拉图似乎是把天穹环行的末端称为拱门。然而事实并非如此，因为他没有说拱门是天上的，而是说它是天之下的。就如超天的东西本质上独立于天之外，同样，天之下的就低于天国。前者表示超验性，而后者表示一种最接近的减少。

在这种把全体事物连接起来的循环之后，柏拉图把灵魂和诸神提升到天外之所，理智者的可理知合一体，也就是诸神停留、得营养的地方，他们在那里处于一种快乐状态，充满不可言喻的、具有“一”性的善。对法术师来说，上升到不可言喻的可理知权能，也就是一切可理知者的顶端，也同样是通过连接性的诸神实现的。然而，诸神在这里以什么方式与最初的可理知者联合，柏拉图不再明说，因为与他们的接触是不可言喻的，要因着不可言喻者，如他在《斐德若篇》里的话所教导

的。通过这个等级，就实现了与可理知的、最初的生产因的神秘合一。就我们来说，也有同样的联合模式。通过这个等级，法术师的上升模式也更加可信了。就如整体上升到独立的原理，要通过紧靠在它们之上的种类，同样，部分效仿整体的上升，通过上升的中间台阶与最单一而不可言喻的原因联合。柏拉图在这篇对话里关于整体灵魂所阐述的，他后来在论到我们的灵魂时作了阐发。首先，他将它们与自由的神相连。后来通过这些神将它们上升到完全的神。再后来通过这些完全神，上升到连接的神，并以同样的方式一直上升到可理知的神。由此苏格拉底叙述了向可理知的美上升的模式，以及我们在获得身体和生产之前，是如何跟随诸神看见那神圣的景观的，他说：“只有在那时，当我们与快乐的合唱团一起获得了这种神圣的景象和景观，我们才可以看见绚丽的美，我们跟随朱庇特，其他人联合另外某位神，认识并洞悉那些奥秘，那些应当称之为最神圣的奥秘。”那么我们原先是如何与可理知的美结合的？他说，通过洞悉最神圣的奥秘。这岂不就是说，我们原本与完全的首领联合，他们向我们传授奥秘知识，以便使我们充满美吗？获得奥秘知识有什么好处呢？他说：“就是当我们变得完全而漠然，被接纳，得以看见完整、单一、静谧而稳定的景观时，我们所举行的狂欢。”灵魂的“完全”源于天穹循环。因为这循环包含并连接所有神圣的种，也连接我们的灵魂。一切事物，凡是在整体里包含部分的，也包含分离的东西，并集合多样的东西成为合一和单一体。而那完整、静谧、稳定、单一的景象以超自然的方式从天外之所通过既连接又包含的神向灵魂显现出来。因为可理知者的神秘印象在那里显现，符号中不为人知、不可言喻的美也在那里显现。“muesis”和“epopteia”^[1]是不可言喻的沉默的符号，表示通过可理知景象与神秘种类的合一。最令人敬佩的一点是，就如法术师在最神秘的入会仪式中吩咐把整个身体埋起来，单单把头露在外面，同样，柏拉图也在神的感动下预见这一点。他说：“去除并脱离这个环绕的外衣，也就是我们现在所称的身体之后，我们就获得这个最神圣的‘muesis’和‘epopteia’，就充满可理知的光。”纯洁的光辉[他所提到的]以象征的方式向我们表明可理知的光。因此，当我们驻扎在可理知领域的时候，我们就会拥有一种脱离身体的完全生命。将马车的头上升到天外之所，我们就会充满存在于那里的奥秘，充满可理知的寂静。同样在我看来，柏拉图向那些并非心不在焉地读他作品的人充分表明了三个上升的原因，爱、真和信。除了爱还有什么与美相结合？除了这个地方还

有哪里是真理的草原？除了信仰还有什么是这个不可言喻之“muesis”的原因？总之，“muesis”既不是通过智能，也不是通过论断，而是通过具有“一”性的寂静为信仰分得的，它比任何一种认知活动更好，它将整体灵魂和我们的灵魂确立在众神那不可言喻、不为人知的本性之中。由于对诸如此类的问题深有感触，我就这样喋喋不休讲来，不过，应当就此告一段落了。

第十章

什么是天外之所。它如何从最初的可理知者发出。它为何在理智者中间是至高无上的。柏拉图如何表明它多产的能力。

我们要再次回到所提出的神学，显示柏拉图关于可理知且理智的神的每个等级向我们阐明的思想。天外之所是可理知的。因此柏拉图说，它是真正是本质，是灵魂的理智所能看见的。同样，它也是理智神的一种包容性和合一性。因为它之可理知不是像生命体本身那样，也不是像第一永恒那样，不是像那本身原初是一存有的东西那样。这些东西是原初的可理知者，独立于其他一切可理知者，是独立地先在的。而天外之所紧靠在天穹循环之上，是可理知者的所在；只是它不是单一的可理知者。我们这样说是正确的，这一点苏格拉底也证实了，他也通过天把这可理知者的理智活动分给灵魂。在这个阶段——灵魂由此被携带着与天穹的循环一起旋转——它们看见了正义，它们看见了节制，它们也看见了知识，以及每个具有真正而真实的存在的存有。所以如果天外之所是可理知的，是真实的存有，那么它是作为高于天之上的存有而是可理知的。最初的可理知者是因他们自己的本质而是可理知的，是作为一切理智本性的独立而最初的有效原因而是可理知的。大能的萨杜恩也是这样，他虽然是个理智神，是理智的完满，但相对于得穆革来说，又是可理知的，因为他是理智三一体的顶端。因而，高天之上的位置具有一种相对于天穹循环而言的可理知的超然性，是最初理智者中的可理知者。因此它也类似于第一个可理知三一体而存在。只是那个三一体是单一的可理知。因为可理知领域的可理知者，同时先于所有第二和第三的可理知者而存在。但天外之所不是单一可理知的，因为它是理智者的顶端，不是可理知者的顶端。因此柏拉图称第一个可理知的三一体为一存有；而称天外之所为真正存在的本质。因为前者在可敬的单一性和存有的隐秘统一性上先于一切存有。那存在就是可理知者本身，不是在某个方面是可理知的，在另一方面是理智的；它也不是受动于[即分有]存有的东西；它乃是位置，是存有最古老的元一。不过，这一等级[即天外之所]缺乏那个三一体的合一性，并分有存有，只是不是单一的存有。因此柏

拉图也称它为本质，真正是本质，它是依据那原初所是之事物的本质而接受这可理知的、本质性的东西。可理知者的第一个三一体是父亲式的；它依据神圣的合一和界限而存在，是隐秘者，所有可理知者的最高边界。而天外之所是母性的，依据无限而存在，是无限的权能。因为这一等级是女性的，多产的，通过可理知权能生产万物。因此柏拉图也称它为一个处所，如同接受父亲式原因的容器，将诸神的生产权能引入二级种类的实在。他还把质料命名为处所，称它是理性[即生产原理]——它们从存有和父因进入它里面——的母亲和保姆。

柏拉图根据这一比喻指出天外之所是女性的，是那些事物的母系方面的原因，而可理知的父亲是它们父系方面的原因。不过，质料只接受形式；而诸神的母亲和保姆不仅接受，还与父亲一起构建、生产二级种类。这生产的神并非从自身生产出后代放入一个外在处所，将它们与她自己的范围分离，就像地上的生产者，把自己生产的后代交给外在于他们自己的地方；她乃是在自身中生产、容纳、确立一切事物。因此她也是它们的处所，就如一个位置，各方面包容它们，通过她多产、原初有效的权能把所有进程和二级种类的多样和丰富预先拥有并包含在自身之中。一切存有都存在于诸神里，被他们所包含和拯救。他们怎么可能从诸神里退出来，脱离他们所包含的范围？如果离开了诸神，他们如何能存留，哪怕一瞬间？相反，我们认为，生产神圣种类的权能以特定的方式包含自己的后代，因为它们是这些后代的直接原因，并以更丰富的差异、更独特的神意构建它们的本质。父因统一地、独立地生产二级种类，没有任何协作，同时按一的方式包含自己的产物。它们在单一性里预先拥有它们的丰富性；而在合一性里，包含着它们的多。显然，从以上所说可知，天外之所是可理知的，也表明它以什么方式是可理知的。此外，还有一点也是显而易见的，即它为何是女性的；因为处所适合于生产性的神，至于原因，上面已经提到。草地是一种赋予生命的本性的源泉，这一点将作简单说明。苏格拉底还认为在这个处所的所有神圣种类都是这一类型的[即属于阴性的种]，我指的是知识本身，正义本身，自制本身，真理本身，以及阿德拉斯提娅；这也可以看作是一种特别的暗示，表明不仅其他神学家认为这一等级是阴性的，柏拉图更是如此。

第十一章

柏拉图指明了可理知者和理智者的顶端具有不可知的特点，他为何同时既以肯定方式又以否定方式阐释它。

那么，柏拉图首先通过什么原因否定性地显示这位类似于“一”的神？否定又是什么样的否定？他说它没有颜色，没有形状，没有任何联系。他把这三种hyparxes，颜色、形状和联系从它里面剔除。因而我说，这个等级作为理智神的顶端，从它的特性看，是不可知的，不可言喻的，[唯有]通过可理知的印象才能认知。它作为理智者的顶端，将自身与可理知者结合。试想，理智者若不是居先地构建它们自身的一种可理知超然性，怎么可能与可理知者结合呢？在事物的整个等级中，若不是第一等级的两极拥有与第二等级的开端的某种相似性，怎么可能传达联系和结合呢？正是由于这种相似性，这些端点才能相互同时显现，所有事物才能依据同一个系列而存在。就如可理知者的末端是理智的，同样，理智者的开端分得一个可理知的hyparxes。这两者都是可理知的，但一者是单纯的可理知，另一者不是未添加任何理智者的可理知。因而，两者彼此同存，一者就其是可理知的并且是它里面可理知地伸展出来的理智者而言，是全体事物的父系原因，另一者则是全体事物生产性的构建者，因为它是理智的，可理知的善在理智的种里作王。因此，全体事物出于这两者，独立地出于可理知领域的理智，同时并列地出自理智领域的可理知者。两者都以不可知的hyparxes为乐；并且如柏拉图所说，唯有通过可理知的、神秘的且不可言喻的印象才能为人所知。因此他还说，力图展示关于它们的奥秘，试图用语言解释它们不可知的合一性，是胆大妄为。

在可理知等级的末端，理智者的顶端拥有不为人知的特性。就它将自己与最初的可理知者结合，并充满他们那具有“一”性的、不可言喻的父亲般的hyparxes来说，它也以一种不可知的方式先于理智者而存在。因此它是后于它的种类所不能包含的，只有那些先于它的事物才能认识它，它得到极大的扩展之后，与它们结成连续的合一。它也以可理知的方式知道后于自己的种类，而且这种知识绝不是不同于统一而不可言喻

的知识。可理知的知识是合一体、原因、顶端，是一切知识之不可知的、隐秘的hyparxes。由于——如果可以这样说——统一而联合的三一体是可理知者的不可知合一体的理智之像，并管辖理智者中同样统一而不可知的权能，就如它自己的原因所做的那样，因此柏拉图通过否定描述对它作了神秘的阐述。凡是最高的东西，不可知的东西，都类似于“一”性的神。因而，就如他教导我们要通过否定描述呈现这位神，同样，我们也要以同样的方式否定性地展示第二等级的统一而不可知的顶端。总之，既然苏格拉底在《斐德若篇》里使这一等级的上升一直抵达天外之所，安排它与第一者相似，在灵魂的上升中，他就通过否定描述来呈现。在《蒂迈欧篇》里，柏拉图主张，使诸神的每个得穆革种存在的一得穆革是不可言喻的，不可知的；而凡是最高的东西都有相对于二级种类的这种超验性。因为它效仿同时按一的方式独立于一切存有的原因。然而，我们只是通过否定来展示这个原因，因为它存在于一切事物之先；而对于发出的与它相似的顶端，我们既用肯定的描述也用否定的描述来阐述。因为它们分有先于自己的种类，所以我们用肯定性术语显现它们。柏拉图称天外之所为真正是本质，真理的大草原、草地，诸神可理知的纵览之处，而不只是说它没有颜色，没有形状，没有联系，由此可见，他将肯定术语与否定术语结合起来。因为这一等级是处于可理知的神与最初理智的神圣等级之间的媒介，包含两者的联结。它一方面依据一种统一而不可知的超验性，按理智方式守卫可理知者的丰富性，另一方面将这种丰富性一直传递到末后事物。它还依据一个共同的合一体，同时将万物举起，一直升到可理知的父；它还孕育、生产所有事物，甚至包括质料。因此，它被确立在具有“一”性的神与多样的神之间，以不可知的方式超越于二级种类，所以被否定性地阐述；另一方面，由于它分有第一种类，所以又得到肯定性的描述。因为第一得穆革在《蒂迈欧篇》里被称为创造者、父亲、善，以及诸如此类的名字，这是因着分有先在的原因而言的；但他又是一切创造的元一，所以柏拉图任他处于不为人知、不可言喻的状态，独立于事物的所有创造者。他说：“要找到他非常困难；即使找到了，也不可能向众人描述他。”因此，柏拉图以肯定的方式阐述天外之所被第一原因充满，有时称它为本质，即真正是本质，有时候又称它为真理的草原，有时再称为其他诸如此类的东西；但是就它超越于理智神，就它是至高的、“一”性的而言，他从否定方面显现它，就如独立于一切事物的原理那样。

第十二章

什么是天外之所的否定。它们产生于神圣等级。哪类否定指明没有颜色者，哪类指明没有形状者，哪类指明没有接触者。

接下来我们就该思考这些否定是什么，它们是从哪些等级产生出来的。在《巴门尼德篇》里，关于“一”的否定描述是从全部神圣等级产生的，因为“一”是所有这些等级的原因。任何因自己的hyparxes而神圣的事物都分有第一原理，而“一”超越于这些，所以在更大程度上独立于后于这些事物的种类。一切事物都从神圣事物产生，都可分地接受这些事物的特性。这可以从其他假说中看出来，在这些假说中同样的结论又得到循环，有时候被否定地联结起来，有时候被肯定地联系起来。任何东西若不是作为原因预先包含于整体里，它怎么能够存在呢？而在《斐德若篇》里，失去了一切理智者的可理知顶端这个位置的事物就是直接确立在这顶端之后的种类，即神圣的种，是被适当地称为理智者的东西的连接者、完全者和父亲。这个顶端独立于所有这些，也超越于一切理智神。因为神的每个种与“一”的关系，就是后于这个顶端的三个等级与这个顶端的关系。柏拉图认为天穹等级有机地包含各个整体，并以可理知的光即颜色照亮它们，就如这个可感知的天的可见美充满了各种颜色，也充满了光一样。因此他称那天为理智的颜色和光。从“至善”流出的光存在于[天]之上的[等级]，是不可知的，隐秘的，停留在诸神的adyta里；但是它在这个等级显现出来，从不可见变为可见的。因此它被比作光的产物——颜色。

再者，如果天是看见上面之事的视力，那么可以非常恰当地把它可理知者称为与光结合的颜色。天上可理知者的原因是没有颜色的，独立于颜色之外，因为可感知的颜色是阳光的产物。但柏拉图认为紧挨着天穹等级存在的等级，我们称为天下拱门的东西，就是形状。因为拱门本身就是一个形状的名称。总之，巴门尼德也在这个等级里放置了理智的形状。柏拉图首先认为接触是理智者的顶端的属性，这可以从《巴门尼德篇》里的推论看出来。在第一个假说里，他在取消“一”的形状时，就利用“一”没有触及它自身这一点作为中介。他说：“但是‘一’没有触及

它自身。”结论是显而易见的。因而，这里接触是先存在的，并且是作为原因存在。对于那些以得穆革为直接原因的事物，先于得穆革的父是范例意义上的原因。因而，在这个等级，接触的是得了自由的神的范型。因此这三个等级，即颜色、形状和接触是连续的。而天外之所本质上独立于所有这些。因此它没有颜色，没有形状，没有接触。它不是在缺乏的意义上超越于这三者，而是因为作为原因的卓越性而超然其外。因为它使颜色从可理知领域分有光；通过照亮将理智的界限给予形状；以超自然的方式将合一性和连续性插入接触，因着自己的权能使一切事物得完全，通过合一性使被接触的事物得完全，通过分有界限使那些得形状的事物完全，通过光的照亮，使那些得颜色的事物完全。同时，它通过可理知的印象，以不可言喻的方式将一切事物引向上面，吸引到自己身上，使它们充满“一”性的善。

因而，如果我们正确地主张这些事物，就不可承认那些沉湎于可感知的颜色、接触和形状的人，那些认为极天之所独立的是这些东西的人的解释。这些东西是琐碎的，绝不适合于那个处所。即便是本性，不仅作为整体存在的本性，就是部分性的本性，也独立于可感知的颜色、形状和有形的接触。它如果也向各种事物显现，那还有什么可敬之处呢？它必然从高处将颜色、形状和接触远远地伸展到最末的事物，必然表明天外之所同等地独立于所有这些东西。事实上灵魂和理智也分有形状；由于一级存有与二级存有的交通，接触不时地出现在无形的本性中，通常就把这些交通称为接触，把理智性认识的接触称为赞同。因而，我们不可离开最初的事物，滑入末后的事物，也不可将最高等级的理智者与最末的存有比较，无论是灵魂还是本性都确立在这些存有之上。否则我们会犯错，就没有听从柏拉图的劝诫，他认为这样论说这些事是胆大妄为。在沉思可感知的颜色、形状和接触中推导在我们理解之外的不可知的权能，这就是胆大妄为。这样的假说是生理学家（物理学家）提出的，神学家的弟子们是不知道的。这就是柏拉图用来阐述天外之所的否定术语所拥有的力量。

第十三章

什么是柏拉图所断定的属于天外之所的事物，他根据什么可理知特性把肯定的记号归于它。

另外，我们接下来要考察肯定表述，看它们如何依据对最初可理知者本身的分有而存在。前面说过，极天之所是真正是的本质，因为它分有那原初是的东西。因为“是”与真正“是”向一切事物显现，是可理知本质的产物。就如“一”出于先于可理知者的第一原理，同样，存有的本性出于可理知者。因为那里存在着一存有，如巴门尼德稍前教导我们的。而极天之所受到灵魂的管理者的注视，因为这管理者具有一种相对于其他理智神的可理知的超验性。因此它的可理知的善从它那为理智所知的存有中变得明显起来。这个可理知者，就如那真正是的东西一样，是从“一”性的神到达它这里的。这些神是原初的、不可分的可理知者，是一切可理知者最初有效的原因。这些事物，即真正是的东西与可理知者，也彼此同时产生。每个可理知者是真正的存有，每个真正存有的事物是可理知的。理智就其里面的存有来说是可理知的，就其认识能力来说，是理智。因此，每个理智也是知识的供应者；而每个可理知者则是本质的供应者。凡都是原初的东西，它们都通过光照传授给第二等级。

第十四章

什么是德性三神即知识、自制和正义的天外之所，什么是它们的彼此顺序，什么是它们各自传递给诸神的完全。

第三，真知识的种被认为围绕极天之所确立。这两样东西，即理智这位灵魂的管理者[不过这其实是确立在灵魂之上的部分理智，把灵魂提升到它们的父亲之端]和真知识，即灵魂的完全，上升到高处，开始沉思那个本质。它们围绕那个地方运动，就如以和谐的尺度围绕存有作过渡性的旋转；而理智沉思它，用的是单纯的理智活动。再者，我们里面的知识是一回事，在极天之所的知识是另一回事。前者确实是真的，但后者就是真理本身。那么它是什么，又是从哪里获得存在的？它其实就是一位神，是一切理智知识的源泉，是纯洁而稳定的智能的第一有效的原因。它在第一个理智三一体里显现出来，因为这是所有其他事物的完全者，也是神圣灵魂的完全者。后者上升到所有知识的这一统一权能，完善它们自己的知识。苏格拉底说，每个纯洁无污的灵魂，与朱庇特和天一起旋转，审察正义、自制和知识。因此，这三个源泉都在那里，是可理知的神，理智美德的源泉，不是像有些人所认为的那样，是理智的形式。柏拉图习惯用术语本身来描述它们的特点，比如知识本身，正义本身；而苏格拉底在《斐多篇》的某处也是这么说的。这里，当他说到正义本身、节制本身、知识本身时，他显然是在向我们阐述某些自我完全的可理知的神，他们具有一个三一的共存性。其中，知识就是元一，自制属第二位，正义是第三位。知识就是纯洁无污、牢固不变的智能的供应者，自制把转向自身的原因给予全体神，正义则把按各自功过分配整个善的原因给予他们。通过知识，每位神理智地认识先于自己的本性，被可理知的智能充满；通过自制，他转向自身，享有第二合一体，和伴随向自身转向的善；通过正义，他辖制后于自己的种类，在一条寂静的道上，如他们所说，衡量他们的功过，分给他们各自当得的分配物。因而，这三个源泉包含诸神的一切活动。知识类似于第一个可理知的三一体发出；就如那个三一体把本质给予一切事物，同样这知识也用知识照亮诸神。自制类似于第二个可理知的三一体发出。因为自制效仿那个三

一体的连接、度量权能；它衡量诸神的活动，使每位神转向自己。正义类似于第三个可理知的三一体发出。因为它也根据适当的功绩区分二级种类，就如那个三一体按最初的范型可理知地区分它们一样。

第十五章

什么是真理的大草原，什么是草地。什么是可理知营养的合一形式。什么是从这种可理知食物中分离出来的诸神的双重营养。

这些事之后，我们可以考察先在于这个处所的另一个三一体，也是苏格拉底所阐述的，即真理的草原、草地、众神的营养。真理的草原理智性地扩展到可理知之光，因从那里来的光照而变得绚丽多彩。就如“一”通过光照发出可理知的光，同样，可理知者使二级种类分有生产本质的能力。草地是生命、各种理性的丰富权能，包含最初有效的生命原因，是多样性的原因，也是形式形成的原因。这里的草地也是各种形式和理性的生产者，饱含着水，喻示生命的孕育。诸神的营养因是某种可理知的合一性，自身中包含了诸神的整个完全，并使诸神充满极致和权能，以便他们可以给予二级种类一种神意的关怀，也对这些种类就如对第一种类那样拥有一种不变的理智性认识。诸神在上面统一地分有这些，但在各自的进程中则以各自的方式分有。

关于营养也同样，一类柏拉图称为仙果（ambrosia），另一类称为琼浆。他说：“驾驭者让马停在马槽边，先给它们吃仙果，再给它们喝琼浆。”驾驭者得到可理知者的滋养，统一地分有通过神的光照获得的完全。而马分别分有这些东西，先是分有仙果，再是分有琼浆。因为吃了仙果，它们就必然能够稳定不变地停留在更杰出的种类里，而通过琼浆它们必然一如既往地二级种类提供养分。他们说，仙果是固体营养物，琼浆是液体营养物；柏拉图说到驾驭者先把仙果放在马面前，再让它们喝琼浆时也指明了这一点。因此琼浆这种营养物表明了神意不受限制、不能毁坏的本性，它以一种纯洁无污的方式流向一切事物。而仙果的营养品表明稳定性，牢固地驻扎在更杰出的种类里。从这两者可以看出，神既停留不动，又向万物行进，他们的本性不偏不倚，绝不转向从属性的存有，但也绝不是没有生产能力；同时他们丰富的生产权能和进程又不是变化不定的；他们乃是在恒定不变中向前进发，确立在先于自己的神圣者里，为二级种类提供供给，而自己不受任何污染。因而，就诸神是神来说，琼浆和仙果是他们的完全性；其他东西是理智、本性和

形体的完全性。柏拉图认为这些营养在灵魂里，称[以这些为营养的]灵魂为神，因为就它们分有神来说，它们充满琼浆和仙果。两者在进程中有一个双向的分离，一者使诸神获得稳定而坚固的完全，另一者使诸神能保持不变的神意，进行自由的管理，不偏不移、又源源不断地把善传送出去。这是与全体事物的两原理相一致的，这些原理负责这样的分配。必须承认，仙果类似于界限，琼浆类似于无限。因此一者可以说是湿润的，不能从自身获得限制；另一者可以说是固体的，并从自身获得一个界限。琼浆是多产的，使诸神完成二级显现，是权能的原因，产生一种力量供给全体事物，同时又是源源不断、绵绵不绝的供应之泉。而仙果是稳定的完全，类似于界限，使神确立在自身之中，是牢固不变的理智活动的供应者。而在这两者之前的是完全的一源泉，是全体神的所在地，柏拉图称之为营养、宴席、美味佳肴，一方面按一的方式使诸神分离为多，另一方面又通过神圣智能将一切事物转向它自己。因为“δαίς”[宴席]表明对神圣营养的分别分配；而“θούνη”[美味佳肴]表示全体事物共同向它转变。因为它是诸神——就他们是神来说——的理智性认识。而营养有机地包含这两种权能，因为它既体现了可理知之善的丰富充沛性，又表明了统一而完满的神圣自足性。

第十六章

许多告诫表明天外之所是三一性的。什么是它里面的三位格的记号。

关于这些事就讲到这里，这对目前的理论应该足够了。接下来我们要讨论对极天之所的划分。它被分为三个部分。理智者的可理知顶端，如我们前面所说的，是一个三一体。根据对这个处所的第一个观念，柏拉图随即阐明它的三一本性，提出三个否定术语，即没有颜色，没有形状，不可触摸。同样，在它里面确立了三个神圣者，即知识、自制和正义之后，我们的老师和领袖[叙利业努]认为应当把这个三一体分为三个元一，也表明这是与奥菲斯的神学相一致的。当然，如果需要找出这三位女神明确的特性，从已经确定的理论我们必会明白，真理的草原、草地和诸神的营养因都位于那里。提供营养是可理知之完全的职责。因此根据从那里注入灵魂的营养，灵魂的翅膀获得了上升的冲动，还有理智的完全。而草地的特性就是拥有一种生成理性和形式的权能，形成生命体的产生之因的权能。因此灵魂也吃草；精神食粮（νομη）确实是营养，不过是另一种意义上的营养。

真理的草原是可理知之光的扩展和显明，内在理性的演化，进展到各处的完全。这就是第三个元一的特性。丰饶多产是第二个元一的特性，可理知的丰富充足是第一个的特性。整个极天之所都被真理之光照耀，因此包含在它里面的一切本性都被称为真实的。苏格拉底说：“侍候神的灵魂看到的任何实在之事，都将免于毁灭，直到另一周期出现。”在那个处所的一切事物都是真正的存有，都是可理知的，充满神圣的合一性。在第一个元一里[即在真理的平原和草地上]，这可理知的光浓缩性地存在，可以说隐秘地确立在adyta里；而在第三个元一[即在诸神的营养因]里，它显现出来，与权能的多一同扩展，一同分离。因而我们可以从这些事考察这三个元一的区别，就如柏拉图在假说里所揭示的。如果说知识与第一个元一相关，自制与第二个相关，正义与第三个相关，那么这个三一体也必从这些事物完全地显现出来。知识是稳定的，是整体的统一智能，并且与可理知者同在，它岂不属于那与可理知的父联合的

权能？这权能不发出，也不分离它与那父的神性的合一。而正义的种岂不属于分离的权能？它将理智的种分离，把可理知的多引入等级，通过光照按功绩进行分配。自制的种岂不就是作为这两者的媒介的权能？它转向自己，拥有这个三一体的共同联结。这种中间权能的显著优点就是具有调和性，能按理性与两端交流。

我们不必啰唆，以上所说足以使我们想起柏拉图要表达的意思，即我们所展示的三位神，分据于极天之所的三神，全是可理知的，就如在理智领域一样，也全是顶端，将万物集合为一个可理知的合一体。其中一个非常稳定，一个能够有形成能力，还有一个具有转向力量，在理智者中拥有一种原初有效的权能。因为其中之一将所有神的元一联结起来，使它们聚集在可理知者周围；另一个使它们围绕在神的进程周围；还有一个使它们围绕着神的转向。所有三者同时将那永远停留又永恒进发和回转的hyparxes的整体集合为一。因此柏拉图也将分配给这个世界的神提升到这个处所，使这些以这个处所为所有等级的神的聚集地、围绕它活动的神转向对可理知者的分有。这些元一引导出可理知的形式，使它们充满对神圣合一体的分有，然后又召回已经发出的种类，将它们与可理知者结合。关于这整个三一体，说到这里就足够了。

第十七章

阿德拉斯提娅是谁。什么是阿德拉斯提娅之法。她位于天外之所。她为何这样做。

接下来我们要转向讨论阿德拉斯提娅，苏格拉底指出，她在这个地方拥有自己的王国。那从这些可理知的善的视界来规定灵魂清白生命的尺度的东西，必在那里获得自己最初的演化，即成为光。提升的原因，虽然从属于欲望的对象，也许能够通过转向，既提升自己也提升其他事物到极天之所。而那规定并量出可理知者的视界所结的果实给灵魂的东西，由于它的hyparxes在可理知领域，因而通过光照将祝福从那里赐给灵魂。因此，如我所说的，它确立在那个处所。同时它从高处统一地统治着所有的神圣法律，一直到末后的事物。同样，它将一切神圣法律，即理智的、超越尘世的和尘世的，与一个神圣法律本身结合起来。那么是否有某些萨杜恩法，如苏格拉底在《高尔吉亚篇》里指出的，他说：“因此存在于萨杜恩时代的法律如今也存在于诸神之中”；或者是否有朱庇特法，如雅典客人所主张的，他说：“正义跟随朱庇特，就是向那些抛弃神圣法律的人复仇的”；或者是否有命运之法，如蒂迈欧教导的，他说：“得穆革向灵魂宣告了命运之法”——所有这些法，阿德拉斯提娅的神圣法依据一可理知的单一性将它们全都连接起来，同时把存在和权能的尺度给予它们。如果需要表明我自己的观点，那么我得说，这三一体必有的看护权能，预先存在于这位女神里面，她还固定不变地包含渗透各处的规则。因为这三位神不仅展现并聚集一切事物，他们还按神谕守护父的作品，以及一个可理知的理智。

阿德拉斯提娅的神圣法律指明了这种守护权能，这是任何事物都不可能逃脱的。关于命运之法，不仅诸神比它们高级，就是部分灵魂，当它们按理智生活，将自己交给神意之光时，也比它们高级。萨杜恩的诸神本质上独立于朱庇特的法律，而具有连接而完善性质的神独立于萨杜恩的法律；但一切事物都服从于阿德拉斯提娅的神圣法律，神的所有配给物，所有尺度和守护之职都因这种法而存在。奥菲斯也说她是宇宙的守卫和得穆革，得到黄铜鼓槌，一个山羊皮做成的鼓，发出震耳欲聋的

声音，使所有神转向她自己。苏格拉底效仿这种把某种宣告传到一切事物的惊人声音，以相似的方式为所有灵魂创立神圣的阿德拉斯提娅法。他说：“这是神圣的阿德拉斯提娅法，使灵魂不论领会到什么真实的事物，都免于毁灭，直到另一周期”，这样的话几乎就是奥菲斯的声音，就如一首对阿德拉斯提娅的赞美诗。首先他称之为“θεσμος”，“神圣法律”，而不是“νομος”，“法律”，而对萨杜恩法和朱庇特法，他只是称之为法律。“θεσμος”与神相连，更与可理知者[而不是理智者]相关；而“νομος”表示理智配给物，适用于理智的父。其次，他论到它时用的是单数，而不是复数，不像蒂迈欧谈到命运之法时用复数。因而最后，他将它伸展到整个灵魂的种，表明它是它们快乐而幸福生命的共同尺度，是那些能够居住在高处，脱离所有被动性的灵魂的真正卫士。这就是以下这话的含义：“能够永远这样做的灵魂，必始终免遭伤害。”因而，这神圣法律包含神圣灵魂的整个纯洁无污的生命，以及部分性灵魂的暂时幸福。它可理知地保卫前者，同时通过可理知之善的景象衡量后者。关于阿德拉斯提娅就讲到这里。

第十八章

概述关于天外之所所说的内容，展现它的特性。

至于剩下的问题，我们要概略地说，极天之所是可理知且理智的神的第一个三一体，拥有三种特性：显现性、集合性和防卫性。它还可理知地包含所有这些，以一种不可知的方式，将理智者与可理知者联结起来，同时引发可理知者的多产权能发挥作用，在自身中接受来自于可理知范型的大量形式，从那里的源泉性的顶端生产出它自己的草地。它从一理智把实存给予三美德，通过可理知的印象使大全本身得完全，在它的不可言喻的怀里接受整个可理知的光。同时它停留在可理知神的隐秘本性里，并从那里可理知地发出，向理智者显现出来，通过不可言喻的权能使它固有的合一体（它已散布在各个事物之中）的所有像完全回转，向上牵引。同样，我们也必然神秘地靠近这个处所，将整个生育形成的生命和有形的本性留在地上，我们带着这有形的东西来到这里，就如被围在一垛墙里，唯有激励灵魂的顶端去分有总体真理和充分的可理知营养。

第十九章

证明可理知且理智的神里面有连续包含的等级。所以必须有三个相连的整体之原因。

考察了这个可理知的、不可知的三一体，负责整个理智的种的三一体之后，我们要考察有机地包含它们的纽带的三一体，这种包含既是可理知地，同时也是理智地。有机包含的原因必然先于理智和理智神存在于这些神里面；这原因既然确立在可理知等级和理智等级的中间，就必然伸展到所有神圣的多，整个存有的种，世界的每个部分。试想，最初将事物连接起来的东西是什么呢？如果如有人说的，是包含灵（spirit）和局部运动的事物，那么连接其他事物的形体本身就得具有关联性。每个形体按自己的构成来说是可耗尽的，可分的，爱利亚客人也向那些设立有形原理的人指出这一点，说他们如此推崇的本质其实是可灭的，可耗尽的。因而，形体本性上不适合连接其他事物，即便这样一种权能与形体相关，灵也不可能为我们提供这种权能，因为它总是分解、消散，自我扩散到限制它的东西之外。如果我们设想习性和依形体而分的连接形式以联系来照亮它们的对象，那么它们必须与其对象同在，才可能做到这一点；但是这些习性和形式将怎样接续自己？很难想象这样的事是如何实现的。因为这些东西要按质料体分配，与它们的对象一同被分，这就要求一种界限和联结，但它们本性上不适合于被限定或被连接；因为它们没有自生、自存的本质。而既不生产自己，也不完善自己的东西，是不可能连接自己的。此外，每种习性，每种质料形式，都是他动的，依赖于另一更古老的原因，因此与对象不可分，不能靠近它本身。

如果放弃这些，我们就要主张，无形的、自生的灵魂是联系的第一有效因；灵魂的本性既是可分的，又是不可分的，混合了可分者和不可分者，分有存有的种，并且被分为和谐的理性，这样的东西我们该把它放在哪里？灵魂确实将形体和种类连接起来，因为它们分有一种不可分的特性，但它们缺乏另一种连接本性，那种本性可以将混合的第一原理给予种，又将联结的第一原理给予分离的理性。灵魂的自动本性是过渡性的，并延伸到时间，所以需要那可以将它的一生命连接起来的东西，

并使它成为总体性的、不可分的。因为连接各部分的整体，先于部分而存在；由部分组成的整体接受从某种不同于它自身的东西引入的联系。但是我们如果跟随推论权能超越灵魂，考察理智，看被分有的理智，或者如果你愿意，那不可分的、神圣的东西，总之，如果我们考察神的理智之种，看它是否原初地连接存有，那么我们也会发现，在这里有各种各样的多，种的分异，还有如苏格拉底所说的，许多神圣的景象和推论活动。因为神圣本性的分离，形式的多样性，在理智领域里自我显现出来，还有惊人的部分和生产权能也显现出来。这是各种分裂的种显现的地方，那连接的东西原初怎么可能在这里？理智的多怎么可能不将自己固有联系的分有指向另一个更古老的原因？因为理智的多就是那原初被连接的东西（它是那原初分离的东西，需要连接的东西是可分的，而不可分者本身超越于连接的hyparxes之外），但它不是那原初连接的东西。每个被连接的事物，是被另一个原初拥有连接权能的事物连接起来的。因而从以上所说可知，存有的连接等级是先于理智神被确立的。

可理知的、隐秘的hyparxes就是为万物提供合一性的供给者，因为它紧挨在“一”之后存在，是不可分的，统一的。而连接是把多收缩为不可分的结合；因此它从属于可理知者而存在。那里的媒介原是可理知的，是统一的、原初有效的连接因。而将可理知者与理智者连接起来的，模仿的是可理知者所具有的促进统一的权能。因为在那里，三个三一性的元一全是整体的合一体；其中一个是因着超验性，另一个是作为居中的核心，再一个是因使他物转向。而在可理知且理智的等级里，这三个三一体是次于那些合一体的第二者，与多同时显现。因此其中一个三一体是集合性的，另一个将多连接起来，再一个具有促进完全的本性。那被集合的东西，被连接的东西，以及被完善的东西，是多。所以，不论它是理智的多，超越尘世的多，尘世的多，还是另外的多，都通过这三个三一体被集合、被连接、被完善。它被集合，就上升到可理知者的合一体，牢固地确立在它们之中。它被连接，就在自己的产物中保持不可分、不可灭。它一旦被完善了，就从自己固有的部分或权能接受成全。

由于存有必然停留、进发并回转，享有这三重神意，所以必有三个先在的集合性元一，三个连接性元一，以及三个完善性元一。我们不是说，由于二级种类的善，最初的种类被分离，负责如此多的等级和权能，而是说，它们始终是从属事物的善的原初原因，同时我们从低级种

类重新想起整体的原因。可理知且理智的三一体按三一方式完善事物，永远将它们连接起来，集合为一。而可理知的元一毫无分离、按一的方式形成它们的停滞、前进和回转。至于其他事物，我们已经谈到一部分，还会再谈另一部分。

第二十章

根据柏拉图，天体循环等同于连接性等级。

现在我们要谈论连接的三一体。苏格拉底在《斐德若篇》里称之为天的循环。因为它拥有不可分生命的中心，是生命中最重要东西，所以他称之为循环，意指它循环往复地、全方位地包含其他所有生命和神圣的理智活动。因此，被提升到它这里的灵魂也因理智活动而得完全，与可理知的景象结合。然而，天的循环总是以同样的方式确立的，因为它是一个永恒的、整体的、同一而统一的智能。而灵魂的循环是通过时间实现的，以较不完全的方式存在，并非同时集中性地包含可理知者。因而，灵魂被围成一个圆圈，恢复到它们的原始状态，而天的循环总是保持同一。因为它使可理知神与理智神之间的联结得以形成，把所有等级连接在他们的停滞、前进和回转之中，所以苏格拉底称它为天上的。蒂迈欧说，这[可感知的]天也全方位地包围它之下的各元素，因此，没有哪个地方是真空。就如可见的天是天之下的一切事物的连接者，是连续性、一致性、感应性的原因，（若有真空介入，就会中断事物的连续性，这种连续性的颠覆则破坏形体的感应性）同样，理智的天将存有的整个多合并成一个不可分的结合，以适当的连接照亮每个存有。因为理智这样分有连接因，灵魂的本性那样分有，有形状态的存有又以不同的方式分有。理智在最高层次上分有连接，它是不可分的；灵魂在第二层次上分有，所以既是可分的，又是不可分的，是一混合体；形体获得最少的分有，就拥有一个可分的实在，同时仍然是被连接的，不是由于被分解就灭亡了，而是享有它们自己的部分和低能。因而，整个连接性的三一体依据hyparxes本身被称为天；在它之下扩展的生命的幅度被称为循环。在感官可感知的事物中，天体的周期就是运动，并且可以说是天体的生命。

第二十一章

我们如何从柏拉图关于连接性的神的三分法学说中得到帮助。他为何特别崇敬这三一体的合一。

如果需要从以上所说的内容找出它的三一本性，我们就必须使用比喻方法。由于柏拉图本人认为天的脊背是一个事物，它的深处是另一个事物，所以，显然，天上的拱门是第三个事物；至于天之下的拱门，他直接称为天下的。我们说过，天外之所是确立在天的脊背之上的，同样，我们也必须承认天下拱门不同于天上拱门。天是以脊背为界限的，当然是以超自然的方式，而天下是以拱门为界限。天被天外之所包含，同时它包含着天下的拱门。因而从这些论述可以看出，天向我们自我显现为三一样式：从它的脊背看，它把一切事物有机地包含在一单一性里；从它的拱门看，它包围整个三一体；从它的深处看，它自己发展为自己，并构建连接性和连贯性的中间地带。整个天上等级的脊背是一位可理知的神，其称呼可能就是从这里得来的。不过，它之可理知是在连接性的三一体里的可理知，外在地压缩、有机地包含天上的整个王国。它还通过光照将一种对于二级种类的统一而单纯的包含给予所有神，同时自身以超自然的方式充满可理知的合一性。因此，神圣灵魂被引着穿过整个天上的深渊，站立在天的脊背上，同时在它们站立时循环带着它们环绕；由此它们洞察到所谓的极天之所是什么。这个地方就是指灵魂在天上可理知的观察塔中的确立，将同一、纯洁的权能和坚定不移的理智活动延伸到灵魂。而环行运动是对充满生气的生命和最关键的活动的分有。这两者的共同显现，包含着多产的活力、安静的运动，以及可理知者稳定的理智活动。而天上的深渊是整个三一体的一种连续性，将整个天上等级结合起来的中间神，源自可理知的包容性，终于天上的拱门，这拱门规定了整个天的边界。因而，这整个三一体有一种合一性和连接性，有一个从脊背出发一直到拱门的牢不可破的进程，进程穿过这个中间神，它与两端同时显现，展现出连接性的多，但两边又被两端限制；其中一端以超自然的方式包含它，另一端则从下面限制它的进程。

因而剩下要来讨论的还有天上的拱门。它是这三一体下面的边界，

就如三一体里面的理智一样，一方面被生命充满，另一方面被可理知者联合，使整个三一体转向它的原理。这拱门也类似于天上的脊背，只是它的间隔更短一些。由于被征服，它渐渐减少，但由于相似性，它转向天上的顶端。这就是天上的理智，也是天下拱门直接的“Synocheus”[2]。因此每个拱门都被称为可理知且理智的神的理智边界。于是，整个连接性的三一体得到这样的一个划分：随可理知者而定（κατα το νοητον）的脊背（το νωτον）；依据生命而定的深渊，以及依据理智而定的拱门。而它的整体是一，是连续的，因为将其他一切事物连接起来的東西，应当更是自身的连接者。诸神的每个特性都从它自身开始它的活动；特性若是集合性，就将自身集中固定在最高的合一体中；特性若是使整体转向，就使它自身转向原理；特性若是纯洁无污性，就首先保护自己远离质料。因此，连接的特性也先于它的分有者按可理知且理智的方式将自己连接起来，有了这种连接，天的本性就可以说是一的，是连续的。整个三一体集中于它本身，保守它固有的统一整体，在本性上完全类似于它本身。拱门紧密地连接所有理智者，从各个方面压缩它们。在此之前，天上的深渊本身，也包含拱门在内，把整个等级连在一起。而在这些之前，天上的脊背按单一性的一界线统一地包含整个天上王国本身，以及囊括在它之下的一切事物，通过连接权能和hyparxis，将它们与它们本身连接。我们知道，就那些感官可感知的事物来说，天体的凹形周线紧紧地挤压各元素，但并没有在它们完全不定形的运动中把它们吹走，使其消散。在此之前，天体激烈地挤压一切事物，并将其挤向中间，不留一点虚空。但有一种包容性将所有这些囊括在内，那就是诸天的脊背，它是天体相似的原因，也是诸元素与天体接触的原因。天体的脊背具有光滑而稳定的本性，如蒂迈欧说的，这种本性使整个天与它本身相似；一般而言，包含的种类总是被包含种类的连接者。因而我们必然要把相似性从可见事物转移到理智神的父，即天，考察他为何既是一，又是三，既在上面又在下面拥有可理知者和理智；同时从中间者来看，又拥有生命，即进程和时间的原因，还有生产性的权能，我们已经适当地按时间安排在天上的深渊之下；因为柏拉图本人也称顶端为脊背。他说：“那些被称为不死者的，一旦超越了天，就到达顶端，站立在天上的脊背上。”可见，他把天上等级的顶端以及上面的地方称为天的脊背；这些东西显然就是最初的Synoches的特权。他按着神谕，在自己hyparxis的一顶端里有机地包含一切事物，同时自己整体

性地超然在外，与极天之所结合，与它不可言喻的权能结合，全方位地包裹在它里面，将自己封闭在可理知者的统一包围里。试想，说最初的 Synoches 封闭在可理知的纵览处，与表明它被可理知的极天之所紧密包围，同时在理智领域扩展，这两者有什么分别？如果那超验的东西是第一者，那么显然顶端是与其他者一同被安排的，但独立于它们。既然第一者是这样的东西，依据可理知的顶端确立，通过光照分给其他神，与可理知者接触，与父亲一端接触，那么必然有一个中间者和一个末端，一者是天上的深渊，另一者是整个循环的终结。如果整个天的循环是一且连续的，这一等级的特性必然被指派为这一等级的原因。它作为所有等级的神的连接者，它本身先于其他事物，可以说是神圣种的中心和纽带，它首先连接它本身，将它本身延伸到一生命。因而，天既是一，同时也是三，发展为三个元一，既是不明显的，又是明显的，也是居于这两者之间的，同时效仿下沉到可理知三一体中的可理知的神。

第二十二章

什么是《克拉底鲁篇》关于天的神学。如何能通过推理过程从它推断出中间的可理知且理智的神。

你若愿意从《克拉底鲁篇》记载的内容看看这个等级的特性，那么首先，你应当思考以下这一点，作为对确立在中间的Synoche的一个论证，即其中阐述了它的两方面习性，一方面指向可理知者，另一方面指向理智者。书中说它看见上面的事物，产生一个纯洁的理智。因此，它是可理知者中的智能，同时也是理智者中的可理知者。理智的原因（the cause of intellect）先于某个理智性的原因（intellectual cause）存在，而那两者兼具的东西，专门成全可理知者与理智者的中间等级。集合性的神领会可理知者，或者毋宁说与它们联合，但并非原初性地使一个神圣理智存在。促进完全的神，与中间的神圣者即理智者一起生产，按理智方式直接领会天上的等级，但不能领会先于天的可理知者。唯有中间的神圣者占据可理知的且理智的中心，同等地延伸到两者，按理智方式领会可理知者，在可理知意义上它是理智者的原因。由于趋向原因的习性先于它里面生产理智的权能，所以苏格拉底从他的习性开始，阐述一个从这习性垂溢下来的第二权能。而指向上面事物的视力非常恰当地获得“天眼”的称呼，因为它能“看见上面之物”。这为我们完美地界定了一种比有机包含的等级更古老的习性，同时指出它相对于可理知者来说是理智性的，相对于视力对象来说就是视力，但是它理智地领会自身，在自身中是可理知的。它的可理知者，相对于那原初可理知的东西来说，只是分有一个理智等级。下面的话则展示这个中间者有倾向理智者的习性，（因为苏格拉底接着说：）“所以，赫谟根尼（Hermogenes）啊，那些深知高处之事的人也说天生出一个纯洁的理智，又说这个名字对它非常恰当。”因而，天的等级扩展为一个中间者，处于理智的且可理知的神中间，同时在一个不可分的联合体里包含可理知者和理智者，与两者都有相似性，但同等地远离最初的理智者和具有“一”性的可理知者。因此苏格拉底说它理智地领会上面的事，并由此生出（一个纯洁）的理智。

因而我们首先从已经规定的内容推导出这一点。接下来我们要注意这样一点，天上等级是三重性的，它的整体理智性地领会可理知者，生产理智者，第一元一以一种杰出的方式理智性地领会可理知者。因为它将自身与可理知者结合，认识可理知的理智，与先于自己的种类联合，是不可分的，如在不可分者中间，使自己尽性地向可理知的单一性扩展。而第三个元一专门生产理智者，因为它是整个连接性三一体的理智。在奥菲斯派神学家看来，天，即萨杜恩的父亲，也是第三位。而中间的元一与这第三位一起生产理智等级的诸神，同时与第一者联合生出可理知者；它充满出于第一者的可理知的合一性，同时使第三者充满多产的权能。因而你岂能不明白柏拉图为何通过两端的特性向我们展现整个天上等级？他将它可理知的hyparxis与可理知者结合，同时将它理智的hyparxis与理智者结合；他为我们提供集合它的hyparxis的方法，这个hyparxis是这两者的中间者，是依据共同的特性形成的。如果你还希望从已经说过的内容进一步推断，那么可以说，他将天上的光与可理知者的光结合。视力不是别的，就是光。中间等级通过自己的光，通过它本身的神圣顶端，与最初的种类结合；同时因着一个理智的本性和整个三一体的边限，生出理智，以及理智领域的所有未污染的神。它不是独力地生产理智，而是协同纯洁一起生产。苏格拉底也是这样主张的：“因此，他们也说，一个纯洁的理智是它生产的。”这样说来，天上等级是理智的hyparxis的最初有效的原因，是纯洁无污之权能的原因。如果纯洁必然不是偶然存在于理智里面，那么那些存有的神性必然独立于二级种类，必然供应不变的权能，也就是大能的天协同理智所生产的权能；这神性同时也是作为纯洁之源头的诸神的直接原因，也是理智性的父亲的直接原因。关于连接性的神的真理，可以从《克拉底鲁篇》提出这些暗示性描述。

第二十三章

完全受神默示的阐释者界定天下的拱门是某种特定的等级。我们的导师以非常正确的方式阐释它。

接下来我们要根据《斐多篇》里的记载考察天下的拱门，以及那里的诸神的特性。不过，在我们开始讲述关于它的理论之前，我希望作出这样的假定，我们之前的一些最杰出的解释者想到这天下的拱门是安排在天下面的一个神圣等级，所以认为应当将它列在紧挨第一神的位置，称第一神为天。但是还有些人把天和天下的拱门都放在可理知领域。亚细尼亚（Asinaean）哲学家[塞奥多鲁]被普罗提诺说服，称那直接从不可言喻者出来的东西为天下的拱门，如他在关于名称的论文里对这些名称进行的哲学探讨。但是伟大的杨布利柯认为，大能的天必然是某种可理知神的等级，（在一处他认为它等同于得穆革，）主张紧挨在天之下的等级就是天下的拱门，并且可以说包围着天。这些话他记载在他关于《斐多篇》的注释里。因而请不要认为关于这个等级的神学，我们有什么自己的创新，以为我们是最初将天下拱门与天分开的人；事实上，我们主要是被柏拉图说服，他区分了这三个等级，天外之所、天上的循环以及天下的拱门；柏拉图之后，那些以神启的方式考察他的理论的人，即杨布利柯和塞奥多鲁也使我们信服。还有什么必要提到我们的领袖[叙里亚努]呢？他是位真正的酒神巴克斯（Bacchus），[即被神圣之火激动的人]以惊人的方式对柏拉图视若神明，使柏拉图理论的可敬本性，以及他的理论所伴随的奇迹向我们尽情地展现出来。

因而，他在论[奥菲斯派、毕达哥拉斯和柏拉图的]一致性的论文里，极其完美地显示了这一等级，即天下拱门的特性。然而，以上所提到的两位智慧者，提出了大相径庭的理论。塞奥多鲁称第一因为天，不再承认天是领会上面之物的视力，如苏格拉底在《克鲁底鲁》里探索词源时指出的那样。因为第一神既不看，也不是视力，也不低于任何东西。因而，塞奥多鲁既不承认对这一名称的这种解释，也不像苏格拉底那样受神圣启示的影响赞颂极天之所。因为“一”既没有任何处所，没有可理知之处，也没有任何形式的多，灵魂的种也不上升到第一神之外；

因为在他之外没有任何东西。另一方面，圣杨布利柯认为天不确定地存在于第一因之后，由于他没有阐明它的hyparxis的特性，所以免于上述疑惑，但他应当告诉我们天上的等级是什么，它如何存在，哪个神的种先于得穆革使它成全。在[这个题目上]完善了每一点，通过无可辩驳的论证确定所说的一切观点的人，是我们的导师[叙里亚努]，他考察了第一神和天上王国之间的整个等级，理智性地看到特性或这个等级，向我们阐明了他的神秘主义，关于它的真理。由此可见，我们的父辈和祖辈尽管在这个问题上各抒己见，但有一点是共同的，就是他们全都将天下的拱门与天上的循环区分开来。

第二十四章

从柏拉图对天下拱门的阐述，从提升到这里的灵魂可以得到许多告诫，表明它的特性是促进完全。

除此之外，我们还必须设想，诸神的这一等级（天下的拱门）紧挨在天后面排列。由于天既是一，又是三，分得的是连接性的等级，而天外之所被指定为可理知且理智的神的最高等级，所以毫无疑问，天下的拱门必终止诸神的中间进程，必结束这整个等级，使其转回自己的原理；它必然得到一个从属于天但环绕最高合一体的等级，必然同时与中间的种相结合，但先于理智者存在。因为理智者将自己的王国与天上的权能分离，而天下的拱门与天联合，被包含在天上的等级里。因此它也被称为天下的。由于它与天上的循环结合，紧挨着那种循环存在，所以它使一切二级种类转向可理知者，依据理智的纵览之所完善它们。由于理智的神是根据回转形成的，依据一种球形的合一体向自身环绕，所以完全的帝国必然直接建立在他们之上。

因此我很奇怪，那些人对这一神圣等级竟然一无所知，不主张有促进完全的整体源泉；但他们中有些人致力于“entelechias”，对于他们，我们唯有承认，他们也将完全者与连接的形式结合起来。因而，他们不知道与对象分离的完全，心甘情愿地拥抱真完全的相似物，对这些相似物有深入的认识。还有些人把灵魂作为完全的原因，却没有意识到他们并没有向自己表明一个先在于永恒之中的完全，他们从按时间活动的生命开始，拥有它周期性的完全。然而，作为整体存在的完全，必然先于可分的完全，稳定不变的完全必然先于可变可动的完全。出于时间的运动本身缺乏目的，没有可求性，是按部分得到发展的。第三，这些人之后，还有人重提理智，认为第一完全是理智性的。理智确实是活力和理智性的完全，但它追求神圣的完全，围绕这种完全而存在，并且通过它回归它本身。所以，回转的原因必然存在于转向神圣完全的理智的种之前，引向完全（就是一）的领袖必然超越于得到完全的种类之上发展。

因而，天下的拱门理所当然先于一切理智的种类，预先确立一个神的等级，这些神使整个从属的神圣之种回归和完全。因此，柏拉图将跟

从朱庇特的神和精灵提升到这个拱门，并通过这个拱门升向天，以及极天之所。当他们走向宴席，享受美味佳肴的时候，就是升到了天下的拱门。他们通过这个门得完全，分有天的循环，并升向可理知者。可理知者就是提供营养并充满万物的东西。因而，促进完全的等级确立在连接性的等级之下。它使上升到可理知者的所有种类得完全，使灵魂扩展，接受神圣的善，它发射出理智的光。同时在它自己的怀中包含第二种的神，将一切事物确立在连接性的整体循环之中。

通过这些论述，苏格拉底稍后还说，与十二位神一起上升到可理知之美的灵魂，被引入最神圣的奥秘之中[即得完全]，通过这种启蒙，以纯洁的心接受奥秘，渐渐在不可言喻的事物里立住脚，成为这些事物的观看者。因此，神的启蒙在那里；最初的奥秘在那里。如果柏拉图宽恕我们称[这个等级的]神为“teletarchs”，一点也不必惊奇。他说，那里的灵魂受到“启蒙”，诸神亲自启蒙它们。否则，对那些作为“telete”或“启蒙”的最初源头的神，怎么可能称为“teletarchs”。我确实感受到一种极大的活力，即使就他们的名称本身来说也如此，我不明白怎么还能用另外的方式来称呼他们。启蒙既是一，又是三，因为促进完全的神与连接的神是同时分开的，柏拉图称前者的一个合一体为天下的拱门，就如他称连接的等级为天。他也承认促进完全的等级里包含一个末端，有一条通向拱门顶点的陡峭小路，由此也暗示了深渊的存在。因此就如在先于它的等级中，我们以为应当按顶端来安排可理知者，按深渊安排生命，按末端安排理智者，由此规定了整个天体的循环；同样，在这个促进完全的等级中，我们必须认为拱门的可理知者是它的顶端，要像命名天的脊背那样命名它，因为这两者是彼此并列的；但对深渊，必须认为它与生命是同等并列的，灵魂通过它们到达顶端；同时把终结整个拱门的末端看作是与理智同等并列的。

第二十五章

什么是柏拉图在天下拱门所阐述的属于完善性等级的三一体。

这个等级是与它前面的等级统一的，我们必须从比喻意义上对它加以区分。促进完全的诸神在整个连接的三一体下面伸展。其中一个向神提供稳定的完全，将所有神确立在他们自身里，并与自身统一。另一个是生产整体的完全的原初源头，激发本质上在先的事物眷顾二级种类。第三个是向原因回转的领头者，将一切已经发出的事物回转至其固有的原理。通过这个三一体，一切完全的事物都是自足的，都存在于自身之内；一切能生产的事物都是完全的，并且精神百倍地生产；一切追求自己固有原理的事物都通过自己的完全与原理结合。因而，不论你设想使被生之物完全的本性的权能，还是灵魂回归原始状态的完数，抑或依据一里的活力而被确立的理智的完全，所有这些都是从诸神的同一个完全垂溢下来的，都归属于这一完全，只是有些分得较大的，有些分得较小的完全的hyparxis；无论如何，每个完全都从那里出来。总之，完全具有三重性，一种先于部分，比如诸神的完全。因为神的完全存在于统一体内，预先自我完全地存在，先于一切多。这其实就是诸神的“一”，不是灵魂的或形体的“一”；因为后两者以类似的方式与多结合，与本质一同混合。而神的统一体是自我完全的，先于本质存在，生产多，但不是与多一起被生产的。另一种完全就是由部分组成的完全，通过部分获得自己的完整性，比如这世界的完全；因为它从自己的丰富性获得全然完全性。第三种完全就是在部分里的完全。也就是说，世界的每个部分都是完全的。就如这个宇宙是由众多整体构成的一个整体，同样，它因所包含的诸多完全的部分而成为完全的，这是蒂迈欧所说的。总之，完全像整体一样被划分；因为如蒂迈欧说的，它们彼此联合。

因而，促进完全的种与连接的种同时显现，完全的元一被安排在整个连接的种之下。就如有机地包含部分的天的整体是三重性的，同样，完全也是三重性的。如果需要表明我自己的观点，那么所有完全都源于所有首领。但先于部分的完全在更大程度上与第一首领相关；由部分组

成的完全与中间首领相关；存在于部分里面的完全则与第三首领相关。不过，在这个三一体之先的是可理知的三一体，是统一的完全，一个全备的hyparxis，蒂迈欧也称之为一切事物的完全。然而，三种完全预先统一地存在着，或者毋宁说，每种完全都有一源泉。正如连接的三一体是可理知连接的演化，集合的三一体是促进统一的、可理知者中位居第一的事物的演化，同样，促进完全的三一体是全备三一体的像。可理知且理智的神类似于可理知的三一体发出。因而，完全是三重性的，有先于部分的完全，出于部分的完全，以及部分里面的完全。也可以根据另一种方法划分，完全有稳定的、生产性的、回转的。从另一观念来看，有理智且不可分之本质的一种完全，有灵魂本性的一种完全，还是围绕形体可分的本性的完全。因而，可以非常恰当地说，有三位完全的首领先于理智的神，他们构建天体循环之下的一个等级，通过自己将一切二级种类提升到可理知领域，通过可理知之光使它们完全，转向天上的王国，并与之结合，将一种永不懈怠的活力分给了完全的种类，同时还是它们纯洁无污之完全的守护者。

第二十六章

什么是灵魂脱离身体进入可理知且理智的三一体的上升。什么是最有福的“telete”、“muesis”和“epopteia”。什么是整全、单一、不动的视像。什么是这整个上升的目标。

这些就是从柏拉图可以推导出的关于可理知同时又是理智的等级的第三个三一体的思想，有时候他称之为天下的拱门，拥有一个顶端、中间和末端，有时候又称为神圣的奥秘，所有奥秘中最古老、最令人敬畏的奥秘，他通过这个奥秘来提升灵魂，使它们与神秘而充足的可理知者结合。这个三一体虽然确立在天体循环的下面，却开启了天上的路径，展现了诸神自我绚丽的面貌，那是完整而稳定的，并且向上扩展，去审察神秘的可理知景象，如苏格拉底在《斐多篇》里所说的。因为“telete”在“muesis”之先，而“muesis”又在“epopteia”的前面。我们在上升中曾经得到促进完全的神的启蒙[teleiounmetha]，但是我们通过连接的神闭上眼睛看见[即用纯洁的灵魂本身，muounmetha]完整而稳定的面貌，与他们同在的有整体的理智和牢固确立的灵魂。然后，我们通过作为整体之集合者的神，渐渐地固定在可理知的观察塔上，并成为这观察塔的看者[epopteuomen]。我们论到所有这些事都与可理知者相关，但是我们从不同等级中获得的是不同的事物。促进完全的神通过自身引我们进入可理知者，集合的元一通过自身领着我们观察可理知者。在上升过程中确实有很多阶梯，但所有阶梯都伸向父亲之端和父亲的启蒙，愿引领众善的“teletarchs”也同样将我们确立在那里，不是用语言，而是用行为照亮我们。愿他们也认为我们配在大能的朱庇特下面充满可理知的美，使我们完全脱离与生产相关的那些邪恶，我们如今被这些恶包围，就如困在一垛墙里。愿他们也通过光照给予我们目前正在讨论的理论所结的这个最美的果子，我们跟随圣柏拉图，已经将这果子充分地向那些热爱深思真理的人作了阐述。

第二十七章

柏拉图如何在《巴门尼德篇》中根据可理知者阐明可理知且理智的等级。什么是这些等级的神学中共同的东西和不同的。

现在我们要再次以另外的方式跟随巴门尼德。他在可理知三一体之后形成可理知且理智的等级，通过一连串的推论，展现神圣种类的连续进程。因为语言的关联性，以及它们彼此之间的依赖性，就是对事物不可毁灭之秩序的模仿，这种秩序总是将中间者与两端结合起来，通过中间的种进发到存在的最末进程。因而，我们必须在考察一些理智概念之前，首先考察可理知且理智的三一体，是如何类似于可理知的三一体生发出来的，这样我们就能通过推理过程领会事物井井有条的等级顺序。我们知道，有三个可理知的三一体，分别是一存有、整体和无限的多。可理知且理智的三一体也有三个，向我们呈现出来，它们分别是数、整体和完全者。因此，从一存有源出数，从可理知的整体生出可理知且理智的整体，从无限的多生出完全者。因为那里的无限者是全能的，全备的，包含一切事物，自身却不为任何事物包含。因而完全者与全能、全备者相似，拥有一种理智性的完全，从属于第一种有效的且可理知的完全。既是可理知的又是理智性的整体与可理知的整体同属一系，但又有区别，后者拥有的整体是一存有的一合一体；而前者的“一”似乎是自己独立地成为一整体，由统一的部分组成，并且似乎由许多存有组成。因而，这些整体性不同于那在合一性上居先的可理知的整体性；这个整体的整体性是可理知的整体性的组成部分。

第三，我们必须认为数与一存有相似。因为一存有在那里确实是隐秘的、可理知的、父系的，而在这里它则与异结合生出数，构建形式和理性的分离。异本身首先在这个等级显现，是权能，也是可理知者中的二；不过，它在这里是母系的，是一个多产的源泉。在那里，权能是“一”的集合者，是一存有，因此它也是不可言喻的，隐秘地存在于“一”和hyparxis里。而在这里，异将存有和“一”分离。然后它又使以生产方式发出的“一”多样化，形成第二和第三进程，使存有分裂为众多存有，将“一”划分为部分性的统一体。但是无论是存有还是“一”，完成

了减少，整体却保持不变。因而柏拉图非常恰当地从这里获得关于“一”的否定性描述。因为这里，由于将存有和“一”分离的异，就出现了多；因为否定“一”的整体是理智性的，不是可理知的。因而否定性描述说“一”不是一个整体，而肯定性描述说“一”是一个整体。只是这整体是理智性的，不是可理知的。巴门尼德也这样否定多，他说：“‘一’不是多”；而与此相反的表述是：“一”是多。不过，可理知者的多并没有使“一”成为多，而是使一存有成为多。总之，每个可理知者都是以一存有为特点的。因为在可理知领域，存有和“一”是错综复杂的，彼此同时显现；存有是最具有“一”性的。而当两者发展为多时，它们就彼此分离了，表现出相对于彼此的更多的差异性。两者成为多同样是由于异的多产本性所致。由此可见，可理知且理智的等级，虽然与可理知等级相似，却是随着减少而出现的。

第二十八章

可理知且理智的数如何从可理知者生发出来。它在何处区别于可理知的多。

接下来我们要从本性开始分别讨论它们。首先，可理知且理智的数向我们显现出来，它与多相连。每个数就是多。关于多，有一种多统一地存在，另一种有区分地存在。而数是分离的多，因为数里面有异。在可理知领域，原本就有权能，但没有异；这个权能生出多，将它与元一结合。因而，数与可理知的多是连贯的，而且这也是必不可少的。那里原本就有元一，也有二；因为整体原本也在那里，并且原来一直是元一性的；但是现在它正在变为二，没有任何中断。因此元一和二原本在那里，这两者是数的最初的、独立的原理。多统一地存在于这两者之中；因为元一是数的源泉，二拥有一切多的原因；前者是在父亲的意义上，后者是在母亲的意义上。因此可理知的多还不是数，只是可理知地确立在统一的原理里，我的意思是说在元一和二里；在二里是生产性的，在元一里则是父亲式的。而第三神就是父母；因为如果生命体本身在它里面，男女之因就必然原初地先在于那里。因为生命体里有雌雄之分，男女之别。所以按照蒂迈欧，也根据巴门尼德，母亲和父亲的原因存在于那里。可理知的生命体和可理知的多被包含在这些原因里，从这些最初原理里生出带着异的数，它们产生数里的元一和二，以及所有数。因为生产者和父都以阴性的方式存在于这些原理里。

这个三一体的所有元一也同样是父系的。因为它们先于其他事物分有元一的原因，只是按异的权能分有。那里，我指的是在可理知领域，母亲以父亲的方式存在，而这里，父亲以母亲的方式存在；正如那里，理智者按可理知的方式存在，而这里，可理知者以理智的方式存在。因而，每个数紧挨着那个等级存在，成为与可理知领域的第一个三一体相似的，它也显然是从这三一体而来的。因而，巴门尼德也从数开始自己的讨论，提醒我们回忆他由之阐述一存有的第一个假设，指出“一”分有本质，本质分有“一”，因为“这个”依据“那个”三一体存在。这是非常恰当的。可理知且理智的存有，就它获得理智领域的一个可理知等级来

说，它出于可理知领域的顶端；但就它先于理智等级来说，它源于可理知领域的理智者。在那个可理知的三一体里，“一”是存有的“一”，存有是“一”的存有，两者的合一体是不可言喻而隐秘的，彼此存在于对方里面。而在可理知且理智的三一体里，异呈现出它自身，它是可理知领域的第一个三一体里隐藏的、不可言喻的权能的像，在这里清晰地发挥自己的活力，将“一”从存有中分离，也将存有从“一”中分离，引着各自进入可分的多，从而形成了总体的数。数，如我们经常说的，就是分裂的而非统一的多，它出于原理，依据第二进程而存在，但不是隐秘地确立在原理里。因此它完全不同于多。在可理知领域，有多；而在理智领域，有的是数。因为那里数是因着原因，而这里多是由于分有。那里，分是按可理知方式存在的，而这里合具有一种理智性的实存。如果数是这样形成的，分有这样的一个等级，那么巴门尼德非常恰当地专门提到这些三一体，认为“一”分有本质，本质分有“一”，通过这两者，多显现出来。因为其中一者是第一个三一体的显著属性，另一者是第三个三一体的显著特性。在第一个三一体中，“一”和存有的合一中预先存在着分有，而在第三个三一体里，许多可理知者自我显现出来，柏拉图差不多就是在宣告说，最绚丽的可理知者是按可理知的多存在的，尽管多在那里是隐秘的、统一的。因为从神圣种类的每个等级来看，多以适当的方式形成于两端。

第二十九章

圣数如何装饰全体存有。什么是根据数的分类象征性地表明的圣数的权能。

因此，理智之种的可理知的数是从这些原理并通过这些原理形成的。它所拥有的特性确实是人的理性所无法领会的，但我们可以将它的特性分成两种最初有效权能，即生产整体的权能和集合所有进程为一的权能。根据元一，它集合理智的多，将它与可理知者结合；根据二，它生产多，依据异将它分离。根据奇数，它集合许多等级为不可分的一；依据偶数，它将诸神的整个种充分地显现出来。存有确立为可理知神与理智神的居间者，使他们成就一种联结，它被置于自己的顶端，以理智者作为一个媒介，同时它与可理知者结合，演化出可理知的多，导致它隐秘而包含一的本性变为分离和丰富的生产。它还把理智性的事物集合为一，成为不可分的结合。不仅如此，它还生产一切事物，包括末后的事物，并依据二和偶数本性的不可领会的原因，将生发出的种类统一起来，使它们围绕元一和奇数的同一。借助于统一和二，它生产、集合一切事物，并按可理知的、隐秘的以及不为人所知的方式将万物与可理知者连接，甚至在最末的质料以及它所包含的形式的痕迹里也产生这样的结果。通过偶数和奇数，它构建两组并列者，即赋予生命者和永恒不变者，多产者和生效者，整个不可分的构造之种和生产生命体的权能，那些负责可分生命或可分生产以及较理智的、非凡的尘世种类的权能，即那些属于好的并列的事物，和那些较非理性的、多样化的种类，以及成全从属系列的事物。另外，通过这种分裂的生产，我们可以看到每个生成的种类既是统一的，同时又是多样化的，既是不可分的，又在它的原因上是可分的，通过减少与原因分离。我们把更杰出也更单纯的事物归给奇数的本性，而不那么杰出且多样性的事物归于偶数的本性。因为无论何处，奇数是不可分的、单一的、具有“一”性的善的首领，而偶数是可分的、多样的、生产的进程的原因。因而，我们可以看到整个存有等级按着圣数交织在一起，这数是最古老的、理智的，独立于整个以倍计算的种之外。数必然存在于被数的事物之先，而先于被分之事的，必然

是一切分离的原因，神的种按这原因进行划分，通过适当的数以有序的方式区分开来。

因而，如果在理智领域有形成种类的分裂、接触和分离，也有并列种类的交通，那么数必然先于理智者，通过自己的权能按可理知的方式分离并集合一切事物。如果万物都隐秘地、可理知地、以不为人知的方式存在，独立地存在于这个顶端，那么就有一个包含它们的数，以及一种包含一的、没有丝毫分离的特性。因而，数作为可理知者和理智者的中间纽带而存在，一方面通过可理知的善在理智者之上扩展，另一方面通过理智的分离而从属于可理知者。从集合许多事物为合一体的权能来说，它类似于可理知者，而依据从“一”生出多的权能，它类似于理智者。但是它从理智神的这个最高纵览处构建最初的理智的数本身，这些数具有形式的本性，是普遍的，负责整个孕育和生产。它也同样构建第二层次的数，它们是超越尘世的，赋予生命的，并衡量在世间的的神。同时它又作为第三层次的数，构建永恒循环的这些天上的统治者，以及根据它们的理智原因使所有天体环绕的统治者。它作为最后层次的数构建那些在地上（月下）区域的权能，这些权能通过形式将无限定的、不稳定的质料与数和理性结合起来，为质料定界，由此一切可朽事物的整体和部分都标上相应的数，变成多样的。任何地方它都用奇数将先在者和神更完全的种连接，通过偶数将从属的与第二的种连接。比如，在理智等级，它根据偶数生出阴性和多产者，根据奇数生出阳性和父亲角色。在超越尘世的等级里，根据奇数标出相似者与不变者的特点，根据偶数标出不相似性和发展为二级本性的过程。因此，雅典客人也吩咐说，在神圣崇拜中，奇数的事物应当分配给天体，偶数分配给地上的权能。根据这两个种，更多地包含统治性的东西必须归于奇数，而从属性的东西必须归于偶数。

因而，数的本性从高处弥漫，遍及末后的事物，装饰万物，通过适当的形式将它们连接。试想，一个完数怎么能包含整个世界的周期，如柏拉图笔下的缪斯（Muse）那样？有些数生产肥沃，有些数生产贫瘠，这样的数怎么能包含灵魂的下坠？为何有些数能确定灵魂的上升周期短，有些规定周期长，如苏格拉底在《斐德若篇》里所说的，他告诉我们复归的周期有三千年和一万年之分？时间本身是统一地包含灵魂的尺度的，它为何能按数发展，如蒂迈欧所说的？唯有一种可能，那就是神圣的数存在于所有这些之前，分给一切事物关于数之等级的主因。因为

一切事物都是通过数和形式存在的，数从理智的顶端获得一个进程，而形式产生于可理知的形式。形式原初存在于可理知领域的第三个三一体，而数原初存在于理智领域的第一个三一体。由此也可以说，每个数都是形式，但并非每个形式都是数。

如果必须明确地说出真理，那么数也先于形式。我们知道，有超本质的数，但没有超本质的形式。根据这一推论，每个形式都是数，巴门尼德也这样说。蒂迈欧作为一位巴门尼德主义者，不仅主张有可理知的形式，还主张有可理知的数；他说，可理知的形式有四种。然而，那数是在可理知和元一意义上的原因。可理知的生命体是一个元一，隐秘地包含着数的整体。而在理智领域的顶端，数分离地存在，将先在的数推进为作为原因的、统一的元一。我想，说多在它的原因里，与说多出于它的原因是有区别的，说统一的多与说分离的多是不同的。因为一者确实先于数，但另一者就是数。所以根据蒂迈欧，有与形式结合的可理知的数和先于形式的可理知的数。根据巴门尼德，数后于多。因为蒂迈欧称统一而隐秘的多为形式的数。但由于数原初在神里面，而形式分有神圣的统一体，所以他说最初的理念有四个。元一和三一体原初在神自身里，其次在理智领域，在前者是超本质的，在后者是形式化的。因而，在可理知领域，多是具有“一”性的；而在理智领域，多分离地存在。哪里有分离，那里就有数，如我们不时讲到的。因此同样，诸神的所有种由此而生成。他们在可理知领域和理智领域是分离的，是父亲，是生育者，但在理智领域是得穆革和赋予生命的。种是通过相似性连接的，在超越尘世的种类中被分开，而那些既独立隔绝又普遍分布的，在自由的神中间是分开的。天上的种与地上的种在尘世神中间是分开的。总之，所有并列的存有都从这个等级接受各自的特点和分离。由这些论述可以看出，可理知且理智的数所拥有的特性是什么，它是神的何种原因。

第三十章

巴门尼德在论到数的话中如何阐释[第一个数的]阴性的、生产性的特点。

接下来，我们必须指出，第一数是具有一定阴性特点的数。在此，异首先显现出来，将“一”从存在分离，将“一”分成许多统一体，将存有分为许多存有。那么使神发生这些变化的异是什么呢？如果我们称它为存有的一个种，那么首先它为何先于存有？它既然将存有与“一”分离，就被安排在两者之间。它因为作为一个中间者存在，所以导致“一”进入生产过程，同时它使存有充满生产因。如果它先于存有，那它如何成为存有的某个种？其次，作为存有的一个种的“异”，在任何地方都是本质性的，绝不可能内在于超本质的种类中。而异本身原初性地与统一体本身一起显现，并从一分离并生产出许多统一体。因而，超本质的异怎么能等同于成就本质的异呢？

第三，“那个异”[即存有的种，]依据得穆革等级，在理智领域自我显现。而异本身是理智领域的可理知的顶端。前者与同一起存在；后者独立地存在于理智领域的可理知者中。对此还可以补充说，柏拉图在接下来的讨论中提到异，并结合同生成异。那么他是怎样两次得出同样的结论的呢？要知道，在其他推论中他并没有使用这样的一种重复。因为整体——他似乎呈现了两次——不是同样的整体，也就是说，理智的整体不同于可理知的整体；这两者，如我们所说的，是彼此有别的。如果他只是把同样的推论集中起来，那他怎么能向我们展现神圣本性的不同进程呢？从所有这些思想来看，我们必须将生产数的异与存有的种相区别。

如果异本身并非就是异者的本性，而是一种生产存有的权能，它必是存有与“一”的集合者。任何地方，权能都拥有这样的一种hyparxis。通过权能，“一”分有存有，存有也分有“一”。因而，权能是原因，不是分开的原因，而是结合的原因，毫无分离的接触的原因，“一”倾向存有的习性的原因，同样也是存有倾向“一”的习性的原因。因此它必然既不是按可理知的权能安排，也不是依据存有的理智的异安排；它乃是两者的居间者，必然相似于可理知的权能而存在，同时在理智领域的两极生

产“异”的份（portion）。既如此，它若不是神的阴性特性，还会是什么？它还效仿可理知的权能，形成许多统一体，和许多存有。否则，它怎么能从自身分离出数，分离出形式以及数的权能？唯有一种可能，就是它以阴性方式形成神圣进程。多在可理知领域是父亲的角色，在理智领域则是母亲的角色。在前者，它按元一的方式存在，在后者，按数的方式存在。因而，在神的第二个种里，合一性源于阳性神，分离性源于阴性神，这是非常恰当的。阳性类似于界限，阴性类似于无限。但阴性又不同于无限的权能，因为权能是与父亲相连，在他里面的；而阴性与父因是分离的。权能不只是在阴性神里，还先于她们，因为可理知的权能存在于男性神里，这是蒂迈欧的意思，他说，得穆革的权能是永恒本性形成的原因。因为[得穆革对低级神说：]“效仿我的权能，生产并形成生命体。”因而，权能既先于阳性和阴性，又存在于两者里面，又后于两者。它渗透一切存有，每个存有都分有权能，如爱利亚客人所说。权能无处不在。但从界限说，阴性在更大程度上分有它的特性，阳性作为界限更多地分有合一性。因而，从以上所述可以看出，从可理知领域自我显现出来的第一个数，具有阴性特征。

第三十一章

我们如何在关于数的阐述中发现可理知者和理智者的顶端的三一划分。

最后我们要跟从巴门尼德，讨论它的三一划分。从“一”与存有的分离来说，这三样事物从一开始就向我们显现了，它们是“一”、异和存有；异既不是与“一”同，也不是与存有同。虽然“一”和存有原本都在可理知领域，但异首先就存在于这里（理智领域）。由于上面的[即在可理知领域]的权能是集合性的，而这里的权能是两端的观看者，所以不仅有三个元一，还有三个二一体，即“一”结合异，异结合存有，以及“一”结合存有。因为异也是这种分离的原因，它不会保存一存有与真正纯洁性的合一性。因而，有三个元一和三个二一体。这些也同样可以成为三个三一体。分离的假设为我们提出不同的元一，而联合的假设提供二一体和三一体，有些被“一”征服，有些被异征服，还有些被存有征服。到此，第一神自我显现出来，大量生产最初的数；从“一”来说，他是包含“一”性的数的生产者，从异来说，是生产性的数的生产者，从存有来说，是本质性的数的生产者。

这神是可理知的，既然从它发出后于它的东西，那么显然，元一、二一体和三一体必然分别具有多产权能。这些权能，巴门尼德称为一次、两次、三次。这些权能每一个都是以上所提到的本质的原因，这些本质或者单独生产，或者集体生产。就这些权能的形成来说，有些是完全独特的，有些是与二级种类共同的。因而这些权能的产物就是奇—奇者、偶—偶者，以及奇—偶者。其中，奇—奇者，如我们前面所说的，把神圣进程集合为一。偶—偶者是整体的生产者，并且一直伸展到末后的事物。奇—偶者是混合的，它的实存源于奇与偶。因此我们必须确定第一者类似于界限，第二者类似于权能，第三者类似于存有。你可以看到，在第一等级，一切事物，即元一、二一体、三一体，如何具有一种原初实存；而在这个等级，一切事物都是第二的，从属的。混合体，也就是三一体，以一种方式存在于那里，但这个奇—偶者以另一种方式存在于这里。那里的两极是奇的，因为它们是可理知的；而这里，偶者更

为丰富，唯有可理知的顶端是奇的。这个三一体的中间者类似于权能。那里有元一，它作为原因具有奇数的所有形式，有二一体，在隐秘的意义上是偶数的一切形式，还有三一体，就是原初意义上的数。而这里，奇数与偶数都在两种方式存在，在一处以未混合的方式存在，在另一处以混合的方式存有。因而，一切事物在这里都是多产性的，在那里是父亲式的，可理知的。“那”元一并非出于可理知领域，而是在它们里面，在未发出的合一性里。这些之后，并且透过这些，我们可以看到按第三进程存在的数的整体。巴门尼德说：“三样东西预先存在，哪个数也不会缺少。”也就是说，每个数都是通过这三样在第三个元一里形成，“一”和存有都变为多，异将它们彼此分离。存有的每个部分都分有“一”；同时每个统一体被携带在某一份存有里，就如在一个媒介里。它们每一个都变成多，按理智方式分开，分为细小的部分，一直到无限。就如在可理知领域，我们把无限的多归给第三个三一体，同样，这里，在这个三一体里，我们把无限的数分给三一体的第三个部分。总之，任何地方，无限者都是端点，以一种全备的方式生发，包含一切二级种类，自身却不被它们任何一个分有。在第一个元一里，原本就有权能，不过是可理知意义上的权能。在第二个元一里，有进程和形成，不过既是可理知的，也是理智性的。在第三个元一里，有全能的数，将自己的整体展现出来；这也是巴门尼德称为无限的东西。尤其明显的是，将这个无限转为数量是不当的。既然无限与数的本性是格格不入的，怎么可能有一个无限的数呢？“一”的部分怎么能等同于存有的细微部分呢？在无限里是没有等同的。不过，那些先于我们的人已经认识到这一点是值得注意的。

第三十二章

应当把数置于生命体本身之前，还是在生命体本身里面，或者在它之后。

我们已经表明了一分为三的划分法，我们将简洁地指明，从这个等级看，“一”显现为多，“一本身”发展为大量的统一体，存有也以同样的方式与“一”结合，成为被生的。因为那三个元一可理知地包含了所有等级，它们同时负责出于可理知领域的全部进程，以一种独立的方式产生它们，将它们集中到可理知的原因上。由于普罗提诺承认数先于生命体本身，说第一存有从自身生出数，又说这是作为一存有与生命体本身之间的一个中介被确立的，同时也是诸存有的基础和处所，所以这一点也值得我们作简洁讨论。如果他说生命体本身包含可理知的、隐秘的数，就如元一里包含的那样，那么他说得一点没错，是与柏拉图的意思一致的。但是如果他说生命体本身包含分离的数，或者具有多样性实存、而且是异的产物的数，那么可理知的多不是这样的一个事物。因为在那里，“一”就是存有，存有就是“一”。因此生命体本身相对于一切事物来说是完全的。而在数里，“一”从存有分离，存有从“一”分离，两者成为两部分，每一部分都不再是可理知的整体，就如生命体本身那样。因为生命体本身是诸整体的整体；任何地方，“一”与存有同在，在它的各个部分里，而生命体本身是独生的。但数是在两个并列者之后，即元一和二一体，奇数和偶数之后出现的。那么，我们怎么能把第一个数放在生命体本身里？如果有人说，数存在于那里，那是从原因和可理知的角度说的。但是它因异被理智地分离。除了以上这些，还可以进一步说，如果有人在得穆革等级里考察生命体本身，表明它是丰富的形式，是得穆革理智的可理知者，那么必有理智的数，安排在靠近理智的末端之处。但是如果他称可理知的生命体为数，若此，诸神里就必然有分和异，而我们认为他们依照最高的合一，确立在全体事物之上。所有的部分和划分源于理智的神；因为这里产生了异，连同“一”和存有一起装备事物。那么统一体如何能分为细小部分，存有的多样性怎么会与可理知者相关？一切形式的多如何能与第一生命体本身一致？因为那里有四一体，

分为元一和三一体，这种分法适合于可理知形式的第三等级。就如一存有是一个元一，而永恒是一个元一和二一体，（因为“是”与永恒结合）同样，生命体本身是一个元一和三一体。但由于它在自身中包含整体数的原因，所以蒂迈欧称它为四一体，即包含四个最初生效的原因。四一体本身作为一切形式之产生的源泉预先存在。在可理知领域，元一、二一体和三一体统一地存在；在理智领域，它们分开存在。

因而，异与分必然为我们生出所有这些。任何地方，从属种类中的第一者具有先于它们存在的种类的独特形式。因此，最初的多出于“一”，是统一的，没有丝毫分离，也没有数，效仿全体事物的一原理。因而，巴门尼德按照[可理知等级的]末端构建可理知领域，同时依照[可理知且理智的等级的]开端构建数，这是非常恰当的。这些事物是彼此相连的。巴门尼德也预先确立“一”性的、可理知的多，作为理智的数的原因。蒂迈欧指出，生命体本身是独生的，因为它在元一的意义上是全体事物的原因，不是以二一体方式存在，也不依照神圣的异存在。无论如何，我们已经充分表明，数是理智领域的第一物。

第三十三章

巴门尼德从哪里开始谈论数。他对数的谈论进展到什么程度。他如何阐明数的不同等级。

巴门尼德开始谈论它时是这样说的：“进而再思考这样的问题。什么问题？我们说过‘一’分有本质，因为它是存有。我们是这样说的。因此一存有显现为多。”结束对第一个元一的讨论时却说：“三物岂不是奇数，二物岂不是偶数？怎么可能不是呢？”关于第二个元一，是这样说的：“因此必会有奇—奇数，偶—偶数，以及奇—偶数，偶—奇数。”他结束关于第三个元一和整个连接性三一体的讨论时是这样说的：“因而，一存有不只是多，同样必然的是，被存有分配的‘一’必然是多。完全如此。”柏拉图就通过这样的论述将可理知且理智的神的第一个三一体向我们展现出来，它按照第一个元一拥有数的最初权能，我指的是奇数和偶数，通过这些原理得以成全，这些原理就是元一、二一体、三一体，隐秘地存在于可理知领域。但根据第二个元一，它拥有数的第二权能，这些权能是从最初权能出来的。偶数的形式分给第二等级。奇—奇数从属于最初的奇数。根据第三个元一，它拥有圣数的更为部分性的原因。因此，这里就有分为细小部分的无限分离，全备的划分，以及“一”性的、本质性的数；这“一”性的、本质性的数是从统一体和存有接受的，而数的分离源于异。任何地方，异都存在于三个元一之中，但它尤其展现出数的众多；它根据第三个元一，生成较部分性的神，并与神一同分离存有。在这些元一里，神性并非是不可分的，因为统一体没有从存有分离，本质也不缺乏神性，因为存有没有被剥离“一”。

然而，一切事物都在这些元一中，只是存在的方式不同：按一的方式、可理知地存在于第一个元一中，以生产的方式、根据异的特性存在于第二个元一中，按理智的方式、根据存有存在于第三个元一中——果真如此，柏拉图在向我们展现第一个元一时，非常恰当地从元一开始，一直伸展到三一体；而在教导第二个元一时，从奇—奇数开始，一直进展到那些偶—奇的事物中，两者都属于偶数的本性。当他加上第三个元一时，他从存有开始，通过异重新回到“一”。他表明了存有分有数之后，

就引导我们转回到“一”性的数，在讨论这个元一时使用了回转的方法。

第三十四章

什么是圣数中的不可知。什么是它们里面的生产性事物。从柏拉图在别处关于数的论述得出关于这些事的告诫。如果必须考察圣数的不可知特性，考察可理知者和理智者的第一等级，以及依照这个等级存在的数，为何是一切数中最古老的数，那么首先，我们要思考巴门尼德提到的无限，看看他的意思是否说可理知的多因为这个数——它是不可知的，不能为部分性的概念所领会——是无限的。因为圣数的全备、全能特性独立于可分种类[比如我们]的理解。它们是不可知的，并因此可以说是无法解释的，不能被考察的。末后事物中也有数和多，未知者同样与已知者一起存在。我们不可能领会每个数被无限征服之后的进程。这种权能从推论活动看是不可知的，但从原因看，它的不可领会性被包含在可理知的数和多里。若不是不可知者预先存在于可理知的数里，若不是前者最终效仿后者之与世隔绝的不可领会性，末后事物中就不可能会有这样的事物。

其次，我们可以补充说，“一”性的数自身也同样是不可知的。因为它们比存有更古老，比形式更单一，先于我们称为可理知的形式而存在，并是它们的生产者。最可敬的神圣运作（divine operations）证明了这一点，因为它们使用数，拥有一种不可言喻的效能，通过这些东西产生最大的也是最神秘的作品。在这些之前，自然本性依照通感，以不可言喻的方式把不同的权能分给不同的事物，分给这些太阳的权能，分给那些月亮的权能，使这些产品与数相一致。在这些元一性的数中，数的形式，比如三一体、五一体、七一体，是一回事，而形式的合一是另一回事。因为这些形式每一个都既是一，也是多。因此，从最高的合一性来看，形式是不可知的。

因而，若说元一性的数分有某种不可知的权能，那么第一个数就更应拥有这种按一的方式独立于事物整体的特性。此外，我们也可以设想数的神秘权能，不只是因为它们规定灵魂复归的周期，通过适当的尺度限制我们不确定的范围，按照这些尺度来完善我们，使我们与最初的原因相连，还因为数以一种显著的方式拥有一种引向真理的权能，如苏格

拉底在《国家篇》里所说的，他引导我们从可感知的事物走向可理知者。既然最后的数分有这种特性，那我们该怎么谈论第一个数？岂不是应当说，它展现了可理知的光，专门劝导我们要确立在可理知领域，并通过自己的等级向我们宣告原理的统一权能？如果我们正确地论断这些事，就会在更大程度上尊敬蒂迈欧，他把时间放在灵魂的完全性之上，整个世界之上，通过时间，它可以变得与生命体本身更相似。他说，时间是按数进发的，通过数度量总体灵魂的存在。如在理智领域，数确立在天体循环之上，集合它并使它变为一；同样，在可感知领域，蒂迈欧说，时间作为数度量天体周期，在自身中包含周期完满的最初原因。如果苏格拉底在《国家篇》里，在缪斯的话里，论到宇宙的统一而完整的周期，他说一个完数包含着宇宙，那么通过这些岂不可以显明，圣数是整体的完全者，使它们恢复其原始状态，并且圣数还衡量所有周期？同样，把不完全的事物集合为完全者的权能，也是从数加入到一切事物之中，提升灵魂，使其从可见之物上升到不可见之物，以运动的完全性照亮整个世界，为全体事物确定尺度和周期的顺序。如果不仅一个完数包含神圣的生成本性^[3]的周期，而且它之后的第二个数也主宰好的和坏的生成，如苏格拉底说的，那么数必然不仅使事物恢复其原始状态，而且包含一种生成本性。显然，这些事物依据数的第二和第三周期，以分开的方式存有；但同时浓缩性地包含在最初的数里。因而第一个数是有生产和测量能力的，能使形成的种类得以完全。

第三十五章

巴门尼德如何通过“一”、“整体”和“有限”阐述中间等级的可理知者和理智者。它们有什么特点。

因而，巴门尼德对可理知者和理智者的第一等级作了这样的考察。随后，拥有可理知者和理智者的中间地位的等级，稍前我们也称之为连接性的等级，自我呈现出来。不过，它在三个方面获得命名，即是一和多，整体和部分，有限和无限。由于统一体与存有的分离从数延伸到这个等级，所以“一”和存有——我们前面说过异将它们分开——就分别成为整体。但从它们生发出来的东西是它们的部分。整体确实有机地包含部分，同时部分被它们的整体包含，被“一”包含是一种方式，被存有包含是另一种方式。在那里，我指的是在理智神的顶端，统一体是多的原因，同时存有独立于多，是多的生成者。而这里，统一体与多并存。因此它是一个将许多统一体作为部分的整体。然而，连接的等级是三重性的，它的一个部分是可理知的，另一部分是既可理知又是理智性的，还有一部分是理智性的。第一个元一依照“一”和多存在，第二个依照整体和部分存在，第三个依照有限和无限存在。第一个三一体结束之处，就是第二个三一体开始之处。因此，在这个三一体之前的三一体里，他推导出“一”是多。而在这个三一体里，他又得出同样的结论，以及其他问题的结论。那里，“一”是无限者的生成者，这里，“一”包含多，是由部分组成的整体，由无限构成的有限。因此，那里，统一体独立于多，这里，它与多并存。同样，最初的并列形成包含部分的整体；而整体和部分的实存产生有限，同时也产生无限。因为“一”、整体、有限，以及那些可以说与这些相对的事物，即多、部分和无限，是彼此相继的。而“一”本身是其余那些事物的原理。不过整体现在有了一种关于部分的习性，一种对二一体的表现，并且发展与与部分并列同存。而有限如今是多，分有界限和“一”，可以说是一个三一体。因为它既不是单纯的界限，如元一那样，也不是单纯的无限，如二一体那样，而是分有界限，也就是原初的三一体。凡是有限的事物都是一个整体，而并非每个整体都是有限的。因为无限也是个整体，不论它是数量上的多，还是体积上

的大。每个整体都是一，但并非每个一都是整体。因为那毫无倾向于多的习性的东西不是整体。因而，一超越于整体，而整体超越于有限。

同样，无限的部分也被认为是那有限者的部分，因为无限本身没有实存。由此可见，无限不是指数量上或活力上，而是指潜能上。但所有部分都不是无限的，因为从界限来看，它们都以各部分之一为特点。再者，部分是多，但多并非完全是部分。多先于部分，部分先于无限。因而，部分之与整体，无限之与有限，就如多之与“一”。这三个有机包含着元一，使可理知者和理智者的中间等级得以成就。统一体提供了与所有第二等级的稳定而可理知的连接。而整体连接神圣种类的进程，产生一种对整体进行有序分配的习性。有限的元一通过光照使二级种类产生转向，与先于它们的种类连接。其中之一类似于存有，由此是可理知的。另一者类似于第三等级，那个等级里有“一”和产生无限的多的二。这就是连接的三一体，巴门尼德通过这些东西向我们展现出来。因而，“一”就是一与多，整体与部分，有限与无限的多。但是不可有人对柏拉图称“一”或存有为无限的多而不安。当“一”和存有已经生发并被分离时，就称它们是多上的无限。整个多就是指可理知的无限。分离的多，已经完全生发的多，显然是无限的。

由于理智者的所有原初原因都在这个三一体，一切事物都散布在它的内部，所以，第一个Synocheus把这些原因作为多包含在内，而他自身是一个可理知的统一体，并且可以说是这三一体的精华。第二个Synocheus在第二的位置上包含这些原因，自己与它们一同排列，一同增多。第三个连同全备的分离，连接包含在他自身里的多。他们每一个都是连接性的，但一个设立界限，一个成就整体，另一个合而为一。柏拉图已经证明并随着他的展开进一步表明了他关于“一”的证明。事实上整个理论都是关于“一”的。但是显然，存有是与“一”一同被分离的。一般来说，如前面已经说到的，从那里发出的每位神都是可分的，存有的每个部分都分有神。不过，我们不能只是停留在“一”上，还要思考这同样的特性如何在第二层次上分给存有，因为柏拉图也依据神圣等级的异提出“一本身”，令我感到疑惑的是，那些人认为第二假说的所有推论都是关于理智的，而没有认识到柏拉图略过存有从“一”来考察“一本身”，认为它是前进的，形成的，接受不同的特性。试想，在讨论理智时，他怎么可能略去存有，理智就是依据存有才有自己的实存、权能和活动。“一”在理智的本性之外；而存有给予理智hyparxis，理智不是别

的，就是存有。然而这些人的这一观点可能受到许多其他论证的驳斥。如果三位连接的神按以上提到的方式被分开，可理知的连接神是一和多，可理知且理智的神是整体和部分，理智神是有限和无限，那么他们每一个都可以恰当地称为“多”。因为每个Synocheus按其自己的特性看都是一个多。第一位关乎多，接受许多具有较不完全本性的Synoches。第二位依据部分接受这些Synoches。第三位依据无限接受。如果有某些部分性的神获得这种特性，他们就包含在这第一个三一体里。

第三十六章

巴门尼德从哪里开始谈论这个等级。他对这个等级的谈论进展到什么程度。他又怎样阐明它里面的三个元一，与《斐德若篇》的讨论相一致。

此外，每个人都很容易看出，这些论述与《斐德若篇》里的记载是一致的。连接者与包含这些的天的脊背一致。因为“一”与脊背是同一的，以一种单一性包含整个循环。而整体与天的深处是同一的，与它的容量（可以这么说）是同一的。天的深处是从脊背延伸到拱门的一个整体。末端与拱门同一。这显然在一切事物之外，而且其他所有推论都指向同样的观点。从以上所说，可以得出结论，这三个事物，即“一”、整体和末端[或限度]，在显著的程度上与Synoches相关。有什么东西能像与多并排的“一”那样连接多？有什么能像整体那样有机地包含部分？末端[或界限]怎么可能不是将依据无限而产生的事物连在一起的原因？它终结它们的进程，将它们分散的部分带回到连接的一本质之中。关于连接的三一体就讲到这里。

第三十七章

巴门尼德如何阐释第三等级的可理知者和理智者。他怎样表明它具有的促进完全的特性，和三一分法。

另外，如他们所说，第三者对应救主，我们接下来要跟从柏拉图表明促进完全的神。因为连接性的等级的终点是有限物，[或有界限者]，所以促进完全的等级有两端。终点[或界限]就是末端。那里，“一”被认为是有限者，这里则说它有一个端点，在分有的意义上接受那具有终结许多事物的权能的东西。那里，“一”是终点或界限，还有机地包含无限者；而这里它既有一个端点，就还会有一个中间和开端，并且必是完全的。那接受所有这些东西从而得以成全的事物，就是完全的。因而，这里可以看到由部分组成的完全。部分的完满就产生完全者。而且，因为这样的一个一有中间和两端，所以它的形状必然或者是圆形，或者是直线，或者是[直线和圆的]混合。所有这些形状都需要一个中点和两极；有些是单一的，有些是联合的。因此又有三种特性向我们显现出来：第一个是我们说过必然有两极的存有，第二个是完全者的存有，第三个是依据形状的存有。还有三个整体的促进完全的首领：一个是可理知的，一个是可理知且理智的，第三个是理智的。可理知的首领拥有两极，被直接安排在连接性的神的末端，在他自己的界限里按可理知的方式包含所有理智等级。可理知且理智的首领是依据完全者界定的，在自身里包含存有的开端、中点和末端，成全整个促进完全的三一体的中间纽带。理智的首领依据三一体的形状发出，是界限和神圣完全的原因，将终点分给不确定的事物，将理智的完全分给不完全的事物。这个三一体其实就是根据连接的三一体而来的。它们中的“终点”是拥有“端点”的原因。但它也是从自身而生的。因为那有两极的东西，已经成为一个整体，通过终点[或界限]构建完全者。而完全者包含开端、中间和末端，展现形状。因而，促进完全的三一体以超自然的方式生发出来，一直进展到末后的事物，向一切事物渗透，使整体和部分原因都得完全。

第三十八章

从巴门尼德的推论得出一个告诫，什么是三个可理知且理智的三一体的合一。

你岂没有看到每个三一体都将自己的顶端与它上面的终点连接吗？一多是集合性的、不可知的三一体的终点；也是连接性的三一体的开端。连接性的三一体的终点是限度；而它又是促进完全的三一体的开端。有两极的东西就表明是由终点或界限组成。因而整个中间等级与自身连接并统一于自身，真正是总体等级的纽带，自身确立一种与自身的可敬结合，同时将理智者与可理知者连接，使它们环绕一个不可分的合一体；上面有可理知的、不可知的三一体，在中间引发连接进程的三一体，末端是回归性的王国，通过这个王国直接将理智者转向可理知的神。

理智为何朝向自己，并且就在自己里面？岂不是因为它各方面都是有限的，或限定的，汇聚于自己，使自己适当的活动环绕着自己？它为何是完全的，充满理智的善？岂不是因为它首先分有[以上所提到的]完全首领，依据他们存在，拥有自我完全的本质和理智的认识能力？同样，柏拉图和其他神学家在什么意义上说它是一个球体？岂不是因为它首先分有形状，并且是以理智的方式获得形状的？整个回转，整个完全，每个理智的形状，都从促进完全的三一体加给理智神。可理知的完全首领，把完全给予整体的终点、顶点和hyparxis。而可理知且理智的首领终止它们的进程，这进程从高处一直延伸到末后的事物。理智的首领在自己的完全里包含所有神的转向，并通过形状限定、完善他们通向无限的进程。

第三十九章

通过巴门尼德在讨论可理知且理智的神时所阐述的推论顺序，我们可以得到多少神学教义。

注意这种分离，我们可以按因果关系考察许多出现在其他神学家笔下的事物。为什么不可知三一的一位神包含在第一世界里，另一位在中间范围，第三位末端？这是因为第一位是统一的，第二是按异进展的，第三位是按存有的无限的数进展的。那么三位连接性的神，为何第一位是九天之上的，第二位是以太的，第三位是质料性的？这是因为第一位按“一”存在，有机地包含一世界。而第二位按整体存在，并分离以太世界。第三位按有限者存在，并统治物质的无限。另外，为何 Teletarchs 与 Synoches 一同被分？因为第一者有两端，就像一位马车驾驭者那样支配火翼。而中间者包含开端、终端和居间者，完善以太，以太本身也是三重性的。第三者从一个合一体看包含圆形、直线形和两者混合的形状，使无形状、无形式的质料得完全；一方面通过环形将形式给予恒定的领域和第一质料；另一方面通过混合形状把形式给予行星领域和第二质料。因为那里有螺旋形。它借助直线把形式给予地上区域和最后的质料。直线运动就在这个区域。因此，第一个三一统一地是各个世界分离的原因。而第二个三一分离，对发展为部分的进程有更充分的体现，只是还没有向我们展现众多的世界。第三个显示出七个世界、元一以及两个三一。柏拉图的神圣观念是如此伟大，从这些论述我们可以洞察到在他的时代之后才显现出来的事物的原因。

因为从以上所说，有一点显得非常可敬，即从每个三一来看，中间者就是整个三一的特点。比如，在不可知的三一中，异作为中间者确立在“一”和存有之间。而在连接的三一里，整体，也就是“一”和限度的中间者，是它的特征。在促进完全的三一里，完全者是特征，其自身作为有两端之物的中间者和形状的中间者而确立。异是阴性本身，是神的多产本性。而整体是连贯包含的形式，将许多部分连接在一起。完全者本身是完全的善，拥有一个开端、中间和末端，依据回转的特性，将末端与开端连接起来。同样，存有不是别的，就是完全的管理

者，它是这些处处按中心存在的神的特性的原因。因此就可理知且理智的神的整个等级来说，可以说它的实存就在中间者里面。尤其是可理知的神，更是按照hyparxis和顶端界定的，因此他们也被称为父亲，“一”性的神。因为“一”和父亲在他们是同一的。而理智的神按照终点或两端来确定，因此把他们全部称为理智和理智的。可理知且理智的神，作为中间者，则特别按照三一体的中间者自我显现出来。

再进一步，关于所有这些三一体可以思考这样一个共同点，即从终点看，每一个都走向无限。第一个三一体的终点是数；第二个是多上的无限，第三个是直线，其本身分有无限的本性。之所以如此，原因在于，每个三一体从其末端看都包含在质料世界中，就如在媒介中，并且按照同一个原因包含着产生于它们的种类的无限性。另外，除了以上所说，我们还可以从它们里面的终点考察三一体的等级。第一个三一体的终点是数；第二个是有限和无限；第三个是环线、直线和两者混合的形状。显然，第一个三一体是元一性的；第二个是二一体的；第三个是三一体的。这里的第一个类似于—存在；第二个类似于可理知的整体；第三个类似于全备的整体。不过，我们前面已经注意到这些事物彼此之间具有这样一个顺序。总之，每个可理知且理智的三一体，从它的顶端看，它确实与可理知者相连，从它的中间者看，它展现出自己固有的权能，从它的终点看，包含着二级种类的无限。关于可理知且理智的神的理论就谈到这里。

[1]. 赫尔墨亚斯 (Hermeas) 在他的MS.《斐德若篇》注释里说：“‘τελετε’或‘initiation’这个词的意思是指使灵魂完全。灵魂原是完整的，只是在这里被分裂了，无法整个靠它自己发挥活力。”他还说：“但是必须知道，‘telete’、‘muesis’与‘epopteia’是彼此不同的。‘Telete’类似于洁净仪式前的预备。而‘muesis’，也就是闭上眼睛，较前者更为神圣。在入会仪式中闭上眼睛就表示不再靠感官接受那些神圣奥秘，而是用纯洁的灵魂本身来接受。最后，‘epopteia’就是得以确立并成为奥秘的观看者。”

[2].即有机包含的东西。

[3].凡是永恒循环的形体，柏拉图都称为神圣的生成本性。

第五卷

第一章

理智等级如何产生于可理知且理智的诸神。他们根据什么特性存在。

接下来我们要考察另一等级的神，也就是称为理智神的等级，它确实与先于它的等级相连，但终结了神的总体进程，使他们转回到自己的原理，形成一个原初有效的圆圈和全备的等级。我们还要根据柏拉图的叙述，将我们里面的理智伸展到那不可分的、神圣的理智，识别它的本质的等级和递减。

神的这个理智实在是从更古老的原因垂溢下来的，从这些原因充满总体的善和自足。但是从这些原因出来之后，它就确立起一个辖制所有二级种类的显赫王国，将诸神的所有部分性进程都连接到自己的领地之中。它被称为是理知的，因为它生产一个不可分的、神圣的理智。它还充满可理知者，但不是与理智并排的那些可理知者，不是那些唯有靠心灵的观念才能与理智相分离的可理知者，而是按一的方式在自身里确立所有的多，隐秘地包含诸神的显现进程，和可理知者的hyparxis。另外它又获得理智者的总体理智，存有的多样性，神圣种类的多种等级；它还使[神的]的整个进程的终点回转可理知的一原理。理智者要向可理知者回转，有些理智者是统一的，坚定地确立在分离的神之前；有些则是多样的，通过回转与原初有效的原因相连。理智的神从先于他们的众神出来，从先于可理知者的“一”接受合一体，同时从可理知者接受本质；从可理知且理智的神获得全备的、连接的、生产神圣种类的生命，从他们自身获得理智的特性。他们也将全部分离的等级转回到自身，同时将自身确立在可理知领域，通过整体、纯洁而不可知的知识，以及热忱的生命，整体性地存在。除了这些，他们还是全备的本质，从自身产

出所有二级种类，既不因他们的进程而有所减少，也不从他们的产物中接受任何添加，因着他们自己绵绵不绝的无限权能，做一切事物的父亲、原因和首领。他们也不与自己的产物一同分离，在他们的进程中也不离开自身；他们同时并依据合一体管理总体的多、所有的等级，使它们绕回到可理知者，回转到隐秘的善。

因而不论我是否可以谈论生命，也不可以为它就是我们稍前考察的那种生命。因为前面说的生命是不可分的，而这种生命是被分有的。前面的是生产性的，而这里的是赋予生命的。显然，这两种生命是彼此相异的。赋予生命的原因显然也是生产性的，但生产性的原因并非完全是给予生命的。因为它把形状给予没有形状的事物，把界限给予不确定的事物，把完全给予不完全的事物。或者，不论我是否可以称理智领域的原因是可理知的，也不可立即设想这种可理知就是我们前面谈论的那种可理知者的可理知。那种可理知者是不可分的，先于理智者，自身独立地先在，超越于所有整体之外，不是因为充满理智而被称为可理知，而是作为理智的先在原因，并且是它欲求和爱的对象，统一地、非与它并列地存在。而现在要思考的可理知者是可分的，与理智并排，是多样的，自身中包含着一切理智的分离原因。或者，不论我是否可以称这个等级的神为父亲和创造者，也必须承认这种父亲的、创造的特点，不同于可理知的父亲的hyparxis。可理知的父原就是整体本质的生产者，而这些父是作为可分的发散物的原因，形式的确定产物的原因而先在。前者确实在自身中包含权能，能创造神圣进程；而后者从自身中分离出多产的原因，不是按合一性与这些原因联合，而是依据从属于合一性的一种结合。神话中所显明的结合，神圣种类的和谐联结，都在理智神之中。而得穆革与给予生气的流溢（vivific effluxions）结合，使诸神的每一个种，包括超越尘世的神和尘世的神，都显现出来。这是后面要讨论的话题。

第二章

什么是理智的神的分类。这一等级的神中的七—组的进展。

总之，我们已经考察了理智神的特性，接下来我们要阐述关于他们的分离的适当理论。理智的等级不是一，不是不可分的，比起那些更高的种，它获得更丰富多样的进程。这里也必然有三位父，他们分离整个理智本质，一位是按照可理知者排列的，另一位是按生命排列，第三位是按理智排列的。他们也效仿可理知的父，这些父以三重性方式划分可理知领域，并且获得了彼此之间的这种异。因为这些理智的父中，一位类似于第一位[可理知的]父发出，是可理知的，另一位类似于第二位[可理知的]父发出，将自己与理智生命的整体连接起来。第三位类似于第三位可理知的父发出，并终结整个理智等级，就如第三位可理知神终结可理知的等级一样。

这三位父，第一位停留在自身里，第二位生发万物，并赋予生气，第三位使创造的产物闪闪发光，所以显然，另一组三重性的神必然与他们联合；其中，一位必是第一理智神的源头，也是恒定的纯洁性的源泉；另一位是第二理智神的纯洁无污的进程的源泉；还有一位是第三位理智神的独立创造的源泉。在先于这些神的神中，纯洁无污的神依据原因，通过毫无分离的合一性和某个同一，把不缺乏与这些神的结合的权能集合起来。而在理智的神中，有一个全备的分离，如在总体等级中那样；还有一种更大的倾向于二级种类的习性，所以，未受玷污的神或权能，具有同一的比率和不偏不倚的实存，对父式原因、与父一同分离的原因来说是必不可少的，这样，每位纯洁无污的神都与一位独特的父相连。

于是这样两个三—体向我们显现出来，一个是理智的父，另一个是纯洁无污的神。除了这两个之外，还有第三个三—的元一，是理智者分离的原因，与上面提到的这些三—体一同存在。父亲是整个本质的供应者，而不变的神是同一的供应者。另外显然应当还有分离的原因，并且这原因应当既是一，同时又是三重性的，将理智的神与以上所提到的这些等级分离，与他们自己，与低等的种类分离。试想，他们若不从最初

的等级分离出来，凭什么做另一等级的首领呢？他们若不是分离的，如何能变为多，如何在他们的王国里与其他神彼此有别呢？他们若不与这些分离，如何能超越于部分性的[神]呢？因而，分离的原因在我们看来必是既一又三的元一，而父亲式的、纯洁无污的原因每一个都是统一的三一体。最似非而是的是，分离的原因带着更多的元一性，而父亲的也就是纯洁的原因，每一个都带着更多的三一性。分离的元一是其他元一分离的原因，而其他元一是与它达成结合和合一的源泉。因此，这些元一因是分离的，就成为三一性的；而分离的元一由于被这些元一统一起来，所以是元一性的。所有理智者彼此渗透，依据某种可敬的结合，在彼此里面，彼此呈现，彼此结合，效仿理智者的合一性。那里的领域也就是理智的等级，在自身里并围绕自身活动，以七个一组的方式进入自己，既是一个元一，又是一个七，如果说，那么它是全备的可理知的元一的像，通过进程和分离展现自己的隐秘合一。由此我们完整地显明了理智神的第一个进程，我们把它分为一个七一体。

另外七个从属的七一组都必须在这个七一体之下思考，因为这个七一体生产所有这些七一组的元一，一直到最末的事物。每个元一都是与它相连的一个理智七一组的头，并将这个七一组从高处，从奥林匹斯山的顶端一直伸展到最末的和地上的等级。比如，第一个父式的元一构建七个这样的元一。第二个又构建七个赋予生命的元一。第三个构建七个得穆革的元一。同样，每个纯洁无污的元一构建一个数，等同于父亲所生的数。引起分离的元一构建七个[分离性的元一]。所有这些原因都彼此相连地发展。第一个父亲的三一体与纯洁无污的三一体一起存在，与引起分裂的元一（divisive monad）同在，同样，第二个三一体获得七个并列的纯洁三一体和分离性的元一（separative monads）。那么如此大量的理智神是从哪里向我们显现出来的呢？显然，是从以上所说的事物显现出来的。第一个七一组是第二个七一组的原因，与后者的一个元一，稍前我们称之为一个理智的领域，它按照可理知的范围存在，因着父式三一体效仿可理知者的父性；通过纯洁的同一性效仿它的权能的永恒；多通过分离整体的元一在它的两极显现出来。其余的七一组，源于这个七一组，按照可理知且理智的种生发。每个元一与那些种的顶端一致，构建一个与从它出来的多并排的元一；因为每个顶端都是统一的[即都有一的形式]，如我们前面所表明的。但根据那些种的中间和第三进程，每个元一生出两个三一体。因为它们的分离显现于中间和最后的进

程，如我们前面所指出的。因而，可理知且理智的种使可理知的范围——具有“一”性的范围——成为一个三一的多，同样理智的元一导致可理知且理智的三一体成为理智的七一组。从三一体的顶端来看，它们构建与七一组同列的元一；但从那些三一体的第二和第三次阶段的减少来看，它们构建两个三一体。因此每个七一组中，第一个是可理知的元一，第二个是可理知且理智的三一体；第三个即再后的一个，是理智的三一体。所有这些同样如同存在于理智领域。因为它们是以构建性的元一的特性为特点的。

总之，理智性的权能根据可理知的等级发展，但根据最初的理智等级构建这七个七一组。独立的原因必然相似于可理知的神，而并列的原因，进发到各处的原因，必然与可理知且理智的神相似；因为这些也是最初把世界作三一划分的东西，并一直渗透到末后的事物，有机地包含一切事物，使之完全。可理知的神统一地、隐秘地包含整体的原因。你还可以说，可理知的神统一地生产一切事物；因为数元一性地存在于他们里面。而可理知且理智的神按三一方式生产一切事物。因为在这些神里面的元一按数而分。在前者里的元一是什么，在后者里的就是什么。至于理智的神，按七—方式生产一切事物。因为他们将可理知且理智的三一体推进为理智的七一组，将他们浓缩的权能扩展为理智的多样性，因为他们通过最接近元一的数界定多本身和多样性。在诸神中，部分性等级的数不同于总体等级的数。这个理智的数的整体比先于它的种类得到更大的伸展，被分为更多样的进程，但它还未抛弃与元一的联盟。七—的多与元一的本性有着深厚的亲密关系，前者是根据后者来度量的，并且原初是从它而来的。毕达哥拉斯学派（Pythagoreans）称七一体是“理智的光”，这显然承认它的hyparxis是理智性的，因此是从元一垂溢下来的。因为光所显明出来的“一者”（the unical）就是从这个元一进入一切圣数里的。关于这些理智神的划分就谈到这里。

第三章

根据柏拉图，谁是三位理智的父。什么是三个纯洁的元一。第七位神，也就是谁是与两个三一体共列的神。

接下来我们要将柏拉图的理论应用到这个等级上，表明他在这个问题上与其他任何神学教条没有什么分歧。我们已经表明，天体等级——我们在《克鲁底鲁篇》里看到他对这一等级作了完整的阐述——拥有理智的同时又可理知的神的中间纽带，而紧接在这一等级之下的是神的另一等级，如苏格拉底在《斐德若篇》里表明的，称为天下的拱门，我们认为它不是与天分离的——果真如此，是哪个等级将自身与天上王国分离，同时是理智等级的神的头，并且按柏拉图的理论，原初性地供应理智，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里说的？除了那大能的萨杜恩包含的等级之外，还会是哪个呢？他称这位神为第一的和最纯洁的理智。因而，这位神就是神圣理智的顶端，并如他所说的，是它的最纯洁的部分；一方面将自己与天体等级分离，另一方面管理所有的理智神；因为他充满理智，充满纯洁的理智，是延伸到理智实在的顶端的神。因而，他也是大能的朱庇特的父，是单一的父。他作为万物之父的父，显然在更大程度上具有父亲的尊严。因而，萨杜恩是第一理智；当然朱庇特也是一个理智，如苏格拉底在《斐莱布篇》里说的，他包含一个高贵的灵魂和一个高贵的理智。

这两位神就是两个理智，也是两位理智性的父，一位是理智性的，另一位是在理智领域可理知的。苏格拉底在《克拉底鲁篇》里提到的萨杜恩的联结，是朱庇特围绕他父亲的可理知性形成的促进统一的智能，使朱庇特的理智充满萨杜恩的理智中全备的智能。我想，从柏拉图的灵魂比喻也可以看出这一点。就如萨杜恩使灵魂围绕在自己周围，使它们充满智慧和智能，同样，他作为朱庇特的欲求和爱的对象，通过不可解除的联结将他包含在自身里面。苏格拉底在《克拉底鲁篇》论到这些事，他的话里半带着玩笑，同时又是严肃认真的。因而，朱庇特欲求的对象，可理知的对象，就是萨杜恩。而大能的朱庇特自身是一个神圣而得穆革的理智。因此，必然有另外一个即第三个理智的原因，形成生

命。朱庇特确实是生命的原因，如苏格拉底说的，但是在理智的且第二的意义上的原因。我们说，生命任何地方都被安排在理智之前。因此我们必须说，女神瑞亚（Rhea）作为朱庇特的母亲，从属于父亲萨杜恩，使这个中间者成全，她作为一个赋予生命的世界存在，在她自身中确立起生命整体的原因。于是，这样三个父亲的等级就在理智领域向我们显现：一个按照理智领域的可理知权能存在；另一个按神圣而理智的生命存在；第三个按理智性的理智存在。我们刚刚展示了中间的神，她独立地是得穆革的母亲，整体的母亲。然而，当我们将她与两端一起考察时，我们就称她为父式原因，被包含在父亲里；与萨杜恩一道形成某些事物，又与朱庇特联合形成另一些事物。

此外，柏拉图跟从奥菲斯，把理智神不变的、纯洁的三一体称为库里特的（Curetic），如《法律篇》里雅典客人在描述库里特穿戴盔甲的运动和节奏分明的舞蹈时所说的话表明的。奥菲斯说有三位库里特（Curetes），是朱庇特的侍卫。而克里特人（Cretans）的神圣法律以及整个希腊的神学，都把一种纯洁无污的生命和活动归于这一等级。因为“το κορον”即“to koron”表明的不是别的，就是纯洁而不朽的东西。因此我们前面说过，大能的萨杜恩，本质上与纯洁无污的原因相连，是一个纯洁的理智。因而父亲神有三位，纯洁无污的神也有三位。接下来我们要考察第七个元一。

如果我们思考萨杜恩和天国中这些惊人的可憎事物，——柏拉图提到这些可憎事物，认为这样的叙述应当永远隐藏在沉默之中，认为应当考察关于它们的神秘真理，它们暗示了神秘的观念，因为这些事不适合年轻人听——[如果我们思考这些]可能会从它们得知分离的神是什么，他成就了分离，将萨杜恩的种与天国分离，又使朱庇特与萨杜恩分离，他将整个理智等级从先于它及后于它的种类中独立出来，分离它里面彼此相异的原因，总是将二级的统治尺度分给二级种类。听到这些话，希望不会有人感到不安，或者反对我。那么柏拉图如何拒斥神话里的可憎事物、各种结合以及悲剧性装置？他认为所有这些情节都会受到大众和愚拙人的谴责，因为他们不知道神话里包含的神秘含义；但是智慧人必会对它们形成某种可敬的观点。因此，他诚然不接受这样的一种虚构方式，但是认为应当相信那些作为诸神后裔的古代人，并考察他们的神秘观点。所以当他向欧绪弗洛（Euthyphron）和《国家篇》的听众叙述萨杜恩神话时，他拒斥这些故事，但同时在《克拉底鲁篇》里又接受它

们，把其他从属的结合置于大能的萨杜恩和柏拉图周围——由此，我想，对那些只能领会所说之话的表面意思的人，他禁止向他们描述可憎之事；他也不承认在神有什么不合法的行为，孩子对父母有什么邪恶的敌对行为，他尽可能反对并驳斥这样的观点。但是，对那些能够洞悉神秘真理，考察神话的隐秘含义的人，他认为应当向他们叙述这些故事，他也承认整体的分离，不论[神话学家]是否愿意为了隐藏的目的而称它们为可憎之事，不论他们认为应当称它们为什么名称。结合和可憎之物是结合和分离的象征，两者都是同一种神圣的神话学的产物。如果我们努力从这些叙述来确认柏拉图的观点，也没有什么理由可感到奇怪的；只是我们必须知道柏拉图的哲学是如何承认所有这些细节，又如何拒斥它们，在什么意义上他认为它们可能会对那些聆听的人带来最大的恶，导致一种不敬的生活。通过这些观念可以看出，七位理智神在柏拉图看来是值得研究的。

第四章

如何从柏拉图的作品中通过推论过程推出理智神发展成七个七一组。

另外，我想有必要用演绎法按七一组从形像集合他们的进程。得穆革[在《蒂迈欧篇》里]将宇宙的灵魂构造为整个神圣等级的一个像，就如他把这个可感知的世界构造为可理知世界的一个像一样。首先他构建了灵魂的整个本质，然后将它分为数，通过和音把它连接起来，用形状装饰它，我指的是直线和环形。再后，他又把它分为一个圆圈和七个圆圈。因此，这个元一和七一体能源自何处？不就是出于理智神吗？因为形状、数和真存有都在它们之先。就如在灵魂的构造中，灵魂的形状存在之后，接着就是根据元一和七一周的圆圈，同样，在神里，理智的和可理知的形状之后，随之出现的是理智的范围和诸神的领域。因而七个七一周的多出于神圣的理智七一体。因此，得穆革这样区分灵魂里的圆圈，因为他和每个理知等级都从各自的元一生出一个理智的七一体。但是我不同意，也不主张七个圆圈分得一个类似于出于得穆革的七位神的 *hyparxis*，相反，得穆革按照圆圈分离灵魂，把数引入出于理智神的部分，我指的是元一和七一周的数。元一依据同的圆圈而存在，分离则依据异的圆圈存在。稍后，我们会看到，同与异属于得穆革等级。

再进一步，对圆圈作了划分之后，得穆革呈现一些表示同化神（the assimilative）的事物，另一些象征自由神的事物，并通过这些事物把灵魂归于诸神的这些等级。如果形状先于理智神，而相似与不相似后于理智神，那么显然，元一性同时又具有七一周性的必然归于这个等级，从元一到七一周的进程必然与这个等级相关。因而，七位理智神里的每一位都是一个理智七一周的头，如我们从形象得知的。不过，那里的七一体是一，与自身相连，而在灵魂里，从神圣的特性来看，圆圈彼此相异。因为它们接受数时仍然保存它们所得的固有本性，有机地包含尘世的种类，通过它们自己的圆圈使可见者环绕而行。关于这些细节就讲到这里，它们表明了柏拉图对它们的安排并非模糊不清。

第五章

根据《克拉底鲁篇》的神学，谁是大能的萨杜恩。他为何在某一方面是可理知的，在某一方面是理智的。也讨论了理智与可理知者的合一以及两者分离的教义。

我们再转到另一个话题，按现在所讨论的神学的需要，对每位[理智神]作出充分谈论。我们现在要显明理智神的第一位王萨杜恩，按照苏格拉底在《克拉底鲁篇》里的描述，他照亮理智的纯洁而不可朽坏的本性，停留在他的父亲[天]里，同时又从中生发出来。他还将理智的管理与连接的神相分离，并结合他自己的超验性确立其他理智神的超验性；同时在自身里包含得穆革理智的可理知者，以及大量存有。因此，萨杜恩的联结神秘地、隐晦地意指对这个可理知者的包含，以及与它的合一性。因为可理知者被包含在理智里面。

就如可理知者确实独立于理智，同时理智又被认为包含可理知者，同样，朱庇特也被认为连接他的父亲。他在安置关于他父亲的联结时，同时也将自己[与他父亲]相连接。一种联结就是对有限之物的包含。真实情形如下：萨杜恩就是全备的理智，而大能的朱庇特同样也是一个理智。两者既然都是理智，两者显然也都是可理知者。每个理智都要转向自己；而转向自己就是朝向自己活动。它朝向自己活动，不朝向外在者活动，所以是可理知的，同时又是理智的；就它按理智的方式领会而言，它是理智的；就它被理智地领会而言，它是可理知的。因此朱庇特的理智是单独的理智，也是单独可理知的。同样，萨杜恩的理智单独地是可理知的，也是单独的理智。不过，朱庇特更多的是理智，而萨杜恩更多的是可理知。因为后者按照理智的顶端确立，前者根据理智的末端确立。一者是欲求的对象，另一者就是欲求。一者充满，另一者被充满。

因而，萨杜恩既是理智，又是可理知的，其次朱庇特也既是理智又是可理知的。萨杜恩的理智性是可理知的；而朱庇特的可理知性是属理智的。朱庇特既然同时是理智的和可理知的，他就按理智的方式领会并包含他自己，又在自身里连接可理知者。他既在自身里连接可理知者，

就可以说他连接先于自己的可理知者，并在一切方面包含它。他进入自己里面，就是进入先于自己的可理知者里面，并通过在他自己里面的可理知者，理智性地领会那先于自己的东西。因而可理知者不是外在于理智的。每个理智都拥有在它自身里与它自身毫无分异的东西。同时，它又按理智的方式领会自身里那先于自身的东西。凡是外在于理智的事物，都是外来的，偶然的，并与低级种类相关。而预先确立在原因等级里的东西，作为欲求的对象先在的东西，就属于所欲求的东西本身。因为它们转向自己，靠近自己，发现自身的原因，以及一切更为古老的种类。欲求种类围绕欲求对象的转向有多大程度的完全和统一，欲求对象就在多大程度上呈现出自己的可求性。因此，每个理智如何理智地领会它自己，也就如何理智地领会一切先于它自己的种类。它在多大程度上与它自己联合，就在多大程度上确立在先于它自己的可理知领域。任何存有的原因，也就是它的本质或完全的源泉，不是外在于那个存有的，而那从属于存有的东西，才是外在于它的，因而不是可理知者。就此而言，每个神圣种类不会转向低于自己的东西，而是转向它自己，通过自己归回到更加优秀的事物。可理知者不低于任何理智；而每个理智都朝向它自己施展活动，并且包含先于它自己的可理知者，按理智方式领会它们。

有些可理知者也这样与理智联合，但有些直接被理智分有。还有的显得较为遥远，也更独立于它的本性。因此，得穆革的理智既是可理知的，同时又是理智，还有他父亲的可理知性，他将之连接起来，如神话里所说的。他看见生命体本身，按蒂迈欧的说法，也就是一切可理知者中最美的那个。如果著名的亚梅利乌（Amelius）在构造这些观念时，说理智是三重性的，一个是“是”的东西，另一个是“有”的东西，还有一个是“看”的东西，那么在我看来，他正确地理解了柏拉图的思想。第二理智必然不只是“有”可理知者，而必然既“是”又“有”可理知者；它“是”与自己并列的可理知者，同时“有”先于自己的可理知者，因为它分有这样的可理知者。而第三个理智必然“看”可理知者，同时也“是”且“有”可理知者；它必然“看见”第一的可理知者，“有”在它自己之外但与它紧挨在一起的可理知者，以及它“是”在自身里面的可理知者，这可理知者与它自己的智能相连，不可能与它相分离。

如果如我们一开始所说的，朱庇特理智性地领会他的父亲萨杜恩，那么萨杜恩是可理知的，而朱庇特是理智；他虽然自身是一可理知者，

但又分有另一可理知者。因此柏拉图并没有简单地称萨杜恩为理智，而是说他是一个纯洁而不朽坏的理智。因为他在理智领域是可理知的。但他又不是单纯的可理知，在理智领域，他是理智，并且是在父亲的意义上是理智，既是父亲，又是理智，在理智的意义上具有父亲身份。因而，在可理知领域，理智也是父亲；但在理智领域，父亲就是理智。因此，萨杜恩是一个纯洁的、非质料的、完全的理智，超越于创造之外，确立在可欲求者的等级之中。他拥有这样的一种特性，充满所有可理知者，可以说充满理智活动，确立诸神的两个种，一个在他自身里面，另一个在他自身后面。他引着他父亲天的多产权能一直到达末后的事物，同时使得穆革的等级充满生产性的善。

第六章

什么是萨杜恩王国。在《政治家篇》中柏拉图以什么方式阐述它。它是世界的什么原因，是尘世的神的什么原因，是部分性灵魂的什么原因。

不过，唯有萨杜恩是这样的一位神：出于某种必然性，并且可以说是出于强制力，既接受又给予王者的尊严，切去他父亲的生育器官，自己又被大能的朱庇特阉割。因为他限制他父亲的王国，同时受到后于自己的神的限制。他还充满位于他之上的种类，同时使[宇宙的]整个造物界充满丰富的完全。他将自己与父亲分离，同时自己独立于自己的产物。他是一个全备的理智，同时在自身里包含总体可理知者的多。他使理智的顶端神化，又以可理知的光照亮一切事物。

第七章

什么是灵魂的萨杜恩的生命。爱利亚客人所阐述的这种循环有什么特点。

因而，非常恰当，这个宇宙有双重生命、周期和旋转；一种是萨杜恩的，另一种是朱庇特的，如《政治家篇》里的神话所说的。根据一种周期，这个宇宙自发地生产出一切善，拥有一种无害的、不倦的生命。根据另一周期，它分有质料的缺失，以及一种极其可变的本性。世上的生命是双重性的，一种是不可见的，较为理智的，另一重是可见的，更具灵魂性；一个根据神意确定，另一个根据命运以混乱的方式发生——果真如此，第二个生命，也就是多样的，通过本性得完全的生命，是从朱庇特的等级垂溢下来；而更为单一的、理智的、隐秘的生命是从萨杜恩的等级垂溢下来。爱利亚客人清楚地教导了这些事，称一种循环为朱庇特的，另一种是萨杜恩的；虽然朱庇特还是宇宙的隐蔽生命的原因，是理智的供应者，理智性完全的头，但他把一切事物提升到萨杜恩的王国，连同他父亲一起成为一位首领，构建整个尘世的理智。如果需要清楚地说明真理，每个周期，我指的是明显的和不明显的，都分有这两位神；但一者分有更多的萨杜恩，另一者在朱庇特的王国之下得完全。

大能的萨杜恩得到一个不同于先于他的诸神王国的王国，这一点爱利亚客人在神话前所说的话里清楚地表明了。他说：“我们听许多人说过萨杜恩所创立的那个王国。”在这个智慧人看来，萨杜恩是高贵的诸神之一。因此他统治的王国不同于他父亲的王国。他的父亲有机地包含着可理知且理智的神的中心，他则引领着理智的等级，供应整个理智生命，先供给诸神，再供给比我们杰出的种类，最后供给部分性灵魂，只要它们能够伸展到萨杜恩的观察之所。这个宇宙以及所有世俗的神，总是拥有这个双重性的生命，通过不明显的、理智的活力效仿萨杜恩的智能，同时通过对二级种类的神意眷顾，也就是通过可见的构造，效仿朱庇特的得穆革理智。但部分性灵魂有时候按理智方式活动，并将自己奉献给萨杜恩，有时候又按朱庇特的方式，对二级种类给予神意眷顾，毫无保留。当它们类似于那些神[萨杜恩和朱庇特]旋转，它们就理智性地领会

可理知者，以一种有序的方式安排可感知者，过着这两种生活，就如诸神和较为优秀的种那样。因为它们的周期是两重性的，一种是理智的，另一种是神意的。它们的范型也是两重性的，萨杜恩的理智是一者的范型，朱庇特的理智是另一者的范型。因为大能的朱庇特本身具有双重活力，在理智中包含可理知者，同时通过得穆革的创造装饰可感知世界。

由于循环是两重性的，不仅在整体里，也在部分性灵魂里，所以爱利亚客人说，在萨杜恩时期，这些灵魂的产生不是出于彼此，不像人中间的繁殖那样，因为人是感觉视察的对象；也不同于我们中的第一人，他完全是土里产生的，所以在部分性灵魂里，虽然第一灵魂是人的产物，但就它们全体来说，都是泥土生的。（萨杜恩时期的灵魂不同于这些，）因为它们脱离了最末的和地上的形体，得到提升，抛弃了感性的生命，拥抱一种隐在的生命。他还说，它们也不趋向老年，从年轻变为年老；相反，它们获得更多的精力，以一种与生产相反的方式即理智的方式发展，可以说，它们脱去了生命的多样性，就是它们在下坠过程中穿上的多样性。因而，这些灵魂一旦进入这样的状态，所有表示年轻的记号都呈现在它们身上，不是白发苍苍，胡子拉碴，而是满头青丝，面颊光滑。因为它们把一切出于生育而依附于它们的东西弃之一边。他说，它们与萨杜恩一同住在那里，过着那里的生活，树上有累累的果实，和许多其他植物，都是自发地从地里出产的。它们赤身露体，也没有床单棉被，基本上生活在野外，因为它们享有四季如春的气候。地为它们长出来茂密的草，它们就用来做柔软的床。于是，灵魂在萨杜恩的周期里从这位大能的神获得这些以及其他诸如此类的美物。它们由此充满了能赋予生命的美物，并从整体收集理智的果子，而不是从部分性的活动为自己谋求完全和福祉。信念的营养具有可分的、质料性的观念；而理智的营养具有纯洁的、不可分的、与生俱来的观念，自发者就是晦涩地表示这样的观念。

从地里长出来的产物也暗示诸神的多产理智，它通过光照将完全和自足传给灵魂。由于善的极大丰富，灵魂能够根据与它们相应的幸福程度传授多产理智的一种流溢。因此，它们既不穿戴衣服，就如进入生成阶段时那样，也没有大量添加给生命的东西，它们乃是独立地自我洁净，脱离一切复合性和多样性，将它们的理智伸向总体的善，它们从理智的父亲那里分有这种善，得到理智神的护卫，又从理智神接受幸福生活的尺度。它们还轻松地经过它们的整个存在，过着惊醒而纯洁的生

活，确立在可理知领域的生产性权能之中；它们因充满理智的善，以非质料的神圣形式为营养，所以被认为是在萨杜恩手下生活。

第八章

为何说灵魂靠可理知者得滋养。出于不同可理知者的营养有什么不同。

因为这位神是整个理智生命的头，也是每个不可分的理智的头，以及从这个原因出来的可分理智的头，因此以一种分散的方式喂哺、滋养灵魂是这位大能的神的职责。因为他是理智领域的可理知者，他滋养灵魂，灵魂被称为萨杜恩哺育的孩子。但又因为他充满它们的并不是最初的、太一的可理知者，而是那些被他自己的分离原因多样化的事物，所以他又被认为是分散式地，也可以说是以一种分离的方式喂养它们。通过这些论述，你岂没看到这位神显然是与可理知且理智的神的第一个三一一体并列共存的吗？就如苏格拉底在《斐德若篇》里所说，灵魂在天外之所，在可理知的草地得到滋养；同样，爱利亚客人也说，在萨杜恩喂哺之下的灵魂充满了可理知的善。如果说灵魂因这两者而得完全，这根本不值得惊奇；一方面，它们理智性地处在萨杜恩王国之下，另一方面，可理知地处在最初的理智神的等级之下。因为这位神本身就是从那个等级得到滋养的。因此他在理智领域具有一种领先的、原初的超然性，因为理智者[因着他]从那个等级充满隐秘而不明显的权能。在理智性的父亲之中，他就是在可理知且理智的等级中的最初理智神的等级。因此可理知者处处都成为上升灵魂的营养品，而与它的连接则要通过第二和第三等级的神来实现。

就如得穆革等级将灵魂提升到萨杜恩的审察之所，同样，萨杜恩的等级也把它们提升到天下的拱门。它们在萨杜恩王国里创造了许多神圣的推论性活动之后，又从那里伸展到完全的三一一体，再伸展到天上的三一一体，从那里沉思天外之所，于是它们就与可理知领域的至高的善不可言喻地联合起来了。第二等级也总是以这样的方式将灵魂与先于它们的等级连接。因此法术师的技艺也模仿灵魂的不明显周期，在进入更崇高的奥秘之前，先安排启蒙二级神的奥秘。它通过这些奥秘使我们走向可理知的审察之所。这些就是柏拉图关于萨杜恩的生活以及萨杜恩下面的灵魂之国所指出的内容，不仅在《政治家篇》里论到，也在雅典客人的

论述中表明。在《法律篇》第四卷里，他展示萨杜恩之下的生活，通过惊人的神话传说，隐晦地暗示了那种活动的纯洁无污性、敏捷灵活性、丰富性以及自足性。

第九章

伟大的萨杜恩促成哪些等级管理整体。同时也揭示谁是《高尔吉亚篇》所阐述的萨杜恩的理智。

如果要从这些事，从关于这位神的所有神秘知识来思考并讨论他在整体中构造的等级，那么首先，我们必须把注意力指向《高尔吉亚篇》里提到的三位王，他们分配萨杜恩王国，是由萨杜恩生成的，以分离的方式获得一种统一而不可分的主权，萨杜恩把神圣法律放在他们头上，这法律是导致按理智分配的原因，包含分配给诸神本身，和分配给后于神的所有种类。其次，我们必须思考在《法律篇》里提到的统治者和王，据说他们负责灵魂的不同部分，而且他们不是人，而是比人更神圣、更杰出的精灵，他们分配给灵魂善的衡量尺度，剪除它们那由生产而来的生命，遏制它们混乱的向度，使它们停留在可理知领域，把它们包容在萨杜恩的王国里。因而第三，我们必须把注意力转向精灵，他们负责管理世界的各个部分，世界里的[灵魂]，如爱利亚客人在《政治家篇》里所说的，他们有时与受其管理的对象接触，把理智的以及所有不明显的善分配给它们，有时则从世界的灵性生命中退回来，重新回到他们自己的审察之所，并效仿宇宙的得穆革和父亲的独立超然性。

考察了这些之后，我们还必须考察尘世的神即萨杜恩和朱庇特的双重性循环，这两位神总是拥有两种循环，如《政治家篇》里的神话所说的。显然，星辰和太阳的变动发生在每一种循环之中。因而，这个周期是双重的，而众所周知，周期都充满着萨杜恩的善，并分有萨杜恩的序列。不仅尘世的神，而且跟从神的所有较优秀的种，都依据这两种活力展开活动，根据双重的循环旋转，通过这种旋转灵魂也时而分有一种理智的生命，并向这条路径进发，将理智换作感觉作为它们运动和循环的头。因而，萨杜恩按属天的方式从最初的神伸展自己的王国，一直伸到部分性的灵魂，完善一切事物，使它们充满理智的善，并给不同的种类分配不同分量的善。因此，法律也与他同在，如苏格拉底在《高尔吉亚篇》里所说的：“这法律原本存在于萨杜恩的时期，以前一直在诸神中间，现在也是。”因为法律就是理智的分配物；而这位神乃是最初的、最

纯洁的、不朽坏的理智。

如果这位神是一切分离的原初首领，是理智性分离的源头，那么法律必然因此与他同在，区分存有的等级，划分理智的种，根据井然有序的进程分离一切形式；同时通过光照分给一切事物定量的hyparxis，连接它们里面的顺序，保存神圣分配物的界限，使其恒定不变，并在萨杜恩的王国和理智领域里拥有尊严，就如阿德拉斯提娅在天外之所和可理知且理智的等级里所拥有的同样的尊严。因为从它们两者都产生一个恒定不变的护卫，和向一切事物有序伸展的进程。但它们又彼此相异，因为法律是将一分为多，确定理智实存的尺度，分给每个事物一种适合的善，从一[萨杜恩的]理智引出不同尺度的存有。而阿德拉斯提娅停留在可理知领域，统一地看护一切事物，以固定不变的方式保守总体秩序，独立于任何分离。因而，法律是区分神圣形式的某位神，根据源于一个统一原因的丰富和充足，明确地分给每个事物与之相适应的东西；它还与萨杜恩等级同在，存有的分离、形式的全备进程最初就存在于这个等级。因此得穆革以此为目标，根据法律引导万物，把世俗的神意构建为父亲合一性的一个像；而命运和命运之法，是根据法律形成的分离的像。因而，灵魂依法而活，在朱庇特周期里诚然统一地受制于命运之法，但在萨杜恩周期里，按着神圣法律生活，从属于[神圣形式的]多，并被拉向大全的一因；同时它们上升到可理知的审察之所，从属于阿德拉斯提娅的圣法。因为这法是从高处一直伸展到末后的事物，为灵魂规定整个周期的尺度，如苏格拉底在《斐德若篇》里所说。因而，从以上所说，可以知道这最大的神是谁，是什么样的善使他成为灵魂的原因，且不说灵魂，还是诸神和精灵，即灵魂的引领者的原因。

第十章

为何神学家们特别指出这位神[萨杜恩]是不可感知的，或者说是不会老的。柏拉图怎样描述他的这种特性。

由于神学家们主张这个等级对老年有一种免疫力，如外邦人和希腊神学家奥菲斯所说，（因为他神秘地说，萨杜恩头上的毛发永远是黑色的，从来不会变白），所以我很敬佩柏拉图的受神灵启示的理智，关于这位神，他向跟从他的脚踪的人展示了同样的观点。他说，处于萨杜恩时期的灵魂抛弃了老年，返回到青年，除去了白发，拥有黑发。他说，白发苍苍的人变成满头黑发，双颊胡须拉碴的人变得光洁如初，他们都返老还童了。这些话其实是爱利亚客人说的，类似于奥菲斯关于这位神的那些论断。“……在萨杜恩的朱庇特下面，人长生不老，湿润而芳香的毛发，从光洁的下巴萌发，不含一丝那意味着老年的花白，只有红润和光鲜。”

这些诗句描述了萨杜恩的灵魂与这位神具有相似性。因为他说，它们剔除了曾经因生成而获得的老年，抛弃了物质的低能；它们发挥理智那种朝气蓬勃的年轻人的生命。对它们来说，唯有通过理智的青春和纯洁的权能，才能成为与那脱离老年的神相似的。而之所以如此的原因在于，萨杜恩王本身就是不受诱惑的神和坚定不移的三一体的源头。因此如苏格拉底说的，他是一个纯洁的理智。他同时也是纯洁等级的理智，被列为一个顶端，坐落在那些精力充沛、朝气蓬勃的管理整体的诸神里，就如坐在一驾马车里。派给他的灵魂也结合理智性的活力，以惊人的方式前进，劲头十足，坚定不移，完全没有任何对质料的倾向性。部分性灵魂变换着它们的周期，时而变得年轻气盛，时而转向老年状态。而整体灵魂始终按照这两个周期存活，从不明显的周期说，与萨杜恩亲近，从可见的神意说，则配合朱庇特管理宇宙，同时根据这两个时期接受一种增长，既变得年老，同时又变得年轻。巴门尼德曾说，依据时间进发的“一”同时变得既年轻些又老年些，他所暗示的也就是这个意思。不过，这些东西后面会变得更加清晰。

第十一章

谁是赐予生命的女神。她为何是萨杜恩和朱庇特的王国的收集者。她拥有什么等级与这两个王国相连合。

结束了关于理智神的王的知识之后，很显然，接下来我们要展现王后瑞亚。柏拉图和奥菲斯都认为她是整体的得穆革的母亲，是后于萨杜恩的一位神。因此，我们必须对她有所谈论。一切理智者的稳定而统一的原因，首要而源初的元一，停留在她自身里面，将整个理智的多显现出来，又使它卷入到她自身里面，她怀抱着自己的后代，以及从她显现的整体的原因，可以说按分的原理细审分离的种类，以父亲的方式分得理智领域的最高王国，如果这些全是事实，那么赋予生命的瑞亚作为第二位神从她固有的原理中生发出来，在整个父亲的等级中获得一个母亲的等级，首先生产整体的得穆革，和诸神不变的护卫。因为这位女神是作为父系的理智三一体的中心，接受存在于萨杜恩里面的生产性权能，引发整体的产生，使滞留在他里面的原因绽露，同时明确展现神的所有种。她从先于她的父亲那里充满可理知的生产权能，同时使从她而出的得穆革和父亲充满赋予生命的丰富性。由此得穆革也是一切事物得生命的原因，在自身中包含充足的理智生命，将他母亲多产的原因伸展到一切事物。就如位居中间的女神使萨杜恩统一的权能变为多样化，引出这些权能，使它们管理二级种类，同样，位居第三的父亲同时展现、分离和引起萨杜恩的元一的全然丰富性，和母亲瑞亚的二一性生产，一直到末后的事物，这样，即使是宇宙中最质料化、最混乱的部分，也不至于缺乏萨杜恩的权能。

因而，这位女神是两位父亲的中间者，一位集合，另一位分离理智的多，一位通过超验性渴望停留并确立在自身里面，另一位急急地生产、形成、构造万物，由此，她将诸整体的得穆革原因引入自身之中，同时也将自己固有的权能无私地、慷慨地分给二级种类。因此柏拉图把她生产的丰富性比作河流，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说的，表明这位女神是某种流，他关于她的论断所隐晦地表明的，不是别的，正是她的本源性，一种统一地包含生命之可分河流的权能。最初有效的流

就是本源。苏格拉底清楚地指出，忒提斯（Tethys）这个名字就是源泉的意思，稍后又指明这位女神（瑞亚）的名字也是指这个意思。因此，还有什么必要再怀疑这些事，再追问柏拉图在哪里提到本源性的神？他本人就认为所有神存在的原因就是本源性的流。此外，既然他承认尘世的灵魂是生命的源泉和原理，因为它出于一种既不可分又可分的赐予生命的活动，那么他岂不是要在更大程度上，且更真实地称在自身中包含了整个生命的女神为源泉吗？

不过，我想，关于名称根本不值得争论，我们要考察的是最初生效的神本身的等级，看看柏拉图如何像神学家那样向我们充分地展现他们，在萨杜恩的元一之后显示瑞亚的王国，从这两者构建诸整体的得穆革，以及与他交织在一起的众多的神。这位女神将理智领域连接起来，胸怀总体生命，在自身中发散出生命之河的全部理智权能；通过她自己的顶点，与第一位父亲联合，与他一起形成整体，生产出居留在他里面的众神；通过她的末端，与构造同时显现，并根据与构造的同类联合，构建神的全部等级，包括先于世界的神和在世界中的神。因此，那里还原初地存在着整体得穆革的原因，和较部分性的生命的种。她是所有这些的合一体和总体性的神，既独立于她自身的丰富性，同时又与它们并排存在。

因此，她既是统一的，又是多样的，既是一，又是单一的，同时是自我完全的；她是一个赋予生命的世界，从高处出发，一直进展到末后之事，进展到宇宙的四极，使生命领域的赋予生命的权能得以存在。由此，柏拉图也认为，整体之所以能赋予生命，其原因就在于这位女神，他还通过这位神的最后的礼物，表明她的总体活动；她原先使整体得穆革充满理智的和多产的权能，其次以她自身的理智成果使全体神得完全。根据第三等级，她的总体活动以充满神圣完全的河流滋养那些侍奉众神的灵魂。我想，这一点比其他一切更为那些承认神圣之事超越于自然之工的人所认识。

不过，更适合热爱沉思真理的人思考的应当是这样的问题，即柏拉图将塞丽斯（Ceres）从赋予生命的整体神中分离出来，有时将她与普罗塞比娜（Proserpine）并排，有时与朱诺（Juno）并排，有时又与朱庇特的后代并排。我们可以在《克拉底鲁篇》里得知这一点。在这篇对话里，他将瑞亚与萨杜恩并排，将某种关于克瑞斯、朱庇特和朱诺的共同考察和理论结合起来。同样，他在《法律篇》里展示立法女神时，也认

为一种合法生活的整体属于塞丽斯和普罗塞比娜的合一；根据奥菲斯，这位居间的女神通过她的顶端与萨杜恩结合，她的名字就叫作瑞亚；而生出朱庇特，并与朱庇特一起展现众神的整体和部分等级的女神，名字叫塞丽斯。整个中间生命的等级包含其他提坦神（Titanidae），也包含塞丽斯。因为这元一被预先确立为它里面的所有等级的居间集合者，包含那些隐秘的等级，和那些围绕女神的生产权能划分的等级。但是，这些权能每一个都是三重性的。这元一将高级三一体与萨杜恩联合，而将低级三一体与得穆革等级结合。这还表明，塞丽斯的元一作为居间者，既与整体的得穆革并排，同时又独立于这个得穆革。因为它联合整个等级共同构造，与朱庇特一起生出普罗塞比娜。由此我们表明了处于两位父之间的原型女神。

第十二章

谁是理智神中的第三位父。他如何从先于他的原因生发出来。他是宇宙的得穆革。

这位女神之后，第三个应当阐述的就是整体的得穆革，根据他在理智神所分得的等级来展现他，为此尤其要阐明关于他的全部真理。首先，我们必须记住，这第三位父的特性必然是得穆革的；因而其次，我们必须跟从柏拉图，将我们的注意力指向[关于这位神的]其他特点。理智神中的第一位与多一同产生，是一切分离的头和源，他将自身与统一的、最初的神相分离，形成关于整体的分离原理，——这位神又使自己的后代转向他自己，将这些部分与他自己的同一交织在一起，将自己展现为理智领域的一个可理知世界，在自身之中产生自己的后裔，把它们保守在他自己里面。理智神的第二位是赋予生命的女神，她联合第一位理智神引发隐秘的多，（因为她根据卓越的超验性与他联合）但无法忍受停留在这种生产模式中，于是不断地将整体的分离集合为未分的合一体。因此她从[第一位]父分离出第三个理智，生出众神的多，众多的理智理性（intellectual reasons），使得穆革充满生产性的权能。因而，如果第一位理智神是与诸整体的形成一同产生的，而理智等级丰富的赋予生命的活动是导致这种形成显现出来的原因，那么显然，理智父的理智根据他自己的等级生产并装饰一切事物，将他父亲的隐秘本性引入分离和进程之中，同时使总体的赋予生命的活动准备发出它自身的河流，一直流到末后的事物。任何地方，理智的特性就是分离并展现多、生命的丰富性，以及可理知者的合一性。而可理知的理智统一地包含多，或者根据一的形式包含多；因为多作为原因预先存在于可理知领域。至于可理知且理智性的理智，具有二级标准的合一，同时独立于一切完全的分离，停留在整体的第一原理里面。理智性的理智是一切分离的源头，部分性事物存在的源头；因为它预先在自身里确立了整个形式的多，并且它不是像可理知的理智那样，只是以四一的方式存在，它乃是拥有一切形式的一个全备的理智原因。因而，整个得穆革原理必然与这个理智相关，好叫所有得穆革神从这位第三的父发出，这位神必然是诸整体的得

穆革。正如最初的原型在可理知的理智里，在第三个三一体和第一位父里同在，同样，我们必须把第一个得穆革的元一放在理智性的理智之中，理智神的第三位父之中。因此，得穆革与原始因是连在一起的，两者都被分配在父亲中间，只是一个在可理知领域，另一个在理智领域。一个是可理知者的边界，另一个是理智等级的边界。这一点从前面的论述就可以看明白。

进一步说，构造是四重性的，一重总体性地装饰整体，二重部分性地装饰整体，三重总体性地装饰部分，还有就是将部分与整体交织在一起，——果真如此，那么显然，整体的原因，作为它们统一而不可分的原因，是一切原因中最古老的。这原因必然或者先于理智神，或者在理智神里面，或者后于理智神。那么我们应当把它置于何处呢？要知道，与总体而一的构造相比，由理智者构建的所有部分都是不完全的。因为将整体分为三的这种分离，以及可分产物的首领，就在这些等级里自我显现出来。因而，先于理智者的种类是根据神的其他特性确定的，如我们前面表明的，总之，它们是按合一性存在的，在理智形式的分离之上扩展。

第十三章

证据表明宇宙的整体得穆革是理智神的第三位父。

所以，接下来我们必须将诸整体的一得穆革安排在理智领域。但是，如果他是第一位父，他必是可理知的，在自身里包含自己的产物，并且是分离的集合者。那么他如何划分诸世界的呢？如何形成尘世种类的多？如何同时对所有低级得穆革说话？要知道，第一位父是不与全体尘世种类并列同等的，而且还使他的最初产物归向他自己，可以说，从多飞向合一，急急地将自己从极其多样的分离中收回来，回到可理知的超然性。另外，如果诸整体的一得穆革是赋予生气的等级，那么一切事物都将因为整体得穆革而充满生命。从某种可能的理由看，灵魂的原因将在这里先于多显现出来。那么他将如何使一切事物转向他自己呢？他凭什么被称为得穆革和父？赋予生命的神，靠她自己独立地在众神中拥有一种母亲的尊严，是将进程给予万物的供应者。而生产形式、使其转向，则是理智的显著而独特的善。因此，诸整体的得穆革并不在超越尘世的等级里。因为那里的所有种类都是部分性的，不是部分性地管理整体，就是总体性地包含由部分构成的产物。他也不在可理知领域。因为那里的所有神都是父；那里没有谁被称为得穆革和父。神圣等级在先地以完全隐秘而统一的方式包含一切事物。他也不在可理知且理智的等级里。因为集合、连接并完善多，不是得穆革特性的职责。这乃是分离的源头，形式的生产，闪烁着理智性的部分。而可理知且理智性的神，将理智性的多伸展到可理知领域的合一。再者，也不可能承认得穆革的原因在理智领域的第一或第二等级里。因为理智领域的顶端是尘世种类不能分有的，事实上是作为可欲求者向它们呈现的，但不是它们的生产者。因此，世间的众神被提升到萨杜恩的审察之处；他们是从另一条二级原理生发出来的，并通过这原理转回到独立的王国，与之相连接。居间的中心是赋予生命的，不是根据父亲的特点确定的。因为生产者与父亲非常不同，赋予生命者与得穆革的种也大有区别，我想，就如同全部等级的原理，我的意思是说界限和无限，是彼此分别的一样。因为得穆革和父亲等级适用于界限；而整个赋予生命和生产性的权能则适用于无

限。

第十四章

答复那些说在柏拉图看来有三个得穆革的人，通过许多论证表明得穆革元一先于[得穆革]三一体，处于理智者的第三等级。

我对那些阐释柏拉图的人感到吃惊，他们不是认为有一次创造，而是认为有多次，说有三位整体的得穆革，并且一会儿转到第二位得穆革，一会儿又转到第三位得穆革；他们将《蒂迈欧篇》里所说的内容进行划分，认为应当把某些论断归于一个原因，另一些论断归于另一原因。我也承认，有一个得穆革的三一体，还有一个诸神的多，具有生产因的特点；我还承认并认为柏拉图也会同意这一点。然而，在先于这三一体，先于每个多的各等级中，必然有一个预先存在的元一。因为诸神的所有等级都源自于一个元一；因为每个等级都类似于诸神的整个进程。就如神的实存从不可分的一获得它形成的原因，同样，诸神里完全的等级也必然有一个先在的元一，一个最初生效的原理。根据同样的推论，所有赋予生气的进程都从一个赋予生命的活动而来，所有得穆革的等级都拉回到一次创造之中。只有多，没有元一，这是不合情理的。若没有一和整体先在，那么根据理智，就既不会有并列，也不会有多的分离。因此，整体的等级先于所有神圣进程而存在，这样它才可能包含部分，在自身里并围绕自身规定它们。

这样说来，我们若是忽视创造中的整体，怎么可能去考察根据部分划分的得穆革呢？柏拉图本人论到宇宙的原型时认为，世界不应当与任何自然地存在于某个部分的形式里的东西相似，而是与整个完全的生命体相似；因此他指明，世界是独生的，因为它的原型是一。如果这原型不是一，而是许多个原型，那么同样，必然有另一个包含它的生命体，它就是那个生命体的一个部分，这样就应当主张，世界不再与许多原型相似，而是与那包含这些原型的東西相似。因为必然有一原型在许多原型之先，就如必有一善存在于被分有的众善之前，这样，整个世界就是先于许多原型的一原型的像。试想，如果世界是许多原型的唯一的像，那么它为何是一，且是一个整体呢？它怎么可能比它的各部分更可敬呢？因为这些部分类似于可理知者，而整个世界却并非类似于任何一个

真存有。或者整个世界出于某个可理知的原型。如果一世界有许多个原型，这些原型必然彼此相似，因为它们是同一个像的原因。因而，同一必从一形式传递到这些原型。又或者，从合一性来看，世界要比它的原型更可敬。然而，如果原型是一，那么同样得穆革的原因也是一。就如一像出于一原型，同样，一位得穆革和父也产生一个后代。原型性的原因必然或者同于得穆革，并确立在他里面，或者先于得穆革，如我们的观点认为的，或者后于得穆革，有些人认为应当主张这样的观点。

如果原型和得穆革是同一的，按照柏拉图，得穆革就是一。因为如他所指明的，原型是独生的。如果得穆革存在于原型之前，这样的观点是不合情理的，原型是一，得穆革就更是一了。因为提升得更高的原因分得更统一的实在，何况整体的第一因也是一。如果原型性的原因在存有中占据第一等级，而得穆革的原因属第二等级，这宇宙是最后等级，是前者的相似物，后者的产物，那么怎么可能两端是元一性的，而中间的多却完全没有元一？原型既是可理知的，就必然通过光照将比得穆革原因更大的合一分给宇宙。原型是独生的，在自身里包含最初的原型，同样，得穆革的元一必包含许多得穆革。如果世界从原型，并通过得穆革，获得其独生的实存，那么得穆革也是完整的一。

再说，我想，那些赞同这一观点的人应当将他们的注意力转向苏格拉底的论断，他说，任何地方，多都应当包含在一里。因此我们承认关于形式[或理念]的假设，并首先预先确立理智的元一。那么，理智的形式如何归回到一原理，为何它们每一个从一个得穆革因生发出来，而整体得穆革的形式被多样化，并先于不可分的元一被分离？就如所有相等者，不论是理智性的，灵魂性的，感觉性的，都必然是从第一个相等垂溢下来的，所有美的东西，都从美本身而来，任何地方，多都出于原初的存有，同样，得穆革的多必是从一次创造而来，必围绕一个得穆革的元一而存在。试想，离开了形式中的一，却不离弃众神中的一，这怎么可能呢？形式的实在混合着多，而神是按照合一性本身规定的。若说所有形式都是元一的产物，更何况众神的等级，其特性源于元一，并通过元一内在于多里。果真如此，那么整体得穆革必然先于得穆革的多而存在，三位得穆革分有宇宙之形成的一原因。

另外，我们一开始就认定，得穆革原理必然或者是一，或者是多，或者是一和多。如果它只是一，而世界的多，以及它所包含的不同等级同样出于一得穆革原理，那么必死的和不朽的种类怎么会是同一原因的

产物，而不需要一个中介？须知，凡是从一创造出来的种类都是不朽的。如果得穆革原理只是多，那从哪里将hyparxis的共同形式传递给多，如果它不是源于一的话？因为就如最终原因是一，即“至善”，原始的原因是一，即生命本身，世界是被形成的一，同样，得穆革的原因也是一。但是如果得穆革的原理是一和多，那么一原理是属于部分的种，还是属于总体的种？如果它属于部分的种，它是如何被拉回到最初的可理知范型的？因为超越尘世的种围绕理智神并根据理智的范型存在。它们虽然是部分性的，但能使后于自己的种类与理智者全然相似，与它们自己并列。或者它将如何再次保存总体性地产生整体的总体创造的合一性？因为这样的事物不是与任何部分性的东西相关，而是属于一个部分性的原理，或者总体地或者部分地生产，如我们前面所说的。如果得穆革的原理属于总体等级，那么它必然或者是可理知的，或者是理智性的，或者既是可理知的又是理智性的。如果它具有可理知本性，那它怎么划分整体？如何与尘世种类并列？为何说它创造了宇宙？它怎样从存有的种生出灵魂，以及后于灵魂的种类？[基于这个假设，]我们必须承认所有这些都在可理知领域，即形状、存有的种、这些被分者、相似和不相似，以及其他使得穆革原理构建整个世界的事物。如果得穆革原理是一种可理知且理智性的本性，那他如何产生被分有的理智？如何分离灵魂的多级等级？如何划分部分，或者它们里面的圆圈？因为产生被分有的理智的东西，乃是不可分有的理智。那具有划分多的权能的东西[基于这样的假设]不可能不同于那连接众神的总体种的东西。总之，整体的得穆革，蒂迈欧称之为理智，并不断地说它看见、发现、推论，但从未说它是可理知且理智性的。可理知且理智性的神，以三一方式划分一切事物。而得穆革有时候把世界分成五部分，有时候把灵魂的圆圈分为七个一组，这样他可以或者形成天上的领域，或者形成灵魂的七个部分。因而，我们必须说，他完全从属于可理知且理智性的神，他乃是世界二级善的原因。不过，我们必须把统一的形式和理性的原因归于那些神。通过以上所述，我想，至此我们已经充分表明了得穆革的理智是一位理智性的神。

第十五章

蒂迈欧特别阐述了得穆革的特性，称他为理智。这与第三位理智父相关。

不过，在我看来，柏拉图既称这位神为理智，并认为他能看见可理知者，承认从本性来说，可理知者在他是可见的，那就已经以一种显著的方式指明了它的特性。那真正是理智的东西，根据这种hyparxis确立自己的东西，就是理智性的理智。可理知的理智其实也是单纯可理知的，并包含那种配给；至于说它是理智，是指它是每个理智本性的原因。而可理知且理智的神的理智，在其自己的本性中并非不混合可理知者。唯有单纯理智性的理智，是特别的理智，在理智者中获得理智者本身；正如最主要的可理知者是原初性的，第一的、最高的可理知者，我们称之为—存有，隐秘地是的东西。这就是那单纯可理知的东西。而单纯是理智的东西就是理智性的理智。可理知者拥有整体的顶端，理智拥有整体的末端。居间的种类部分与可理知者相关，部分与理智和理智性的东西相关。从原因说，原初可理知的可理知者拥有理智，从分有说，最初的理智者拥有可理知者；而集合这两者的种类，将可理知者的特性与理智者的特性结合在一起。因而，蒂迈欧也笼统地称得穆革为理智，进而称他为生命，由于他的特性是完全理智性的，所以不是可理知的，既然如此，他必然确立在理智神的末端。

因为那里的理智是理智本身，与我们说萨杜恩是理智不是一回事。萨杜恩也是理智，但他是一个纯洁而不朽坏的理智，表明他在理智者中占据至高的领域，超越于全体理智神。而得穆革是单纯的理智。因而，就如单纯的可理知者是最初的可理知者，同样，单纯的理智是最末的理智者。一切事物都存在于这些等级之中。在可理知者领域，生命和理智预先存在；在生命领域，同样有生命和理智。而在理智者领域的是其余的事物。不过，在可理知者领域，存有是本质意义上的，生命和理智则作为原因存在。在理智者中，理智是本质性的，存有和生命是根据分有而来的。在中间的种类中，理智是根据原因，存有是根据分有，生命是根据本质。因此，就如生命里最活跃的东西是中间者，特别可理知的东

西是存有的顶端，同样，在理智者中，末端就是最具理智性的东西。因此，如果有某种理智是单纯的理智，一种认知的理智，这就是理智性的理智，柏拉图称为得穆革，向我们展现最明显的等级，就是它在理智者中获得的等级。因此，得穆革在构建其他事物之前，首先构建被分有的理智，如蒂迈欧所说的。因为他把理智放入灵魂，把灵魂放入身体，从而形成了宇宙。他根据自己的本质进行活动，依靠自己的存有进行生产，在一切事物之前构建了宇宙的理智。凡是被分有的都是从不可分的理智生发的。因此，好比柏拉图说，把实存给予被分有的可理知者的那个生产性原因，就是原初地是的东西，同样，得穆革既然最先从自己生产理智，就必然成为不可分的、理智性的理智。从这些论述可以表明，在蒂迈欧看来，得穆革和父的hyparxis是什么，它在理智者中分有什么样的等级。

第十六章

要发现得穆革的特性为何需用另外的方式演绎。为何得穆革在《蒂迈欧篇》里被称为创造者和父。其中也清楚地表明，根据柏拉图，哪里是父的，哪里既是父的又是创造的，哪里既是创造的又是父的，哪里只是创造的。总之，创造者与父有何分别。

我们还要以另外的演绎方式收集得穆革的特性，接受《蒂迈欧篇》里关于这个主题的论述原理。众所周知，蒂迈欧一开始论到整个得穆革时，就把他称为创造者和父。他说：“要找出宇宙的创造者和父很难，即使找到了，也不可能把他告诉众人。”由此可见，他认为既不能只称他为父，也不能只称他为创造者，也不是将两者这样结合，即称为父和创造者，而是相反，他把创造者放在父前面。所以，我们首先必须表明，在什么方面创造者与父是彼此相异的；其次，除此之外，单纯的创造者是谁，父和创造者是谁，柏拉图为何认为创造的同时又是父这样的特性适用于得穆革。

如果我们把一切事物分为诸神和诸神的后代，也就是将它们分为超本质的元一和存有的进程，那么父就是诸神和超本质统一体的生产者，而创造者则把实存给予本质和存有。另外，蒂迈欧也根据这一推理说，得穆革创造的种类等同于诸神，因为得穆革不只是创造者，还是父；而那些由低级神创造的事物，则分有一种可朽的本性。因为这些神只是单单分有存在而不分有超本质特性的事物的生产者和创造者。因而，那个使他们在得穆革的元一方面遭受减损，这个使他们没有分得一种能生产等同于神的事物的权能。而就理智性的得穆革来说，那个使他在低级神之上扩展，通过这个他把一切尘世种类的创造与他自己连接起来。

另外，如果我们把存有分为总体的和部分的，父就向我们表现为整体的实在因（*hypostatic cause*），创造者则显现为部分性事物的实在因。前者是独立于形成之物的原因，后者是靠近形成之物的原因。前者通过他的存有引发使他的*hyparxis*得完全的活动，后者通过这种活动生产他的实在，他的实在是因活动而固定的。如果我们再把形成的事物分为永恒者和必朽者，那么我们必须把永恒者的形成归于父的原因，把必

朽者的产生归于创造原因。创造者生产那从非存有成为存有的东西。爱利亚客人认为有效的技艺就是这样的。而父创造后于自己并与自己同时存在的事物。因为他通过他的存有而是父，拥有与自己合一的生产权能。因此，这两者，我指的是父因和有效因或者创造因，都类似于界限的原理。前者是合一的原因，后者是生产形式的原因。前者是整体的原因，后者是伸展到部分的原因。一者是单一本性的原初首领，另一者是合成本性的首领。再者，在这些事物中，生产性的原因与生产生命的原因是彼此对立的；因为父因与生产性权能同时显现，而有效因与赋予生命的权能同时显现。就如父亲因和有效因可以与界限相提并论，同样，一切多产和活跃的事物，都与赋予生命的活动和第一个无限者相关。

虽然我们对这些事物作出这样的划分，但是显然，父因本身原初地、独立地在可理知的神里。因为可理知的神是整体的父，根据至高的可理知的合一性得以确定。因此，柏拉图也称第一神为父，将父的称呼从紧挨在他之后确立的种类转移到他头上。事实上，柏拉图通常都从二级原因以及后于它的原因把名称引给不可言喻者。有时候从所有存有引来名称，有时候又从最初的存有引。其实，对于这位独立自存者，从一切存有，从附属种类，以及属于与他相距非常遥远之等级的事物给他命名，无论是过去还是现在，都是不合法的。因而，如果所有存有都分有父的特性，我们就必须说，柏拉图就是从全体存有把这名称给“一”；但是全体存有中没有这样的原因。那么显然，柏拉图是从那最初也最高的神引给“一”这样的称呼的。然而，可理知的神比一切神圣等级更古老，紧挨着“一”存在。因而，存有的父因在可理知的神中间，可理知的神是所有神圣的种的父亲，确立在最高的本质里，隐秘地生产整体。第一位神超越于父的称呼，就如他超越于其他一切名称；既不能称他为“至善”，也不能称他为“一”，他的超验性是不可言喻、不为人知的。可理知的神原初是超本质的统一体和善，是存有的独立的父。

父的特性以神圣的方式源于第一个可理知的三一体，而创造者首先显现在第三个三一体里。那生产所有形式，以形式装饰万物的东西，就是可理知者的第三个三一体。那里，如我们所说的，存在着全备的生命体，它包含最初的可理知范型。而有效者（the effective）或者创造者也同时存在于这里。因为生命体本身构成诸神，生产出全体存有的形式，因此它根据神圣原因，分得父亲的特性，根据形式原因，显现整体的生效原理。但是另一方面，实现的且属父的特性在得穆革的元一中获

得自己的实在。因此，整体的得穆革还是神的实在因。但是，他以特定的方式创造世界，以形式和得穆革的理性发挥活力。他构造理智、灵魂和身体，用形式装饰万物，有的用最初的形式，有的用中间的形式，有的用末后的形式。

你岂不明白，可理知者的末端原是属父且有效的，而理智者的末端是有效且属父的。前者，父的特性更加具有优势；后者有效者的特性更具优势。其实在两者里面，原因都是先在的，但在范型里[即在生命体本身里]，父较为普遍，在得穆革里，有效者更为盛行。前者经由自己的存有生产，后者经由活力生产。在前者中，创造[或有效的活动]是本质性的，在后者，本质是有效的。形式也与两者同在，但在前者，是以可理知的方式存在，在后者，是以理智性的方式存在。从这些论述可以看出，得穆革原因类似于原始因存在；它相对于理智者的等级就如同后者相对于可理知者的等级。因此，蒂迈欧也说，整体的得穆革原本就向那个范型伸展。他说：“因而，不论理智通过推论活动在生命体本身里领会了什么样的理念，他所怀有的如此这般的众多理念，必然都是为宇宙而包含的。”除了这一比喻，还有理智者相关于可理知者的一种减损。因为后者较统一，前者较分离。一者预先确立在可欲求者的等级里，另一者围绕可欲求者运动。一者充满父的权能，另一种可以说吸纳并包围可欲求者的整个丰富多样性。与此相似，宇宙的得穆革是全备的，从全备的生命体接受整个可理知的权能。因为宇宙是三重性的，一重是可理知性的，一重是理智性的，还有一重是可感知性的。世界是完全的，出于完全的本性，如蒂迈欧所说。生命体本身从万物的角度来说是完全的，也如蒂迈欧所说。同样，得穆革作为最佳的原因，也是全备的。

另外，接着我们所说的，我们再次说，父因出于可理知者的至高合一性；属父且有效的原因同存于可理知的范型里；有效且属父的原因根据整体得穆革规定。而单纯有效的创造因，与低级神，就是使部分性的、必朽的事物存在的神相关。因此，得穆革因的特性就是有效而属父的。蒂迈欧主张这样的观点，不仅在讨论这个问题的开头就表明这一点，如他所说的“[要找出]宇宙的创造者和父，等等”，还在对低级神说话时也持这样的观点——得穆革以类似的方式对他们说：“我是众神之神的得穆革和父，[不论我生产什么，都是不灭的，我愿意它怎样，它就怎样。]”他不是自称为父和得穆革，而是自称得穆革和父，正如上面[蒂迈欧称他]创造者和父一样。不仅在《蒂迈欧篇》里规定了这种对名称的安

排，在《政治家篇》里也如此，爱利亚客人在谈到世界时说，它效仿它的得穆革和父的指令；只是在开头时，他较为准确地使用这些名称，而在结尾处较为漫不经心。由于柏拉图处处严格保持这种名称的排列次序，在那些不完全熟悉这类事物的人看来，很显然，他是根据这种特性规定得穆革的元一的，并且他认为它是有效且属父的。因为它是理智三一体的末端，所以获得一种相对于二级神的父的超验性；又因为它从自身生产出所有部分性的种和存有的类，所以它拥有从它得实存的种类的有效因。因为它是父，所以权能在它里面，理智也在它里面。得穆革自己也说：“我在造你们时用的权能，你们要效仿。”另外，蒂迈欧说到得穆革：“因而，无论理智通过推理活动在生命体本身里领会了什么样的理念，他怀有的如此这般的众多理念，必然都是为宇宙而包含的。”因此，他是父，是在他里面的父的权能和理智。不过，所有这些是以理智性的方式在他里面，而不是可理知的方式。由此我想，他之被称为父，不是单纯的，而是包含有效者和得穆革在内；权能也不是指它本身，而是指得穆革和父的权能。因为那自称为得穆革和父的，说这是他自己的权能。但他同时又被称为理智，没有添加任何权能，也没有加上其他修饰语。“不论理智领会到什么样的理念”，等等。他里面的一切东西都是理智性的，既是权能又是父，他通过这些效仿可理知的范型。因为他里面的所有原本都是可理知的，这些东西就是界限、无限，以及两者的混合体。这三者现在就成了父、权能和理智。范型的理智者在可理知的神里面原是可理知的，先于某个理智的原因存在。而得穆革的理智者，其本身是理智性的，是理智领域的理智者，如前面所指明的。因为我们说过的，他是父亲，权能在他里面，理智也在他里面。但又因为这些是根据有效者和得穆革界定的，所以他与赋予生命的等级同等并列，与后者一起构造生命的种，使整个世界获得生命。至于这个等级是什么，它被安排在哪里，我们稍后会作考察。从以上所说，已经非常清楚地表明，就他是得穆革来说，他需要接触赋予生命的等级，与它一同生产总体生命，将它与自己结合；同时他要将它里面的各类生命散播出去，与它一起装饰并创造这些生命，再使它们转回到他自己。生产万物，并把万物召回到自己，怎样生产就怎样召回，这是他的职责。因为他被确立在理智等级的末端，是得穆革的理智。他作为得穆革，使万物存在；作为理智，使多围绕合一，使它转向他自己。他还通过对低级神所说的话语来成就这两件事。他使他们充满得穆革和多产的权能，将他们集中到自己

身边，把自己构造为——可以说——众神的欲求对象，使世上的所有得穆革都伸展到自己周围。

第十七章

为何跟随蒂迈欧，用第三种方式可以洁净我们关于得穆革元一的观念。

第三，我们要根据理智的其他流溢活动，澄清我们关于得穆革原因的观点，为此我们要跟从蒂迈欧的叙述。首先，蒂迈欧在关于得穆革理论的开端，充分展现了他的圣善，他无私而充分地将得穆革理性传递出去，被迫离开内在于他的善的位置，从他极其丰富的神性来到这里。他的善和他的毫无偏私的丰富，可以说并非是善的某种习性，某种权能，或者某种形式，独立存在于许多善之前，而是对善和得穆革等级的“一”的一种不可言喻的分有；根据这善和“一”，得穆革也是一位神，使万物充满各自应有的善。因为他里面有神性，渴望装饰并安排万物，又有一个hyparxis，将神意眷顾伸展到全体事物，因此他确立创造的原理。因而，他的善不是别的，就是得穆革的神性。而他的意志是他善的活动产生的，为他的权能设立终端。因为如我们说过的，在整体的得穆革中的是父、权能和理智，这三者按理智的方式存在于他里面，从这三者的每一者来看，他都充满对“一”的分有。通过善，那在他里面属父的东西，以及可以说是理智的可理知者的东西被照亮。通过意志，他的权能得到管理，被拉向可理知的一善。通过神意，他的理智得完全，并把实存给予万物得实存。所有这些同样都是得穆革里的一神的产物。

因而首先，如我所说的，蒂迈欧通过这些论述展示了得穆革的神圣特性。其次，他向我们呈现他里面的可理知的原因，以及他所包含的整体的原因，是统一而原始的原因。为使万物与他自己相似，就表明他是世界上一切美的和善的事物的原型。因为他通过自己的存有使一切事物获得实存，他给予实存的事物就是他自己的像。根据这样的推理，得穆革不只是神，他还在自身里包含可理知者、真存有，不仅在先地包含尘世事物的最终原因，还包含原始因。再次，蒂迈欧展示得穆革的权能，消除一切混乱、不确定之事的原理，预备只让美和善的事物统治整体。所谓得穆革尽自己最大的能力不让任何邪恶、可恶的东西存在，这话就表明了他不可战胜的权能，这种权能以一种不受玷污的方式装饰质料性

的事物，通过光照把界限分给未界定者，把秩序分给混乱的种类。

在《蒂迈欧篇》里的这一部分，柏拉图的以下这一教义也向你显现出可敬之处，即质料是从位于得穆革之上的某位神产生的。得穆革接受被形式的痕迹占领的质料，由此他亲自将所有完全的装饰品和布局引入它里面。因而，质料以及整个顺从于身体的东西，以超自然的方式从最初的原理出来，这些原理因着丰富的权能，甚至能够形成最末的存有。而宇宙的得穆革通过光照提供秩序、界限和装饰，再加上他所给予的形式，整个世界就被造为可理知者的一个像。

最后，我们要考察蒂迈欧如何向我们展现得穆革的理智。他说：“通过一种推论过程，得穆革从本性上可见的事物发现，凡是缺乏智能的作品，绝不可能变得比那拥有理智的东西更美。”那么这种推论是什么呢？这发现是什么，它又从哪里发源的呢？这推论其实就是所分开的理智活动，它朝向自己，并在自身里考察善。因为任何推论，总是从一物推到另一物，并且回归自身，追寻善。因而，得穆革理智在装饰并安排宇宙的过程中，类似于推论者而存在；他发射出尘世种类的分离原因，这些原因预先统一地存在于可理知领域。那些可理知的理智统一而独立地构造的事物，这些理智性的理智将其分离，分配给部分，并且可以说自主地创造、生产。因而，推论充满可理知者，以及一种全备的合一性。由此也显然，我们不可以为[得穆革的]这种推论或者是考察，或者是疑惑，或者是神理智的漫游，其实它是稳定的智能理智性地领会存有的多样性原因。理智总是与可理知者联合，总是充满它自己的可理知者。同样，它在活动上既是理智，又是可理知的。因为它同时理智性地领会和被领会，发现自己，研究自己。推论还发现这智能是什么，但不是根据转变发现的。诸神的智能是永恒的。他们的创造不是发现不在场的东西，因为万物都永远向诸神的理智显现。可理知者也同样没有与理智分离。因而，理智向自己的转向可以称为推论；而存有充满了出于可理知者的创造。可理知者自身按其本性可称为可见的事物。因为蒂迈欧曾说，形体的未装备对象一旦被形式的痕迹征服，就是可见的，因此我想，他按其本性称可理知者为可见者。因为理智的本性就是朝向这些事物，而不是从属于这些事物。因而，他说，理智本身看见可理知者，正如他说可理知者是本性上可见的事物，将理智转向可理知者，将看的东西转向被看的东西。如果理智看见生命体本身，使它与整个世界相似，那么可以说，生命体本身对宇宙的得穆革来说是可见的。因为那里存在

着最绚丽的可理知者；这就是我们前面表明的，我们说过，那里显现出美的源泉，苏格拉底在《斐德若篇》里称之为绚丽的和灿烂的。

第十八章

对《蒂迈欧篇》中得穆革的话的神学解释，清楚地推进我们关于得穆革的活力思想。

这些就是关于得穆革因所提出的思想，也是从这些事物推导出来的。然而，如果我们能够考察这个原因传给低级得穆革的话语，展现它们的隐秘含义，我们就能对它的最高教义获得完全的认识。另外我们还要做的一点是，确立以下对它们的解释的原理：诸神的活动和权能是双重的。有些（活动和权能）停留在他们里面，围绕他们活动，有一实在作为它们的目标，这实在与本质联合。还有一些从他们发出，展现一种关于二级种类的有效权能，与接受它们的事物的多同在，与本质的特性同在。这些活动与权能虽然是双重性的，从属的一方却是从那些先于它们的活动垂溢下来，以那些活动为确定标准，根据那些活动获得它们特有的hyparxis。任何地方都必然是这样，永恒发出的是内在活动的像，从它们的不可分性中引申出同时集合的本性（at-once-collected nature），使它们里面统一的东西多样化，将它们的不可分性分隔开。

根据这一推论，自然（nature）的活动也是双重的，一种停留在它里面，它据此连接自己和它所包含的理性，还有一种从它发出，身体因着这种活动充满这些身体性的权能，它们受到自然的推动，彼此作用，在身体方面彼此遭受。另外，灵魂的运动也有两种。一种是自动的，转向自己，属于自己，与灵魂的生命同时发生，与它没有任何分别。另一种依附于他动的事物，推动这些事物，将自己的权能伸到这些事物周围。理智的活动也是双重性的，一方面是理智性的，与真存有联合，是不可分的，与理智的可理知者本身同在，或者毋宁说就是可理知者本身和理智。因为理智本身并非指潜能上的，是后来接受活动、理智性地领会可理知者；而是指一种单纯的活动。因为它的多是统一的，它的活动指向它自己。而理智的另一种活动则指向外在者，指向能够分有理智的事物。理智通过自身使这些事物成为理智性的，可以说，它绚丽地发射出它自己智能的光，并把它分给他者。因此，神圣的、得穆革的理智本身必然总是与可理知者联合，必然具有得穆革智能的丰富和自我充足，

这种智能根据独立于整体的合一性得到永恒的确立；在我看来，蒂迈欧的话指的也是这个意思，他说，宇宙的父以他惯有的方式停住，退回到自己的审察之所，将必朽种类的创造之工交给尘世的神。就他独立于后于自己的存有，没有与部分性的众神并列来说，他转回到他自身，根据一种统一的合一性审察并按理智方式领会后于他自己的种类。但是由于较有支配性、处于领导地位的神向他靠近，他就从自己发出二级活动，传给所有部分性的等级。

蒂迈欧通过话语塑造出这些权能和有效活动，它们出于整体和一创造，发散到诸神的得穆革的多。话语是理智活动的像，因为它们其实就是把浓缩在可理知者里的东西演化出来，同时将那不可分的东西引入一个可分的实在。它们还将那停留在自身里的东西转化为对他物的习性。显然，被迫从自然出来的理性就是某些自然的[权能]，使接受它们的东西成为身体性的。而从灵魂生出的理性富有生命，使分有它们的无生命的东西成为有生命的，使其通过灵魂的权能离开它自己，如苏格拉底在《斐德若篇》里所说，并将自我运动的相似性传给它。从理智生出的理性，照亮后于它的种类，把一切理智性的善分给接受者，是真知识的供应者，纯洁和更单纯生命的供应者。得穆革的话语也以同样的方式在低级神中形成关于独立创造的整体、不可分的、统一的尺度，使他们的本质充满得穆革的神意。这些话也赋予他们二级创造力，使他们全力效仿他们的父，因为他其实已经成就了整个世界的丰富多样性。他们效仿他，结合整体一起创造出所有部分性的种类。他生产永恒种类的本质，他们则根据一个生产-形成的圆圈塑造必朽的种类，同时改变它们。就如一位得穆革管理宇宙的全部周期，同样，许多得穆革使生产形成的种类的可分圆圈旋转。因而，如果我们关于得穆革传给众多尘世神的话语的这些论断是对的，并且他的话语是有效的，具有创造性的，能使它们的接受者转向与他的合一，还使它们所包含的有益理性得完全，那么我们说以下这样的话也就不会再显得自相矛盾了，我们说，这些话传给世俗的神，使他们分有所有牢固地确立在父里的权能，分有在他之先的原因和存在于他后面的原因。就如他使理智神的末端回转，是万物的丰富性和完全性，同样，得穆革的话从他出来，在低级神中——我可以这样说——创造出高于世界的一切神圣种的特性，使它们从先于它们的等级垂溢下来；我想，这正如这世界的整体[出于尘世的神，他们]创造一切必朽的种类，把不同的权能分给不同的事物，同时也分给它们神圣权能的一种

分流。

那么概括来说，柏拉图通过这些话表明诸神从第一位得穆革和全备的创造中获得了什么呢？首先，他们获得使他们成为神中之神的东西。因为发声的话从父传到他们，是神圣权能的供应者，得以有效地显现在自己的分有者之中，如我们前面指出的。其次，这些话赋予他们一种不灭的权能。而创造整体的得穆革则在他自身中包含毁灭的原因，这样，他们虽然在本质上可以是不灭的，但作为连接的原因来说，并非不灭。再次，得穆革通过这些话从高处引给他们一种更新了的不朽。因为有话说他们既不是不朽的，也不会受制于死之命运，这话把他们确立在这种不朽的形式之中，《政治家篇》里的神话称之为更新了的不朽。另外，话语也证明他们从父获得一种促进整体完全的权能。如果世界没有必死生命体的存在就是不完全的，那么毫无疑问，那些负责它们的形成的，必然是使宇宙完善的原因。最后，这些话赋予低级神一个属父的、生产性的领域，这领域源于关于整体的独立而理智性的原因；同时还在这些神中加入近似的重生权能。通过这些话，低级神再次在自身里接受被败坏的种类，从整体中制造出部分，然后再使部分融合为各自的整体。概括来说，得穆革的话使自然永恒生产的过程顺从于低级神的创造。总之，得穆革使低级神充满神圣的合一性，使他们中间有一种牢固的秩序，包含一种与他们的本性相应的永恒。他把各种各样的原因，包含促进完全的权能的原因，赋予生命之河的原因，以及得穆革尺度的原因，都浇灌在他们里面。因此，众多得穆革把具体事物的创造归于父的一个整体神意，也将他们从他领受的创造工作的原理归于他有效的生产。所有神都充满了所有权能，因为他们全都分有得穆革的话，就是从父发出来进入他们心里的话，只是有些比另一些更富有某种特性。

他们中的一些为自己的产物提供合一性；有些给予不灭的恒久性，有些给予完全，有些给予生命。还有些负责重生，在宇宙中以分裂的方式获得原本统一地存在于一得穆革里的权能，他们与父的神意同时显现。凡是由众多得穆革创造的事物，在更大程度上就是由一创造活动产生的；管理必朽种类的，在更大程度上是永恒的；管理可动之物的，在更大程度上是不动的；管理可分之物的，是不可分的。然而，一得穆革的产物并不必须是从低级神的运动而来的。任何地方，一创造比多样化的东西更有包容性。神圣种类中更具原因性的，先于自己的产物展开活动，并与神圣种类一起构建他们的后代。第一位[得穆革的]神根据自己

的善良旨意，从自己并通过自己生产出宇宙的神圣的种。但是他通过低级神来管理必朽的种类，这些种类当然也是从他自己产生的，但其他神可以说用自己的双手把它们造出来。因为他说：“这些事物‘因着’我得以形成，必成为与诸神等同的。”这“因之而成的”原因应当归于低级神，而“由之而来”的原因，即使在必朽种类的生产中，也应当归于整体得穆革。那些被造的事物中的第一个总是连同它们的元一引发二级种类的形成。一切事物确实“出于”那个元一，但有些是直接地，并“因着”它接受从它发出的神意，有些是通过另外的中介接受。这些中间的原因从第一个有效的元一获得所分派的职责，就是按神意审察二级种类。

第十九章

得穆革对可分灵魂的第二次讲话是什么。它与前一次讲话的区别是什么。如何在这点上界定灵魂之生命的全部尺度。

关于《蒂迈欧篇》里的话，就是得穆革对尘世神所说的话，目前就谈这么多。接下来应当考察总体得穆革神意的二级尺度，这是得穆革从自身延伸到众多的、可分的灵魂的。他先是构造出这些惊讶，将它们等数地分给神圣的生命体，使它们围绕世界分布，然后他在它们中插入创造的界限，规定它们的整个周期，在它们身上刻上命运之法，对它们生产生命提供明显的尺度，按法律设立并以适当的方式装备美德和恶行的报应，理智性地把每个周期的末端囊括为一体，并为此把全体部分性灵魂一同安排。所有包含某种不朽状态的灵魂，因从得穆革得了一种进程，就充满了他的一种统一而理智性的神意。因为从自己的原因而来的产物分有从那原因而来的能促进完全的效力，而神圣灵魂原初是从那里（自己的原因）而来的，因而就直接成为它们父的话的聆听者；而部分性灵魂分有二级得穆革的统一神意，并带着更大的可分性。因此得穆革作为一个立法者，对这些灵魂的生命规定了各种尺度，然后发出创造的指令，统一地包含它们整个生命的分离本性，把它们的暂时性和可变性包裹在没有时间的同一之中，并根据一种单一性，将存在于它们周围的活动多样性统一集中起来。而对神圣灵魂，他直接展现他自己的神意，劝告它们与他一同加入对整个世界的的神意视察之中，协助他一起创造、装备并安排必朽的种类，根据正义尺度管理被生成的存有，按照得穆革的神意引导并包围一切事物。有些柏拉图的注释者认为部分灵魂就是整体灵魂，认为所有的灵魂都有同样的本质；因为所有灵魂都从一得穆革获得自己的生成，这些人完全偏离了宇宙的创作。

首先，父在自己的创造过程中，以一种有序的方式装备并安排部分灵魂，把以前制作的混合体的剩余物倒在一起混合，如蒂迈欧说的，造出第二和第三个种。在这样的一种进程中，他给予神圣灵魂并导致它们回转的话语，是理智性的，创造性的，把生产性的权能和完全性的善授予它们；而他给予部分灵魂的那些话，是生产、命运之法、正义和各种

周期的明确源头。所以，如果每一个从得穆革出来的事物本质上都是给予灵魂的，那么导致不同权能的原因必然就是这些话语有不同的尺度；对有些可分的灵魂，得穆革必然教给它们一种与尘世事物隔绝的管理方式，对另一些则把它们安排在前一类灵魂之下，接受这些灵魂来自天上的管理。关于这些问题，我们可以在另外地方作更详尽的论述。

第二十章

遵循蒂迈欧的理论，概述关于得穆革的全部讨论。

讨论了得穆革的话之后，我们又回到得穆革的理智，跟从柏拉图的思路，考察得穆革是谁，谁将理智三一体的末端本身与开端卷合起来，根据希腊神学应以什么方式命名他。或者，在这些之前，我们应当概略地表明，根据蒂迈欧的叙述，我们可以怎样设想他。如果我们在这些问题上取得共识，就会比较轻松地了解那些具体细节。讨论他的神学一开始就把他直接显示为世界的创造者和父。他既不是只被称为创造者，也不是称为父和创造者，而是一方面表明他同时拥有两种特性，另一方面认为他作为创造者的特点胜过作为父因的特点。根据他的善，他无私而丰富的旨意，以及他的权能——能够装备并安排万物，甚至能包含本性混乱的事物的权能，他被称为创造整体的得穆革。他特别向我们显现为美、对称、秩序和最好原因的供应者；这是因为他获得整个得穆革系列中统一的、第一的有效权能。他使理智和灵魂存在，同时把实存给予世界中的全体生命；因为他把整个世界造为一个有生命生命体，并且充满理智。而且他里面也充满了可理知者，他将自己伸展到可理知的、全备的生命体，通过相似性将这生命体与他自身结合，由此造出独生的可感知宇宙，就如超越于整体的独立的原型[生命体本身]统一地构造可理知的宇宙。

另外，他还是身体的创造者，作品的完善者，通过最杰出的相似关系将万物连接起来，通过最美的联结使它们的权能、体积和数量相互适应。再进一步，他从诸整体把宇宙构造为一个整体，从诸完全部分造出完全的宇宙，使它不受老年和疾病的影响，能够在自身中包含所有元素的种。他还用第一形状、最单一也最具包含力的形状装饰它。除了这些之外，他还是宇宙自足的原因，是它自我循环的原因，这样的宇宙就能从自身容忍万物，并在自身中成就万物，免得它向往以外在形式存在的事物。他确实是理智运动的供应者，也是在时间中展开的生命的提供者，这种生命引起一种总是遵照同一的原理、以同样的方式围绕同样的事物进行的运动。再进一步说，他是灵魂的父，是灵魂里各个种、灵魂

里的分离的父，也是它所包含的种种和谐理性的父，将它构建在世界里，成为一架自动的、不朽的竖琴。他还是将一分成一和它所包含的七个圈的分离者，总之，是形状和形态的创造者和提供者。

除了这些之外，他模仿永恒，从自身生出整体时间，和各种尺度的时间，以及将这些尺度显现出来的诸神。他还特别地构造了整个太阳，从他自己的理智性本质中点亮它的光，使它拥有一种独立于其他神的超验性，从而成为宇宙的王。而且，他创造出各种各样众多的尘世神和精灵，所有天上的和地上的种类，以便表明这独生的、自足的神[世界]就是可理知的、全备的神的像；他将地球作为第一位置或维斯塔固定在它里面，同时通过抽签将其他元素分配给神圣灵魂和精灵。除了所有这些之外，他使从他出来的各种神转回到他自身里，使所有事物充满纯洁无污的生产，永恒的生命，得穆革的完全，以及生产性的丰富。他还构造可分灵魂以及它们的交通工具，按照它们的领头神分别它们，将不同的灵魂安排在不同的神下面，向它们阐明命运之法，度量它们下降到生产之中的程度，为它们在周期性循环中的竞赛确立奖赏，并且我可以说，设立它们在世界中的整个管理方式。

完成了这些事情之后，他就对整体的神意安排引入一种界限，然后回到他自己的审察之所，以他自己惯常的方式停住不动，把对必朽种类的管理之职交给低级神，为世界中的得穆革树立了神意关怀二级存有的典范。正如在整体的创造中，范型是可理知的生命体，同样，在对部分事物的布局中，范型是理智性的生命体，所有形式都以分离的方式按照各自的本性从它显现出来。蒂迈欧说：“孩子们领会了他们父亲的命令，就按命令行动”，他停留不动，以父亲的方式永恒地生产所有事物，而它们以得穆革的方式、依照时间来装备并安排必朽的种。因此，得穆革的神意自我显现出来，从高处一直延伸到这些事物的生产，柏拉图这里所说的，可以说就是对这个宇宙的得穆革和父所唱的一首赞歌，赞美他创造的作品，以及他赐予这个世界的种种恩益。

我们若是信服这里清楚记载的内容，接下来就必须考察关于得穆革的所有其他问题。我的意思是说，我们应当考察我们稍前提到的问题，即得穆革是谁，我们应当怎样根据希腊人的观点给他命名；蒂迈欧为什么既没有给他取名，也没有告诉我们他是谁，只是说：“要找到他极其困难，即使找到了，也不可能将他告诉众人。”我想，从上面的论述可以看出，即使那些只有极低智力水平的人也应当知道，根据柏拉图的论断，

现在我们描述为得穆革的正是伟大的朱庇特。如果如我们所注意到的，萨杜恩的王国是整个理智三一体的顶点，和理智领域的可理知的超验性，而母亲的、赋予生命的瑞拉这个源泉是居中者，接受萨杜恩的生产性权能，那么人人都能明白，伟大的朱庇特就位于这个三一体的末端。从以前所提到的原因来看，其中一个原因是父亲的，另一个是生产性的，他就是具有父亲之实存的神，接受了他父亲的理智性主权，所以是作王的。因而，如果得穆革必然环绕着这个理智三一体的末端，如前面所表明的，而且这是朱庇特王权的职责所在，那么我们显然必须承认，朱庇特的王国等同于得穆革的王国，朱庇特就是《蒂迈欧篇》里赞美的得穆革。

第二十一章

从《克拉底鲁篇》的论述引出告诫，柏拉图把创造归于朱庇特。

如果有必要把这一点看作值得进一步讨论的问题，表明《蒂迈欧篇》里关于得穆革的神学与柏拉图在另外地方关于这位神所写的话是一致的，那么我们首先要看看《克拉底鲁篇》里写的内容是什么，因为这篇对话紧跟在《蒂迈欧篇》之后，是根据后者的结构写成的，蒂迈欧通过描述这世界的创造来揭示原初的范型，这篇对话则以形像的方式阐述这些范型的实在。这里，柏拉图[一开始我就可以推导出我所说的话]叙述了雅典人在前一时期的备战情形，和大西岛人（Atlantics）的傲慢和侵犯，他们原是海神尼普顿（Neptune）的后代，但由于与人的混合和可朽的追求，败坏了神圣的种子，对所有人表现得傲慢无礼，柏拉图集中诸神来讨论关于他们的事，就如诗人们受到太阳神福玻斯

（Phoebus）的启示，形成一个诸神的会众。但是朱庇特是他们整个策略方针的发起者，并将他们的多转回到他自己。就如在《蒂迈欧篇》里得穆革将所有尘世神包围到自己身边，同样，在《克拉底鲁篇》里，朱庇特按神意关照全体事物，将众神集中到自己周围。

其次，我们要思考柏拉图关于这位神说了什么，它是如何与前面蒂迈欧所说的话一致的。“众神之神朱庇特按照律法作王，能够识别这类事的每一桩每一件，当他看到一个公正的族类堕落到了一种可耻的境地，就想惩罚他们，好叫他们受到鞭策之后，能够拥有较高雅的方式，于是他召集所有的神到他们最荣耀的住处开会，此处位于整个世界的中心，可以俯瞰一切分有生灭的事物。”这里，一开始朱庇特就被直接显示为众神之神，这岂不与《蒂迈欧篇》里记载的内容相一致吗？后者说他是一切尘世神的父和原因。管理所有神的，除了是他们存在和本质的原因之外，还会是什么别的神呢？召集尘世神的，除了众神之神，还会是谁？不就是他将创造的原理与他自身相连吗？因而，如果他使自己的后代成为众神之神，那么他岂不是在更大的程度上成为所有[尘世]神的神。他对灵魂规定了各种尺度，向它们显明宇宙的法律，在法律上制定义与不义的事，免得日后因哪个灵魂的邪恶作为而受到指责，所以，对过犯者

的惩罚特别属于他的职责，除了他，还能归属于先于世界的哪位神？另外，把所有神召集到他们最荣耀的住处——从这个住处可以看见整个生灭界，因为它拥有宇宙中心的位置——这一行为也是他的一种神意，这神意独立于多，却同等地延伸到整个世界。这一切其实就是得穆革元一的显著的善。试想，使所有神转回到他自己，考察整个世界，这正是专门属于宇宙的得穆革的行为。多能够直接分有的，除了给予它实存的元一之外，还会有什么呢？谁能使世上的所有神转向他自己？不就是创造他们本质和给予他们在宇宙中的位置的神吗？

第二十二章

从《克拉底鲁篇》关于朱庇特的创造所说的话引出告诫。其中也从名称表明神学与《蒂迈欧篇》里得穆革的安排是一致的。

我们必须确立这一点，作为证明所考察之事的一个也是第一个论据。如果你愿意，我们将从苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说的话中引出第二个论证，在这篇对话里，苏格拉底讨论了名称的含义，以便向我们表明朱庇特的本质。他不是从一名称引出这位神的本性，尽管对其他神的名字，比如萨杜恩、瑞亚、尼普顿、普路托（Pluto），他是这样做的，但对于朱庇特，他从指向一物的两个名称——分别暗示朱庇特的同一且统一的本质——展现这位神的权能，以及他的hyparxis的特性。通常关于他的传说在两个方面给他命名。有时候我们在祷告和圣歌里崇拜他，称他为狄亚（ $\delta\iota\alpha$ ）；有时候我们说他是宙那（ $\zeta\eta\eta\nu\alpha$ ），这个词来源于“生命”。因而，他既被称为宙斯（ $\zeta\epsilon\upsilon\varsigma$ ），又喜欢狄亚这个称呼，所以希腊人就同时用两个名称称呼他。这两个名称表明他的本质和在神圣种类中的等级。这两个名称无论哪一个如果单独使用，都不能充分地显明这位神的特性；唯有彼此联合，形成一个句子，才有力量展现他的真相。那么这两名称为何就能指明这位王的权能，以及他的实在在众神中的居先等级呢？我们可以听听苏格拉底自己的说法：“他父亲被称为朱庇特，这名字取得极美，但要理解它的含义并不容易，因为实际上，朱庇特的名字可以说是一个句子，可以把它分为两个部分，我们有些人使用其中一个部分，另一些人使用另一部分。因为有些人称他为‘宙那’，另一些人称他为‘狄亚’。这两部分合在一起就表明这位神的本性，我们认为一个名字应当有这样的功能。他是万民之王，万物之主，除了他，没有谁能做我们生命的主，做其他一切事物的主。因此，我们称他为‘狄亚’和‘宙斯’是对的，尽管有两个称呼，其实是一个名字，意思就是‘生命’因之向一切生灵显现的神。”由此，如何把两个名字合而为一，怎样通过这两个部分显明这位神的hyparxis，对每个人都是一目了然的事了。

既然他是万物之生命的供应者，如柏拉图所说的，是一切生灵的统

治者和王，那么我们若是略过了得穆革，还能把这种特性归属于谁呢？根据《蒂迈欧篇》里所说的，我们岂不必然要把赋予生命的原理归于他吗？得穆革使整个世界成为有生命的、有理智的，成为一个生命体，构造它里面的三重生命，一重是不可分的和理智性的，一重是可分的且有形的，还有一重介于两者之间，既是不可分的又是可分的。也正是他把每个天体与灵魂的循环联系起来，在每个星辰中插入一个属灵的、理智性的生命，在地上区域中产生主导的神和灵魂，除了这些事物之外，还构造可分的生命之种，把必朽生命的原理交给低级神。因此，世上一切事物都凭着得穆革和父的权能而充满生命。这个世界是一个生命体，它之所以得以成全就在于它包含了一切生命体，同时也由于使它形成的权能有源源不绝的原因。除了整体的得穆革之外，再没有别的神能把生命供应给一切事物，使一切事物得以存活，只是有些生命显得明显，有些显得较为模糊。他还是理智性的生命体，就如全备的范型是可理知的生命体那样。因而，这两者也是彼此相连的。一者在父的意义上是整体的原因，另一者在得穆革的意义上是整体的原因。就如生命体本身根据一原因可理知地构造一切可理知的和可感知的生命体，同样，得穆革根据第二指令理智性地创造世界里的生命体。

另外，就如生命体本身直接来自于可理知的生命，同样，得穆革也产生于理智性的生命，第一个充满赋予生命的河流。因此他用生命照亮一切事物，展现创造生命体的神的深邃，引出理智神的多产权能。如果所有事物都凭得穆革原因得生命，那么它们也分有灵魂和理智，并且我可以说，凭着这位神的神意，分有赋予生命的整个能力。但是那从自身将生命之河向世上一切事物浇灌的，作为整体的统治者和王的，就是伟大的朱庇特，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说的，并且很显然，这位朱庇特等同于得穆革。蒂迈欧关于得穆革的神启的、理智性的观念，与苏格拉底关于朱庇特的神学是一致的。既然他们每个都说关于这位神的知识是难以理解的，其中一个说要找到他很难，即使找到了，也不可能向众人谈论他；另一个说，要明白朱庇特这个名字很不容易，那么他们两个关于这位神的这方面论说岂不是完全一致吗？此外，名字的合成，两个名字合并为一个hyparxis，这显然对得穆革极为适合。因为根据其他神学家的观点，双形式的本质和生产性的权能都属于他的特点。这二一体影响他，他据此形成万物；蒂迈欧也提到他对尘世的得穆革论到这二一体，并说：“仿效我的权能。”通过这权能他造出万物，赋予它

们生命。所以，根据古老的传说，通过名字把这二一体献给他，这是必要的。他因理智部分而熠熠发光，他分合整体，从许多事物构造一个不灭的等级。这是名称的权能所表明的，使我们从分离的理智活动得出一个自我完全的统一理论。

所有这些细节向我们清楚地表明，柏拉图认为整体的得穆革就是朱庇特。因为给予万物生命的唯一原因，做万物之王的，就是宇宙的得穆革。以非同寻常的方式喜欢双重名称的，就是安排并装饰整个世界的神。在我看来，如我时时讲到的，由于他处于理智三一体的末端，将这末端回归到开端，又充满生命的中间源泉，同时将自己与他父的瞭望塔联合起来，还根据最初生效的原因的特性，将一种可理知的实存的单一性引入到自身之中，所以他又获得一个二重性的名称。正如他是从两位神[即萨杜恩和瑞亚]接受他的本质，从他的父亲拥有界限，从他的母亲即生育神获得无限的权能；同样，他从自己的父亲，从在他里面的统一的完全获得一个名字，从总体的赋予生命的能力获得另一名字。他通过这两者获得一个本质，也通过这两者获得一个称呼。因为显而易见，“经由狄亚”这个短语表示一个总体性的本质。“蒂迈欧说，我们要说明出于什么原因[创作的工匠构造了生灭和宇宙]。他原是善的。”而生命这个名字本身与中间等级的存有相关。因而，得穆革从理智的顶端和父亲的合一体获得其中一个名字，即“狄亚”。根据对这合一体的分有，他是一、界限和可理知者。同时他从理智者的中间等级获得另一名字，因为生命和赋予生命的胸怀从那里获得自己的实在。不过，得穆革的理智从两者显现，通过合成也分有两个名字。我们称他为“狄亚”和“宙那”，因为生命因着他而发散到一切事物，也因着他，一切[生灵]天生就能存活。因而，对名字的理解以某种方式表明了得穆革出于两个先在原因的进程。

第二十三章

从《斐莱布篇》表明的内容引出关于朱庇特的创造的告诫。也表明什么是高贵的灵魂，什么是高贵的理智。

另外，我们要将注意力指向《斐莱布篇》里记载的内容，考察苏格拉底为何认为宇宙是由朱庇特创造的。他与他之前的智慧者们一样，承认理智装饰并安排万物，认为它管理太阳、月亮和[天体的]整个循环，表明整个世界分有灵魂和理智性的审察，我们也从整体分有这些事物；但是宇宙现在不是过去也不是出于偶然性，最神圣的可见种类也不是，如许多物理学家所主张的；相反，宇宙所包含的种类都分有灵魂和理智。因而，如我们所说的，他表明了这些事，并指出了整个世界所包含的比我们所包含的更大，也更完全，整体比部分性事物具有更大的权威性和更富有支配性的本质，同时把理智置于整体之上，作为装饰并安排宇宙的东西，还通过理智的审察，把这种职责分配给灵魂（因为理智没有灵魂就不向世界显现），然后他再提不可分的理智，提到被分有的理智和灵魂的主，整个世界的造主，这位造主包含世界里的一切多样性的原因；他命名、展示这位造主，说他不是别的，就是朱庇特这位伟大的王和整体的统治者。这与希腊人的传说是一致的。他还将关于世界的整个神意围绕他扩展，将安排、装饰宇宙的整体原因放在他里面。

不过，接下来最好还是听听柏拉图说的那些话本身。他给予世界一种理智性的监督；除了以前提到过的证明之外，他还说，如我们时时注意到的，世界里有大量的无限和众多的界限，它们里面有某种绝不是邪恶、可鄙的原因，这原因装饰并安排年岁、季节、月份，可以非常恰当地称之为智慧和理智。另外，因为被分有的理智必然通过灵魂这个中介统治世界，（因为理智没有灵魂就不可能向任何事物显现，蒂迈欧也这样认为）因此也要求灵魂负责管理宇宙，对它所包含的种类进行直接管理，对世界则要依据理智来管理。因而，苏格拉底接着就补充了这一点，他说：“另外，智慧和理智绝不能没有灵魂。”试想，理智那不可分的、永恒的本质怎么可能直接与一个有形的事物联合呢？理智必然负责整体，以便将世上的秩序、福祉和所有事物连接起来。秩序、福祉都是

一个理智本质的产物。但是灵魂必然原初性地分有理智，必然用从那里而来的光照亮身体，使万物充满理智性的安排。因而必须承认，世界是有生命的，赋予了理智的。由此苏格拉底上升到整个世界的原因本身，它生出理智和灵魂，形成[宇宙的]总体秩序。

“因此（苏格拉底补充说）你们可以说，凭着原因的权能，在朱庇特的本性里，有一个高贵的灵魂和一个高贵的理智；在其他神里有其他美的事物，不论它们是什么，他们的神性需要凭此得以分别，他们也喜欢从中获得各自的命名。”也就是说，以下两点必居其一，或者这里的话是指着世界说的，或者是指着创造整体的得穆革说的。如果世界是朱庇特，那么世界里被分有的理智是高贵的，治理宇宙并依据理智安排、装饰它的灵魂也是高贵的。这些东西显然是通过使世界得以构成的原因的权能而向它显现的，使它成为理智的分有者，成为有生命的。因此，朱庇特就成为那被装饰和被创造的东西，而不是万物的装饰者和创造者。如果原因的权能必然以一种独立的方式包含一个高贵的理智和高贵的灵魂，那么我们必须承认，朱庇特的本性在得穆革的等级和权能之中；而理智和灵魂将依据原因在他里面，因为他把这两者分给自己的产物。对于这两种观点，每个人可以按自己的意愿选择采纳哪一种，但在我看来，当我思考这里所说的话，以及柏拉图关于这位神的其他论断时，绝不会认为朱庇特的本性就是指整个世界。因为不仅世界的独生的实存与朱庇特的王国不吻合，因为柏拉图本人所展示的显然是萨杜恩的三一体，这三一体分割父亲的主权；而且作为万物的原因的东西，不可能是世界，如《克拉底鲁篇》里所说的；世界属于从他物分有生命的事物。因而，如我所说的，我们必须抛弃这个观点，因为柏拉图是绝不会采纳这一观点的，尽管他的某些解释者会采纳。我们认为原因就是朱庇特，所以必须说灵魂和理智以独立的方式确立在他里面；朱庇特从先于他的神那里分有这两者，从他的父亲分有理智，从王后[瑞亚]，就是赋予生命的神，分有灵魂。灵魂的源泉存在于瑞亚里，正如在萨杜恩里，有本质意义上的理智。任何地方，可理知者统一地包含与它并列的理智。关于这些细节就谈这么多。

第二十四章

引用《普罗泰戈拉篇》关于政治学的讨论来表明同样的事。

然后，我们可以将这一点与《普罗泰戈拉篇》里的神话学思想结合起来，并且思考它如何像《蒂迈欧篇》一样，通过普罗泰戈拉的神话向我们阐述关于伟大的朱庇特的观点，这观点如何与关于得穆革的论断相一致。这神话说，普罗米修斯（Prometheus）装备人类，按神意照料我们的理性生命，免得它融入地火里、陷入自然的必然性中而毁灭，如某位神所说的，于是他使自然受制于各种技艺，这些技艺就是对理智的模仿，他将它们给予好动的灵魂，通过这些技艺激发我们的认知和推论能力去沉思形式。因为每个人工的产品都是形式推动的结果，装备从属于它的质料。神话还说，普罗米修斯按神意管着这些技艺，就把这些技艺给了灵魂，而他是从伍尔坎（Vulcan）和米纳娃（Minerva）得到这些技艺的。这两位神原初性地包含着一切技艺的原因；伍尔坎原初性地给予它们的创造能力，而米娜娃以神圣的方式阐明它们的认知和理智能力。然而，生产中的灵魂不仅需要发明各种技艺，还需要另外一种知识，即政治知识，它比技艺更加完全，能够安排并装备各种技艺，引导灵魂通过美德走向理智的生活。但是普罗米修斯无法将这种生命给予我们，因为政治知识原初在伟大的朱庇特那里，而普罗米修斯不可能（神话这么说）潜入朱庇特的天宫，（朱庇特的卫兵非常可怕，保卫他不受一切部分性原因的沾染）——于是朱庇特就为人类派来使者赫尔墨斯（Hermes），他随身带着谨慎和羞耻，也就是政治知识。朱庇特还命令赫尔墨斯将这两种美德同等的分给所有人，把关于正义、美和善的事物的知识分给所有灵魂，不是以分别的方式，不是像技艺那样；因为就技艺来说，不同的技艺分给不同的人，因此有些人是这些技艺的评判者，而其他人或者不知道所有技艺，或者不知道某些技艺。

因而，这里柏拉图一开始就认为政治知识的范型属于朱庇特，从他所说的话本身可以看出这一点。不过，他提出这门知识的进程，赫尔墨斯序列（Hermaitical series）的传递和分有，并将它的本质显现——这是我们共同分有的——给予所有灵魂。分配给所有的灵魂，就是基本上将这种

知识全都加到灵魂里。这些事确定之后，我们就要来思考这样的问题：我们必须认为政治知识尤其与谁相关，最初是谁在宇宙中确立一种体制，使神圣的种类管理必朽的种类，将整体与部分区分开来，形成比那些缺乏理智的东西要古老的自动的、理智性的种类。这岂不就是得穆革吗？他是我们所有这些善的原因，他根据正直原理管理整个世界，通过最好的类推将它连接，确立它里面的每种体制，拥有并包含命运之法，将阿德拉斯提娅的神圣法律伸展到各处，直到末后的事物，用正义安排并装备天上的和地上的种类。他将部分灵魂引入宇宙，就如引入它们的居所，分给它们一种总体的体制，一切体制中最好的体制，使它们在最杰出的法律下得到治理，这样的神不就是如蒂迈欧所说，称这些法为命运之法，规定正义的尺度，依法制定一切事物的神吗？这样说来，绞尽脑汁去证明柏拉图认为拥有政治知识的第一范型的神就是得穆革，岂不是多此一举？

如果这些论述都是正确的，并且根据《普罗泰戈拉篇》的神话，必须承认政治知识最初存在于朱庇特中，那么从以上所说，显然可见，宇宙的得穆革就是朱庇特。除了那安排并装备宇宙的东西之外，我们还能承认政治知识的原初形式属于别的哪个原因？因为天上的体制是一切体制中最初的也是最完全的，如苏格拉底在《国家篇》里所说的。同样，那创造万物，相继创造万物之后对它们进行统一安排，以便使宇宙有高雅的秩序的，又是谁呢？如果宇宙的最初且最完全的得穆革是政治性的，而政治知识首先存在于朱庇特那里，基于一个神圣的根基确立在他里面，从那里发到所有二级种类，按理智来装备并安排整体和部分，那么显然，创造整体的得穆革必然等同于朱庇特，两者必有同一个 *hyparxis*，它根据公正原理管理世上的一切事物，循环往复地引着一切混乱无序的事物进入秩序。蒂迈欧说，最好的事物若是产生别的事物，而不是最美的事物，那是不合情理的。因此，凭着泰米斯（Themis）装备并安排整体，与她一起生产万物的神，怎么可能不必然在自身中拥有整体的政治知识呢？

同样，他怎么可能不是第一位朱庇特，也就是明确地把神圣的东西给予一切事物，从一切事物中组织一种政体，同时独立于一切部分性的原因和提坦的种，并且有他自己的纯洁无污的权能保卫，使他超越于整个世界之外的神？事实上，围绕着他那些护卫隐晦地表示他不变的等级，和对创造的无私保卫；有了这种保卫，他就牢固地确立在自身里

面，毫无障碍地渗透到一切事物，向他的所有后代显现，但所依据的则是超越于整体之上的卓越超验性。此外，根据神学家们的传说，朱庇特的大本营象征着理智的循环和奥林匹斯山的最高顶点，所有智慧者都从朱庇特的理智瞭望塔垂溢下来，他把所有尘世神都拉回到那里，从那里分给他们理智的权能、神圣的光和富有生命的光照，并通过一种极其单一的循环压缩各个世界的所有深渊，由此，可见世界的顶端也被称为同的周期，而最谨慎、统一的循环，如蒂迈欧所说，表现了得穆革的转向具有的“一”性的理智权能，获得了相对于整个可感知世界的超验性，就如朱庇特的至高顶端所拥有的相对于诸天的整个布局的超验性。这些就是我们可以从《普罗泰戈拉篇》里的奇异故事推导出来的，作为对所提出的考察研究的辅助说明。

第二十五章

引用《政治家篇》关于[宇宙的]双重循环的论述，表明在柏拉图看来，朱庇特是宇宙的得穆革和父。

我们还可以更靠近真理，在目前的讨论中提出《政治家篇》里的神话故事。在这篇对话里我们可以看到，柏拉图以一种显著的方式认为宇宙的得穆革就是朱庇特，甚至在对名字的理解上也与蒂迈欧如出一辙。爱利亚客人，如我们前面注意到的，[在这篇对话里]把两种循环分给这个世界的整体，一种是理智性的，能提升灵魂，另一种进入自然本性，给予与前者相反的东西。一者是不明显的，由神意管理，另一者是明显的，按照命运等级旋转。他还将两种目的因放在这两种循环之上。因为每种变动和周期都需要某种推动的原因。在推动循环的原因之前，他认为可以说有两种周期的末端，把运动的第一生效因与推动因同等并列，再分给彼此相异的两种循环本身。于是，朱庇特推动并周而复始地引领一个周期，不论你喜欢称之为理智性的、神意的，或者其他你想要命名的词，他还使世界拥有生命，分给它一种更新了的不朽。同时他预先确立他的父亲萨杜恩为欲求的目标，和这种循环的整体的末端。因为他把整体往回引，使它们转回到他自己。

此外，他把快乐的灵魂，即那些除去了形体性的灵魂，引向他父亲的观察塔，这些灵魂的循环就是走向无形者和不可分者。这些灵魂的所有生育—形成标记也都一一切除，它们的生命形式转向理智的顶端。这些灵魂还被认为是萨杜恩养育的孩子，但是由朱庇特来管理，并通过他走向可理知者和萨杜恩王国。因为可理知者就是营养品，如诸神自己所说的。苏格拉底在《斐德若篇》里通过天体循环把灵魂提升到天外之所，灵魂在那里获得滋养，考察真存有和未知的诸神，以及他们自身的至高权能，并如苏格拉底在那里所说的，与驾车者的首领一起理智性地认识—同样，爱利亚客人周而复始地领着朱庇特管理下的灵魂走向萨杜恩的瞭望塔，并认为这样上升的灵魂得到萨杜恩的滋养，所以称它们为神所哺乳的孩子。确实，任何地方，可理知者都促进理智生命的完全，具有充满理智生命的权能，理智者的顶端伸向完全。这些灵魂还分有超

越其外的种类，在更高的理智者中确立自己，一直上升到未知的等级，但是离“至善”和万物的一原理还十分遥远。[通过天体循环上升]的灵魂伸展到第一理智，也就是不可分的理智，和可理知者本身，当它们到了那里，将自己的生命确立在隐秘的等级中，就如确立在一个港口时，它们就不可言喻地分有从“至善”而来的合一性，分有真理的光。

剩下的就是关于两种周期，如我们说过的，世界是由它自己的本性推动的，所以其实就是自己推动自己，并成就命运等级。而世界及其生命的这种运动的第一推动因，就是以被推动和存活的权能照亮它的神，就是伟大的朱庇特。因此这个周期也可以说是朱庇特的，因为朱庇特就是这种明显可见布局的原因，正如萨杜恩是理智的、不显见的布局的原因一样。不过，最好还是听听柏拉图本人对这些事情的讨论。柏拉图这里教导我们，宇宙有两种循环，推动它的神就是一种循环的头，另一种循环是世界自己推动自己环行。但是如我们刚刚说过的，也是最后一件要说的事，宇宙有时候由另一神圣原因共同支配，再次从得穆革获得生命，接受一种更新了的不朽；有时候，也就是当他说把舵柄搁置一边时，世界就孤身自在，自发地运动一段时间，以至于常常逆向而动。

另外，两种周期中的一种是显见的周期，也就是朱庇特周期，另一种指向萨杜恩的王国，这是柏拉图自己所规定的，他展现了那里的生命，那里的灵魂有纯洁无污的体制，脱离了一切形体的痛苦，摆脱了质料的奴役，然后他加上以下这话说：“苏格拉底，你听说过在萨杜恩管辖下的生命是什么；你本人也看见眼下的生命状态，也就是所谓的在朱庇特管辖下的生命是怎样的。”此外，这两种循环中，[可见的一种在朱庇特管理下]朱庇特是它的原因和创造者，这是众所周知的，而且朱庇特是推动不可见循环，即萨杜恩循环的权能，这也可以从所记载的话中表明出来。因为这两位神必然或者统治这两种循环，或者其中一位支配不可见的，另一位支配眼下的循环。如果朱庇特根据这一周期推动宇宙，那就不能再说世界是自发旋转的，并管理它所包含的一切事物。也不能说整体是由神性以两种相反的循环推动旋转的，或者说某两位神以彼此相反的定意来推动它旋转。如果萨杜恩根据一种循环推动它，而朱庇特根据与萨杜恩相反的循环推动它，那么两位神就是根据相反的旋转来推动它。然而，若说这样的事是不可能的，那么显然，这两个神圣原因都是根据萨杜恩的旋转结构掌管循环的；萨杜恩提供一种理智生命，而朱庇特把万物提升到萨杜恩王国，将它们确立在他自己的可理知领域。由

此，那个周期可以称为萨杜恩的，因为萨杜恩提供整个[理智]生命的第一推动因。而从这个更多地遵循自然法则的循环，也就是众所周知的循环来看，命运和与生俱来的欲望推动宇宙运转。

朱庇特是这种运动的独立原因，他把命运和一种外加的生命给予世界。我们表明了这些之后，再来思考根据另一周期推动世界的神所主张的具体观点是什么。这些观点就是，“世界在另一时期得到另一神圣原因的相继管理，再次获得生命，从得穆革接受一种更新了的不朽”。每个人都可以看出，爱利亚客人说，根据萨杜恩周期推动宇宙的神为它提供生命，分给它一种更新了的不朽，他清楚地称这位神为得穆革。因此，如果是朱庇特紧接着管理这个周期，如我们已经表明的，他必就是世界的得穆革，不朽的供应者。对这个话题还需要说更多话吗？如果同一位神是生命的原因，被称为得穆革，那么《克拉底鲁篇》将再次向我们显现，朱庇特据此必是等同于得穆革。因为生命从朱庇特加入一切事物，如那篇对话里所主张的。而且，接下来，蒂迈欧把命运循环的原因称为得穆革和父，就如爱利亚客人的命名一样，还称它为创造者。他说：“世界牢记得穆革和父的教义，循环往复。”因而，我们称这整个周期为朱庇特的，是恰当的，因为世界根据朱庇特的教导，根据从他而得的秩序自我运动，自我旋转。另外，朱庇特是得穆革和父。这里爱利亚客人也像蒂迈欧一样保存神圣名称的固定顺序。他不是称他为父和得穆革，而是相反，如蒂迈欧那样，称他为得穆革和父；因为他的得穆革特性比他作为父的神性更显明。当然，这些前面已经作了充分的考察，也表明了得穆革在哪一方面区别于父的种，他们如何彼此错综交叉，何处父因本质性地存在，得穆革根据原因存在，以及何处得穆革本质性地存在，而父因根据分有存在。

第二十六章

引用《法律篇》关于类推的论述说明同样的事物，即它是朱庇特的论断。

接下来我们应当提到《法律篇》里关于朱庇特的记载。或许在这部作品里也可看到，柏拉图把同样的等级分配给得穆革和朱庇特。因为装备不同政制的平等有两种，一种政体提出数目上的平等，按照某种平等法贯穿于彼此各不相同的事物，另一种政体在一切事上主张按功论赏的平等；另外，还有按比例存在的平等——果真如此，这些平等都存在于神对世界的眷顾之中。灵魂的本质原初由它的创造者通过比例上的平等来划分，同时它也完全地充满其余的居间者，通过它自身的整体与它们连接。[世界的]一些形体也在事物被造过程中分有某种共同的本质，因此，它们获得数目上的平等。当然，所有事物都是通过最好的类推得到安排和装备的，得穆革据此在宇宙的整体和部分中都插入了一种不灭的等级，以及它们彼此之间的适应。

雅典客人奉劝他的同胞要特别敬重这种平等，因为他将自己的城邦比作宇宙。他还说，虽然平等是这样可敬的事物，但要每个人都领会最真实、最杰出的平等并不容易，因为这要靠朱庇特来论断。那么雅典客人为何说这种类推出于朱庇特的论断呢？除了因为它有利于世界的完全，有益于它创造整体的权能和主权之外，我们还能归于什么别的原因呢？在蒂迈欧看来，这种类推具有以下这些能力：能给予原因的种一个有序的差异，能设计出各原因之间最美的纽带，能将各整体编织成一个等级。它将灵魂确立在[宇宙的]中间位置，类似于理智和某种有形之物。灵魂就是一种既不可分又可分的本质的中间者。它在多大程度上超越可分的实在，就在多大程度上缺乏不可分的实在。这种类推的权能从双重和三重的比率来连接灵魂，并依靠原初的、自动的平等界限连接它的整体，从[原理]出来，同时又返回[原理]。它还从四个最初的种构造形体系列。它通过中间者使两端彼此适应，又根据两端的特性将它们与中间者联合。它把万物归化为一个世界，一个内在相连地包含在宇宙中的不灭的等级。如果我们承认这种平等支配对事物的整体创造，那么最

好的类推就是得穆革的论断，根据这位形成整体的神的决定，它获得在宇宙创造中的伟大主权，就是我们前面已经表明它要拥有的那种主权。因此，如果该类推就是朱庇特的论断，如雅典客人所说的，那么人人都可以看出，朱庇特的本性就是得穆革的。因为判断这一类推之尊贵的，不是别的，就是在对整体的安排布局中使用它的。立法者证明他自己就是与此类似的人，通过这种类比来约束被比作宇宙的城邦，并以一种独特的方式装备它。

第二十七章

朱庇特如何作为生命体本身里面的原因而存在，生命体本身如何在朱庇特里面。

根据这些以及前面的所有论述，我们可以跟从柏拉图的观点和父辈的传说，充满自信地指出，朱庇特就是宇宙的得穆革。我们也可以将古人这个话题上的分散观点集中起来，在这些观点中，有些认为世界的范型和得穆革因属于同一等级，有些则把这两者彼此分离；有些把全备的生命体置于得穆革之前，有些认为它的实在后于得穆革。如果如前所说，得穆革就是朱庇特，而为创造世界而提供给得穆革的范型就是全备的生命体，那么这两者既是彼此统一的，同时又具有一种本质上的分离。生命体本身确实在自身中可理知地包含整个朱庇特系列，而朱庇特即宇宙的得穆革在自身中理智性地确立生命体本身的本性。因为生命体本身就是万物之生命的提供者，万物原初性地因它而存活，而朱庇特作为生命的原因，拥有一切生灵的范型和生产其本质的原理。因而，柏拉图笔下的蒂迈欧称可理知的范型是生命体，将得穆革的理智与第一可理知的生命体结合起来，这是非常正确的。他还通过得穆革和父与它的全备的合一性来安排并装备这个宇宙。朱庇特将创造宇宙之职担于自身，况且他又是一个理智的生命体，所以与可理知的生命体联合，同时获得一种类似于它的进程，按理智方式构造万物，也就是可理知地从生命体本身生发出来的事物。

我们已经说过，可理知的实在是三重性的，一种按照存在和一存有获得自己的hyparxis，另一种按可理知的生命和可理知领域的中心——就是永恒、整体生命以及可理知生命所在之处，如普罗提诺某处所说的——获得hyparxis；还有一种按可理知的多，生命的最初丰富性，整体的全备范型获得hyparxis。果真如此，理智神的三个王国类似于三种可理知的实在。一个是能大的萨杜恩，按理智者的顶端获得hyparxis，具有父式的超验性，拥有类似于可理知神的顶端的王国和隐秘的等级。就如在那个等级中，万物都是统一的，不可言喻的，没有任何分离地联合在一起，同样，这位神也重新转向自身，并仿效隐秘的第一顶端，在自身中

隐藏曾从他生发出去的事物。另外，包含整体的中间之种的等级，一方面充满萨杜恩的生产权能，另一方面从自身使整个创造充满赋予生命的河流，这个等级在理智者中就如同永恒在可理知者中，是那里的生命的统一原因。就如永恒直接生产可理知的生命体，这个生命体因分有永恒，也被称为永恒的，同样，理智神的中间区域展现宇宙的得穆革和使整体得生命的源泉。而第三位王，即是创造者同时又是父的那位，与可理知三一体的另一者，即全备的生命体，同等并列。就如那一者是个生命体，同样，那一者也是朱庇特。朱庇特在全备的生命体里是可理知的，而全备的生命体在朱庇特里是理智性的。同样，可理知神和理智神的两端是相互联合的；在它们之中，分离与合一同时存在的。两者之一确实独立于创造，但另一者转向可理知者，从那里充满总体的善，通过分有获得一种父式的超验性。因而，宇宙的创造主和父已经在自身中牢固地确立整个创造的统一力量和权能，他拥有并包含生产整体的原初因，把万物稳定地固定地自身之中，再以一种纯洁的方式从自身中把它们引发出来。我可以说，《蒂迈欧篇》的通篇论述展现了理智父中的这样一个等级，同时显现了他的多产和父式的权能，以及他从高处一直渗透到宇宙之极的神意。柏拉图还在其他对话里时时提到他，尽其可能展现他统一而合一的权能，尽管这种权能因超验性而独立于整体之外。

第二十八章

蒂迈欧为何认为得穆革是不可知的，不可言喻的。

如果有人回忆起在《蒂迈欧篇》开头关于这位神所说的话，即要发现他很难，即使发现了，也不可能向众人谈论他这样的话，那么首先要问，既然希腊神学用这样的名字来描述得穆革，如我们前面所提到的，为何蒂迈欧说他是不可言喻的，超越于语言所能表达的一切特征。其次，如果这人问：为何被安排在得穆革之上的可理知生命体既可用许多符号命名，又经由这些为人所知，而将自己的王国确立在全备生命体之下的一个等级中的得穆革，作为一位理智神（全备的生命体获得一种可理知的超验性）却被蒂迈欧视为不可言喻的和不可认知的，如我们所说的，那么也许我们同样可以跟从柏拉图来解决所有这些疑惑。神的每个等级都出于一个元一，根据第一推动因管理它的固有系列。靠近这个原理的事物比远离这个原理的事物更具总体性。而更具总体性的事物显然离元一的距离更近，并将本质上减少的事物与先于它们的种类联合起来。神的每个等级也是一个通过整体与它自己相连的整体，无论在整体中还是部分中都有一种牢不可破的联结，通过将所有等级集合为一的元一，返回到它自身周围，它是从这里出来的，又完全依据它而旋转。

如果我们承认这些都是正确的，那么每个等级都有一个元一包含相对于多的超验性，类似于“至善”。就如整体善的统一原因不为任何事物包含，隔绝于一切事物，围绕自身构造一切事物，从自己生出它们，又急急地将一切事物的合一性收回到它自己的不可言喻的超合一

（superunion）之中，同样，生成每个并列的多的统一原理也连接、保卫、完善它自己的整个系列，将善从自身分给它，使它充满秩序与和谐。它之与自己的产物，就是“至善”之与所有存有，是源于它自身的一切本性所欲求的目标。因此，可理知的父的合一先于整个父的等级而存在，Synoches的一整体先于连接性的等级；生命的第一推动因先于赋予生命的等级。

因此，每个得穆革系列从萨杜恩之子的三一体悬挂下来，它们的元一直接创造整体，确立在这个三一体之上，在自身中包含所有得穆革

神，将他们转向它自身，具有一种善的本性。我也可以说，所有得穆革数目的一源泉相对于这整个等级来说，就类似于“一”而存在，类似于万物之一原理。蒂迈欧向我们指出这些事，在描述创世的开头就直截了当地指出，这直接创造整体的元一是难以认识的，无法描述的，就如同不可言喻、不可认识的一切存有之原因。我想，也正由于此，他把得穆革称为最好的原因，这个宇宙的父，在得穆革中获得最高等级，向他自身旋转，并从他自己生出一切推动原理。不过，巴门尼德表明“那个”是完全不可知、不可言喻的，而蒂迈欧说要找到世界的造主和父很难，要把他告诉所有人则是不可能的。蒂迈欧的话还不是指脱离一切知识和一切语言的原因，似乎接近可知的、可言喻的事物的本性。因为当他说不可能向所有人谈论他时，并没有说他完全不可言喻，不可认识。那很难发现他的断言，也不表示完全不可认识的意思。因为得穆革确立了一个类似于“至善”的王国，只是以从属的、显明的等级，所以他分有“至善”的记号，只是连同一种恰当的特性获得分有，与适合他的存有结合。就如他是善的，但不是“至善本身”，同样，他难以被后于他的种类所认识，但并非不可认识。他还可以通过神秘的语言得以展现，并非完全不可言喻。你可以看见事物的等级，看见它们在向下的进程中不断减少。“至善”是隔绝于一切沉默和一切语言的，而可理知的神喜欢沉默，喜欢不可言喻的符号。因此，苏格拉底在《斐德若篇》里称可理知的元一的视界是最圣洁的启蒙，包含在沉默之中，以神秘的方式理智性地领会。而理智者的视界是可言喻的，只是并非对所有人都可言喻，都可认识，所以说很难认识。它通过相对于可理知者的减少，从沉默和超验性——这是唯有智能才能领会的——出来，进入如今可言喻的事物的等级之中。

如果真是这样，那么全备的生命体就要比得穆革的元一更加不可言喻，更加不可认识。因为它既是每个范例等级的元一，又是可理知的，但不是理智性的。那么我们为何要努力地命名它，并且可以说力图展现它，从而大大赞颂得穆革因？我们为何将这个原因与不可言喻的事物归为同一层次？这是与柏拉图的做法不一致的，柏拉图将生命体本身安排在得穆革之外；而这样做就在神的从属等级中给它一个实在，它被归于这个等级，比得穆革的元一更可言喻，更可认识。对此还可以补充说，规定全备的生命体是最美的，得穆革是最好的原因，就是使这两种原因彼此之间具有同样的相似性，就如“至善”相对于美者的相似性。“至善”先于美者，（因为第一美在“至善”的门廊前，如苏格拉底在《斐莱布

篇》里说的) 同样, 最好者显著地分有“至善”, 最美者显著地分有美。

第二十九章

蒂迈欧认为应当把生命体本身称为什么，为何认为它是可知的，而得穆革是不可知的、不可言喻的。

除了这些之外，我们还必须指出，最美者和最善者从等级来说是完全属于同族的，就如“善”之与美的关系。善的整体系列超越于美的整个进程和布局，在它之上扩展。任何地方，最善者先于最美者。一者相对于一个低级等级来说，成为最善的，另一者相对于一个较杰出的等级来说，成为最美的。比如，最美者因在可理知领域，必有这种特性；而最善者因在理智领域而有这种特性。如果说最美者在超越尘世的种类中是这样的一种事物（最美者），那么可以说，最善者之所以是最善的，必是相对于世界中的神来说的。因此，如果最善的原因是得穆革系列的领头者，并因此而获得这样一种超验性，而最美的可理知生命体预先在更高的等级中确立美的显著权能，那么由此能通过什么办法表明可理知的且全备的生命体从属于理智原因？表明得穆革被转向那后于他自己的东西？或者如果生命体本身，也就是全备的生命体，包含一切可理知者的东西，生来就要被他物所包含，那怎么能说它对得穆革来说是可见的？如果得穆革是以最善者为特征的，在范型之上扩展，而生命体本身被称为最美者，从属于得穆革原因，那么前者就必然比后者更具广泛性，更有包含性。

此外，蒂迈欧专门是从一种形式本性来思考全备的、可理知的生命体，而不是从它里面的合一性，不是从超越于一切形式之上的一种实在来考虑的，所以他非常恰当地承认生命体本身可以通过语言认识和显明，但认为得穆革在某一方面是不可言喻的，并且高于知识。两者，我指的是得穆革和生命体本身，分有合一性，先于形式本质，包含在“一”里。如果你相信他们里面的统一体，你就必须承认范型的统一体是可理知的，但得穆革的统一体是理智性的，可理知的hyparxis比理智性的hyparxis更靠近最初的一，这个一是一切事物都不能认识，无法领会的。如果你愿意单独地考察范型的形式——根据这些形式，这范型被认为是世上一切事物的范型——以及得穆革的善和合一，那么你会看到前者

似乎是可知的，可言喻的，而得穆革原因分有诸神不可知和不可言喻的特性。再者，蒂迈欧在一个显著的程度需要得穆革和父作为整体的生产因，世界的创造者。而创造、生产、供应，都是神的特性，只要他们是神，就具有这些特性。因此，蒂迈欧从得穆革作为神的特性来说，认为他的这种特性就是宇宙的创造因，是整体布局的最适当原理。另一方面，他把范型的特性称为包含最初形式的东西，因着它世界也充满了形式。它是范型的像，是得穆革的结果。因此，成为最初的形式是范型的事，而成为最善的原因则是得穆革的事，从他的善和本质的hyparxis来说，这属于他的职责。因为如我们所说的，创造其他事物、给予实存、提供供给，是专门属于诸神的活动，而不是与原初从他们垂溢下来的种类相关；后者通过前者获得丰富多产的二级种类。在我看来，苏格拉底在《国家篇》里指明这些事时，并没有说太阳是生产创造的原因，只是宣告他是万物之超本质原理的产物；正如蒂迈欧并非一开始就讲宇宙的创造，而是先展示创造整体的得穆革的善。从“至善”来说，两者[即得穆革和太阳]都是创造因，前者是宇宙的创造因，后者是被造种类的创造因，但不是根据它们里面的理智，或生命，或其他的本质形式，因为这些东西是通过分有“至善”构造后于它们自身的种类的。通过这番论述，我们就回答了前面所提出的疑惑。

第三十章

关于《蒂迈欧篇》中的碗槽，这种神学教导哪些是它里面混合的种，它为何是灵魂的本质的原因。

与总体创造相关的问题中，还有一个我要谈一谈我的观点，就是关于那个碗槽（Crater）^[1]，以及在他里面混合的种。蒂迈欧在灵魂的形成中将这与得穆革的元一并列。因此，得穆革混合了灵魂实在的各元素，而存有的中间的种是混合的。非常著名的碗槽接受了这种混合，协同得穆革一起形成灵魂。因此首先，必须承认，存有的种具有两部分。也必须承认，它们有些成就总体的实在，有些成就部分性的实在；最初生效且统一的原因的hyparxes确立在可理知的神里面。那里，本质原初地存在于可理知者的顶点，运动和静止（不变性）存在于中间的核心。可理知的永恒停留在一里，既是不动的，又是一切生命的隐秘原因。因此，普罗提诺也把永恒称为生命，这生命是一，是总体性的；在他的另一部分作品里，又称它为可理知的生命。而他之后的塞奥多鲁称它为永久不变者。这两种观点是彼此统一的，因为永久不变者也在永恒里（根据蒂迈欧，永恒停留在一里）和运动里。永恒是可理知的生命，而分有它的东西就是可理知的生命体。另外，同和异在可理知领域的两端。试想，多从哪里产生，不就是从异吗？部分与整体的共契，彼此相分的事物的hyparxis从哪里来，不就是从同吗？因为一分有存有，存有分有“一”。一存有的所有部分都以一种清晰的方式彼此渗透；同和异同时隐秘地存在于那里。整个可理知领域根据第一个最统一的种获得自己的hyparxis。就如根据第一个三一体，本质协同“一”自我显现出来，同样，运动和静止在第二个三一体显现，同和异在第三个三一体显现。万物本质上都存在于可理知领域，正如生命和理智可理知地存在于那里。既然一切存有都出于可理知领域，那么，从原因而言万物都预先存在于那里。运动和静止本质性地在那里，同与异统一地在那里。

另外，在可理知实在与理智实在的中间种里，同样的事物按从属方式和生命方式存在。在它们的顶端存在着本质。苏格拉底在《斐德若篇》里论到这一等级，从本质来描述它的整体特征。真正存在的本质，

即没有颜色、没有形状、没有接触的东西，就以这种方式存在。而在中间的核心，有运动和静止。因为那核心里存在着天体的循环，如苏格拉底所说；它被不偏不移地确立在智能的一形式之中，同时被推动，围绕它自己旋转，或者毋宁说它就是运动和永恒的生命。而在这个等级的两端，按生命方式确立着同和异。因此，它根据同的本性回转到开端，又被统一地分离，发展为更多的数，并从自身产生更多部分性的元一。

另外，在第三等级，最高的理智神在本质上拥有万物，是可理知者本身，理智领域的真存有，又把它自身里面的分离聚集为不可分的合一性。而中间等级根据运动和静止而存在。它是赋予生命的神，既停留，又前进，确立在纯洁性中，通过多产的权能赋予万物以生命。第三进程根据同，连同异一起存在。这进程将自己与父分离，又通过理智性的回转与他们联合。它既根据形式的共同权能，将后于自己的种类彼此相连，又通过理智部分将它们分离。另外，所有的种和类在这个等级第一次显现出来，因为它特别根据异来显示特点，处于所有总体实在的末端。它还从这里进展到所有事物，即进展到被分有的理智，各种等级的灵魂，以及具有某种形体性的整体。总之，它构造后于自身的种类的重重性之种；有些是不可分的，最初的，有些是介于可分与不可分种类之间的中介，还有些随身体而分。通过这些事物它形成所有较部分性的存有之种。我们可以再次回到前面说过的话，即必须承认种无处不在，但并非任何地方都以同样的方式存在；在神圣本性的最高等级里，它们统一地存在，没有任何分离，统而为一，同时静止分有运动，运动分有静止，两者有一个统一的进程。但是在较部分性的等级中，则必须承认同样的事物以不同的方式存在，还带着一种相应的减少。由于最初的、完全总体的形式处在可理知领域的末端，所以种必然在可理知领域有它们实在的开端。如果得穆革因是一切部分性等级的生产者，那么它包含它们的实在的最初的种。就如一切形式的源泉存在于这个原因中，尽管此外有可理知的形式，同样，存有的种预先存在于它里面，尽管有另外的整体种先于它存在。圣布里柯某处正确地指出，存有的种在可理知的神的末端自我显现出来。这里讨论的神学遵循事物本身，以神圣的方式从可理知的神给予这些事物一个进程以及各种形式。根据原因隐秘地、毫无分离地存在于第一本质[即可理知者]里的事物，以一种有别的、可分的方式，并根据各自的本性存在于理智领域。由此，存有的所有可分等级都充满这两个种，充满形式的hyparxes。因此，得穆革也被认为包含

所有的种，具有形式的源泉，因为他形成[生命的]的所有部分性河流，从自身通过光照将实存的所有尺度分给它们。因此，所有存有的三重性的种出于得穆革，有些是不可分的，有些是可分的，还有些存在于两者之间，比可分的种更统一，比不可分的种更分离；根据两者的中间者存在，内在关联地包含存有的一纽带。得穆革通过第一个不可分的种生产理智本质，通过第三个可分的种生产形体本质，通过存有的中间种生产介于两种本质之间的灵魂实在。此外，他还从自身生出每个理智的且不可分的本性，使它们充满总体的生产权能。同时协同碗槽构造灵魂的本质，联合总体的自然创造形体的本质。

第三十一章

《蒂迈欧篇》的碗槽是源泉。从柏拉图讨论灵魂的原理和源泉的作品引出的告诫。

在这种排列中我们也跟从蒂迈欧，这一点任何人都可以从以下考虑中得知：得穆革在创造宇宙的理智时，是亲自从自己的本质单独创造的，并且也是永恒地构造了它，所以一造出就根据一合一性将它展现出来，这里根本没有提到碗槽，不论它由什么东西构成。但是得穆革在先于身体安排、装备灵魂时，结合了种，协同碗槽展开活动。在构造宇宙的身体，描述天空时，他协同必然性构造它。因为如蒂迈欧说的，宇宙的本性是由理智和必然性混合而成的。这里他没有为了安排身体而采用碗槽。但是我们在别处已经充分表明，柏拉图认为自然造物是通过必然性产生的，并没有如有些人设想的，认为必然性等同于质料。因此显然，得穆革与总体的自然一起创造了各种身体，在第一自然中混合了可分的种，由此就从理智和必然性造出了身体。身体从理智接受善和合一性，从必然性接受终止于时间和分离的一种进程。另一方面，他协同碗槽安排并装备灵魂的自我推动的本质。而理智和身体都不需要这样一种原因。得穆革其实是这三一种的共同源头，但碗槽是灵魂的独有原因，与得穆革并排，被他充满，同时充满灵魂。它从那里获得多产丰富的权能之后，就根据灵魂各自的本质将权能浇灌在灵魂上。有些灵魂它分给[存有的]种的顶端，有些分给种的中间进程，再一些分给种的终端。因此碗槽本质上是赋予生命的，因为灵魂也是一种生命；但从hyparxis的特性来说，碗槽是灵魂的第一推动因，是统一的、全备的元一，不是每个生命力的元一，而是那属灵魂的生命力的元一。宇宙的灵魂从这个碗槽获得存在，同样，可分灵魂的第二和第三个种，以及那些处于两者之间的进程中的灵魂，也都如此。

因而，灵魂等级的整个数都是从碗槽出来的，并按照它所包含的生产权能被分离。因此可以说碗槽就是灵魂的原因，是它们被造的接受器，是它们的生产性元一，以及诸如此类的。这样说是恰当的，也与柏拉图的思想相一致。既然这碗槽与得穆革并排，与他同等地构建灵魂的

种，那么这碗槽必然是源泉，就如整体得穆革一样。因此碗槽是灵魂的源泉，不过是与得穆革的元一联合的。由此，苏格拉底也在《斐莱布篇》里说，朱庇特有一颗高贵的灵魂和高贵的理智。我们现在称为源泉的，他称为高贵的；但是当源泉这个名称应用于灵魂时，柏拉图是清楚地知道的。苏格拉底在《斐德若篇》里说，自动者就是其他被推动之物的运动的源泉和原理。

你们看，就如神学家们说的，灵魂之前有一个双重的神圣元一，一个是源泉性的，另一个具有原初的支配性，同样，柏拉图也给这些元一的产物两个称呼，一个名称出于较总体性的元一，另一个出于较部分性的元一。自动的本性作为源泉性灵魂的产物，是一个源泉，但作为对原初支配灵魂的分有，则是一个原理。如果柏拉图把源泉和原理的名称分给灵魂，那么我们把它们独立的元一称为源泉和原理，还有什么理由可怀疑呢？毋宁说，这恰恰证明了这一点。试想，支配性权能是从哪里进入所有灵魂的，岂不是从支配性的元一吗？同等地延伸到所有灵魂的东西，必然是从一旦是同一的原因分给它们的。如果有人说，它是由得穆革分给的，因为他是得穆革，那么同样，它必然内在于其他一切从得穆革的元一而来的事物里面。如果它是从灵魂的确定的、分离的原因来的，那原因必然被称为它们的第一源泉和原理。

此外，这两个名字中，支配者比源泉更与灵魂相关，从顺序说更靠近它们，这是柏拉图在同一篇对话里表明的。他虽然把自动的本性称为事物整体运动的源泉和原理，但他单独从原理构建关于它的非生实存的证明。他说，原理是非生的。凡是被生的事物，必然都是从一个原理生的。因而，如果证明出于靠近被证明之物的事物，那么原理必然比源泉更靠近灵魂。进一步说，如果被生的事物都是生于某个原理，如柏拉图所说，而灵魂在某种意义上是被生的，如蒂迈欧所说，那么灵魂也有一个在先的原理。就如它们是时间中被生之事物的原理，同样，原理以另一种方式先于被生的灵魂存在。就如从身体的形成来说，灵魂是非生的，同样，灵魂的原理独立于一切生灭之外。我们通过这样的论述表明，碗槽是灵魂的源泉，源泉之后有一个原初的支配它们的元一，这元一比源泉更接近于灵魂，但确立在它们之上，是它们多产的原因。所有这些观点我们都是根据柏拉图的话来证明的。

第三十二章

三个赐予生命的源泉与得穆革并列，《蒂迈欧篇》的讨论表明了这一点，这三个源泉就是灵魂的源泉、德性的源泉和本性的源泉。

因此，我们再回到所提出的问题，进一步教导热爱沉思真理的人关于这碗槽的事。整个赋予生命力的神在理智王的中间确立了神圣种类的多产因，并依据她最高的、最理智性的、全备的权能，与第一父隐秘地结合，同时又按照从这些权能出来的部分性的、从属的原因，与得穆革结合，与他一起共谋部分等级的创造，然后蒂迈欧神秘地提到这位女神那些更古老的权能，滞留在第一父里的权能。关于那些与得穆革并列的权能，与他一起装备宇宙中的种类的权能，有些他说得比较清楚，但其他的则全是通过暗示阐述的。女神的次级元一本身都是三重性的，如智慧人所认为的，其中之一是灵魂的源泉，第二个是美德的源泉，第三个是大自然的源泉，是从女神的背脊垂溢下来的。得穆革还把这三个实在用到他自己的丰富生产之中。碗槽确实如我们所说的，是灵魂的源泉，统一地包含它们的整体和完全的数。相对于灵魂的生产来说，得穆革属于父式原因，同样，碗槽也是多产性的，相当于一位母亲。朱庇特按父亲的方式在灵魂里创造的事物，灵魂的源泉按母亲的方式生育。

然而，美德靠自己活动，装备并完善整体。因此，宇宙分有灵魂，同时也分有美德。“蒂迈欧说，得穆革把灵魂放在中间，使它伸展到整个宇宙，此外，还使宇宙的身体外围包裹着灵魂，就如包裹着一层面纱，使圆圈套着圆圈旋转，构造出一个单独、孤立的天，但通过‘美德’能够与它自己沟通，不缺乏任何他物，自己对自己有充分的了解和友谊。”因此世界同时是有生命的，整个一生都是按照美德而生活的，并以美德为它最高的目标，从中拥有与它自身的友谊，拥有对它自身的全备知识。因为通过美德，它自己对自己有充分的了解和友谊。

此外，自然本性也随着身体的形成而共同存在。因为得穆革通过必然性造出身体，在塑造身体时也造了它固有的生命。因此，他在构造了部分性灵魂之后不久，就向它们表明宇宙的本性和命运的法则。由于他拥有总体自然和命运的原因，所以还将这些向灵魂展示。因为得穆革不

是向后于自己的事物回归，而是在自身中原初性地包含被展示的事物，并向灵魂展现他自己的权能。因此，整个自然的范型和命运之法的一原因都预先存在于他里面。大自然的源泉被诸神自身称为第一命运，“你不可直视大自然，因为它的名字是命运”。蒂迈欧也说，灵魂同时看见命运的法则和宇宙的本性，即可以说它们看见世俗的命运，以及它所具有的权能。爱利亚客人在《政治家篇》里把推动宇宙的物理循环的动力因称为命运。他说：“命运和天生的欲望推动世界旋转。”此人还明确地承认，世界是从得穆革和父拥有这种权能的。他说，一切明显可见的安排和循环都源自朱庇特。因而显然，根据与得穆革并列的赋予生命的女神的这三个原因，即源泉性的碗槽、美德的源泉和自然的第一推动因，世界是靠得穆革成全的。

同样显然的是，在这些问题上，柏拉图没有拒斥使用源泉的名称。在《法律篇》里他把本性上内在于灵魂里，也在我们里面产生美德的谨慎（prudence）的权能，称为智能的源泉。他还说，另外两种源泉，即快乐和痛苦，由自然分给我们。因而，就如我们前面证明的，灵魂被称为运动的源泉，是因着这两种源泉之一，它们分有这源泉，同样，当柏拉图把大自然的第一产物称为源泉时，每个人都可以看出，他必会允许把它们的独立原因本身称为源泉。另外，由于他非凡地展现了我们里面的美德的本质权能，认为它是智能的源泉，所以，如果有人愿意把美德的第一个元一称为源泉，在他听来也绝不是一个与他的哲学毫不相干的名字。那么我们在哪里可以找到他放在理智神里的源泉的名字呢？在《克拉底鲁篇》里，他说忒提斯（Tethys）是源泉的隐秘名字，他把萨杜恩本人和王后瑞亚称为流。这些神圣者是可理知之源流出的河，从位于他们之上的源泉发出，使后于他们所有种类充满丰富的生命之河。碗槽本身也是源泉性的，因而，诸神也说部分性种类的第一推动因就是源泉性的碗槽。不过，这些我们会在另外地方作更详尽的考察。这里我们已经根据柏拉图的叙述，充分考察了关于得穆革元一的具体观点。

第三十三章

关于纯洁无污的诸神的告诫；在柏拉图看来有这样的神，什么是他们的本质特性。

接下来，我们要考察那些未污染的纯洁的原因和领袖，看看柏拉图是否在哪里向我们提到这一等级的神，以及从他们发向整个神圣种的不变权能。不变等级的第一推动三一体，与理智王的三一体结合，前者的进程与后者的元一共同分离。这三一体的顶端，可以说是整体的坚定不移的守卫中的精英，与第一理智王结合。三一体的中间者以同样的方式与第二理智神结合，与他一同发出，围绕他存在。整个三一体的末端与第三理智王连接，与他一起回归到[理智等级的]原理，并与他一起向所有理智神的父的一合一体旋转。事实上，理智父的三位纯洁的守卫就以这种方式被单一性地分离。但是除了这种分离之外，他们还有一个使彼此相连的实在。在某种意义上他们全都在每个父里，全都围绕所有父活动。按他们固有的实在说，他们以某种方式与父分离，但以另一种方式不可分地包含着父，他们既获得一个与父同等尊严的等级，同时似乎又拥有一个从属于父的本质。

这就是他们的本性，他们保存父的整个进程不受玷污，使它们的权能坚固，活动不变。如果古代有人写过作品考察理智里那始终与恒定不变的同一起存在，不从次级种类接受任何东西进入自身，不与任何低级事物混合的品性，那么他们必会表明，像这样的善性是从这些神渗透到理智和其他种类的。柏拉图《会饮篇》里的演讲以一种令人瞩目的方式展现了神圣本质与二级种类的不相容；那在纯洁性和不变权能上超越于全体事物的东西，是通过看护因到达诸神的。就如理智的父是丰富生产的提供者，不仅提供给所有其他事物，也提供给不动的神，同样，纯洁无污的神分给纯洁的权能，不仅给父，也给其他神圣等级。因而，三位未污染的神与三位理智王同时存在，是父的看护者，围绕他们建立一种永恒不变的保卫，将自身牢牢地固定在他们里面。因此，雅典客人通过最好的类比——得穆革也藉此连接并构建全体[元素]——安排并装备他的政制，同样，他为这个区域的所有居民指派一位守卫，尽可能让每个居民

都得保护；这一点上他是在模仿理智神，他们依靠纯洁无污的首领保卫一切事物。在我看来，出于这样的原因，他把[他政制的]统治者称为法律的看护者，或者[就是]看护者，因为坚定不移的看护者是与所有世界的理智首领同在的。

第三十四章

根据柏拉图，关于纯洁无污的神的实在有更明显的证据。

不过，这些论述必更加远离那个神圣三一，要通过最终的像才能归于它。或者略去这些我们倒会有大量更了不起的概念，更有助于考察所提出的问题；我们要与柏拉图一起沉思神圣的种，就能发现他是怎样展现这个等级的诸神，怎样与三位王一道构造他们，这三位王我们现在正在讨论，其他神学家也同样讨论过，我们在关于他们的真理中得到神秘的启示。在普罗泰戈拉斯的神话里，柏拉图向我们表明了朱庇特的独立观察塔，他的本质未与任何二级种类混合，具有一种超然性，由于这种超然性，他是可分的众神所不可及，不能知晓的，柏拉图认为这种超然性的原因在于他有坚定不移的守卫，以及围绕着他的那个保卫等级。出于这个缘故，所有得穆革的权能都牢固地确立在自身里面。而所有[在他里面的]形式根据卓绝的超然性而与二级隔绝。总之，得穆革的理智[通过这个等级]以它惯常的方式停留。因为神话说，朱庇特的守卫在一切事物看来都是可怕的。因此[可分的]这种类型的神（其中之一就是普罗米修斯）不能直接与得穆革的纯洁无污、奥林庇亚的权能结合。若说苏格拉底本人以神话的方式向我们清楚地描述了围绕着得穆革的卫士，那么这些事岂不也明白地告诉我们看护的种是与理智的神同时存在的？如神谕所说，得穆革的等级有发着火的卫士环绕，因而柏拉图也说，卫士围着它站立，坚定不移地保护它的顶端与一切二级种类隔绝。

但在《克拉底鲁篇》里，苏格拉底通过名称所表达的真理指出萨杜恩是谁，表明他独特的hyparxis，由此他作为总体理智等级的首领而存在。柏拉图还向我们展现未污染等级的元一，那是与萨杜恩结合的。因为如他在那篇对话里所说的，萨杜恩是一个纯粹的理智。他补充说，他的“koron”（τοκορου）不是表示他是个孩子，而是表明纯洁性，理智的不朽坏本性。因而，这些神圣名称的创造者以一种可敬的方式将萨杜恩的特性与未污染的三一体的第一个元一结合。第一位父与第一位未污染的神的合一，是超验的，因为这位永远不变的神被众神称为“寂静”，说他与理智一致，唯有根据理智才能为灵魂所认识，因为从他与理智的一

合一起来看，他存在于第一理智里面。萨杜恩作为第一理智，是根据它固有的等级确定的，但作为纯洁、不朽的理智，他在自身里结合了纯洁无污者。因此，他是一切理智神的王。作为理智，他使一切理智神存在，作为一个纯洁的理智，他保卫着他们的总体等级。因此，柏拉图的话表明这两位父[萨杜恩和朱庇特]是与不变的神同等并列的，从合一性看是第一者，从分离性看，是第三者。

如果你愿意考察他们相对于彼此的一位坚定不移的卫士——它使第三父稳定地存在于第一父里，作为他的理智，围绕他活动——那么请再次把你的注意力转向《克拉底鲁篇》里的纽带，可分生命，缺乏理智的生命，愚蠢地对质料感到惊异的生命，都不可能分有这些纽带。而神圣的理智本身，以及与它结合的灵魂，按与各自相应的等级分有这些纽带。萨杜恩的纽带似乎是连接伟大的萨杜恩自己，但事实上，它们以一种无污的方式把那些围绕他抛出纽带的事物连接在他周围。纽带就是众神的连接性等级的符号，因为任何连接起来的事物都是靠某种纽带连接起来的。另外，这些纽带也显现出从连接性神延伸到理智王的看护之善，因为它将他们连接、集合为一。一个纽带守卫由它所连接的东西。而不变的神坚定不移地保守着他们自己适当的等级。因为这些神的看护职责拥有双重性的，一种是原初的，统一的，出于连接神的三一体；另一种与理智王同时存在，防止他们倾向于任何二级种类。所有理智的父都依靠在未污染的神上，凭借着他们不屈不挠、不偏不倚、不变不化的权能确立在整体之上。

如果不仅这两位父必然分有这个看护者等级，而且他们之间的赋予生命的神必然获得不变神的一个元一与她并列，那么理智父中的未污染领袖的第一[守护职责]必然是三一性的，必然与三位理智神具有同样完全的数目。同样，这些领袖中的第一位必然牢牢地与第一[理智王]相结合，而第二位领袖除了与第二位王联合之外，还必然在某一方面与他相分离。第三位则完全与第三位王相分离。于是未污染者按照父的等级发出，并以同样的方式与它一起被分成三一体。第一位未污染的神保卫萨杜恩的隐秘本性，以及超越于整体的第一推动的元一，完全在他里面确立从他出来又回归于他的原因。第二位保存王后瑞亚的生育权能，远离质料，不受玷污，防止二级种类侵入她的进程，她在进程中把生命之河洒向万物。第三位保存事物的整体创造，使之确立在被造物之上，牢固地停留在它自身之中；这位神还保证整体创造相对于它的神意关怀对象

来说是稳定不变的，统一的和全备的，并在一切部分性生产之上扩展。

第三十五章

通过许多论据告诫为何在柏拉图看来命名纯洁无污的神是正确的。其中也阐述了什么是他们的合一、分离和特性。

现在我们要从关于这些神的这个不确定但共同的理论，推导出希腊人关于它的传言，就如柏拉图向我们叙述的，表明他甚至包括名称在内都跟从希腊神学家的脚踪，正如在关于三王的神秘理论里，在叙述未受污染的神时，他没有抛弃他们的解释。就是对希腊人的神圣知识了解甚少的人，也不会不知道他们在玄妙的奥秘里，在关于神的其他问题里，以一种显著的方式展现了库里特的等级，认为这个等级负责未玷污的特性，是女神[瑞亚]的头，在自身中连接着整体的看护职责。这些神被认为是王后瑞亚和创造整体的得穆革的护卫，一直伸展到可分的赋予生命和创造的原因，保持这些原因中间的普罗米修斯和巴克斯（Bacchus）与二级种类隔绝，正如这里[即在理智等级里]他们保卫总体生命赋予生气的特性，全备创造的第一推动的元一。不仅奥菲斯和先于柏拉图的神学家知道这个库里特等级，尊敬这个等级，就连雅典客人也在《法律篇》里赞颂它。他说，克里特岛的库里特佩带武器的运动，是一切高雅运动的主要范型。现在，他不满足于只是提到这个库里特等级，还要加上库里特的一个统一体，即我们的女神米娜娃；先于他的神学家们的神秘理论也是从这位女神引出库里特的整个进程的。他还在上面用米娜娃的符号围绕他们，负责一种永远繁荣的生命和精力充沛的理智活动，下面则明显地将他们安排在米娜娃的神意之下。最初的库里特作为可理知且隐秘的神的侍从，充满从那里出来的记号，但那些在第二和第三等级的库里特，是从理智的米娜娃元一垂溢下来的。

那么雅典客人关于这个元一，就是以一种未玷污的方式使库里特的进程转向它自身的元一，说了什么呢？“Core（κορη），即与我们同在的童女和女神，喜欢舞蹈训练，认为不应当空手跳舞，而应当装备全套的行头，于是她就使舞蹈得以成全。”通过这些话雅典客人清楚地表明，库里特的三一体与米娜娃的元一是联合的。就如他说那个三一体是全副武装地运动的，同样，他说，他们的头女神[即他们进程的头]装备着全

套的盔甲，是他们高雅活动的源头。另外，就如他根据纯洁性，把那个三一一体称为库里特的，同样，他称这位女神为“Core”，作为未玷污之权能本身的原因。因为如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说，“koron”（κορον）表示纯洁而不朽坏的东西。库里特也因此获得自己的称呼，负责众神未玷污的纯洁性。他们的元一被特别展现为一位女神和童女，她为神提供一种坚定不移的、繁荣兴旺的统治权。“koron”这个词，如我们所说的，就是纯洁的象征，这些神就是它的原初首领，根据它，他们被他者分有。而他们的武装则是保卫权能的象征，他们据此连接整体，保证它们与二级种类隔绝，保护它们确立在自身里面。人类从武装所得的益处不就是保卫吗？此外还有什么呢？这些神就是城邑的特定形式的卫士。因此神话还认为众神具有一种不可战胜的力量，给予他们一种武装设备。他们拿全备的行头来装备他们的一统一体，把它确立在这些神的进程的顶端。全备者先于按部分而分的事物，而装备先于对保卫权能的可分性分配。在我看来，通过这些具体论述，柏拉图再次指明了由众神所显明的事。他们称为“每一种武装”的，柏拉图展现为配有“全套装备”的。[众神说：]“他配有每一种武装，像女神一样。”有全备的皮洛斯武装（Pyrrhich arms），有纯洁无污的权能的，在柏拉图看来，就相当于米娜娃的元一；而根据神谕的叙述，他们等同于那装备了每一种武器的事物。

再者，节奏和舞蹈是这位神的一种神秘记号，因为库里特包含一种神圣生命的纯洁权能；因为他们保护它的整个进程始终在一个神圣界限下展开；也因为他们保护这些进程不受质料的侵犯。因为无形式、不确定、缺乏节奏，这些就是质料的特性。相反，非质料、确定、纯洁无污，这些东西赋有节奏，是有序的，理智性的。因此，诸天也被认为构成了一种永恒的舞蹈，并且所有天体都分有有节奏的、和谐的运动，以神圣的方式从未玷污的神充满这种权能。因为它们在一个圆圈里运动，所以表现出理智和理智性的循环。又因为它们和谐一致地运动，根据最初且最好的节奏运动，所以它们分有保护神的特性。另外，未污染的首领三一一体是从理智神的顶端悬挂下来的。它从这顶端生发出来，这是柏拉图本人告诉我们的，因为他把纯洁的第一因放在萨杜恩这位整个理智七一体的王里面。“纯洁”（to koron）在那里是原初性的，如他在《克拉底鲁篇》里告诉我们的，而纯洁的第一推动因预先统一地存在于萨杜恩里面。同样出于这样的原因，米娜娃的元一被称为Core（处女，童

女），库里特的三一体因是从理智父里的纯洁性出来的，所以也以这种方式得到展现。

第三十六章

关于理智者的第七个元一，如何从柏拉图的神秘论断中获得一些帮助。

关于纯洁无污的首领，我们根据柏拉图的叙述就谈这么多。现在剩下我们必须讨论的问题就是元一了，它结束整个理智七一体的数，是整个分离的最初和统一的原因。所有在神圣问题上有智慧的希腊人所展现的理智神的各层次（sections），隐晦地表示那些神里面的分离，是通过第七个元一在他们里面产生的，这个元一就是分离的原因，他们按照这个元一将自己与位于他们之上的神分离，进入另一等级，获得一种独立于从属种类的合一性，独立地拥有一个确定的等级，一个由数界定的进程。不过，柏拉图只允许受福玻斯（Phoebus）启示的诗人隐晦而神秘地喻示这类事物，而不让众人聆听这些事，因为他们一味相信蒙在真理表面的虚假面纱而不作任何考察。这就是苏格拉底对欧绪弗洛（Euthyphron）的谴责，后者因为对神圣问题一无所知，所以装模作样。根据柏拉图的受神灵启示的理智，我们要将所有这些论点转给关于整体的真理，展现它们所包含的隐蔽理论，这样才能为自己求得对神圣者的真正敬拜。苏格拉底本人在《克拉底鲁篇》里向我们展现萨杜恩的纽带，它们的神秘含义，并以显著的方式表明，古代那些杰出人物的视野并没有离开真理。

他会允许他的朋友们以同样的方式，根据神灵启示的概念设想理智的各层次，以及创造这些部分的权能，会容忍他们将它们与理智神里面的纽带一起考察。再者，《高尔吉亚篇》里的神话以更清楚的方式将朱庇特的王国与萨杜恩的王国分开，说后者第一，前者第二，后者古老，前者新近。那么是什么原因将这两个父式的元一分离呢？是什么理智权能从那独立隔绝的东西产生出理智王国？与众神本身同在的必然有分离的第一推动源，通过它，朱庇特也将自己与元一即他的父分离，萨杜恩与天上王国分离，而后于朱庇特的种类，与他全备的元一分离，进入一个较低等级。

另外，得穆革本身在创造后于自己的种时，既是它们合一的原因，

同时也是它们各种分离的源头。因为他造出一个整体灵魂之后，又把它分为各个部分和各种权能。《蒂迈欧篇》里说是得穆革做这样的事，柏拉图本人也没有拒斥把这些分离和本质的划分称为“层次”。他还把部分从那里剪除，把它们放在处于层次之间的东西里，又将部分与整体分开，于是，他将这些部分从混合体剔除，使这混合体完全消解。蒂迈欧本人并没有编制神话，既然就连他也用层次这个词来作为一个符号，指出灵魂进入多的本质进程，那么编写神话的人把理智性首领的划分称为层次，还有什么可惊奇的呢？柏拉图告诉我们得穆革因充满理智的层次而熠熠发光，这岂不是在最大程度上与最重要的神学家相一致吗？因而，就如得穆革在创造灵魂的本质时，根据真存有（true being）来创造，在形成生命时，按照真实存有（real beings）中的生命来形成，又根据他自身里面的理智来生产灵魂里面的理智，——同样，当 he 从灵魂自身切除它的本质并分离它时，他根据理智等级中的层次和分离，根据它们统一的理智原因来提供活力。因而，在柏拉图看来，理智领域有一个总体划分的第一元一，连同两个三一体，我指的是父亲的三一体和纯洁无污的三一体，共同成全整个理智的七一体。我们与柏拉图和其他神学家一样，都承认这些事。

第三十七章

柏拉图在《巴门尼德篇》中如何阐述理智神的顶端。

现在，我们要回到开头，表明巴门尼德关于这个理智七一体说了同样的话，也证明他提出了这七一体的“aion”（永恒）和完全理智性的神的特性，与可理知且理智性的神的三重等级相一致。首先，我们要考察他关于理智神的父，以及与他并列的纯洁无污的权能说了什么。继三重性的形状和使一切事物得完全的神的等级之后，那在自身里又在他物里的事物显现出来。不过，这些事物被表明是理智元一的理智顶端的记号。因为这个等级的神的第一父既获得相对于那些后于他的事物的父式超验性，又是最初可理知者的理智。每一个不可分的理智都被认为是先于它本身的事物的理智，趋向于它们，从它们中产生，因而有一种理智性的转向，还视它们为第一推动因，将自身确立在它们里面。同样，得穆革的理智也是高于它自身的事物的理智，就近说是它自己的父的理智，它是从父发出来的，但更卓越的是，它是超出[萨杜恩]之外的可理知统一体的理智。

理智领域的第一王既是一个理智性的父，也是一个父式的理智。他是从他自身生出的神的理智性父亲，同时又是后于他自身的可理知者的父式理智。因为他本质上是理智性的，同时在理智领域具有一种可理知的超然性；也因为他被确定类似于可理知且理智的神的不可知等级，也类似于可理知的三一体的隐秘等级。就如他们在后于自己的神的三一实在之上扩张，同样，理智者的父由于是一个父式的理智，所以是一位在整个理智七一体之上扩展的父。他类似于上述等级的神，将自己确立在他们里面，从他们充满父亲的、可理知的合一性。因此，他也是隐秘的，在自身里包含着自身的多产权能，从自身生出总体原因，又将它们确立在自身里面，并使它们转回到他自身。

巴门尼德也通过这两个记号精彩地展现了这个等级，通过这些特性描绘了理智神的第一位王和父的特点。他既在自身里，也在他者里。就他是总体的理智而言，他的活动指向他自己，但就他处在先于他自己的可理知领域而言，他在他者中确立他自己的全备智能。事实上，一个事

物的这种在他者中的实存，比它在自身中的实存更杰出；就如巴门尼德本人所总结的，萨杜恩在他者中的实存，是从整体来说属于他，而他在自身中的实存，是从部分意义上属于他。那么这“他者”预先存在于哪里呢？它属于哪个先于萨杜恩的神的等级呢？我们的导师岂不也靠神圣启示展现了这一点？因为他说，这“他者”显著地属于那个等级，就是使异的权能作为可理知的、父式的权能的产物首次显现出来的等级。因此，“他者”隐秘地存在于第一个三一体里，因为权能也在那里有隐秘的实存；但它显著地出现在第一等级的可理知且理智的神里，因为最初的异、神的女性本性，以及父亲的、沉默的权能就存在于那里。

[因此萨杜恩]，第一位可理知的理智父，就他是整体而言，将自身确立在先于自身的可理知三一体里，还从那里充满统一而隐秘的善。由此他被认为在他者之中。相对于那些三一体，“他者”是隐秘的，从原因说，它在可理知领域的可理知者中[即在第一个三一体中]；从本质说，在可理知且理智的神的可理知者中。所有可理知者都是统一的；可理知且理智的神中的可理知者与先于理智者的可理知领域的可理知者是统一的；而理智者的可理知者与两者是统一的。在他者中的实存依附于从“一”性的数而来的异。而“一”性的数出于一存有的隐秘合一性，它因这种合一性而具有一的本性。

另外我们还说，在那些等级中有两种回转，一种是转向它们自己，另一种是转向它们的原因，（因为任何神圣种类在任何方面都不可能转向后于自己的种类，不论过去还是将来都不可能。）可理知的神稳定地创造万物；可理知且理智的神照亮不可分生命，将进程的原初之因分给万物；理智的神从回转的角度安排并装备整体。因此，从其自身源源不断地发出完整而全备的回转形式的理智者的顶端，必然由这两种回转性符号为特点，必然同时既转向自己，又转向先于自己的种类。因为它转向自己，所以它“在自身之中”；又因为他转向自己之外的可理知等级，所以它“在他者之中”。这“他者”比整个理智等级更加杰出。因而，就如可理知者的顶端原初按可理知的特性本身存在，并牢固地确立在整体之上；可理知者和理智者的顶端原初展现这个等级的特性，按照神圣的多样性存在，是万物各不相同的进程的原因，——同样，理智者中的可理知神根据合一性从自身展现回转的两种形式，从更杰出的回转形式看，是“在他者之中”，但从稍低的回转形式看，则“在自身之中”。因为转向自己比转向更杰出的事物要低一级。

另外，“在他者之中”的实存是可理知的、父式特性所具有的显著优势。因为“他者”是可理知的，异原本就是从可理知的父出来，从坚定地确立在他们里面的事物出来的权能。因此，那包含在这一权能中，被它充满的东西，是父式的，可理知的。而事物“在自身中”的实存是未污染的元一的特有记号。就如我们前面所说的，两个理智三一体的顶端是相连的。护卫三一体的元一永恒地将自身确立在父亲的元一之中，同时又将从它自身发出的种类确立在自身之中，并使它们转向它自身。第一位理智父其实是因他自己而是父，也因未污染的[元一]在自身中包含他自己的种，稳定地把它们[当它们从他发出之后]重新召回到他自身，并在他自己的整体（allness）中包含理智领域的可理知的多，与它们的元一共处于未发出的合一之中。

护卫等级的第一位首领联合父亲一起存在。父确实包含未污染的原因，同时被最初的可理知者包含。就如他被可理知地确立在它们里面，同样，他也在自身里确立并围绕自身构建那些不变神的一顶端。因而，在《巴门尼德篇》里，这位神也向我们表现为一个纯粹的理智。因为他确实就是理智，但是被伸展到可理知的俯看之，从而完全确立在它里面，就此而言，他“在他者之中”。另外，因为他是纯粹的、非质料的，向他自身回归，因而“在他自身里”包围他自己的所有权能。这整体的各部分，是较部分性的权能，急急地走向出于父的进程，同时各方面被整体确立并包含。整体本身是一位神，在自身中有机地包含可理知的部分，与理智的多同时呈现，稳定地生产万物，又把它产物环抱、集合到自身周围，并如悲剧性的神话所说的，把它们吸收并沉淀在自身里面。它的产物是双重的，有些可以说被分解，还原为它，有些则从它分离而去。有些通过第一个未污染的元一停留在它里面，有些按照理智神的多产原因向前发展，越过父的合一，成为另一等级的最初首领，率先安排、装备二级种类。这就是巴门尼德向我们叙述的第一等级的理智神。

第三十八章

巴门尼德怎样展示理智世界的中间等级，通过什么记号展示。

这个等级之后的第二等级包含整体的中间之种，是具有进程和多产权能的一切事物的原因，与第一等级的理智神前后相继。那么除了生命，还有什么东西是与可理知的真实存相继的呢？它就是理智和可理知者之间的中介，将理智与可理知者连接起来，显示那将“一”与存有结合起来的可理知权能。就如可理知者是对“一”和hyparxis而言的，同样，生命是对权能，理智是对存有而言。就如在可理知者中，“一”是欲求的对象，存有渴望分有“一”，权能就带着存有去分有“一”，并使“一”与存有结成共契，（因为这里“一”并非是不可分的，并非与整个权能隔绝）同样，可理知者是理智欲求的目标，理智充满可理知者。生命将理智与可理知者连接，同时将可理知者向理智展现。我想，那些在一切神圣问题上富有智慧的人，也因此认为“一”和hyparxis是可理知的。而那原初是的东西，他们根据这一类推称之为第一理智。因而，生命是存有和理智之间的中介，就如权能存在于“一”和存有之间一样。所有这些，即可理知者、生命和理智，首先都在可理知者领域；其次在可理知者和理智者领域；再次在理智者领域。在可理知者领域，存有是就本质而言的，因为那里理智首先作为原因存在。在理智者领域，理智是依据本质，而先于理智的种类是依据分有。由于生命在三方面得到考察，在可理知者领域是从原因角度考察，在可理知者和理智者领域从hyparxis考察，在理智者中根据分有考察，所以在理智等级的生命必然既是生命，又分有生育先于它自身的生命的那些原因。因而，被安排在中间的理智神的“一”，不是运动，而是被推动者。在此之前，柏拉图已经表明，整个生命就是运动。灵魂是自动的，因为它自身充满生命。理智也是运动的，因为它拥有最杰出的生命。理智神的第一生命原因，是最先获得运动的。如果它是第一推动的且最高的生命，那么就要称它为运动，而不是运动者。但由于它是理智者中的生命，充满独立的生命，所以它既是运动，又是运动者。因而，巴门尼德非常恰当地表明，这个等级中的“一”是运动的，因为它出自在它之上的整个生命的原因，类似于可理

知者的中心，类似于可理知者和理智者的中间三一体。因此，苏格拉底也在《斐德若篇》里称这个中间三一体为天（Heaven），因为它的整体就是生命和运动。而那运动者，是理智者领域的中间者，被它[即可理知者和理智者的中间三一体中的生命]所充满，因为在普罗提诺看来，永恒，也就是根据可理知的整体安排的永恒，是全备的生命，是整体生命。那里，这中间者从原因说是生命，在理智者领域，它因分有而是生命；在两者之间的等级中，依据本质是生命；它出于可理知的生命，（如巴门尼德所表明的，他从整体描述了两者的特点，尽管可理知者领域的整体不同于可理知者和理智者领域的整体，这是我们前面已经说明的，）然后又生出理智性的生命。其实，运动者是与天的循环，与理智的且可理知的生命完全联合的。

此外，与这种运动并列的永久不变性，不是存有的某个种，也不是运动。众存有本性上要分有存有的种，而众神超本质的善在众存有的等级之上扩展。如果巴门尼德这里采纳“一本身”考察这种运动和永久不变性，他显然没有将存有的各元素归于神，而是分给他们适当的、全备的、超越于整体的特性。他根据运动论断“一”既是运动的，又是静止的，其实就是阐述了众神赋予生命的hyparxis，创造整体的源泉，以及万物的主导性原因。另一方面，他根据永久不变性阐述与运动并列的未污染的元一，它有机地包含护卫三一体的中心。就如根据第一实在，护卫三一体的顶端与第一父联合，同样，包含未污染的首领的中间纽带的神，凭藉自然的一种协调性，与众神的推动因同时存在，这推动因推动整体，当然最先推动它自身。通过这个神，女神[瑞亚]的多产权能被牢固地确立在她自身之中。同样，她在生产并扩展万物中，[因着这个神]与众整体隔绝，坚定不移地先于她的产物而存在。因而，就这里的运动和永久不变性来说，前者是生命和渗透于万物的生产性权能的源泉，而后者在自身中确立整个赋予生命的源泉，同时从那里充满多产的生命之河。巴门尼德向我们阐述了这些事物和它们的进程，表明运动者是从那在他者之中的东西中生产的，而不动者是从那在自身之中的东西中产生的。因为父式三一体的第一个元一构造出后于它的种类。同样，未污染三一体的最高者，就是这个三一体里的可理知者，把这三一体的元一既分给中间者，也分给末后者。因此，这里的运动比不动好。就如在他者中的实存是出于比在自身中的实存更古老的原因，同样，从因果关系说，运动的比不动的更古老。因为未污染的神处在从属于父亲的权能之

中，并被他们所包容。

第三十九章

巴门尼德如何界定理智者的第三等级，通过什么特性界定。

因而第三等级通向救主，如他们所说，我们就把注意力转向得穆革的元一，将它本身连同它所包含的并列众神一并展现出来。首先，这里也显现出“一”与他物的结合，我们不可再认为“一”是独立自存的，而要根据它倾向其他事物的习性来考察。因为得穆革的等级从自身造出整体，安排并装备一个有形的事物；它还众神创造出所有二级的、协助性的原因。其实毕达哥拉斯学派先前就认为应当用“一”来描述无形本性的特点，同时通过“其他”这个词向我们暗示随身体而可分的本性，我们还有什么必要再证明“其他事物”就是表示存有的有形状状态的记号？其次，[在《巴门尼德篇》的这一部分里]推论的数是双重性的。“一”不再被表明只是同，因它在自身之内，或只是异，因它在他物之中，或者只是运动，只是静止，而是被表明既同于自身，又异于自身，既与其他事物相异，又与其他事物相同。只是这种双重性在完全被得穆革的元一采纳之前就向我们显现，无论从其他神学家的观点，还是从苏格拉底在《克拉底鲁篇》里的观点来看都如此；苏格拉底说，得穆革的名字是由两个词组成的。最后，原因的多在这里是分离的，众神的所有元一按照得穆革的进程自我显现出来。因为得穆革的等级是明显可见的，多产的权能与它并列，纯洁无污的元一，即独立神意的原因，以及整体的可分配源泉都与它并列；除了这些之外，我可以说，围绕得穆革的所有等级都明显可见，他依据这些等级创造并保存万物，同时独立于被造的万物之外，牢固地确立在自身之内，将自己的王国与他父亲的联合王国分离。

那么这些事是怎样并通过哪些具体观点显明出来的呢？我们回答说，“与自身相同”（这是巴门尼德首先证明的）向我们显现关于“一”的本性，元一的、父亲的特性，得穆革也是依据这种特性而存在的。因此，“一”也被认为与它自身相同。从不同原因的超然性来看，“他者”在得穆革里面，但是“同”显然是他特有的记号，即是他作为父的 hyparxis 的记号。他作为一、独立的父和整体的得穆革，将自己特有的合一性确

立在自身之中。巴门尼德以显著的方式表明统一性在这个一里，与界限联合的东西在这个一里。而“与他物相同”是多产权能的唯一的善，也是向前行进并毫无障碍地渗透万物的原因的唯一的善。因为得穆革向他所创造的一切事物显现，同一地在一事物之中，他安排并装备它们，在自身中预先确立整体的生产性本质。如果我们关于这些事说得没错，那么界限和无限按得穆革的方式存在于他里面。一者在独立于他物的同一里，另一者在生产他物的权能里。任何地方，权能都要多多生产二级种类，而根据界限存在的原理是某种统一而稳定的实在的供应者。

此外，“与他物相异”表明他无污的纯洁性，和他与所有二级种类隔绝的超然性。第一理智因此是纯洁而不朽的，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说，因为它确立在一切可感知者之上，不与它们交往、并列。如某位神所说，他没有将他的权能倾向质料，而是独立于整个创造。得穆革的理智从那里接受总体权能和一个高贵的王国，装备可感知者，构造有形本性的整体。然而，他虽然带着生产的丰富性，怀着对二级本性的神意关怀，却超越于自己的产物，并且如蒂迈欧所说，凭借与他形影不离的忠实卫士，以及从它所分得的力量——这种力量未被其他分有者沾染——以自己惯有的方式停留。因此，一方面，他源源不断地供应善，提供神意活动，创造从属种类，就此而言，他“与它们同一”。也就是说，他被它们分有，并使他的产物充满他自己的神意关怀。但是另一方面，他是纯洁的，他的权能是无污的，他的活动是恒定不变的，所以他独立于所有整体，与它们完全分离，不能为他物分有。就如理智者的第一位王依靠与他联合的卫士，凭借纯洁无污的元一，对质料毫无倾向性；也如赋予生命的女神从保护神的第二原因拥有稳定而不变的权能，同样，得穆革的理智凭藉纯洁首领的第三个元一保存一种与他物隔绝的超验性，保存与多分离的合一体。得穆革急急地创造万物，渗透万物，使他的神意独立的是与他并列的一位卫士。赋予生命的女神被推动去生产整体，而提供稳定权能的是与她并列的卫士。与那按理智概念增多的理智[即与萨杜恩]并列的卫士，给予一种纯洁无污的合一性，使他的全部活动转向他自己。因而，剩下的元一被安排为这些理智元一中的第七个，与它们全部一同显现，一同活动，但它特别将自己显现在得穆革的等级之中，巴门尼德也为我们将它与整体得穆革一起提出，规定它在“异”里，就如他对得穆革里纯洁无污的原因所界定的。他说，这异使得穆革的元一本身与与自身分离。我们前面已经指出，这个等级是所有

神的分离的提供者。因而，就如得穆革通过父的合一性与自己同一，同样，他通过这个异与自己以及他的父分离。那么他从哪里获得这种权能？巴门尼德说，源于他既在自身之中，又在他者之中。这两种性质确实统一地存在于第一父之中，而在第三父中是分离地存在的。因而，从原因说，分离预先存在于那里，而在得穆革中，分离显现出来，并展现它自身的权能。

巴门尼德在第一个假说里表明，分的原因在某一方面存在于第一父中，他说：“凡是在自身之中的事物，在某一方面是二合一，是与它自身分离的。”在那里二一体是隐秘的，而这里它较为清晰地存在，所有理智的多也在这里显现出来。因为异是在那里的牢固不动的二一体的产物。它使得穆革理智与先于它的神分离，使它里面的元一彼此之间分离。如果就它在他者中而言，它与它自身的可理知者联合，但就它在自身之中而言，它与自身的可理知者分离，因为它根据它自己的每个可理知的等级发出一果真如此，这异必然是它从自己的父分离的原因。因而，在我们看来，所有理智的元一都彼此并列存在。“在他者中”的实存就是父的记号。而“在自身中”的实存是第一个未污染的元一的记号。另外，“运动”是赋予生命的善的记号，而“永久不动”是与运动联合的不变权能的记号。“与自身及他者同一”是得穆革特性的记号，“与他物相异”是得穆革卫士的记号。最后，“与自身相异”是第七个理智元一的记号，从原因来说，它隐秘地存在于第一父里，但在得穆革里它的实在变得较为清晰。在我看来，巴门尼德在区分创造的记号时还在中间者自身中展现了无污元一和分离元一的特性，因为它们在某一方面也包含在创造之中。他在第一个推论里表明，“一与自身同一”；在第二推论中表明，它“与自身相异”；在第三推论中表明它“与他物相异”，在第四推论中表明它“与他物同一”。他确实使分离的权能与父亲的合一并列同存，同时又使独立于二级种类的超验性与它们的神意原因相连。在众神里，合一必然先于分离存在，一种未与二级种类混合的纯洁必然先于对它们的神意审查；由此，他们无处不在，又无处存在，与万物同在，又与万物隔绝，是万物，又不是自己产物中的任何一个。

[1].柏拉图在《蒂迈欧篇》里用来混合各种元素以调制宇宙灵魂的容器。

第六卷

第一章

支配等级的神与理智的神相一致。源泉和原理的划分可以从柏拉图作品中的灵魂论表现出来。

通过以上论述，我们跟从柏拉图的神秘思想展示了理智神的七一体的“αἰών”（永恒）。接下来我们要沉思这些支配性等级的多样化进程，并把它们的一合一归于巴门尼德的理智论。因为这个等级与创造整体的得穆革和父相继交织在一起，依据他促进完全的权能，从他出来，被他完善，最后回归于他。因此，必须将关于宇宙的治理者的叙述与关于得穆革的讨论结合起来，使语言与它们所阐述的事物相一致。各个系列的统治神，都被召集起来进行理智创造，就如集合在一个顶端，并围绕它而存在。就如所有源泉都是可理知的父的产物，都从他充满可理知的合一性，同样，所有原理或支配者的等级，都在本性上从得穆革而来，从那里分有一种理智生命。希望不要有人因在这里听到源泉和原理的名称而恼怒，也不要有人指责这些名字与柏拉图毫无关系。因为如我们前面所说的，柏拉图并非对这些神秘名称毫无注意。在他关于灵魂的讨论中，他称它们为运动的源泉和原理，同时指出源泉的特性与原理的特性之间的区别，相对于源泉的卓越超然性来说，原理处于低级地位。

他还表明自有生命者（self-vital）从源泉伸向万物，一直伸到灵魂，而非生者从原理伸向万物。这是因为神的“源泉的种”是自生的，第一推动的，从自身生出其他事物；而神的“支配的种”，就是与原理有关系的种，虽然从源泉出来，在存有中获得一个较部分性的等级，但在所有被造事物之上扩展，既不在某一方面与被造种类相连，也不与可感知种类交通。尘世的神在某一方面确实是被造的，由此蒂迈欧也说他们是被造的，他还把这整个世界也称为一个被造的神。但支配的神，与原理

相关的神，则完全独立于被造种类，不与它们并列。因此，非造者的称呼特别适合于他们。而那些掌管自由领域的神作为非造神和被造神之间的中介，与后者接触，但并不成全世俗神的团队。因此他们在某种程度上既是被造的，又是非造的。也就是说，唯有那些作为超越尘世的种类之顶端的神，作为整体之统治者的神，才在出于得穆革的等级中获得一个非造的实存。同样，这种特性从那里进入灵魂。如柏拉图所说，原理是非造的。因为凡是被造的，必然是从一原理所造，而那原理必然不是从任何事物所造的。

同时，通过这些可以表明，[支配]原理如何从先于它们的神出来。因为它们不是根据运动从他们获得一个进程，也不是根据变化，相反，支配神的等级依靠他们的存有，根据他们的多产权能，以及无私而丰富的意志而存在，而理智神自生的权能也从自身把最初的生产给予原理。所以，人们是愿意接受神圣等级的这些名称，还是其他名称，我们认为这是无足轻重的事。但是我们要根据神学家们的传说，接受他们的特性，不论这特性可能是什么，从而将他们神秘的传说转化为柏拉图的叙述。由此我们才能使以下的考察与前面所说的内容一致，使我们所主张的观点与事物本身相适应。

第二章

支配神是如何源起的。什么是只属于这些神的超越尘世的特性。

另外，我们要采纳关于这些神的知识的原理，表明与他们相关的理论是由最初的原因推导而来。可理知的神因卓越的超验性而超越于整体，原初地分有合一和神圣之光，事实上所有神都将自己的实在完全确立在这种合一和光里面。可理知的神还出于要把善传递出去这份父式的丰富意愿，统一地从自身创造万物，并在自身中隐秘地预先确立二级种类的第一推动因。因为各种形式的整体而共同的尺度预先存在于他们里面，他们根据一原因包含存有的统一的种，在这些之前，还包含界限和无限，超本质等级的众神就是从这两者造出全部存有。

在这些可理知神之后的第二等级里，存在着可理知且理智的神。他们一方面按照同样的数被划分，把全备的三一体的度量单位保存在第二等级，另一方面使可理知者的统一体变成多，把那些三一体的统一界限转化为本质的实在，也就是分有“一”的实在。当然，不是把它们变为权能，整体的、没有分离的、隐秘的权能，而是变为分离的原因，离“一”渐行渐远。

另外，在可理知神之后的第三等级里，安排的是那些被称为理智的神，他们一方面形成一个相对于前一等级依次递减的等级，同时改变使他们存在的那个数。也就是说，他们不再是完全的三一体，而是按照理智的方式被分为七一体。就这个七一体来说，他们被分为两个三一体和一个元一；三一体的划分高高地源于最初的三一体，作为他们终结的元一，表示那些等级的末端。凡是属于异和多的特性的东西，都从那里出来，进入所有的种。

再者，各种等级的支配性原理也从这些神产生出来，它们一方面类似于所有可理知的神，类似于那些先于这些理智神的神，即那些被称为可理知且理智的神被划分；另一方面从一创造获得直接而独特的实在，但是它们与理智者一起的联合生产，出于第三个可理知者的三一体。因为那全备的原因也从自身生出所有等级的神。由此巴门尼德还称它为无限的多，认为它把存有的整个种和神圣种类的全部等级都展现出来，凭

借一个全备的权能就足以创造各个整体。

再进一步，我们还可以对这些主导的和支配的神作出这样的论断，理智的元一依照不可分的理智创造他们的进程，就如先于他们的神照亮不可分生命，也如先于万物的可理知神围绕自己构造真正存在的、可理知的本质。其实每位神都被存有分有，因此他们缺乏那种不可分的、隔绝于万物的统一性。而不同的神是根据不同的特性发出的。有些神因为是按照不可言喻的善本身被界定的，所以包含关于整体的可理知原因。有些则提供赋予生命的权能，有机地包含第一种种类的神。还有的将所有理智性的内转（*involution*s）显现出来，并掌管那些生出分离实在的统一体的分有者。由于理智神最先依照不可分的理智存在，并因此而被称作理智性的，所以紧跟他们之后首先发出的等级照亮被分理智的顶端，相对于低级等级，也就是按照关乎世界的神意活动而划分的等级来说，是理智性的。他们从属于最初的理智者，并获得一种较为部分性的管理；正如最初的理智者，相对于他们所造的神来说，是可理知的，但缺乏最初可理知者的合一性。因而，就如他们将第一的、不可分生命显现出来，这生命是可理知的元一完全按原因隐秘地预先确立在自身之中的，（因为整体的所有原因都根据一种不可言喻的合一预先确立在那里），同样，这些神显明最初的理智者，表现使他们获得实存的那些神；他们确实是理智性的，但同时使父亲的纯粹的、统一的、总体的 *hyparxis* 变为一种从属的、多样化的进程——这种进程是围绕他们自己而分的；又使这种 *hyparxis* 在本质上减少。另外，他们凭借那第一推动、自我维持的源泉的最初发散，同样向理智神显现出来。

因此，他们还将所有部分性等级的支配性、生产性的原因，那无论在尊严上还是在权能上都先于这些等级的东西系于自身。总之，可理知神所具有的相对于那些从他们产生的神的超验性，他们也相对于其他神[从属于他们的神]同样拥有。可理知的神在一切理智的种之上扩展，预先确定了可理知的 *hyparxis*，这 *hyparxis* 是独立的、未混合的、纯粹的；这些支配神还在自身中确立了超世俗的合一性，这种特性完全与尘世的种类隔绝。就如在不可分的、总体的实在中，有可理知的种独立自存，也有与此不相融的理智者，还有将两者集合起来的东西，就是存在于中间位置，被称为可理知且理智的东西；同样，在这些部分性等级中，超越尘世的神的特性预先在宇宙的各部分之外独立存在，不与这个世界并列，而是在各方面都作为原因包含这个世界。

所有尘世神的本质获得第三等级，紧紧包含在世界的各个部分里，就如在某个器具里，成全这一位独生的神，并有机地包含它里面的各种不同进程。而自由神的管理被定为连接两端的中间纽带，拥有对所有[尘世]种类的主权，在某种意义上与世界的各区域相连，但同时统一地上升到它的众多部分里，把世俗神的分离的数集合为统一的界限，和更单一的原因。尘世神的每个种也在这个自由等级之下伸展，各方面都被它连接、包含和完善，充满最初的善。所以，如果诸神里有什么超越尘世的东西，如果这种东西把某种确定的hyparxis传给他们，独立地规定权能的某种特性和等级的某种超验性，那么我们必须承认，这种东西最先存在于支配性的神中，是从理智性的父进入他们之中的，但未与任何尘世之物混合。这个超尘世的等级相对于神整个可分的神族来说是普遍的，但相对于理智神全备的、统一而整体的王国来说，则是部分性的。因为任何地方二级等级的主导原因都必须在某种程度上类似于确立在它们之上的等级的末端。

因而，神的进程是统一的，连续的，高高地源于可理知的、隐秘的统一体，终于神圣原因的最后部分。就如在可感知者中，极其粗糙、坚硬的形体并不立即与以太天空同时显现，而那些比其他形体更单一、更非质料的形体，直接在天体周期之下展开；在包含性的形体中，那些最初被包含的，比那些相距遥远，要通过另外的媒介才能与它们连接的，获得更大的共契；同样，在先于世界的神圣本质中，第二等级与那些先于它们的本质相继。存有的进程通过相似性得以成全。更高等级的终端与第二等级的开端连接。同一的系列和不灭的等级通过第一原因的卓越之善和他的统一权能，从高处延伸。因为他是“一”，所以他是合一的提供者；又因为他是“至善”，所以他先构造与他相似的事物，后造与他不相似的。于是，一切事物彼此相继。如果这种连续性断裂了，就不可能有合一性。由于彼此不相似的事物被放在结果的等级里，所以那与原理更相似的，不会有更古老、更可敬的进入存有的进程。如果我们的这些观点说得正确，那么从某种理智的超验性来看，部分性等级的最初实在必然是总体性的，他们在被分离的神的种里获得这种超然性，由此他们按因果关系包含所有二级种类，将它们与先于自己的神连接起来。因而，支配神的等级与理智神的王国是相连的。巴门尼德还直接从得穆革的元一来构造它。不过，这些将在后面显明出来。

第三章

什么是支配神的特性。同化是他们专有的特点。同化的原因如何先在地显现在得穆革中；又是如何在可理知的范型中的。

目前，我们要考察这整个等级的共同特性，以便尽我们所能赞美柏拉图的受神启示的理智活动，它向我们展示了最奥秘的教义。这些神的进程被认为是超世俗的，如我们已经指出的，并继理智神之后在整体中具有第二主权。由于它是依据这本质的hyparxis本身界定的，所以它展现了理智神的统一本性，同时又将包含在他们里面的原因生成为多。它还从总体的、第一推动的元一安排并装备较部分性的存有之种，根据最善的等级划分它们，使它们彼此并列。另一方面，它又集合并连接所有二级种类，在它们中插入一种可敬的本质和权能的结合。此外，它将后于它自己的所有种类与先于它自己的那些种类结合起来，引出独立原因的仁慈旨意，使之成为对二级种类的神意关怀，同时将从属的hyparxis确立在最初本质中，将连续性和实在的一系列分给所有存有。除了所有这些益处之外，它还根据一特性在自身里包含它们的供给。因为它使万物趋于同化，使从属的事物类似于那些先于它们的事物，使并列的种类彼此相似。通过这个相似性，它既展现它们的各种本质和多样权能，又将许多事物集合为一，将分离的种类联合为共享善的神圣团契。

不同像的等级原初就从这里开始存在。每个像都根据与它原型的相似性而产生。那使二级种类与一级种类相似，通过相似性将所有事物连接的东西，专门属于这些神。除了这超越尘世的神的种类，还有什么能够使世界本身，使世界里的每个事物与它们的原型相似？所有理智者都根据一个合一性和一个全备的神意构造世界里的种类，不可分地管理它们的本质。而自由神的种在某种意义上与世界接触，与尘世神合作。因而，任何地方，从本质上讲，同化的事物必然独立于被同化的事物，也就是通过相似者被印出来的事物；它必然用分离和按类的划分来装备二级种类。它若不进展到最末的形式，将所有那些事物——它们有不动的预先存在的原因——彼此分离，又怎么可能使某些事物与另一些事物相似，以适当的方式将所有事物与各自的原型相连？得穆革显然使所有事物与

他自身相似，如蒂迈欧说的，他是善的，出于他仁慈的意愿使所有事物与自己相似。他还将时间给予世界，通过这种途径使世界更相似于可理知的生命体。总之，由于宇宙与它的原型的相似性，得穆革创造万物，并完善他自己的创造。

不过，在得穆革中，所有事物以及第二种的神都是作为原因存在的。就如他是所有先于他自己的种类的丰富和完备，同样，他也包含后于他自己的种类的统一原因。因此，他完善宇宙，按相似性活动，赋予整体生命，是灵魂的父，身体的构造者，和谐的提供者，纽带的主人，不可分又可分的种的原因，一切形状的产生者。所有这些东西，他都是统一地构造的，而后于他的神是以分离的方式构造的。但是，希望不会有人以为同化的本性原初就在得穆革中，倒不如说，存在按照同一性向得穆革显现。如果相似是从他进入万物之中，而他的存有在同一性中，如巴门尼德告诉我们的，那么我们必须承认，这样一个种类的神[同化的神]是紧挨着他的，也最先展示他的整个创造，将它加入到二级事物之中，但本质上不同于他，并在他之后，不像他那样包含关于万物的第一推动原理。总之，得穆革的元一以及它与它并列的整个多，统一地、原初地、不可分地负责整体的相似性；而支配神的等级，将在得穆革创造中统一的东西分离，将在理智神的活动中总体性的东西扩展，将他们的神意的单一性变为多样性。因此，相似性从这些神伸展到世界里的所有种类，伸展到生命的最初、中间和末后的形式。在从原因而来的进程中，被同化的事物掌管与适当原理结成的第二种结合。

如果你愿意通过考察每个细节来审视藉相似性渗透万物的神意，你就会发现整个世界因此就是永恒神的像；它的整体性以同样的方式从它们的原型垂溢下来；整体灵魂总是围绕可理知者跳舞；那跟随神的较为杰出的种，比如我们的快乐灵魂，都因相似性离开由生育产生的漫游者，回到它们各自的源头。总之，你会发现，所有进程和回转都由于相似性这个原因而产生并得成全。因为凡是生成的事物都因与它生产者的相似性而存在，凡是回转的事物，都因为被它特有的原理同化，而导致向它们的回转。另外，相似性永恒地保卫着世上的所有形式，使其永不消失，因为它以神圣的方式从众神本身伸展而来。而形式的稳定相似性再次将具体事物的不稳定的变化带回到生产的圆圈，不仅在非质料形式上如此，而且在习惯于变性的物质形式上也如此。它使被造种类的无限多样性终止于一个有限的阶段，又将理性[即生产性原理]的各种分类归

于它们统一的第一推动因。因此，世界是永恒全备的，完全充满总体的种和类。它也因此类似于可理知的生命体，以像的方式拥有并包含所有这些事物，就如全备的生命体在范型的意义上拥有它们一样。

因而，我们不可以为相似性的种是很小的，只是延伸到不多的一些事物，其实它是整个世界得以完全的原因，世界就是通过相似性成全它最初的生产和自足的，从而使它自身完整地包含万事万物。我们也不可以认为这样一种生产应当归于某种理智形式。那延伸到一切超本质的、本质的、灵魂的、无形的以及有形的种的东西，先于一切形式和种，先于无形的和有形的原因存在。世界里的神并不因为相似性的理智形式而生成与他们的原因相似。也不因为不相似的原型理念，诸神超本质的统一体就被划分，理智本性就与自身分离，灵魂本质获得一种有序的进程；我想，不论相似和不相似，都有各自类似于理智的同一与殊异的实在。就如它们最先在神自身里，其次在理智形式里，与众神的hyparxes一起得以显现出来，同样，这相似和不相似也在超本质的统一体中获得一种先在的hyparxis，但在存有的下降进程中获得一种相继的hyparxis。因此就如巴门尼德表明“一”既是运动又是静止，既同于存有，又异于存有，与之分离，同样，他也向我们表明在众神的统一hyparxes本身里的相似和不相似。苏格拉底在对话的开头向我们描述相似和不相似，规定这两者的原型是分离的，独立于众多的相似和不相似。而巴门尼德重提整体的超本质实在，根据最初原因的特性，从那里引出存有。

就如生成的事物都从本质获得形式的装备，同样，hyparxes的特性从超本质的事物延伸到一切本质。因为生产是本质的像；而本质根据超本质的合一拥有自己的进程。因而，相似的种最先在众神之中，然后在理智形式中被分开。因此全体事物的进程是依照相似性发展的；同时所有事物都通过相似性转向它们的原理，所谓万物从神性（divinity）发出，又从神性获得转向的权能。可理知的原型在自身中预先采纳同化神的隐秘原因。因为它自身不是懒惰的，不是不生产的；相反，它生产万物，使其本质上与自己相似，按父的方式构造它们，并且完全靠它的存有来构造。它还通过光照把hyparxis分给二级种类，把同化的权能分给它自己。另外，那神圣种的得穆革，出于可理知原型的先在原因，依附于这原型，围绕这原型活动，使一切事物既与它自身相似，也与这原型相似，但没有把它的固有hyparxis确定在相似的种里。因为它理智地、统一地包含整体相似性的原因，利用这一种类的神作为创造二级种类的

助手。而支配神的族类，完全安排在可分的等级之中，最先展现父的理智创造，是通过先在于他里面的原因的相似从他垂溢下来的，同时将所有事物向得穆革的合一性延伸和扩展。也就是说，它使可分种类的神转向不可分的理智同一。它使展开的等级与可理知的原型相似，成全所有存有的统一序列。因而，那些在神圣问题上富有智慧的人非常恰当地指出，可理知者的最后三一体是源泉性和支配性的神的原因，整个支配者序列都围绕理智的父存在。同化的种类属于完全的原型，正如被同化的事物属于理智等级的末端。所有事物都被同化为第一个原型相似，所有二级种类向它的回转是通过相似性实现的。理智性同一和殊异与整体的得穆革联合，通过相似和不相似的权能可分地展现出来，通过分离的活动和本质的分离在所有存有中形成关于那种创造的统一且整体的形式。通过以上论述，我们提醒读者回记起可分的神圣者中最先、总体的种类，就是与理智等级相连的种类，它具有同化的特性，并依据这种特性得以规定，使一切事物与得穆革的元一联合；[我们还表明了]它如何从可理知的原型进发到全体世俗的种类，为何是所有这些种类被造的最初源头。

第四章

同化神有什么权能。什么是他们的活力。有多少种善由他们传递给世界，传递给一切尘世的种类。

再者，除了以上所说，我们还要对所有同化的权能进行分类，恰当安排它们，考察它们如何围绕众神的一本质生发出去。柏拉图指出，这些权能中最先、最富支配性的，是那些展现父的理智生产，将它扩展到存有的所有分离等级的权能。第二层次的是那些连接整体，保存神圣进程的統一序列和牢固联系的权能。第三层次的权能是那些最初完善所有二级种类的首领，它们通过相似性促成向原理的自我完全的回转。在这些权能之后，他安排了那些使生发种类的神回到不可分之元一的权能，也就是作为可分本性的聚集者预先存在的权能。再进一步，他又认为其他有同化作用的权能使分离的种得以存在，肯定它们使最初和最末的种类得以存在，为其提供本质。除了所有这些之外，其他权能是纯洁无污的分配和永恒稳定的完全的原因。

此外，我要将丰富生产的发动者，那些把可分的生命之河浇灌并分配给一切二级种类的权能与以上这些放在一起排列。这些之后，我要安排提升二级存有，切除一切质料的、混乱的、无序的东西，提供各种善的权能。世上的美物没有哪一个不是从这个等级的神出来，这个等级使它的分有者充满神圣的善。或者，为何世界总是确立在自己特有的原理里，为何它的循环保持恒定不变，为何宇宙由牢不可破的纽带连接？因为它的各周期的末端成为随后回转的原理。而生产的循环仿效天体恒定不变的供应，万物都转向更神圣的种类。质料通过形式产物的最末表现，变得与存有相似。那以混乱无序的方式运动的东西，被得穆革的理性循环往复地引向次序和界限，被同化为那总是与恒定的同一性和不变性同在的种类。在纷繁多样的生产中出生，与多重运动一起产生的事物，变得与天体相似，虽然以各不相同的方式运动，却统一跟从天体的循环。天体的环行反映的是灵魂的周期；天穹的循环可以说刻写着天上灵魂的理智活动。时间本身按数发出，形成一个环行舞蹈，在一定意义上与稳定的理智活动相似，与所有可理知者的尺度[永恒]相似。这时间

整体生出一个停留在一里的永恒的像，因为它同样是根据数演化的。所有事物都按尺寸从同化的首领那里获得一种进入存在的进程，分得各自的完全，并通过相似性与它们自己的本质相连。

另外，神的这个等级以一种特定的方式掌管世上事物彼此的交感和相互的结合。因为万物都通过相似性彼此合作，传递它们所拥有的权能。一级种类通过光照将自己的丰厚礼物无私地分给二级种类。结果总是确立在它们的原因之中。同样，在世界里还可以看到一种牢不可破的联系、整体的结合，以及发动者与承受者的联合。因为藉着相似性，结果中存在着它们的生产原因，原因中包含着从它们而来的产物。所有事物都彼此相容，相似性就是万物的召集者。因此，天上事物把自身丰富的流无私地分传给地上的事物；地上的事物在某一方面变得与天上的事物相似，分有一种适当的完全。于是，一个链条从高处一直延伸到末后的事物，二级事物总是表现先于它们的种类的权能，随着进程的延伸，相似性渐渐减少，但所有事物，甚至是那些极其模糊地分有存在的事物，也同时包含与一级原因的相似性，彼此相互顺服，共同顺服它们的最初原因。因为出于自己原因的事物天生有两种相似性，根据它们出于“一”，又回归于“一”的进程，它们彼此相似，同时它们与支配自己的第一推动因相似。通过前一种相似性，各元素共谋、同现、彼此混合；通过后一种相似性，它们迅急地奔向各自固有的原理，与它们的原型连接。因此，凡是分有太阳光辉的事物都出于太阳的循环；我是说，不仅比我们更杰出的种，还包括灵魂、动物、植物、石头的数。所有依附于墨丘利（Mercury）循环的事物，都接受这位神的特性。在其他[尘世]神里也同样如此。他们全都是宇宙中的为首者和统治者。许多天使的等级都围绕他们跳舞；许多精灵，许多英雄，大量不完全的灵魂，各种可朽生命的种，各种植物的生长力，都如此。万物都追求自己的头，在万物中都有各自特有的元一的印记；有些事物中这种印记较清楚，有些较模糊；相似性在最先的后代中最清晰，随着进程的发展，在中间和末后的后代中渐渐模糊起来。因而，像和原型是由于共同的相似性而获得自己的实在的。每个事物因相似性为它自身所熟悉，并与同等的事物相识。因着相似性的存在，世上的同类事物之间有一种不可动摇的友谊，因为即使是相反的事物，彼此相距遥远的事物，也因相似性而无可指责地相互约束、相互连接，产生宇宙的完全。

总之，我们可以说，整体的同化首领从自身创造并产生万物。进程

是通过相似性发展的；凡是构成的事物，都渴望变得与它的生产因相似。同化的统治者也使万物转向它们的原理，而每一种转向都通过相似性。他们同样使并列种类彼此连接。万物所共享的原因在它的分有者中产生一种相似性，又从这种相似性在它们中插入一种牢不可破的联系。他们也使万物彼此交感、友好、熟悉；通过分有，在较卑微的本性中显出较高雅的气质；同时通过因果包含，在较完全的本质中显出从属性。他们还从高处将序列和周期延伸到最末的事物。他们通过适当的数使元一性逐渐减少，同时通过本质的结合，集多为一。他们还使整体与部分相适应；同时把部分包含在整体里。对不完全的事物，他们将其末端连接起来，使其完全；同时通过一个相似因恒定不变地守卫完全的本性。同样，他们藉着相似的形式和理性，将不相似之海引入确定的秩序里；同时因着稳定的原型终止地上种类的变幻不定的生灭。这就是我们关于神圣种类的这一等级所说的共同特点，我们认为这个等级紧挨着理智神，同时是所有二级种类的首领，是它们与自己固有的原理相似的原因。

第五章

什么是同化神的分类。关于他们的讨论的最伟大部分是关于他们的中间等级的讨论。

接下来，我想，在阐述巴门尼德的理论之前，先说说柏拉图在其他对话里提到的拥有这种特性的神是什么。因为这样或许能使巴门尼德的教义变得更加可信，更加合理。支配神被以三重方式划分：有些与理智王联合，使整个序列在他们之下伸向与那些王的合一；有些成全中间的种，分配这些神的全备的进程；还有的结束这个等级的末端，向二级种类展现这些神的权能。如果真是这样，那些被安排在顶端的神并不同时分有同化神的相似性；其中有些神在某一方面被确立在它之上，本质上与理智神连接；有些则从它出来，与二级种结合。因此，唯有那些成全中间领域的，才真正在自身中确定这个等级的hyparxis。因而，我们也从这些神开始，通过推理过程支持柏拉图的整个理论。因为我们将在这类神里发现他向我们完整阐述的支配等级的完全尺度。

另外，我们要将这些中间等级的整体进程归于一个三一体，它以神圣的方式从三位理智父获得这样一种分类。因此，这整个等级的神其实是从得穆革的元一垂溢下来的。得穆革理智在创造这些神时，有些是从它自身和理智父创造的，有些则是从它自身和赋予生命的整体活动（whole vivification）创造的，还有些是出于相应的河流。就由此获得自己的实存的神来说，有些被赋予父的尊严，是支配统治的父；有些获得生育的尊严；有些分有使他物提升和转向的尊严。但由于某类未污染的神与每位理智王联合，所以在支配统治的神中也必然显现出从他们而来的第二进程，因此保卫等级必然与上面提到的三重等级同时显现，以适当的方式与它们每一个同时存在；即在第一等级中以父亲的方式存在，在中间等级中以赋予生命的方式存在，在第三等级中以理智和回转的方式存在。因而，神的这整个等级必然被父亲的权能和丰富的进程划分，必然被引领所有二级种类向上的权能划分，被那些具有某种纯洁无污的保卫者特点的权能划分。他们从理智神获得自己的实在，有些总体性地上升到部分，有些按可分的方式将他们自己的丰富权能浇灌在整体

上。他们还分配得穆革和父的神意，有些以第一、中间和最末形式的产品来安排并装备宇宙，有些引导出生命的河流，将它们浇灌在万物上，有些提升已经生成的种类，将它们重新召回到父中，还有的掌管纯洁，是二级种类的看护者。

第六章

许多证据表明，不仅根据柏拉图也根据其他神学家，有一位得穆革先于三位得穆革。

再者，从父的原因接受了柏拉图理论的开端之后，我们提出如下主张：这个宇宙的得穆革和父在理智王中获得这一等级，如前面所表明的，就如他总体性地创造整体，将万物归于世界的一形式，宇宙的一完全，同样，他安排并装备世界的各个部分，成全整体，筹划让所有不朽的和必朽的本性为宇宙的缘故而生产出来。这就是柏拉图在《蒂迈欧篇》里记载的对低级神所说的话：“为了使必朽的事物能够存在，这宇宙能够真正地成为大全，请你们按照本性转向对生命体的创造。”然而，由于元一之后，必然产生紧挨着元一的多，在全备的分离之前，必然存在统一的数（因为那进展到万物的东西不与那停留不动的东西联合，全备的东西也不可能与不可分的東西同时显现）——果真如此，那么创造整体的得穆革就从自身和他的父生出一个紧挨着众父之元一的数。这三位[父]从一位父获得各自的实存，先接受创造的权能和主权，从自身生出第二和第三个创造者，依次递减，按照[适当的]比例伸展，由此推演出整个得穆革的数，至于这数的原因，得穆革的元一就包含在自身之中。

多的有序进程最终变得明显可见。由此三位管理整体的父按最先、中间和末后的创造界限对自己的造物进行划分，他们是所有造物的总和，但在总体性上又是各部分的创造者和父。由于他们与元一相连，所以没有改变生产的形式；但由于渐行渐少，所以并不拥有一种不可分地延伸到万物的活力。这一位得穆革其实在三一体之先，在自身中统一地包含所有[得穆革]的产物。而这三位父使第一位得穆革的统一王国和权能变多，划分他不可分的生产，把父的稳定活动引入二级种类。独立自存的元一按照至高的合一性，在自身中包含三一体的全备尺度，而三一体从自身展现元一的未分离的权能。

因而，柏拉图在其他对话里展示了这三位创造主和父，尤其在《高尔吉亚篇》里，引证受神启示的诗歌，作为对关于他们的理论的见证，他将他们的整个进程归与理智神的父萨杜恩，并从他那里把他们最初的

产物向他们显现出来。然而，他使得穆革的理智不接受他们的三一分法，而将它与父一同排列，并说，他们有一个从属于他的理智王国。柏拉图还称他们为萨杜恩的儿子，但又指出他们是从朱庇特获得他们的进程的。因为有一位双重性的朱庇特，不仅柏拉图这样认为，我可以说，希腊的所有神学都这么认为：一个使理智三一体的末端转向开端；另一个处于支配三一体的顶端。一个是在总体上创造整体的得穆革，另一个获得分开创造的最初部分。一个被安排在这三位父之前，另一个是这三位父中的第一位，紧挨着其他两位父。由此我想，许多讨论这些具体问题的人不知道宇宙的得穆革朱庇特不是三位父的第一位，理智王的首领和统治者萨杜恩也不等同于得穆革的理智。就那些认为支配父的三一体直接源于萨杜恩的父式王国的人来说，有些将事物的整体创造归于萨杜恩本身；有些认为整体的产生源于三一体的顶端。然而，这两种观点岂不是都不可能吗？一者因停留在自身里，将所生的一切事物转向他自己，所以独立于得穆革的创造；另一者因相对于总体父被划分，所以不会成为整体的不可分之造主。创造世界的整体的、全备的得穆革必然既不与许多得穆革并列，也不等同于稳定的、完全确立在自身之中的原因。他具有一种与原因相反的实存，召回已经发出的事物，又展示这事物未从它自身发出时的状态。不借助于任何手段向万物呈现出来，这与分别活动并取消其生产性权能的本性相一致。他既然使自己的孩子转向自己，在自己里面孕育自己的后代，那怎么能像得穆革那样拥有将万物显现出来并使它们成为多的权能呢？他既与其他得穆革一起获得宇宙，怎么可能成为宇宙的统一原因呢？

如果你愿意，请思考这三位得穆革的第一位，考察从这样的论断中能得出什么。我们说，他们中的第一位是本质的原因，世界中的造物得以存在的原因；第二位是运动、生命和可感知者产生的源头；第三位是形式分开创造的原因，可分界限的原因，整体循环往复地转向它们的一原理的原因。我们还明确地论断以下这些观点，承认每位得穆革的创造都伸向整体世界。如果分别考察独特的创造模式，我们说，第一位是本质的产生者，第二位是生命的产生者，第三位是理智的产生者。第一位是hyparxis的原因，第二位是运动的原因，第三位是回转的原因。因此，整个世界就它分有存有来说，是从第一位父创造的；就它通过运动而存在，有生灭来说，从第二位父接受它的进程；就它是完全分离的，在各种各样的划分之后，要转回到它特有的原理来说，它是从第三位父

产生的。

第七章

朱庇特是双重的；一方面，先于萨杜恩的三个儿子，[另一方面是三个儿子中的一个。]三子如何源于萨杜恩，和一位朱庇特。

对这些事就作了这样的界定。我们可以看到，在《蒂迈欧篇》里，这个宇宙的得穆革和父如何既不可分地构造世界，给予它本质，同时又为它提供存在，造出形体，在既不可分又可分的本质中间生成灵魂，不经任何生育活动就从最先的种统一地构造出理智。除此之外，父还把不同的运动分配给灵魂和形体，根据和谐的理性把这两者都分为各种各样的，通过相似性将它们连接起来，使它们转回到他自身和他自己的旨意。因此，我们怎么还能把这样的一位得穆革与这三位父之一同列呢？要知道，他们（即三位父）分别给予宇宙的东西，他从自身不可分地构造出来。他也不是先在地生产一些事物，偶然地生产另一些事物，而是通过他的存有生产本质，提供运动，伸展尘世形式的分类，并在其他事物的进程之后，将所有事物转回到他自身，同时以自己惯有方式的保持不动。

其次，我们说，这三位得穆革彼此相异，因为第一位以父的方式包含其他两位，是这个三一体的父。第二位是这三一体的权能，根据权能的特性分有两端。第三位是三一体的理智，[通过分有]包含父式的、理智的权能。总之，第一位是两者的父，第二位是两者的权能，第三位是两者的理智。那么，整体的得穆革怎么能与上面提到的三位父之一同等呢？就如蒂迈欧所说，他是整个世界的父，在自身中获得一种父的权能和神圣理智，使所有事物转向他自己的观察塔。另外，我们发现，三位得穆革可分的特性不可分地、统一地先在于他里面。就如得穆革三一体因元一的未限定的超然性而分有与他的合一性，同样，元一按照原因的权能，在自身中先行地、神秘地包含这三一体。我们不可将这两者彼此混淆，必须将元一与三一体隔绝，使三一体从元一悬挂下来。我们既不可认为三位父是总体创造的支配者，也不可将他们中的第一位与一得穆革排在同一等级。因为并列者完全不同于独立的原因。根据包含力生产万物的东西完全不同于同等地向万物显现，与万物保持等距离的东

西。此外，任何地方，多都是从它固有的元一悬挂下来的。就如“一”先于事物的总体等级，同样，神的每个等级都有各自出于某一元一的进程；每位神还获得一种先于他所包含的多的合一性。但是如果神的整个种，以及每位神都按同样的方式发生，那么每个被分开的等级必然也有同样的实存模式。

第三，我们说，柏拉图和古代希腊的神学都认为，这三位得穆革分割他们的父萨杜恩的独一王国。其中一位任何地方都安排并装备第一整体，另一位安排装备中间的整体，第三位掌管整体的末端；每位获得这样的等级，不只是在创造中，在部分性的灵魂的神意中也如此。因为这些灵魂，有些在创造之前就在第一位手下被安置，得完全；有些完成创造，安排在第二位手下；还有的需要创造之后的净化，就在第三位手下得完全。此外，第一位得穆革，如《蒂迈欧篇》里记载的，创造整个世界。他构造“同”的循环，安排并装备“异”的循环，所有月下区域的种类，包括地上的，也就是他造出来保卫昼夜的种类，恒定不变地固定在那延伸到宇宙极处的轴周围。他还使世界的所有部分都充满各自应有的数，使它们全都有生灭，不论是那些以可见方式旋转的，还是那些高兴时才显现出来的。另外，为部分性灵魂界定整个周期，它们坠入生灭界的程度，现世生活的兴衰，以及它们向同类星辰的回归；蒂迈欧还认为他向它们展现了所有的命运之法，向它们指出了宇宙的本性。因此，他不是这三位父中的一位，也不与他们并列，而是完全独立于这个三一体。同样，根据他的王国的独有特权，他分别超越于他们每一个，同时又共同地超越于他们全部。这些父的运作其实就是围绕他而分开的，并依靠更为部分性的界限加以分别。而他的创造是没有界限的，是一整体，是不可分的。

第八章

根据柏拉图，得穆革元一先于萨杜恩的三子存在。从《政治家篇》和《法律篇》的论述来证明这一点。

从以上所述可以清楚地看出，得穆革的元一独立于支配性的父；得穆革按照不可分的一原因永恒地创造存有。既然在柏拉图看来，朱庇特是独生世界的唯一整体的创造者，如我们前面所表明的，我们又真诚地认同这些事，并且如现在所说的，也如苏格拉底在《高尔吉亚篇》里教导我们的，划分萨杜恩的第一位得穆革以类似的方式被称为朱庇特，那么根据这一理论就有两位朱庇特，一位是先于三位父的理智神；另一位具有支配、同化以及首要的本性，位于这三位的顶端。因为柏拉图说，朱庇特、尼普顿和普鲁图，分割了他们父亲的王国，可以说，整体的三位领袖是从一位伟大的王而来的，使得穆革序列的一源泉成为一个完备的、首要的三一体；另外，柏拉图把在三者中分配的神意称为一王国，把第一推动者和统一者归于先于这三者的神，由此也暗示了这一点。如果这些并非只是朱庇特的等级，还有另一个朱庇特的多，那么以下将表明这是如何产生的。要知道，这三位父全都分有同一个称呼，以同样的方式受到被阿波罗启示的诗人们赞美；一位就被称为朱庇特，另一位被称为海里的朱庇特，第三位被称为地下的朱庇特。而这三位的头，在这三一体中最先拥有父亲的尊严和伟大的朱庇特的称号。由于他在获得源泉性的得穆革，也就是超越于这三位之上的得穆革时，也获得了至高的合一性，所以他也与总体朱庇特一样分有同样的名字，两者没有任何分别。因此，我想，苏格拉底在《克拉底鲁篇》里从名称向我们展现关于神的玄妙而神秘的法则，有时候将朱庇特与萨杜恩一同安排，有时候又与其他得穆革并列；他虽然认为同样的事不值得说两次，但在完备的得穆革的理智观念上，他还是认为应当通过名字的真理阐明三位得穆革的第一位的神秘法则。他既然阐述了事物与名称一致的理论，在某种意义上，就不可能不这样做，因为这个三一体的父，与整体得穆革不可分离地联合在一起。这个话题就谈到这里。

当然，如果你愿意，我们对以上所说可以作出如下补充。或许有人

会担心，《高尔吉亚篇》里的神话说，萨杜恩的三个儿子依次紧挨着从萨杜恩出来，但是如我们所说的，不是通过得穆革的元一这个中介。另外，神话说三者分割萨杜恩的王国，但没有说是分割整体得穆革和父的王国。然而，我们必须从一开始就认定，无论是整体得穆革，还是这个支配性的父亲三一体，都是从理智神的父出来的，免得我们听信虚假的传说，无知地偏离柏拉图的思想 and 事物的真相。其实整体得穆革从一个整体出来，不可分地分有他的父。因为他停留在他父整全的权能里，并且——如果说——效仿他统一而未多样化的本性，是元一和整体，是最初、中间和末后之物的父。而三位得穆革以分离的方式分有他们的生产因，并从这原因出来，彼此分离，同时分离他统一的神意。萨杜恩是这样一位神，既是一，又是多，在自身里确立多，隐秘地把它包含在适当的界限里。而朱庇特表示父的元一，使它的一致性变为整体的神意。萨杜恩的三位儿子将存在于三一体全备界限里的多显现出来。因此也可以说他们分割自己父亲的王国，就是朱庇特以不可分的方式拥有的王国。因此，如果需要说得大胆一点，那么可以说，他其实就是一位生发的父，急切地安排和装备，为创造整体而孕育生产。另一方面，他们分配他的神意，这就等同于说，他们分配朱庇特的神意。因为他们的进程都是从这两位神（divinities）发出的，从“源之”（from which）说是从萨杜恩发出的，从“借之”（by which）说是从朱庇特来的。因为朱庇特将他们显现出来，而他们是从萨杜恩的adyta发出的。

另外，如果你愿意根据柏拉图的《巴门尼德篇》[思考问题]，在萨杜恩等级里，既有整体又有部分，如果你承认“在他者中的”的实存是就整体而言的，而“在自身中的”实存是从部分说的，那么先于三位的朱庇特其实就整体说是从他父亲发出的，从部分说是从三位得穆革发出的。因此，如苏格拉底在《斐莱布篇》所说的，朱庇特作王，在自身之中时拥有一个高贵的理智。只是他们以不同的方式统治，获得宇宙的不同部分。因而，爱利亚客人在《政治家篇》里展示这两位理智王，一位是整体不明显的生命的原因，是另一循环的原因，而另一位是明显可见的事物的源头，是目前这一周期的原因。他将这两种周期的原因都归于朱庇特，只是有时候他认为朱庇特这个原因引导宇宙中的万物走向萨杜恩的王国，有时候又认为朱庇特将对二级种类的神意系于自身。因为他通过理智纽带与他的父亲联结，这是苏格拉底在《克拉底鲁篇》里说到的。他还是伸向整体的整体，可以说，依靠他自己的光使他自己适应于他父

亲的光，并拥有第二个王国。因此也可以说，他规定了他父亲的神意。但是，雅典客人[在《法律篇》里]将我们拉回到一得穆革王国，拉向法律，以及那里的总体正义，他说：“据说，那位神拥有一切存有的开端、中间和末端，凭借本性上循环往复的进程将万物限定在一条真道上。”因为在我们看来，不应该认为柏拉图这里是在谈论第一位神，或者其他哪一位理智的父或可理知的父，而要认为他是在谈论整体的得穆革，所以，对那些只能有限地理解这类事物的人来说，只要知道他将万物限定在直道上，根据本性循环往复地发出，就足够了。同样，只要告诉他们朱庇特是这位神的侍从，是那些违背神圣法律者的复报者也足够了。因为第一位神，以及所有确立在完全等级之上的神，都独立于这种直线运动，也独立于这种循环进程，如巴门尼德教导我们的。他们也超越于一切运动。而从运动发出的第一者是整体的、全备的得穆革。因此，将整体限定在直道上、环行前进，以及跟随着正义，这些都属于这位神的特性。因为我们说，跟从的事物，就是跟从那被推动的事物。

此外，从属于得穆革的神，不像他那样拥有统治整体的统一主权，也不先行地呈现所有存有的开端、中间和末端。他们中有些总体掌管部分性种类，就像这三位父，有些部分地掌管整体，如那些以不同方式将生命之河浇灌在万物上的神；有的部分地掌管部分，如末后的得穆革，他们与世界打交通。因此，唯有那不可分的、创造整体的一得穆革，在自身里包含所有存有的开端、中间和末端，按一原因同等地统治所有二级种类。正义之神就跟从他，界定全体事物的功过，将每一物限定在它自己的界限之内。雅典客人在以上提到的话里表明了这些；而奥菲斯明确地将它们归于整体得穆革。他说，总体的正义之神跟从他，如今正管辖着宇宙，并开始安排、装备宇宙。“正义之神是罪行的严厉惩罚者，他跟从朱庇特，帮助并保护万物。”此外，这位神学家说，朱庇特包含整体的开端、中间和末端，“朱庇特是开端，朱庇特是中间，万物都源于朱庇特丰富的心思。”在我看来，柏拉图注意到整个希腊神学，尤其是奥菲特的神秘主义理论，所以他说，根据古人的论断，那位神拥有万物的开端、中间和末端，将全体事物限定在一条直道上，根据本性环形发出；他还有正义作他的助手，通过这位助手，凡是离开朱庇特的神意王国的事物，都向它回转，并获得一个适当的结局。因此，我们通过这些叙述提醒读者，雅典客人也注意到整体得穆革，向他的弟子们宣告这类事。如果关于这些事的论断是正确的，那么就必须根据本质将一位得穆革与

这三位[得穆革]完全隔绝。如果他们中的一位包含世上每一物的开端，另一位包含中间，第三位环绕末端，那么那统一治理宇宙的，岂不必然确立在分离的原因之上？雅典客人赋予他一种权能，能创造这个[得穆革的]三一体。既然他包含全体事物的开端、中间和末端，那么按照最初的原因，他确实生产那安排并装备最初种类的得穆革；而根据中间的原因，生产那成全创造的中间边界的得穆革；根据末端的原因，生产使末后事物获得适当产品的得穆革。

第九章

从《高尔吉亚篇》和《克拉底鲁篇》的论述引出对同一问题的更明确的告诫。

因此，雅典客人其实已经清楚地说，萨杜恩的三儿子所得的分配，神意的尺度，以及整个进程都是从伟大的朱庇特悬挂下来的，正是他以神圣的方式界定了他们的所得，并在他自身里统一地包含他们所有。另外，关于这些论断，即他把万物限制在直道上，他根据本性环行前进，前一句表明整体从他出来的进程，直线就表示进程；后一句表明整体向他的回转。他理智地在自身里转向，并转回到自身，使所有事物都转回到他自己的观察塔。如果直线和环形最先存在于促进完全的神里，创造整体的得穆革就充满从那里来的东西，同时使后于他自己的种类充满从他出来的权能。就如从整体的三重原因说，他协同他父亲一起构造得穆革的三一体，同样，根据这两重性权能，他生产神的两个[等级]；一个根据他里面的直线装备可感知本性，另一个根据环形把万物提升到他的等级。此外，因为他虽然是从整体创造（即从瑞亚）出来，却分有促进完全的三一体，所以他将这直线和环形与运动结合起来。所谓运动，就是按直线跳跃，按环形前行；前者表示进发到万物的运动，用边界、形式、理性装备万物；而后者表示围绕它自己的运动，将万物向上引回它自身。

再者，柏拉图把三一体的原因放在一得穆革里，可以说让他停留在他自身里，使他与部分性的产物隔绝；而把按得穆革展开的划分归于三一体。蒂迈欧也像雅典客人那样把他放在父式因的位置上，认为他是一种生产权能，是一个高贵的理智，从神学角度思考关于他的那些问题。任何地方父式的东西都是首要的，而权能属于中间者，理智终结三一体的末端。根据神谕，权能与他们[即与父和理智]同在，理智出于他[即出于父]。因此，就已经发出的种类来说，一者是整个三一体的父，另一者是它的理智。一者获得总体创造的开端，另一者成完整体创造的中间者，第三者界定它的末端。这里我们不可忽略柏拉图描述的准确性，而要考察雅典客人如何用单数名称很好地展现三位得穆革的两端，称一个

为“开端”，另一个为“末端”，而对于原因两端之间的东西，他通过多来显明。他称它为“中间者”；由于权能与无限者同等并列，或者说是某种无限，所以它是多和分离整体的原因。因此，三位得穆革中，一位是使世俗种类具有稳定组合的原因，另一位使生产进展到万物的原因，第三位是使事物环行到其进程之原理的原因。

不过，我们离题了，要回到关于第一得穆革的讨论中来，我们已经说过，朱庇特、尼普顿和普鲁图分割他们父亲的王国。在这些之前，得穆革以未分的、统一的方式接受他父亲的王国。得穆革的元一和三一体都是从开端获得它们的进程，和它们对二级种类的支配权；只是前者是不可分地获得，后者是可分地获得；前者是在元一的意义，后者是在三一体的意义上。因而，你不要以为这三者是以同样的方式从父出来的，就如从先于这三位的一王出来，苏格拉底[在《高尔吉亚篇》里]以神话的方式说，他们分割父亲的王国，并因此需要次级属法律和从属等级，也就是适用于部分的东西。因为萨杜恩的法律和刚刚拥有[他父亲的]王国的朱庇特的法律，显然不可能适用于那些生产部分性的、多种形式的生命的神意。你岂没有看到，苏格拉底如何给予总体的朱庇特和萨杜恩一种独立的超然性，使一法律与两个王国相连接；而对三位分割王国的得穆革，可以说他明确地分给另一种体制，以及与他们的神意关怀对象相对应的更多样性的法律。他说，普鲁图和管理者出来询问朱庇特第二法的事；但他把可分生命交给其他与这些生命相适应的审判官和法律。另外，对这类事作出明确分配，并造出了三位审判官的得穆革，不等同于先于这三位[得穆革]的那个朱庇特。后者根据一种先在的法律和神圣生命的单一性，与他的父在一起，前者与普鲁图一起，引导各种部分性的种类进入秩序和界限，是二级法律的领导者。

因而，神圣法律与理智王萨杜恩和朱庇特一起，也与惩罚那违背神圣法律者的正义之神一起，如雅典客人所说。而其他较多样的法律与萨杜恩的三儿子，还有与这些法律并列的审判官一起，如《高尔吉亚篇》里所记载的。那里，万物都不可分地且统一地[与理智王一起]；而这里，万物以分别的且可分的方式[与萨杜恩的三儿子一起]。那里的事物是原初性的，法律也更是萨杜恩式的。但正义之神跟从伟大的朱庇特。与二级种类相关的法律，赋予属于萨杜恩的第一个儿子的完全。而审判者成全第三个儿子的王国。普鲁图从第二个朱庇特分有分离的法律，就如总体朱庇特从萨杜恩接受统一的法律，这法律在对事物的总体创造中

成为他的共同管理者。总之，与尼普顿和普鲁图同列的朱庇特是支配性三一体的顶端；而与萨杜恩和女神瑞亚并列的朱庇特则是理智三一体的第三位。因此，苏格拉底在《克拉底鲁篇》里有时候从朱庇特上升到萨杜恩，将两个王国联结起来，有时候从朱庇特进到尼普顿和普鲁图，展现这个支配性的三一体；正如在《高尔吉亚篇》中，他将萨杜恩和朱庇特的等级交织在一起，说两者中有一个且同一的法律。同时，他根据先在法的显然正确性和第二法的分类，将第二的、较不完全的朱庇特与普鲁图并列。关于这些具体问题就谈到这里。

第十章 [1]

三得穆革是谁，什么是他们彼此之间的顺序。同样，什么是他们的进程，他们如何围绕世界的分类。

接下来我们要跟从柏拉图的神秘叙述，开始谈论这三位父，他们都是从得穆革的元一垂溢下来，作为它之后的第二位向我们显现出来的。也就是说，这三位整体的首领和统治者，是从理智父发射出来，依照他们被划分的，同时他们被展现在神的所有可分等级之中。在统治者中，他们被分在第一的等级；在整个同化序列里，他们类似于可理知且理智的父；他们还在自由的神中创造了第二个进程，管辖宇宙。他们又与世俗神一起，成全事物的可见等级，一方面在天体中获得一个本质，另一方面在月下领域分配全体部分，但是任何地方都按父亲和得穆革的方式活动，扩展一创造，使它与各部分相适应。

关于他们所得的领域和分配物，首先，如果你愿意，这是与整个宇宙相一致的，他们中的第一位创造本质，第二位提供生命和生产，第三位协助正式的分配。第一位将从那里出来的事物确立在一得穆革里，第二位将万物引入进程，第三位使万物转回它自身。其次，他们的分配物和分配是与宇宙的各部分对应的。第一位装饰恒星领域和它的循环；第二位管理行星领域，完善它里面的多样的、有效的、生产性的运动；最后一位管理月下领域，按理智的方式完善地上的世界。第三，我们可以在那被造的东西里考察这三位得穆革的进程，蒂迈欧这里也提到萨杜恩的后代。朱庇特管理被造事物的顶端，管理火和气的领域。尼普顿用各种方式推动中间的完全可变的物质，是每个湿润本质的检查者和看护者，这种本质可见于气和水里。普鲁图按神意看顾大地，以及地上的一切事物。因此他被称为地上的朱庇特。

第四，在整个生灭界，朱庇特确实获得顶端的位置，分有被提升到超越于其他部分的那些部分，快乐灵魂分得的领域也在这些部分里，如苏格拉底在《斐德若篇》中所说的，因为他们当时超越于生灭，生活在朱庇特之下。而尼普顿分得洞穴和凹陷处，形成、运动、侵袭、震荡常常光顾这些地方。因此他们把这位神称为大地的摇撼者（earth-

shaker)。普鲁图分得地下的区域，各种河流以及塔尔塔卢斯（Tartarus，即冥府）本身，总之，就是灵魂受审和受罚的地方。因此，就灵魂本身来说，他们说那些没有进入生灭界，停留在可理知领域的，就是朱庇特的；那些熟悉生灭的，被安排在尼普顿名下；那些生成之后要洁净和受惩罚的，就在地下漫游，经历一千年的行程，或者再次回转，被领回到它们的原理里，这些灵魂在普鲁图的掌管下得完全。

第五，我们必须说，这些神分得的领域是根据宇宙的中心分配的。朱庇特拥有东中心，分得一个类似于火的等级；尼普顿拥有居间的中心，这个中心与赋予生命的特性相关，并且生灭界特别从这个中心欣赏天上的种类；普鲁图拥有西中心，因为我们说西方等同于地，是属于夜间的，也是不明显、模糊之事物的原因。比如影子就出于地，地就是指从西到东没有光线。总之，根据对世界的每一种划分，我们认为最初的、最领先的部分是朱庇特的；同时又说中间部分属于尼普顿的王国；我们还认为末后部分属于普鲁图的王国。

第十一章

什么是诸神中赋予生命的三一体。我们可以从柏拉图论述这三一体的合一和分离的哪些作品中得到帮助。

我们通过这些叙述，显示了支配性的父的三一体。不过，我们要考察这个进程中的另一等级，就是多产的、赋予生命的、柏拉图以一种受神启示的方式阐述的等级。出于所有理智父的连续递减和衍生都在同化神里显现出来。那里统一存在的事物，在这里以可分的进程存在，因为任何地方，结果都分得一个比原因低的等级，把多给予元一，使它们稳定的实在变多，使单一者的活动，就是在最初本性中的活动，变得更加合成化，这是完全合理的。就如从父的元一[萨杜恩]诞生一个支配性得穆革的三一体，同样，从赋予生命的源泉[瑞亚]，就是位于理智神的中心的，发出同化神的活跃等级。这里也有一个由一元一有机包含的三一体；因为父的三一体也根据一完全理智存在，并且如我们所说的，原本是元一性的。因而，作为生命提供者的三一体也同样是元一性的，同时确实充满多产的权能，充满纯洁无污的完全。它还分有整体的赋予生命之特性，通过生命之河，使二级种类充满生产性的善，使赋予生命的光被从属本质同等而充分地分有。它使万物都转回到它自身，同时向万物显现，将自己的适当权能分给它们。它还从高处渗透，一直渗到世界的末后部分，同时处处保存自己的合一性不与它的分有者混合。它拥有得穆革元一的生产性的、完全的、仁慈的光；同时连同第三位父[普鲁图]一起编织生命的等级；以体面的方式与整体的界限并列。总之，它将自己从中间者伸到统治者的种，包含最初的和末后的。它与它们一起，使所有二级种类得完全，将那生育性的东西与得穆革并列。除了这些之外，它还用一种相似权能照亮万物，将纯洁无污性与回转性连接起来。因为稳定的权能属于得穆革的种，而无污的纯洁属于提升的种。

因而，柏拉图也像奥菲斯那样，用一个名字来称呼这个三一体，但在某一方面他还指明它所包含的权能的多。整个希腊神学都把第二次赋予生命的活动称为“Coric”（即处女的，纯洁的），并将它与整体的赋予生命的源泉联结起来。柏拉图还说，它从这个源泉获得自己的实在，与

它一同活动。因为结果绝不会离开其原因的神佑。但是漫游和考察[属于按神意活动的权能，正如]分有按周期来说属于神意活动的对象。然而，可分生命的神圣原因[即普罗塞比娜]将自身从永恒与整体的生命源泉[即塞丽斯]—神学家们称为支配女神的母亲—相连结。柏拉图处处将普罗塞比娜与塞丽斯联结起来。他预先确立后者作为一个生育性的原因；同时展示前者被后者充满，自身又充满二级种类。由于处女纯洁的等级是双重的，一个显现在世界之上，在那里它也与朱庇特并列，与他一同构造可分本性的得穆革[即巴克斯]，另一个，也就是从属的那个，显现在世界之中，据说还在那里被普鲁图抢走，由此激活宇宙的各级，那是在普鲁图管理之下的，——果真如此，柏拉图向我们完美地展现了这两者，有时候将普罗塞比娜与塞丽斯联合，有时候将她与普鲁图结合，表明她是这位神的妻子。那些向我们讲述厄琉西斯城（Eleusis）里最神圣的奥秘的神学家有传言，说在上面，普罗塞比娜住在她母亲的房子里，这房子是她母亲建造在不可企及的地方的，与宇宙隔绝，而在下面，她协同普鲁图一起管理地上的事务，负责地上的隐蔽处，将生命延伸到宇宙的各级，把灵魂分给其本身没有生命、是死的事物。你或许会有一点疑惑，按神话所说，普罗塞比娜与朱庇特和普鲁图都发生了关系，前者强暴了女神，后者抢走了女神，但为何与尼普顿没有发生任何关系呢？确实，萨杜恩的儿子中唯有他没有与普罗塞比娜结合。[究其原因，]那是因为尼普顿在三一体中占据居间中心的位置，分得一种赋予生命的尊严和权能，并根据这一点而显出特色。因而，他自身里就有赋予生命的原因，激活他特有的整个领域，从他自己的特性使它充满中间的生命。普鲁图是把智慧和理智给予灵魂的提供者，这是苏格拉底在《克拉底鲁篇》里说的。而朱庇特是使存有存在的原因，是三一体的父亲。因而，普罗塞比娜在世界之先与端点同列，与朱庇特并列，在世界之中，则根据父的仁慈旨意与普鲁图并排，在前一情形中，她被朱庇特强暴，在后一情形中，她被普鲁图抢走，这样，创造的最先者和末后者都分有赋予生命的特性。就如生命的整体源泉[瑞亚]根据一不可分的原因与整体结合，以生命光照万物，同样，普罗塞比娜协同宇宙的首领，将最先的、中间的和末后的事物结合起来，以她自己的赋予生命的特性光照它们。

此外，我们可以通过柏拉图引用的这些神话寓言知道整个三一体的合一性，因为他称它为“Core”（即处女或普罗塞比娜），将它与塞丽斯一同显示。同时，我们也必须考察他是在哪里指出这三一体的分离的。

它里面有三个元一，其中一个根据hyparxis被立为最高者，另一个根据确定生命的权能安排，第三个根据赋予生命的理智安排。神学家都习惯称第一个为纯洁的处女黛安娜（Diana），第二个为普罗塞比娜，第三个为处女米纳娃（Minerva）。不过，我所谈的是希腊神学的创立者，因为在野蛮人中，[即迦勒底人]，同样的事物是通过另外的名字表明的。他们把第一个元一称为黑卡蒂（Hecate），中间的元一称为灵魂，第三个称为美德。而柏拉图是按希腊人所赋予的名字使我们了解这些事物的，所以他在显明处女米纳娃的等级时，称她为米纳娃女王

（Minerva Mistress），说她是处女，认为她是整体美德的原因，称她为智慧的爱人，战争的爱人，以及伊托诺（Ethone），因为她知书达礼。所有这些名字向我们充分表现出她理智的、支配的本性，以及她迅速提供整体美德的权能。在同一篇对话里，他又表明普罗塞比娜的等级，指出她是福勒法塔（Pherephatta），并使用这个名字，所有其他神学家也都使用这个名字。他在《克拉底鲁篇》里表明这些事，揭示隐藏在福勒法塔这个名字里的真理。在同一篇对话里，他还指明黛安娜的等级，说她精通美德。因为显然，整个三一体与它自身联合，三一体的第一个[元一]统一地包含第三个，第三个转回到第一个，中间的具有伸向两者的权能。因而，这三个赋予生命的元一，就是黛安娜、普罗塞比娜和我们的女王米纳娃。其中第一位是整个三一体的顶端，她也使第三位回转到她自身。第二位是赋予整体生命的权能。第三位是神圣的、纯洁无污的理智，以支配的方式把总体的美德都包含在一里。同样，蒂迈欧也阐明了这一点，称第三个元一（米纳娃）为爱智慧者，充满理智的知识和真正的智慧；又是爱争辩者，是纯洁无污权能的原因，整个坚毅品质的审查者、看护者。另外，雅典客人称她为Core，是一位处女，远离转向外在一物的一切可能性。

如果你愿意，我们要从《克拉底鲁篇》里关于福勒法塔所说的内容来考察Core的三一体。她被称为智慧，被认为与被造的、生成的事物接触；她还使那些听到她名字的人产生恐惧，在大众中激起惊异之感。关于智慧的称呼，显然，它是米纳娃[独特属性的]一个记号，是美德的顶端。如果在我们中间可以说，所有知识是众美德中的第一位，那么说智慧是所有美德的第一推动因，怎么可能是不正确的呢？如果哲学是属于她的，那是因为她是智慧，是非质料的智能，而不是因为她缺乏智慧，（狄奥提玛说，没有哪位神是进行哲学思考的）；正因为她不缺乏智

慧，所以支配等级的理智之善完全属于她。而与生成的事物接触，与生灭界接触，则必以特定的方式适用于灵魂。正是灵魂，知道一切被造的事物，并持续地与它们打交道。另外，在某种意义上，她整个儿与那生成的事物接触。此外，福勒法塔与多的不同等性，她所激发的恐惧和惊异，表明她具有独立于一切事物的权能，那是众人看不见，不知道的权能。野蛮人[即迦勒底人]也把这三一体中为首的女神称为可怕、吓人的。因此，柏拉图虽然并没有[比野蛮人]更清楚地向我们说明关于这位伟大女神的这些特点，但他宣告了与关于她的神学相适应的名字。

以上提到的所有细节，从分有来说是那在下面的、与普鲁图结合的Core内在固有的，也如某人可能会说的，从与总体Core的相似性来说，也是她与生俱来的；但根据第一实在，这些细节内在于支配的Core里。事实上，这三位女神是同时存在的。就如整体赋予生命的神在自身中包含美德和灵魂的源泉，就是得穆革分给世界，使它得以完美地存在的源泉，同样，这位神[Core]拥有生命的所有可分形式的最初原因，拥有灵魂的原理和美德的原理，由此，上升到不完全的灵魂[比如我们的灵魂]是通过相似性，美德就是一种与神的相似。因而，这两者，即美德和灵魂，每一个的形式都预先存在于同化的神里；同样，灵魂的不朽也是出于它们与神圣者的相似性，如苏格拉底所说的。也就是说，如果它们获得本质上的不朽，那么使它们[与神圣者]相似的原因必然原初性地存在于神里面。因为它们是变得与自己的源泉相似，同时又是从使其变得相似的原因分得相似性。于是，这样一种灵魂不朽的原因就显现在这些同化原因里。苏格拉底也从相似性证明说，灵魂管理并专制地统治身体是理所当然的，因为它们拥有管理并专制统治的权能，这是那分给它们[与神圣者的]相似性的原因赋予它们的。因而，生命的所有可分形式的一原因本身预先存在于同化的统治者里。而统一的、整体的、不可分的美德先于提供[与神圣本性的]相似性的一切美德而存在。无论是灵魂的本质相似，还是美德的相似，都不是出于别的源头，而是出于这些统治者和原理。

然而，如我们所说的，Core中有三重性的元一，一个在自身中确立万物；另一个引导万物进入生产（生产是灵魂的职责）；还有一个将万物转回到它自己（这是美德的显著工作）。万物都完全地预先安排在Core之中——果真如此，与普鲁图结合的元一在某一意义上分有端点，但根据中间者特别分得它的进程。因此，它也被称为普罗塞比娜，因为如

我们所说的，它与生产以及生成的事物接触。非混合的、处女的品质与端点相适应。而混合、与被造事物接触，适用于中间者，它喜欢进程和多样化。因此，对Core的这种抢夺完全确立在普罗塞比娜那里。但她也将自己和从她出来的生命力分给末后的事物。同样，苏格拉底在《克拉底鲁篇》里也将普罗塞比娜和普鲁图并列，同时又处处将总体的Core与塞丽斯同列，将她包含在Core的名字里。不过，从她出来进入下面领域的权能，他包含在普罗塞比娜的名字里。因为灵魂性在这一权能中是本质性的；而它里面的其他东西，如我们所说，是根据表现而来，不是原初性的。关于赋予生命的三一体，就谈到这里。因为关于这个三一体柏拉图只向我们讲述了很多的一点辅助性说明，但这些话语，犹如火石，相互摩擦，就有可能点燃真理之光。

第十二章

什么是支配神的回转三一体是；什么是它所包含的元一。其中也表明阿波罗与太阳的合一性；表明我们为何可以从关于阿波罗的讨论得出关于太阳等级的理论。

第三，我们要讨论支配神以及将万物转回到其原理的三一体中的提升。因为如我们说的，有三个理智的元一，它们先于三一体被预先安排在诸神中，所以支配神的三个三一体就按照这三个元一发出：父式三一体与第一个理智元一对应（因此他们也被称为萨杜恩的儿子，被认为分管了他们父亲的王国）；赋予生命的三一体与中间的元一对应（因此我们习惯性地就把Core与塞丽斯并列，就如与一个先在的原因并列）；回转性的三一体与第三个元一一致。同样，我们将这三一体的独特的原因确立在得穆革里。支配神的所有三一体都从得穆革的元一垂溢下来，他们的进程都出于这个一。其中一个三一体，是他协同他的父构造的，另一个是他协同赋予生命的女神构造的，第三个则出于他自身里的源泉。在全备的得穆革里，有许多源泉，都先于所有第二和第三的衍生而存在。那里存在着理念的源泉，他就根据它来装备宇宙，塑造宇宙里的一些具体部分以及形式和理性，安排并引导它们进入界限和形态。那里还有灵魂的源泉，以及从他出来的所有理智神的源泉。因为就原因的权能说，他拥有高贵的灵魂和高贵的理智，如苏格拉底在《斐莱布篇》里说的。那里还有源泉性的太阳存在。因此，蒂迈欧在阐述了七大形体的产生和它们在总体循环中的位置之后说，得穆革点燃我们现在称为太阳的那个光，它在地之外的第二个循环里，他从自己的本质为太阳提供一个实在。那点燃整个太阳的，就是创造太阳、构造那被点燃者的。

因而，得穆革在自身中拥有并包含太阳的源泉，联合整体的原理和统治者创造太阳的权能和太阳神的三一体，由此万物都得提升，得完全，充满理智的善；从一个元一分有未污染的光和可理知的和谐，从另外两个元一分得有效的权能、顶端和得穆革的完全。那么柏拉图是如何向我们阐述这些神圣等级，又是在哪里指明它们的？这里，他通过一个名字包含整个三一体，就如他对先于它的三一体所做的那样。也就是

说，他前面通过Core这个名字表明赋予生命的原理的整体种，同样在这里，他把整个三一体称为阿波罗尼亚克（Apolloniackal，即阿波罗的）。同时他通过这位神的许多权能指出这个三一体里的多。

所以首先我们要考察，柏拉图如何像奥菲斯那样，认为太阳在某种程度上等同于阿波罗，他如何尊敬这些神的共契。奥菲斯清楚地说，太阳就是阿波罗，并且（我可以说）在他的全部诗歌里都坚持这个主张。而雅典客人通过这些神圣者的合一性指明这一点，构造了阿波罗和太阳的共同神殿，有时候提到两者，有时候只提到一者，因为他们在一个合一性中存在。他这样说：“每年，当太阳从夏季转到冬季的时候，要求整个城市聚集在太阳和阿波罗共同的殿里，将三名公民献给这位神。”这段话先是同时谈到这两个神圣者，认为应当有一个阿波罗和太阳的殿，夏至之后，整个城市的人必须聚集在那里；然后再谈到两者，似乎他们是同一个，说，要将三名公民献给这位神，由此将两者从分离重新合而为一。在其他地方，他隐性地暗示两者是彼此合一的。另外，在接下来的谈论中，他时而说[献给神的]公民应当将共同的初果献给太阳和阿波罗，时而只提到太阳，因为阿波罗就在太阳里。因此，在柏拉图看来，这两个神圣者是同类联结，权能结合，有一种不可言喻的合一性。

苏格拉底也在《克拉底鲁篇》里提出要从阿波罗的称呼里揭示出他的本质，上升到他的hyparxis的单一性，他的将真理显现出来的权能，他的作为知识之因的理智，从而向我们充分表明这位神的非多、单一、统一的本性。在《国家篇》[第六卷]里，他将太阳比喻为“至善”，将可感知的光比作从“至善”出来流到可理知者的光，将从“至善”向可理知者显现的光称为真理，将理智和可理知者彼此联结，由此他明显地将这两个序列，我说的是阿波罗的和太阳的序列合而为一。因为这两者都类似于“至善”。而可感知的光和理智的真理，类似于超本质的光。这三种光彼此相继，即神圣的光、理智的光和可感知的光；最后一种光是从可见的太阳出来渗透可感知者的，第二种光从阿波罗延伸到理智者；第一种光从“善”伸展到可理知者。

另外，这些神就他们都类似于“至善”来说，是彼此同时显现的。但除了合一性外，他们也有自己特有的分别。从受阿波罗启示的诗人的诗歌里可以看出，他们各有不同的生产性原因和源泉，他们从这些不同的原因和源泉获得各自的实在，于是就彼此分离了。这些诗人同时还展现他们是相互显现，彼此统一的，通过彼此的称呼受到赞美。太阳非常高

兴在颂歌里被赞美为阿波罗。而阿波罗每每听到人把他当作太阳来求告，就慷慨地使真理之光闪耀出来。因此，既然这两个神圣者的 *hyarxes* 是相互统一，共同存在的，而柏拉图本人告诉我们阿波罗有许多权能，它们非常高兴能获得一个适当的理论，那么通过一个推理过程，从这些权能把太阳的进程集合起来，自然是恰当的。当然我所说的这些话，是基于《克拉底鲁篇》里的苏格拉底，以及他通过比喻阐明的关于阿波罗的权能的观点。这位神的名字只有一个，但这个名字向热爱沉思真理的人显明了他的全部权能。因此这是对阿波罗的特性的非常显著的描述，即集多为一，把数包含在统一中，从一生出众多事物，通过理智的单一性使丰富多样的二级种类环绕他自身旋转。苏格拉底说，这就是阿波罗这个名字所揭示的意思，它充分地表明一里面包含着神多种多样、各不相同的权能，以至于接受他最后的像，他最模糊的肖像，这种模糊不清的像也与他那统一而集中的 *hyarxis* 相似，并有助于我们回忆阿波罗的特性。所以，这一个名字隐秘地拥有对这位神的众多权能的众多暗示。通过这种独立于多的单一性，这位神因着预言向二级种类显示的真理，就向我们展现出来。因为单一等同于真实。通过[他名字里]体现的（对多的）消融和脱离，这位神的纯洁无污的本性得到显明，他作为整体的救主的权能也显示出来。通过他射出的箭，他的权能也彰显出来，这种权能凭借一个原因，即投掷箭的源泉，摧毁一切混乱的、无序的、不适当的事物。通过他的旋转，整体的和谐运动，以及将万物在其自身里联合、连接起来的交响乐，也得以显现。如果我们把这位神的这四种权能归于与权能相对应的形式，就可以使它们对应于太阳的元一。这些元一中的第一个清晰地表明隐秘地存在于诸神自身里的真理和理智之光。第二个摧毁一切混乱之事，终止所有无序之物。第三个通过和谐的理性使万物恰如其分，彼此友善。另有一个无污、纯洁无比的原因管理着这些元一，以完全和符合本性的实存照亮一切事物，促使对立面走向和谐。

就太阳三一体来说，第一个元一展现理智的光，并把它向所有二级种类显现，使一切事物充满总体真理，将它们提升到神的理智之中。我们说，这就是对阿波罗的预言权能的应用，即将包含在神圣本性里的真理揭示出来，使二级种类不认识的东西得以完全。而第二和第三个元一发射出有效的、得穆革的顶端，以便生成整体，完善活动，它们依照这些来装备每个可感知事物，同时终止宇宙的无序和无定状态。这些元一

中的一个类似于整体里通过音乐的生产，类似于对运动之物的和谐安排。另一个类似于那摧毁所有与形式相反的无序、混乱和骚动，使其服从整体布局的权能。最后一个使万物能够同等而充分地、与美的事物交流，赠给有益的东西，赐予真正的福祉，虽然终结太阳的原理，却保卫它的三重性进程。同样，这个元一以幸福生活的完全而理智的尺度来光照上升的种类，在太阳里掌权，类似于阿波罗王的洁净、颂歌（Paeonian）权能。

我们可以根据《国家篇》里关于太阳的记载，通过推理过程得出同样的观点。苏格拉底赋予它一种独立于一切被造之物的超验性，并说，它确立在生成的可感事物之上，就如“至善”完全独立于可理知者。他还说，太阳创造出感觉，也就是可感知的东西，造出被造种类，正如“至善”生出本质和真存有，先在地是理智和可理知者的原因。既然这可感知的世界是被造的，是有生灭的，如蒂迈欧所说的，也是一个神圣的被造之物，如《国家篇》里所论断的，而太阳超越于生灭之外，如苏格拉底主张的，总之获得一个不同于可感知者的本质，那么很显然，它在世上具有一个超越尘世的等级，在被造事物中展现出一种非造的超验性，在可感知者中显出一种理智的尊严。同样，蒂迈欧也阐述了出于得穆革的太阳的双重进程，一个与其他行星并列，另一个是孤立的，超自然的，不可知的。得穆革造出七大行星，把它们放在各自适当的循环之中，同时构造太阳和其他行星，安排月亮为距地球的第一位，太阳在第二循环中，然后，他点燃太阳系里的光，这是无可比拟的光。这光，他不是从隶属的质料接受的，而是从他自身创造、产生出来的，并且可以说，将它作为理智本质的一个象征，从某个adyta伸展到世俗种类，向宇宙显明超越于世界之上的神里面的玄妙的东西。因此，太阳一出现，就使[世俗]神大吃一惊，他们全都渴望围绕他跳舞，渴望充满他的光。这个世界同样是美的，具有太阳的形式。

因此，如我们所说的，从《蒂迈欧篇》里[宇宙的]创造可以表明太阳拥有这个超越于可感知者的等级，分得一个超越于一切被造之物的本质，而世上每一个事物都从他接受完全和本质。苏格拉底在《国家篇》里也称太阳是“至善”的子孙，被造本性的得穆革，整个世俗之光的创造者。我们必须同样在比喻意义上将这些言论理解为是关于支配等级的神的描述；这些描述从那里传到这个可见的太阳上。因此，这里太阳也分得一种相对于世俗神的独立超验性，因为他在整体的首领和统治者中拥

有一个先在的实在。

再说，光的第一推动因存在于那些神里，产生那些超越尘世的理智光线，通过这光线，灵魂和整个较杰出的种获得一个提升的进程。与这些神一起的，有得穆革的二一体，它既生产单一的种类，也生产复合的种类，既生产具有较多支配性的事物，也生产属于低等级的事物。总之，这个得穆革的二一体管理着世界的双重并列者。那些在神圣问题上富有智慧的人就把这个二一体称为光的最初原因，得穆革的双手，视之为整体的生效者、推动者和创造者。他们认定它们是双重的，一个是右手的，另一个左手的；蒂迈欧认为，这种双重性最初存在于天体周期里，又说这种分法源于第一个得穆革。如果得穆革的元一在创造世界之前先构造太阳的等级，那么他将这种左右划分法确立在那个等级，有什么可奇怪的呢？苏格拉底也把帕尔卡（Parcae）的推动权能称为双手，说三者中的长者用她的双手推动宇宙，所以我们不可拒不承认双手这个名称可以用于神圣问题。此外，根据柏拉图，太阳原理中的最后一个岂不也同样是神圣问题阐释者们所说的，幸福生活的源泉，生出未污染的果子给整体的源泉？既然他把太阳称为“至善”的产物，那么这太阳本质上就属于“至善”。因为显然，就如善把幸福给予一切存有，同样，太阳也把幸福按相应的份儿给予尘世的种类，并通过相似性和对整体得穆革的倾向性成就这样的事。全体世俗神有一个统一的支配原因，就此而言，幸福属于他们全体。因为完全和恩福就是从那个原因流向一切事物的。

第十三章

什么是纯洁等级的支配神。从柏拉图的作品可以得出关于这一等级的什么概念。

我们跟从柏拉图，通过一种推论过程，就这些具体问题收集了以上内容。除此之外，我们还要加上关于支配神中那些清洁未污的神的理论。柏拉图也给了我们一个机会提到这些神，因为整体的统治者和领导者必然类似于理智王存在，尽管他们通过划分产生他们的进程，分裂为部分。就如他们仿效理智王的父亲式的、生产性的、回转性的权能，同样，他们也必然依照支配的特性在自身中接受不变的元一，在他们自己的进程之上确立具有保护特点的二级原因。奥菲斯的神秘主义传统比较清楚地提到这些神。而柏拉图因为相信奥秘，相信奥秘中所施行的仪式，所以关于这些未污染的神只作暗示。在《法律篇》里，他凭借科里班忒（Corybantes）提醒我们注意那种狂吹管笛的做法，它能遏制各种混乱无序的运动。而在《欧绪德谟篇》里，他提到一个宝座上的安排，那是在科里班忒秘仪里施行的；正如他在其他对话里提到库里特的等级，谈到库里特穿戴盔甲的运动。因为柏拉图说，当创造整体的得穆革从瑞亚显现出来之后，他们就围绕着这位得穆革跳舞。因而，第一个库里特等级在理智神中获得自己的实在。而科里班忒等级先于Core（即普罗塞比娜），并全面保卫她，就如神学所说，它类似于理智等级里的库里特。如果你愿意按照柏拉图的习惯说话，那么可以说，因为这些神圣者掌管纯洁，保护库里特斯等级不受玷污，使他们在衍生中保持恒定不变，在进入世界的进程中保持稳定不动，所以他们被称为科里班忒。因为任何地方“το κορον, to koron”都表示纯洁，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里说的。你还可以说，我们的女王Core不是因其他方面得名，就是因纯洁和未受玷污的生命而得名的。由于她与这个等级联合，所以就生出两个保护三一，一个与她的父亲联合，另一个与她自身联合，因着她自身，出于她自身，在这一点上仿效整体赋予生命的女神。因为她创造了最初的库里特。

因此，希腊神学处处这样称呼保护者的纯洁无污的等级。它上面

时是单一而不可分的；在下面，在支配神中间，它自身显现出分离和多样性。因而，科里班忒需要米纳娃的元一，并以特定的方式渴求第三个米纳娃元一，这元一将他们的进程统一起来，保护他们穿戴盔甲的活动，总之，使他们回转到自己特有的原理。此外，三一这个数是与这些保卫权能相适应的，是完全的，统一地包含二级种类的开端、中间和末端；事实上，凡是担当保卫的事物，总是急切地全面包含那被保卫的事物。三一体也坚定不移地保护二级种类的本质、权能和活动。在理智神里，三个[未污染的]元一围绕三位父被划分；而这里，这三一体被认为全面保卫Core，因为她也在自身中预先确立了三重元一，如我们前面所指出的。所有这些元一都在未污染的神的保卫之下保持不变，不论是在停滞时，还是在生发时，都如此。能与多产的权能并列的，除了这类保卫性的神之外，还会是什么呢？这种同列是必不可少的，唯有这样，这些保护性的神才可能维持这些权能的所有进程，以及它们在生产中展现的多样化，才能明确地使它们的运动不变地确立在自身之中。因此神使万物充满神性，神创生万物，不离弃任何事，不论是最先的，还是末后的。由于他们存在于自身之中，所以能同时向所有事物显现，由于他们充满着自身，所以能充满所有二级种类。他们的不变性并非保持不生产，他们的多产也不接受任何出于从属本性的东西；相反，丰富的生产和不变的权能在他们里面同时显现、联结。关于纯洁无污的神就简单地谈了这些，无论是柏拉图，还是希腊神学家，都把这些神与支配神并列。

第十四章

巴门尼德怎样得出关于支配神的结论，与得穆革等级相一致。他通过相似和不相似描述他们的整个等级。

再次回到[同一个话题]，我们要讨论巴门尼德向我们讲述的关于神的整个等级的共性，就是被称为同化的统治者和领导者的那些神的共性。如我们前面所说的，必须将[关于神的]整个分离理论归于巴门尼德的一个总的神秘原理。因为在那个总原理中我们将看到，柏拉图以一个连续的序列向我们表明神圣等级的彼此联系，和他们拥有的共同权能。因此，这些同和异就为我们确定了得穆革等级的特性。我们已经根据这些同和异，在以上所说的话里展现了得穆革的父式的、多产的原因，他的未污染的源泉，以及他里面的独立权能，他依据这种权能，将他自己的王国与萨杜恩的王国分离。由于同化的神的整个等级从得穆革的元一垂溢下来，围绕它存在，转向它，因它得完全，所以必须认为这个等级的记号属于得穆革的记号，同时按一定分寸从后者发出一个秩序井然的生灭界，给予前者。由此神圣种类彼此之间的连贯性将变得更加显明，从更古老的种类到二级事物的光的演化也将由此向我们完全地显现出来。

这个等级，其他人赞美它具有支配和引领的本性，我们通过论证表明它具有同化的本性，那么它的特性空间是什么呢？凡是有同化功能的事物，总是把与原型的相似和结合传给所有被同化的存有。另一方面，它又与相似者一起生产并混合不相似者；因为在[相似者的]像里，相似的种并非天生就适合于显现，与它的对立面分离。如果神的这个等级使可感知者与理智者相似，模仿原因造出所有后于它自己的事物，那么它其实就是与后于它自身的事物相似的第一推动因。既然它是这样的原因，它也是那与相似并列的不相似的原因。因为凡分有相似的事物，必然也分有不相似。神的这一等级比不相似者在更大程度上把相似者分给与其原理更接近的后代；但它根据不相似，而不是相似，构造远远离开其原理的事物的本质。

总之，相似在自身中会有一个类似于父式原因的实在，这实在也类

似于转向原理的原因。而不相似的实在类似于多产的原因，类似于那些负责多和分的神。因为相似类似于可理知的界限，不相似类似于可理知的无限。因此前者是进程的集合者，后者是进程的分散者。由于每个神圣者从自身开始自己的活动，虽然它的活动指向二级种类，它把自己的特性分给从属的事物，但是它根据那种活动，在确立其他事物之前率先确立并界定自身；——果真如此，那从自身为其他事物提供对相似和不相似的分有的，必在自身中完全拥有这种相似和不相似。它也是由这两者混合而成的，虽然有时候更多地显现出相似，有时候则更多地显现出不相似。生产因与父式因相结合，未污染的原因与那些急切地走向每个事物的原因结合。同样，神圣种类的双重并列，相互相连，一起活动，彼此存在。支配神的种既相似于自身，又不相似于自身，既相似于其他事物，又不相似于其他事物。既然它与自身相似又不相似，就既将自身与它的原理结合，又将自身与原理分离，保存进程的适当界限。那与他物既相似又不相似的，既将他物转向自己，集合于自己，又将它们与自己分离。这就是这些神的特性。

相似和不相似从得穆革的元一和先在于那里的记号出来，进入这个等级，这一点巴门尼德已经向我们充分表明了。得穆革的同和异，是这个等级的相似和不相似的先在的原因，如他说的。但是，神的这个等级虽然是可分的种和可分地活动的种的顶端，但它还是有相对于它们的一个总体超然性，这样它才能与神的所有等级相连续，免得它的进程另外从分离的原因获得它的形成，从而可以说，使对立双方都能从整体得穆革出来。相似出于同和异，不相似也从这两者接受它的实在；由此各自都分有整体得穆革的元一。这是总体hyparxis的一个标记，即将每个可以说相异的部分归于整体。因而，同和异生出相似；只是一者以父的方式生，另一者以未污染的方式生；一者是生产性的，另一者是分离性的。同样，两者也以适合于自己的方式构造不相似。于是，起同化作用的神种作为整体的父亲、生产者和集合者，就变得多样化了。因为他们变成了光，依照先在的原因成了双倍的。得穆革的二一体通过预先确立在他里面的原因活动，从每个原因引出一个进入二级种类的进程。整个结论同样也是二一性的（或者与二一体相关），同时它们被得穆革的四一体包含在预先安排的界限里。同化进程的多依靠理智种类的单一性而转回到合一性。

其实，每种进程都有一个进程是超自然的，不为多所认识的，另一

个进程则显明出来，为众人所知。比如就拿相似性来说，就它是由异构造的而言，具有一个难以认识的进程，但就它从同出来，就显现出一个明显的原因理性。同样，不相似因拥有异，故它固有的hyparxis有明显可见的原理，又因它拥有同，使它的原理难以认识。因此，巴门尼德从不为众人所知的，只向知识和理智显明的事物开始，终于所有人都知道并且可以言说的事。在神自身里面，不可言说者先于可言说者。他们的隐秘而不可知的实在样式，先于那根据进程可知的样式。以上就是柏拉图在《巴门尼德篇》里关于这些神的论述。

第十五章

什么是既超越尘世又属于尘世的神。他们如何通过自己的中介保存从得穆革生发出来的神的连续性。

另外，我们要讨论随后的那些等级。由于神的部分性等级按照三一体的全备尺度被三分法划分，按神圣方式从最先的可理知者发出，一直进展到末后的事物，衡量并界定一切事物，如神谕说的，所以支配神[在部分性等级中]获得最先最高的地位，紧挨着理智等级开始他们的进程，提升二级种类，将它们与创造整体的得穆革联结，将所有不可分的、统一的理智性的善向从属事物展现，并独立地连接、包含它们的本质和完全。而成全可感知世界的神获得最末的等级，作为末端结束神圣进程。这些神划分宇宙，在宇宙中获得永恒的辖地和容器，通过这些东西组织一个最好的世界体制。在这些世俗的神，也就是我们的统治者和拯救者，和超越尘世的领袖之间，存在着那些掌管既可分又不可分的可感知者的神，他们既独立于宇宙中的神，又与这些神并列，他们据此界定自己特有的进程。一方面，他们在与世界的分离部分相适应的区域之上扩展，以神圣的方式升入世俗神的许多数里；另一方面，他们引出一个服从于管理的进程，这种管理是对一切事物和所有整体的管理。

总之，作为超越尘世的神和世俗神之间的中介，他们在某种程度上与两者交往，与两者都有一种牢不可破的结合，从等级来说，既是尘世的，同时又是超越尘世的。在上面，他们靠支配领袖得以统一，在下面，他们因低级神而形成多，如蒂迈欧说的。因为他们依靠在尘世神之上，并以一种纯洁无污的方式确立在他们的顶端；同时他们又是从超越尘世的神垂溢下来的，并围绕他们而存在。他们比前者更具统一性，又比后者更具多样性。他们将超越尘世的神的整体元一分为完数；同时又将世界神的多和数集合为统一的界限，将这些神转向他们独立的原理，又引导超世界之上的神进入生灭界并按神意关怀可感知种类，同时在自身中恒定不变地保存王国的中间形式。可见，中间的纽带成全神的所有种类。因而，在可理知者中，在可理知的、隐秘的等级、原型的三一体，和全备的多之间，存在着可理知的中心，它与多和最初（的形

式)一起形成,同时被第一等级的统一包容力所征服。另外,在可理知者和理智者里,连接性的种类从中间者向两端延伸,将它们的本质、权能和神意活动联合、连接起来。

同样,在这些等级中,即在独立于宇宙的王中,以及在那些与宇宙并列的王中,那些在自身中统一地发出这两类王的特性的神,为他们提供彼此之间的交往。因此,将一级种类传给二级种类,将二级种类转回到一级种类,用牢不可破的联系将两者联合起来,保卫世界里的整个等级,这属于他们的职责。因而,在神意活动中保持不动、不变、不灭,对整体拥有主权,同时管理神的众多可分的辖地,将他们的众多进程和等级提升到超越尘世的完全之中,这些都属于这些神的职责。因此,我们习惯于说这个种类的神是“自由的”,因为他们脱离了一切从部分而来的分裂;是“超天外的”,因为它直接将自己确立在天神之上;是“纯洁无污的”,因为它不接近从属的本性,也不因神意地关注世界而毁灭它独立的超验性;是“提升的”,因为它将尘世的神拉回到理智的且可理知的审察之所;还是“完全的”,因为它用完全的尺度照耀所有天神。由于这个等级与同化的统治者相连,同时又先于尘世的神,所以应当表明关于它的神学是从关于支配神的理论派生出来的,同时从它自身提供关于可感知神的思想的原理。

第十六章

自由神是如何被标示出来的？他们如何既因其自由的特性独立于宇宙，又与尘世的神并列。

因而，所有理智者的可理知的王，[2]神采奕奕地从自身发出最初的原因，就是按照他自身中全备的三一体来度量整体的原因，界定包括末后事物在内的所有整体，从他自身使神的进程三重化，从而产生三个等级，将每一等级归于一个元一和一种可理知的超验性。因此，他构造了所有理智者的三个集合的原因，三个连接的原因，以及三个促进完全的原因；将三一的光伸展到所有事物，通过光照将在它特有产物的进程中的完全分给所有分离种类的开端、中间和末端。另外，得穆革和父仿效他的父亲和祖父[3]，就如他的父亲在可理知者中伸展自己的总体智能，同样他在理智者中发挥自己的智能；又如他的祖父终结可理知者的父的深度（paternal profundity）一样，他结束理智父的种，然后从自身引出神的三个等级。就如总体进程从他祖父按三一方式分离，同样，部分性进程因他而按三一方式得完全。因此，从得穆革也有三个等级出来，只是它们依照各自的末端发出。其中一个完全是超越尘世的；另一个是尘世的；第三个在某种意义上是两者的中间者。这些神还直接从父因获得三重性；但每一个从确定的原理获得hyparxis的特性，在前进中依次递减。因为他们拥有的既不是同等尊严的实在，如数学的一在三一体里所拥有的；也不是参差不齐、完全不同的尊严；他们获得的是不同的从属本质，在出于最初原因的生成中的不同位置。因此，支配神获得部分性进程中的最高等级，是生成种类的独立原因。而自由神被分在第二等级，安排在支配者下面，同时基于尘世的神上面。尘世的神被安排在第三等级，通过自由神并联合支配神，得以提升到理智神。至于在世界中的神以及所有尘世的种类如何分有支配神，我们前面已经作了说明。

每个尘世的种，依照各自应有的份享有宇宙的自由管理者的活动，尤其是那些能够跟从这些神的权能的种类。在神自身之中，我们可以看到有一种双重性的活动，一方面与他们神意关怀的对象并列，另一方面与之独立而分离。根据第一种活动，尘世神管理可感知者，使它们回到

他们自身，并围绕他们旋转；根据另一种活动，他们跟从自由神，并与他们一起被提升到可理知的种类。因此，爱利亚客人提出整个世界的周期，凡在里面的神都具有双重性。他说，太阳和其他所有天体都根据这两种循环存在，既理智的循环和尘世的循环；如果你愿意，也可以说，按照两种权能，即推动二级种类的权能，和协同自由神上升的权能。

此外，他说，我们的灵魂，以及所有具有与身体分离的生命的种类，有时候按照上升的进程生活，有时候按照尘世的进程生活。我们现在从年轻走向年老，因为我们已经离弃繁荣、纯洁的生命，被生在地球上，进入了生灭过程；而那时与此相反，我们是从年老走向年轻，因此，我们被引导到一种活跃的、理智的、自由的活动形式周围。于是，由形体构成的本性[我们与此相连]渐渐被消除，不论是什么原因使我们朝下，使我们与宇宙不可分；而无形的、非质料的本性显现出来，被神充满，神就是这种生命的首领。

如果你愿意，我们可以通过推理过程，从《斐德若篇》里记载的内容推导出同样的观点。苏格拉底在那篇对话里说，得了完全和翅膀的灵魂，高高地盘旋，管理整个世界；当我们的灵魂到达幸福生活的顶点的时候，也会是这样的。当然，这是在更大的程度上与高于我们的种类同在，与神自身同在。因为我们的灵魂是凭着神实现这个目标，获得这种真正的恩福的。试想，一种脱离了重负的活动，也就是支配整体的活动，若不是从自由神那里，你还能认为从哪里，从什么别的原因给予我们，给予世上比我们更优秀的种？每个尘世的神都获得自己的管理领域，都有它所统治的固有序列，那是他按照父的旨意围绕自己构造的。得穆革把精灵之族、不完全灵魂安排在一些尘世的神手下，如蒂迈欧说的。而将活力贯穿整个世界，这是一种超自然的善，是天外之神的独立管理的特性。因此，这种善是从这些神传递到尘世神，再传到我们的灵魂的。否则，那不完全的东西怎么可能把它特有的活动延伸到整体呢？它抛弃自己的分离特性，怎么能改变自己的生命呢？因为那将自己的活动指向宇宙的东西，使它自己从一种被安排在部分里的活动中撤回来。因而我们不可说，这神圣的善不是由这些神，这些在世界之上确立自己的王国的神，而是通过其他方式，从别的源头向世界的本性显现的。就如通过相似向万物进发的过程，根据与原因的相似而回转的行为，是由同化的统治者传给天上的神，传给更杰出的种，传给我们的，同样，那脱离了不完全种类的东西，解除了重负、自发倾向众多活动

（energies）的东西，是源于自由统治者的一种印象（impression）。关于这些渗透万物的统治者的神意，以及他们分给从属种类的善，就讲到这里。不过，除了以上所说，我们还要对他们本质的特性作点补充，他们就是按照这种特性被分在这个等级的。

第十七章

从自由神的本质看，他们有什么共同的权能和共同的活力。

从理智神^[4]，[即从同化的统治者]派生出一个非质料的神圣理智。分离的、总体性的理智就是这样的—个理智。因此这些神也被称为理智性的神。从他们的hyparxes来看，他们在本质和多之外；但他们又分有本质和多，即接受这样一种进程的光照，所以，他们又被称为同化的神。因为他们有理智性的实在，完全的权能，理智是他们的最后分有者，理智性的特性界定他们的整个本质，因此他们获得这样的称呼。—个理智本性最先分有尘世的神，—个纯洁无污的灵魂也分有他们，还有世界的那—部分也分有他们，此外，他们还给整个世界—个理智的、神圣的生命体，将他们自身的光芒发射出来，—直发射到形体，又把他们自己特性中的—点痕迹分给形体。因而，在这两者之间的等级，必然喜欢某些添加，有了这些添加，它们就比理智神更多样化，并且—步步成为分有者；但它们必然比尘世的神更—单一和单纯。神圣本质的减少使从它们派生出来的接受器（receptacles）成倍增加。因此，这些神除了理智特性之外，还有灵魂性权能，以便凭着无形本性拥有超越尘世的[属性]，同时凭着这灵魂性权能比理智神更多样化。

我们也可以从另—角度来思考这个问题，既然灵魂自我显现出来，整体灵魂的—源泉在纯粹[理智者]里显现出来，并协同得穆革—起构造万物，那么超越尘世的神岂不必然分有灵魂特性？围绕世界划分的神并非不借任何中介的充满—统一灵魂，而是通过其他更丰满总体的中介充满，这中介不是出于元—[即朱诺或碗槽]，但拥有—个永恒生命。因而从那里，也就是从灵魂的碗槽，灵魂向支配的、自由的神显现出来。就如苏格拉底在《斐莱布篇》里所说的，得穆革朱庇特按原因的理性说，在自身拥有—个高贵的灵魂，—个高贵的理智，而按照他自身的整体说，创造那些在超越尘世和尘世的神圣者中具有支配特点的神，所以他也完全地分给理智的和灵魂的特性。不过，超越尘世的神是最先展现出来的，因而更多地分有理智性的本质。但灵魂的特性也隐秘地包含在他们里面。而获得中间等级的神，使灵魂的特性显现出来，同时包含—种

[比在超越尘世的神中]更丰富的分离。尘世的神则将灵魂的特性完全显现出来。就如理智那样，原本隐秘地存在于最初的理智者中，然后将一种先驱的光展现在中间者中，而在末后的理智者中则完整地显现出来。超越尘世的神是完全超越尘世的，从理智的碗槽或者得穆革中的高贵灵魂引出灵魂的权能；同时他们在自身中确立分离灵魂的另一个元一。而正在本质上与尘世的神交往的自由神，从两个源头获得灵魂的特性，一个是总体的生命之源，另一个是同化的原理。最后，尘世神接受先于他们的所有神圣者的光照。因此，他们仿效自由神统治宇宙，用形式装备月下区域的种类，并仿效支配神，使它们与理智的原型相似。他们还从灵魂的一源泉引出[与身体]不可分生命整体，把它确立为[与有形本性分离的生命的]一个像，将他们自己与这个源泉相连结。

总之，所有的种类^[5]都被得穆革混合在灵魂的源泉里，以便造出不同等级的灵魂，有些等级手头只有一种事物，有些等级有各不相同的事物。在一些等级中，本质支配其他种类，在另一些等级中同占据支配地位；还有的等级中异占据支配地位。那些与同化的神同时显现的灵魂，依照本质拥有它们的整体实在。因此它们靠近一个理智性的hyparxis，在灵魂的各个种类中分得一种可理知的、隐秘的超然性。那些与自由神并列的灵魂，依照同标示它们特有的进程，因此，它们也与将超越尘世的神与尘世的神连接起来、集合为一的神同时存在。那些与尘世的神一同分离的灵魂，按照异界定它们自己的本质，因此，得穆革在构造宇宙的靈魂时，被认为用强制力将异应用于其他灵魂。

此外，在这些灵魂里，分裂为部分、联合为一、按时间活动，这些都通过异的光照而实现。而在这些灵魂之上[的灵魂里]，存在着本质和同一，还有永恒的生命以及权能的合一与其同在。关于这些问题就谈到这里。

从以上所说，我们可以通过推论过程得出，理智、本质、理智性生命，都从自由神垂溢下来。灵魂和包含天外灵魂的本性也在他们中显现出先驱的光。因为他们被确立在依赖于形体的天神之上，正如天神独立于月下区域的神圣者，与那些管理质料的神圣者隔绝。如果自由神的种是这样的，那么完全可以说，他们属于不完全的等级，就如先于他们的神一样。但他们其实更具总体性，因为灵魂的特性在他们里面是隐秘存在的。自由神使那在神意活动中是部分性的东西变得更加明显，因为灵魂的权能在这些活动中也更为显然，正如掌管不完全辖地的尘世神将灵

魂的本性完全显现出来。而整体的、不可分的神一直显现到理智实在。因为理智按其自己的本性说是不可分的。

既然自由的首领就如我们所表明的那样，我们就要考察他们中与这一等级相应的多样等级。他们中有一些，我们称为“传递者”，就是向二级种类展现同化之种的进程的。有些是“提升者”，将尘世等级向上拉到一种独立的活動。有的是“连接者”，同等地协助两端达成结合。有的是“纯洁无污的”，这些神完全剔除了质料，通过光照将使二级种类的神意活动解除重负，变得轻松自由。有的是“促使完全的”，就是将完全提供给尘世种类的神。有的是“多产的”，他们使从属本质的进程成倍增加。他们根据这些权能，以及其他更多的、我们无法领会的权能，掌管世界中的神，成全存在于独立神与那些与宇宙的各部分并列的神之间的神圣种类。

此外，我们必须分给他们与其权能协调的活动，即解除了重负，处处明显可见，切除了一切质料的东西，有形的东西，散发出一个纯洁无污的理念，毫无接触，无形的，使所有二级种类转回到他们自身，并将它们拉向理智光的活动。再者，我们必须将展现宇宙的独立原理的活动归于他们，以及比这些更杰出的活动，朝向理智神的活动，还有更高贵的，将自身与理智神联合的，展现无颜色、无形状、无接触的本质的活动，统统归于他们。另外，根据另一样式，[我们必须承认]他们的活动有些围绕二级神展开，并将这些神的神圣统一性集合到一个先于世界的合一体。有些围绕尘世理智施行，将它们的理智活动从并列的可理知者延伸到那些最初的、独立于宇宙的可理知者。还有的将灵魂上升到它们的统一源泉。他们的有些活动就是神圣灵魂本身的首领，有些掌管比我们更为优秀的种类。有的使可理知[灵魂]的多转回到一种纯洁无污的生命。可以说，他们是某些领军者、首领，以神圣的方式升入到世界的所有种类；又是精灵神（daemon Gods），直接管辖诸神；是走向可理知者的进程中的为首者，根据被提升者所属的等级，或者以这种方式，或者以那种方式，引领它们上升。一切[尘世的]事物都分有自由神，只是分有的方式是各不相同的。有的按神圣的、精灵的、可分的方式，有的按统一的、理智的、灵魂的方式。我们可以说，所有事物都从神的这个等级获得一种独立的生命，一种没有重负的活动，一种超自然的神意，以及一个共同的职位。关于自由神的共同定义，就谈到这里。

第十八章

关于《斐德若篇》论到的十二首领或统治者，他们有一个自由等级。

接下来我们要阐明柏拉图的理论，先是叙述其他对话里可以找到的内容，再阐述《巴门尼德篇》里关于这些神的全备理论。在《斐德若篇》里，苏格拉底热情地施展活力，将他的理智扩展到神圣等级的整个联系，不仅神秘地考察它们的尘世进程，还考察它们不可描述的神圣视界，世界之上的推论活动，以三分法把世上的所有独立实在与它们管理的对象分离。他称这些实在中的第一个是神圣的，中间一个是精灵的；再从我们的灵魂成全最后一个。他还从精灵引出不完全的灵魂[比如我们的灵魂]。因此他称它们是同为侍从的，并以精灵为中介将它们引到神圣王国。然后他从尘世的神引出精灵等级，因为精灵是这些神的侍从。不过，他把这整个神圣权位，精灵之族，不完全灵魂之组，归于自由的等级；他说，世俗灵魂的三一军队在这个等级下被提升到理智的且可理知的神，同时还有它们的最初原因也一并提升。

这里，他根据十二这个数的尺度来界定所有自由神，尽管他们的多是不可领会的，不是人的思想所能数算的，那些对他们有所记载的神学家，没有一个能够确定他们的整个数目，就如他们所拥有的支配性的多（即超越尘世的神的多），或者理智神或可理知神的多是不可数算一样。然而，柏拉图认为十二这个数适用于自由神，是完备的，是从最初的数构成的，从完全的事物得成全；他也以这样的尺度去领会这些神的所有进程。因为他将他们的所有种，所有特性都归于十二这个数，根据它来界定他们。另外，他将十二分为两个一和一个十；他将所有[尘世种类]从两个一引出，同时告诉我们，这两个一每一个都按照自己的 *hyparxis* 给予后于自己的一以活力。其中一个一，他称为朱庇特，另一个称为维斯塔。他还提到其他较不完全的权位，成全上述的十，比如阿波罗的、马尔斯（Mars）的、维纳斯的。他从阿波罗的权位引出生命的预示形式，从维纳斯的权位引出情爱，从马尔斯的权位引出分裂，由此就形成了最完全的、最先的生命种类；正如当他将刚形成的灵魂引入世

界时，说有些负责一种生命形式，有些负责另一种生命形式。在我看来，如蒂迈欧分配灵魂，有时是超越尘世的，有时是尘世的，因为他按照星辰的数目来分配灵魂，把一个散播到月球，一个散播到地球，其他的进入其他的时间器具；同样，苏格拉底预先安排了它们的两位统治者和领导者，紧挨着尘世的神，但在比这些神更高一点的等级，即自由神的等级里。

我们已经说过，十二位神使每个尘世的种——不论它是神圣的，还是精灵的——围绕可理知者的视界，完善它们的分离活动。他们还在自身中包含所有天外的种，所以，不论是父式的自由神的种，或者赋予生命的种，或者纯洁无污的保护者的种，它们都包含在这个数里。这个数不可理解为以十二为单位的数，神中间的数不是这样的数，我们必须把它看作hyparxis里的特性。就如神里面的二负责多产的权能，三负责最初的完全，同样，[神里面的]十二是全备进程的一个记号。由于这些神作为末端终结那些不向世界显现、与世界隔绝的权能，并按各自的特点依赖于天上的神，所以十二属于他们，即它因终结超世俗者的进程中的全备者，掌管天上的神而属于他们。他们从自身将十二分配给后者，还专门将它们保护在这个数里，因而，支配的十二是全然超越尘世的，而天体的十二，显然只是尘世的；自由统治者的十二包含两端的结合，将后于自己的等级与先于自己的等级连接起来。因此，自由神完善尘世神，引领他们向上。而他们自己是直接从支配神垂溢下来，从他们发送出来的，同时管理两者[即超越尘世的神和尘世的神]之间牢不可破的联系。

第十九章

许多更清楚的证据表明伟大的首领朱庇特以及整个十二位首领都是自由的。

我们可以不向读者表明我们的观点，但要尽我们所能向热爱沉思真理的人阐明柏拉图的理论，所以我们要独立想一想，苏格拉底在《斐德若篇》里展示的那些首领必须安排在哪里，应当与谁并列；那些首领的伟大统治者，就是驾驭着带翼马车的那位，应当与哪些等级的神并排。我们必然或者给他一个理智的等级，或者给他同化的等级，或者自由的等级，或者尘世的等级。这些等级随着伟大的神朱庇特展开的进程而依次递减。如果他是理智的朱庇特——我们已经说过这就是宇宙的得穆革的名称，也拿柏拉图的话来证明我们的论断——那么他怎么是以上所提到的十二的首领呢？如何把他分到与维斯塔对立的位置上呢？要知道，得穆革的元一终结理知领域，同时独立于所有其他的数，不与任何[其他数的元一]并列。对结果来说，有一个分裂为与它们的原因对立的实在，这无论是过去，还是现在，都是不合理的。所以，不应当使整体的十二位首领成为一，而应使原因的数成为一，如蒂迈欧所说。此外，朱庇特这位得穆革独立于宇宙，他本人就是明显可见等级之事物的创造者。十二位首领的第一位，苏格拉底说在天上驾驭着一辆带翼的马车。他与世界连接，紧挨着天上的神，怎么能认为他就是独立于所有[尘世的种类]，并如蒂迈欧所说，停留在自己惯有方式里的那位呢？

再者，这位朱庇特负责一种哲学生命，[跟从他的]灵魂永久地引领这种生命。另一位神负责预示的、情爱的和诗的生命。创造整体的得穆革在自身中包含一切生命的原型；就如他统一地包含灵魂的本质，同样，他包含它们生命的各种变化。因而，他不是分别的是灵魂里生命的原因，而是根据一得穆革原因预先确立了灵魂的所有阶段，生命的所有多样性，所有标准。就如世俗的太阳并非是某些事物的原因，另一些事物的得穆革；不论什么事物，太阳都是它的创造者，得穆革在更大程度上是创造者和先在的原因，一同样，在灵魂的生命里，不应当以分裂的方式将原因归于得穆革。得穆革的元一是所有生命不可分的、共同的一

原因，而生命的分类，尘世的种类的不同原型，则与后于他的神相关。

然而，如果有人认为我们应当放弃这个假设，而承认这位朱庇特，还有其他首领是尘世的，那么我们要把跟从他的那些神安排在哪里？苏格拉底说：“诸神和精灵队伍分成十一个部分，都跟从朱庇特。”宇宙中还有比这些更广泛、更不完全的神的等级，其中有些与为首者相关，有些与跟从者相关。而苏格拉底展现的广大权位并没有向我们显明有一种与世界种类并列、又独立于它们的超验性。在无形的原因中，“伟大者”将这种特性分给那些得到它的显现的事物。就如爱，狄奥提玛并不是简单地称为一个精灵，而是称为“一个伟大的”精灵，证明它在一切精灵之上，是一位神，但被安排在精灵的种之内；同样，朱庇特被显现为伟大的首领，不是作为尘世种类的尘世首领，而是作为独立于、超越于尘世等级的首领，才得这样的称呼。如果朱庇特独立于尘世中的神，那么其他首领必然也具有先于那些跟从朱庇特的神的本质。所有这些神都有一种支配的尊严。如果其他首领被安排为尘世的，唯有朱庇特是超越尘世神的首领，那么我们就必须重新将整个权位从十二转移到朱庇特的元一。然而，必须将支配的权能归于他们全体，将他们中的首要权威保存于朱庇特。

因而，神的这样一种权位必然是属于同化神的，或者是那些在宇宙中分得一个自由领域的神的，我们说它必是如此。如果我们承认它属于同化神的等级，它就是一个得穆革三一体的首领，但不是现在所阐述的十二体的首领。我们前面已经阐明，朱庇特在同化的神中间，是萨杜恩的三个儿子中的第一个。这些儿子，如苏格拉底在《高尔吉亚篇》里所说，分割萨杜恩的整个王国。他们中的第一位是最初种类的创造者，第二位是中间种类的创造者，第三位是末后种类的创造者。因而对尘世种类的分类是一种三分法，萨杜恩的第一位儿子可以称为三一分法的首领，直接从他引出的多必是宇宙中第一个三一划分。而十二位神的为首者，负责被分为十一部分的一支队伍。因此，一个在整体的第三位中界定他特有的领域，另一个在第十二位中界定自己的领域。根据包含的权能，他们中的一个与三一体一致地界定自己的权位，另一个根据十一这个数界定。因此，两者绝不可能获得同一个等级。得穆革和救主朱庇特与所有这些都不并列。而同化的朱庇特是整体分为三一体过程中的为首者。世俗的朱庇特属于随后的首领中的一位，但不是那些隔绝首领中的一个。不过，苏格拉底在《斐德若篇》里展现的朱庇特与其他首领并

列，掌管那些根据十一个部分得到有序安排的神，但不掌管那些接受了三分法的神；他同时还独立于所有尘世种类，因为他的支配超然性非常宏大。因此他不同于以上所提到的所有等级，不在它们中的任何一个显现如今向我们呈现出来的特性。

这样，我们只能将他与自由神同列，以便使他靠近世俗的神；也正出于这样的缘故，我们说他在天上，独立于世俗的神圣者。这也使他被赞美为“伟大的”。中介往往可以通过对两端的综合考察自我显现出来。既然朱庇特被描绘为在天上驾驭着带翼的马车，被称为伟大的，所以在某种程度上，他与天上的神并列，又独立于他们。如果在以上所说的话中，我们的论断是正确的，那么既与宇宙的神——天上的朱庇特在他们中获得最高的尊严——并列，又独立于他们的，必位于自由神行列。因此就神来说，有些独立于宇宙，有些成全宇宙，有些既与宇宙里面的神并列，又有卓越的超验性。这位天上伟大的首领朱庇特，是自由的，在天之外的，整个十二体都显现在神的这个等级中。因为这里有一个完备而神圣的数，是由十二位首领成全的。所以整个数必然被置于神的这个等级中，但我们不可以分离的方式说这些引领、支配的神中有些是尘世的，有些是超越尘世的。如果他们的第一位是超越尘世的，余其的必也同样将自身确立在世俗神之外。同样他们每一位也都是某个适当的多的首领，有大量的神和精灵围绕。不完全的灵魂属于他们的最末跟从者。它们与精灵和神圣本性一同分配，尽其所能分有神的自由权位。就如苏格拉底所说，“那愿意且能够的，总是跟从神。”通过这些论述，我们提醒读者，苏格拉底在《斐德若篇》里展现的十二位首领属于自由神。

第二十章

从先存在的原因解释自由神里面的十二这个数是从哪里来的。

接下来我们要表明他们从哪里获得这个数的整体。他们必然从先于他们的神那里获得自己的实在，就如走向同化神的进程出于理智父，走向理智父的进程以神圣的方式出于可理知且理智的神，而走向这些神的进程出于最初的可理知者。因为同化支配者的等级先于自由神的等级，就如理智王的三一体，或者毋宁说，得穆革的元一在自身中确立将整体分为三一体的全备尺度，——果真如此，我们就必须根据这两者，即根据得穆革的尺度和同化神的种，来考察自由神形成的原因。因为他们的不同等级是从这两者获得的。

此外，如果我们记得以前所指出的，那么就知道我们对同化神的中间进程作了四分法。我们说过，他们中有些是父亲的，有些是多产的，有些是提升的，有些是保护性的。也就是说，得穆革的元一将进程分为最初、中间和末后，就如先于它的可理知的父，而后于这个元一的神则按四一的方式将自己的河流发给二级种类——果真如此，自由神的十二体在上面按三一体发展，在下面，按四一体增多。因此，就成全它的种来说，有些按三一法获得得穆革和父的特性，有些按三一法分得生产和赋予生命的特性，有些按三一法分得提升的特性，还有的以同样的方式获得纯洁无污的保卫者特性。他们所有特性都出于同化神的多。而把他们分为最初的、中间的和末后的，则出于得穆革的原因。关于自由神的数从哪里来，以及如何产生的问题就谈到这里。

第二十一章

自由的首领怎样分为两个元一和一个十。他们的一种分类是什么。

就如我们前面指出的，所有尘世的神、所有精灵，以及能够回到可理知者的不完全灵魂，都跟从十二位首领。在这十二体中，伟大的朱庇特和维斯塔分得有较多支配权的等级，其余的权位与这两位神并列，具有二级尊严。朱庇特既不是如有些人所说的，是宇宙的理智，也不是太阳里的理智，总之，不是尘世理智或灵魂中的任何一个，他在所有这些之上扩展，预先存在于自由神之中，提升神的合唱队，以及高于我们、跟从他的种，将父的善分给转向他的多。他是其他出现在十二位神末端的数的首领。另外，维斯塔管理一个适当的多，但她既没有第一灵魂的等级，也不是被称为宇宙中的地的东西。她在这些之前，在天外的神中间获得一种支配权能。她将自己的特性分给其他首领的数，就如朱庇特一样。因为从十二体挂下来的首领，也分有这两个元一。

朱庇特作为运动的原因，一切包含走向可理知者的进程的事物，都以他为首领。而维斯塔以稳定不变的权能光照一切事物。虽然朱庇特也停留在自身之中，因而被提升到可理知的考察之所；维斯塔因自身之中有一种稳固的、纯洁无污的永久不变性，所以与最初的原因结合，然而，发出一种不同的特性，就导致管辖不同的领域。因为神里面有两种转向（所有事物既转向它们自己，又转向它们的原理），每种形式的转向原本就不可分在萨杜恩王之中。根据巴门尼德的证明，他既在自身之中，又在他者之中。后者指转向更优秀的种类，前者暗示向自身的转向。不过，在二级的、较不完全的神中，这两种形式以分离的方式显现出来。维斯塔使尘世的神纯洁无污地确立在自身之中；而朱庇特赋予他们一种走向最初种类的提升运动。因为维斯塔属于纯洁无污者，而朱庇特属于父的序列；他们通过在自身中的实存和在他者中的实存而被分开，如我们前面所说的。因而，我们必须说，凡是稳定不变、拥有一种恒定的实存之同的，都从天外的维斯塔到达所有尘世的种类，因此所有的极都是不动的，天体循环所围绕的轴是自我旋转的。我们还必须说，各种循环的整体都是牢固确立的，地球一成不变地位于中间，中心[从这

个天外维斯塔]获得一种不可动摇的永久不变性。

另外，必须承认，所有运动、独立的活动，以及二级种类向一级种类的转向，都从朱庇特发到整体。理智的等级不仅与并列的可理知者联合，还与因朱庇特的提升进程而遗世独立的可理知者联合。跟从伟大的朱庇特的神圣灵魂一直伸展到最初的原因。这些灵魂的助手也因源于朱庇特的父权治理，而与众神集合在一起。另外，关于其余的首领，每一位都负责各自固有的序列，从自身把自己的特性给予[从他挂下来]的整个多。他们中的一位给予伸展的特性，一直分到末后的事物，另一位分给多产的特性，再一位分给不动的特性，而他们自己分得一个天外的等级，吸引一大队可分神的向上运动。因此苏格拉底同时也称他们是统治者，说他们有一种安排，根据他们所在的等级，将他们的活动指向二级种类。当然，列于十二这个数里的其他支配神，每一位按他所在的等级来说都是一位首领。支配、引领的特性只属于超越尘世的神。而被安排和自发被安排的性质，则与尘世的神相关。因为这些尘世的神就是分有等级的神，就是按分有而得等级的神。不过，以上这两种特性都属于自由神。因为他们作为与支配的[超越尘世的]神相连的神，是统治者和首领；作为与尘世神接近的神来说，是被安排的，分有等级的。作为两者的中间者，自然神按照一个理智纽带将他们的所有进程连接起来。再进一步说，作为负责天上的支配等级的神，他们与尘世的神接触，但他们又在自身之中，并向可理知者回转，所以获得一种与宇宙分离，独立于他们的分有者的超验性。关于这些神的最初分类谈这么多就足够了。不过，我们前面讲过，他们的进程是四个组的和三个组的，所以我们要简洁地说明安排好的三一体的特性。

第二十二章

关于十二位神中的每一位的神学，从他们治理的对象展现他们的特性。

我们说过，这些神是按三一体安排好的。在得穆革的三一体中，朱庇特分得最高的等级，以神圣方式从理智管理灵魂和形体，并如苏格拉底说的，关照一切事物。尼普顿这里成全得穆革[三一体的]中间者，专门管理灵魂的等级。因为这位神是运动原因，也是整个生灭界的原因。灵魂就是第一个被造的种类，并且是本质上的运动。伍尔坎（Vulcan）引发形体的本性，造出神在尘世中的所有位置。再者，就保卫的、不变的三一体来说，第一位是维斯塔，因为她保存事物的存有和纯洁无污的本质。苏格拉底在《克拉底鲁篇》里赋予她最高的等级，认为她有机地包含着整体的顶端。米纳娃则凭着理智活动和自我活动的生命，保存中间生命不变，使它们远离质料的[侵袭]。马尔斯以权能和一种不可分的力量光照有形本性，如苏格拉底在《克拉底鲁篇》里所说的。因此他是由米纳娃完善的，分有更理智性的启示，如[奥菲斯的]诗歌所说的，也分有一种独立于被造种类的生命。

另外，赋予生命的三一体中，克里斯是首位，完全生产整个世俗生命，即理智的、灵魂的以及与身体不可分生命。朱诺包含三一体的中间者，使灵魂得以产生。因为理智的女神从她自身发出其他灵魂的所有进程。黛安娜获得三一体的末端，推动所有自然理性进入活动，使质料的不完全变得完全。因此神学家们和《泰阿泰德篇》里的苏格拉底都称她为“Lochia”（负责生育的权能），是灵魂的进程和生产的审查者和保护者。在最后一个三一体，即预示的，或提升的三一体中，赫尔墨斯是哲学的提供者，并由此提升灵魂，用辩证法的权能将总体的和部分的灵魂向上送达善本身。维纳斯是渗透整体的爱情感召（amatory inspiration）的第一推动因，使因她得提升的生命亲近美的事物。阿波罗则通过音乐和旋转完善万物，使其转向，如苏格拉底[在《克拉底鲁篇》里]说的，并通过和谐和节奏把它们吸引到理智的真理和那里的光上。

就他们全体的共性来说，我们认为，他们自我确立在尘世的神之上，包含整个自由神的等级。灵魂是从他们垂溢下来的，不过这是理智灵魂，以及那些可以说是创造灵魂的权能。因此，苏格拉底还给他们配上马车，说朱庇特驾驭着一辆带翼的马车，其他神也像朱庇特一样使用从属性工具。那么这些工具是什么呢？不就是超越尘世的灵魂吗？他们正是乘在这样的灵魂上。这些灵魂是理智性的，是可分性、分类的源头，尘世的灵魂从它们分得自己的实在；它们因相似而与界限对应，所以它们里面出现更丰富的分离，和更大数目的部分。在自由神里，灵魂的特性将自己与理智结合。因此，苏格拉底说朱庇特驾驭着带翼的马车，他与马车之间没有任何分离，因为这马车是理智性的，没有与非质料的、神圣的理智分离；而在尘世的神中，出现了马与驾驭者的分离。[因为苏格拉底在《斐德若篇》里说，]“因此，神的所有马和马车都是善的，并且是由善的东西构成的”。于是，时间中的活动首先在尘世的神中显现出来，因为在尘世的神中有一种对权能的更为丰富的分类。而在自由神里，时间始终与永恒同在，可分总是与合一同在。他们是灵魂的原理，是尘世种类的原因，可以说还是驻守在他们自身的理智包容力中的理智种子。关于这些事就谈到这里。

第二十三章

关于《国家篇》所论到的命运女神之母。同时论述命运三女神。什么是她们彼此的关系。什么是她们通过神圣符号所得的权能。什么是她们的活力。柏拉图如何描述自由的特性。

我希望从柏拉图的其他作品来表明他向我们展现的自由等级具有什么特性。在《国家篇》里他告诉我们，渗透尘世整体的宇宙的等级，以神圣的方式出于恒定不变的领域，这领域管理着人的生命的提升，而人的生命不仅在不同时候有各不相同的形态，还按与之相应的正义的不同尺度而变化；他将这个等级的第一推动因归于独立于[尘世]整体的一个元一和三一体。他将统治的权能给予这个元一，将它的权威伸展到整个天，它的王国同时不可分地向万物显现，不可分地管理万物，遵照统一的活动，通过它自身的最低权能推动整体。他又从元一给三一体一个进程，从它分给宇宙一种可分的活动和生产。那单一的、统一在独立的神意里的东西，通过二级审查引入到多里。因此，多的一原因拥有更大的权威，而分散的原因显然更靠近它的结果。世界里所有丰富多样的权能，无限的运动，各不相同的理性[即生产性的原理]，都在命运三一体的支配下旋转。另外，这个三一体又伸向先于这三命运的一元一，苏格拉底将这命运称为必然性，不是通过暴力统治整体，不是消除我们生命的自动性，不是剥夺理智和最杰出的知识，而是理智性地包含万物，把界限引给不确定的事物，把顺序给予混乱的事物。再者，他这样称呼它，意指它使万物顺服于它自身，将它们拉向善，使它们顺服于得穆革的神圣法律，保卫世界之内的万物，将宇宙中的万物包围在一个圆圈里，不让任何事物缺乏其应有的公正，也不让任何事物脱离于神圣法律之外。

我们信奉柏拉图的理论，将产生世界的等级的原因分为两个；我们承认一个原因是元一性的，另一个是三一性的；我们认为元一是三一体的生产者。既然我们表明了三一体是元一的产物，那么我们就要来看看，有可能把这两者安排在什么等级里。正是因为想要知道这一点，所以我们展开了目前关于它们的讨论。这元一，如我们所说的，苏格拉底

称为必然性，她完全独立于尘世种类，并凭着她的最末权能将运动分给整个天，既不是转向它，也不围绕它活动，而是凭着她的本质和牢不可摧的根基，将一种有序的循环分给世界。[苏格拉底说]纺锤在必然性的膝上旋转；而她本身高贵地将自身确立在接近宇宙的一个宝座上，将天体控制在一条沉寂的道上。三一体在某种意义上与天体循环并列，用双手缠绕它们，围着它们活动，不再[像元一那样]只是靠自己的存在使它们旋转。三一体是宇宙的次序和循环的原因，能创造并实现某种东西，尽管这里还有另一种活动。因为拉刻西斯（Lachesis）是用双手推动，而其他帕尔卡只用一只手。这一点我们会再作讨论。不过，人人都很清楚，就按照元一存在的这种生产和从元一出来的三一体来说，必须承认，元一确立在更古老的神的等级中，三一体确立在较低的等级中。

因而我们说，被称为帕尔卡之母的必然性，首先存在于理智神中，类似于可理知且理智的阿德拉斯提娅的元一；她在那里被显现在支配的等级中，从而生出帕尔卡的这个三一体。我们知道，总体在神意之中，有活力，因那推动旋转者的存有本身而成就整体的旋转，这些都是理智超验性的标志。同样，不可分地将产物伸展到万物，这等同于得穆革的主权。在我看来，这位女神以一种不可言喻的保卫方式照亮得穆革的所有产物。就如得穆革是整体不可分的生产者，同样，必然性也在自身中恒定不变地保护一切事物，并按元一的方式包含它们，防止从得穆革进入世界的等级毁灭。因而，必然性在整体中获得这样一种权威和王国，帕尔卡的三一体能以一种自由的方式统治宇宙。因为它与天体接触，然后有一段时间又放弃接触，如苏格拉底说的。通过接触，它与被推动的形体同列，与它们同时显现；然后活动停滞，它就不再有任何接触，就与被统治的事物分离，独立于它们。它同时获得这两种特性，所以存在于自由神里。接触与不接触，推动与不推动，如神话所叙述的，不是依据神里面的某一部分，而是共存的，彼此同时存在。神圣种类不因时间而改变它们的活动，不像部分性灵魂，有时候独立活动，有时候按神意关怀二级种类；它们乃是既停留在自身里面，又无处不在；既向一切事物显现，又不离开自己的瞭望塔。因而，帕尔卡同时既与天体循环接触，又与它们毫无接触；他们按一特性既包含那独立于可感知者的事物，又包含与可感知者同列并联合的事物。因此，他们相对于整个天来说拥有一个自由的等级。

如果还有一个尘世的帕尔卡三一体，一个挨近他们的管理对象的神

意，那也不足为奇。因为就朱庇特、朱诺、阿波罗和米纳娃来说，除了天外的辖地之外，还有与尘世的神共同的进程和并列的安排。成全神最末等级的权能，就是从所有自由神接近宇宙的。苏格拉底在展示帕尔卡的自由、超越尘世的王国时，向我们表明他们既接触又不接触所有循环，又通过时间中的变化对他们的特性的界限作出划分。暂时放弃[接触]，就表示活动出现了暂时的变化。当然，这属于神话应有的隐蔽性内容。因为神话寓言在介绍非造事物的创造，单一事物的构成，以及不可分事物的分配时，就把事物的真相用面纱遮蔽起来。就如神话把从原因到存在的过程称为创造，把复合种类在单一种类中的因果性包含称为构成本身，并说二级种类围绕一级种类的分离就是将后者分为部分的分配，——同样，如果我们不是按照时间，不是按神话的表面含义来领会这两者的交替，即与被推动的事物接触，与被推动事物分离，而是按帕尔卡的不同特性，按由两端结合而成的实在来理解，那么我们就与柏拉图的思想十分接近了。关于这个问题目前不需要作太多讨论，我们就此打住。

我们要单独思考帕尔卡的等级。这些事物中，有些认为拉刻西斯应当排在第一位，有些则认为她是三者中的末后一位。剩下的两者中，有些对阿特洛波斯（Atropos）给予居先的安排，把她放在元一的等级中，有些则把克罗托（Clotho）放在前面。但是柏拉图在《法律篇》里清楚地说明，拉刻西斯是第一位，克罗托是第二位，阿特洛波斯是第三位，所以我想，《国家篇》里所说的应当是指他们中的这一确定等级，我们不应根据解释者们变化不定的观点对这一顺序作任何更新。苏格拉底说，拉刻西斯歌唱过去，克罗托歌唱现在，而阿特洛波斯歌唱将来；这里也以同样的方式使用一种与他们的活动相一致的分法。对拉刻西斯，他给予支配地位，统一管辖其他两者的权力。对克罗托，给予从属于拉刻西斯的领域，但比阿特洛波斯的王国要更广泛。对阿特洛波斯分给第三个王国，一个被其他两者包含，处于他们下面的王国。因而，众人没有注意到，苏格拉底用时间的各部分来象征这些原因的包容力。过去曾经是将来和现在，将来则还不是过去，它的整个本质存在于某个后面的时间里。我们必须承认，这三重原因类似于时间的这三个部分；必须认为最完全的原因，最广泛地包含他者的原因歌唱过去，是另外两者的原因，是它们活动的源头。过去包含将来和现在。而第二原因是现在，部分地包含，又部分地被包含。因为现在在它的存在出现之前，曾经是将来。

第三个原因，被其他两者包含的原因，就是将来。这个原因需要现在和过去，一个展现它，另一个界定它的进程。因而，拉刻西斯是第一个推动的原因，在自身中包含另外两个原因；其他的帕尔卡则被她包含。克罗托分得一个较高的等级，阿特洛波斯处于较低的等级。因此，拉刻西斯用她的双手推动，以更大也更总体的方式成全那些较部分性地受他们影响的事物。克罗托用右手推动纺锤旋转，阿特洛波斯用左手推动，前者是活动的原初首领，后者跟从前者，并协同前者共同管理万物。在必死的生命体中，右手是运动的原理；在整体中，向右运动包含向左运动。因此，柏拉图在《法律篇》和《国家篇》里，都按同一顺序将命运三一体分为第一、中间和末后者。

柏拉图不仅在前面提到的段落里，还在神话的结尾处——他在那里领着灵魂走向必朽之地，走向一种体制，这是精灵所造的作品，高高地从天体和宇宙的顶端分配给灵魂，以它为首领——把拉刻西斯手下的灵魂安排在第一位，克罗托手下的排为第二位，阿特洛波斯手下的安排为第三位。然后，当它们完全处于必然性的王权之下时，他就把它们引到遗忘之川和疏忽之河。因而，以下两者必居其一：或者中断灵魂的下降，破坏减少的连续性，但是下降、递减这是管理精灵的职位赋予灵魂的；或者把拉刻西斯分到比其他帕尔卡更高的等级，给克罗托第二、阿特洛波斯第三的位置。因为生产的进程从较完全的种类开始，按倾向于某种属地种类的性质存在，也就是说，它源于拉刻西斯，终于阿特洛波斯。

此外，各种生命的命运（阍）和原型从拉刻西斯的双膝凭借先知的中介给予灵魂。就如神话前面所说的，整个纺锤在必然性的膝上旋转，同样，它从拉刻西斯的膝上挂下关于部分性灵魂的神意，拉刻西斯用她的双手，就如用更高的权能，永恒地推动宇宙，而她的双膝以从属的方式拥有灵魂周期的原因。因而先知以显著的方式赞美女神的这位女儿：“这是必然性的女儿，处女拉刻西斯所说的话。”另外，神话说克罗托因灵魂提升而开始摇锤纺织，分给它们各自适当的命运。在她之后，阿特洛波斯把确定不变的东西给予所织之网，成全命运神的准则的末端，成全从宇宙延伸到我们的秩序。既然拉刻西斯在还未升高的灵魂里活动，又在它们作出选择之后，因着最美的界限在生产领域里规定它们的所有周期，而其他帕尔卡在灵魂上升之后，分给它们就近的东西，使它们的生命与宇宙的秩序连接起来，那么岂不很显然，拉刻西斯居先于克罗托和阿特洛波斯，她们跟从她，与她一起成全她们适当的神意？所

以，相对于其他帕尔卡来说，拉刻西斯似乎拥有一位母亲的第二尊严，与她们一起成为并列的某个元一，正如必然性以独立的方式包含她们全部的权能。而其他帕尔卡紧挨在拉刻西斯下面得完全，同时也在比她更高的必然性管辖之下。这就是柏拉图所叙述的她们的等级。

神话关于她们的描述，充分显示了她们的王国。她们行在[天体的]循环里，这表示她们的领域与世隔绝、遗世独立；但她们坐在王位上，不是坐在圆圈本身上，如塞壬们那样，这表明最初由她们照亮的容器确立在天体之上。宝座就是坐在它上面的神的工具和容器。所有分有可分神的，都像工具一样置于这些神之下，[可分的]神永恒地确立在、依靠在它们之上，并通过它们施展活力。另外，命运之神彼此等距离地就座，这表明她们之间的分离是有序的，他们的递减是按相似性发出的，她们的类别是她们的母亲以神圣方式分配向她们的。凡是安排在进程中的事物，凡是根据活动中的功绩分配的，都从那里分给命运之神。

此外，她们头上有王冠，这表明她们的顶端包围着神圣的光，她们由多产的、纯洁无污的原因装备，通过这些原因他们使天体充满生产性的权能和恒定不变的纯洁。她们还被赋予白色的衣服，这表明她们向外发出的理性，以及她们向自己提供的生命，是理智性的，明亮的，充满神圣光芒的。这衣服似乎还表示分有命运之神的本质，而宝座则显示在第一重天里的容器。就我们来说，衣服也直接与我们的身体相连；而工具则被认为离我们较远。不过，这是从另一种神学的角度来推测的，我们从那种神学认识高于恒定不变领域的等级。至于一位命运之神歌唱过去，另一位歌唱现在，第三位歌唱将来，这样的话表明她们向外发出的所有活动都是高雅而理智的，充满着和谐。命运之神使塞壬们的歌唱得以完全，天体有序而高雅的运动得以成就，使万物都充满她们的颂歌；一方面通过理智的颂歌将她们母亲的造物引入宇宙，另一方面凭借整体的和谐运动将万物转回到她们自己。所有这些详尽论述向我们充分展现了命运之神具有完全的、纯洁无污的、高天之上的等级。

第二十四章

巴门尼德如何在论到同化神之后随即形成关于自由神的结论。他如何通过“接触”和“不接触”描述他们的等级。

最后，我们要引述《巴门尼德篇》作为对关于这些神的理论的一个证据。柏拉图在那篇对话里最清楚地阐述了她们的统一特性。在同化等级的展开进程中，相似和不相似从理智的同和异显现出来，有时是根据类比，有时是根据一种不同[于其他等级的]、难以评述的生产；在这个等级之后，柏拉图表明“一”既与它自己和他者接触，又与它自己和他者不接触。因为得穆革的元一之后的整个神种都将他们的活动双重化。他们本性上可以既向自己活动，又向后于自己的他者活动，拥有各自的进程，通过他们父亲的旨意，遵照神意管理二级种类，并引出他超自然的、不可分的、完全的创造，将它的支流传给二级种类。因而，与从属事物的这种接触和分离，岂不向我们表明了自由的特性？接触表明与我们联合，表明一种并排的神意；而不接触表明独立、脱离于尘世种类的超验性。在前面的论述里，我们已经证明，这样的事物属于自由神的种，他们既与天上的种类接触，在它们之上扩展，以一种不可遏制的活力伸向万物，同时又独立于一切习性。因此，我们还把命运之神放在超天外的等级。苏格拉底说，他们触摸[天上的]循环；在《克拉底鲁篇》里他认为世俗的Core（或普罗塞比娜），就是与普鲁图结合并管理整个生产的，与一种可变的本质接触，因这种接触而被称为福勒法塔。

再进一步，在《斐多篇》里，他教导我们灵魂的净化生命的样式是什么，说：“灵魂一旦不与身体联系，就开始与[真]存有接触。”通过所有这些论述，他指出接触是某种与对象不可分的神意的工作，是并排管理的工作；而不接触则是与管理对象分离的、不受其控制的独立职位的职责。因而，既与他物接触，又不与他物接触的“一”既与他物结合，又超越于它们之上。所以，它既有确立于世界之上的事物的权能，又有尘世事物的权能。它处在这两者的中间，将两端的各不相同的特性合而为一。此外，它既接触又不接触先于他物的它自己；因为它里面有多，整体的分裂，整体的部分，又有将所有多集合起来的合一。如果它已经从

自己的原理出来，如果它可分地活动，那么它就是丰富多样的。在每个进程中，展开的事物依次减少权能，同时增加它们里面的多，如果它没有完全发出，它本质的统一性就与它所包含的多同时显现出来。因而这个神种既与尘世神并列，又超越它所管理的对象。它也是自由的，脱离被完全分割的事物。所以，如果它是一和多，将源泉的许多支流引入二级种类，同时又超越于可分的分配物，那么它就是既接触同时又不接触它自己。由于它独立的合一性，它不向往接触，又由于它进入多的进程，它接触它自己。巴门尼德说：“它在自身中包含多，就它在自身之中来说，它接触自己。”总之，就它没有接触来说，它是独立自存的；就它从自身出来，又确立在自身之中而言，它接触自己。就它在他物之中来说，它与他物接触；就它不与他物并列，就它没有在他们中的相应数目来说，它与它们分离。因此，这个神种同时是统一的和多样的，是统一的多样化。另外，它既停留，又前进，既被较不完全的本性分有，又不可分，存在于它们之先。所有这些特点都是超天外等级的要素，从完全分离的特性中向我们呈现出一个混合的实在。关于巴门尼德在上述引文中向我们展现的这些神的本质和hyparxis，就谈到这里。

然而，我们有必要根据以上所述推断这些神形成的原因。我们已经表明，这些神圣者按照合一性本身超越于一切部分性的分离和接触，所以，他们必然从“一”获得进程。合一就是从那里，从第一统一体，就是独立于一切多和一切分类的统一体，流向万物。由于他们预先包含接触自己的权能，这是出于“在自身中的实存”，所以他们从未污染的神获得存在。第一位理智父中的在“自身中的实存”，表示一个不变的原因，它不变地维持多与二级种类的分离。如果这一因为在自身中的实在而接触自己，那么它把多确立在“一”里，因进程中纯洁无污的权能而把部分包含在整体里。其实，“在自身中的实存”最初在理智父中显现出来，并按因果关系包含接触，如第一假设向我们表明的；在自由神中，在自身中的实存是依据分有而来的。而接触在这一里是本质上的，并与它所包含的多同时存在。

再进一步说，[一]在他物中接触他物；但不是按任何共同的数与它们并列，而是与它们分离的。由此，巴门尼德显然从“在他者中的实存”来形成他的推论，因为“一”通过在自身中的实存而接触自己，这是前面表明的。然而，奇异的是，在他者中的实存在第一进程中高于在自身中的实存，而在对自由神的分有中却从属于在自身中的实存。我们说，

某物若是与他物接触，并与之并列，那么它在各方面都比当它使多转向自身时更不完全。因此我们必须说，自由神的进程出于得穆革的和同化的等级。因此，巴门尼德没有说，“一”在另一物中，而是说在其他事物（复数）中。而其他事物最先地从[得穆革的]元一垂溢下来；其次从同化的神而来。自由神从那里接受他们在他者中的实存。得穆革的一既是同，又是异，独立地分给他们同一和合一。而同化的一用独立的相似（separate similitude）来照亮他们。至于自由神的“一”，就它与他物同列，并直接掌管它们来说，与它们同在。另外，因为它不同于尘世的统一体，所以它独立于他物，分得它适当的数的整体。也就是说，其他事物不分有与这个数联合的数，因而不可能直接分有这个数。走向自由神的进程出于最初的原因，以及被安排在它们附近的原因。自由神的进程出于“一”，就如“一”独立于可理知者，同样，自由神独立于可感知者。他们的进程同样出于纯洁无污的等级。因为他们解除重负不是出于别的原因，就是因为不变的权能，以及得穆革的原因。此外，他们还出于同化的神，由此既接受与其他事物的一种结合，又依据他们自身而确立在其他事物之上。因为他们将自己的适当的数确立在其他事物的实存之上。这些就是可以从《巴门尼德篇》里推导出来的关于这些神的观点。不过，我们在别处已经确切地解释了关于他们的一些特点，[那里写过的内容]本文就没有必要再复述了。

[1].以下观点是某位学者或注释家写在普罗克洛的这篇作品的手抄本边页上的：“最终目标、完全之物以及对开端、中间和末端的拥有，最先存在于可理知且理智的神里面。因此，形状也在那里自我显现出来。也就是说，整个同化系列里的这个三一体类似于可理知者和理智者，从他们获得开端、中间和末端。得穆革是按照这个促进完全的三一体的相似性造出这个三一体的，并把直线运动与环形运动结合起来。就如普罗克洛在前一章里所说的，在直道上跳跃，按环形前行，就是对运动的定义。就如这个三一体从可理知者和理智者拥有这些属性，同样，同化神的整个系列也从这个三一体拥有这些属性。因此，部分得穆革的这个三一体类似于可理知且理智的父，即类似于促进完全的权能。”

[2].即法涅斯（Phanes），或用柏拉图的话来说是生命体本身，位于可理知等级的末端。

[3].即仿效萨杜恩和Phanes。

[4].希腊注释家对普卢克洛的这部分文本解释如下：“普卢克洛的‘理智’神就是指‘支配’神；非质料的、独立的理智指整体得穆革。他用‘本

质’意指一个不完全的实在，比如灵魂、精灵以及与不完全灵魂同等的理智。”

[5].即存有、本质、同、异、运动和不变这些种类。

第七卷

第一章

一般性地论述尘世的神，他们产生的源头，他们的等级、权能以及领域。

尘世的神，或者那些成全可感知世界的神圣者，获得神圣进程的最后等级，如普罗克洛在前一卷里告诉我们的。他们还划分宇宙，获得它的永恒的辖地和容器，并通过这些编织宇宙的一个也是最佳的体制。同样，每个尘世的种都按各自的尺度享有宇宙的自由管理者的活动，尤其是那些能够跟从这些神的权能的。在神自身之中，我们可以看到两种活动，一种与他们神意关怀的对象并列，另一种则是独立而分离的。根据这两种活动中的第一种，尘世的神管理可感知者，使它们旋转、返回到它们自身；根据另一种活动，他们跟从自由神，与自由神一起被提升到一个可理知的本性。尘世的神还完全将灵魂的特性显现出来，同时接受先于他们所有神圣者的光照。因此，他们也仿效自由神统治宇宙，以形式装备月下（地上）的种类本性，使它们模仿支配神，与理智原型相似。他们还从灵魂的一源泉涌出与身体不可分的生命的整体，使它成为与有形本性分离的生命的一个像，并将他们自身与这个源泉联合。

另外，柏拉图在《蒂迈欧篇》里说世界是永恒者的像，即可理知的神的像。因为这些神使它充满神性，而尘世的神进入世界的进程，可以说是可理知神的某些河流和光照。世界接受这些进程，不仅按照它的属天的部分，也按照它自身的整体。在空中、地上和海里，分别有空中的、地上的和水里的神降临。因此世界通体充满神性，从它自身的整体来说，是可理知神的像。不是说它接受这些神本身，因为像不接受总体神的独立本质；不过，光照从那里洒到二级等级，它们适宜接受这样的光照。

再者，就尘世的神来说，有些是世界存在的原因；有些赋予世界生命；有些使由不同种类组成的世界和谐一致；最后，还有些在它得到和谐安排之后就看护它、保存它。由于这样的等级有四个，每个都由开端、中间和末端的事物构成，所以，这些事物的管理者必然有十二位。也就是说，朱庇特、尼普顿和伍尔坎创造世界；塞丽斯、朱诺和黛安娜赋予它生命；墨丘利、维纳斯、阿波罗使它和谐；最后，维斯塔、米纳娃和马尔斯以守护权能对它负责。关于这一点真理可以从雕像如同解谜一样解出来。阿波罗演奏竖琴，帕勒斯（Pallas，即雅典娜）一身戎装；维纳斯赤身露体；因为和谐产生美，而美不是掩藏在可感知的对象里。这些神原初地拥有世界，所以，必须认为其他尘世的神都存在于这些神里面，如巴克斯在朱庇特里，伊斯库拉庇乌斯（Esculapius）在阿波罗里，格莱斯（Graces，美惠三女神）在维纳斯里。我们同样可以看到与他们相连的领域，即维斯塔与地相连，尼普顿与水相连，朱诺与气相连，伍尔坎与火相连。对这六位高级神，我们是按通常的习惯命名的。阿波罗和黛安娜是为太阳和月亮取的名字，萨杜恩天体归因于塞丽斯，以太是帕勒斯的；天是他们全体共有的。关于一般的尘世神、他们进程的源头，以及他们的等级、权能和领域，就谈到这里。

第二章

论尘世神的划分和辖地。

尘世的神被分为天上的和地上（月下）的。就天上的来说，恒定领域的神圣者相对于行星领域的神圣者是元一。这元一下面的三一体由萨杜恩、朱庇特和马尔组成；其中第一位是有机包含的原因，第二位是对称的原因，第三位是分类和分离的原因。另外，关于地上的神，月亮位如元一，是整个生灭的原因。它之下的三一体由负责气、水和地三大元素的神圣者组成。这两者之间的，是以同等的速度旋转的行星。其中，太阳揭示真理，维纳斯显明美，墨丘利显示理性的对称或生产性的原理，这与柏拉图在《斐莱布篇》里提到的存在于“至善”的门前的三个元一的比喻相一致。我们还可以说，月亮是必朽之种的自然原因，是存在于女神瑞亚里面的本源者的可见之像。而太阳是一切感觉的创造者，因为他是看见和被看见的原因。墨丘利是幻想运动的原因；太阳使幻想的本质得以存在，因为幻想与感觉等同。维纳斯是灵魂里非理性部分的欲望的原因；马尔是那些适合本性的暴躁活动的原因。朱庇特是所有生命的共同原因，萨杜恩是所有认知权能的原因。所有的理性形式都可以分为这些东西。因而，它们的原因预先包含在天上的神里，在与他们相连的领域里。

尘世的神的分类也与宇宙的划分相一致。不过，宇宙由得穆革的数划分，即二一体、三一体、四一体、五一体、七一体和十二体。在得穆革完成对事物的一次创造之后，宇宙就分为两个部分，天和生灭界（或地上区域），这一分离使两大分配区域形成，即天上的和地上的。然后，三一体划分宇宙，荷马对此有暗示，他说，尼普顿分得古老的深渊，朱庇特分得广阔的天穹，普鲁图分得地下的黑暗。三分之后，四分法又接踵而至，对宇宙中的元素作出四重安排，如毕达哥拉斯主义说的，即天上的、以太的，地上的和地下的。宇宙还接受分为五部分的分法。世界是一和五，适当地分为天上的、至高天的（empyrean）、以太的、水里的、地上的形态和主神（presiding Gods）。五分之后是把它分为七部分的七分。这七以神圣的方式始于恒定领域，渗透到所有元

素。最后是把宇宙分为十二部分，即分为恒星领域，七大行星领域，以及四大元素领域。

此外，天使和精灵的分配区域也从神圣分配中一同出来，但具有更多样的分法。每个神所分得的区域里都包含许多天使，还有更大数量的精灵；每个天使管理许多精灵，每个天使分得的领域周围分布着大量精灵分得的领域。就如众神中有元一，同样，精灵中也有族类。这里，我们采取的不是三一体，而是三种组合，不是四一体或十二体，而是跟从各自首领的四个或十二个团队。因此，我们要始终保存更高的分配领域。就如在本质、权能和活动中，进程产生多，同样在分配物中，比如最初的分配物，权能上具有优先性，数量上就比较单一，因为它更靠近宇宙的一父，更靠近渗透到万物的整体和一神意。而二级分配物拥有的权能有所减损，而在多上有所加增。关于一般的分配物就谈这些。

根据对宇宙的二分法，我们把分配领域分为天上的和地上的，对前者是什么，它们是否拥有一种不变的、同一的实存，谁也不会有任何疑惑。但是地上的分配物，理所当然地成为人感到奇异的对象，不论它们是否被认为是永恒的。试想，既然在生灭界的事物都持续地变化和流动，那么按神意统治它们的神分配给它们的东西怎么能说是永恒的呢？凡是有生灭的事物都不可能是永久的。然而，如果它们的分配物不是持久永恒的，又怎么能认为神的管理在不同的时候以不同的方式存在呢？一种分配物既不是神的某种独立的活动，否则，尽管地上的种类持续变化，我们仍可以说它是孤立自存、保持不变的；它也不是唯一被管理的对象，否则，承认一个分配物处在流动状态，与各种变化打交道，也不会得出荒谬的结论。事实上，它乃是一种神意上的审查，是神圣者对地上事务的自由管理。以上就是关于这个问题所产生的疑惑，而以下的回答似乎是对这个难题的唯一解决方法。

我们必须说，不应当认为生灭界的所有种类以及生成本身是完全由变化流动的事物构成的，其实这些里面还有某种不变的东西，是天生适应保持永恒的同一种东西。比如，接受并在自身中包含世界的所有部分，并有一种渗透所有形体的安排的空间（interval），就是不变的，否则，它若运动，就需要另一处所，可以从一个容器进到另一容器，以至无限。再如，神圣灵魂循环往复地配备以太工具，它们模仿天体中的生命，具有永恒的本质，永恒地出于这些神圣灵魂本身，充满多产的权能，根据天体的某种二级旋转从事循环运动。第三，虽然所有的部分都

要以不同方式毁灭，但各元素的整体拥有永久的实存。因为宇宙中的每一种形式都永远不会缺失，这样宇宙才能得以完全，从一个不动的原因生出之后，才能在其本质上保持恒定不变。而每个整体就是一种形式，或者毋宁说，每个整体就是通过分有一种全备的形式而成为其所是的东西。

这里我们可以看到形体本性的有序进程。因为按每种运动来说，宇宙的空间是不动的，唯有神圣灵魂的工具接受位置上的一种变化，这样的一种运动距离本质性的变化是最远的。各元素的整体在其部分里接受形体的其他运动，但这个整体保持完全不动。天上的分配物直接划分宇宙空间，也一同分配天体本身。而那些分配到地上区域的，最先分得的是存在于宇宙空间中的部分，然后按照确定的灵魂工具进行再次分配。第三，按生产的总体部分来说，它们永远保持同一。因而，神的分配物是不变的，它们也不会不同的时间按不同的方式存在，因为它们并非直接存在于那可变的事物里。

那么神的光照是如何加入到这些事物里的？神圣仪式的分解是怎样导致的？同样的处所为何在不同的时候处在不同的灵的影响之下？但愿不要说，由于神有永恒的分配物，按照圣数划分大地，类似于天上的部分，所以就地上的部分分有这种习性而言，它们也受到光照。事实上，天体循环是通过天体拥有的形状产生这种习性的；神圣的光照同时分给地上的这些部分比显现出来的本性更杰出的权能。这种习性也由自然本身产生，她作为一个整体将神圣的印象插入每个被照亮的部分，这些部分由此自发地分有神。因为这些部分依赖于神，自然就将不同的神圣者的像插入到不同的部分之中。时间也参与对这种习性的创造，其他事物也按这种习性得到管理；空气的适当秉性，总之，我们周围的每个事物，都对这种习性的增加和减少起一定作用。因而，当与这许多原因的共同作用相吻合时，倾向于分有神的一种习性就在某种倾向于变化的本性中激发出来，然后某个神就显现出来，而在此之前，由于接受者的笨拙，他一直隐而不显，但事实上他永恒地拥有他适当的分配物，始终让接受者分有他自己，就如来自太阳的光照一样，但并非始终被地上的种类分有，因为它们不适合获得这样的分有。就不完全灵魂，比如我们的灵魂来说，不同时期拥有不同的生命，它们有些选择与之相应的神所接纳的生命，有些则由于遗忘了它们所属的神圣者，就选择了与之格格不入的生命；同样，就神圣处所来说，有些与权能相应，权能在那里接受

自己的分配物，有些则出于另外的等级。因此，如柏拉图笔下的雅典客人所说，有些处所较幸运，有些较不幸。

不过，圣杨布利柯提出疑惑，为何认为神是按照确定的时期分得某些处所的，如柏拉图在《蒂迈欧篇》里说，米纳娃先是分得对雅典人的保护职权，后来是保护萨伊斯人（Sais）。如果他们的分配物始于某个时间，它也必在某个时间停止。因为凡是按时间衡量的事物都是这样的。再者，他们在某个时间分得的处所，在分配之前是否没有主神，或者它原本在另外神的管理之下？如果它没有任何主神，那怎么能肯定宇宙的某一部分曾经是完全缺乏神性的？怎么能有哪个处所始终毫无高级存有的保护？如果有处所满足于自我保存，那它后来怎么会变为某位神所得的分配物？如果认为它是后来成为另一位神的管辖之所，处于他的管理之下，这也是荒谬的。因为第二位神并没有脱离前者的管理和管辖之地，众神也不会彼此轮流占据处所，精灵也不会变更自己的领地。这就是关于这个问题的质疑，他（普罗克洛）通过以下方式予以解决，他说，神所分得的辖地是永远不会改变的，但他们的分有者有时候享有支配权能的有益影响，有时候则丧失这种影响。他还说，这些是由时间衡量的变化，神圣法律时常称之为众神的生日。^[1]

第三章

尘世的神与超越尘世的神的区别不在于趋向形体的习性，等等。诸神的神意不受空间限制。它渗透万物，就像阳光，充满一切能接受它的事物。

接下来必须注意，尘世的神获得宇宙中的位置不是出于朝向形体的习性或安排，因为他们本质上全都脱离形体，他们的活动不受任何限制，他们与有形本性没有任何相近或联合。形体是他们的侍从，受制于可变本质的生灭。因此他们不在形体里，而是永恒地管辖它们；他们也不与形体一同变化。再进一步说，他们从自身把形体所能接受的每一种善分给它们，但不反过来从形体接受任何东西，所以，他们不从形体接受任何特性。如果有像身体的习性或者质料的形式那样的一种实存，或者以其他方式成为有形的，那么倒有可能随着形体的不同而一起变化。但是既然他们先在地独立于形体而存在，本质上不与它们混合，怎么可能从有形本性中获得特点呢？对此还可以说，如果形体能为更杰出的原因提供一个位置，并在它们里面本质性地插入独特的特性，那么这样的一种假设岂不是使得形体变得比神圣的种类更优秀了。因而，凡是将管理者的辖地和分配物与被管理者并列的，必然会把权威和主权归于更优秀的种类。因为支配权能拥有这样的特性，所以它们选择这样的分配物，并且本质上赋予它一种独特的特点；但分配物本身并没有变得与接受者的本性一样。

关于不完全的部分性灵魂，比如我们的灵魂，必须承认，这样的灵魂是还未进入人体之前的灵魂所发出的生命，也将成为与它连接的有机身体，也将成为随它之后出现的事物，从灵魂获得更完美生命的事物。关于在人之后的种类，也就是作为整体有主权的种类，必须承认，低级种类形成于高级种类里面，形体是在无形本质中生成的，被造物是在它们的创造者中产生的；必须承认，前者循环往复地包含在后者里面，后者依据恒定不变的公正原理管理前者。因此，天体的循环最先被插在以太灵魂的循环之中，永恒地固定在那里。球体的灵魂被拉回到它们所分有的理智，完全被这理智所包含，而且最先形成于它里面。理智，不论

是部分的，还是普遍的，也都包含在更杰出的种里面。因而，二级种类总是转向最初的事物，而作为原型的高级种类，是那些从属者的首领，本质和形式都从优秀的存有到达低级的存有，后者原初性地被造于前者之中，从而从前者获得次序和尺度，以及标志它们特点的属性；另一方面，这些属性不会从次级种类流溢到本质上具有优先性和更大尊严的事物。

总之，神不会从属于世界的某些部分，地上的种类也不会缺乏神全面保护的影响力；高级的权能在自身中包容一切事物，但同时不为任何事物所包含。地上的种类在众神的丰富性中拥有自己的存有，当它们与神圣分有相适应时，就会先于它们自己的固有本质，直接而明显地拥有原本潜在地先在于其本质里面的神^[2]。

再者，神圣者不论分管宇宙的哪些部分，不论是天是地，是圣城圣地，或者是某些树林和神圣雕像，都外在地光照它们，所谓外在的，就是与这些事物本身没有任何联合，就如太阳用自己的光芒外在地照亮万物，只是在后者，光照的原因是有位置的，在前者，是不受任何影响的，不伸展的，总之是无形的，独立于事物之外的。因此，就如阳光在自身中包含被照亮的对象，同样，神的权能外在地包含它的分有者，就如光显现在空气之中，但本质上没有与它混合，因为一旦光源离开，就没有一点光留在空气中，只是热源完全撤走之后，热量还留在空气中，这一点就是明证；同样，神的光以分离的方式照耀万物，既牢固地确立在自身之中，又总体性地渗透于万物。其实，这太阳的可见光是统一的，持续的，任何地方都是同一个整体，所以，它的任何部分都不可能与其他部分分离，也不可能切除，也不可能四面包围它，不可能将它从它的源头分裂出来。同样，整个世界是可分的，围绕神的统一不可分的光而划分。但这光是一，处处都是同样的整体，不可分地向一切能够分有它的种类显现。它还通过一种全备的权能充满万物，经由某种无限的因果超验性在自身中限定整体；它处处与自身联合，将事物的终端与开端连接。整个天和世界都仿效这光，循环旋转，与自身结合，引导各元素的循环运动，使万物彼此包含，相互倾向，最后与它们的原理并列，从而产生整体与整体的相互联系与和谐一致。

因而，只要全面考察众神的这个可见的像（世界），看它在自身中如此统一，就会羞于对它的原因是神的观点提出不同看法，羞于在他们中引入分离、障碍物和有形的限制。因为没有比例，就没有对称性，没

有本质的结合，装备的原因与被装备的结果之间也没有权能上或活动上的联系；果真如此，在前者中（即装备的原因中），就既没有间隔上的延伸，也没有局部性的包含，或者任何可分的阻断，在神的显现方式也没有其他类似的固有相等性。事实上，在本质相似或权能相同的事物中，或者在某一方面同种或同质的事物中，可以看到有某种相互的包含或保留；试想，在完全独立于事物整体的种类中，能有什么样的强制力，或者贯穿宇宙的变迁，或者可分的限制，局部的包含，或者其他诸如此类的东西？分有神的事物是这样的，有的在以太中分有神性，有的在空中分有，有的在水里分有。古人认识到这一点，所以按照这种分类，在他们做圣事、适应和求告时就使用不同的圣名。关于世界中众神的分配就谈这些[3]。

第四章

可见的天体在什么意义上是神。天体以非同寻常的方式与诸神无形的本质结合。可见的神与可理知的神连接。完全无形的神与可感知的神通过各自以“一”为特征的本质结合。

如果尘世的和超越尘世的神都是无形的，那么可以问，可见的天体怎么可能是神呢？对此，我们回答说，天神不是被包含在形体里，而是相反，他们将形体包含在他们神圣的生命和活动之中，不是他们转向形体，而是从他们的本质出来的形体转向神圣原因，形体对他们那理智的、无形的完全没有任何妨碍，不是干扰他们，使他们感到烦恼的原因。因此它不需要过多的关心和注意，而是自发地、以某种自动的方式跟从与它相连的神圣者；它也不是缺乏引导，而是随着它向某位神的上升，自己也统一地得到提升。

事实上，天体以完全非同寻常的方式与神的无形本质联合。就如后者以统一体为标志，同样，前者是单一的。就如那个是不可分的，同样，这个也是不可分的。就如那个是不动的，同样，这个在性质上也是不变的。如果承认神的活动是统一的，那么这形体也有一个循环。此外，它仿效神的同一性，按照同样的事物并朝着同样的事物永恒地、不变地运动，与统一的理性和等级相一致。它还通过与以太的形体同时出现的生命仿效神的神圣生命。因此，天体并非像我们的身体这样，是由相反的和不同的本性构成的，天神的灵魂与从它挂下来的身体的结合，也不是从两者形成一生命体这样的结合；这些神圣者的生命体完全类似并统一于它们所源出的神，是贯穿整体的，统一的，独立于任何合成。因为优秀的种类总是以不变的同一性存在于自身之中，低级存有总是从高级存有的领域垂溢下来，但结果绝不会将这个领域拉到与它们同等的地位，另外，各整体被联合为一个等级和一种完全，天神里的一切事物都以某种方式显为无形，通体神圣，因为神的形式在它们里面普遍地占据统治地位——果真如此，那么这些神圣者的本性里的一个总体本质就渗透到每个地方。因此，可见的天体都是神，都以某种方式成为无形的

既然这些神圣者是无形的、理智的、统一的、可以说停靠在天体里，那么他们的源头在可理知世界，在那里理智性地认识他们自己的神圣形式，按照一种无限的活动管理整个天。既然他们以分离的（独立的）方式向天体显现，那么他们只是凭借自己的旨意引导天体的永恒循环，他们自己不与可感知本性结合，而与可理知神同在。事实上，天体可以说是众神的可见的像，它们是从可理知神产生的，并围绕他们而存在；它们既是这样产生的，就确立在可理知神里面，拥有他们的像，这像可提升到他们的等级，从他们得完全。向神的可见形体显现出来的神的理智形式，也以独立的方式拥有先于他们的实存，而他们未混合的、超天外的可理知范型，停留在他们自身之中，按照他们本性中永恒的超验性，同时将万物包含于一。

因此，从理智活动来说，他们之间有一条共同的不可分的纽带。从共同分有形式来说，他们之间也有同样的纽带，因为没有任何东西拦阻他们，也没有中介干扰他们。事实上，一个非质料的、无形的本质，既不为处所分割，也不因对象分离，不靠任何可分的部分的界限来规定，而是直接结合于同一之中；同时，整体向“一”的提升，以及“一”的普遍主权，就将尘世的神与先在于可理知世界里的神圣者结合为共同体。

再者，二级种类向一级种类的理智性转向，以及一级神赐给二级神的本质和权能，将他们的聚会连接在一个不毁灭的一里。在不同本质的事物中，比如灵魂和身体，在不同种类的事物中，比如质料与形式，以及那些以其他方式彼此分离的本性中，同时出现的合一是偶然的，它源于超自然的原因，消失在某个确定的时间阶段里。但是我们越是高高地升到最初原因的同一性，包括形式上的和本质上的，我们越是将自己从部分提升到整体，就越能发现并深入考察那永恒的、先在的、也更重要的合一，它在自身周围和自身之中包含着异和多。

然而，由于所有神的等级存在于合一中，他们的第一和第二种，以及围绕他们产生的多，同时存在于统一之中，也由于他们中的每一物都以“一”为标志，因此他们本质的开端、中间和末端都按照“一”共同存在。因而，不应当询问统一是从哪里渗透到他们中的一切事物的，因为他们的存有，不论是什么，就存在于“一”里。第二种以不变的同一起留在第一种“一”里，另一方面，后者从自身把合一性分给前者；同时他们在各自中拥有不可毁灭、相互关联的结合。

因而，出于这样的原因，完全无形的神与那结合形体的、可感知的

神相统一。可见的神自身是在形体之外的，因此是在可理知的世界里。可理知的神因其无限的合一而在自身里包含可见的神圣者；同时这两者都按照一种共同的合一和统一的活动得以确立。同样，这也是某个神圣原因和有序分配的显著特权，即万物的共同合一性从高处一直渗透到神圣等级的末端。关于可感知神与可理知神的联系就谈到这里[5]。

第五章

尘世神的本性从《蒂迈欧篇》里得穆革对他们的说话中显现出来。什么是在普洛克洛看来讲话的整体思想。

以上关于尘世的神所阐述的话，是与柏拉图的理论，就是他在《蒂迈欧篇》里论到得穆革对下级神所说的话是完全一致的[6]。柏拉图在那里是这样说的：“当所有神，那些在旋转中显现可见形象的神，以及那些随己愿变为可见的神，都造好了之后，造出这个宇宙的造主就对他们说：众神之神啊，我是你们的得穆革和父亲，凡我所造的，都是不可毁灭的，因为创造它时有我的旨意在里面。诚然，一切合成的事物都是可分解的，但是想要分解那优美和谐而结构匀称的事物，乃是邪恶者才有的特性。因此，就你们是被造的来说，你们并非是不朽的，也不是各方面都不可分解的，但是你们永远不会被分解，也不会成为死亡命运的奴仆；我的旨意是比你们诞生时赖以结合的生命力大得多、杰出得出的结合力。因而，现在你们要学习（要知道），我对你们所说的话表明了 my 的愿望。还有三个必朽者的种仍然没有创造出来。没有这些种的造就，宇宙就是不完全的，因为它广泛的领域里并没有包含每一种生命体；但它应当包含它们，这样才可能达到充分的完全。不过，如果这些种由我来创造并分有生命，那它们就会变得与众神等同。为了使这些可朽的种类存在，也为了使宇宙真正地包容万物，你们要按照自己的本性，仿效我在造你们时所使用的权能，转来创造这些生命体。这些生命中若有一些配得上不朽者的称呼，可以称为神圣的，能在它们中获得主权，并且愿意追求正义的，——这个部分我会亲自播下种子和开端。至于其他部分，要由你们来将可朽的本性与不朽的本性结合起来，由此造出、形成生命体，供给它们营养，使它们成长，到它们死亡分解之后，再把它们收回来。”

普罗克洛对这段话的注释极其精妙地展示了它深奥的含义，同时在尘世神问题上充满极富趣味的信息，我从中摘出以下段落，看看他在极其华丽的辞藻中是否将最深邃的思想与科学的准确性结合在一起。

“（普罗克洛说）这段话的目的是将得穆革的权能和神意加入尘世神

的种之中，引导他们造出其余的生命类别，将他们放在可朽者之上，类似于整体的父凌驾于宇宙的统一有序的布局之上。因为必然有某些事物由得穆革的元一最先造出来，其他的事物通过另外的中介造出来；得穆革确实从自身造出万物，一次性地且永恒地创造，但同时按顺序最先从他出来的事物又协助他创造后于他们自己的种类。比如，天上的神创造地上的神，地上的神创造可朽的生命；而得穆革同时协同天上的神和地上的神圣者创造这些生命体。因为他在讲话中理解（understand）万物，就凭他理解万物就造出了可朽的生命体；只是这些生命体是可朽的，所以需要另一个直接的生产因，并经由这生产因获得一个进入存有的进程。众神之父所说的这些话是热情洋溢的，闪耀着理智的洞察力，充满着高雅和优美，也是纯结而可敬的，不同于且超越于属人的思想，既精致又有威慑力，既简炼又准确无误。因而柏拉图模仿神的话语，对这些问题作了专门的研究。如他在《国家篇》里描述缪斯高贵地说话，先知上升到高耸的位置时所表明的。他还利用冒号的精确力量，使这两则讲话显得精炼而庄严，通过这样的说话方式直接预示神的理智活动。另外，在我们面前的这段话里，他没有忽略任何一方面的卓越性，不论是与这些设计相适应的庄严而有力的文句和名称上的卓越性，还是实现这一理念的宏大思想和形象上的卓越性。此外，还有大量独特而纯粹的描述，对真理的展示，以及美的显著特权，与宏大的理念交织在一起，这特别适合于所讨论的主题，适合于讲话者和听众。因为这篇讲话的目标是宇宙的完全，与全备生命体[即它的原型]的相似，一切可朽生命的产生；创造万物的造主通过与万物隔绝的超验性同时预定并装备万物，而二级创造者添加宇宙的构成中所缺乏的其余事物。因此，一切都是伟大而神圣的，不论是人还是物，都闪耀着美，显明彼此的特点，柏拉图所用的措辞完全适合这样的讲话形式。

荷马也在热情洋溢、精力充沛时描述朱庇特的讲话，描述朱庇特将众神的两种协作转向他自己，可以说，使自己成为世界里整个神种的中心，使万物都顺服于他的理智活动。他有时候将众神的多直接与他自身结合，不借助任何中介，有时候则借西弥斯（Themis）为中介。‘朱庇特吩咐西弥斯召集众神开会。’这位女神到各处收集神的数目，将它转向得穆革的元一。因为神既独立于尘世的事务，又永恒地为万物提供供给，既因最高的超验性与它们隔绝，同时又将自己的神意伸展到各处。他们非混合的本性并非毫无神意活动，他们的神意也没有与质料混合。

由于权能的超验性，他们并不充满所管理的对象，同时由于仁慈的旨意，他们使万物与他们自己想像；他们在永久的停留不动中不断生发，在与万物分离中，同等地向万物显现。因此，管理世界的神，以及这些神的助手精灵，以这种方式从他们的父接受未混合的纯粹性和神意的管理；有时候他使他们转回他自身，不借助于中介，用一种独立的、未混合的、纯洁的生命形式光照他们。我想，他也因此吩咐他们与万物分离，独立地保持在奥林庇斯山，既不转向希腊人，也不转向野蛮人；这就如同说，他们必须超越尘世种类的两重等级，恒定不变地守在纯洁无污的理智活动中。但有时候他又通过西弥斯使他们转向对二级种类的神意关怀，呼吁他们起来指导尘世的战争，激发不同的神从事不同的工作。这些神圣者特别需要西弥斯的协助，因为她在自身中包含着神圣法律，而神意就按照这法律与整体紧密结合。荷马庄严地描述了两次讲话，与朱庇特的两重活动相伴随；柏拉图则通过这一篇讲话包含那两种论说样式。得穆革使众神不与二级种类结合，使他们造出可朽者，并供养它们。同时他吩咐它们要仿效他本身来创造，在这样的一个命令里，以下这两者都被包含在内，即要像父那样保持未结合状态，独立于尘世的整体，因为父是独立自存的；同时通过创造的吩咐要求神意活动供养可朽的事物，使其成长。或者毋宁说，我们可以在每一方面都看到两者：在仿效得穆革时，他们供养二级种类，就如他对待不朽者那样；在创造时，它们与被造物分离。因为每个得穆革因都与它所造的事物分离；而那与它们混合，充满它们的事物，是低能的，无效的，不可能装备并创造它们。关于整个讲话的总体评注就谈到这里。

接下来，首先，让我们思考‘众神之神’是什么意思，它拥有什么样的权能。显然，这呼召是集合多，使它转向它的元一，要求已经发出的种类上升到它们的一创造上，然后在它们中加入一个界限和神圣尺度，这对那些并非完全不了解此类讨论的人来说是很清楚的。然而，那些从其父分得世界的神为何被称为众神之神，这是依据什么样的观念，对许多人来说还是不容易明白的问题；要知道，在这些名称中显示了一种神圣智能。”普罗克洛接着叙述其他人对这些话的解释，并对这些解释作为错误观点加以驳斥，然后，在我看来，非常恰当地采纳以下观点，也就是他的先辈，伟大的叙利业努的观点。“所有尘世的神都不是单纯的神，而是完全的分有的神，因为他们里面既有分离的、不明显的、超越尘世的东西，也有这些东西的明显可见的像，有序地确立在世界上。他们里

面不明显的东西其实就是原初意义上的神，是未分的一；而从他们不明显的本质中挂下来的工具就是从属意义上的神。如果就我们来说，人是双重的，一方面是按灵魂说的，是内在的，另一方面是明显的，我们看得见的，那么就尘世的神来说就更是如此，因为神性也是双重的，一个模糊不清，另一个明显可见。果真如此，我们就必须说，“众神之神”是对所有尘世的神说的，他们中有一种将模糊的神与明显的神联合起来的连贯，因为他们是分有的神。总之，由于得穆革创造了两重等级，有些是超越尘世的，有些是尘世的，有些不分有[形体]，有些分有，所以如果得穆革对超越尘世的等级说，他就会单独对他们说：“众神啊”，因为他们毫无分有[即不分有形体]，是分离的，不明显的。但这里的话他是对尘世的神说的，所以他称他们为众神之神，被其他明显的神圣者分有的神。这些神中也包括了精灵；他们也是神，他们的等级与神相关，他们无分别地分有神的特点。由此，柏拉图在《斐德若篇》里称十二位神是精灵的首领，同时称神圣者的所有助手都是神，又说，“这就是众神的生活。”因此，所有这些都是众神之神，包括与不明显的神相连的可见的神，与超越尘世的神相关的尘世的神。

第六章

得穆革靠他说话中的第一段在众多尘世神中成就了什么。得穆革的话是对灵魂和生命体的合成者，即神圣的、分有灵魂的生命体说的。“我是你们的得穆革和父亲”等等话的含义。

关于这篇讲话的整体思想就谈到这里。不过，由于我们说过，这些话是得穆革的，或者创造性的，所以它们必须以适合于得穆革神意的方式被接受。如果这些话是理智性的概念，而理智概念本身是产物，我们怎么能说得穆革凭他讲话的第一段创造出了众多的尘世神？我们岂不必须说他的这一活动是神化活动？因为这一神圣的理智概念是最先的，也是最单一的，它从得穆革出来，神化它的所有接受者，使他们成为得穆革的神，被分有的神，不明显的神，同时又是明显可见的神。就如已经说过的，这就是“众神之神”的含义。神这个术语并非只适用于他们，因为他们并非只是不明显的；神这个词也不是并列重复了两次，似乎有人说“神和神”；所有这类联系都是人为的，都与神圣合格格不入。

我们还必须注意，每个尘世的神都有一个生命体从他出来，由此他被称为尘世的。他还有一个神圣的灵魂，支配它下属的工具；有一个非质料的、独立的理智，由此他与可理知者联合，以便仿效包含所有这一切的世界。就他所垂溢下来的生命体来说，他其实就是可感知宇宙的一部分；但凭着理智，他属于一个可理知本质；凭着灵魂，他将他里面的不可分生命与围绕身体可分生命联结起来。然而，尽管尘世的神是这样的一种结构，每一位都有三重性，但柏拉图这里并没有描述得穆革对理智说话。因为理智存在于与神理智的不生发的合一之中，是完全非生的；而灵魂是最初的被造本性，稍后得穆革讲到这些，他说“因为你们是被造的。”他也没有描述得穆革只是对从这些神的灵魂里出来的生命体说话；因为它们属于有形种类，不适合毫无中介地享有统一的得穆革智能。柏拉图也没有描写得穆革是单独对灵魂说话，因为它们是完全不朽的；而这些神，也就是柏拉图所描述的他此时的说话对象，并非各方面都是不朽的。因而，如果要求我说出在我看来的真理，那么得穆革的话是对灵魂和生命体的合成体说的，即对神圣的且分有灵魂的生命体说

的。理智知道得穆革的旨意不是通过理性，而是通过智能，或者用另外的话说，通过理智的视野（intellectual vision）；不是通过转向，而是通过与那作为整体的理智的合一，它自身成为理智，可以说，具有与理智一样的风貌。灵魂是有理性的，但不是理智本身，所以灵魂需要适合它的本质的理性活动，也需要向可理知者的理性转向。所以，得穆革的话就是说给这些合成生命听的，因为他们本质上是理性的，并且在理性上表现其本质。这在两方面适合于他们：首先，他们被形体分有，因为他们是那些神的神；其次，他们分有理智；因为他们是理智（也是神）的神[即从理智源出]。他们分有理智，同时被形体分有。因此得穆革说他们是被造的，他们不是完全不朽的，以及讲话里所说的其他事，都适用于他们，因为他们与尘世的种类有某种协作和联系，他们也被尘世的种类分有。而“学习并创造”这样的命令，以及其他比被造者更神圣的诸如此类的事，都与他们作为理智本质的那一方面相适合。

接下来我们要关注“我是你们的得穆革和父亲，凡我所造的，都是不可毁灭的，因为创造它时有我的旨意在里面”这些话的含义。柏拉图接着对一得穆革创造下级神的活动作了三分法，即分为神化活动、传递联系活动以及为生命体本身提供某种相似性的活动。得穆革的话表明那些从他出来的是神。但是关于不灭者与可灭者的话，确定了两者的媒介的尺度，分配给尘世的神与其等级相称的职责和联系。这段话要求他们创造可朽的种类，使他们根据对原型的仿效，成为宇宙完全的源头，二级生命体的创造者。通过这三种活动，得穆革将自己的造物提升到全体可理知的神的层次，将它们确立在可理知的三一体里。通过第一种活动，确立在一存有里[或者这些三一体的顶端]；那是最先被神化的，其中，“一”就是神（deity），而“存有”是它的第一个分有者。因为“一本身”是孤立的神（alone deity），毫无倾向于他物的习性，是不可分的；而“一存有”中有最初的分有，所以是神中的神。存有作为万物的顶端，是神；而它的“一”是从“一”本身，也就是原初的神出来的神。通过第二种活动，得穆革将他的造物确立在第二个可理知的三一体中，即在永恒本身之中。永恒是一切永不毁灭的事物之所以永久不灭的原因。因此，所有尘世的种类都按得穆革的旨意相连，通过对他的分有而拥有某种不灭的东西；而原初不灭的种类与这些不同，那些真正不朽的是因他的缘故而存在的。他通过第三种活动，将他们确立在全备的生命体里[或者第三个可理知的三一体里]。赋予生命者使尘世的神与此相似，把他们所造

的生命原型插入他们里面。创造的一个统一目的，就是转化并完善发出的众多的神。当然统一目标确立之后就会有一个三重性的计划，即将他们确立在三个可理知的等级之中。

这第二种得穆革的智能，继第一种即神化活动之后，以牢固的确立、不动摇的权能，永恒的本质来光照尘世的神，使整个世界以及所有神圣分配物始终保持同一，通过父分有一种不变的本性和不损坏的权能。凡是从不动的原因产生的事物，都是不灭的、不动的；凡是从变动的原因产生的，都是可变的。因此在尘世的种类中，那些完全是从得穆革产生的，因其是按一种不变的同一被造的，所以是永久的，并且独立于一切可变的、多样的本质。那些既从得穆革这个原因，又从另外可变的原理产生的，就它们是从得穆革出来而言，是不动的，但就它们是从后者出来而言，又是可变的。那些完全由得穆革创造的种类，他把它们造为不变的，不灭的，就它们自己的本性来说如此，就他的权能和旨意来说，也如此。因为他赋予它们一种保护和保存的权能，将它们的本质以一种超然物外、与世隔绝的方式连接起来。所有事物都在两方面受到保护，既因他所包含的权能受到保护，也因他神意上的良善受到保护，这种良善真正能够并且愿意保护任何可以合法地、永恒地得救的事物。因此，如我们所说的，可见种类中最神圣的东西，就其自身的本性说是不可毁灭的；同时它们之所以如此，是出于渗透到万物、永恒连接它们的得穆革的权能。这种权能就是有机地包含万物的卫士和神圣法律。但是比这些更大更首要的原因是得穆革的旨意，它把这种权能应用在它的造物之中。还有什么比良善更高的，有什么纽带比它更完全的？它通过光照给予合一，结合一种永恒的本质，它是万物的界限和尺度；得穆革也将不变权能的原因归于它，说：“创造它时有我的旨意在里面。”他将自己的旨意确立为卫士，保护他自己独特的作品，将合一、联系和尺度给予全体事物。

我们前面已经表明得穆革是谁，父亲是谁，现在再作一点扼要说明。这里有四种分类：单独的父亲；单独的造主，父亲和造主，造主和父亲。父亲是以太[或界限]，出于“一”的最初进程。父亲和造主是按照可理知的原型[在可理知等级的末端]存在的神圣者，奥菲斯论到他说，有福的神称法涅斯（Phanes）为普洛托格努斯（Protogonus）。而造主和父亲就是朱庇特，他这里自称为得穆革，奥菲斯派作者称之为作品的父亲。单独的造主是可分创造的原因^[7]，那些奥菲斯派作者会这样说。

就单独的父亲来说，所有可理知的、理智的、超越尘世的和尘世的种类都隶属于他。父亲和造主，所有理智的、超越尘世的和尘世的种类从属于他。造主和父亲，也就是一位理智神，超越尘世的和尘世的种类隶属于他。至于单独的造主，唯有尘世的种类从属于他。所有这些细节我们都是从奥菲斯的叙述中了解到的；这四者的每一种特性都管辖一群从属的神。

第七章

得穆革的话“一切复合物都是可分解的，但想要分解那优美和谐而结构匀称的事物，乃是邪恶者才有的特性”所表明的含义。

接下来，得穆革说：“一切合成的事物都是可分解的，但想要分解那优美和谐而结构匀称的事物，乃是邪恶者才有的特性。”那就需要思考为何说神是可分解的和不可分解的，也要求将适当的分解方式与相应的结合方式统一起来。每个事物并非都以同样的方式复合合成，被复合合成的事物也并非以这种方式复合合成，就以另外的方式分解。事实上，在某一方面复合的，也包含同样方式的分解。各方面都是复合的，同样各方面都要分解。独立复合的，也就独立分解。由不同于自身的事物复合成的，它的分解也依赖于那样的事物。同样，在时间中复合成的，必在时间中分解。那获得永恒纽带的，也可以说必然永恒地分解。总之，分解是与每种结合联系在一起的。因为结合并不是没有多的合一，比如“一”就不需要结合的纽带。结合也不是众多不同事物集合在一起，不再保存各自独有的特性。因为这样合起来的东西是混合；由此而来的集合体内部相互倾轧，并没有复合成。被复合成的事物必然保持各自的所是，不是丧失了自己的本性之后才得以合成。因而，结合唯有在这样的情形下才发生：有许多事物，每一个都得到保存，同时有一种权能将它们连接、集合起来，不论这权能是有形的，还是无形的。果真如此，那么合成的事物既通过纽带联合为一，同时又是彼此独立的，因为各自都保存自己固有的本性。

如我们所说的，无论何处，一种结合都有与之相连的分解存在。然而，在某种意义上，结合与分解的存在是各不相同的，从它们自己说，差别是单纯的，从他者看，差别是时间性的和永恒性的。因为它们的差异就存在于这些方面。若说同一事物既是可分解的，又是不可分解的，我们不必奇怪，因为它在某一方面是不可分解的，在某一方面是可分解的。所以，如果父亲的作品真的是不可分解的，就不会随着时间的推移而分解。但它们又是可分解的，因为除了有结合，组成它们的单纯事物之间也有分离，这种分离存在于按被复合成事物的确定原因将它们结合

起来的神里面。就如那自存的东西被认为是在两个方面自存，一方面，它仅从自身供应一切事物，另一方面，既因它自身而存在，也因他者即它的原因而存在；同样，不可分解者也如此，既因他者存在，也因自身存在；正如被推动的事物具有两重性，也以同样的方式存在。

与这两种方式相对，有两种分解的方式，也就是说，因他者和因自身而可分解的事物与因他者和因自身而不可分解的事物相对。由独立的事物构成的，是在自身中可分解的。但是如果在先于自身的他物中有其实存的原因，那么它是凭着这原因，按着这种方式成为可分解的。另外，那在两方面完全可分解的事物，即不仅在自身中包含自己分解的原因，也从他者接受分解原因的事物，与那在两方面完全不可分解的事物，即在自身中包含不可分解的原因，也从他者接受不可分解之原因的事物相对。这样就有四类事物，即：因他者和自身完全不可分解的；以某种方式在两方面不可分解的；以某种方式在两方面可分解的；因自身和他者完全可分解的。这四类事物中，第一类属于可理知者，因为它们是不可分解的，是完全单一的，不接受任何复合或分解；第四类属于有生灭的种类，它们因自身、因他者都是可分解的，因为是由众多东西组成，构成它们的原因使它们在某个时间必然分解。中间两类与尘世的神相关；其实第二类和第三种类事物是与尘世的神同时出现的。这些神作为父的作品，在某种意义上是不可分解的；他们从自身并凭他的旨意得救。但在某一方面他们又是可分解的，因为他们是由他结合起来的；他包含组成他们的那些单一种类的生产性原理。因而，凡是复合成的，都是可分解的，这对父的作品来说也不例外。因为这些事物包括所有形体，生命体的构成，以及被分有灵魂的数目。而那骑乘在灵魂里，就如驾驭一个工具的理智，不能说是父的作品，因为它们原本不是被造的，而是以非生的方式显现出来的，仿佛在他本质的adyta里形成，而不是由他们发出的。这些理智没有原型，只有中间和末后种类的原型；因为灵魂是最初的像。至于各个整体，比如生命体，灵魂和理智的分有者，以及被造的种类，都从理智的原型获得自己的实存，而生命体本身就是这些原型的综合原因。

形体是通过相似性结合的；这是它们之间最美的纽带。生命体由活泼的纽带联结。包含某种具有可分性的东西的灵魂，通过中介[即几何的、算术的和谐音的比率]结合。柏拉图把这些以及构成灵魂的所有生产性原理称为纽带。因此，尘世的神里的不可分解性是因本性存在的；他

们每一位都是生来就是不可分解的。这就是父通过他所包含的权能所创造的作品。从得穆革的旨意来说，他们也是不可分解的，因为他们具有复合性，拥有纽带联结起来的不可分解性。但是在某一方面他们同样有可分解性，就他们是由单一性的事物构成，父在自身中包含这些事物的确定原因来说，是可分解的。因而，他们同时既是不可分解的，又是可分解的。当然他们并不是像可理知者那样不可分解，因为可理知者是出于单一性的超验性而不可分解。这些神同时既不可分解又可分解，是因为他们既由单一种类组成，又得到永恒的联结。虽然凡是复合的事物都是可分解的，但是那在整个时间中都拥有可理知者的美、神圣的合一，以及得穆革的和谐的永恒者，是不可分解的。不过，可朽的种类是完全可分解的，因为它们结合了质料的畸形和无能。前者有使它们和谐的原因，这原因把合一性加入到它们里面，使它们变得优美而协调；但后者不是这样，因为有众多的原因，它们里面就不再加入类似的合一性；换言之，它们的合一性因混入它们结构中的多而崩溃。所以它们非常恰当地得到一种有所保留的和谐（remitted harmony）。

因此，凡是复合的都是可分解的。不过，有的既是可分解的又是不可分解的，有的是完全可分解的，正如可理知者是完全不可分解的。那么那原初复合的事物为何既是可分解的，又是不可分解的呢？因为它“优美”和谐，结构“匀称”（好）。因着结构“匀称”（好），它获得合一性，因为“好（善）”就是趋向统一的。另一方面它从可理知者获得“优美”，因为美就是从这里产生的。从创造的权能，它获得“和谐”，因为这就是缪斯的原因，是对尘世的种类有序安排的源头。因此我们又有了这三种原因，通过“匀称（好）”得到最终因，通过“美”得到原始因，通过“和谐”得到得穆革因。这样的一种复合物，依靠一创造权能变得和谐，充满神圣的美，又获得一种善的合一，必然是不可分解的；得穆革说，要分解毁灭它是邪恶者才干得出的事。

此外，在这之前，柏拉图早就说过，宇宙是不可分解的，除非造它的主把它分解。既然谁都不可能将宇宙分解，唯有父能够分解它，而他不可能这样做，因为邪恶者才会干这样的事，那么宇宙是不可能分解的。要分解它，必然要么是他，要么是他者。如果是他者，有谁能违抗得穆革呢？除了造它的父，没有谁可能导致它分解。如果他分解宇宙，那么分解优美和谐、结构匀称的事物，谈何良善呢？破坏这些东西的，就是邪恶的创造者；正如颠覆邪恶的，就获得仁慈的本性。因此，以下

两者具有同等的必然性：或者得穆革是邪恶的，如果可以这样说的话，或者这世界是可分解的，[也就是说，这两者都同样是不可能的。]所以，柏拉图说宇宙必然是不可朽坏的。柏拉图确定尘世的神的结构是不可分解的，这一点得穆革清楚地表明了，因为他吩咐他们联结可朽的种类，但不是用那些将他们联结起来的不可分解的纽带。既然这些神的连接纽带是不可分解的，那他们自己就必然在本质上是不可分解的。然而，这里他又说，他们并非各方面都是不可分解的。因而，从这两个论断可以看出，他们既是不可分解的，同时又是可分解的，他们并非任何方面都不可分解，因为他们是按适当的方式复合的。如果这些观点是正确的，那么他们的分解必然完全不同于我们所说的朽坏。因为如果可分解是指可朽坏意义上的，而不是不可分解意义上的，那就绝不是指并非各方面都不可分解，而是指各方面都可分解的意思了。因此说尘世的神自身是可朽灭的，只是因着父的旨意才保持不朽，这样的说法是不对的；我们应当说，他们在自己的本性上是不朽灭的。

第八章

得穆革接下来对尘世神所说的话。原初不朽与次级不朽的分别，原初不可分解与次级不可分解的不同。尘世神既不是原初不朽的，也不是原初不可分解的。

接下来我们要关注得穆革对尘世的神所讲的话的下一部分的含义，如普洛克罗非常优美地描述的：“因此，就你们是被造的来说，你们并不是不朽的，也不是各方面都不可分解的，但是你们永远不会被分解，也不会成为死亡命运的奴仆；我的旨意是比你们诞生时赖以结合的生命力大得多、杰出得出的结合力。”因为这些话所说的对象也即全体尘世的神是由神圣灵魂组成的，而生命体是从他们而来的，或者用另外的话说，他们是被分有的灵魂，并且得穆革说他们既是不可分解的，同时又是可分解的，这含义以上已经做出解释，所以现在他希望集中到一点上，集中到一个真理上，不再像前面所说的话那样，所有那些话都是在分别地谈论他们。于是，他同时取消他们的不朽和不可分解，然后又通过毁灭他们的对手将这些属性重新赋予他们。因为中介获得这种本性，不是通过接受两端的本性，而是因为包含两者的整体。这就好比有人说，一方面灵魂既是不可分的，同时又是可分的，因为它是由两者构成的；另一方面，灵魂既不是不可分的，又不是可分的，因为它不同于两端。我们可以看到，尘世的神恰恰体现了这样的一种中间者的特点。

那首要地、原初地被称为不朽的，就是为自己提供不朽的；同样，那原初的存有就是出于自身的存有，那原初的理智就是出于自身的理智，那原初的一就是出于自身的一。任何地方，那原初拥有什么的，就是从自身拥有什么。如果不是因为（出于）自身成为这样，而是因为他者，那么这个他者，不论是理智，是生命，还是“一”，或者其他什么，就会成为原初的；所以，或者它原初就是这样的，或者没有什么东西是原初如此的，若是这样，上升就会趋向无限。因此，真正不朽的，就是因其自身而不朽的，就是给予自身不朽的。而那既不是根据自身的整体而有生命的，也不是自存的，不是因自身拥有不朽的，就不是原初不朽的。因此，就如那次级的存有不是存有，同样，那次级不朽的也不是不

朽，但也不是必朽的；因为必朽就是完全缺乏或离弃不朽，既不拥有同时显现的生命，也不拥有无限的权能。这三类事物的顺序是前后相继的：第一类从自身拥有无限生命；第二类从他者接受无限生命的；第三类既不从自身也不从他者显示生命之无限。第一类是不朽的；第二类并非不朽；第三类是必朽的。中间这一类适用于尘世的神，因为他们没有出于其自身的不朽，他们乃是从那真正的、原初的不朽者获得不朽，而形体是从他们垂溢下来的；但他们也不是拥有有限的生命，相反，他们充满永恒的神，同时创造必朽的种类。事实上，第二次创造与第一次相关，围绕第一次展开，受它管理，并且将必朽之种的创造归于它。

另外，就不可分解者来说，那首要、原初意义上不可分解的，就是单一的，与一切复合无关的。没有复合的地方，怎么会有包含分解的东西出现呢？而那次要意义上不可分解的，是因纽带而不可分解，同时因为出于各不相同的原因，也是可分解的。但它不是完全可分解的，只是因它的原因而可分解。那先于一切时间被结合的，就是完全按原因而结合的；而那完全按因果关系结合的，只能按因果关系分解。第三类出于完全不可分解的，是暂时不可分解的。因为第一类与单一性联合，是完全不可分解的；第二类包含着复合性，在次要意义上是不可分解的；而第三类既无单一性，也无复合性，在其自己的本性上是可分解的。

因而，尘世的神既不是完全不可分解的，因为这种不可分解性与完全单一的本性相关；他们也不是随时间而分解的，因为他们的复合源于得穆革的合一。就如在原因中，合一先于包含单一性的事物，同样，这里的联结先于分解，因为它更为杰出，是更神圣的权能的像。这一点可以在灵魂中看到，因为灵魂中原本就有联结和中介，如我们前面在灵魂的产生中所注意到的。这还可以在形体中看到，相似性就是一种联结。同样在生命体中也如此，因为它们由赋予生命的纽带联结起来，才成为生命体。也就是说，不朽和不可分解并不完全属于尘世的神，但同时又确实属于尘世的神。因为他们并非全方位地包含这些性质，也不像可理知者那样拥有它们，因而他们必然丧失不朽。比如在《会饮篇》里，柏拉图认为不应当称爱神（Love）是不朽者，但他也没有说它是必朽的，而是说它是处于这两者之间的东西。必朽与不朽之间有一个很大的范围，由许多中介连接起来。就不朽来说也同样，一种不朽是所有不同于必朽者的存有所共有的，在于不丧失它所拥有的生命。根据这个词的这种意义，柏拉图说，得穆革是不朽者的原因，而下级神是必朽者的原

因。但另一种不朽是可理知者的特性，是永恒的不朽。还有一种不朽属于尘世的神，就是永远地进入存在的不朽，它的实存在于始终在生成之中。因此，如果从不朽的共同含义来说，可以说，不朽和必朽是截然对立的，没有任何中介；如果从原初不朽的角度来看——所谓原初的不朽，就是那永远不朽的——那么可以说，它们并非毫无中介地截然对立。这种不朽与必朽之间的媒介就是那始终“成为”不朽的东西。那完全不朽的，在永恒里拥有它生命的整体。那使自己的生命在整个时间中演化，其生命也并非总是同一个不可分的生命的，这样的事物拥有一种与生产之流（flux of generation）共同延伸的不朽，从存有的稳定性来说，这种不朽其实并非是不朽的。另外，尘世的神的不朽与部分灵魂的不朽之间的媒介，就是那拥有始终升入存在的生命的生命的东西，它在理智活动中升降，以至于越来越靠近必朽种类，离开杰出的理智活动，将自身转化为从属的一，然后又重新回到原始状态，没有丝毫遗忘。就这些来说，前者是尘世的神的特性；后者是精灵和这些神的助手的特性。如果留存的事物在下降中充满遗忘，非常靠近必朽者，完全毁灭它所包含的真生命，只拥有本质的生命，那么这样的不朽属于部分灵魂。因此，得穆革在他的讲话中要求这些神的不朽与不朽者的不朽一致。如果在这些神之后有什么事物把自己的本质生命也弃之一旁，那就是完全的必朽者。因此，原初不朽的与必朽的是两个极端。而尘世的神的不朽和部分灵魂的不朽是次端。作为这两者之间的真正的中介的不朽，是精灵的不朽。因而，精灵实际上完全是中介性的。

第九章

得穆革对尘世神说：“因而现在你们要知道，我对你们所说的话就表明了愿望。”这句话所表明的含义。

然后，得穆革庄严地对尘世的神说：“因而现在你们要知道，我对你们所说的话就表明了愿望。”普洛克罗说，对尘世的神说的第一句话使听者神化或神圣化，因为它表明他们全体都是神，被他们所骑乘的形体所分有。其实这些形体也是神，[可以说]是神的雕像；何况柏拉图还将地称为天体中的第一个且最古老的神。但是这些神化了的形体是名副其实的真的分有者，是从这些真神垂溢下来的；而这些神先于生灭而存在。因为如我们所说的，这些形体是有生灭的。对尘世的神说的第二句话通过对某种不可分解的联系的分有，在尘世的神中插入一种永恒的权能。而现在这句话使他们充满神圣的、得穆革的概念，高高地出于可理知的生命体[宇宙的原型]。接受命令创造生命体，如果说这是 *mathesis* 或学识，那么适合于灵魂。同时，这话使众多神充满包含在可理知生命体里的所有形式的得穆革智能。通过“现在”这个词，“永恒者”以某种方式显示出来；通过“所说的话”表明联合的和旋转的；通过“我说”显示那发展为多并分布在众神周围的东西；通过“表明”显示出可理知的、隐秘的原因的丰富性。我们只是在隐蔽的事物里向众人“表明”。通过所有这些词，可以看出，得穆革将自身确立为类似于可理知的理智，使神的尘世数目充满理智的概念。再者，这些话将这多转向统一的得穆革智能，并先于神意对二级种类的关注，用未混合的纯洁和稳定的理智活动光照它。就如得穆革通过理智性的活动进行创造，从里面展开生产，向外面推广活动，同样，他希望尘世的神首先学习并领会他们父的旨意，从而仿效他的权能。

然后，得穆革说：“还有三个必朽者的种仍然没有创造出来。没有这些种的造就，宇宙就是不完全的，因为它广泛的领域里没有包含每一种生命体；但它应当包含它们，这样才可能达到充分的完全。不过，如果这些种由我来创造并分有生命，那它们就会变得与众神等同。”对这些话普洛克罗评论道：最总体的、最先的、最神圣的理念，不仅以一种与世

隔绝的方式使那些永久的尘世种类存在，还按照一个统一原因使一切必朽的种类存在。比如，在那里的有翼者的理念是一切有翼生命体的原型；水中种类的理念是一切水生物的范围型；步行者的理念是一切步行生命体的范围型。而可理知者进入理智等级的进程，成为统一理念分门别类的源头，使总体原因变为多，展现多样种类的确立原理。比如，在可理知者中不再有关于一切空中生命体的统一的理智原因，因为没有关于这类永久生命体的独立的理智活动；也没有关于水中生物的统一理智原因，同样没有地上生物的统一理智原因。[理智等级的]异的权能精细地将整体分成部分，将元一变成数。因此神圣生命体的原因存在于得穆革里面，他根据这些原因使创造生灭界的众神和精灵的等级得以存在；这些原因独立于必朽种类的原因，他按照后者要求下级神造出必朽的生命体。因为得穆革先于这些神的生产性活动，只要一开言就使一物造成。父的话语就是得穆革的理智活动，他的理智活动就是创造；而直接从事制造则是众神的事。另外，你们再看看推动因、生产因的等级是如何显现出来的。尘世的神的团队确实创造出必朽的生命体，不过需要联合运动和变化才能创造。得穆革也创造了它们，但他的创造仅凭说话，即理智活动即可。因为他说话其实就是理智性的认知，是不动的，理智性的。生命体本身也创造它们，因为它包含一切有翼者、一切水生物，以及一切地上生物的统一原因。不过，它在默默无语中靠它的本质、按可理知的方式创造它们。得穆革的话里包含了父亲的沉默，同时也接受理智的产物，可理知的原因，按活动而有的生产，因存在而来的神意。运动也接纳得穆革的话，而结合了可感知性的有序分配，则接纳理智的活动，因为存在于事物末端的创造需要这样的一种生产因。凡是多变的事物，也就是性质上可变的、被造的、可灭的事物，是从这样一个原因产生的，从本质说它是不动的，但从活动上说是可变的。要知道，那里的运动独立于本质，这里的运动创造出一个运动的本质。因为那创造的，既按本质也按活动创造，可以说，两者交织在一起，所以，本质的变化源于它的进程。必朽的种类需要变动的理由，而那些极其易变的，就有许多这样的理由。它们不可能保持独生，否则，必朽的种就不可能存在。

然而，必朽者必然是存在的，首先，唯有这样，每个被造的事物，包括永久的存有和那些暂时停止存在的存有，都会有一个实存。因为在这些事物之外的，就是那绝不是什么东西。其次，唯有这样，神圣种

类和存有才不至于成为末后的事物；因为那生产性的事物总比它所生产的事物更优秀更神圣。第三，唯有这样，这世界才不至于不完全，才可能囊括在生命体本身中有其原因的一切事物。因为那里的理念是一切事物的原因，不论神圣的，还是必朽的。因此奥菲斯说，赋予可分种类生命的原因^[8]一方面停留在高处编织天上的等级，是一位宁芙，纯洁无污，因此与朱庇特结合，保守她应有的风度；另一方面却离开她固有的习性，抛弃未完成的网，被抢走了；被抢之后，就出嫁了，出嫁之后就开始了生产，以便使那些拥有偶然生命的事物得活。我想，说她的网处于未完成状态，这暗示着包括永久生命体在内的宇宙是不完全的，未完成的。因此柏拉图说，一位得穆革召集众多得穆革一起创造必朽的和不朽的种类，在某种意义上就是提醒我们，加上了必朽种类，宇宙生命之网才得以完全；同时激发我们回忆非凡的奥菲斯神话，也为我们了解[普罗塞比娜]未完成的网提供了解释性的原因。

圣数有自己特定的界限和末端，是完全的。同样，必朽者也必须得存在，必须得有一个适当的界限；这界限是三重性的，即分为空中的、水中的和地上的。至于天上的，那是不可能的，因为每个等级的顶端和第一个种是纯洁无污的，永久的，这是由于它与先于它的原因相似。因此，就如最初的理智者是可理知的，最初的天使是一位神，同样，最初的可感知者也是永久和神圣的。

然而，当得穆革说：“如果这些种由我来创造并分有生命，那它们就会变得与众神等同”，他确认了前面已经说过的话，即凡是由一个不动原因所生的，都是非生的，不变的；但是，凡是由一个不动原因所生的，通过一个变动的中介，可以成为部分地非生，部分地可变。它从不动原因接受了统一，又从可动原因接受了多。它从前者获得存有和形式，又从后者获得个体性和一种流动的存在；由此，形式或种类得到保存，但个体性被消灭了。

第十章

阐述得穆革讲话的其余部分。

然后，得穆革说：“为了使这些可朽的种类存在，也为了使宇宙真正地包容万物，你们要按照自己的本性，仿效我在造你们时所使用的权能，转来创造这些生命体。”普洛克罗斯说，这里阐明了创造的两个目的，一个是神意的，另一个是同化的；一个较直接，另一个较总体。为了使必朽的本性存在而创造，这暗示了神意和完全的权能。整个极其丰富的权能大量生产从属于它自己的事物。而为了成全宇宙而创造，这表明同化权能的一种活动，目的是为了使这个宇宙装备所有的神圣生命和必朽生命，从而与全备的生命体相似。如果所有事物都是不朽的，那最神圣的可感知事物就不可能是生产的。如果宇宙不是充满各种形式的生命，它就不可能是完全的，也不会充分地同全备的生命体相似。为避免这两种缺陷出现，第一得穆革从他至高的瞭望所以神圣的方式激发第二次创造。他还浇灌给尘世的神赋予生命的、得穆革的权能，叫他们由此从自身造出二级种类，他使他们充满生命，赋予他们一种独特的特点。赋予生命的神的特性就是赋予生命，而得穆革神的特性是生产出形式。因而“你们要……转来”的话具有激动他们的性质，类似于荷马笔下朱庇特对众神的命令：“快快降到希腊人和特洛伊人那里去。”^[9]就如那是叫他们去引发战争，同样，这里在柏拉图笔下是激发他们去创造必朽者，他们要经由着运动完成这样的事。这诚然是由全体尘世的神完成的事，但尤其是世界的[或者行星的]管理者完成的事，在最显著的程度上是主宰的太阳完成的事。得穆革赐给他支配整体的权力，把他造为保卫者，并如奥菲斯所说，命令他“……治理万物”。

同样，“按照本性”的话也要求他们按照比例和良善来创造；此外，把整个自然作品展现在他们之下，作为他们活动的一个工具。这作品顺服于他们的旨意，所以由他们推动和管理。第三，这话把他们的实存确定为中介，因为按本性创造末端属于中间者的职能。时而存在的事物是从那些按时间说是永久的事物中垂溢下来的；而后者是从永恒的实体（entities）垂溢下来的。原初的种类是中介的生产者，而这些中介又生

产位于事物序列的末后的那些存有。“你们自己”这个词表示手工操作，激动神圣生命亲手去创造。我们不可追问得穆革的权能是从哪里传递给神圣灵魂的，这原本就是超本质神的特性。就如奥菲斯将一种理智本质放在朱庇特里面，使它成为得穆革的，同样，柏拉图从父引出这话，表明作为整体的灵魂是神圣的、得穆革的。我们也不可置疑，既然全体尘世种类都是按可理知的原因造的，为何有些是不朽的，有些却是必朽的；因为有些出于这个直接生产因，有些出于那个直接生产因。必须留意这些，而不是只关注范型。我们也不可考察苏格拉底的理念、柏拉图的理念，或者别的具体事物的理念。因为得穆革按种来划分必朽的生命体，终止于总体的理智活动；通过这些理智活动把一切具有不完全本性的事物包容在内。就如得穆革以非质料的方式造出那质料的东西，非造的方式造出那被造的东西，同样，他以不朽的方式造出必朽的种类。他创造这些东西，不过是经由着下级神造的；因为在他们未有创造之前，他仅凭理智活动来创造。我们也不可否认必朽的种类并非完全是必朽的，它们也神圣地存在着。因为得穆革此时在他的讲话中传达的东西是围绕下级神或尘世神的实在或存在种类，就是天体最先接纳的东西；众神也按这些实在创造必朽的种。每个必朽形式的生命的元一都从可理知的形式进入天体。而从这些神圣的元一，产生出所有的物质生命体。如果我们采纳这些思想，就与柏拉图一致，就不会对本性感到疑惑。

另外，当得穆革说：“仿效我在造你们时所使用的权能”时，我们必须理解，这话的意思是说，与一种独立的创造相似，并转向它，这是二次创造的最高目标。因为自动的种类必然跟从不动的种类，极其易变的必然跟从永远运动的，而且必然始终有一个二级存有的序列类似于那些先于它们的序列。由于得穆革中有一个神圣旨意和神圣权能，所以他要求尘世的神“学习”，由此向他们显示他的旨意，也由此完善他们的得穆革旨意。同时吩咐他们仿效一得穆革的权能——他们原本就是他按这权能造出来的——通过这种“仿效”展现他的权能。因为他一说出他立志要做的事，就是把旨意传给了他们；而说出他能够实现的，就为他们提供了权能。最后，他表明他们是仿效他们父亲的二次创造者。因而，不论是尘世权能，是精灵的有效活动，或者英雄们的坚毅和超自然力量，得穆革都把实存赐给它们，也把实存给予那些成全整个二次创造的神。因为第一权能在他里面，得穆革权能的元一也在他里面。何况，他还是理智和

父亲，所有事物，即父亲、父亲的权能和父亲的理智，都将在他里面。因此，柏拉图并非不知道这种划分；也因此得穆革作为父亲，称权能是他的权能。这也是他在“我在造你们时使用的”这个定语里所表明的。父亲结合权能是众神被造的原因，正如这里，父亲加上母亲是人类繁殖的原因。[因为权能具有一种女性的特点。]

第十一章

下级神是谁，为何这样称呼他们。

关于得穆革对下级的或尘世的神所说的话中提出的这些问题就谈到这里。另外，我们也可以从《蒂迈欧篇》里的另一部分把关于这些神的创造的话收集起来，它们在重要性上也毫不逊色；普洛克罗都作了精妙的注释，摘录如下：得穆革教导灵魂什么是它们的幸福所必需的东西，又将一些灵魂散播到地上，一些散播到月球上，其余的进入时间的其他各不相同的工具中，然后，柏拉图又说：“这样散播之后，他就把创造必朽形体，生产其他人类灵魂所必需的东西的职责交给下级（junior，或年轻的，新的）神；赐给他们支配由他们的创造而来的一切事物的权力。”普洛克罗说，下级神（新的）是谁，现在必已明了，因为很显然，所以下级神就是那些尘世的神。当然，柏拉图这样称呼他们，也可能是相比于那更具有古老尊荣的不明显[即理智性]创造而言的，与它里面的权能超验性以及理智视野的完全性相比较而言的。富有更多理智性的东西，就与更古老的神同在。

“朱庇特是最初出生的，因而知道得也更多，”荷马说。或者他们被这样命名，是因为他们总是使世代成为新的；每当它因所隶属的本性变得陈旧而无能了，他们就靠自己的运动重新按本性把它召到一种实存中，将各种生产性的原理和权能的流送入它里面，使它永远是新的。或者他们被这样称呼是因为有理智本质从他们垂溢下来，他们带着最高的智力永恒地活动。就如诗人们说的，斟酒女神赫柏（Hebe）^[10]倒出美酒，他们畅饮琼浆，俯视整个可感知世界。因而，他们利用恒定不变、坚定不移的理智活动，使万物充满他们的得穆革神意。或者他们拥有这样的称呼是因为库里特神[或者属于库里特等级的神]与他们同在，用纯洁装饰他们的理智概念，使他们的运动坚不可撼，为他们全体提供刚强的力量，使他们通过这种力量管理万物，同时丝毫不偏离他们本性的特点。或者最真实的原因乃是，他们之所以被这样命名是因为他们的元一被称为“新”（recent）神。神学家们把这个称呼给予酒神巴克斯，因为他是整个二次创造的元一。朱庇特确立他为所有尘世神的王，分配给他

最先的荣耀。因此，神学家们也习惯性地称太阳为“新”神，赫拉克利特说，太阳“每天都是新的”，分有狄奥尼索斯的权能。或者就与柏拉图原理最相称的原因来说，他们这样被命名，是因为有生灭的形体是从他们垂溢下来的；它们的本质不是获得永恒中的实存，而是时间整体中的实存。因而，他们是下级的新神，不是因为曾有开端，而是因为始终是被造的，如我们前面所说的，他们存在于生成之中，或者说永恒地升入存在。一切被造的，都没有它所拥有的一次性显现出来的东西的整体，也没有同时性的无限，而是一种永久地供应着的无限。因而，他们被称为下级的、新的，具有一种与时间同时延伸的实存，总是向存在前进，拥有一种更新了的不朽。

另外，第一次创造产生的是得穆革权能的传播和发展，独立于二次创造直接产生的一切事物，是从不明显的生产到明显的生产的进程，是将统一权能变为对世界的多样化管理的分裂。而形体的形成使下级神变得与不可见的创造相似。因为不可见的创造是整体性形体的原因，正如下级神是部分性形体的原因，同时表现出权能上的依次递减。就他们所创造、形成的形体来说，得穆革也是它的原因；只是他们所构造的是部分性形体，就是赋有某些性质的形体。因此形体其实是完全非生的，不朽坏的，如亚里士多德所主张的。他说，“如果形体可以被生，那就会有一个真空，在宇宙体之外。”但是这“具体的”形体既然具有不完全的本性，就是可朽灭的；因为元素的“整体”是从“总体”创造中获得存在的。然而，人的灵魂仍然是被造的，这使尘世神与父的权能相似，因为创造生命属于父亲的职责。第一位父，以及每一位父亲，都是生命的原因；可理知的父是可理知者的原因，理智的父是理智者的原因，超越尘世的父是超越尘世的生命的原因。因此，创造出有形生命的尘世的神也是父亲。不过，与这些神相适合的创造产生的是不完全生命体的本性。这不完全的生命体，从不朽的灵魂出来，由灵魂和身体构成。而得穆革赐给下级神的“主权”激发出他们的神意审查，他们的连接权能，以及他们的保护能力。没有这些，被造的形体和生命的必朽形式就会迅速地归于虚无。因而，在这些东西产生之前，得穆革先使它们的支配神成为它们的保护者和拯救者。因此下级神中有得穆革的权能，他们依据这种权能使被造种类穿上形式；下级神中也有赋予生命力的权能，他们依据这种权能使二级生命得以存在；下级神中还有完善的权能，他们据此成就在生灭界所缺乏的东西。除了这些之外，还有其他许多权能，但我们的概念

无法一一阐释清楚。

第十二章

进一步从《蒂迈欧篇》推导并阐明的关于尘世神的创造的重要细节。

然后，柏拉图又说：“他还吩咐他们尽可能以最好、最美的方式治理必朽的生命体，免得它成为对自己作恶的原因。”对这些话普洛克罗注释说：必须承认，这位得穆革交给下级神的所有东西中，有三个最完美的界限，他所表达的良善旨意，接受者的完全权能，以及这两者彼此之间的对称。就下级神自身所创造的作品来说，也必须考察三种也是最伟大的因素，向善的还原，向可理知美的转向，以及足以支配一切管理对象的自由权能。就如法涅斯^[11]，他本身是创造整体的得穆革，尽可能把最美最好的东西赐给整个世界，同样，他也希望二次创造者能以最美最好的方式治理必朽的生命体，所以从可理知者把美浇灌给他们，使他们充满善的权能和旨意，就是他自己在整个世界被造之前所拥有的东西。这样，生灭界也将分有美和善，因为将它联结在一起、包含在自身之上的神自身超验地装备着美和善，只要他们用美和善来装备它，它也成为美的和善的。

然而，既然二级得穆革具有这样的本性，那天上的众神就不可能造出任何邪恶的或逆性的东西；我们也不能像许多人那样，用这种方式来划分天上的神，即把神分为善神和恶神；因为在神，这是不可能的。必朽的生命体才是它自身向善的原因。无论是疾病，是贫困，还是其他诸如此类的东西，都不是恶；灵魂的堕落、放纵、怯懦以及各种恶习，才是邪恶。而我们自己就是这些东西的原因。虽然我们受到坏影响，被别人驱使着去行这些恶事，但它仍然是通过我们自己去做的；因为我们有能力与善的东西交往，与恶的东西隔绝。因此，根据柏拉图的观点，我们不可以为众神中有些是恶的，有些是善的；相反，我们必须承认，所有神都是必朽者所能获得的整个善的源头；真正恶的东西不是他们造出来的，他们只是把恶的东西指明了，如我们前面所说的。他们将可怕的现象和记号向那些能够看见、理解宇宙中的文字的人显明，这些文字是必朽种类的创造者通过他们旋转中的方位写下的。虽然有人会从天上众

神的运动中推导出某种恶，以至于变得怯懦或放纵，然而，他们施加影响是一回事，灵魂分有他们的影响力是另一回事。普罗提诺说，人若从坏的方面接受，那么理智的流在他就变为狡诈；同样的原因，高贵生活的恩赐也会变为放纵无度；总之，虽然天神有益地生产，他们的礼物却被地上的种类以相反的方式分有。因此，不能把仁慈的给予者指控为恶的创造者，因自己的无能而误用礼物的接受者才是罪魁祸首。荷马笔下的朱庇特也指责灵魂徒劳地指控神，其实它们自己才是各种恶的缘由。神是善的源头，是理智和生命的提供者，不是任何恶的原因；即使是不完全的本性，也不是它后代的恶的原因。那么，我们应当怎样看待这些神本身呢？他们岂不更是他们所造之物的善的原因吗？因为他们有权能，他们有自我完全的本性，他们有普遍的善，所有这些都是与恶相对的。因为恶在自己的本性里是无能的，不完全的，毫无尺度的。

然后，柏拉图说：“同时，有序安排所有这些具体事务的，仍然保持着自己惯有的方式。”普洛克罗注释说，柏拉图总是这样，在使用了诸多措辞之后，在结论里概括性地一言以蔽之。他知道，在得穆革中，一个理智概念包含着众多的理智概念；一种权能连接着许多权能；一统一原因将各不相同的原因集合为一个合一体。因此[在这话之前说的]“在所有这些具体事务上教导了灵魂”这话，以及我们现在引用的话“有序安排所有这些具体事务的”，可以得出结论，得穆革的不同活动出于一个统一原因。再进一步说，“所有”这个词表明那在各自应有的界限内达到圆满的东西；而“有序安排”这些词意指渗透所有存有的次序，得穆革将它引入尘世的神，引入不完全的灵魂之中，他还表明前者属于得穆革，而在后者中刻上命运之法。此外，“保持着”这个词并不表示静止和不变的理智活动，而是表示“在一中的确立”。从这一点来看，他独立于整体，与理智性地认识他的存有相分离。而这种确立本身是永恒的，始终不变地持续着。这一点也可以从“惯有的”和“方式”这些词中看出来，一个显示永久性的同一，另一个显示得穆革具有稳定的特性。“方式”表示特性；连接性不同于不变性，这两者都出于得穆革的永恒性。

第十三章

这些细节的继续拓展。

柏拉图说：“由于他是永久不变的，所以，他的孩子们一明白父亲的命令，就顺服地去执行。”普罗克洛说，当得穆革说话时，下级神就是听众；当他理智性地领会时，他们就学习，因为学习是推论性的。当他因合一性本身停止不动时，他的孩子们就开始按理智领会。他们总是从他接受低一级的次序。他们其实被他充满，所以与他保持类似于说者与听者的关系；但同时他们也推进他的一权能，所以类似于学习者。因为凡是学习的，就是把先辈的理智向前推进的。另一方面，他们还被他神化，所以类似于那些按理智领会的神。理智因与“一”联结而被神化。因而，父亲停留不动的时候，孩子们就完全按理智来领会，因为他们就是被神圣灵魂，就是骑乘在纯洁无污的身体这工具上的灵魂分有的理智。他们按理智领会的是父亲的命令，这命令先于被安排的结果存在于父亲里面，根据这一命令，他就是万物。因而，必朽种类完全是由得穆革的理智活动塑造出来，获得生命的。而下级神因为充满得穆革的元一，所以通过他们自己的明显可见的创造，把他的总体创造展现出来。

最后，柏拉图说：“于是，他们接受必朽生命体的不朽原理，仿效造它们的工匠，从世界借来火、土、水、气这些万物都要归回的东西，将所拿来的各部分聚合在一起，但不是用连接他们的那种不可分解的纽带来聚合。”普洛克罗对这些话的精妙注释如下：柏拉图通过许多语言和步骤向我们指出，第二次创造与第一次创造是分离的。如果得穆革有序地安排部署，而下级神顺从地执行他的命令，那么前者仅凭发布命令就是被造种类的原因，而后者在得穆革的激发之下，从他接受他们的整个创造的界限。如果他停留在自身里面，而他们围绕他运动，那么显然，他永远是存在于时间中的事物的原因，而他们因被他充满，就按照时间的整体活动。既然他完全以自己惯有的方式确立自己，而他们从他出来，将他自身的这种统一而不可言喻的气质显现出来，那么他们就是从他获得二级创造的。

另外，柏拉图说他有父亲的尊严，而他们被称为他的孩子，这表明

了他多产的权能，和他单一的良善。柏拉图描述他从他高贵的住所交出创造的原理；而他们接受有助于对必朽者进行有序分配的不朽原理。他被认为是拥有源泉，能把生命赋予永恒的种类，而他们则是必朽生命体存在的原因。他将自己展现为诸神的范型；而他们仿效得穆革的理智。他被认为是创造了整体世界和它的丰富性；而他们被认为从他们父亲的创造中借取了部分，以便成全他们要做的工作。他使用了一切无形的权能，而他们也使用了有形的权能。他使不可分解的结合得以存在，而他们使可分解的结合具有实存。他插入一种合一性，比它所统一种类要古老；他们则把一种偶然的合一性——其起源后于前一种合一性——给予由许多相反本性组成的存有。他是不可分地（整全地）创造万物；他们则是有分别地创造，将必朽种类细细划分，一直到小得看不见的钉子。由此，两种创造的分别赫然在目；同时从我们读到的这段话里也可以看出两者的统一和关联。事实上，这里的关联是第二次创造与第一次创造的关联，是明显的创造与不明显的创造的关联，是分裂的创造与元一的创造的关联。

因而第一次不明显的创造的最低部分必然与第二次创造的顶端相连。这样，天体也与生灭界[或地上区域]相连，最低的天体展示出变动的原理；而地上种类的本质之顶端，协同天体一起运动。因此同样，理性灵魂也与必朽形式的生命相连，即父亲创造的最低级、最不完全的作品与下级神创造的最高种类相连。因为他们作为某种意义上的父亲创造生命，又作为创造者创造形体。他们仿效伍尔坎创造形体，效仿朱诺赋予生命。通过这两位神他们其实在仿效整体的得穆革，因为他是造物主和父亲。另外，他们从整体借来部分构造形体。任何地方，部分都从整体获得结构。然而，如果整体是无形的，部分的产生对它没有减损；如果整体是有形的，从它们生出部分之后就会对整体有所减损。如果总是出现脱离，那么各部分虽然仍然存在，整体却消失了。这样，生成领域就不复存在，第一次创造的工作就因第二次创造而全部消失，这样的观点自然是不合情理的。因而，这样的事不可能出现在宇宙中，复合的部分再次分解，以便构建它们的整体。一物的形成就是另一物的毁灭；一物的毁灭又是另一物的生成，这样生成和毁灭就可以永远存在。如果生灭界只能存在一次，它就会在某个时间停止存在，因为它是由有限的事物构成的，而这些有限的事物是要耗尽消失的。当所有事物都毁灭了，这些毁灭性的消亡也就停止了。因此，这两者只要一者必然存在，另一

者也必然存在。因此，凡是从第二次创造产生出来的，都是复合的，可分解的，从时间获得其结构，也将在时间中再次分解。所以，说下级神借得必然重新回归到其整体中去的部分，是非常恰当的。当然他们是从宇宙借来这些部分。他们从宇宙借来火、土、水、气，他们要重新把它归还给宇宙。也就是说，父亲希望他所创造并安排的整体能够永远保留。关于下级神的整个创造就谈到这里。

第十四章

单独讨论天上神的特性。为何一个恒星领域包含大量星辰，而每个行星领域只带动一个星旋转。每个行星领域有大量卫星，类似于恒星的合唱队，有各自特有的旋转运动。

我们已经基本上向读者表明了与尘世的神相关的一般性问题，现在应当转到具体问题上，分别讨论天上神的特性和地上神的特性。天上神的等级是由恒星和行星构成，前者（即恒星）所在的球体是它所包含的星神的元一，如我们前面所说的。宇宙的范型中有四个理念，其中第一个是与世隔绝的元一，从它出来的大量星辰被包含在一个并列的元一里，那就是固定不变的球体。这个球体柏拉图在《蒂迈欧篇》中称为真实的世界，因为它是一个比地上区域更完全的世界，后者总是需要一种外在的安排，总是处于不停变动之中。它也是一个繁星点缀的世界，因为表现了理智的多样性，并由此可以说在它自己的整体里接受围绕着理智世界的统一的花，也就是仿效天上范型之美的花。柏拉图非常清楚地，得穆革给予这个球体一种围绕整个天穹的环形“分配”。“分配”以及“环形分配”恰恰与这个球体相适合；前者表明理智的分配，后者表明得穆革的等级。因此神学家们^[12]把欧谟尼亚（Eumonia）^[13]确立在固定的球体，说他将这个球体包含的多分开，使每个星辰始终停留在各自固定的等级里。同样，他们还把伍尔坎描述为诸天的造物主，将他与阿格拉伊亚（Aglaia）^[14]结合，使整个天因繁星而熠熠闪光。另外，在时序女神（Seasons）中，他们把狄刻（Dice）^[15]或正义女神放在行星领域，因为她不断地使各不相同的行星运动在理性上成为同等的；在美惠三女神中，他们认为塔利亚（Thalia）^[16]使它们的生命变得永远欣欣向荣。他们把厄瑞涅（Irene）^[17]或和平女神确立在地上区域，认为她平息各元素之间的战争；至于美惠三女神中的欧佛洛绪涅（Euphrosune）^[18]，使每个事物的自然活动变得灵活快捷。

行星被称为世界的管理者，获得一种总体的权能。就如恒定球体有大量星形生命体，同样，每个行星都是大量生命体的首领，或者某些同类生命体的首领。由此，为何一个恒星球体包含大量星辰，而每个行星

球体只能使一个星辰旋转，这样的疑问就得到解决。我们必须说，在前一情形中，整个球体是一个元一，在自身中包含适当的多，足以容纳列于第一位的尘世的多。而在后一情形中，管理权能是双重的，包括整个球体和世界的管理者，每个管理者都是一个与多并列的元一。球体本身是一位首领，也是并列的元一和整体；而世界的每个管理者是首领和元一，但不是整体。从属种类确实需要更多的首领，也需要每个不明显球体里因（合一性）减少而产生的多。而在地上区域，每种元素中首领的等级仍然比星行的等级更多，如我们从希腊神谱所得知的。

在每个行星球体里，有大量卫星类似于恒星团，以它们自己特有的循环存在。这些卫星的循环类似于它们所跟从的行星的循环；按柏拉图的说法这是一种螺旋式的循环。关于这些卫星，在每个行星周围处于第一等级的是众神；然后是在透明圆球体里旋转的精灵；精灵后面跟随的是像我们这样的不完全灵魂。在每个行星球体里都有一个并列的多，这可以从末端推导出来。如果恒定球体有一个与它本身并列的多，而恒定球体对于天上生命体的意义，就是地球对于地上生命体的角色，那么每个“整体”必然完全拥有某种与它自身并列的不完全生命体，这球体也从这样的生命体获得“整体” [19]这个称呼。虽然位于中间的种类是我们的感觉无法感知的，但是那些包含在末端的种类是明显可见的——前者因其本质充满非凡的光辉，后者因与我们自身相连合。如果不完全灵魂也散布在这些球体周围，有些围绕太阳，有些围绕月亮，有些围绕其他的各个球体；如果在灵魂之先，有精灵成全以它们为首的队伍，那么显然，“每个球体都是一个世界”，这是一种非常完美的说法。这与神学家们的教义[20]是一致的，他们教导我们，每个球体都有先于精灵的神，有些神的管理在另一些神的管理之下得完全。比如，拿我们的女神月亮来说，她包含女神赫卡特[21]和黛安娜；关于威严的太阳，以及他所包含的神，神学家说巴克斯住在那里：“太阳的随从之神，以惊醒的眼睛审视神圣的地极。”他们还说朱庇特住在那里，还有奥西里斯（Osiris）[22]、太阳神潘（solar Pan）[23]，以及其他神圣者，神学家们和魔术家们的书中充满了关于他们的记载。由此可以看出，每个行星都是由许多神构成的，他们成就它特有的循环，这是完全正确的说法[24]。

第十五章

阐明月亮、水星、金星和太阳的本性。

很不幸，由于普洛克罗的《柏拉图神学》第七卷佚失了，关于天神的特性的大量信息就无法得知。但是，凡是关于这个话题所能获得的，以及我从柏拉图作品中不遗余力收集起来的信息，我现在都要呈现给热爱哲学的读者，首先从月亮开始说起。这个神圣者相对于生灭界或者地上区域来说，是自然和母亲的角色。因为当她满盈时，所有事物都旋转，跟着一同增长；当她亏损时，万物都一起减少。这位女神还仁慈地将自然的不明显的生产原理显明出来。她通过一种德性生活使灵魂得完全，同时给必朽的生命一种恢复，回归于形式。

继月亮之后的是墨丘利，他是一切尘世种类对称的原因，是生成物的理性。所有对称都源于一个比例，都根据这位神所给予的数。这位神还是“体操”训练的检查者和保护者，因而“hermae”或墨丘利的雕像放置于巴勒斯特拉（Palaestrae）；是“音乐”的保护神，因此他被尊为天上星座中的竖琴手；是“学科”的保护神，因为几何学、推论和演讲都是这位神发明的。他负责每一门学科，引导我们从这必朽的住所走向可理知的本质，管理不同族类的灵魂，驱走折磨它们的昏睡和遗忘。他还是记忆的提供者，记忆的目标就是对神圣本性的真正的理智领会。因此，在雅典人中，这些事物的某些像被保存下来，比如语法与辩证法知识有一定关联，弹竖琴属于音乐节目，摔跤属于体操项目，那些从小有强健体魄的年轻人就在这方面受到训导。

接下来是维纳斯，她是被造种类获得美的原因，这种美是对可理知之美的一种仿效。这位女神也是形式与质料合一的源头；结合并包含所有元素的权能；她的首要工作就是完美地照亮所有尘世事务的次序、和谐和结合。她还管理天上世界与地上世界的种种协调配合，将它们彼此连接起来，通过一种联合完善它们的生产进程。她统一赫耳墨斯的（Hermaic）生产——其存在性有所减少，并且从属于太阳的创造——将其引入结合。

继维纳斯之后的下一位天神是至尊的太阳神，按照柏拉图的神学，

他的本质和尊严是如此之大，以至于在世俗种类中拥有一种超越尘世的特权。柏拉图在《蒂迈欧篇》里指明这一点，他谈到太阳说：“为了使这些圆圈能够彼此之间拥有某种明显的快慢尺度，使八大循环的运动变得显赫，神就点燃了我们现在称为太阳的光，从地球算起处于第二循环；这样，天体就能显著地向万物显现，生命体也能分有适合其分有的数，从某个相似并相同的事物的循环中接受数上的信息。”普洛克罗对这段话作出精妙的注释如下^[25]：柏拉图这里描述了可见时间形成的一个主导原因。就如得穆革使不明显的时间存在，同样，太阳使明显可见的时间存在，这时间衡量形体的运动。通过光他将每个时间的间隔引入可见领域，为所有周期设立界限，展示回归原始状态的尺度。因此，理所当然地，太阳是一个显赫的尺度，尤其显明时间按数进入宇宙的进程。因为它有比五大行星更精确的周期，它的运动也比它们的更规则，很少发生异常；也比月亮的规则，总是终于同一个点；它的进程总是从北向南。既然它有更精确的周期，它就理所当然是尺度的尺度，从它自身界定其他行星的周期尺度，以及它们彼此之间的运动的快慢。它也在更大程度上仿效永恒的永久不变性，始终以同样的方式旋转。因此，它不同于行星。

同样，从另一角度看，太阳也是比固定球体的尺度更明显的尺度。虽然这个球体有一种适当的尺度，一个固有的间隔，还有一个关于它独特运动的不变的数，但是太阳光使这个尺度和可见时间的整个演进成为可见而可知的。因此柏拉图说：“为了使那里有某种明显的尺度。”虽然在其他行星中有一个尺度，但它不是清晰可见的。而太阳使其他可理知者和时间都显现出来。但是你可因此就说太阳光是为了度量而产生的。试想，整体怎么可能是为部分而存在，管理者怎么可能为被管理者而存在，永恒者怎么会为必朽者而存在呢？我们倒应当说，拥有某种发散力的光把总体时间显现出来，引出它的超越尘世的元一，使统一尺度成为度量形体周期的尺度。可以说，这就使时间成为可感知的。因此，正是太阳的光使一切运动的事物有一个清晰而明显的尺度。这其实就是它的整体的善。当然整体之后，它还使部分受益。因为它使适合分有数和度量的种类产生出这些事物来。非理性的存有确实缺乏这些东西，而跟从神的周期的精灵和人则分有它们。因而，善借着太阳光，以神圣的方式最先供应给整体，然后一直供应到部分。如果你愿意从可见种类开始谈论不可见的种类，那么可以说，太阳把光辉洒向整个世界，使有形

之物变为神圣，并通过它自身的整体完全地充满生命。同时它通过纯洁无污的光引导灵魂，分给它们纯洁、具有提升力的权能，借它的光芒治理世界。它还使灵魂充满高天的果子。因为太阳的等级高高地源于超越尘世的种类。因此柏拉图这里没有说得穆革造出太阳光，而是说他点燃了太阳，就如从他自己的本质给予这个球体实存，从太阳的源泉发出生命进入间隔（时间），并不断更新。“神学家们关于超越尘世的苍穹也是这么主张的。”

因此，在我看来，柏拉图描述了太阳形成的两方面，一方面他在构造世界的七位管理者的形体时，使太阳与它们一同形成，并将这些形体加入到它们的循环之中；另一方面，根据光的点燃形成太阳，由此赋予太阳超越尘世的权能。因为单独造出太阳的形体是一回事，结合一种支配特点造出太阳则是另一回事，有了这种支配特点，太阳就被称为一切可见物的王，并类似于善的统一源泉得以确立。就如这源泉比可理知的本质更好（善），同时照亮理智和可理知者，同样，太阳比可见种类更好（善），同时照亮可见的事物和视觉器官。既然太阳超越于可见的本质，那它必有一个超越尘世的本性。而世界是可见的、可触摸的，并且有形体的。因此，我们必须以两个方面考察太阳，即作为七行星之一，又作为整体的首领；既作为尘世的，也作为超越尘世的，按照后者，他发出一种绚丽的神光。就如“至善”明明白白地发出真理，神化可理知且理智的等级；就如奥菲斯笔下的法涅斯发出可理知的光，使所有理智神充满智能；就如朱庇特在所有超越尘世的神中点燃一种理智的、得穆革的光，同样，太阳也通过这种纯洁无污的光照亮每个可见之物。照耀的原因也总是处在一个高于被照耀者的等级里。比如，“至善”不是可理知的，法涅斯不是理智的，朱庇特也不是超越尘世的。按照这种推论，太阳既是超越尘世的，就发出光的源泉。而根据最神秘的理论，太阳的整体在超越尘世的等级里；因为在这些等级里，有一个太阳的世界，一个总体的光，就如迦勒底人的神谕说的[26]，对于这个神谕，我相信它是真的。

星辰和整个苍穹都从太阳接受光，这一点很容易理解。因为在许多方面共同的事物是从同一个原因获得自身的实存的，尽管有时候是从一个独立的原因，有时候是从一个并列的原因。而这个原因就是原初分有那个形式的东西。原初的分有者，就是这种形式原初地或者主要地存在于其中的东西。因而，如果光主要存在于太阳之中，这光就必是最初的

光；从这光必可以引出在其他事物中的东西。

第十六章

摘录尤利安皇帝对主神太阳的演说。

与柏拉图关于太阳的理论相一致，尤利安皇帝在他精彩的演讲中关于这位神圣者作了极其出色的神学上的阐述^[27]，以下是摘录的一段。可见、绚丽的球形太阳是可感知事物健康幸福的原因。不论我们认为有什么源于理智神^[28]中伟大的理智性太阳，同样的完全性也是可见太阳给予可见形式的；只要从可感知对象上升到对不可见种类的沉思，就可以清楚地表明这个观点的真理性。首先，光岂不就是那在活动上透明之物的无形而神圣的形式？不论那透明的东西，那受制于所有元素，作为它们的直接形式的东西是什么，都可以肯定，它既不是有形的，也不是混合的，它没有显示任何形体独有的性质。因此，你不能断言热是它的属性之一，也不能说其反面冷是它的属性；你既不能描述它是硬的，也不能说它是软的，不能加上任何其他可触摸的特点；不能将味觉或嗅觉归到它的本质特性之中。这样的一种本性，是因光的加入而被引入到活动之中的，所以它只能成为视力的对象。光就是透明本质的形式，这种本质类似于构成形体的共同质料，光通过着这种本质弥漫到各处；而光辉是顶端，可以说是光的精华，是无形的事物。根据富有神圣知识和智慧的腓尼基人（Phoenicians）的观点，普遍弥漫的光辉是完全纯粹的理智的未混合活动。我们只要想一想就可以发现，这一理论是与理性相符合的，因为光是无形的，它的源泉不可能是形体，而理智的纯粹活动在它特有的习性中照耀苍穹的中间区域；它从这个高贵的位置散发它的光，使所有的天体充满强有力的精气，以神圣而不灭的光照耀宇宙。

不论我们的眼睛一开始看见的是什么，它若不接受光的决定性作用，就只能是一个空虚的名字而已。任何事物，比如质料，若不向工匠移动，以便接受随后产生的形式，怎么可能成为可见的？正如完全熔化的金子诚然是金子，但不是雕像或形像，只有等到工匠赋予它形式之后才是。同样，所有本性上可见的对象，若没有光与看者一同显现，就不能显现出来成为可见的。因此，它使看者有视觉，能够看见，使看的对象有可见性，能够被看见，由此它的活动使两种本性得以完全，一个是

视力，另一个是可见的事物。而完美的事情就是形式和本质；尽管这样的论断或许比较微妙，不太适合我们现在讨论的目标。

但是，有一点是所有人都相信的，不论是有专业知识的，还是目不识丁的人，是哲学家，还是学识渊博的人，即昼夜是由这个升起落下的神圣者的权能创造的；他明显地使世界产生变化和旋转。请问，这种职责还能属于其他星辰中的哪一个呢？我们岂不由此获得这样信念：不明显的、神圣的理智神^[29]，高于天穹之上，从太阳充满良善的权能；整个星辰的合唱团都顺服于他的权威；他凭借神意管理的造物都专心听从他同意的信号？行星视他为王，在他周围跳舞，以确定的间隔围绕他的球体，和谐一致地环行旋转；展现某些稳定的活动，来来回回，循环往复。精通星球理论的人用专业术语来描述星辰的诸如此类的现象。我们还可以补充说，就如人人都看见的，月光的盈亏是以她距离太阳的远近而定的。

理智神的有序排列比形体的排列要更古老，但这种排列岂不非常可能类似于尘世的排列？我们可以从整个现象推导出他的“完善”权能，因为他把视野给予能看的事物，他以他的光使这些事物得以成全。同时，我们可以从宇宙的变化推断他的“得穆革的”和“多产的”权能；从运动具有促成合一和统一的属性推导出他“集万物为一的能力”；从他自己所处的核心地位看出他的“中间位置”。最后，我们从他在行星中的中间等级推导出他“高贵地确立在理智神中间”。如果我们认为这些或者许多其他特性属于另外哪位可见的神，我们就不应当将他们中的统治权归于太阳。

另外，我们可以用不同的模式思考这个问题。既然宇宙有一位统一的得穆革，同时有多位得穆革的神，他们都围绕天穹旋转，那么把太阳的世俗管理放在这些神的中间是恰当的。而且，生命的生育权能在可理知者中丰富而充分，而世界充满着这个多产的生命。因此显然，至高太阳的丰富生命是两者（即可理知者和世界）之间的中介，如尘世的现象所始终表明的。关于形式，有些是他完善的，有些是他创造的；有些是他装备的，有些是他激发的；没有太阳的这种得穆革权能，就没有什么东西能显现出来，产生出来。此外，如果我们注意可理知者未混合的、纯洁的、非质料的本质，没有任何外在的东西流向它，没有任何非己的东西附属于它，它充满自己特有的单一性，然后再思考那纯洁而神圣的形体的净化本性，这形体与在一个球体里旋转的尘世形体相关，但独立

于整个初级混合，那么我们就可以看到，这高贵太阳的绚丽而不朽的本质是一个中间者，介于非质料的纯洁的可理知者，与那在可感知者领域但未混合、远离形成和毁灭的事物之间。

而从这里可以推导出的对这个真理的最伟大的论证是，从太阳发出照在地上的光其本身不接受任何事物的混合；它也不被任何污浊的东西污染，或有什么掺杂；它在任何地方都保持纯洁、无污、不受影响的特点。另外，如果我们不只是思考非质料的和可理知的形式，还思考可感知的，存在于质料中的，那么伟大太阳所具的形式位于中间的理智位置，这一点也同样是确定而清楚的。因为这些形式为融入质料的形式提供持续的协助，所以，若不是这位仁慈的神与它们的本质合作，它们就既不可能存在，也不可能自我保存在存在之中。总之，他岂不就是形式分离和质料具体化的原因吗？我们不仅从他那里拥有理解他的本性的能力，我们的眼睛还从他那里获得看见的能力。渗透世界的光辉是分散的，但光是合一的，这表明这位工匠的创造是独立的。

另外，太阳的球体在没有星光之处运转，远比固定的球体要高得多。因此，他不是行星的中间者，按照神秘的假设^[30]——如果把它们称为假设，而不是称为信条是恰当的话；同时将假设的称呼限制在球体理论上——他乃是三个世界的中间者。关于假设的真理性，那些能从神或大能的精灵听到这种信息的人可以作见证；而球体理论的真理性建立在各种现象的相互一致性上。除了我提到的那些之外，还有无数的天神，人只要不是懈怠地、以无理性的方式沉思，就能感知到。就如太阳把这三个世界分成四部分，因为这黄道带与每个世界有结合，同样，他又把黄道带分为神的十二种权能，每一种又再分为三种权能，这样总共就有三十六种权能。所以，在我看来，美惠三女神从天穹向我们发送三重恩益，我的意思是说从被神分为四部分的那些循环中提供四季和四时的优美和高雅。但美惠三女神也在她们的相似性中仿效地上的循环。此外，巴克斯是快乐的源头，据说他与太阳共同拥有一个王国。我又何必提到赫鲁斯（Horus）^[31]这个别号，或者神的其他名字，所有那些与太阳神对应的名字呢？其实他既然以理智的善使整个天穹完全，使天体分有可理知的美，人类就完全可以从此位神的工作中认识到他的杰出。因为是他从这种美创造出善，所以他既可以整体地也可以部分地致力于分配善的工作。

最后，就如太阳是我们存在的源泉，同样，他是维持存在的必需品

的源泉。事实上，他赐给我们更为神圣的好处，专属于灵魂的益处；因为他使灵魂解脱与有形本性的捆绑，使它们回归到与神同类的本质之中，又分给它们包含神光的精致而坚固的结构，犹如一个工具，使它们可以安全地降临到生灭界。（太阳）这位神的这些恩益已经由其他事物从按其功绩（从不同角度）展示出来，与其说需要理性的证明，不如说更需要信心的帮助。

第十七章

摘录普洛克罗对柏拉图《克拉底鲁篇》的MS版注释中关于阿波罗的讨论，其中阐明了这位神的主要权能。

我们还从普洛克罗对柏拉图《克拉底鲁篇》的MS版注释（MS.Scholia），推导出以下关于阿波罗的非常重要的知识；在其中普洛克罗用他惯常的恢宏的叙述，神赐的丰富概念展现这位神的首要权能。苏格拉底在《克拉底鲁篇》里说，“[除了阿波罗这个名字，]没有其他名字能够与这位神的四大权能完全和谐一致，因为这个名字囊括了它们全部，以某种方式表明了他的音乐、预言、医疗和射箭技能。”稍后他又说：“这个名字的组合同时涉及了这位神的全部权能，即他的单一性、永恒流溢性，以及净化和联合旋转的本性。”普洛克罗对这些话注释说，在普洛塞比娜之后，柏拉图非常理性地分析了阿波罗。因为在处女序列（Coric series）与阿波罗序列之间有一种极大的结合；前者是超越尘世的神的中间三一体的统一体，从自身发出赋予生命的权能；后者使太阳的原理转回到一个合一体；而太阳的原理紧跟在赋予生命者之后获得实存。因此，根据奥菲斯，当塞丽斯将管理权交给普洛塞比娜时，这样告诫她：“接下来阿波罗华丽的床就要升上来；著名的后代要从这位神降生，带着一束束火光熠熠生辉。”试想，这些神圣者之间若是没有相当程度的结合，这样的事如何可能发生呢？

然而，必须对阿波罗有充分的了解。根据第一个且最自然的观点，他的名字表示合一的原因，表示集多为一的那种权能。关于这位神的名字的这种猜测与他的所有等级相一致。但苏格拉底只思考他更部分性的权能，阿波罗的众多权能并非必须包括在内，我们也没有一一描述。人只是理性的，他何时能够不仅包含阿波罗的所有特性，还能包含其他任何神的所有特性？神学家们确实告诉我们阿波罗的大量特性；但苏格拉底现在只提到其中的四种。世界可以说是一个由十组成的整体，充满各种生产性原理，在自身中接受一切事物，转向固有的十的原理，这个十的原理由四一体直接包含，同时元一以独立的方式包含。前者是没有分离地、隐秘地包含，后者则有分离地包含；正如阿波罗直接统一尘世种

类的多，而得穆革的理智则独立地统一。那么苏格拉底为何使用这样一种等级？即他为何从这位神的“医疗”权能开始，穿越他的“预言”和“射箭”权能，结束于他的“音乐”权能？我们回答说，这位神的所有活动都在存有的所有等级中，从高处开始，一直进展到末后的事物；但不同的活动在不同的等级中似乎有不同的支配权，有的多，有的少。比如，阿波罗的“医疗”权能在地上区域发挥得最明显，因为“那里屠杀、强暴、数不胜数的祸害并起，疾病、腐败和朽烂聚集。”^[32]由于这些东西以不当的方式运动，所以需要从逆性的状态恢复到合乎本性的状态，从失调的、多重分离的状态恢复到对称的、合一的状态。

而神的“预言”活动最明显地体现在天穹中，因为他的宣告权能在那里显现出来，向天上种类展示可理知的善，并因此与太阳一起旋转，与他一道分有同样的理智，因为太阳也照亮天穹所包含的一切，将一种统一的力量伸展到天穹的所有部分。至于他的“射箭”活动，基本上盛行在“自由”神中间；他在那里支配宇宙所包含的整体，以他的光芒激发它们的运动，这光芒总是类似于箭，剔除一切紊乱的东西，使万物充满得穆革的礼物。他的存在虽然是分离而独立的，但他通过自己的各种活动伸展到一切事物。

另外，他的“音乐”（和谐）权能在“支配的超越尘世的”等级里占统治地位；正是这位神使宇宙和谐统一，根据一种合一性将缪斯的合唱团确立在自身周围，因着这一中介造出某位魔术师所说的“和谐而喜乐的光”。因而，如我们所表明的，阿波罗就是“和谐的”。其他阿波罗，即包含在地上的和其他球体里的阿波罗也同样如此；只是这种权能在有些地方显示得多一些，在有些地方少一些。这些权能在神自身里以一种统一的方式存在，独立于其他种类，而在那些高于我们的神的助手那里，以分开的方式，按分有而存在；因为有大量医疗的、预言的、音乐的、射箭的天使、精灵和英雄，从阿波罗垂溢下来，以不完全的方式分有这位神的统一权能。

我们必须按一种确定的特点来——思考这些权能，比如，思考他的“音乐”（和谐）权能时，就看它对分离的多的结合能力；思考他的“预言”权能时就看他的宣告能力；考察他的“射箭”权能时，就看他对紊乱本性的破坏能力；考察他的“医治”权能时就看他的完善能力。我们还要分别思考这些权能在神、天使、精灵、英雄、人类、动物和植物中的不同特点；众神的权能从高处延伸到最末的事物，同时以通融的方式出现在

每一个等级；telestic（即通神的）技艺努力通过通感将这些终极的分有者与众神连接起来。但是我们必须仔细留意，在所有这些等级中，这位神是多样化种类合而为一的原因。他的“医治”权能剔除疾病的“多样”性，给予“统一的”健康；健康就是对称和合乎本性的实存，而那与本性相反的，就是多样的。同样，他的“预言”权能显示真理的单一性，剔除虚假者的多样性；而他的“射箭”权能，终止一切狂暴、野蛮的事物，备好那按秩序温和地实施统治的事物，同时维护它自身的统一性，杜绝任何倾向于多的混乱事物。他的“音乐”权能，通过旋律和节奏，在“整体”中设立联结、友谊和合一，使这些东西的对立面都顺服于它们。

所有这些权能最先以独立的方式，统一地存在于朱庇特这位整体的得穆革中，其次以分离的方式存在于阿波罗中。因此，阿波罗不同于得穆革的理智；这理智是总体性地、父亲式地包含这些权能，而阿波罗是在从属的、仿效他父亲的意义上拥有这些权能。事实上，从原因来说，二级神的所有活动和权能都包含在得穆革里。得穆革按照所有这些权能，并以集中的方式创造宇宙，装备宇宙；而其他神，就是从他出来的神，则按不同的权能与他们的父亲合作。

当然，净化不仅可见于医术，也存在于预言技艺中，这表明阿波罗的净化权能包含两种权能：一方面，它发出光，用明亮的光辉照亮世界；另一方面，他通过颂歌活动（paeonian energies）洁净一切质料上的不适当部分。我们中间的医生和预言家都仿效这些活动，前者净化身体，后者用类似硫黄一样的药剂使他们自己和他们的同伴变得纯洁。因为《蒂迈欧篇》说，神净化宇宙或者用火，或者用水，预言家也在这方面仿效神。在最神圣的奥秘里，往往先采用一定的净化仪式，然后再传授关于奥秘的知识，以便剔除与所提出的神圣奥秘不相融的一切事物。我们还可以补充说，将多种多样的净化方法归于众神的一种净化权能，正是与阿波罗相适应的职责。因为他处处将多联合并提升到“一”，统一地包含净化的所有模式，净化整个天、生灭界和所有尘世的生命，使不完全的灵魂与质料的粗糙性分离开来。因此法术师在主持关于这位神的秘仪时从净化和洒水开始，就如神谕所说的：“管理烟火的祭司首先拿汹涌澎湃的海里的冷水喷洒。”另外，说这位神在知识上掌管单一性，并将真理显现出来，这样的论断向我们表明他类似于“至善”，就是苏格拉底在《国家篇》中所展示的“至善”；在那里他把太阳称为“至善”的产物，说前者类似于后者。因而阿波罗作为合一的源头，作为尘世的神的源

头，其地位与“至善”相似；苏格拉底还通过“真理”向我们展示他与它的相似性，如果可以这么说的话。“单一性”是“一”的一种显现，知识层面上存在的真理是超本质真理的一种清晰再现，这种真理首先出于“至善”。而“这位神在射箭中一直保持的大能”表明他具有征服世上一切事物的主权。他从至高天的等级高高地发散朱庇特的河流，将他的光线洒向整个世界，因为他的箭隐晦地表示他的光线。另外，说他主管音乐，这话向我们表明这位神是一切和谐的原因，通过他支配性、超越尘世的权能，产生不可见的与可见的和谐，根据这些权能，他与尼斯摩西涅（Mnesmosyne）和朱庇特一起生出缪斯。另外，他靠他的“得穆革权能”有序地安排每个可感知之物，“魔术师”的子孙把这权能称为“双手”；因为声音的和谐活动是从双手的运动生发出来的。他还通过和谐的理性有序地安排灵魂和身体，使用它们不同的权能，就如同它们是声音；他凭借他的得穆革运动和谐而富有节奏地推动万物。整个天上等级及其运动也展示出这位神的和谐工作；因此，不完全的灵魂也正是通过与宇宙的一种和谐相似性而得以完全的，从而抛弃源于生灭界的不协调因素；到那时，它们就获得最美好的生命，就是这位神提供给它们的生命。

第十八章

以上注释展示的是缪斯的本性。

因为缪斯（Muses）从阿波罗获得实存，并且永恒地与他联合，所以接下来有必要思考这些神圣者的本性，以及他们协同他们的首领阿波罗给予宇宙的好处。柏拉图在《克拉底鲁篇》里说：“缪斯的名字，广而言之，音乐的名字，可以说，是从‘μωσθαί’，即‘to inquire’而来，从研究和哲学而来的。”对此普洛克罗在对那篇对话的注释里作出如下解释：

柏拉图从关于阿波罗王的讨论引出缪斯和音乐的名字，因为阿波罗被显示为缪斯哥特斯（Musagetes），或者缪斯的首领。他相对于世界的和谐来说确实是元一，而缪斯的合唱团是九这整个数的元一；整个世界也从两者黏合成不可分解的联结，通过这些神圣者的交通成为统一和全备的：通过阿波罗的元一拥有前者，通过缪斯的数拥有全备的实存。九这个数出于第一个完数（即三），通过相似和同一，容纳尘世的次序与和谐的多样原因；所有这些原因同时集合为一顶端，以便创造一个完美无缺的完全。缪斯产生了大量充满世界的理性，而阿波罗将所有这些多包含在合一中。缪斯使灵魂获得和谐；而阿波罗是理智的、不可分的和谐的首领。缪斯按和谐的理性分配现象，阿波罗则包含隐蔽的、独立的和谐。虽然两者都使同样的事物存在，但缪斯是按着数，阿波罗是按着合一实现这样的结果。缪斯分配阿波罗的合一，阿波罗统一和谐的多，同时也包含这多，并使其转向。缪斯的多源于“缪斯哥特斯”的本质，它是独立的，且按“一”的本性存在；而他们的数推进宇宙之和的一个原初原因的演化。

这就是缪斯这个名字的词源学。柏拉图称哲学为伟大的音乐，因为它使我们的精神力量和谐运动，与真存有和谐统一，与天体的有序运转相一致。另外，通过对我们自己的本质和宇宙本质的考察，我们开始转向自己，转向更杰出的种类，从而走向和谐——因此我们也是从考察研究来命名缪斯的。缪斯哥特斯按照一种理智单一性亲自向灵魂阐明真理；而缪斯完善我们的各种活动，将它们提升到理智的统一体。因为考察研究包含质料与创造目标的关系，正如多与“一”的关系，多样性与单一性

的关系。因而，我们知道，缪斯给予灵魂的是对真理的考察研究，给予身体的是众多的权能，并且她们处处都是各种各样和谐的源泉。

同样，在《斐德若篇》里关于蚱蜢的寓言里，柏拉图谈到四位缪斯，忒耳西科瑞（Terpsichore）、埃拉托（Erato）、卡利俄珀（Calliope）和乌拉尼亚（Urania），他说：“据说蚱蜢之族从缪斯得了这种天赋，可以不需要任何营养，不吃不喝一直唱歌，直唱到死；它们死后就去见缪斯，向她们报告我们人中间什么人尊崇她们的哪一方面。于是向忒耳西科瑞报告那些用舞蹈崇拜她的人，使她有利于那些人；它们向埃拉托报告那些信奉她的人，使他们得到她的青睐；依此类推，向每一位缪斯报告各自受到尊敬的情况。他们向最年长的卡利俄珀，然后又向乌拉尼亚报告那些终身从事哲学研究、培育她们（即缪斯）所掌管的音乐的人；这两位缪斯比其他缪斯更熟悉诸天，熟悉神和人的说话；并能发出最美妙的声音。”

关于柏拉图就这些缪斯所说的话，赫尔米阿斯（Hermeas）在他MS版的《斐德若篇》注释里作出以下精彩的评论：“这里的舞蹈不可按字面意思理解，似乎忒耳西科瑞惠顾那些从事看得见的舞蹈的人，因为这样理解就会显得很荒谬。因而，我们必须说，有神圣的舞蹈存在。这类舞蹈首先是指神的舞蹈；其次是神圣灵魂的舞蹈；第三是天上神圣者的旋转，也就是说，七大行星和恒星的旋转被称为一种舞蹈。第四，那些对奥秘有所了解的人会表演某种舞蹈。最后，哲学家的整个生命就是一种舞蹈。那么在舞蹈里尊崇女神的那些人是谁呢？不是那些跳舞跳得好的人，而是那些在现世生命中行为端正，高雅地安排生活，在交响乐中与宇宙共舞的人。另外，埃拉托的名称出于爱，因为她与爱神合作，创造爱的作品，是可爱的。而卡利俄珀的名称源于眼睛；乌拉尼亚掌管天文学。凭着这两位女神，我们保护自己的理性部分，使其不受非理性本性的奴役。因为通过眼睛看天上神的次序，我们就能适当地安排我们的非理性部分。再进一步说，通过节奏、哲学和倾听，我们优雅地处理我们所包含的那些无序的、缺乏节奏的东西。”

第十九章

马尔斯、朱庇特、萨杜恩的本性。七大行星神分别以什么方式成为生命体，怎样源于更神圣的灵魂，为宇宙提供了哪类完全。

紧挨着太阳之上的天神三一体由马尔斯、朱庇特和萨杜恩组成，其中第一位是分裂和运动的源泉，永恒地分离、滋养并激动宇宙的对立面，使世界完全地、整体地由它的所有部分构成。不过，他需要维纳斯的帮助，这样他才能够把次序与和谐插入对立和混乱的事物之中。而朱庇特是高贵的政治生活的原因，提供一种支配性的审慎和一种实践性、装饰性的理智。萨杜恩是理智的源泉，因为他是一位理智性的神，并尽可能上升到第一原因。由于在理智里没有什么混乱、新奇的，所以萨杜恩被显现为一位老人，动作迟缓；出于这样的原因，占星家们说，人在降生时如果天宫图上出现的恰好是萨杜恩，那他就是富有理智的人。

柏拉图在《蒂迈欧篇》里告诉我们这七个神圣者如何变为生命体，如何从一个更为神圣的灵魂出来，又为宇宙提供了哪一种完全。他说，“当对时间的联合创造所必需的每个种类都获得与各自状况相适应的局部运动，而且它们的形体通过生命纽带的连接力而成为生命体时，它们就知道了各自的规定等级。”普洛克罗说，这是因为它们各自都获得一种相应的生命和运动。既然得穆革的神圣法则分配给每个必朽者与其相应的事物，本着宇宙的幸福目标安排每一事物，那么关于世界的管理者我们该说什么呢？我们岂不应当认为，他们从自己的父亲接受了样适当的東西，每一种善的东西；他们带着美的光辉显现出来，不仅协同父亲一起创造了时间，还引领并管理着整个世界？我们若是这样描述他们，那就说对了。除了这些之外，我们还要指出，他们不仅从得穆革的元一接受了美和善，还作为自动者把这些分给他们自己；又从他们自己把善给予他者。柏拉图指明了这一点，说：“每个种类都获得与各自状况相适应的局部运动”，每个都从自身规定生命的尺度，确立它在宇宙中所分得的等级和运动。

然而，七个形体的每一个都有两种生命，一种是不可分的，另一种是可分的；一种是理知性的，以支配方式确立在自身之中，另一种随形

体而可分，连接并推动形体；按照后者，它是一个生命体，按照前者，则是神。因而，柏拉图对两者作了区分，正确地意识到神圣而理智的灵魂，也就是不离开可理知者的灵魂，是一回事；而从它挂下的生命体，拥有从它而来的生命，是它的像，这是另一回事。他说：“当它们的形体因生命纽带的连接力而成为生命体时，它们就知道了各自的规定等级。”神圣灵魂领会了得穆革的旨意，明白了父亲的工作，协同他创造尘世的种类；而这是通过理智地领会他，从它充满神圣权能而实现的。不论是理智还是灵魂，都不可能以独立的方式为整体提供供给，只能靠对神的分有，通过一种神化的生命提供。因而，“对时间的联合创造”这话表明它们在创造时间过程中获得了二级权能；而他们的父亲拥有原初权能。他创造了时间的整体性，而这些神圣者与他合作共同创造构成时间的诸部分，因为这些周期都是时间整体的各个部分；正如他们也造出了世界的各个部分。

得了生命的形体是一个与生命纽带连接的生命体，从它按得穆革的分配所接受的灵魂拥有生命。如果就我们来说，生命体不同于人，可见的苏格拉底是一回事，真正的苏格拉底是另一回事，更何况神，真正的太阳和真正的朱庇特不同于这些神圣者的可见球体，不是由形体和灵魂复合成的。与此相一致，苏格拉底在《斐德若篇》里说：“我们没有充分理解，神是一种不朽的生命体，拥有在整体时间中同时显现的身体和灵魂。”其实，这些神每一个里面的统一性，以及所有以统一为特点的数对源泉的不可言喻的分有，形成那原初的神。而稳定地、统一地、恒定不变地将这些神连接起来的理智，是二级的神。充满理智并演化出它的一种包容力的灵魂，是第三位的神。其中第一位是真正意义上的神；第二位是非常神圣的；第三位本身也是神圣的，但他同时照亮生命体，以这生命体与神的特性相连；据此而言，这位神虽被生命的纽带捆绑，也是神圣的，因为这纽带可以说是赋予生命的、得穆革的和不可分解的纽带，如柏拉图自己后来主张的。所有神圣形体都被捆绑在灵魂里，包含且确立在它们里面；“被捆绑”表示身体稳定地、不变地包含在灵魂里，它们与灵魂有不可分离的结合。这就是神圣形体的本性，它们协同得穆革创造了时间，引出时间的一种不明显的权能，分给它进入世界的一个进程，这个进程展现出许多时间的度量单位。

第二十章

天上的所有神都是仁慈的，并且以同样的方式成为善的原因。对他们的分有，以及质料与非质料势力的结合，导致二级种类中有丰富的差异性。

按照柏拉图的叙述，天神就以这种方式存在，他们每一个里面的统一都不可言喻地出于善的源泉，所以显然，他们全都是仁慈的，以同样的方式是善的原因。从神圣灵魂垂溢下来的身体也拥有难以描绘的权能，有些牢固地确立在神圣形体自身里面，有些则从它们进入世界的本性，进入世界本身，以有序的方式下降到生灭界，畅通无阻地延伸到具体事物。因而毫无疑问，就停留在神圣的天体本身里的权能来说，它们全是相似的。也就是说，剩下来需要思考的权能就是那些被派到这地上区域，与生灭相结合的权能。

考虑到宇宙的安全，这些权能以同样的方式下降，以恒定的同一连接整个生灭界。它们虽然到达那可变的、被动的事物，但其自身是不变的、漠然不动的。生灭界虽然是纷繁多样的，由各不相同的事物组成，但它以一种敌对的、可分的方式通过它的适当的对立和分裂，接受这些神的统一性和单一性。它还被动地接受那漠然不动的事物。总之，它按自己的本性，而不是按这些神的权能，来分有他们。因此，就如那被造的事物按存在的流分有存有；形体按有形的方式分有无形的本性；同样，生灭界中的自然的、物质的事物以一种混乱的、无序的方式分有超越于自然和生灭界的非物料的、以太的形体。因而，那些认为可理知形式有颜色、形状和联系的人是荒谬的，因为分有这些东西的事物是有颜色的、有形状的、可触摸的；同样，那些认为天体有恶的人也是可笑的，因为恶的分有者往往是恶的。如果分有者并非不同于它所分有的，那就可能根本没有分有。如果被分有的被不同于它自身的事物接受，这不同的东西，在地上就是那恶的、混乱无序的。

这种分有成为二级种类中丰富差异的原因，也是物质的影响力与非质料的影响力结合的原因。对此还可以补充说，它也是以下这种情形的原因：以一种方式被分给的东西，在这些低级领域以另一方式被接受。

比如，萨杜恩的影响力是连接性的，而马尔斯的影响力是推动性的。但在这些物质领域，生灭界的被动接受器对前者按冻结和寒冷来接受，对后者则按过度的炎热接受。因此，对称的破坏和缺失必须归咎于接受者那变动不居的、物质性的和被动的本性。

再者，地上的物质性处所是软弱无能的，不能接受天上种类真正的权能和纯洁的生命，却将它自己的缺陷归咎于最初的原因。正如有人因身体软弱，不能忍受太阳促进生长的热量，就在他自己的病态的影响下，厚颜无耻地说，太阳对健康和生命没有好处。同样的情形也可能发生在宇宙的和谐与气质中，我的意思是说，同样的事物，由于接受者和所接受之物本身的完全性，对整体有益，却可能对缺乏对称的部分有害。因而，在宇宙的运动中，所有循环都以同样的方式保存整体世界，尽管不时有这一部分被那一部分伤害；正如在舞蹈中，虽然脚趾或手指可能突然受伤，但整个姿态仍然保持完好。另外，遭受破坏和发生改变是与具体事物同时产生的倾向。但不应因此而指责整体和最初原因，说它们在自身中包含着这些倾向，或者似乎这些东西是从它们出来进入这些低级领域的。总而言之，无论是天上的神本身，还是他们所赐的各种礼物，都不是邪恶的生产者[33]。

第二十一章

普洛克罗对《蒂迈欧篇》的注释揭示了米纳娃的本性。按杨布利柯的解释，这位女神的雕像所佩戴的长矛和盾牌表示武装。关于这位女神的尘世辖地的论述。

关于行星，这些古人称为世界管理者的神，就谈到这里。接下来，我们要将注意力转向柏拉图和他的最杰出的阐释者普洛克罗关于米纳娃留给我们的论述，米纳娃作为一个尘世的神，与以太连接，同时在天上区域也有一定辖区。柏拉图在《蒂迈欧篇》里描述这位女神既是战争的热爱者，又是智慧的热爱者；他说，她既爱好争辩（philopolemic），又爱好智慧（philosophic）。既然她处处按照自己理智的、超越尘世的以及尘世的实存，施展这双重权能，我就要向读者全面呈现普洛克罗在评注柏拉图《蒂迈欧篇》里描述这位女神的那一部分内容时关于她的这两种权能所说的话。

他说，在整个世界的得穆革和父里，众多具有“一”的形式的神自我显现出来。这些神中，有的是保护神，有的是得穆革神，有的是提升的，有的是连接的，有的是促进完全的。而纯洁无污、完好无损的神米纳娃，是存在于得穆革中的最初的理智统一体之一，因着这种统一体，得穆革本身保持坚定不动，所有从他而来的事物都分有恒定不变的权能；凭借这种统一体他理智性地领会一切事物，同时以与世隔绝的方式独立于所有存有。因而，所有神学家都称这位神为米纳娃，因为她是从她父亲的顶端（即脑袋）生出来的，同时作为一个得穆革的、分离的和不朽坏的智能，停留在他里面。因此，苏格拉底在《克拉底鲁篇》里称她是“theonoe”或“神化的理智活动”。另外，她协同其他神圣者将万物保存在一得穆革中，又与她的父亲一起安排整体，出于第一点原因，他们说她是爱智慧的，鉴于第二点说她是爱争辩的。她既然按一的形式有机地包含父的整个智慧，那她就是哲学家（爱智慧者）。她既然始终不变地管辖一切对立面，就可以专门称为爱战争者。因此奥菲斯论到她的出生时说，朱庇特从自己的头脑里生出了她，“穿着像铜花一样闪闪发光的盔甲。”然而，由于她必须进入第二和第三等级，所以她按照纯洁无污的

八个一组（heptad），显现在普洛塞比娜所在的等级；但她同时又从自身生出各种美德和提升权能，用理智和纯洁无污的生命照亮二级种类。因此她被称为“Core Tritogenes”。她还显现在自由神中间，将月亮与理智的、得穆革的光结合，使那些神圣者的产物变得纯洁无污，表明他们的统一体未与他们所垂溢的权能结合。她还出现在天穹和地上区域；根据她自身的统一恩赐，揭示她爱智慧和爱战争的权能的原因。因为她的坚定不移是理智性的，她独立的智慧是纯洁的，未与二级种类混合；一种独特的米纳娃神意的特性，一直延伸到最末的等级。无论哪里，只要有不完全的灵魂与她的神圣性相似，它们就发挥出一种可敬的审慎，展现出一种不可征服的力量；至于她的精灵随从等级，包括神圣的、尘世的、自由的和支配等级的，我们还要说什么呢？所有这些都从这位女神，就如从一个源泉，获得这两重特性。圣诗人[荷马]也指明米纳娃的这两种权能以及令人惊异的技艺，说：“她圣洁的手指编织熠熠发光的纱布，波浪起伏，一直伸展到朱庇特的宫殿。她身上披着父亲的战斗袍。”[34]诗句所说的纱布，她通过自己的理智活动使其存在的事物，象征她的理智性智慧。而朱庇特的战袍，我们必须理解为她得穆革神意，这神意永恒不变地眷顾尘世的种类，预备更神圣的存在，使其永远统治世界。因此我想，在荷马的笔下，她是希腊人对抗野蛮人的战争中的同盟；正如柏拉图这里描述的，她与希腊人一起反抗北冰洋岛上的居民；其目的是使每个地方都有更理智、更神圣的种类管理那些完全非理性的、恶劣顽梗的事物。马尔斯也是战争和矛盾的朋友，只是带着与事物本身更适应的分离和分裂。而米纳娃将对立面连接起来，用合一性照亮她管理下的臣民。同样，她还被认为是喜爱争战的。“她总是喜欢纷争、冲突、战争。”她确实是战争的朋友，因为她获得分离的顶点；她也爱对立面，因为在某种意义上这些对立因素通过这位女神聚合起来，其中好的种类占据统治地位。因此，古人将胜利女神与米纳娃等同。

如果这些话说得没错，那么她确实是爱智慧者，是得穆革的智能，是独立的、非物质的智慧。因此，她又被众神称为梅提斯（Metis）[35]。同时她又是爱争战者，连接整体中的对立因素，是一位纯洁未染、坚定不移的神。因此，她保护巴克斯不受玷污，又协助她的父亲征服巨人们。她不等朱庇特下令就独自挥舞羊皮盾（aegis）。她折卷了标枪，“她手臂一摇，巨大的标枪就变弯了，如此硕大、沉重而结实的东西竟经不起她的一摇晃！一旦她的怒火升起，整个英雄之族都变得服服帖

帖，俯首称臣。”^[36]另外，她还是“Phosphoros”，因为她向四面八方伸展理智的光；是“拯救者”，因为将每个不完全的理智确立在她父亲的总体理智活动中；是“Ergane”，或者工匠，因为负责得穆革的作品。因此神学家奥菲斯说，她父亲生出她，“好叫她成为伟大作品的女王。”她还是“Calliergos”，或者美丽的创造者，因为她用美将父亲的所有作品连接起来；是“处女”，因为散发出一种无污的、未混合的纯洁；以及“Aigiochos”，或者“佩带胸铠的”，因为她推动整个命运，并引导命运创造结果。

从这位女神的雕像，我们看到她装备着矛和盾，对此，普洛克罗告诉我们说，杨布利柯以完全受圣灵启示的方式解释如下：每个神圣者都应当主动出击，而不是被动承受；只要行动，就不会有类似于质料那样的无效性，只要不被动承受，就可以避免类似于质料本性、与受动性同时产生的那种功效——也就是它必须避开这两者，为此，他认为盾就是权能，这些权能在神圣者周围立起了不可侵犯防御装置，使它能保持岿然不动，保持纯洁无污。矛也是权能，根据这些权能，它穿越万物却与它们毫无接触，它在一切事物中运作，切除某种物质本性，为每种生产形式提供帮助。然而，所有这些权能最初出现在米纳娃身上，因此，她的雕像上也装备着矛和盾。她征服一切，并且按照神学家们的记载，她坚定不移、纯洁无污地保守在她父亲里面。这些东西（矛和盾）其次出现在米纳娃的权能里，包括整体的权能和部分性的权能。就如朱庇特和得穆革的多仿效它们的元一；预言的和阿波罗的多分有阿波罗的独特属性；同样，米纳娃的数勾勒出米纳娃纯洁未混合的本性。矛和盾最终可见于米纳娃的灵魂。在这些灵魂里，盾也就是理性完整未损、坚定不变的权能；而矛则是质料的切割者，使灵魂从精灵或命运所带来的困扰中解脱出来。

关于这位以神圣方式从理智原因降到地上的女神在世界中的辖区，普洛克罗说（《〈蒂迈欧篇〉注释第43页》），她最初存在于她父亲里面；其次存在于超越尘世的神中；她的第三个进程是在十二位自由统治者者；然后，她将某种自由权威显现在天穹。她在固定球体里是以一种方式展现这种权能——因为这位女神在那里也有一定辖地，不论它是白羊座周围的处所，是处女座周围的处所，还是某个北斗星，比如伊莱克特拉（Electra），有些人说北斗星中有一颗就是他。她在太阳里以另一种方式展现这种权能。因为按照神学家们的说法，还有一种可敬的权能，

一个米纳娃等级，与太阳一起创造整体。她在月亮里又以另外的方式，作为那里的三一体^[37]的元一展现。在地上又以不同的方式，根据地上分配区域与天上分配物的相似性展现。最后，她按照神意活动的特性，在地上的不同部分以不同的方式展示这种自由的权威。果真如此，那就毫不奇怪，同一位神，米纳娃，柏拉图说已经分给了雅典人，埃及人说是萨伊斯。我们千万不可因为部分灵魂本性上不适合同时居住两个形体，就以为这对神来说也是不可能的。事实上，不同的处所以对同一种神圣权能都有一种分有，在一权能中也有多。（只是在不同地方分有的方式各不相同，）在这个地方以这种方式分有，有另一地方以另一种方式分有；在有些地方分有较多，在另一些地方分有异更多。

普洛克罗还在同一篇优秀作品的另一部分（第30页）里论到这位女神说，从希腊人可以看出，她的王国从高处一直延伸到末后的事物，因为他们说，她是从朱庇特的顶端或头部生出来的。但埃及人说以下这段铭文刻在女神的内殿里。“我是所是的、将是的、已是的。没有人掀开过掩蔽我的外衣。我所生的孩子就是太阳。”^[38]因而，这位女神是得穆革的，既是可见的，同时又是不可见的，她在天穹有一个辖地，并以形式照亮生灭界。因为黄道带的宫图中，白羊座和赤道本身被归于这位女神，一种推动宇宙的权能就专门确立在那里。关于女神米纳娃的爱争战和爱智慧的特性，就谈到这里。

第二十二章

普洛克罗对柏拉图《蒂迈欧篇》的注释所揭示的大地这位伟大尘世神的本性。

接下来我们要把注意力集中到伟大的尘世神地球上，思考它是什么，从哪里来，为何柏拉图在《蒂迈欧篇》里说它是我们的乳母，是天体里面最古老和最初的神，我们关于这位女神的知识也来自普洛克罗（《蒂迈欧篇注释》第280页）。地球最先从包含一切可理知等级的神的可理知的地出来，永恒地确立在父里[39]。它还出于与天并列的理智的地，并且接受这地的所有产物。它与这些地相似，永恒地停留在天穹的中心，四面八方都被天穹包围，充满生产性的权能和得穆革的完全。因而，真正的地既不是这种有形的、粗俗的躯体，因为这样的躯体不可能是最古老的神，也不可能是安排在天穹里的第一位神；真正的地也不是这个形体的灵魂，因为这样的灵魂不会如柏拉图所说的，围绕宇宙的极地延伸，其实不是地的灵魂，而是地的形体才是这样的一种东西；如果必须说出关于它最真实的情形，那么可以说，它是由神圣灵魂和生命形体组成的一个生命体。因此如柏拉图所说的，这个整体是个生命体。它里面有一个非质料的、独立的理智；有一个神圣的灵魂围绕这个理智跳舞；有一个以太的形体直接从它鼓动性的灵魂垂溢下来；最后，还有这可见的躯体，它因着这灵魂的媒介而到处充满生命，也因充满生命而生产并滋养各种各样的生命体。有些生命体[40]扎根在它里面，有些在它的周围。亚里士多德也认识到这一点，所以指出不赋予大地一种自然生命是可耻的。试想，如果不是这大地充满生命，为何植物留在地里时是活的，一离开土地就会死去？我们也必须普遍承认，整体先于部分获得生命。试想，人既然分有理性灵魂和理智，却没有灵魂被分派到地上和空中，从而以非凡的方式在各种元素里面航行[可以这么说]，管理它们，将它们保存在适当的界限里，这岂不荒唐可笑？整体一如狄奥法拉斯特图（Theophrastus）[41]所说—若是没有灵魂，就会比部分更少权威，比可朽者更少永久性。因此，必须承认，灵魂和理智都在大地里；前者使它成为多产的，后者将它有机地包含在宇宙的中央。

地球本身作为一个神圣的生命体，也充满大量理智性的和灵魂性的本质，充满非质料的权能。既然一个不完全的灵魂除了一个质料身体外还有一个非物质的工具，那我们该如何设想象地球的灵魂那样神圣的灵魂呢？岂不是更应当说，可见形体是经由其他工具作媒介从这灵魂垂溢下来的，通过这些媒介，可见形体能够接受灵魂的光照？因为地球本身的性质如此，所以柏拉图说她是我们的乳母。首先，她拥有一种在某种程度上与天等同的权能。就如天在自身中包含神圣生命体，同样可以看到，地也包含地上生命体。其次，她是我们的乳母是因为她从自己固有的生命中引发出我们的生命。她不仅生产果实，凭借果实滋养我们的身体，还使我们的灵魂充满她自身的光照。她作为一个神圣生命体，造出我们这些部分性的生命体，凭借她自己的躯体滋养并有机地包含我们的躯体，从她自己的灵魂使我们的灵魂得完全；同样，她用自己的理智激发我们里面的理智。由此，从她自身的整体来看，她就是我们整个结构的乳母。因此在我看来，柏拉图称她为我们的乳母，是表明了地理智性的营养活动。既然她是我们的乳母，而我们是真正的灵魂和理智，那么——尤其从这些东西来说——她必是我们本质的成全者，推动并激发我们的理智部分。她作为一个神圣生命体，在自身中包含许多部分性生命体，所以柏拉图说她在贯穿宇宙的极周围聚集为球体；因为她被包含、压缩在它的轴周围。这轴也就是极。极之所以称为轴，是因为宇宙围绕它旋转。然而，极[严格意义上的]是不可分的，而轴是有区间的极，正如若有人说线就是一个连续的点，因此柏拉图说这极贯穿宇宙，完全穿过地心。

但我们必须把极看作使宇宙稳定的权能，激发它的整个躯体走向可理知的爱，不可分地连接那可分的东西，统一地、毫无间隔地连接那被区间拉伸的事物。因此，柏拉图还在《国家篇》中提出拉刻西斯的坚硬无比的纺锤，如我们所说的，暗示它具有坚定不移的、完整无损的权能。另外，我们必须认为这轴是将宇宙各中心集合起来的一个神圣者，是整个世界的连接者，神圣循环的推动者；认为所有整体都围绕它跳舞、旋转，认为它维持整个天，因此被命名为阿特拉斯（Atlas）^[42]，意指它拥有一种不动摇的、不疲倦的活动。柏拉图这里使用的“τεταμενον”或“extended”这个词表明这一权能是提坦式的（Titannic），保护着所有整体的循环。即使如圣杨布利柯所说，我们把这贯穿宇宙的极理解为天穹，我们也不会因此偏离柏拉图的思想。如

柏拉图在《克拉底鲁篇》里说，那些精通天文学的人把天穹称为极，和谐一致地旋转。按照这一观点，你可以说天就是贯穿宇宙的极，因为它向内弯曲贯穿它自己的整体，没有一点角度。圆的曲面就按这种方式延伸。然而，地围绕这极聚集为球体，不是位置上的，而是出于一种欲望，想要成为与它相似的，想靠近中间者，这样，就像天围绕中心运动，她也同样因这种向中心的倾向而成为与那本质上是球形的东西相似，同时她自身尽可能聚集为球体。因此她被这样压缩在天的周围，以便能够完全地延伸出去。

柏拉图根据这些思想阐明了地被包含在中间的原因。因为轴是连接地的一种权能；地被天的循环全方位地压缩，被集合为宇宙的中心。因而，地是这样的事物，蒂迈欧后来清楚地表明她对宇宙提供什么用途——他称她为昼夜的保护者和制造者。事实上，她是夜的创造者，这是显而易见的。因为她产生圆锥形的影子；她的光度和形状是这种影子的形状和性质的原因。那么她以什么方式制造出白昼呢？或者她并没有创造与夜相连的昼？我们只是看到太阳绕着她东升西落。但是，柏拉图将昼安排在夜之下，这显然表明他承认这昼是与夜交替循环的；就如在此之前他还说，夜和昼原是这样产生的。因而，地球是这两者的创造者，两者都是连同太阳一起产生的；事实上，太阳在更大程度上是白昼产生的原因，而地球在更大程度上是黑夜的原因。

她除了创造它们之外，还是它们的保卫者，保守它们彼此之间的界限和对立，按照某种相似性保持它们的增减。因此，有些人称她为伊西斯（Isis）^[43]，使不等者变为相等的，使昼夜的增减变得相似。还有人看到她的生产能力，就叫她塞丽斯，比如普罗提诺，就将地的理智称为维斯塔，将它的灵魂称为塞丽斯。而我们说，这些神圣者的最初原因是理智性的，支配性的，自由的；光照和权能就从这些原因延伸到地球。因此有一个地上的塞丽斯和维斯塔，和一个地上的伊西斯，就如有一个地上的朱庇特，地上的赫尔墨斯。这些地上的神围绕地球这一神圣者安排；正如天上众多的神围绕天穹的一神圣者展开。所有天神都有进入大地的进程和终点；所有按天上方式包含在天穹中的，都按地的方式包含在她里面。因为理智性的地接受天的父亲般的权能，以一种生产性的方式包含一切事物。因此，我们说有一个地上的巴克斯，地上的阿波罗，他在地上的很多地方引出了先兆性的水，以及预示未来事件的开口。而它所获得的赞美和审判的权能使它的其他地方具有一种净化或医治的性

质。至于地球的所有其他权能，我们不可能一一列举。事实上，神圣权能是神秘而难以描述的。而这些权能之后的天使和精灵更是数不胜数，它们都循环往复地分得整个地球，围绕它的一神性、一理智和一灵魂跳舞。

第二十三章

为何说大地是最古老的，是诸天中第一位神。

接下来我们要思考为何说地球是天穹中最古老、最初的神。因为那些往往只留意它的质料性的、粗俗的、幽暗的躯体的人会按字面意思来理解这话。而我们诚然承认，在地球的躯体中确实有他们所说的这种性质存在，但我们认为他们应当同样看到地球好的方面，能使它超越于其他因素之优势的方面，即它的稳定性，它的生产能力，它与天穹的一致性，以及它在宇宙中的中心位置。中心在宇宙中有巨大的权能，是各种循环的连接者。因此毕达哥拉斯学派也称这中心为朱庇特的塔，因为它在自身中包含得穆革的守卫。我们还要提醒我们的对手注意柏拉图关于地球的理论，苏格拉底在《斐多篇》里提到它，他说，我们居住的地方是空凹而黝黑的，四周被海包围；但还有一个真正的地球，她包含神的接受器，拥有类似于天穹的美。因而，如果现在说这地球是天穹中最古老、最初的神，我们不应当感到吃惊，因为她拥有如此高的海拔，如此卓越的美，如苏格拉底底所说的，是得穆革所造，类似于覆盖着十二种外壳的球体，正如天类似于十二面体。我们还必须明白，得穆革在诸元素中只让地球分别拥有所有元素，使她完全成为一个世界，像天穹一样丰富多彩。她包含火流、气流、水流，还有另一个地球，与她的关系就如同她与宇宙的关系，如苏格拉底在《斐多篇》里说的。如果这些都是事实，那么她大大超越于其他元素，因为她仿效天穹，凡是天穹按天的方式拥有的一切，她在自身中按地的方式拥有。

对此我们可以补充说，得穆革首先创造出土与火这两种元素，然后为这两者而创造出另外两种元素，好叫它们按一定关系与这两者结合。这四种元素既在天穹里，也在地上区域里；不过在前者是按火的特点，因为火在那里占统治地位，如柏拉图说；而在后者，是按地的特性。广袤的气、浩渺的水在地周围弥漫、分布，很大程度上拥有地的属性，因此它们在自己的本性中是幽暗的。因而在天穹中，火占据一定的主导地位，而在地上区域，占主导地位的是土。然而，由于生灭界是与天穹一同显现的，所以就地在天穹中而言，后者的末端就是地；若认为火存在

于生灭界，那么生灭界的开端就是火。我们通常把月亮称为地，它与太阳的关系，就是土（地）与火的关系。“奥菲斯说，[得穆革]创造了另一个无限的地，不朽者称之为‘Selene’，地上者称之为‘Mene’。”通常把生灭界的顶端称为火，亚里士多德也是这样做的，他把以太称为火。不过，在另一处，他认为不应当把以太称为火，而应称为有火的形式。因此，天穹的末端因与生灭界邻近，所以并非完全没有变化；而生灭界的开端仿效天穹做环行运动。

再者，我们也必须注意，不应当从处所判断事物的尊严，而应根据权能和本质判断。那么我们应当根据什么特性来判断超然性呢？岂不是那些神圣等级所展现的特性吗？真正意义上说的超验性是与众神同在的。因而，我们必须从神圣等级设想“元一的、稳定的、全备的、多产的、连接的、完善的、全方位伸展的、赋予生命的、装备的、同化的、包容的”权能。这些是所有神圣等级的特性。正是从所有这些特性来说，地超越于其他元素，所以可以合理地称她为最古老、最初的神。

另外，还可以看到事物具有两重性，一方面是根据进程而来的性质，这种性质总是使那些排在第二等级的事物从属于那些先于它们的事物；另一方面是回转的性质，它通过相似性使末端与原初种类连接，使整个生灭界形成一个循环。由于世界也是球形的，而这种形状正是按回转而存在的事物的特性，所以，它里面的地也必然通过一种循环和一种相似性在回转中与天穹连接。于是，这个中心就与极非常相似了。因为天穹绕极运转，完整地包含整体；而地球在中心获得永久性。对生灭界来说，不动者理所当然先于运动者。因此，根据所有这些思想，可以说，与天并列的地，是天穹中最古老的神。她在天穹中，全方位地被天体包围。就如得穆革在世界的灵魂之内创造有形物的整体，同样，他也在天穹之内造出地球，让它被天体团团包围，并与它们一同创造整体。

她就是“最初的”神而言，她包含本质上的超验性的标志；她就是“最古老的”神而言，她向我们展现出所获得的神性。试想，她里面既然有朱庇特的塔和萨杜恩的进程，怎么可能不承认她在世界中获得了一个伟大部分，是非常可敬的？不仅地的末端塔尔塔卢斯（冥府的最深层）全面被萨杜恩及其权能包围，凡是可以看作从属于它的其他事物也莫不如此。就如荷马所说，这是因着地下的神被有机包含的。这话的意思不是说他把众神安排在塔尔塔卢斯之外，而是说塔尔塔卢斯本身被他们全面包围。

再者，我们可以看到地与理智的地之间的相似。就如后者包含完善、保护、提坦等级的众神，并使之存在——奥菲斯神学中充满着这些等级——同样，前者也拥有各种各样的权能。她作为乳母，仿效完善的等级，因此雅典人也常常称她“κουροτροφος”或“年轻人的供养者”，和“ανησιδωρα”，或“散射的恩赐”，因为她生产并供养动植物。作为守卫，她仿效保护权能，围绕贯穿宇宙即“提坦”等级的极聚集为球体。然而，理智的地先于其他神圣者生出埃伊格（Aigle）和西方的埃里特亚（Hesperian Erithya），由此我们的地也是昼夜的制造者。后者与前者的相似显而易见。

最后，普罗克洛补充说，如果你愿意以另外的方式理解她是最初的、最古老的神，她的实存源于最初的、最古老的原因，那么以下这个理由也有助于这种可能性。因为最初的原因通过它们的活动延伸到最遥远的事物；而且，末后的事物时时地保留着与最初者的相似性，完全从最初者获得自己的等级。因此，从任何方面看，柏拉图的论断都是正确的，不论你是愿意从地的躯体看，还是愿意从她所包含的权能看。这就是普洛克罗关于这个伟大的尘世神圣者地球的论说。在狄奥法拉斯图的笔下，这神圣者是众神和人类共同的维斯塔；他说，靠在她丰饶的地面，就如靠在母亲或乳母柔软的胸腔，我们应当用颂歌赞美她的神圣性，对她心怀孝敬之心，就如对待生养我们的父母。

第二十四章

论地上（月下）神的本质。在《蒂迈欧篇》中柏拉图是如何论述他们的。

充分讨论了关于天上诸神的理论之后，接下来我们必须把注意力转向地上的神祇，他们被命名为“γενεσσιουργοι”或者“生灭界的创造者”。柏拉图在《蒂迈欧篇》里称这些神为精灵，因为他们相对于天上的神来说就是精灵。他们从天神出来，与天神一起按神意看护他们各自的分配物。与此相对应，在《会饮篇》中，他称爱神为精灵，因为他是维纳斯的助手，出于波鲁斯神（Poros），就是丰盛的真正源泉；但是在《斐德若篇》中，他承认爱神就是一位神，这是相对于以他为首的生命来说的。柏拉图在《蒂迈欧篇》里关于这些神这样写道：“要谈论其他精灵，要知道他们的起源，不是我们力所能及的事。因此，在这个问题上必需相信古人；他们是众神的后代，如他们自己所说的，所以他们对自己的祖先必然有清楚的知识。我们不可能不相信神的后裔，尽管他们的话并没有任何可能的和必需的论证；但是由于他们宣称自己说的是发生在他们自己家族里的事，所以，我们应当遵守法律，听信他们的传说。下面我们就按照他们的说法描述这些神的谱系。俄刻阿诺斯和忒提斯原是天空之神和大地之神的子女。俄刻阿诺斯和忒提斯又生出福耳库斯、萨杜恩和瑞亚，以及与他们同辈的一些神。萨杜恩和瑞亚又生出朱庇特和朱诺，以及我们知道被称为他们的兄弟的所有那些神。然后从这一辈再生出其他后裔。”^[44]

普洛克罗斯以其通常的可敬方式详尽解释了柏拉图的这些话，在他的注释中充分展示了关于尘世神的理论。可惜的是，他阐释中的一些最重要的部分有许多断裂，纵使再大的聪明，再智慧的推测，也无法完全填补。但是我将尽我最大的努力从他的评注中摘录目前能够从这篇无价作品中获得的关于这个问题的全部信息，有时也会在原文残缺的地方试图补上所缺句子，使其意思完整。

柏拉图现在开始谈论地上众神，说，讨论他们是令人敬佩的，但我们若是想要找出他们的起源，并向别人宣讲这种起源，那是我们力所不

能及的。因为他前面说到得穆革也说，要找到他很难，要向所有人谈论他更不可能，现在他说到地上众神也说，要知道并谈论他们的起源是我们力所不能及的。那么柏拉图用这种暗示方式要说明什么意思呢？其实关于整个天和可理知的范型，他已经讲述了如此众多又如此可敬的话，却又为何说，谈论创造生灭界的神是超出我们能力所及的事呢？或许这是因为许多自然哲学家认为这些地上元素是没有生命的东西，是按因果关系产生的，缺乏神意关怀。他们承认天体——因其有序的运动——分有理智和神；但生灭界如此变动不居、毫无确定性，所以他们认为它们缺乏神意眷顾而不予重视。因此，为了使我们不至于像他们那样，他首先展示并宣称地上神的起源是神圣的，理智性的，不需要谈论天神时所需的那种暗示方式。或者还可以说，灵魂对越是靠近的事物，越是迅速地忘记它们，越是高级的原理，却越有更深的记忆。因为这些原理在更大程度上经由权能的超验性作用于灵魂，凭借活动与它们同在。同样的情形也发生于我们的视力。虽然我们看不见很多位于地上的事物，但我们却似乎可以看见恒星和星辰本身，因为它们用自己的光照亮我们的视线。也就是说，灵魂的眼睛在更大程度上忽视靠近的东西，看见更高更神圣的原理。因而，所有宗教、各种派别都承认万物有一个第一原理，所有人都把神当作自己的帮助者求告，但是并非所有人都相信这个原理之后还有众神，有一种神意活动从他们进入宇宙之中。因为他们对“一”比对多看得更清楚。另外，有些人相信有神，也承认在神之后还有精灵的种，但不知道有英雄的等级。总之，精细地区分存有的中介和进程，这是学科中最伟大的工作。因而，如果我们以上的论述说得没错，就可以理解柏拉图在谈到天上众神时，非常恰当地没有提到这个话题有什么困难，但当谈到地上众神时，却说这个话题超出了我们的能力范围。对这些神的讨论之所以更加困难，是因为我们无法从可见的对象概括出关于他们的特性，它独独需要一种受神灵启示的活动，需要理智性的发射。关于这个疑问就谈到这里。

另外，我们虽然指出了柏拉图之所以称地上神为精灵的一个原因，但我们也可以按另一观点说，在天上区域有精灵，在地上区域也有神；只是在前者，这个种其实是属神的，精灵也是按它而产生的；而在后者，整个多都是精灵。因为在那里是神的特性占统治地位，而这里是精灵的特性占统治地位；有些人只看到这一点，就按天穹和生灭界将神与精灵分开。其实他们应当在两处都安排两者，只是在前者是神圣本性占

统治地位，在后者是精灵本性占统治地位，但是也有神的特性。如果整个世界就是一位有福的神，那么没有哪一组成部分缺乏神性和神意考察。如果所有事物都分有神和神意，世界就获得一种神圣本性。如果这是事实，那么神的适当等级负责它的不同部分。既然天穹经由灵魂和理智的中介分有一灵魂和一理智，那么我们该认为这些地上元素是怎样的呢？它们岂不是在更大程度上经由某种中间的神圣等级，而分有这世界的一神？

再者，telestic术（或属于秘仪的通神术）在地上确立适合于神谕和神像的地方，并通过某些符号使那些由部分性的、可朽的质料产生的事物，成为可以分有神、被神推动、预示将来事件的事物，而创造整体的得穆革却没有将神圣的灵魂、理智和众神置于全部元素，即世界的丰富性之上，这岂不也是荒谬的吗？难道他是不愿意吗？他怎么可能不愿意呢？他岂不是原本就希望使万物与他自己相似吗？那么他是不能吗？但有什么东西能阻止他呢？事实上我们看到从秘仪技艺来说这是可能的。既然他既愿意又能够，那么显然，他创造了众神，把生灭界分配给他们，使他们成为审察此界的守护神。由于精灵的种处处都是神的侍从，所以也有创造生灭界的精灵；有些管理整体元素，有些管理气候，有些治理国家，有些治理城邑，有些守护家庭，有些守护个人。精灵的看护之职一直延伸到最末端的区域。

第二十五章

地上神被安排在哪里。柏拉图接下来的话所表明的含义。

解决了本质性的难题之后，我们接下来要思考地上神的等级，以及柏拉图后续的话的含义。不妨承认他们是神，出于以上提到的原因也不妨称他们为精灵，但是我们必须把他们安排在哪里？是否如我们前面说的，必须把它归在月亮之下，或者首先归于天神之下？这似乎是正当的，原因有两个。其一，因为柏拉图在谈论了天上众神之后又说，谈论地上众神是我们力所不能及的，由此表明他上升到了一个更大的特级；其二，因为他在以上所引的那段话里追随那些向我们传讲神谱的人。这些人在讲世界和得穆革之前，先讲众神如何从天神和地母一代代繁衍出来。不过，在回答这个问题时，我们必须说，他是在谈论了天上众神之后提出这些神的，指出他们因着天上众神源于天父与地母。因此他说，地是天里面最古老的神，因为从地和天，他要造出天穹所包含其他神。这一点我们从得穆革对这些神以及其他一切——因为都是他在宇宙里创造的——所说的话里证明了。然而，柏拉图为何说他要追随神谱，为何没有谈到地上的神，关于这一点我们必须承认，这是由于他没有从现象界获得关于地上神存在的清晰迹象，而天上的神有循环往复的运动，有与各自的管理相适应的等级，使他能明确知道他们的存在。因而，谈论那些自然现象没能使我们对其产生任何稳定信念的存有，超出了自然哲学家的职责。所以柏拉图作为一个生理学家说，谈论这些是他力所不能及的。

他说他要追随那些受神灵启示的人，尽管他们谈论的是高天外的神，而他讨论的是地上的神，但他仍然采纳与他们相似的神谱，对此我们不可以为这是奇异的事。因为他知道，神的所有等级根据对他们的进程的安排，也就是他们的原理一直进展到末后的事物，处处从他们自己生出类似于他们所出的高级神的序列。因此，虽然神学家们展示的这些神的等级在世界之上，但它们也存在于可感知的宇宙中。就如这可见的天与那超越尘世的天相似，同样，我们的地也与那里的地相似，从一者出来的等级类似于从另一者发出的等级。由此也可以这样设想，根据柏

拉图以及其他神学家，最初的种类生出之后，就协同它们自己的原因引出从属的事物。因为这些从得穆革出来的地上神，也被认为是从最初由他创造的天和地生出来的。得穆革因而对他们全体说，他们应当仿效他造他们的权能，来创造必朽的种类。也就是说，他们全都出于同一个生产因，同时第二等级的神也出于先于他们的神。由此可以推出，并非凡是这些下级神创造的都是必朽的，因为有些必朽者是从另外的下级神出来的；但反过来说则是完全正确的，即凡是必朽的都是由这些神圣者（divinities）生产的。另外，由此还可以推出，下级神按照不动性创造有些事物，按照他们自己的可动的hyparxes创造另一些事物。如果他们完全按照可动的hyparxes创造万物，如果凡是由可动原因而来的，真的都是本质上可变的，那么他们就不可能成为不朽者的原因。

另外，当柏拉图说：“因此必须相信古人；他们是众神的后代，如他们自己所说的，所以他们对自己的祖先必然有清楚的知识。我们不可能不相信神的后裔，尽管他们的话并没有任何可能的和必须的论证”时，我们可以由此推出，对那些看起来难以认识的事物，无法确定其本性的事物，人只要单纯地相信，就能踏上丰裕之途，回归神的知识和神化的智能，就是使万物都变得明白可知的智能。因为万物都包含在神里面；而那先在地包含万物的，同样能够把自身的知识充满其他事物。因此，蒂迈欧这里将我们送到神学家那里，向我们叙述他们所展示的神的起源。那么他们是谁，他们的知识是什么呢？他们其实就是神的后裔，清晰地知道自己的祖先；作为神的后裔和儿女，他们按照当下的生活保存他们的主神（presiding God）的形式。比如，阿波罗的灵魂选择了一种说预言的或与秘仪相关的生活，所以被称为阿波罗的子孙和后裔；被称为儿女是因为它们是属于这位神的灵魂，适应于这个序列；被称为后裔是因为它们表明自己目前的生活与神的这些特点相一致。因此，所以灵魂都是神的孩子；但并非所有灵魂都知道自己的主神。具有这种知识并选择了相似生命的，就被称为神的儿女和后裔。因此柏拉图补充说：“如他们自己所说的”，因为他们展现了他们所出的那个等级。由此，西比尔（Sibyl）^[45]一出生，就说神谕；赫尔克勒斯（Hercules）一出生就显出得穆革的符号。这类灵魂使自己转向自己的祖先，从祖先充满神化的知识。他们的知识是充满热情的，通过神圣的光与神（deity）结合，独立于所有其他知识，包括那可能的（probable）知识和确证的（demonstrative）知识。前者关于自然，尤其是关于宇宙的；后者关于

无形的本质和科学的对象。然而，唯有受神启示的知识才与神自身相结合。

蒂迈欧或者说柏拉图接着又说：“但是由于他们宣称自己说的是发生在他们自己家族里的事，所以，我们应当遵守法律，听信他们的传说。”对这段话理解正确的人可以从中推出很多事，比如，受神启示的知识是因与神的相似和联盟而得完全的。太阳是藉太阳光看见的，神性是藉神的光照显明的。同样可以推出，神圣法律规定神的等级，就是古人的神启思想所展现的等级，灵魂也在那些热心活动的神的劝告下按这些等级活动，尽管不能说是热烈地。蒂迈欧在这篇对话的开头说，他将遵守这样的法律，求告众男神和女神。从这些话我们还可以推出，所有王国，包括天上的和地上的，都根据最初的、理智性的原理得到有序的装备和分配；而且它们全都是按相似性来安排的。同样，事物的等级先于我们的概念。不过，追随奥菲斯神谱的，是毕达哥拉斯神谱。因为关于神的学科从奥菲斯传统经毕达哥拉斯到希腊人手中，如毕达哥拉斯本人在《圣言》（Sacred Discourse）中所说的。

第二十六章

更充分地阐明地上神的本性。论精灵的等级。关于生灭界的每个创造者，有一群合作的天使、精灵和英雄，他们保留着创造它们的元一的称号。

另外，我们跟从普罗克洛，认为关于地上神的理论是与天上神的理论紧密相连的；前者因为源于后者，所以才拥有完全性和科学性。生灭界的创造神追随天穹里的神，仿效天上的循环，在生灭界也循环旋转。因为二级种类总是按着一种不可分的、统一的进程跟从先于它们的种类。同时，由于管理生灭界的神圣者直接源于天上神，因此他们也按一种不可分的合一性向天上神回转；正如天上神向高天外的神回转，因为他们是从这些神产生的；而高天外的神转向理智神，就是装备他们、分配他们的神；同样，理智神向可理知神回转，从可理知神不可言喻地显现出来，这些可理知神则无法描述地、隐秘地包含一切事物。

在这整个真正的黄金链之中，顶端是可理知神的种，末端是地上的神祇，后者以非生的方式管理生灭界，以超自然的方式管理自然，就是得穆革理智创造出来的自然；神的统治从高高的天穹一直延伸到末后的事物。在这些地上神祇中，首先必须注意，他们全都保存他们的创造因的生产性的、促进完全的活动，保存他的得穆革的、稳定的创造权能。他们还从他们的父亲接受尺度、界限和次序。这些东西他以独立的、总体的方式管理，而他们按各自分得的辖地创造、生产并使之完全。他们中有些离天上的神非常近，有些则离他们远一些。因此，有些保存着这些神的理念，只要它能被保存在地上等级中；有些则按自己适当的权能得以确立。因为每个等级中，顶端总是与先于它的等级相似。因而，可理知者的顶端是统一体；理智者的顶端是可理知的；超越尘世的等级的顶端是理智的；尘世等级的顶端是超越尘世的。有些地上神在较大程度上与得穆革的元一联合；有些则离它较远。因此，有些与它相似，是这个序列的整体的首领，有些只有部分性相似。父亲在每个等级中确立了与他相似的权能，因为某个与“至善”相似的原因预先存在于所有的神圣等级之中。

这些原因与事物不可言喻的原理相似，相对于这原理被称为元一，而地上神就根据这些原因发出，以恰当的方式装备并分配生灭界。有些成全他们父亲的这个旨意，有些成全他的那个旨意。有些实现他连接的旨意，有些实现他多产的旨意，有些完成他推动的旨意，有些完成他保护的旨意，其他的完成得穆革关于地上区域的整体其他旨意。有些支配灵魂，有些支配精灵，有些支配众神。他们全体从本质来说都是理智性的，按着分配物来说是世俗的。他们还是促进完全的、强大的，以非生的方式管理生界，以理智的方式管理没有理智的存有，以生命的方式管理无生命的种类。因为他们按自己的本质装备万物，不是按接受者的无能。柏拉图显然认为，这些神使用另外某些比这些元素更加单一、更加永久的身体，因为他说，他们随己愿显现出来，让我们看见。他还给予他们灵魂，这一点也很显然，因为他说每个世俗神都经由灵魂与身体结合。其实当他把一个灵魂确立在世界里时，首先就称世界本身为一位神。另外，他从他们引出理智，他们的灵魂因理智而是理智性的，并直接向得穆革回转，这可从得穆革对他们的讲话中看出来。

如果要想整个世界成为完全的，那么除了神圣的种之外，我们还必须构想精灵的等级先于我们的灵魂被造，它接受三分法，即分为天使、严格意义上的精灵、英雄。这整个等级充满神与人之间的中间空间；因为我们的关注点与神的关注点之间有一种全备的分离或间隔。后者是永恒的，而前者是脆弱的，必朽的。前者满足于享有部分性活动中的理智；后者上升到总体的理智本身。因此，有一个三一体将我们所关心的事务与众神连接起来，它类似于事物的三个主要原因，只是柏拉图习惯于称这整个三一体为精灵三一体。天使类似于存有，或者从不可言喻的、隐秘的存有源泉最初显现出来的可理知者。因此，它也展现众神自身，宣告那隐藏在他们的本质中的神。而精灵类似于无限的生命，因此它处处按许多等级发出，具有多样性。英雄类似于理智和回转，因此它还是净化的检查保护者，是庄严而高尚生活的提供者。再者，天使按得穆革的理智性生命发出。因此它在本质上也是理智性的，将神圣理智向二级种类阐释和传递。精灵按得穆革对整体的神意发出，管理自然，恰当地成全整体世界的等级。最后，英雄按使所有这些回转的神意发出。因此这个种也是高尚的，将灵魂高高提升，还能产生一种庄严而精力充沛的活动。

这就是这些三一种的本性，它们从神垂挂下来；有些出于天上的

神，有些出于关注保护生灭界的神圣者。在每位神周围都有一群数量相当的天使、英雄和精灵。每位神都是接受他的独特形式的群体的头。因此天神周围的天使、精灵和英雄是在天上的；创造生灭界的天使、精灵和英雄则具有生灭界的创造特点。在提升神周围的，就有一种提升的属性；属于得穆革的，就有得穆革的特性；属于赋予生命的，就有赋予生命的属性。依此类推。另外，在提升神中，属于那些具有萨杜恩特点的天使、精灵和英雄就是萨杜恩的；那些有太阳特点的，就是太阳的。在赋予生命的神中，也同样，那些属于月亮的协助性权能是月亮的；具有阿佛洛狄忒的，或者维纳斯特点的，就是属于阿佛洛狄忒的。因为他们有派生出他们的神的名字，与这些神有机联结，并在一定的从属位置上接受同样的理念。同样，部分性灵魂一旦知道保护自己的保护者和主导神，也以他们的名字自称，这并不稀奇。伊斯克拉庇乌斯

（Esculapiuses）、巴克斯（Bacchuses）、狄奥斯库里（Dioscuri）这些具有英雄性格的人，都取了他们的先祖神祇的名字，否则他们的名字从哪里来的？^[46]因而就如对天上神一样，对创造生灭界的神也必须一一考察，考察大群并列的天使、精灵和英雄；注意从他们派生的数保持着生产它的元一的称呼。因此，有一个天上的神、天使和英雄，也有地上的神、天使和英雄。同样，我们必须说俄刻阿诺斯和忒提斯进入所有的等级，其他神也无不遵守这一规律。也就是说，有大量朱庇特、朱诺、萨杜恩，都以同一个生命的称呼称谓。说人既是可理知的又是可感知的，并没有任何荒谬之处，尽管这两者之间有一种极多的分别和间隔。关于创造生灭界的神和精灵的共性就谈到这里。

第二十七章

毕达哥拉斯在《圣言》中所说的。什么是关于法涅斯、尼克特、乌拉诺斯、萨杜恩、朱庇特、巴克斯的奥菲斯传统。柏拉图不是从法涅斯和尼克特开始，而是以天和地为开端展开地上诸神的神谱。他为何这么做。

现在要表明对于柏拉图在前面从《蒂迈欧篇》里引用的那个段落里提到的神，我们应当持什么看法。就古人而言，有的认为关于这些神所说的话属于神话传说，有的认为这些神是指城邑的创始者，有的认为是指保护性的权能，有的对之作伦理道德上的解释，有的认为是指灵魂。然而，圣杨布利柯对这些都作了充分的驳斥，他证明他们都偏离了柏拉图的原意，偏离了事物的真相。因而，按照这种方式，我们必须说，蒂迈欧是一个毕达哥拉斯主义者，遵从毕达哥拉斯原理。而这些原理就是奥菲斯教义。奥菲斯通过隐晦的叙述神秘传递的思想，毕达哥拉斯都领会了，因为他在奥菲斯从母亲卡利俄珀获得的神秘智慧上得到阿格劳菲姆的启蒙。毕达哥拉斯在《圣言》中说到这些事。既然我们认为蒂迈欧的神论应归于奥菲斯教义，那么这些教义是什么呢？它们是这样的：奥菲斯按一个完数讲述了掌管整体的神王国，即法涅斯、尼克特

（Night）、乌拉诺斯（Heaven）、萨杜恩、朱庇特、巴克斯。法涅斯是第一个执掌权杖的，第一位王是著名的埃里卡帕乌斯

（Ericapaeus）。第二位是尼克特，她从自己的父亲[法涅斯]接受权杖。第三位是乌拉诺斯，他从尼克特接受权杖。第四位是萨杜恩，如他们所说，他推翻了自己的父亲。第五位是朱庇特，他征服了自己的父亲。他之后的第六位是巴克斯。所有这些王，以神圣的方式从可理知且理智的神开始，经过中间等级，进入世界，以便装备尘世的事务。法涅斯不仅在可理知者中，还在理智者中，在得穆革中，在超越尘世的等级中；同样，乌拉诺斯和尼克特也如此，因为他们的特性贯穿所有中间等级。关于伟大的萨杜恩，他岂不被安排在朱庇特之先，他岂不在朱庇特王国之后协同其他提坦们分配巴克斯的造物？这样的事，他在天上做是以一种方式，在地上区域则以另一种方式；在恒星领域是一种方式，在

行星领域又是另一种方式。朱庇特和巴克斯也同样如此。“这些事都是古人清楚论断的。”

如果我们的这些论断是正确的，那么这些神圣者处处都有一种相似的实存；人若想要考察他们进入天穹的进程，或者进入地上区域的进程，就当朝向他们王国的最初、最重要的原因。因为他们是从那里起源，并按照它们生成的。有人说柏拉图没有考察与天上两位王，即法涅斯和尼克特相似的神。事实上，我们必须把他们放在更高等级，而不是世俗神中，因为在世界被造之前他们就是理智神的首领，永恒地确立在 adytum 里，表明他们那秘而不显的等级。因而，不论我们认为柏拉图在这篇对话里提到的同和异的循环是比喻这两位男神和女神，还是比喻父亲因素和生产因素，都不会偏离真理。或者我们把日月这两个彼此相对的行星纳入同样的比喻中，我们也不会犯错。因为太阳凭借他的光保存与法涅斯的相似性，而月亮保存与尼克特的相似性。理智领域的朱庇特或得穆革与可理知等级的法涅斯相似。赋予生命的碗槽朱诺与尼克特相似，后者联合法涅斯从隐蔽的原因造出整个生命，正如朱诺生育世界所包含的整个灵魂，并将它显现出来。最好把这两者看作是先于世界的，并安排得穆革本身与法涅斯相似——柏拉图说他因创造整体而成为与法涅斯相似的；同时要将与朱庇特结合的权能（即朱诺），也就是生产整体的权能，安排给尼克特，她因父亲法涅斯而创造万物。这些之后，我们必须认为其余的类似于理智的王国。

如果应当问一问，柏拉图为何不提到法涅斯和尼克特的王国——我们说过，朱庇特和朱诺就与他们相似——我们可以欣然回答，由于奥菲斯教义里包含这两者，而希腊人更习惯于天空之神和大地之神，而不是奥菲斯教义，所以柏拉图就把天神和地神的王国展示为第一王国；如他本人在《克拉底鲁篇》里说的，在那里他特别提到赫西奥德（Hesiod）的神谱，甚至根据那位诗人的记载重新提及这个王国。也就是说，他从这份更为人所知的神谱开始，提出天和地是世界之上的第一王国，指出可见的天地类似于理智等级的天地，展示后者是前者中最古老的神。由此他也开始讲述地上神的谱系。如果神灵愿意，我们可以在下面的叙述中阐明这些谱系。目前我们只想补充一点，必须从神的或者精灵的角度，按照这些神圣者在四大元素中的分配物来考察所有这些名字。按照神或者精灵的角度看，这九一体以各种各样的形态存在于以太、水、土和空气中。另外，从水和气的角度也可以看到这些名字，同样按地的方式可以

看到它们在地里，这样，按照全面的实存模式，它们全都无处不在。事实上，有许多神和精灵的神意模式，也有许多按元素的区分所产生的分配物。

第二十八章

论天和地两原理。他们分别是什么，尤其是关于天的权能。

现在我们要回到柏拉图的那段话。首先，他说，俄刻阿诺斯和忒提斯是天神和地神的子女。这里我们可以看到，由于这整个世界是充足而多样的，隐约勾勒出形式的理智等级，所以它在自身中包含两个端点，地和天；后者相当于父亲，前者相当于母亲。因此，柏拉图说地神是天穹中最古老的神，为与此保持一致，他完全可能说，凡是以天神为父亲的，都以地神为母亲；同时表明部分性原因不仅从属于他们的后代，比如柏拉图《会饮篇》中的贫乏神（Poverty）从属于爱神，而且也高于他们，因为他们只接受从祖先出来的后裔。因而，必须认为这两端在世界里，天是父亲，地是她共同后代的母亲。所有其他的都终于这两者，有些成全天上的数，有些成全地的整体。同样，必须承认，在世界的每个元素中，天和地这两大原理以气的方式存在于气中，以水的方式存在于水中，以地的方式存在于土中；并且都遵循以上所提到的各种模式，以便每一个都成为一个完全的世界，根据相似的原理得到装备和分配。如果说人是一个小宇宙，那么每种元素岂不在更大程度上如此，即世界总体性包含的一切，它们在自身中按适当的比例包含？因此，在我看来，柏拉图在谈了天和地之后，紧接着从那两个神圣者开始叙述关于这些神的理论；因为其他神圣者是仿效天和地生发出来的。而天和地这两个神圣者在总体上是已经创造出来的所有神的原因。这些神作为天和地的后代，与两者的整体都相似。而这两者，如我们前面所说的，在每一种元素里面，或以气的方式，或以水的方式，或以地的方式。天在地里，地天里。这里，天按地的方式存在，那里，地按天的方式存在。奥菲斯就把月亮称为天上的地。我们不可怀疑事实确实如此。从相似性来说，我们可以在任何地方看到同样的情形，不论在可理知领域，在理智领域，在超越尘世的等级里，在天穹里，在生灭界，每个地方的情形都与各自特有的等级相一致。

就天和地这两个神圣者而言，有些柏拉图的阐释者认为地就是这个坚硬的躯体，是感知的对象；有些人认为是具有类似于质料的结构的东西。

西，认为它理应先于被造的事物存在；有的认为是可理知的质料，有的认为是理智的权能；有的认为是生命，有的认为是与地不可分的无形形式；有的认为它是灵魂，有的认为它是理智。同样，关于天，有的猜想它是可见的天穹，有的认为是围绕宇宙中心的运动；有的认为是与运动一同适当发出的权能；有的认为是那拥有理智的东西，有的认为是纯粹的、独立的理智，有的认为是循环的本性；有的认为是灵魂，有的认为是理智。我也知道，圣杨布利柯把地理解为按尘世的神的本质说是一切稳定而牢固的东西，按活动和永恒循环说，是包含更杰出权能和总体生命的事物。而天，他理解为从得穆革发出的总体的、完全的活动，充满适当的权能，在得穆革周围存在，作为它自身和整体的界限。我还知道可敬的塞奥多鲁将这两种权能确立在按习性存在的生命里。

然而，为了使们避免错误的观点，坚持杨布利柯更纯洁的思想和叙里亚努的教义，首先我们必须记住，柏拉图现在是在谈论地上的神，所有这些神都无处不在，他们类似于可理知且理智的王发出。其次我们必须说，就如最初的天是理智神的界限，有机地包含他们，包含从“至善”和可理知神发展到理智等级的尺度，同样，柏拉图这里提到的天也是创造生灭界的众神的界限和容器，在一个界限里包裹得穆革的尺度，以及从天上众神发展到那些管理生灭界的神圣者的尺度，并将他们与神在天上的管理连接起来。这天的神性之于理智天的关系，就如得穆革之与“至善本身”的关系。因此，就如在那里，尺度和界限从“至善”借着天进展到所有理智神，同样，在这里，有一界限从得穆革和尘世的神的顶端到达创造生灭界的众神，以及较为杰出的种[即使使、精灵和英雄]；也就是因着这个天的有机包含的中介。因为向各处伸展的天就分得中介这个等级；在事物的一个进程中是统一而隐秘的，在另一进程中是明显而分离的。在一个等级，它把界限引入灵魂；在另一等级，把界限引入自然的作品；在另外的等级以另外的方式把界限引入另外的事物。它最初在空气中实现这样的事，其次在水中实现，最后在土中，在地上的作品中实现。当然也有彼此混杂的复杂情形。神的存在模式以及精灵的存在模式，在空中与在土中是各不相同的。在一处，不同等级具有同一模式；在另一处，同一区域中的模式各不相同。关于天的权能就谈到这里。

第二十九章

阐明地的整个理论。也论及大洋神和忒提斯的理论。他们的原因在理智神领域，也同样在可感知的宇宙中。

接下来，我们的注意力要转向地，从她最初进入光的进程来引出关于她的整个理论。她最初显现在理智神的中间三一一体里，与有机地包含整个理智等级的天一起。她也类似于可理知的地发出，而可理知的地，我们发现就是第一个可理知的三一一体。她位于赋予生命的等级，所以与第一个无限相似。但她又是接受天这位生产性神的胸怀，是他父亲的善的居中核心。她还与他一起作王，是作为父的他的权能。而与她相似的且负责地上区域的地，可以说是属于生灭界的天的多产权能，将他那种父亲式的、确定的度量和包容的神意显现出来，这神意丰富地延伸到一切事物。她还生出整个地上的无限，正如与界限并列的天把终点和末端引给二级种类。因而，界限和末端规定每个事物的hyparxis，神和精灵、灵魂和身体都按这界限和末端联结，成为一，仿效众整体的一统一性，或者说，事物的不可言喻的原理；而无限使每个存有的权能多样化。因为在地上种类中有大量界限，也有大量无限，它凭着神性在众神之后伸展到万物。由此，我们看到在所有地上种类和元素中有这两个等级，它们生出神的或精灵的进程；还看到它们有统一的王国，就如在理智等级里一样。

由这两个等级发出一个二级的二一体，俄刻阿诺斯（大洋神）和忒提斯，但这种生产不是通过交媾，不是通过分离之物的结合，也不是出于分裂，不是根据某种脱离，所有这些方式都与神格格不入；相反，他们是按照权能的合一和不可分的结合产生的。神学家们习惯把这种结合称为婚姻。如神学家奥菲斯所说，婚姻与这个等级相适合。他把地称为第一位宁芙，把她与天的结合称为第一个婚姻；事实上，在以最杰出的方式联合的神圣者中根本没有什么婚姻。因而法涅斯和尼克特之间虽然在可理知的意义上彼此联合，但并没有婚姻。出于这样的原因，若要使婚姻适合于我们现在讨论的天和地，唯有承认他们预示着理智的天和地才有可能。雅典人的圣法深知这一点，因而规定必须举行庆祝天地结合的

仪式，作为进入奥秘的预备工作。他们在厄琉西斯秘仪（Eleusinian mysteries）中也把注意力指向理智的天地，仰望天穹叫道：子啊！然后俯瞰大地叫道：父啊！也就是说，天和地藉着他们的良善，根据这种结合，与分离一起生出俄刻阿诺和忒提斯。或者毋宁说，他们并非直接生出这两者，而是先生出两个元一，两个三一体，以及两个七一组，俄刻阿诺和忒提斯就包含其中。元一与三一体留在父亲身边，而七一组中的俄刻阿诺和忒提斯既停留不动，同时又向前进发。所有其他的都进入神的另一等级。这就是他们在理智等级中的存在。不过这里，柏拉图完全没有提及停留在父亲里面的原因，因为他的注意力是要讨论创造生灭界的众神。而就这些神来说，进程、运动、差异以及男女的并列是与之相适合的，这样才会有生产，质料才能装备上形式，殊异才能与同一联合。因此柏拉图从二开始，通过它生发，又回转于它。因为二既适用于物质性的事物，也适合于异，因为质料可以有不同的形式。同样，他提到了二之后，又开始讲地，因为这更与属于生灭界的事物相适应。

俄刻阿诺和忒提斯既停留在自己的原因里，同时又从这些原因发出来；就这两个神圣者而言，有些人说大洋神是有形本质，有些人说它是个迅速渗透的事物，有的说它是某种湿润本质的运动，有的说是以太，包括它的运动速度；有的说它是生命的可理知的深度本身。然而，圣杨布利柯认为它就是中间的神圣推动因，是中间的灵魂、生命、理智活动、有效种类，以及那些气体的元素，比如气、火等，最初分有的。关于忒提斯，有些说它是一种湿润的本质，有些说是可变的本性，有些说是它是宇宙的狂欢。而圣杨布利柯指出它是一种生产性的权能，在活动中确立其有效性和稳定的理智活动，这些东西为灵魂、本性、权能所分有，也为某些固体接受者分有，不论这些接受者的性质是土的，是水的，只要为元素准备好一个位置就行。

我们再次采用我们的原理说，这两者的原因在理智神中，也在可感知的宇宙里。因为大洋处处将第一等级与第二等级区分开来，因此诗人们称它为地的界限，并非没有道理。而现在所讨论的大洋，是运动、进程和权能的原因；在理智生命里加入顶点、生产的丰盛性，在灵魂里，在它们的活动中加入速度和元气，在它们的生产中加入纯洁性；在形体里加入运动的敏捷性。在众神中，它传授一种推动的、神意的原因，在天使中，它传授一种展现的、理智的速度和元气。另外，在精灵中，它是有效权能的提供者，在英雄中，是崇高而旺盛生命的提供者。从它独

特的特性来说，它还存在于每个元素之中。因此，空中的俄刻阿诺是一切空中事物运动的原因，是流星环行的原因，亚里士多德也这样说过。而水中的俄刻阿诺造成运动的丰富性、敏捷性，以及各种各样的权能。按照诗人所说，“所有的海，每一条河，都从这里流出。”至于地上的俄刻阿诺，那是使生产完成的原因，形式分离的原因，生生灭灭的原因。不论还有哪些地上等级，比如赋予生命的，得穆革的，它都是它们彼此分别的源头；不论有哪些权能连接地的生产性原理，关注保护生灭界——都是它激发出来，并使之增加，引入运动之中。

关于忒提斯，如这个名字所表明的，她是众神中最古老的，是他们的先辈，就如母亲瑞亚那样。其实，神学家们把她之前的另一位女神称为玛伊亚（Maia）。因而，奥菲斯说：“至高的神玛伊亚，不朽的尼克特，请问您有什么旨意？”根据柏拉图的词源学，她是某种源泉性的神。因为从她的名字可以看出纯洁无污的事物和弥漫渗透的事物。由于俄刻阿诺生出万物，是一切运动的源泉，她也由此被认为创造了众神，而忒提斯将他运动的统一原因分为原初的和次级的运动。因此柏拉图说，她的称呼源于“跳跃和弥漫”。这是两个分离的名字，就如他在《智者篇》里所说的，这个名字标示并分离梭子所编织的丝线。因而俄刻阿诺集中生出全体运动，不论是神圣的、理智的、灵魂的、身体的，而忒提斯将内在的和外在的运动分开，使物质运动根据非质料的运动跳跃和弥漫，所以有此称呼。分离的特点适用于女性，合一的特点适用于男性。因而，柏拉图会说俄刻阿诺和忒提斯具有这样的特性，事实上他在《克拉底鲁篇》里确实是这样论断的。但根据圣杨布利柯，忒提斯必须被认定为位置和牢固确立的提供者。从以上所说，我们可以概述如下，忒提斯是永久不变的原因，使事物牢固地确立在她自身里面，将它们与向外发出的运动相分别。

总之，俄刻阿诺是向一切二级种类运动的原因，包括理智的、灵魂的和身体的运动；而忒提斯是出于俄刻阿诺的支流彼此分离的原因，使每个支流在与本性相适应的运动中保持特有的纯洁性；由此，每个支流虽然可能自我推动，或者可能推动他物，但都以一种超然的方式运动。神学家们表明，俄刻阿诺是一切运动的提供者，他们说发出十条河流，其中九条流入大海；因为所有运动中，应当有九种是有形的，只有一种具有与形体分离的本质，如我们从柏拉图的《法律篇》里得知的[47]。大能的俄刻阿诺既然生出了这样的神圣种类，就激发它们运动，

使它们有效。而忒提斯对这些种类加以分别，保存生产性的原因独立于它们的产物，不与之掺杂，将它们确立在比那些进入外在世界的活动更古老的活动之中。关于俄刻阿诺和忒提斯这两个神圣者就谈到这里。

既然如我们所说的，这两个神圣者是由先在的神圣者，即天和地生成的，但既不是通过可感知领域的交配生的，也不是按照可理知者领域的尼克特和法涅斯那样的合一而来，那么完全可以推出，他们的后代是彼此分离的，但与他们的父母想像，而且每一个都接受了与父母的一定相似性。俄刻阿诺作为男性，类似于父因天；但作为运动的供应者，则类似于母因地，就是进程的原因。忒提斯作为女性类似于生产因（prolific cause）；而因使她的后代牢固地确立在它们特有的生命之中，所以也类似于创造因（fabricating cause）。因为男性好比一，女性好比二。稳定性适用于前者，运动性适用于后者。因而，一个二从二发出，按它自身的整体与产生它的那个二相似，规定并区分它自身的原因，以及后于它自身的整个数；这样任何地方我们都可以把那规定和分离的东西归于俄刻阿诺和忒提斯的等级。

第三十章

阐述福耳库斯、萨杜恩和瑞亚的理论。

接下来柏拉图说：“俄刻阿诺斯和忒提斯又生出福耳库斯、萨杜恩和瑞亚，以及与他们同辈的一些神。”关于这些神圣者的理论如下。在前一代后裔中，一个生产的、推动的二从一个终结的、确定的二生出来，即俄刻阿诺斯和忒提斯从天神和地神生出来；而在第二代后裔中，一个通过这三一体向自身的原因回转的多从二中产生出来，这同样表明了一个全备的进程。因为这多也是可分的，分为与界限相似的，和与无限并列的。这三一体是这个多里的界限；而无可名状的数是它里面的无限。同样，就三一体自身来说，一者类似于元一和界限，另一者类似于二和无限。在前一进程中，后代完全按界限和理智者发出，在这一进程中，则还包含了不确定性。在这三一体的边界之后，柏拉图又说，“以及与他们同辈的一些神”，指出了这些三重性等级的完整进程和分离。因此，这一进程的后代从回转的特性看，是三一体的，但由于介入了无限和不确定，所以又是二重性的。

这些等级从它们的理智原因看，是不同的，就如前面提到的等级一样；但在它们中，俄刻阿诺斯和忒提斯被认为是萨杜恩和瑞亚的兄弟，而不是他们的父母，因为他们的进程出于天和地，整个提坦的等级都源于天地。既然如此，我们就来看看柏拉图这里为何让福耳库斯、萨杜恩和瑞亚从俄刻阿诺斯和忒提斯生出来。其实他似乎可以说，这是与奥菲斯原理不一致的。因为“就如这位神学家所说的，地潜在地从天生出七位纯洁美丽的少女明眸善睐，七个作王的儿子金发飘飘。这些女儿就是西弥斯、快乐的忒提斯、浓密卷发的尼摩西涅（Mnemosyne）[48]，以及有福的瑞亚。她又生了模样俊俏的狄奥涅（Dione）[49]、菲比（Phoebe）[50]，以及朱庇特王的母亲西娅（Thea）。可敬的地还生出天上的那些年轻人，他们被称为提坦（Titans），因为他们向大能的、繁星点缀的天复仇。她还生了凯乌斯（Caeus），伟大的克莱乌斯（Craeus），强壮的福耳库斯，还有萨杜恩、俄刻阿诺斯、亥伯里翁（Hyperion）[51]和雅伯图斯（Japetus）。”这些都是这位先于柏拉图的神学家记载的，那

么蒂迈欧为何说萨杜恩和瑞亚是从俄刻阿诺和忒提斯生出来的？在回答这个问题时，考虑到我们前面已经将俄刻阿诺和忒提斯安排在萨杜恩和瑞亚之上，作为这两者与祖先的中介，也是两者的界限的保护者，如通常对他们的描述所说的，所以我们首先必须说，同样的神圣者既是兄弟，同时由于尊严上的卓越性被又称为某些神的父亲，这一点也不奇怪。因为那些最初的事物，当它们从自己的原因发出时，同时协同那些原因造出后于它们自己的种类。因此，从同一个得穆革的原因来说，按照赋予生命的原理和所源出的源泉来说，所有灵魂都是姐妹。但另一方面，神圣灵魂协同得穆革和赋予生命的原因生出部分性灵魂，因为最初的事物既显现出来，又停留在它们的整体中，接受类似于它们自己的创造种类的权能。此外，在神本身中，萨杜恩的所有子孙，从创造它们的同一个生产性元一来说，都是兄弟；但同时朱庇特在诗人荷马笔下被称为父亲，是朱诺和尼普顿的父亲。这样说来，俄刻阿诺和忒提斯既被称为萨杜恩和瑞亚的兄弟，又被称为他们的父亲，根本没有什么可奇怪的，因为他们既保存了兄弟的特性，也保存了父亲的特性。这样，我们以一种方式解决了疑惑。

接下来我们可以说，就提坦七一组来说，大洋神俄刻阿诺既是停止不动的，又是生发变动的，既使自己与他的父亲联合，又不离开他的王国。所有其他拥有进程的提坦被认为成全了地的旨意，同时攻击他们的父亲，脱离他的王国，进入另一等级。或者毋宁说，就整个天上神的种来说，有些只是停留在自己的原理里，就如最初两个三一体。乌拉诺斯（天神）一旦洞悉他们有无法平息的心，无法无天的本性，就把他们扔入塔尔塔鲁斯，就是地的深处[奥菲斯说]。也就是说，他凭藉卓越的权能，把他们藏在阴暗里。但有些既停留在自己的原理里，又从中出来，比如俄刻阿诺和忒提斯。当其他提坦攻击他们的父亲乌拉诺斯时，俄刻阿诺阻止他们听从母亲的命令，因为他怀疑这些命令的正当性。因而，他与忒提斯一起——从第一代后裔看，忒提斯是与他结合的——既停止不动，又生发变动。有些提坦被引入分离和进程之中。这些提坦的领头者是大能的萨杜恩，如这位神学家（奥菲斯）所说的；虽然他表明萨杜恩高于俄刻阿诺，说萨杜恩本身接受了天上的奥林庇斯，而且在那里作王，统治提坦；但又表明俄刻阿诺获得了整个中间的区域。因为他说，他住在奥林庇斯之后的神圣河流里，他包围那里的天；不是最高的天，而是如神话所说的，是从奥林庇斯坠落，被安排在那里的天。[52]

因而，俄刻阿诺和忒提斯，就他们停止不动并与乌拉诺斯联合来说，协同他造出萨杜恩和瑞亚的王国；就他们确立在母亲该亚的第一权能里而言，协同她生出福耳库斯。她是与涅柔斯（Nereus）[53]和陶马斯（Thaumas）一起，因爱与海结合生出他来的。福耳库斯不是天上的神，而是大洋神，如《神谱》中所证明的[54]。至于忒提斯，就她充满地而言，可以说是某种地，所以神谱说她协同大洋神俄刻阿诺一起生出这个福耳库斯；因为大洋神在自身中包含可理知者。因而，忒提斯作为分有意义上的地，俄刻阿诺作为因果关系上的海，协同萨杜恩和瑞亚一起使这位神获得实存。然而，如果有什么论证表明在理智等级里，萨杜恩高于俄刻阿诺，或者瑞亚高于泰提斯，那么必须说，在理智等级里确实是这样安排的，因为在那里，理智活动的原因高于运动的原因；而这里则相反，所有事物都处在变化和流动的状态中，所以这里俄刻阿诺先于萨杜恩是非常恰当的，因为它是运动的源泉，同样，忒提斯也先于瑞亚。这样，我们以另一种方式解决了这个疑惑。

这是我们关于这些神的谈论，然而塞奥多鲁认为存在于习性中的灵魂都属于这些神圣者，并安排它们负责世界的三个分区。他把福耳库斯安排在没有星的领域，认为他推动宇宙的向度。不过，他应当向我们证明柏拉图早就知道某个无星的领域，然后再把福耳库斯安排在这个领域。另外，他把萨杜恩放在星辰运动之上，因为时间是从这些运动而来，事物的生成和毁灭也源于它们。他把瑞亚放在世界的物质部分之上，因为因着物质性她就拥有相对于先于她自身的神圣者的一种丰富性。而圣杨布利柯把他们安排在天和地之间的三个领域。有些地上神对地上区域作出二分，而这些神对它作出三分。按他的说法，福耳库斯负责具有湿润本质的整体，不可分地包含它的全体。瑞亚连接流动的、气态的精灵。萨杜恩管理最高的、最稀薄的以太区域，按柏拉图的说法，处于中间位置；因为无形本质中的中间和中心比分布在中间者周围的权能具有更大的权威。我们确实敬佩杨布利柯的这种理智解释，但我们认为应当处处考察这些神，既在所有元素中，也在所有等级中考察，这样我们就会看到他们中共同的东西，延伸到所有事物的东西。我们说，福耳库斯是一切生殖本质和身体本质的精心保护者，可以说是生殖生产的原理，孕育并创造了生灭界。因为每个元素中都有生殖生产原理，不同等级的神和精灵负责管理它们，柏拉图就经由福耳库斯来包含所有这些。而萨杜恩王将形式和生产原理区分开来，将总体性的权能变为部分性的权能。因

此他不只是一个生命体，而是地上行走的生命、水里游弋的生命以及空中的飞鸟。他不只是行走的生命，而是人和马。因为他里面的生产原理比天上神的更富部分性。他在理智神中获得这种权能，即增加并分离可理知者。因此，他是提坦的首领，尤其以分离的特性为标志。

另外，我们说，瑞亚接受萨杜恩王的隐蔽权能，将它们引入二级种类，并激发父亲式的权能创造可见对象。由此，她的第一等级被推动了，充满权能和生命，将停留在萨杜恩里面的原因变为那可见的东西。因此萨杜恩处处都是理智形式的提供者，瑞亚是所有灵魂的原因，每种生命的原因；福耳库斯则盛产身体的生产性原理。然而，还有另一些神属于这些包括萨杜恩和瑞亚在内的神王国，因此，柏拉图又说：“以及与他们同辈的一些神。”他不仅借此包含精灵，如有些人说的，而且天使的萨杜恩和精灵的萨杜恩都在自身里包含一个多，一个是天使的多，另一个是精灵的多。在众神里面的多是神圣的；在空中的多是属空中的；同样，多也以相应的方式在其他元素中，在其他安排在这些神之下的较优秀的种中。

柏拉图说的“以及与他们同辈的一些神”，似乎是指其他的提坦，即凯乌斯、亥伯里翁、克莱乌斯、雅伯图斯；以及其余的女提坦，即菲比、西娅、尼摩西涅、西弥斯、狄奥涅，萨杜恩和瑞亚与他们一起显现出来。此外也包括那些与福耳库斯一起生出的，即涅柔斯、陶马斯，极其好动的优里比亚（Eurybia），以及那些专门包含并连接整个生灭界的。还值得注意的是，精确地讨论这些神圣者的分布，讨论究竟是萨杜恩高，还是福耳库斯高，这并不适当，因为他们全都彼此联合，彼此相似。但是如果必须作出区分，那么最好采纳圣杨布利柯的安排，即萨杜恩是一个元一；瑞亚是引出萨杜恩里面的权能的二；福耳库斯则成全他们的进程。

第三十一章

阐述地上朱庇特和朱诺的本性。为何柏拉图把作为生灭界的创造者的诸神包括在这个九一组中，即天神、地神、大洋神、忒提斯、福耳库斯、萨杜恩、瑞亚、朱庇特和朱诺中。

现在我们要将注意力转向其他王，他们创造了明显可见的地上等级的事物；其实这就是他们所获得的安排。柏拉图补充说：“萨杜恩和瑞亚又生出朱庇特和朱诺，以及我们知道被称为他们的兄弟的所有那些神。然后从这一辈再生出其他后裔。”这是创造生灭界的神的第三进程，而第四等级作为一个四一体终结主神的提名，因为这四一体是神圣等级的总括。这个第三进程作为二一体类似于第一王国，因为第一王国与这一王国一样都是二一性的。然而，与它一同呈现的有进程上的全备性和数上的不受限制性。不过，柏拉图这里不只是加上“那些”，就像在先于它的进程那样，而且加上“所有”，以便表明他们进入每一事物的进程。因为我们用“那些”这个词来谈论统一的事物，而“所有”用在谈论已经分裂、多样化的事物上。同样，总体也属于这个进程。因为在这个进程里面被命名的神，那些与他们一起进发到每个地方的神，都按这种创造形式被标示出来。其实所有得穆革都是总体性的。那么他们是谁，又拥有哪一种等级呢？

圣杨布利柯认为，朱庇特是整个生灭界的完全者；朱诺是权能、关联、使万物得丰盛和生命的原因；他们的兄弟就是那些在创造生灭界中与他们联络的，其本身是理智，按与他们相似的完全和权能获得成全。但塞奥多鲁又对激活习性中的总体性的生命进行分类，并按他的惯例将它形成三一体，称朱庇特为管理直至天空的上层区域的权能；朱诺为分管世界气态部分的权能；他们的兄弟就是那些成全其余部分的权能。因为朱庇特是存在于某种物质习性中的灵魂的本质，因为没有比本质更富生命力的东西。而朱诺是这样一个灵魂的理智部分，因为地上的种类都受制于从气出来的生产性原理。其余的则是分配到具体事物中的灵魂。

然而，接着以上所说我们要指出，根据柏拉图，有许多朱庇特的等级。一个是得穆革，如《克拉底鲁篇》里记载的；一个是萨杜恩三一体

中的第一位，如《高尔吉亚篇》里论断的；一个是自由的，如《斐德若篇》里所讲述的；一个是天上的，不论是在恒星里，还是在行星中。此外，就如第一朱庇特将他父亲的权能引入可见创造之中，这权能原本隐藏在幽暗之处，由他的母亲瑞亚激发到创造界；同样，这里所讲的朱庇特，生灭界的创造者，使萨杜恩所产生的对形式的不明显分类和分离变为明显的；而瑞亚把它们引入运动和生灭之中；福耳库斯将它们插入到质料之中，产生可感知的种类，装备可见的本质，这样，不仅在本性、灵魂以及先于这些的理智本质中有生产性原理的分类，可感知领域也有这些分类。其实这就是创造的特性。如果需要谈谈我所认为的真理，那么可以说，萨杜恩创造理智性的部分，瑞亚创造灵魂性的部分，福耳库斯创造物理性的部分。所有生殖性的产生原理都在自然之下。另外，朱庇特装备可感知和可见的部分，赋予地上区域里那些总体上富有生命力的存有某种具体特点，推动它们运动。然而，由于这些被造的、被完善的可感知形式得到多种多样的发展，按各种各样的发展而运动变化，因此，王后朱诺与朱庇特结合，成全可见事物的这种运动，成全形式的发展。所以神话里说她同时送给一些人狂热，命令另一些人从事艰苦的劳作，以便通过理智与万物同显，部分性灵魂无论在理论上还是实际上都从事神圣的活动，每个进程、整个地上区域都得以完全地成就。

这就是这个二一体的本性，此外还有其他得穆革权能，对明显可见的生灭界进行三分。其中一个分管空气；一个分管水，一个分管地，全都与得穆革分配的辖地相一致。因此他们被认为是这些神的兄弟，因为他们也负责可见的造物界。此外还有这些神的其他后代，也是柏拉图在这里提到的神圣者的最后进程。不过，提到他们时没有指明名字，柏拉图由此表明这个进程不断递减，一直减到最末的部分；就如在高于世界的众神中，可分者出于总体的创造，诸王的序列终于此；同样，在地上（月下）诸神中，朱庇特的后代出于朱庇特等级；在这个等级中，后代就是可分创造的合唱队。以上提到的得穆革总体性地创造可感知者，所以，那些将不同的权能和特性分给不同种类，将地上的生产分为多的神祇，必然具有一定的实存。柏拉图只是以“其他”来称呼他们，没有使用“那些”和“所有”这样的术语，因为他们关联着各种各样的多样性。

关于神的这个九一体，天终止整个生灭界，地巩固，洋推动。忒泰提斯将一切事物确立在各自特有的运动中，比如，将理智本质确立在理智运动中，中间本质确立在灵魂运动中，有形本质确立在物理运动中；

同时大洋集中推动万物。萨杜恩单独按理智方式分类；瑞亚赋予生命；福耳库斯分配生殖的生产性原理；朱庇特完善从不明显事物中出来的可见事物；朱诺按可见种类的各种变化而发展。通过这个九一体，整个地上世界得以成全，得到井然有序的安排；从神圣的角度看，它的成全和秩序出于众神，从天使的角度看，如我们所说的，出于天使；从精灵的角度看，出于精灵。神确实存在于形体、灵魂和理智周围；而天使围绕灵魂和形体展现它们的神意；精灵被分配在创造自然的活动和对形体的神意眷顾之中。另外，九这个数适用于生灭界。它从元一发出，毫不退缩地一直发到末端；这就是生灭界的特性。因为理性（即生产性原理）坠入质料之后，就无法使自己再回到它们的存在原理之中。另外，二一组有三个，饱含三个二一等级，即天和地、俄刻阿诺斯和泰提斯；朱庇特和朱诺。这最后一个二一组位于第四进程，因为在它之前是福耳库斯、萨杜恩和瑞亚这个三一组；这里显示出完全者和不完全者、界限与无限的错综复杂性。因为所有天上的种类都是确定的，并如亚里士多德所说，总是在末端；而生灭界的事物从不完全走向完全，不确定地接受同样的界限。此外，由这些神圣者的世代产生的四一组适合于地上区域的创造者的等级，使他们统一地包含多，不可分地包含可分者；也适合于存在生灭界的种类。比如，地上的元素是四个；使生灭演化的季节是四个；中心是四个。总之，四一组在生灭界有广袤的统治领域。

当然，我们可以问，柏拉图为何要将创造生灭界的所有众神都包括在这个九一体里？我的回答是，因为这九一体成全了生灭界的所有造物。在地上王国里有形体、本性、灵魂和理智，既总体性地存在，又部分性地存在。所有这些都以这两种方式存在于每个元素中。在每个元素中的这个九一体是这样的：总体的和部分的形体，总体的和部分的本性，总体的和部分的灵魂，总体的和部分的理智，以及包含这些的元一，即元素领域本身。因为整体和部分是彼此依存的。而天和地创造出这两者，即整体和部分的隐秘本质，前者是按照合一性，后者是按照多样性。前者依据界限，后者依据无限，是一切事物的本质的首领。而俄刻阿诺斯和忒提斯成全它们的共同运动和分别运动。当然不同的事物有不同的运动，即有总体理智的运动，总体灵魂的运动，和总体本性的运动；同样，也有部分理智、部分灵魂和部分本性的运动。地上的整体得到这样的装备和分配：萨杜恩以理智方式把部分本性从总体本性中分别出来；瑞亚作为一位赋予生命的从理智领域将这种分别引入各种各样的

进程，一直到生命的最后形式，是一位赋予生命的神祇；而福耳库斯将提坦的分离引入物理的生产性原理。这三位之后是具有合成本性的祖先。朱庇特仿效天，总体性地装备可感知者。因为理智等级的朱庇特类似于理智的天，在高贵的序列里生发。而朱诺推动整体，使它们充满权能，并按每个进程发展。这两位之后的神创造可感知领域的部分性作品，有些按这个特性创造，有些按那一特性创造，或是得穆革的，或是赋予生命的，或是促进完全的，或是促进连接的，类似于萨杜恩的等级，自我发展，自我分裂，一直到末后的事物。因为区分的特性就源于萨杜恩的领域。

第三十二章

柏拉图为何说地上的神“随己愿变为可见的”。关于统治生灭界的诸神的一般论述。

最后，我们要思考柏拉图为何说地上的神祇“随己愿变为可见的”。我们能说这是因为这些物质元素就如面纱笼罩在他们面前，掩盖直接源于他们的空中工具的光辉吗？很显然，他们既是世俗的，就必须有一种尘世的闪闪发光的工具。然而，当他们准备惠泽接受他们光照的处所时，他们的光才显现出来。既然柏拉图说，他们随己愿变为可见的，那么他们的这种显明或者是他们所包含的无形权能的一种演化（化为光），或者是完全在他们之下传播的形体显现出来的光。如果是他们无形权能的一种演化，那这也是可见的神共同的事物。因为他们的无形权能并非总是显明的，只是有时候显明，并且是在他们高兴的时间才显明。因而，不应按那地上的神与可见的神共有的东西将两者区分，而应根据他们各自拥有的完全独特的东西来区分。如果他们高兴时就使某些形体发出明亮的光，那么他们必然使用另一些先于这些物质元素的形体；当它们看起来与使用它们的权能相适合时，它们就向我们显现出来。因此，其他比这些显现的形体更神圣的形体，在不可见的神之下伸展；依据这些形体，可以说他们是形成的，并且是世俗的。他们还以这些形体为中介，驾驭并管理这些元素。它们能接受多少，他们就将自身分给它们多少，并在它们的权能中包含它们的形式和种类。由于它们中没有一个是感觉对象，而理性灵魂的工具必然是这样的事物，所以显然，他们必然使用先于这些可见形体的其他工具。

然而，关于管理生灭界的众神，我们不可像斯多亚主义那样，说他们有一个混合了质料的本质。凡是靠近质料的，就不可能与理智和智慧一同管理，也不可能是生产性的原因，只能是其他事物的一个器官。我们也不可像努美尼乌斯（Numenius）及其跟随者那样论断，说他们的本质不混合质料，他们的权能和活动却混合了质料。因为神的活动与他们的本质是一致的，他们内在的活动先于他们向外发出的活动而存在；其实部分性灵魂也先于那被加入到从它源出的生命体的生命，在自身中

包含一种更为重要的生命，并且先于向外发出的运动，通过这种运动推动其他事物，与一种向它自身回转的运动一起运动。因而，地上众神是完全不与质料混合的；他们以一种不混合的方式装备混合的事物，以非生的方式装备被造的事物。他们还不可分地包含可分者，是生命的原因，理智的提供者，权能的充满者，灵魂的给予者，一切善的原初首领，秩序、神意和最佳管理的源泉。他们还使更杰出的生命体围绕他们存在，是天使的首领，精灵的统治者，英雄的成全者；通过这支由三军构成的队伍管理整个生灭界。如果我们认为这些围绕生灭界的神圣者的适当等级是总体神的基础和底座，我们肯定没有说错。我们还可以说他们使神性递减的末端转回到开端。这就是这些神圣者的本性，柏拉图注意到既可理知又理智的神，以及那些恰当地称为理智神的神，考察了他们共同的四个进程。另外，他们还包含源于超越尘世的神的权能，不论这些权能是出于十二位首领，还是出于其他一些神祇。

另外，从天上的众神也有某个等级进入生灭界，就如圣杨布利柯所说，这等级在进程中翻了一番。就每个基本分配区域来说，从二十一位首领发展出创造生灭界的众神的四十二种管理。从三十六个十君主（decadarchs）^[55]生发出七十二位地上统治者；其他神也以同样的方式出现。天上的神在量上成倍增加，但在权能上逐渐减少。此外，还必须考察他们的三重进程，他们的四重分类，他们按七一方式的神圣生产。因为他们类似于整个世界，接受一种有序的分法，三法、五分、七分；这样就使每个元素都成为一个世界，就是一种对宇宙的真正仿效。这就是根据两个本质，生命和分配物，对地上众神作出的概括性理论，正如柏拉图认为他们的主要后代也是二一性的。

第三十三章

论顶端或者一切尘世神的元一，巴克斯。论直接分有巴克斯理智的尘世灵魂。

讨论了关于天上神和地上神的理论之后，现在我们要上升到所有尘世的神的顶点或元一，巴克斯，他们全都存在于并根植于他的神性，就如恒星存在于恒定领域一样。每个元一都以这样的方式类似地包含自己的同等的多。

巴克斯是世俗的理智，世界的灵魂和身体从他派生下来。关于理智，必须注意，有一种是不可分的和总体性的，另一种是可分的，并且是本质上可分；第三种是可分的，但作为一种习性存在。所有不与灵魂结合的理智都属于第一类。世俗的理智、所有世俗神和良善精灵的理智，属于第二类。而我们的理智属于第三类。这位神祇也是提坦们，或者说事物的最后创造者的元一，神话里说他就是被这些提坦撕得粉碎；因为分有这位神圣者从而是理智性的灵魂，被提坦们分有，并通过他们分散到宇宙的各个部分。柏拉图在《克拉底鲁篇》里谈到这个神圣者说“他是葡萄酒的赐予者，而那葡萄酒可以非常恰当地称之为‘oionous’，因为它往往使那些原先有理智的人丧失理智。”对这些话普罗克洛在他对那篇对话的注释里解释如下：“年轻人克拉底鲁在询问关于我们至尊的主巴克斯的事时，就好像是在询问无足轻重的事，因此被苏格拉底驳得无言以对。^[56]”他其实并不关注隐秘玄妙的神，只是关注神的最后的、世俗的进程。这位智慧者很尊敬这些神，尽管如他所说，他们是爱开玩笑者，由于[巴克斯和维纳斯]这两位神而成为爱开玩笑者。他在谈到其他神的进程末端时说，他们是可怕的，他们报复、惩罚，从而使灵魂得完全；比如，正义女神跟从朱庇特这位神圣法律的复仇者，她对那些行为端正，按理智生活的人是仁慈的，而对那些将自己的生命沉溺于傲慢、无知中的人则是毁灭性的，直到最终完全消灭他们，毁掉他们的房屋和城邑；同样，他尊敬巴克斯和维纳斯的末端，他们的末端产生了“甜美的情感”，处处净化我们关于神的概念，装备我们，使我们明白万物都朝向最佳的终点，不论这终点是什么。因为这些神圣者的末端使必朽者变软

弱为坚强，减少物质的干扰，因此这些事物的原因即众神是嬉戏的爱好者。由此，人们在塑造众神的雕像时，使有些又笑又舞，显得轻松自如，有些严厉异常，令人吃惊，看起来可怕之极，与他们所分得的世俗区域相对应。

但神学家们根据巴克斯的最后一样恩赐，常常给他命名为“酒”，比如，奥菲斯说：“将世上[即分配给世界的]‘酒’的所有材料都拿来给我。”如果这位神被这样命名，那么他的第一、中间以及他的最后活动，都要被这样命名；苏格拉底已经留意到这一点，所以称这位神为“*διδούνας*”，始于酒，就如我们所说的，这表明了巴克斯的全部权能。正如在《斐德若篇》里，苏格拉底也统称爱是“伟大的”，包括神圣的爱，和对身体的爱。同样对“酒”这个称号我们必须明白，部分性理智的特性一同向我们呈现出来。因为“象这样的”（such as）这个词不是别的，就是与总体性理智相分离的理智形式，并因此成为被分有的，“个别的”和“单独的”。一个全备的理智就是万物，按着一切事物以不变的同一展开活动，而部分性的、被分有的理智，确实也是万物，但这是按着一种形式说的，比如太阳的、月亮的或墨丘利的形式。这就是酒所暗示的，其特性是与其他东西分离的，表示一种“诸如此类”、“个别的”理智。

既然每个部分性创造都出于狄奥尼索斯或巴库斯的元一，这元一将被分有的世俗的理智与总体性理智（或者列为整体的理智）区分开来，将许多灵魂与一灵魂分开，所有可感知的形式与它们特有的整体性分开，因此，神学家们将这位神和他的所有造物都称为“酒”。因为所有这些都是理智的产物。有些事物以较远的距离分有理智的分配物，有些以较近的距离分有。酒在事物中的活动类似于它在它们中的实存；在形体中，以像的方式，根据一种虚假观点和幻想活动；在理智种类中，按照一种理智的活力和创造而活动。据说，巴克斯被提坦们撕裂之后，这位神的“心”是唯一保持完好的，这“心”即“不可分的理智本质。”

关于直接分有这个巴克斯理智的尘世的灵魂，柏拉图在《蒂迈欧篇》中极其准确的描述了它的构成，普洛克罗在他对那篇对话的注释里作了非常好的阐释。读者若要在这个话题上获得详尽的信息，应该去看这些作品；目前我们只能概括地指出，有五个存有的种，第一存有之后的所有事物都是由它们构成的；这五个种就是本质、不变、运动、同一、殊异。每个事物必然拥有“本质”，必然“停留”在自己的原因里，也

必然从这原因“出来”，必然“回归”到这原因；它必然与自身和某些其他种类同一，同时与其他的殊异，与众不同。柏拉图出于篇幅的考虑，在构造尘世的灵魂时只采用了其中三个，即本质、同一和殊异；而其他两个必然与这三个相连接而存在。因此当柏拉图说“一个是不可分的、总是按存有的同一存在的本质，另一个是随形体而可分的本性，得穆革混合这两者造出本质的第三种形式，存在于这两者之间”时，他说的不可分的本质是指理智，随形体而可分的本性就是有形的生命。因此，尘世的灵魂是介于世俗理智和世界所分有的有形生命的整体之间的一个中介。然而，我们不可以为，当我们说灵魂是由这两者结合而成时，不可分的和可分的本性都在混合体中消耗了，就如有形物混合时那样；我们必须明白，灵魂具有这两者之间的中间本性，从而既与两者相异，又分有两者。总之，被灵魂分有的理智，柏拉图称为不可分的；而随形体可分的本性是从尘世的灵魂里出来的有形生命，是它的光辉。理智就好比是太阳；灵魂类似于从太阳发出的光；可分生命类似于从光发出的光辉。

普洛克罗注释以上引用的柏拉图的话说，它们与奥菲斯的传统一脉相承。他说^[57]

“：奥菲斯虽然没有论断每个可理知者或理智等级的不可分者，但按他的理解，有某些种类高于这个称呼，就如有其他种类高于其他名字一样。因为王和父亲并非适用于所有的神圣等级。那么根据奥菲斯，我们该从哪里开始考察不可分者，以便明白柏拉图的神圣概念？奥菲斯规定每种可分的创造都有一得穆革，类似于诞生总体创造的一位父，从他生出整个理智的世俗的多，灵魂的数以及各种形体结构。这位得穆革（即巴克斯）统一地生出所有这些东西；而围绕他的众神分别、分离他的造物。奥菲斯说，他的其他造物都被具有分离本性的神分为部分，唯有他的心借着米纳娃的神意，始终不可分。因为他给予理智、灵魂和形体以实存，而灵魂和形体在自身中接受大量分类，分为部分，理智保持统一而不可分，合万物为一，在一理智活动中包含总体的可理知者；—果真如此，他说，唯有理智的本质和理智的数得到米纳娃的完整拯救。他说，“只留下理智的心”，直接称它是理智的。

“如果不可分的心是理智的，那么显然它就会成为理智和一个理智的数；当然不是每个理智，而是世俗的理智；因为这是不可分的心，可分的神原来也是它的创造者。因而奥菲斯称巴克斯的不可分的本质为理智，同时认为那因身体，就是物理的、授精怀胎的身体而分生命是神

的生殖器。他说，掌管自然的整个生成并为自然的生产原理助产的黛安娜，提供这些生殖器，分配神多产的权能，一直分配到地下的种类。而巴克斯身体的剩余部分，他说，是灵魂本质，这部分也被分为七个部分。

这位神学家谈到提坦时说，他们分割了这男孩的七个部分，正如蒂迈欧把灵魂分为七个部分。或许蒂迈欧在说灵魂穿越整个世界时，会想起奥菲斯关于提坦们的分割所说的话，通过这种分割灵魂不仅像一条幕布环绕宇宙，还穿越整个宇宙。因而，柏拉图把在灵魂之上挨近它的本质称为不可分的本质，这是非常恰当的。总之，他跟从奥菲斯的神话，这样来命名灵魂所分有的理智，并希望成为——可以说——阐释奥秘里所说的话的揭秘者。”关于巴克斯或者说世俗神的元一就谈到这里。

第三十四章

柏拉图在《巴门尼德篇》中是怎样描述尘世神的。

接下来我们要将注意力指向柏拉图的《巴门尼德篇》，看看他在那篇最富神学色彩的对话里是如何描述世俗神的特点的。在那篇对话的第一个假设里，所有神圣等级都被否定在“一”之外，巴门尼德用相等和不相等来描述尘世的神的特点：“一既是这样的，它必然既不相等于自身或他者，也不不等于自身或他者。此话怎讲？如果它相等，那么它就会与相等的事物拥有同样的度量单位。没错。而那比与它相等的事物更大或更小的事物，必然比较小量的拥有更多的度量单位，比较大量的拥有较少的度量单位。当然。而那些与它不能比较、悬殊的，相对于一部分来说，它会小一些，相对于另一部分，它拥有更大的度量单位。岂不正是这样吗？那么不分有同一的事物，岂不既不可能具有相同的度量单位，也不可能接受在任何方面相同的事物？当然不可能。那么，它若不是由相同的度量单位组成，就既不相等于自身，也不相等于他者。看起来不会。如果它由更多或更少的度量单位组成，它就拥有与度量单位一样多的部分，这样一来，它又不再是一，而成了与它的度量单位一样多得多了。是的。如果它包含一个度量单位，它就成为与那个度量单位相等的，但是我们已经看到，‘一’不可能相等于那个度量单位。看起来确实如此。这样，一既不分有一度量单位，也不分有众多或者一些度量单位；既然它在任何方面都不分有‘同一’，所以显然，它根本不可能相等于自身或他者，也不可能大于或小于自身或他者。它在各方面都是如此。”

虽然普罗克洛对《巴门尼德篇》的第二个假设，就是关于“一”的相等和不相等的假设的注释已经佚失了，但我相信，他在这个注释里充分地阐明了世俗神的属性，所以我要呈现给读者以下段落，是从他对柏拉图的《巴门尼德篇》以上段落的注释中摘录出来的。尘世的神的特性就是相等和不相等，前者表示他们的完满，他们既不接受任何添加，也不接受任何减损（这就是那相等于自身的事物的特点，始终保持相同的界限）；后者表明他们的众多权能，以及他们所包含的过分和不足。

根据古代神学家的看法，在这两者中，各种分别、权能的多样、进程的不同、相似性，以及通过相似的联结，专门获得一个位置。因此，蒂迈欧也通过相似来构造灵魂，它们的原因必然预先存在于直接掌管灵魂的神里面。因为所有相似性源于相等性，所以柏拉图非常恰当地用相等和不等来指示这些神圣者的特性。但他这里非常恰当地从“一和多”，而不是从“相似和不相似”——尽管他刚刚谈论过这些——来证明对相等和不平等的否定。每个尘世的神祇都出于得穆革的元一，以及他从“一”里剔除出去的第一个多。

对此，我们必须完全相信，构成证明的事物是关于巴门尼德讨论的具体事物的先在原因；所以，“相等”和“不相等”，就其出于“一”，且通过“同”和“多”存在来说，也通过这些从“一”剔除出去。因此，柏拉图这样开始对它们的讨论：“既然它（即一）是这样的，”也就是说，不是如我们刚刚证明的，而是先前所表明的，它既不接受“同”，也不接受“异”，是“毫无多”的，——既然如此，它就既不相等于自身和其他事物，也不不相等于自身和其他事物。同样，这里也有两重结论，就如关于相似和不相似以及相同和不相同的推论一样。而“相等”和“不相等”是从神圣种类的两种协调配合中派生出来的，这一点并非晦暗不明。因为“相等”被排在“相似”、“相同”、“在他者中的实存”、“圆形”以及“整体”之列，而“不相等”排在“不相似”、“相异”、“在自身中的实存”、“直线”以及“对部分的拥有”之列。另外，这两者中，前者出于“界限”，后者出于无限。还可以说，柏拉图似乎通过某些对立面来展开这一讨论，以便表明“一”超越于所有这些对立。因为“一”不可能是两个对立面中的坏者，否则就是荒谬的；它也不可能是两者中的好者，否则它就不会成为万物的原因。因为对立面中好的一方不是坏的一方的原因，只是在某种意义上与它并列相等，而不是它特有的原因。同不是异存在的原因，不动也不是运动的原因；而是包含力和结合力从好的一方渗透到坏的一方。

如果说关于“相等”和“不相等”——也就是这里所说的尘世的神的符号——的证明，应当适用于物理上和数学上的相等，适用于灵魂理性上的相等，以及理智形式上的相等，这不足为奇。因为在所有这些否定中的证明必然从天上开始，必然渗透所有二级种类，从而表明众神的“一”独立于理智的、灵魂的、数学的和物理的形式。因此，所有这些关于相等和不相等的事物所采用的格言，必然适用于神的这个等级。它包含许多权

能，有些彼此同等并列，并使自身回到自我完全者和至善，有些则彼此相异，或超然，或从属——必然说前者是以“相等”为特点的，后者以“不相等”为特点。“至善”是一切事物的尺度，因此，由同一个善联合起来的事物就是由同一个尺度度量的，是彼此相等的。而彼此不相称的事物是按不相等来创造各自的进程的。

然而，就不相等的事物来说，也有些相称，有些不相称，既然如此，那么这些也必然适用于神圣种类。相称必然归于那些神——通过他们，二级种类与那些先于自己的种类结合，分有较杰出存有的整体。因此，在相称的事物中，小的愿意与大的拥有共同的尺度，同样的事物度量各自的整体。而不相称必然归于那些神圣者——通过较优秀种类的独立超然性，使从属事物在某个方面分有它们，但由于从属事物的从属性，它们无法与优秀种类的整体结合。因为从第一种类进入部分性、多样性的种类的共契与后者不相称。如果“相等”和“不相等”确实是世俗神的符号，那么这里引入“相称”和“不相称”是非常恰当的。在无形的、非质料的事物中，这种对立没有立足之地，那里的一切都是可言喻的；而在有质料对象，有形式与无形式之物相混合的地方，就有相称的对立面存在。由于世俗神是灵魂和身体、形式和质料的直接连接者，所以从“相等”和“不相等”来看，他们中间有一种分别。

第三十五章

对柏拉图在《斐德若篇》中关于波瑞阿斯、俄里蒂亚、肯陶洛斯、喀迈拉、戈尔工、帕迦索斯、提丰、阿刻罗俄斯以及宁芙的论述的发挥。

按照讨论的科学顺序，讨论了世俗神之后，我们应当思考神圣灵魂，以及比人杰出的三个种类，即天使、精灵和英雄。不过，在此之前，为了尽我所能向读者展现柏拉图神论的整体面貌，我将呈现柏拉图提到的其他一些神圣者的本性的形成。但是，由于普罗克洛的第七卷已经佚失，真正的柏拉图主义者的其他神学作品也大多佚失，在这个时间相距遥远、材料又极其缺乏的时期，要对这种形成进行科学分类几乎不太可能。

首先，我要向读者呈现柏拉图在《斐德若篇》里谈到波瑞阿斯（Boreas）、俄里蒂亚（Orithya）、肯陶洛斯（Centaurs）、喀迈拉（Chimaeras）、戈尔工（Gorgons）、帕伽索斯（Pegasus）、提丰（Typhons）、阿刻罗俄斯（Achelous）所说的话。“斐德罗：告诉我，苏格拉底，人们说波瑞阿斯从伊利苏斯（Ilissus）把俄里蒂亚抓起，是不是就是这个地方？苏格拉底：对，确实是这样传说的。斐德罗：可不就是这里吗？这里的河水看起来清澈见底，讨人喜欢，正适合姑娘们嬉水。苏格拉底：不是在这里，而是在再下去两三视距的地方，我们看到黛安娜的殿，就在那个地方有一座波瑞阿斯的祭坛。斐德罗：对此我不是很清楚。不过，苏格拉底，请指着朱庇特告诉我，你相信这难以置信的故事是真的吗？苏格拉底：如果我不相信它，就如智慧者那样，我就不会显得可笑了，然后，我就强词夺理地说，风神波瑞阿斯将正与法马西娅（Pharmacia）玩耍的俄里蒂亚从附近的岩石卷走，她就死了；于是人们就说她被波瑞阿斯抓走了，或者从马尔斯（Mars）山上抓走。还有另一种说法，她不是从这个地方抓走的，而是从那个地方抓走的。不过，斐德罗，在我看来，诸如此类的解释无疑是很诱人的，但同时也是一个极其好奇而勤奋、但并非完全快乐的人的职责；这不是出于别的原因，就是因为作了这样的解释之后，他就必须收集肯陶洛斯、喀迈拉的

形象。此外，一大群戈尔工、帕伽索斯都向他扑面而来，需要作出这种解释，还有其他怪物，巨大而奇异的东西。如果有人不相信所有这些事物的字面含义，想要引出一种可能的意义，为此使用某种粗俗的智慧，那么他需要大量闲暇时间。就我自己来说，我没有时间从事这样的工作；这是因为我还不能做到德尔斐神谕所说的‘认识你自己’。既然我对此还处于无知状态，要去思考在我自己的知识之外的事情，就显得我滑稽可笑了。因此，我不去操心这些事，而是相信我刚刚提到关于它们的观点，我不思考这些问题，而是思考我自己，思考我是否真的是一个比提丰更复杂、更狂暴、更凶猛的野兽；或者我是较为温和、单纯的生灵，自然地分有某种神圣而谦恭的态度。我的朋友，我们在讨论中岂不就到了我们的目的地？这不就是你领着我们来看的橡树吗？斐德罗：就是那棵树。苏格拉底：我指着朱诺说，这确实是个休闲的好地方。这棵梧桐枝叶繁茂如华盖，高大挺拔；杨柳亭亭玉立，密不透风，美不胜收，现在花开得正盛，周围香气扑鼻。涓涓溪流在梧桐树下流出清凉透彻的冷泉，流过我们的双脚就知道有多凉爽，点缀在它周围的圣女和雕像，显然是献给某些宁芙和阿刻罗俄斯的。”

对这段非常优美的话，赫尔墨斯注释如下：雅典人建立了一个乡村黛安娜（Rural Diana）的殿，因为这位女神审查保护一切乡村的事物，同时压制一切粗俗、野蛮的事物。不过，神的坛和殿都表示他们各自分得的辖地，比如你也可以说这个世俗的形体，或者可见的太阳球体就是太阳的坛和殿，以及太阳的灵魂的坛和殿。

关于这个神话，可以给出两个解释；一个是历史的解释，偏向伦理维度，另一个则使我们转向整体。前者是这样的：俄里蒂亚原是厄瑞克透斯（Erectheus）的女儿，波瑞阿斯的公主；因为每一种风都有一位主神，那是通灵术或与神圣奥秘相关的技艺虔敬培植的。这位神对俄里蒂亚非常垂爱，就派北风去保护这个国家的安全；此外，据说他还在雅典人的海战中帮助他们。于是，俄里蒂亚被她特有的神波瑞阿斯附体，变得热情洋溢，不再作为一个人发挥活力（因为生命体一旦被高级原因拥有，就不再按它们自己的特性发挥活力），在振奋人心的力量支配下死了，因而人们就说她被波瑞阿斯抓走了。这是关于这个神话更合乎伦理道德的解释。

而第二种解释，也就是把故事转向整体的解释，并不完全推翻前一种解释，因为神话在有益于整体的教训上常常使用历史事实。这种解释

是这样的。他们说，厄瑞克透斯是统治三大元素气、水和土的神。然而，他有时候被认为只统治地，有时候是只负责阿提卡（Attic）的神。俄里蒂亚就是这位神的女儿。她是土的多产权能，这种权能与“厄瑞克透斯”这个词是共同演化的，就如她的名字翻译出来的含义所表明的。因为它的意思就是“按时节生发、复原的大地的多产权能”。而波瑞阿斯是从天上照亮二级种类的众神的神意；众神在世界里的神意就由波瑞阿斯表示，因为这位神圣者是从高处吹出来的。而众神提升的权能由南风表示，因为这种风从低处吹向高处；此外，朝向南方的事物是更神圣的。因而，众神的神意使大地或者阿提卡地的多产权能上升并进入可见者。

俄里蒂亚也被认为是追求上面之事的灵魂，[58]出于οπουω和θελω，按阿提卡的习惯，一个词的末尾要加上一个字母，这里所加的就是ω。就是这样的一个灵魂，被波瑞阿斯从高处吹来的风抓走。但是如果俄里蒂亚是从一个悬崖卷走的，这也是适宜的。因为这样的灵魂经历的是哲学上的死，而不是身体上的死，同时她抛弃proairetic,[59]拥有一种自然的生命。而哲学，按照苏格拉底在《斐多篇》里的说法，不是别的，就是对死亡的一种冥想。

不过，按有些人的理解，苏格拉底在这里关于俄里蒂亚和波瑞阿斯所说的，并不包含对神话的这种解释。但是显然，他不时地接受并使用这些神话。事实上，他指责那些使神话成为仅仅是某种历史故事的解释，这样的解释只把神话展现为物质性的原因，气、土、风，而不是回到真正的存有，也不是与神圣问题相吻合。因此，这里苏格拉底说，如果要阐释这个神话，我就得重提物质性原因，得说风神波瑞阿斯猛烈地吹，当俄里蒂亚在玩耍时，把她吹下悬崖，她死后，人们就说她被波瑞阿斯抓走了，—但是我这样说岂不荒唐可笑吗？其实这种解释是“智者”，就是那些忙于自然探索的人所采纳的，是干巴巴的，推测性的；因为它没有再现真存有，而是再现自然物，风、气、旋涡，如他在《斐多篇》中所说的。因而，他拒斥这些自然主义者，以及那些对这则神话作这种解释的人，认为他们陷入了不确定、无限的东西，没有再现灵魂、理智和众神。当苏格拉底说，他认为这样的解释是一个“非常好奇又勤奋，但并非完全快乐的人”的职责时，这些词暗示了与可感知的、物质性的事物打交道。而肯陶洛斯、喀迈拉、戈尔工、帕伽索斯，都是负责物质本性和地上区域的权能。

苏格拉底还说，他还无法认识自己，他的意思可能是说，他还不认

识作为纯粹的灵魂本身的自己，但是作为身体中的存在物，他是认识自己的；或者是说，他不能象神认识他那样认识自己。如果有过认识自己的人，那苏格拉底自然也是认识自己的。

他又说“我不思考这些，而思考我自己”，这是因为认识自己的人就认识万物。由于灵魂是一个呈现各种形象的像，所以他能在自身里面看见一切事物。不过这里的提丰神，我们必须理解为掌管宇宙中混乱无序者的权能，或者说是负责事物最后程序的权能。因而，这里的“多种多样的”必然不适用于提丰神，而适用于他所掌管的事物，因为它们的本性以一种混乱无序、多种多样的方式运动。神话通常都把神意眷顾的对象的属性归于供应的权能本身。

再者，苏格拉底提到朱诺，说她创造并装备世俗造物的美；因而据说她从维纳斯接受了腰带（Cestus）。而阿刻罗俄斯是负责备受尊敬的水的权能的神。这位审察保护适于饮用的水的神就凭借这伟大的河流显现出来。宁芙是掌管重生的女神，协助塞墨勒（Semele）的孩子巴克斯。而这位巴克斯提供整个可感知世界的重生。

我只想再补充一点，根据塞尔维乌斯（Servius）论第一Aeneid的记载，宁芙可以分为三类。不过，属于山岳的宁芙称为奥瑞亚德（Oreades）；属于树林的，称为德里亚德（Dryades）；那些与树木一起出生的，是哈马德里亚德（Hamadryades）；那些属于泉源的，是纳佩（Nepae）或纳伊亚德（Naiades）；那些属于大海的，是奈莱德（Nereides）。

第三十六章

柏拉图关于潘、塔尔塔鲁斯、普罗米修斯、卡德摩斯和塞壬的论述所阐释的含义。

另外，柏拉图还在他作品的不同地方提到以下这些神圣者。首先，在《斐德若篇》提到潘；苏格拉底向这位神圣者发出以下这番可敬的祷告：“亲爱的神潘啊，还有其他所有出没于此地的神啊，请赐给我内在美，好叫我不论拥有什么外在的事物，都能与我内在的事物友好相处！也请让我相信有智慧的人是富足的人；至于财产，请让我拥有一个明智的人能够承受或者完全掌控的那一部分就可以了！”在这段祷告中，对潘和其他神，我们必须理解为月亮之下的区域性神祇。而潘的名字似乎就是“全部”的意思，因为他在区域神的等级里拥有最充分的支配权。就如超越尘世的神归于朱庇特，天上的神归于巴库斯，同样，所有月下的地方神和精灵都归于潘。

其次，柏拉图在《斐多篇》里提到塔尔塔鲁斯是地上最大的深渊；他说，关于这个深渊，荷马如此说道^[60]：“在地下很远很远的地方，看到一个深渊，它深不可测，深不见底。”而奥林庇奥多鲁斯（Olympiodorus）说，塔尔塔鲁斯是宇宙的末端，存在于奥林匹斯山的对面。它也是一位神，保护每个等级里的最末者。因此，有一个天上的塔尔塔鲁斯，天神将自己的后代藏在里面；一个萨杜恩的塔尔塔鲁斯，萨杜恩也同样把自己的后代藏在那里；也有类似的朱庇特的塔尔塔鲁斯，就是得穆革的塔尔塔鲁斯。

再外，柏拉图在《高尔吉亚篇》中提到普罗米修斯，奥林庇奥多鲁斯在他对那篇对话的注释（MS.）里这样展现了这位神的典型特点。普罗米修斯是理性灵魂在下降过程中的保护神。因为发挥“神意的活力”就是使用理性灵魂，并且首先认识自己。非理性的事物靠打击来感知，在撞击之前一无所知；而理性本性在信息还没有发出之前就能知道什么是有用的。因而，“Epimetheus”是非理性灵魂的保护者，因为它要通过撞击获得认识，而不是在撞击之前就能知道。而普罗米修斯就是那负责理性灵魂下降的权能。“火”表示理性灵魂本身；因为就如火向上升腾，同

样，理性灵魂也追求上面的事物。但是你会说，为何说火被盗走了呢？因为所谓被盗的，就是从它固有的处所转到异己的处所；而理性灵魂从它高处固有的处所被派到地上，就如来到了异己之地，因此就说火被盗了。那为何把它藏在芦苇里呢？因为芦苇从头至尾都是中空的，因而表示携带着灵魂的流动的身体。但是火被盗为何是违背朱庇特的旨意的？同样，神话说的只是一个寓言。因为普罗米修斯和朱庇特都愿意灵魂停留在高处；但由于它必须下降，神话就创造出适合于人的特点，说至高神，即朱庇特，不愿意，因为他希望灵魂始终停留在高处，而下级神，即普罗米修斯强迫她下降；于是，朱庇特命令造出潘多拉

（Pandora）。所谓潘多拉不就是指“非理性灵魂”吗？它原本就包含某些女性特点。既然灵魂必须下坠到这些低级区域，而它又是无形的，神圣的，所以，她不可能毫无中介地与身体结合，于是，她通过非理性灵魂与它联合。但这非理性灵魂被称为潘多拉，是因为每位神都赋予了它某种独特的礼物。这表示地上种类所接受的光照是凭着天上的形体发生的。^[61]

另外，在《斐多篇》里，柏拉图提到卡德摩斯（Cadmus），按奥林庇多鲁斯的观点，他就是月下的（地上的）世界，既是属于狄奥尼索斯的一由此，哈尔摩尼亚（Harmonia）或哈尔摩尼（Harmony）与这位神结合，也是四位巴克斯的父亲。他还告诉我们说，四大元素也是属于狄奥尼索斯的，火是塞墨勒；土是阿该维（Agave），把她自己的孩子撕成碎片；水是伊诺（Ino）；最后，气是奥托诺（Autonoe）。哈尔摩尼是维纳斯和战神马尔斯的女儿，她与卡德摩斯的结合完美无比。维纳斯，如我们前面所说的，是宇宙中一切和谐和相似的原因，优美地光照所有尘世事务的秩序和共契。而马尔斯激发宇宙里的对立面，使世界在它各部分的作用下完美而完整地存在。因而，这两位神的后代必然是“混乱的协调者”，或者月下世界的“和谐”。

再者，柏拉图在《国家篇》第十卷和《克拉底鲁篇》里都提到的。普罗克洛在本书第六卷里对柏拉图在前一篇对话里关于她们所说的话作出了解释。而在MS版的《克拉底鲁篇》注释中说：“圣柏拉图知道有三类塞壬；一类是天上的，在朱庇特的管理之下；一类是创造生灭界的，在尼普顿的管理之下；一类是净化的，在普鲁图的管理之下。而通过一种和谐运动使所有事物倾向于它们的支配神，则是她们全体的共性。因此，当灵魂住在天穹时，塞壬们渴望将它与活跃在那里的生命结合。不

过，生活在生灭界的灵魂确实驶出了她们的控制范围，比如荷马笔下的尤利西斯（Ulysses），[\[62\]](#)避免受到生灭界的吸引，其实大海就是比喻生灭界。当灵魂到了哈德斯（Hades）的冥府之后，塞壬们希望通过理智概念将它们与普鲁图结合。所以，柏拉图知道在哈德斯的王国里有众神、精灵和灵魂，可以说，他们受到住在那里的塞壬们的引诱，围着普鲁图跳舞。”

第三十七章

对柏拉图关于自然、命运和时运的神学思想的发挥。

接下来，我们要关注柏拉图关于自然（Nature）、命运（Fate）和时运（Fortune）的神学思想。从《蒂迈欧篇》看，柏拉图并不认为质料，或物质形式，或形体，或自然权能，配称为自然，尽管其他人是这样称呼的。他也不认为可以把自然称为灵魂；他把自然的本质确立在灵魂和有形权能之间，认为它随形体而分，又不能向自己回转，所以低于前者，但同时它包含生产性原理，生育可见世界的每一部分，赋予其生命，因而又超越于后者。自然靠近形体，与它们起伏变动的领域不可分。但灵魂与形体相分离，确立在自身之中，既从她自身，又从他者获得存在；从他者，即从理智，是通过分有获得存在；从自身，是因为她不靠近形体，而是停留在自己的本质里，同时以某种二级生命光照质料的模糊本性。因而，自然是创造这有形的、可感知的世界的众原因中的最后一个；她限制无形本质的进程，充满理性和权能，并凭借这些管理尘世事务。她是被神化了的女神，当然不是指这个词的原初含义而言，因为神圣形体作为神的雕像或化身也被称为神。事实上，她靠自己的权能管理整个世界；通过她的顶端包容天穹，又通过天管理生灭界。她处处将部分性事物与整体和谐相连。

这样存在的自然，出于赋予生命的女神瑞亚；（迦勒底神谕说：“广袤的自然出于女神的双肩”；）所有生命，包括理智性的，和与所管理的对象不可分生命，都源于瑞亚。自然从那里出来之后，就毫无阻碍地渗透并激发万物。因此，就是几乎没有生命的存有也分有某种灵魂，可朽的种类持久地留在世上，被她所包含的形式因连接和容纳。有人说自然就是得穆革的艺术品，如果他们的意思是指停留在得穆革本身里面的自然，那么他们说得不正确；如果他们的意思是指从他生发出来的自然，那么这种说法是确切的。我们可以把艺术品分为三种类型；一种不是艺术家创作的；第二种出于艺术家，但又回归于他；第三种已经造出来，并且存在于其他事物之中。这样说来，在得穆革里面的艺术品停留在他里面；理智灵魂是既停止不动，又向外发出的那类艺术品。而自然是完

全进发到不同于她自身的事物之中的艺术品。因此，她被认为是神的器官，不是丧失了生命，也不是完全他动的；由于她根据自身发挥活力，所以她在某一方面自动的权能。众神的器官在有效的权能中表现出本质，是必不可少的，并与他们的活动相一致。这就是普洛克罗所阐释的柏拉图的自然概念。

接下来看看命运。在《政治家篇》的神话里，柏拉图说：“当这个世界自认为是有形之物，毫无理智神的时候，命运和内在的欲望就围着世界盘旋。”在《蒂迈欧篇》里他说，得穆革向灵魂展现宇宙的本性，并向它们宣告命运的法则。对此，普罗克洛有如下精妙的注释：我们不可像有些漫步学派（Peripatetics）的人，比如亚里士多德那样，断定命运是一个部分性的事物。因为这样的事物是软弱无能的，不是永久的；而我们从通常的概念预先推想命运的力量应是非常巨大而稳定的。我们也不可像亚里士多德那样说，它是尘世周期的次序，亚里士多德把与次序相反的增加为“preterfatal”，似乎次序和命运是同一回事。其实，次序的原因是一回事，次序本身是另一回事。命运也不是如塞奥多鲁说的存在于习性之中；因为整体中的这样一种生命形式不是原理。它不是如波菲利说的单纯的自然。事实上，许多超自然的事物，以及超出自然统治之外的事物，都是由命运产生的，比如高贵、名誉、财富。哪里能看到物理运动成为这些东西的原因的？它也不是宇宙的理智，这种错误观点又是亚里士多德在某处——如果《论世界》是他所作——说的。因为理智生出一切事物，是一次性同时生出的，根本不缺乏按事物的一定周期运行的持续而有序的管理。而许多原因的链条、次序以及周期性产生就构成了命运的特性。

如果要简炼地囊括它的整个形式，我们必须说，它的臣民就是自然本身，当然是被认为神化了的，充满神圣的、理智的、灵魂的光照的自然。因为被称为命运之主宰的众神和比人更优秀的种类就终止于自然。这些种类从自身把各种权能分给自然的统一生命，创造整体的得穆革将所有这些礼物集中、联合起来，并表明它们是一个权能。若说可见的形体[即天上的形体]充满着神圣权能，那么自然就更是神圣的。若说整个可见世界是一，那么命运的整个本质就更是一，同时又从许多原因成全它的结构。它出于众神的安排，出于得穆革的良善，所以由神意联合，受其管理，是从生产性原理获得存在的一个生产性原理，一个多样性的权能，一个神圣的生命，一个具有先在安排的事物的次序。古人留意到

它的这种多样性、多重性的本性，从而对它形成各不相同的观点。有些说它是一位女神，因为它里面有神圣性；有人说它是精灵，因为它的动作很有效，同时具有多样性；有人说它是理智，因为它对理智有一定的分有；有人说它是次序，因此凡是有某种排列的事物都不知不觉地被它包括在内。然而，唯有柏拉图看到它的本质，断言它就是自然，并且是从得穆革派生出来的自然。试想，得穆革若不是在自身中包含自然的原理，怎么可能把自然向灵魂显现呢？他若不是把自然构造为包含命运之法的一权能，怎么可能在向它们显现宇宙的自然之后，向它们宣告这些法则呢？

再者，在《政治家篇》中，当管理宇宙的一精灵以及跟从这一精灵的众多精灵离开宇宙之后，柏拉图更加清楚地从命运引出宇宙的第二生命。他将所有这些权能的神意眷顾从宇宙脱离出去，完全把它交给命运去管理。其实，世界始终拥有这两者，但神话将第一者与第二者分开。他说：“命运和内在的欲望围着世界盘旋”，正如迦勒底神谕说，“永不疲倦的自然掌管诸世界和众作品，并且向下移动，以便使天体奔跑在永恒的轨道上，使太阳、月亮、季节、昼夜的其他周期得以成就。”柏拉图也说，世界的第二周期是由命运推动的，它不是第一的、理智的周期，这几乎就是清楚地断言，命运是直接推动可感知世界的权能，出于众神的不可见的神意。柏拉图在《国家篇》里将命运之母必然性（Necessity）确立在这些之前，描述她在她的膝上旋转世界。如果需要表述我的观点，那么我得说，柏拉图将这三个原因，即阿得拉斯提娅、[63]必然和命运，按顺序排列；第一个是理智性的，第二个是超越尘世的，第三个是尘世的。因为就如奥菲斯所说，得穆革是由阿得拉斯提娅喂养的，但与必然结合，生出命运。就如阿得拉斯提娅包含神的制度，集合了各种各样的法律，同样，命运也包含所有世俗法律，就是得穆革刻在灵魂里的法律，这样他就可以协同整体一起引导它们，按照选中的不同生命来界定与它们相应的东西。由此，邪恶的生命倾向于那黑暗的、不敬神的东西，敬虔的生命则引导灵魂走向天穹，整体也引导她走向那里，因为这两种生命都充满命运之法；并且如普罗提诺所说，灵魂领着自己走向它们里面的法律所指示的地方。神意的特点就是内在地引导它所眷顾的对象。事实就是如此，没有什么可吃惊的，因为自然也在形体里加入物质的、有形的权能，凭借这些权能推动它们，比如借着重力推动土，借着浮力推动火；而神岂不在更大程度上借着他们分散在灵魂里的权能推

动它们？因此，如果他们按着命运之法引领灵魂，那么这些法则也存在于灵魂之中。它们按理智方式预先存在于得穆革中，因为神圣之法是与他一同确立的。它们也存在于神圣灵魂里；因为这些灵魂按照这些法则管理宇宙。它们被部分性灵魂分有，这些灵魂通过这些法把自己引向适当之所，自己推动自己。一方面，通过慎重选择，它们行为正确，不会犯错；另一方面通过法律，它们分给自己一个与它们的前一行为相对应的等级。

最后，关于时运，必须注意，柏拉图没有像斯多亚主义那样宣称，高尚的人不需要这位神圣者的帮助；他的观点是，我们的推论能力的活动，从其外在进程看，混杂着有形活动，所以需要好的时运来激发，这样它们才可能兴旺，并有益于他者。因此，在《蒂迈欧篇》和《巴门尼德篇》里，对话里的人物被描述为是出于某种好的时运才汇聚在一起的。在《法律篇》中，他说，神以及神之后的时运和时间支配着一切人事。普洛克罗斯说，^[64]“时运和她的礼物不是缺乏谋划、不确定的东西；她是一种集合许多分散原因的力量，装备混乱无序的事物，成全每个事物从宇宙所获得的分配物。”根据萨鲁斯特（Sallust）在他精美的作品《论众神与世界》（On the Gods and the World）中的说法，“必须认为时运是神的一种权能，为了慈善的目标，按彼此不同的方式安排事物，并按意料之外的方式发生。”他又说，“因为每个城邑都是由各不相同的部分组成的，所以各城应当共同赞美这位女神。这位女神支配着月下事务，至于月上区域，是不存在任何偶然之事的。”

与此相一致，辛普利奇（Simplicius）也在他注释亚里士多德《物理学》的作品里对时运作了如下精妙的解释：“时运的力量特别以一种有序的方式安排宇宙的月下部分，这一部分存在着各种偶然，本质上是无序的，时运就协同其他原初原因，指导它，将它放在秩序中，管理它。因此她被描述为掌舵者，因为她指导事物航行在生灭界的大海中。她的舵固定在一个球体上，因为她引导生灭界中的不稳定者。她的另一只手上抓住阿马塞亚（Amalthea）的角，角上满是果子，因为她是获得一切神圣果子的原因。因此，我们敬重各城各家的运气，每个人的运气；因为我们离神圣合一非常遥远，随时都有可能丧失对它的分有，为了获得这种分有就需要时运女神的帮助，以及那些高于人的拥有这位神圣者的特点的种类的帮助。就好的事物来说，有些是优先的，有些具有惩罚或报复特点，这些我们习惯称为恶。因此我们谈到两种时运，一种我们称

为好运，是我们获得优先好处的原因，另一种是厄运，训练我们接受惩罚或报复。”关于时运就谈到这里。

第三十八章

根据柏拉图的神学，时、日、夜、月、年是什么样的神。

接下来我们要思考，按照柏拉图神学，时间、昼夜、年月若都是神祇，那是什么样的神。非常幸运，普罗克洛对《蒂迈欧篇》的注释为我们提供了大量关于这些神圣者的本性有益信息。在这里思考时间必是非常恰当的，因为紧跟在神圣灵魂的讨论之后，自然而然地就是关于天使、精灵和英雄的讨论，而时间与他们的本质紧密相关，不可分地连接在一起。柏拉图在《蒂迈欧篇》里说，“得穆革在装备、分配宇宙的同时，又为停留在一里的永恒造出一个依数运行的永久的像，这个像我们就称为时间。此外，他又造出昼、夜、年、月，它们在宇宙被造之前并不存在，是与宇宙一起进入存在的。所有这些时间的固有部分。”普洛克罗在注释柏拉图这里关于时间的话时，表明它既不是属于运动的东西，也不是服侍灵魂活动的随从，总之，不是灵魂的产物，然后以如下这种可敬的方式考察它的本质：

“也许只说它是世俗种类的尺度是不够的，只列举由它产生的各种善也是不够的，我们应当尽我们所能努力领会它的特性。既然它的本质是灵魂里最杰出、最完全的，并且向一切事物显现，那么我们岂不可说，它是一个不仅持久不变而且存在于运动之中的理智？停持久不变是从它内在的活动说的，这种活动使它成为真正永恒的；但从它向外发出活动来看，是运动的，由此它成为一切变化的界限。永恒是永久不变的，这既是因为它的内在活动，也依据它运用到永恒事物中的活动；就前一种活动来说，时间与它相似，但从后一种活动说，又与它分离，所以，时间既是不变的，又是运动的。关于灵魂的本质，我们说它是可理知的，又是被造的，既是可分的，又是不可分的，唯有以一定方式利用对立面，才能包含它的中间本性；而时间的本性有几分是不动的，有几分又是运动的，那么我们，毋宁说不是我们，而是先于我们的哲学家，通过‘永恒’表明它停留在同中的理智性元一，又通过‘运动’表明它向外发出的活动，就是被灵魂和整个世界分有的活动，这有什么可稀奇的呢？我们不可以为，‘永恒’这个词只是表示时间是永恒的一个像；如果真是

这样，那么柏拉图为何不直接说它是‘像’，而要说它是永恒的‘永久的像’？他原是希望指出这样一点，即时间具有一种永恒本性，但这不同于说生命体本身[宇宙的范型]是永恒的。因为那种永恒是指本质上和运动上都是恒久的；而时间只是部分性的永恒，由于它的外在天赋，另一部分是运动的。因此，法师们说它是永恒的，柏拉图则非常准确地说它不‘只是’如此。一物若‘只是’运动的，那它本质上如此，分有上也如此，‘只是’运动的原因，如灵魂，因此它“只是”推动自己和他物；一物若‘只是’不动，它就毫无变化地保存自己，是其他按同样方式恒久地存在的事物的原因，也是通过灵魂运动之事物的原因。因此，在这两极之间的中介必然是这样的东西，无论是按它自己的本性，还是按它分给他物的礼物，都既是固定不变的，又是运动变化的，它在本质上是不动的，但它的分有者是运动的。而这样的东西就是时间。

因此，时间就其在本身之中来说，是固定不动的，就其在它的分有者之中来说，是运动的，与分有者一起存在，将自己向它们展现。也就是说，它是永恒的，从它自己不变的活动来说，本质上是一个元一和中心；同时它又要进发，要被万物分有，所以是持续的，是数和圆圈。因此，它是某种发出的理智，确立在永恒之中，因此说它是永恒的。它若不是本身先在地从更完全的范型出来，就不可能有助于促进世俗种类与更完全范型的相似。它发出并充沛地流入它所保卫的事物。我想，大魔术师（the chief of theurgists）正是出于这样的原因才说时间是神，就如第七带的尤利安（Julian in the seventh of the Zones），并用那些名字来尊称它，通过那些名字把它展现在它的分有者中，使某些东西变老，某些东西变年轻，引导万物在一个圆圈里循环。因而，时间拥有某种理智性，按着数循环往复地引导灵魂和它的其他分有者。时间是永恒的，不只是在于它的本质，也在于它内在的活力；但就它被外在物分有来说，它是完全可变的，使它所分给的礼物与外在物共同伸展，和谐一致。但是每个灵魂从它的内在活动和外在活动来看，都是过渡性地运动的，同时凭借外在活动推动形体运动。在我看来，那些把时间称为 $\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ 的人对它的本性有这种思想，因而希望称它为一个按尺度运动的理智，似乎它是 $\chi\rho\epsilon\upsilon\nu\omicron\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ；但是也许是为了作些隐蔽，又把这个词分开，称它为 $\chi\rho\nu\omicron\varsigma$ 。当然他们给它取这个称呼也可能是因为它既停留不动，同时又按尺度运动；它自身的一部分停滞不动，另一部分按一定尺度的运动发出。通过这两者结合，他们指明了这位神具有奇异的

得穆革本性。显然，就如得穆革是理智性的，从理智开始装备宇宙，同样，时间本身是超世俗的，从灵魂开始传递完全。时间不只是世俗的，在更大程度上是超世俗的，这一点是显然的；就如永恒对生命体本身来说，是宇宙的范型，同样，时间之与世界来说也是范型，世界是由理智赋予生命，得以照亮的，整体上是生命体本身的一个像，就如时间是永恒本身的一个像一样。”关于时间的第一实存，以及它为何被视为神，就谈到这里。

关于昼夜，就它们较重要的实存来说，是时间的得穆革尺度，激动所有明显的和不明显的生命和运动，以及对恒星的有序分配，并使它们旋转。这些都是时间的真实部分，以同样的方式向万物显现，包含可见昼夜的原初原因；昼与夜在显现的时间中有不同的实存，蒂迈欧也注意到这一点，提醒我们注意时间是如何与世界一起产生的。他在说到“昼”与“夜”时，用的是复数形式，说到“年”和“月”时也同样。当然这些对所有人来说都是显而易见的。而这些东西的不明显的原因有一个统一的实存，先于多样化的事物，无限地循环往复。固定不动的事物也先于可动的事物存在，理智性的东西先于可感知的东西存在。这就是我们按照昼夜的第一实存关于它们的想法。

对于月，我们必须理解为环绕月球的真正神圣的时间尺度，也是围绕黄道带的循环运动的每个终点。而年就是那完善并连接整个中间造物的东西，从年来看，太阳拥有最大的力量，与时间一起度量一切事物。因为无论是昼夜，是年月，还是其他世俗本性，都不可能没有太阳。这里我不只是就事物外在的创造来说的，就这点而言，可见的太阳是这些度量单位的原因；我还是按着不明显的创造来说的。我们升得更高一点，就会发现更加真实的太阳^[65]与时间一道度量一切事物，按迦勒底人关于它的神谕来说，其自身实际上就是时间的时间。柏拉图不仅知道时间的这些可见部分，还知道时间的那些神圣部分，这些部分与那些部分是同名的，这可以从他的《法律篇》第十卷看出来。他在那里论断说，我们认为时刻（Hours）和月份（Months）是神圣的，与宇宙一样有神圣的生命，有神圣的理智管理她们。不妨承认这些就是时间的部分，其中有些与固定不变的神相容，有些与围绕斜圈的两极旋转的神对应，有些与其他神，或者神的侍从，必朽的生命体，宇宙中或高贵或卑微的部分相对应。

再者，关于昼夜，柏拉图后来说：“通过这些，一个极其智慧的循环

[即恒星的循环]周期被创造出来”。对此普洛克罗注释如下：“我们可以提出这样的疑问，柏拉图为何把昼夜称为这个球体循环的尺度。要知道，这个尺度无处不在，以神圣方式从宇宙的一可理知原因和第一范型产生；而在月下区域，它就是昼和夜的空间。在回答这个问题时，我们必须说，最初存在于恒星循环中的时间间隔和太阳光创造了‘nycthemeron’，或昼与夜的空间。因此，整个尺度是根据最末的事物，也就是我们所认识的事物来界定的。这‘nycthemeron’是一回事，存在于不明显的时间中的东西是另一回事。前者是后者的像和最后的终点。因为昼夜有许多等级，可理知的、理智的、超越尘世的、天上的和月下的，如奥菲斯的神学教导我们的。其中有些先于创造，有些包含在创造之中，有些从创造中被造出来。有些是不明显的，有些是明显的。关于月和年也同样，有的等级是不明显的，度量、有机地包含并成全太阳和月亮的理智的、有形的周期；有的等级是明显的，终止太阳的循环，又是它的尺度。同样，在其他神中，不明显的萨杜恩的数是一回事，明显的数是另一回事。同样，不明显的和明显的马尔斯的数，朱庇特的数和墨丘利的数，都彼此相异。就月和年来说，从各自的周期看都是一，并且总是同一的，所以两者都是神，固定不变地规定着运动的尺度。试想，周期从哪里获得总是不变的同一，不就是从某个恒定不变的原因吗？它们为何以不同方式恢复各自的原始状态？不就是因为有各不相同的不变原因吗？还有，它们为何一次又一次，永不停息地走向无限？不就是出于它们所包含的无限权能吗？柏拉图认为这整个序列就是时间性的，将它安排在统一的第一个时间之下，这时间规定一个恒久循环的形体的周期，并且如我们前面所说的，是真正的数。不过，我们必须认为，可见的周期性时节就源于这些不可见的原因，按着被数算的事物从这些原因出来，因为这些原因既能数算它们，也能创造它们。在所有这些事上，天文学教给我们很多知识，按信念的方式包含每个事物周期性复原的总数；使各个周期彼此之间具有一定的比率关系，比如萨杜恩的周期等于朱庇特周期的两倍半，其他周期也有类似的比例关系；尽管他们的复原各不相同，但彼此之间有一定的比率。神圣传言也尊敬这些周期的隐匿原因，称颂昼和夜的圣名，也显示年和月的构造原因，对它们的求告，以及它们的自我显示。因此，这些传说不能从表象上去考察，而要认为它们在神圣hyparxes里占有一席之地。神圣的法律典章和阿波罗的神谕都吩咐我们要用神像和祭祀来崇拜、尊敬这些周期性的时

节，如历史学家告诉我们的。当这些事物受到尊敬，人类就获得从季节和其他神圣者的周期产生的益处；而地上万物出现异常混乱的情形，则是对这些神不予敬拜、不加以理睬的后果。柏的图也在《法律篇》里声称，所有这些东西，即季节、年月都是神，就如星辰和太阳是神一样；我们提出应当将我们的注意力指向先于那些可见权能的这些不可见权能，这其实不是什么新鲜的话题。”关于时间、昼夜、年月就谈这里，从它们的第一实存来看，它们都是神。

第三十九章

对神圣灵魂等级的讨论，他们总是分有诸神，因而得以神化。

谈了神的等级之后，接下来得思考神圣灵魂的等级，它们由于总是分有神而成为神化的。这个等级，柏拉图在《巴门尼德篇》里将它从“一”排除出去，他说：“看起来，‘一’岂不可以或者老些，或者年轻些，或者同龄？什么意思？如果它哪一方面同龄，或者是与其自身，或者是与其他事物同龄，它就会同等地分有时间和相似，而我们已经说过‘一’不分有这些东西。我们确实说过。我们还说过，它既不分有不相似，也不分有不相等。没错。它既如此，怎么可能比任何事物年老些或年轻些，或者与什么事物同龄呢？绝不可能。所以，‘一’既不会比其自身或比其他事物年老些、年轻些，也不会与自身或他物同龄。看起来不会。如果‘一’正是这样，那么它岂不是根本不可能拥有时间？因为任何事物只要在时间里，就必然要变得比它自身老些。必然如此。变得老些的东西岂不总是比年轻的老些？那如何呢？也就是说，如果它要拥有那可能使它变得年老的东西，那变得比自己年老些的东西，同时变得比自己年轻些。为何这么说？我的意思是说：如果一物已经与他物相异，就不会‘变得’与他物相异，两者现在、过去、将来都是相异的。但那正在变得相异的事物，就不能说已经、将要、现在相异，只能说它正在变得相异，此外不能说别的。当然。因此，那变得比自己老的，必然同时正在变得比自己年轻。看起来如此。同样，它不应在比自身更长的时间中‘变’，也不能在比自身短的时间中‘变’，只能在一个与它自身相等的时间内‘正在变得’、‘已经变得’、‘将要变得’年老或年轻。必然如此。因而，很显然，在时间中的事物，分有这样一种特点的事物，每一个必然都与自身同龄，并且都既变得比自身年老些，也变得比自己年轻些。似乎如此。但是所有这些受动性都不属于‘一’。没有一个属于。因此，时间不与它同在，它也不存在于任何时间之中。按理性的论断确实如此。”

普洛克罗斯说，柏拉图前面已经论述到世俗神，他在论述中总是通过中间的种，把属于结果的事物从“一”中剔除出去；说得更清楚一点，否定总是通过靠近“一”的事物，从整体的独立原因引出二级事物。现在他

准备使“一”与神圣本质本身分开，这本质最先分有众神，将他们的进程纳入世界；或者说得更准确一点，他现在准备从一切存有的不可言喻的源泉引出这个本质。就如凡是有存有的事物，都从存有的元一获得自己的实存，包括“真存有”和那与它相似的存有，后者本身不是存有，但因与真存有结合，故接受了存有的某种模糊的表象；同样，从每个神祇的一统体——其特性就是按某种独立的、不可言喻的超然性神化一切事物，如果可以这样说的话——每个圣数获得存在，或者确切一点说从这统一体发出，每个神化等级的事物也从它发出。因而，如我们前面所说的，现在所说的话的目的是为了表明“一”独立于并因而造出这种本质。

这里，我们可以看到巴门尼德如何推翻那些满足于第一原因是灵魂或者其他诸如此类的观点的人的假设的，而做到这一点是通过表明“一”不分有时间。因为一个独立于时间的东西不可能是灵魂；每个灵魂都分有时间，使用由时间来度量的周期。“一”也比理智更高，在理智之外，因为每个理智既是运动的，又是持久不动的；而“一”被证明既不是静止不动的，也不是运动变化的。通过这些论述，作为原理的三个实在，即“一”、“理智”和“灵魂”，向我们显现出来。为证明“一”完全独立于时间之外，巴门尼德首先表明它既不比自身和其他任何事物年老些或年轻些，也不与自身和其他事物同龄。因为凡是分有时间的，必然分有这些，所以只要表明“一”隔绝于这些发生在每个分有时间的事物身上的东西，也就表明了“一”与时间没有任何关系。然而，在许多人看来，这是不可思议的，柏拉图之前的生理学家也是这样，以为所有事物都包含在时间里，如果有什么东西是永久的，那就是无限的时间，无论如何，没有什么东西是时间不能度量的。就如他们认为所有事物都在空间里，因为他们以为所有事物都是形体，没有东西是无形的，同样，他们认为所有事物都存在于时间之内，在运动之中，没有东西是固定不变的；因为形体的概念同时引入了位置，而运动同时引入时间。因而，就如已经证明“一”不在处所里，因为它不在他者中，所以是无形的；同样，通过这些论证也可以表明，它不在时间里，由此证明它不是灵魂，也不是其他需要并分有时间的东西，不论从本质还是从活力来说都如此。

这里，很值得我们注意的是，巴门尼德不再像在前一推论那样停留在二元上，而是三元地列举这一等级的特性，即“年老”、“年轻”、“同龄”，尽管他完全可以按二元的方式说，“同龄”和“不同龄”，就如“相等”和“不相等”一样。但是前面引入了二元之后，他对不相等的分类过渡

到三元分法；这里他就从三一体开始。因为在那里，一先于多，整体先于部分，但是在这一等级的事物里，多已经非常明显，而分为部分的这种分，如蒂迈欧—巴门尼德这里所说的话是仿效他说的——所说的，始于三一体，一直进展到六一体。因为“年老”、“年轻”和“同龄”是双重的，分为与“它自身”的关系和与“他物”的关系。显然，三一体和六一体适用于这一等级。灵魂的三重性，由本质、同和异构成，它的三重权能，从驾驭者和两位英雄获得成全，如我们从《斐德若篇》中得知的，[66]表明它与三一体的联合；它的本质是由这两者结合而成的，这表明它天生与六一体相连合。

还必须注意的是，由于讨论是关于因始终分有神而得神化的神圣灵魂，所以时间按其第一实存来说属于这些灵魂，——不是进展为可见者的灵魂，而是得了自由，没有任何习性的灵魂——这也是从“一”中排除出去的时间。灵魂的所有周期，它们围绕可理知者的和谐运动，它们的循环，都是由这个时间来度量的。它有一个超自然的源头，仿效永恒，连接、推进、完善每一运动，不论是生命的，是灵魂的，或者以任何其他可能的方式存在的运动。这时间本质上也是一个理智，如我们前面所说的；但它是神圣灵魂的原因，是它们围绕可理知者的和谐而无限的运动的原因，通过这时间，这些灵魂被引向“年老”和“同龄”。这体现在两个方面。这些灵魂中的“年老”是相对于它们自己来说的，就它们有更杰出的权能而言，它们在更大程度上享有时间的无限，更丰富地分有它。因为它们并非按着它们的所有权能从更神圣的本性充满同样的完全，而是有些分得多一些，有些分得少一些。那被认为年老些的，就是分有更多时间的。所谓年老些，就是这些神圣灵魂相对于其他事物年老些，因为有些灵魂接受整个时间尺度，以及它进展到灵魂的整个广延，有些由较为部分性的周期度量。因此，那些年老些的，其周期更为总体性，延伸到更长的时间。也可以说它们“相对于自己来说，既年老些，又年轻些”，因为上面，可以说它们变得“年老些”，自我延伸到时间的整体权能，但“在下面”又变得年轻些，较为部分性地享有时间。而“相对于其他事物”，可以说它们因活力的减少而“既年老些又年轻些”。那让自己的循环由较小周期度量的，比那用更长的周期来度量其循环的，要年轻些。

另外，在同等并列的事物中，那与其他事物拥有同样的分有和同样的完全尺度的，可以说“与自身和其他事物同龄”。而每个神圣灵魂，虽然它自己的周期是由一个时间来度量的，从它悬挂下来的身体是按另一

个时间度量，然而，它同等地恢复到同样的状态；它本身总是遵守它自己的时间，它的身体也遵守它的时间。因此，从相似性来说，它也与自身和它的身体同龄。从对“一”所说的话的这番解释来看，我们与柏拉图在《蒂迈欧篇》里的话是一致的，他在那里表明时间是每个过渡性生命的尺度，说灵魂是神圣而智慧的生命在整个时间中的起源。我们也与他在《斐德若篇》中的论断相一致，这论断就是灵魂通过时间看见真存有，因为它们是暂时地，而不是永恒地领会。

再者，柏拉图这里证明，“一”既不比自己年老或年轻些，也不比他物年老或年轻些。我们必须表明“一”超越于每个神圣灵魂，先于其他灵魂，就如它被证明先于真存有，是一切事物的原因一样。既然它是每个神圣灵魂的原因，它们的实存以及所有的存有都源于神圣统一体，那么我们更需要表明一超越于神化灵魂的等级。这些灵魂就其是理智性的来说，有理智作它们的原因；就它们是本质来说，源于存有；就它们有统一体的形式来说，源于“一”；就它们每一个都是由某些统一体组成的，并以这些统一体为构成元素来说，它们是从这“一”接受它们的实存。

另外，分有时间的事物有两类，一类可以说作直线运动，始于一物，终于另一物；另一类作圆形运动，从一物开始再回到同一物，起点也就是终点，运动永不停止，它里面的一切既是开端又是终端。因此，作圆形活动的，周期性地分有时间；就它离开开端来说，变得年老，就它靠近终点来说，又变得年轻。因为它越是靠近终点，就越是靠近它原来的起点。而靠近自己的起点，就是变得年轻。因此，那按圆形靠近终点的，变得年轻，同样的道理又变得年老；那靠近自己终点的走向那年老的。因此，开端与终点不同的，年轻和年老也不同；那开端与终点相同的，既不是变得年老，也不是变得年轻，而是如柏拉图说的，同时既变得比自身年轻，又变得比自身年老。因而，凡是分有时间的事物，如果它变得既比自身年老，又比自身年轻，那就是按圆形运动的。神圣灵魂就是这样的事物，它们分有时间，它们特有的运动是周期性的。

第四十章

普洛克罗对爱神本性的阐述，摘自他对柏拉图《大希庇亚德篇》的MS版注释。

前几章我们从最真实可靠的原始资料向读者描述了目前所能获得的关于尘世神的所有信息，按着系统神学的顺序，接下来我们应当思考神的那些永久侍从，就是天使、精灵和英雄。所有这些协助力量都被不时地冠以一个名字，精灵，比如柏拉图把爱神称为一个伟大的精灵，在他自身中包含整个精灵系列的范型，所以我们在讨论精灵的特性之前应当先展示爱的本性。以下是普洛克罗这位所有真正哲学家中的领袖对这位伟大神圣者的可敬叙述，摘自他对柏拉图的《大希庇亚德篇》的MS.注释。

不同的神有不同的属性。有些是整体、存有之形式，以及它们的基本装饰的创造者。有些是生命的供应者，是它各个种类的源泉。有些保存事物不变的秩序，保卫事物不灭的联合。最后，还有些神获得一种别样的权能，通过他们的善行保存万物。同样，每个情爱的等级也是万物转向神圣之美的原因，它引转、结合并确立所有二级种类在美里面，从那里充满它们，以美的光的礼物照射它们。因此，柏拉图在《会饮篇》中说，爱神是一个伟大的精灵，因为爱神首先证明自己是这样的一种权能，是渴望的对象与渴望者之间的中介，是使后面的转向前面的本性的原因。整个情爱系列确立在美之原因的门廊前，呼召万物上升到这个原因，在爱的对象和爱所回忆的种类之间形成一个中介。因此，它在自身中预先确立整个精灵等级的范型，在众神中获得中间位置，就如精灵位于神圣种类与必朽种类之间。既然每个情爱系列都在众神中的拥有这种属性，我们必须认为它的统一而隐秘的顶端不可言喻地确立在第一等级的神中，与第一的可理知的美结合；它的中间进程以一种理智状态在超越尘世的神中发出；它的第三进程在自由神中拥有一种独立的权能；它的第四进程围绕世界出现各种各样的分别，从自身生出许多等级和权能，将这种礼物分给世界的各个不同部分。

继爱的统一、第一原理之后，继因这原理得完全的三重本质之后，

各种各样的爱与神圣的光一起显现，天使合唱团从那里获得充沛的爱；精灵之队也充满这位神，侍候被召回到可理知之美的众神。另外，英雄之军与精灵和天使一起，也激动起来，带着神圣酒神节的热烈（divine bacchanalian fury）分有美。最后，所有事物都激动起来，在美的浇灌中振奋精神，手舞足蹈。而接受了这样一种激发的人，和本性上与这位神联合的人，他们的灵魂孜孜不倦地围绕美运动，然后坠入生成领域，以便有益于更加不完全的灵魂，为那些需要救赎的种类作预备。众神以及服侍众神的随从其实都停留在自己特有的习性里，同时使后面的所有种类受益，并使它们向它们自身回转；而人的灵魂下降，模仿神仁慈的神意，触及生灭界的边缘。因而，就如按另外某位神确立的灵魂带着纯洁坠入必朽区域，有益于在那里旋转的灵魂，有些凭借预言有益于较为不完全的灵魂，有些凭借神秘仪式，有些凭借神圣的医疗技艺；同样，选择了一种情爱生命的灵魂，围绕掌管美的种类的神运动，以便关照出生高雅的灵魂。它们被引导着从显现的美回到神圣的美，并与它们自身一起提升它们所爱的对象。这也是神圣的爱原初在可理知领域实现的。他将自身与爱的对象结合，将分有他的权能的分有者拉向它，在所有事物中加入一种纽带，一种彼此之间永不消失的友谊，以及与美本身的友谊。因而，拥有爱并分有爱所产生的激情的灵魂，由于使用一种纯洁无污的工具，所以被引导从外在的美走向可理知的美，使这一点成为它们活动的目标。同样，它们点燃不完全灵魂里的光，引导它们回到神圣种类，与它们一起在全美的源泉周围得到神的力量激励。

而那些受到不正确教育的灵魂，偏离了源初的恩赐，只获得一种情爱本性；由于它们对真美一无所知，因而沉溺于物质的和可分的事物，也由于它们不了解自己所遭受的情欲，所以对这些东西大为惊奇。于是，它们抛弃一切神圣之物，渐渐地陷入不敬和质料的黑暗之中。它们看起来是急急地走向与美的合一，就像完全充满爱的灵魂那样，但它们对合一全然无知，倾向于生命的放荡状态，倾向于质料，柏拉图称之为不相似之海（the sea of dissimilitude）。它们甚至与基底（the base）本身，与缺乏形式的质料结合。试想，有哪个地方物质种类是彼此渗透的？又有哪里显现的美，纯洁、真正的美是与质料混合，充满对象的缺陷的？有些灵魂真正分有爱的礼物，有些则歪曲了这些礼物。就如普罗提诺所说，理智的缺乏导致狡诈，对智慧的不正确分有导致诡辩；同样，爱的光照如果遇到一个堕落的接受者，就产生一种暴虐、放纵的生

活。

第四十一章

继续讨论同一个主题。

在同一篇可敬注释的另一部分，普罗克洛向我们呈现了一些关于爱的更加晦涩难懂的观点，如他自己所说的；这些观点如下：

爱既不能放在第一存有，也不能放在末后存有中。不在第一存有中，是因为爱的对象高于爱；也不在末后存有中，是因为爱人分有爱。因而，爱必然确立在爱的对象与爱人之间，它必然后于美，但先于赋有爱的每个种类。那么它最初存在于哪里呢？它如何将自己伸展到宇宙各处，带着哪些元一涌现出来？

可理知的、隐秘的神中有三种实在。第一种以“至善”为特征，理解“至善本身”，住在据神谕说父式元一所居留的地方。第二个实在以智慧为特点，是第一智能盛行的地方。第三个以美为特点，如蒂迈欧说的，是最美的可理知者居住的地方。与这些可理知的原因相对，有三个元一，统一地、按因果关系存在于可理知者中，但首先将自身显现于众神不可言喻的等级里^[67]，这三个元一就是信、真和爱。信心将一切事物确立在善中；真理将一切知识显现在存有中；最后，爱使一切事物回转，将它们纳入美的本性之中。这个三一体贯穿于神的所有等级，通过它的光将与可理知者本身的合一传递给所有事物。它在不同的等级以不同的方式展现自己，处处都将自己的权能与神的特性结合。在有些地方，它的存在是不可言喻的，不可包含的，统一的；在另一些地方，作为连接和联合的原因存在；还有些地方，则赋有一种促进完全的、构成性的权能。另外，这里它按理智性的和父的方式存在，那里以完全可动的、鲜活的、有效的方式存在。这里，司管理和同化之职，那里，以自由的、纯洁无污的方式存在；另外地方以多种多样的、各有分别的方式存在。总之，爱高高地从可理知者下降到世俗种类，召唤万物上升到神圣的美。真理也穿越一切事物，以知识照亮一切事物。最后，信心穿越宇宙，将一切事物统一地确立地善里。因此，迦勒底神谕说，万物都由这三者管理，存在于它们里面。正因如此，他们要求法术师们通过这个三一体与神圣者结合。可理知者本身不需要爱作中介，因为它们有不可

言喻的合一性。哪里有存有的合一和分离，哪里就有爱存在。因为它是将后于它自身与先于它自身的种类连接起来的调和者；又是使后面的转向前面的促进者，是不完全种类得到提升和完善的原因。

因此，迦勒底神谕说爱是连接者，存在于万物之中；如果它连接万物，它也将我们与精灵的管理结合起来。在《会饮篇》中，狄奥提玛称爱为一个伟大的精灵，因为它处处填满欲望与所欲求者之间的中介。爱的对象证明自己在第一等级，但爱的主体处在第三等级，而爱占据两者之间的中间位置，聚集、联合欲求者与欲求对象，使从属的为高级的种类充满。但在可理知的、隐秘的神中间，它通过某种比智能更高级的生命，将可理知的理智与第一的、神秘的美结合。因此，希腊神学家[奥菲斯]说这爱是盲目的；他说：“他的胸膛里生出盲目的、冲动的爱。”而在后于可理知者的种类中，它藉过光照将不可分解的纽带赐予一切由它自身加以完善的事物；纽带就是某种合一，只是伴随着很大程度的分离。因此迦勒底神谕习惯于把这种爱的火称为连接者（copulator）。它从可理知的理智出来，将随后的种类全都彼此相连，并与它自身相连。由此，它将所有神与可理知的美结合，将精灵与神结合；使我们既与神结合，也与精灵结合。在神里，它有原初的实存；在精灵里，有从属的实存；在部分性灵魂里，有因着某种出于原理的第三进程的实存。另外，在神里，它存在于本质之上；因为每个神的种都是超本质的。在精灵里，它按本质存在；在灵魂里按光照存在。这三重等级似乎类似于理智的三重权能。一理智是不可分的，独立于所有部分性的种类；另一理智是被分有的，众神的灵魂也把它看作更好的种类分有；还有一个理智则出于这个内在于灵魂里的理智，也就是使灵魂得完全的理智。对理智的这三种分类，是蒂迈欧亲自提出的。因此，存在于神里面的爱必须被看作类似于不可分的理智；因为它独立于一切接受它的本性并被其照亮的存有。精灵的爱类似于被分有的理智；因为这种爱是本质性的，从它自身得完全，就如被分有的理智直接存在于灵魂里一样。第三种爱类似于作为习性存在的理智，在灵魂里加入一种光照。我们若是认为爱与这种理智的异并列，也并非不合理；在可理知的理智里，它拥有自己最初的、隐秘的实存。如果它从那里发出，它也就按原因确立在那里。在我看来，柏拉图因为发现可理知的理智被奥菲斯称为爱和一个伟大的精灵，所以他自己也乐于以同样的方式赞美爱。因而，狄奥提玛非常恰当地称它为伟大的精灵。苏格拉底将关于爱的讨论与关于精灵的讨论结合

起来。就如每个属精灵的事物都从情爱的中介垂溢下来，同样，关于精灵种类的讨论与关于爱的讨论相关联，两者同属一个系列。爱是爱的对象与爱者之间的一个中介，而精灵是人与神圣者之间的一个中介。

第四十二章

更充分地展现精灵的本性。摘录普洛克罗的《大希庇亚德篇》注释中对这个主题的论述。

关于精灵，我们在讨论月下（地上）众神时，已经向读者显示了它们的一些非常重要的信息，但接下来我们要更详尽地阐明它们的本性。在有形种类中没有真空，同样在无形种类中也没有。因此，在最初的事物即神圣本质与部分性本质——比如我们的本质，其实也就是理性种类的最低劣部分——之间，必然有一个中间等级的存有，这样神圣者才可能与人相连接，事物的进程也才可能形成一个完整的整体，就象荷马的金链一样，从奥林匹斯山的顶端垂溢下来。这个中间等级的存有，按二分法来看，是由精灵和英雄组成的，后者靠近部分性灵魂，比如我们的灵魂，前者靠近神圣种类，正如气和水存在于火与土之间。因此，无论神里面有什么不可言喻的隐秘的东西，精灵和英雄都将它们表达和显示出来。它们还调和万物，是万物彼此之间和谐一致、共振共鸣的源泉。它们将神圣礼物传送给我们的礼物传给神圣者。只是神圣种类的特点是统一的，恒久不变的，是运动的固定不变的原因，超验的神意，与他们神意活动的对象没有任何共同之处。这些特点按着本质、权能和活力保存在他们里面。另一方面，部分灵魂的特点是向多和运动倾斜，与神结合，能从其他种类接受某些东西，能在自身中并通过自身将一切事物结合在一起。这些特点它们也是按本质、权能和活力拥有的。这就是这两个极端的特点，我们可以发现，精灵的特性是在自身中包含神圣种类的恩赐，诚然是以比神低级的方式包含，但是又根据神圣本质的理念包含从属种类的状态。换言之，凡是精灵所拥有的低级存有所特有的，神的特权以其强大的光加以突现并吸收。因此，精灵变成了多，但同时还是统一的；变成了混合的，但结果仍是未混合的占据主导；被推动了，仍保持稳定。相反，英雄是在多、运动和混合的状况下拥有统一、同一、持久以及其他各种优点；也就是说，从属的特权在这里支配高级种类的特点，但还不至于中断围绕神圣者的活动，或者导致对神圣者的遗忘。总之，精灵和英雄是由两极——神和部分性灵魂——的

属性组成；但在精灵里，更多的是神的属性，在英雄里更多的是人的属性。

作了这么多前提性论述之后，接下来我要将我从最名副其实的柏拉图主义者，尤其是普洛克罗关于这个中间等级的存有的本性所能收集到的全部信息呈现给读者。首先，关于这个主题的以下所述出于普洛克罗论《大希庇亚德篇》的MS.注释，在这段摘录中也展现了苏格拉底的精灵的本性，对此，智力平庸的人困惑不解，在解释上错误多多。

我们先来一般地谈谈精灵；然后谈那些共同分给我们的精灵；最后谈苏格拉底的精灵。因为证明通常都要求从更普遍的事物开始，然后进展到个体。这种进展模式是合乎自然的，也更适用于科学。精灵的第一实存出于赋予生命的女神[朱诺]，从那里流出，就如从源泉流出，获得一个以灵魂为特点的本质。这个本质在较高等级的精灵中较有理智性，从hyarxis看也更完全；在中级精灵中富有理性；在第三等级的精灵中，也就是在精灵等级的末端，就是多样性的，也更多非理性，更多质料性。因而，精灵拥有这样一种本质，获得一种协助神祇的权能，担当与众神协作的职责。一方面，它们从属于自由神，这些神是先于世界的整体的首领；另一方面，服从世俗神，这些神直接负责宇宙的各个部分。有一种分法是按十二位高天上的神分的，另一种分法是按世俗神的特性分的。每个尘世神都是某个精灵等级的首领，他直接将自己的权能传递给这个等级；即，如果它是一位得穆革神，就传给得穆革权能；如果是永恒不变的神，就分给纯洁无污的权能；如果是通秘仪的神，就给予促进完全的权能。在每个神圣者周围，都有一大群不可胜数的精灵，被尊为与它们的主神一样的名称。因此，它们很高兴被人称为朱庇特、阿波罗、赫耳墨斯等等，因为这些名称表达了它们特有的神祇的特性。必朽的种类也从这些精灵分有神性的注入。于是，动物和植物带有不同神的形像被造出来；精灵直接将它们首领的表象赋予这些事物。而神以独立的方式在天上管理精灵，通过这些末后的种类与那些最初的种类产生共鸣。因为最初者的表象显现在末后的种类之中；末后事物的原因包含在原初的存有之中。中间等级的精灵成全各个整体，把它们联合、连接成共同体；一方面分有神，另一方面被必朽的种类分有。因而，有人若是认为世界的造主将宇宙等级的中心确立在精灵里，肯定不会犯错，因为狄奥提玛也把这等级分配给它们，这个等级就是将神圣种类与必朽种类连接的等级，或者引出天上神圣河流，将所有二级种类提升到神，

藉着中介的联结成全所有整体的等级。

有人说，精灵是改变了目前生活的人的灵魂，我们绝不可同意他们的理论。因为认为“按习性”称为精灵的事物等同于本质上是精灵的事物是不正确的；也不可认为所有尘世种类的恒久中介是由变化多端的生命构成的。事实上。精灵卫士始终保持同样的存在，连接世俗的整体。而灵魂并不总是滞留在自己的等级里，如苏格拉底在《国家篇》里说的，因为它在不同的时期选择不同的生命。我们也不赞同那些人把某些神看作精灵的观点，比如亚梅利乌（Amelius）认为不稳定的神[即行星]是精灵。但我们相信柏拉图，他把众神称为宇宙的统治者，把精灵之族交给他们管理。我们也要处处支持狄奥提玛的理论，她把整个神圣种类与必朽种类之间的中间等级分配给某种精灵本质。关于精灵等级的共同看法就谈到这里。

第四十三章

论被分派管理人类的精灵。

接下来我们要谈到的是监管人类的精灵。这些精灵，如我们所说的，属于中间等级，其中第一的、最高的是神圣的精灵，它们常常显现为神，在超然性上与神圣者相似。事实上，每个等级中的第一者保存着先于自身的种类的形式。因此，第一理智是神，最古老的灵魂是理智性的。同样，最高的精灵，因为靠近神，所以是统一的，神圣的。继这些精灵之后是那些分有理智性特点的精灵，它们负责灵魂的上升下降，将神的产品显现出来，传递给万物。第三位的是那些将神圣灵魂的产物分给二级种类，并将那些接受灵魂之流的种类联合起来的精灵。第四层次的精灵将整个种类的有效权能转送给被造的、朽坏的事物，激发部分性种类的生命、秩序、理性，以及必朽之物能够实现的各种正确活动。第五是有形的精灵，将形体里的两极联结起来。试想，若不是通过这个中介，永恒的形体怎么可能与必朽的形体一致，动因怎么与结果一致？正是这个最后的种类，统治着有形的善，规定着所有自然的特权。第六是那些围绕质料旋转的精灵，将从天上降下来的权能与地上的质料连接起来，永恒地看护这个质料，保卫它所包含的形式的影子般的表象。

因而，如狄奥提玛所说，精灵是多种多样的，最高的精灵将出于它们父的灵魂与它们的主神连接。每位神，如我们所说的，首先是精灵的首领，其次是部分性灵魂的首领。如蒂迈欧说的，得穆革将这些神分派到太阳、月亮和其他的时间工具中。这些神圣的精灵就是本质上分配给灵魂，并将灵魂与其固有的首领结合的精灵。每个灵魂虽然与自己的主神一起旋转，但仍需要这样的一个精灵。而第二等级的精灵负责灵魂的上升和下降；众多灵魂从这些精灵获得被神选中的机会。因为最完全的灵魂，就是以纯洁无污的方式与生灭界打交道的灵魂，选择了一种与自己的主神相适应的生命，所以它们按照一个神圣精灵生活，这精灵将它们与其住在高处时特有的神结合。因此，埃及祭司景仰普罗提诺，视之为有神圣精灵护佑的人。灵魂若是仿效那些不久就回到其出处，即可理知的世界的事物而生活，那么对它们来说，天上的神就是在这里看顾它

们的精灵。但对不完全的灵魂来说，最重要的并不等同于出生时就看顾它们的精灵。

如果这些话说得没错，我们就不可认同那些认为我们的理性灵魂是精灵的人。精灵不同于人，如狄奥提玛所说，她把精灵放在神与人之间；苏格拉底也这样表明，他把精灵种类与人类对立起来。他说：“不是人，而是精灵的干涉阻止了我。”人乃是将身体作为器具的灵魂。因而，精灵不等同于理性灵魂。

这也可从柏拉图的《蒂迈欧篇》里表明，他说，理智与我们犹如精灵。但这只有在类似意义上才是正确的。按本质来说的精灵当然不同于类比意义上的精灵。在许多情形中，那些相对低级者来说存在于精灵等级里的直接主事者，被称为精灵。比如，在奥菲斯笔下，朱庇特称他的父亲萨杜恩是一个卓越的精灵；柏拉图在《蒂迈欧篇》里称那些直接管理、有序分配生成领域的神为精灵。他说：“谈论其他精灵，了解它们的起源，这超出了人性的能力范围。”类比意义上的精灵就是直接管理某些事物的精灵，其实它应当是神，或者是后于神的某个种类。与精灵相似的灵魂能比属于人的灵魂产生更令人吃惊的活力，它从精灵引出自己的生命整体，这样的精灵是从习性，即从相近性或联盟来说的精灵。因此，在我看来，苏格拉底在《国家篇》里把那些行为端正，并因此而转向更好的存有状态，转向更圣洁之处的人称为精灵。但是本质性的精灵既不是因倾向于二级种类的习性而被称为精灵，也不是凭借与某种不同于自身的东西的相似性而得称为精灵；而是从自身获得这种特性，是由某种hyparxis规定的，由适当的权能、不同模式的活动规定的。总之，理性灵魂在《蒂迈欧篇》里被称为生命体的精灵；但我们考察的是人的精灵，而不是生命体的精灵；它管理理性灵魂本身，而不是管理它的器具；在生命体分解之后，它引导灵魂走向自己的审判者，如苏格拉底在《斐多篇》里说的。也就是说，当生命体不复存在，灵魂在与身体结合时所分得的精灵就引导它走向它的审判者。如果灵魂还住在身体里时就拥有那个精灵，就是死后引导它走向审判的精灵，那么这精灵必然是人的精灵，而不只是生命体的精灵。对此我们可以补充说，它始于高处，管理着我们的整个结构。

另外，如果不考虑理性灵魂，我们就不可说精灵就是在灵魂里活动的东西，比如说，在那些按理性生活的人中，理性就是精灵；在那些按愤怒生活的人中，易怒部分就是精灵；在那些按欲望生活的人中，欲望

部分就是精灵。我们也不可说直接管理活跃在我们生命中的事物的本性，就是精灵；比如说，理性是易怒者的精灵，愤怒是那些按欲望生活的人的精灵。因为首先，断言精灵是我们灵魂的组成部分，就是在不当程度上崇敬人的生命，与苏格拉底在《国家篇》里的论断相悖；他将英雄和人类放在众神和精灵之后，指责诗人在他们的诗歌里把英雄描绘得根本不比人更好，同样遭受人的情感。从这样的指责可以看出，苏格拉底绝不是认为精灵这种比英雄更高等级的事物应当列于灵魂的部分和权能之中。因为从这一理论可以推出，本质上更杰出的事物成全从属性的事物。其次，从这一假设可以看出，生命的变化也将引入精灵的各种变化。贪心人的生活往往会转变为一种雄心勃勃的生活，后者又转变为由正确观点构成的生活，这种生活又转变为科学的生活。因而精灵会根据这些变化而作相应变化，因为发挥活力的部分在不同时候会各不相同。如果这赋予活力的部分本身就是精灵，或者被安排在它之前的那个部分是精灵，那么精灵将与人类生活的变化一起变化，同一个人在一生中将有許多精灵；而这是一切事中最不可能的事。灵魂在一生中绝不会改变自己的管理精灵；管理我们的是始终是同一位精灵，直到我们被带到审判我们行为的法官面前，如苏格拉底在《斐多篇》里所论断的。

另外，那些认为部分性理智，或者存在于理智等级的末端的理智等同于分配给人的精灵的人，在我看来混淆了理智的特性与精灵的本质。因为所有精灵存在于灵魂领域，等级次于神圣灵魂。理智的等级不同于灵魂的等级，也不分有同样的本质、权能和活力。

再者，也可以说，灵魂唯有将自己转向理智，接受理智的光，将它们自己的活动与理智的活动结合时才享有理智；但它们一生最主要的是接受精灵的关怀，在出于命运和神意的一切事上都如此。正是精灵管理我们的整个生命，实现我们在生成之前所作的选择，以及命运的恩赐，那些管辖命运的神的恩赐。同样，也正是精灵根据神意供应并度量光照。作为灵魂，我们从理智垂溢下来，作为使用身体的灵魂，我们需要精灵的帮助。因此，柏拉图在《斐德若篇》里称理智为灵魂的管理者，但处处都称精灵为人类的审察看护者。人只要正当思考问题，就不会有谁在精灵之外去寻找另一个直接关心我们一切人事的东西。因为如我们说过的，理智被理性灵魂分有，不是被身体分有；而自然本性是被身体分有，不是被推理部分分有。再进一步，理性灵魂支配愤怒和欲望，但对偶然事件没有管辖权。唯有精灵推动、管理、有序地安排我们的所有

事务。他成全理性，调节情绪，激励本性，连接身体，提供偶然的事物，贯彻命运的法令，给予神意的礼物。总之，他是我们里面及我们周围一切事物的王，是我们整个生命的舵手。关于我们所分得的精灵就谈到这里。

第四十四章

论苏格拉底的精灵。这位精灵的特性；它属于阿波罗序列。

接下来是关于苏格拉底的精灵，这三件事要分开思考。首先，他不仅列为精灵，还列为神。因为在《大希庇亚德篇》里，苏格拉底清楚地说：“我长期以来都认为，神并没有引导我与你作任何交谈。”也就是说，他把同一权能既称为精灵，也称为神。在《申辩篇》里，他更清楚地表明，这精灵具有一种神圣的超验性，认为它位于精灵等级。我们以前说过，神圣灵魂的精灵，选择一种理智性的、上升的生活的人的精灵，是神圣的，超越于整个精灵的种，是最先分有神。因为一个精灵在众神中间，一位神也在众精灵中间。不过，在神圣者中间，*hyparxis* 是神圣的；而在精灵中则相反，它们的本质特点是属精灵的，但是它们带有与神圣者的相似性，这表明它们的本质是似神的。由于它们相对于其他精灵具有超然性，所以它们时时显现为神。苏格拉底称他的精灵是一位具有伟大属性的神，因为他属于最先、最高的精灵。既然苏格拉底得到这样一个重要权能的管理，有这样一位首领和保护者引导他的生活，就自然是十分完美的人了。这是苏格拉底的精灵的卓越特性之一。第二个特性是，苏格拉底听到从他的精灵发出的一个声音。这是他在《泰阿泰德篇》和《斐德若篇》中说的。这个声音也是出于精灵的信号，这是他在《塞阿戈斯》（*Theages*）里说的。另外在《斐德若篇》里，当他准备渡河时，又看到他的精灵发出的惯常信号。那么苏格拉底的这些话究竟是什么意思，他所说的精灵为向他表明自己的意愿而发出的声音又是指什么呢？

首先，我们必须说，苏格拉底通过他的智力和他对事物的知识，享有他的精灵发出的启示，这精灵一直召唤他回到神圣的爱。其次，在生活事务中，苏格拉底按照神意以神圣方式关怀较不完全的灵魂。他根据他的精灵的活动，接受从那里发出的光，并非只是在他的智力部分接受，也不只是在他的信念中接受，还在他的精灵中接受，于是精灵的光照瞬间就充满了他的整个生命，并且又推动感觉本身。显然，理性、想象、感觉以不同方式享有同样的活力；我们的每个内在部分都以独特的

方式顺从于精灵，并被它推动。因而，这种声音并非外在地、被动地作用于苏格拉底；相反，精灵的启示内在地渗透他的整个灵魂，弥漫到感觉器官，最后成为一种声音，这种声音与其说是感官听到的，不如说是良知认出的。事实上，这就是良善精灵和众神显现的启示。

第三，我们要思考苏格拉底的精灵的特性；它从来不是告诫他，而是永远地召回他。这必然也是指苏格拉底的生命。因为这不是我们所分得的精灵的共同属性，而是苏格拉底的守护者的特性。我们必须说，苏格拉底具有仁慈、博爱的秉性，他对善所传达的信息极其敏感，所以不需要精灵的劝告。他自我驱使，随时准备将最好的生活传授给所有人。但是由于来到他身边的人中有许多不适合于追求美德和整体的知识，所以他那良善的管理精灵就阻止他对这样的人给予神意关怀。正如好的驾驭者完全根据比赛的需要合乎自然本性地去控制对马的刺激，而不是在自己激动情绪的支配下不断刺激它，所以他不需要马刺，只要缰绳就行了。苏格拉底既然非常乐意帮助那些来与他谈话的人，需要的就不是激励的精灵，而是将他召回的精灵。由于听众理解迟钝，那基本上不是人的聪明才智所能领会的东西，需要精灵的洞察；只有依靠这种洞察我们才能准确地获得关于有利机会的知识。苏格拉底既然本性向善，所以只需要将他从不适宜的冲动中召回即可。

再进一步，可以说，在精灵中，有些获得净化、纯洁无污的权能，有些获得促进完全的权能，有些获得得穆革权能。总之，它们按神独特的特性和分配给它们的权能分类。每一个按自己的hyparxis，激励他按神意眷顾的对象走向幸福生活；有些推动我们关注低级事务，有些限制我们行动，阻止接近外在事物的活动。而苏格拉底的精灵似乎就分有这种特性，即净化性，是纯洁无污的生命的源泉，被安排在阿波罗的这种权能之下，统一地负责整个净化，也使苏格拉底避免过多地与庸俗之徒交往，免得生活本身扩散为多。这精灵引导他进入他灵魂的深处，进入未被二级种类玷污的活动。因此它从不劝告，而是永远地召回他。试想，所谓召回，不就是使他从外在的多撤回到内在的活动吗？这种召回的特性不就是净化吗？确实，在我看来，如奥菲斯将阿波罗的元一置于巴克斯王上面，将他从进入提坦的多的进程中召回，从对他王座的离弃中召回，同样，苏格拉底的精灵也引导他回到理智性的审察之所，限制他与多交往。这精灵类似于阿波罗，是他的侍从，而苏格拉底的理智类似于巴克斯；我们的理智就是这神圣者的权能产生的。

第四十五章

普洛克罗对柏拉图《克拉底鲁篇》的MS版注释里关于精灵的重要信息。也摘录奥林庇奥多鲁斯对柏拉图《斐多篇》的MS版注释里的论述。

我们还从普洛克罗对《克拉底鲁篇》的MS.注释中，摘出以下关于连接神性与人性的存有的等级的重要知识。在众神之后的种，也就是众神永久的侍从，协同他们一起从高处创造世俗造物，一直到最末的事物；在这些种中，有些显现生灭界，有些传送合一，有些传送权能，有些引出神的知识和理智性的本质。其中，有些被那些对精通神圣事务的人称为天使，因为它们按神的hyparxis本身确立，使那在它们本性中统一的东西与二级事物相称。因此，天使一族是“善的”，将神隐秘的“圣善”显现出来。还有的被神学家们称为精灵，将万物的中间者连接起来，分配神圣权能，一直将它提供给末后的事物。因为δαισαί就是μερῖσαι。这个种拥有丰富的权能，是五花八门的，能使那些末后的物质性的精灵存在，这些精灵把灵魂往下拉，坠落到完全部分性、物质性的活动之中。还有的被他们称为英雄，这些英雄藉着爱引导人的灵魂向上，是理智生活的提供者，也提供重大的行动和卓绝的智慧。总之，它们被分配在一个回转的等级中，拥有神意，与神圣理智联合，使二级种类向这神圣理智回转。它们之所以获得这个称呼，就是因为能够将灵魂“提升”并“扩展”到神。

这三个后于神的种，始终是从神垂溢下来的，但是彼此相分别。有些在本质上是理智性的，有些本质上是理性灵魂；有些存在于非理性的、幻想的生命之中，即在以想象为特点的生活之中。同样显然的是，它们中那些理智性的，获得一种超越于人性的明智或智慧，永恒地与它们理智活动的对象结合。而那些理性的，按明智作推论性活动。那些非理性的则缺乏明智，因为它们住在质料和宇宙的最黑暗部分里。它们还将灵魂与造像的内心连接，扼住那些进入那个区域的，直到它们得到了应有的惩罚。这三个种都比我们优秀，苏格拉底这里都称之为精灵。关于普洛克罗对这三个种的论述就谈到这里。

另外，关于严格意义上的精灵，按柏拉图的神学有三类；第一类是

完全理性的，最后一类是完全非理性的；中间一类是有几分理性，有几分非理性。另外，这三类中，第一类是完全的，仁慈的，另外两类中有许多对人类是有恶意的、有害的；不是本质上的恶意（因为宇宙是全然富足的朱庇特宽敞的住所，里面没有任何东西是本质上邪恶的），只是从它们注定要履行的职责来说如此。凡是按自然本性运作的，没有一个是自身有恶意的。柏拉图主义者赫尔米阿斯在对《斐德若篇》的MS. 注释里，论到柏拉图在其中所说的“除了这些之外还有其他恶，但是某个精灵立即将快乐与它们中的大多数混合起来”这一部分，关于精灵作出如下精妙的阐释：“善恶的分配源于精灵的种。凡是超越于精灵的种，都统一地拥有善。而精灵的种中有些装备并管理世界的某些部分；有些装备并管理某类生命体。于是，审察看护生命的精灵催促灵魂进入他自己所分得的状况，比如，进入不义或放纵之中，并不断地将快乐混入它们之中，就如罗网把它们网住。但是还有些精灵超越这些东西，是灵魂的惩罚者，将它们转向更完全、更高尚的生命。对于第一类精灵，我们必然避免，对于第二类我们要说它们是有益的。此外还有其他精灵比这两类更杰出，以一种统一的方式分配善。”

另外，柏拉图在《斐多篇》里说：“每个人的精灵，是在他活着时分配给他的，它们努力引导每个人走向某个地方，所有人必然都要被召到那个地方，受到审判之后，就与他们的首领一起走向冥府哈德斯，这位首领按命令引导他们从这里走向那里。他们在那里接受与各自情形相适应的分配物，停留一段必要的时间之后，另一位首领又将他们从那里带回来，在许多漫长的周期里轮回。”奥林庇奥多鲁斯在对这篇对话的MS. 注释中对这段话作出如下评注：

“在宇宙中，有些事物在不同的时代以不同的方式存在，还有些种类与超本质的统一体结合，所以必然有某个中间的种，既不是直接从神祇垂溢下来，也不因时世的好坏而变换存在方式，而是始终保持完全，不离弃它固有的美德；诚然是固定不变的，但并不与超本质者结合。这整个种就是精灵的种。精灵也有不同的种类，但全都被安排在尘世的神之下。最高的精灵按众神的‘一’存在，被称为统一而神圣的精灵。其次的是按从神祇挂下来的理智存在，被称为理智的精灵。第三类按灵魂存在，被称为理性的。第四类按本性存在，被称为自然的。第五类按质料存在，被称为物质的。或者以另一方式可以说，有些是天上的，有些是以太的，有些是空中的，有些是水里的，有些是地上的，有些是地下

的。显然，这种分法出于宇宙的各个部分。而非理性的精灵源于空中的管理者，因此[迦勒底]神谕也说，‘是空中、地上和水里的狗的驾驭者。’我们的守护精灵则属于那个被安排在负责灵魂上升下降的神之下的精灵等级。”

奥林庇奥多鲁斯继而评注道：“精灵努力引导灵魂，激发它的见解和想象，同时，服从灵魂的自动权能。在精灵的激发下，有的灵魂自愿跟随，有的激烈反抗，有的介于两者之间。还有的精灵引导灵魂从当下的生活走向它的审判者；有的是审判者的助手，可以说，使审判得以执行；还有的获得对生命的监护权。”

接下来是关于非理性精灵，我们要考察它们是如何存在的。如果它们的实存源于下级神，而这些神是必朽种类的父亲，那这些精灵为何是不朽的呢？如果是出于得穆革，它们又为何是非理性的呢？因为得穆革是与理智连接之事物的父亲。这个疑问被普洛克罗以完美的方式解答如下：非理性精灵的实存源于下级神，但并不因此就是必朽的，因为这些神中有些创造另一些。被造的神或许就是柏拉图在《蒂迈欧篇》里称为精灵的，因为那些真正的精灵就是下级神创造的。另一方面，它们也同样出于一得穆革。如蒂迈欧说的，他是一切不朽种类的原因。然而，如果得称革将理智分给所有事物，那么在非理性精灵中也有理智特性的一种终极痕迹，事实上它们有一种想象的资质，这可以说就是理智的最后回声。因此，其他人把幻想称为被动的理智，这并非毫无道理。

最后，继本质的英雄之后是灵魂的等级，它们直接管理人的事务，按习性或联盟，而不是按本质来说，是属于精灵的。这些灵魂也是神的永恒侍从，但它们没有完全高于人的本质。这类灵魂中，如我们从普洛克罗对《克拉底鲁篇》的MS.注释里所得知的，有与水相通的宁芙，与羊蹄相通的潘^[68]，以及诸如此类的。它们也不同于那些本质上具有精灵特点的权能，其区别在于，它们的形态变化多端（其他的都始终保持同一种形式），受制于各种情感，是欺骗人类的每一种诡计的原因。普洛克罗还说，如此频繁向尤利西斯（奥德修斯）和忒勒马科斯（Telemachus）^[69]显现的米纳娃就属于这个等级的灵魂。

第四十六章

阐述具有英雄特点的那些人的灵魂的本性。柏拉图在《克拉底鲁篇》中怎样论述这些灵魂。普洛克罗对那篇对话的MS版注释里阐述的柏拉图的含义。

这三个种是神的永久侍从，它们之后是那些具有英雄特点的人的灵魂，虽然与生灭界相连，暂时离弃了它们固有的等级，但仍然是纯洁无污的。因为下降并与恶习同流合污的灵魂距离那些纯洁无瑕地停留在高处的灵魂是非常遥远的。两者之间的中介就是那些下降但未受污染的灵魂；因为相反的情形，即恶同流合污之后还留在高处，是不可能发生的。恶不存在于神里，只存在于必朽区域和质料性事物之中。因而，灵魂的第一个种是神圣的。任何地方，凡是接受神性的，都有一个支配性的、主导的等级，在本质里、理智里、灵魂里和形体里，莫不如此。灵魂的第二个种总是与神结合，以便由此使那些不时离开神的灵魂能够再次回到神里面。第三个种下降到生灭界，但带着纯洁性下降，用更神圣的生命与从属性的生命交换，但远离恶习，脱离情欲的统治。这个种连着那个始终停留在高处、始终纯洁无污的种存在。第四即最后的种就是大部分人的灵魂，浩浩荡荡地漫游，一直下降到塔尔塔卢斯，然后再从那里受到激发。它还推进各种形式的生命，使用大量方式，不同时代受到不同情欲的影响，采取不同的样式，比如精灵的、人的、非理性动物的。同时，它受到正义之神的纠正和修缮，重新从地上回到天上，从质料转回到理智，不过，要按照整体的某种有序的周期进行循环。

普罗提诺在他的《九章集》第五卷的第九篇作品里，非常优美地暗示了人类灵魂的这一纯洁的种。这篇作品谈论理智、理念和存有，说：“由于所有人一出生，在还未使用理智之前就先使用感官，所以人必然首先与可感知对象交往，有些人终其一生就停留在这个领域，以为这些对象就是最初的和最末的事物，认为这些事物中凡是令有痛苦的就是恶的，凡是令人愉快的就是善的，因而主张只要追求后者，避免前者就足够了。他们中间那些假装比其他人有更多理性的人，把这种观点尊为智慧，这些人就类似于负荷越来越重的鸟，虽然自然赋予它们翅膀，使

它们能够高飞，它们却从地上捡了许多东西，背负重压，无法往高处飞行。有些人则稍稍地脱离从属的事物得以提升，灵魂里较好的部分呼召它们抛弃快乐，走向更有价值的追求。然而，由于他们无法向高处仰望，不拥有其他任何能让他们安息的东西，所以他们以美德的名义去从事、选择低级的事物，尽管他们最初努力想要脱离这样的事物，提升自己，但只是徒劳无功。‘第三层次的是圣人一族’，他们凭着更杰出的权能，以敏锐的眼睛深刻地看到神圣的光，这是他们将自己提升到这个低级世界的云层和黑暗之上才看见的景象，然后停留在那里，鄙弃这些感觉领域的一切事物；没有谁比经过几多流浪最终回到自己祖国的人更以他们自己的、真正的、固有的地土为乐了。”

这些纯洁无污的灵魂被《金色诗行》（the Golden Verses）的作者称为“地上的精灵”，因为就如海洛克勒斯（Hierocles）说的，它们本质上是人，但习性上是精灵，并拥有关于神圣者的科学知识。由于所有人都是地上的，属于第三层次的理性存有，但并非所有人都是灵巧而智慧的，所以诗行的作者非常恰当地综合起来说，智慧人既是地上的，又是精灵。并非所有人都是智慧的，也并非所有智慧的存有都是人。杰出的英雄^[70]和不朽的神本性上比人更杰出，都是智慧和良善的。因而，诗文告诫我们要尊敬那些与神圣的种并列同等的人，那些（按习性）与天使和精灵同等的人，以及与杰出英雄相似的人。

柏拉图在《克拉底鲁篇》里称这些纯洁无污的灵魂为精灵和英雄，论到它们时说：“苏格拉底：你难道不知道赫西奥德谈到的那些精灵是什么吗？赫谟根尼：我不知道。苏格拉底：你也不知道他说人的黄金之族是最先出现的？赫谟根尼：这个我知道。苏格拉底：他说，这个族类被命运掩藏之后，就化为神圣的、地上的、良善的精灵，驱赶邪恶，保护必朽的人。赫谟根尼：那又怎样呢？苏格拉底：我想，他把它称为黄金之族，其实并不是说它本质上是由黄金构成的，而是说它是美丽而良善的。因为他接下来把我们称为黑铁一族，我由此推导出这一点。赫谟根尼：你说得对。苏格拉底：你难道不认为，如果我们这个时代有哪个人看起来是善的，赫西奥德会说 he 属于黄金族类吗？赫谟根尼：很可能他会这么说。苏格拉底：而善人不就是[理智上]明智的人吗？赫谟根尼：没错。苏格拉底：因此，在我看来，他把他们而不是别的人称为精灵，是因为它们‘明智而博学（δαίμονες）’。在我们的古老方言里可以看到这个词。因此，他和其他许多诗人都说得非常恰当，他们说，一个好人

死后就获得伟大的命运和名声，并成为—个‘精灵’，这个称号就表示他审慎、聪明。因而我也认为，每个好人都是‘博学’而‘灵巧’的；无论是生前还是死后，都是属于精灵的；称他为精灵是非常恰当的。赫谟根尼：苏格拉底，在这一点上我也似乎完全同意你的观点。但是英雄这个名称表示什么意思呢？苏格拉底：这个一点也不难理解。因为这个名称的原意并没有发生多大变化，表示他们是爱情的结晶。赫谟根尼：怎么讲？苏格拉底：你难道不知道英雄就是半神吗？赫谟根尼：那又如何？苏格拉底：所有英雄都是神与凡人相爱的产物，要么是神与凡间少女的爱情产物，要么是凡间男子与女神的爱情产物。因而，你只要从古代阿提卡方言来思考这个问题，就会更加清楚地明白这个词的起源。因为你会清楚地看到，英雄这个词源于爱这个词，两者只是名称上有一点细微的变化。”^[71]

关于柏拉图在这段话里表述的意思，以及地上英雄的独特属性，普罗克洛在对《克拉底鲁篇》的珍贵无比的MS.注释中有非常完美的阐释：“任何地方，在先等级的末端总是与在后等级的顶端相连。比如，我们的导师赫耳墨斯作为大天使的元一，被显现为神。柏拉图将神与人之间的整个范围称为精灵。它们确实是本性上的精灵。然而，这里提到的那些精灵，还有那些半神、英雄，不是本性上的精灵和英雄，因为他们并不总是跟从神；他们只是在习性上如此，本性上是将自己交给生灭界的灵魂，比如伟大的赫尔克勒斯（Hercules），以及其他诸如此类的。英雄的灵魂具有这样的特性，既从事重大、庄严和宏伟的工作。这样的英雄也必须予以尊敬，举行葬礼纪念他们，就如《法律篇》里的雅典客人所劝告的。这类英雄式的灵魂虽然并非总是跟从神，却是纯洁无污的，也比其他灵魂更富有理智性。它们其实是为了有益于人的生命而下降，分担向下倾斜的命运的；但自身具有更多高尚的本性，这一本性是完全脱离质料的。因此，这种灵魂很容易被引回到可理知世界，在那个世界生活许多个周期；另一方面，就较为非理性的灵魂来说，要么永远不能再引回来，要么要费尽九牛二虎之力才能回来，也可能只要经过一个极其暂时的周期就行。”

每位神确实完全独立于二级种类，最初的、也更总体性的精灵同样确立在这种习性之上。诚然，他们在创造某些人时要使用地上的、部分性的灵，但没有在物理意义上与必朽者混合，而是推动自然，完善它的权能，扩展生产的道路，剔除一切障碍物。因而，神话通过称呼上的相

似性把事实本身掩藏起来。比如，这类灵也同样被称为神，其实神是它们序列的主导原因。因此神话里说，或者神与凡间女子结合，或者凡间男子与女神结合。但是，如果它们愿意说得清楚明白一点，就会说，维纳斯、马尔斯、西提斯（Thetis）和其他神圣者，创造出他们各自的序列，从高处开始，一直延伸到末端的事物；每一序列都在自身中包含彼此相异的许多本质，比如天使的、精灵的、英雄的、宁芙的，以及诸如此类的。这些等级中最低的权能与人类有很多交往；因为第一等级的末端与二级种类的顶端同时显现。它们有助于我们的其他自然运作，有助于生产我们的种类。因此时时可以看到，这些权能与人的结合就生出英雄，他们显然拥有高于人类的某种特权。然而，不仅这样一种精灵在身体上与人有共鸣，另外的精灵也与其他生物有通感，比如宁芙与树木，另外的与泉源，还有的与雄鹿，有的与蛇蝎。

那么为何有时候说神与凡间女子发生关系，有时候又说凡间女子与神相结合？我们回答说，男神与女神的结合使神或精灵永恒存在；而英雄的灵魂有两种生命样式，即“信念的”和“推理的”，前者柏拉图在《蒂迈欧篇》里称为“相异的圆圈”，后者，称为“相同的圆圈”，两者分别显示出“男性”和“女性”的属性。因此，这些灵魂有时候展现出神样的权能，按它们本性中的男性特权，或者“相同的圆圈”活动；有时候按它们本性中的女性特权，或“相异的圆圈”活动。但不论按哪一种，它们的这些活动都是正直的，没有让自己陷入身体的黑暗之中。它们还知道先于自己的种类，对低级事务给予神意眷顾，同时丝毫没有倾向于这些出现在人类整体中的事务之秉性。但是，灵魂若是错误地按照这两个圆圈的活动行事，或者用另外的话来说，既没有展现实践美德的准确样本，也没有展现理智美德的准确样本，那么这样的灵魂无论哪一方面都无异于“群居的”灵魂，或者成群的人，与它们一起，相同的圆圈就受到束缚，而相异的圆圈则变得四分五裂，扭曲变形。

这些英雄的灵魂不可能同时按着这两个圆圈以同等的精力和完全行事，因为这是比人更神圣的种类的职责，所以它们必然有时下降，主要按着它们的信念部分活动，有时主要按着它们更理智性的部分活动。也就是说，这两个圆圈中有一个必然按本性活动，另一个则受到阻碍，无法施展它固有的活力。英雄之所以被称为“半神”，是因为他们的这两个圆圈只有一个被神照亮。而那些拥有未受束缚的“相同的圆圈”的灵魂，就受到激励去追求一种理智生活，并按着某种神化的活力围绕它旋转，

可以说，这样的灵魂有神作它们的父亲，凡人作它们的母亲，在生命的信念样式方面有一定的不足。相反，那些按相异的圆圈毫无障碍地活动的灵魂，在实际事务中行为适当、正确，同时“充满热情”，或者换言之，受到神圣者的启发，可以说，这样的灵魂有凡人作它们的父亲，女神作它们的母亲。总之，这两个圆圈中的正确活动都归于某个神圣的原因[72]

。因此当相同的圆圈掌权时，就说光照的神圣原因是男性的，父亲的；当相异的圆圈占主导地位时，就说这原因是母性的。因此，荷马笔下的阿喀琉斯（Achilles）[73]在实际事务中行为正直，同时作为某位女神的儿子，表现出高尚、热烈、受神启示的活动的典范。甚至当他在冥府的时候，还渴望与身体合一，以便能协助自己的父亲，这就显示了他对实践美德的忠诚。另一方面，米诺斯（Mions）[74]和拉达曼图斯（Rhadamanthus）[75]是受到朱庇特启示的英雄，他们从生灭界上升到真存有，除非绝对必需，否则不轻易干涉世俗事务。

最后，普罗克洛补充说，说英雄是爱的结晶是非常恰当的，因为爱是一个伟大的精灵，英雄就是从精灵的合作中产生的。对此还可以补充说，爱源于丰富神（Plenty）这个更杰出的原因，也源于贫乏神（Poverty）这个接受者和较差的原因；类似地，英雄也同样出于不同的种。

柏拉图就是这些英雄或半神中的一位，在上面普罗克洛所解释的意义上是阿波罗的子孙，如奥林庇奥多鲁斯在他的“柏拉图生平”中告诉我们的。他说：“据说，阿波罗的幽灵与柏拉图的母亲佩里克提奥娜（Perictione）结合，晚上向柏拉图的父亲阿里斯通（Aristo）显现，吩咐他在佩里克提奥娜怀孕期间不可与她同房——阿里斯通服从了这个命令。”关于柏拉图属神的出生，阿普莱乌斯（Apuleius）在他论柏拉图的教义的论文中，普鲁塔克在他《论文集》（Symposiasts）第八卷里都作了同样的叙述。埃庇梅尼德（Epimenides）、优多克斯（Eudoxus）和色诺克拉特（Xenocrates）断言，阿波罗与毕达哥拉斯的母亲帕尔塞尼斯（Parthenis）接触，使她怀孕，最后藉他的祭司预告毕达哥拉斯的出生。这些纯洁无污的灵魂，就是古人所说的地上的精灵、英雄和半神，他们为了有益于那些背叛灵魂这个仁慈目的而下降到凡人世界来，恩培多克勒非常风雅地称为“离开天穹、放弃光球的流浪者”。关于这样的灵魂就谈到这里。

第四十七章

柏拉图在《巴门尼德篇》中如何表明作为诸神的永远侍从的三个种类。

这三个种作为神的永久侍从，前几章已经作了充分展现，而《巴门尼德篇》的第一个假设通过对时间的以下分法也显示了这三者。这种分法表明“一”是与世隔绝的：“‘过去是’、‘已经是’、‘已经变为’这些词岂不表明对过去的时间的分有吗？当然。‘将是’、‘可能变为’、‘将被生成’，这些词岂不表示那将来时间中的事物？没错。而‘现在是’、‘现在变为’这些词岂不表示现在的时间？完全如此。既然‘一’不分有任何时间，它就绝不会‘过去是’、‘已经是’和‘已经变为’；也不会‘现在生成’、‘现在变成’、‘现在是’；更不会‘可能变为’、‘将被生成’、‘将来是’。完全属实。”

普罗克洛对这段话的注释如下：“对时间的这种分法与神圣种的数量相一致，后者是从神圣灵魂悬挂下来的，即与天使、精灵和英雄相对应。首先，这种分法是从天上发展到这里的，按三分法，分为‘现在’、‘过去’和‘将来’；然后，又按九分法把这三者的每一个进行三分。因为灵魂的元一是与时间的统一整体一致的，但在二级意义上又被灵魂的多分有。就这多来说，那些总体性地分有这个整体的灵魂，就按过去、现在、将来存在；那些部分性地分有这个整体的，就按这三者的差异表现其本质。每个整体都有一个多与之并列，这多将事物分为第一、中间和末后者。比如，某个多联合那根据‘过去’而确立的东西一起存在，这东西的‘顶端’取决于‘过去是’，‘中间’取决于‘已经是’，‘末端’取决于‘已经成为’。另一个多结合那根据‘现在’确立的东西存在，它的‘首要’部分以‘现在是’为标志，‘中间者’以‘现在生成’，‘末端’以‘现在成为’为标志。还有一个三一体与那按‘将来’存在的东西同在，这三一体的‘最高尚’部分以‘将来是’为标志，位于‘中间’的以‘可能变为’，‘末端’以‘将被生成’为标志。由此，就会有三个三一体就近从这三个整体（totalities）中悬挂下来，但是所有这些都是从它们的元一悬挂下来的。”

同样，所有这些按时间的过去部分划分的等级，都根据时间的整体发挥活力；这整体在自身中包含三种权能，一种促进整个运动的完全，

第二种‘连接’并‘保卫’它所管理的事物，第三种将神圣种类‘显现出来’。因为所有这些事物都不是永恒的，都在一个圆圈上环绕，时间的整体性或元一完善并连接它们的本质，向它们揭示永恒的统一无限，将存在于永恒种类中的压缩的多展现出来；由此就如蒂迈欧所说的，这可见的时间向我们展现出神圣周期的度量单位，完善可感知者，保卫按固有数目被造出来的事物。因而，时间依据与永恒的某种相似性，先于灵魂拥有三种权能，即促进完全的、连接性的和展现的。永恒在可理知者中拥有中间等级，‘完善’后于它自身的等级，为其提供合一，同时‘显现’先于它自身的等级，将它的不可言喻的合一引入多，‘连接’可理知者的中间纽带，通过自己的权能不及物地（intransitively）保卫一切事物。因而，时间以神圣的方式接受永恒的三种权能，将它们分给灵魂。永恒是统一地拥有这三种权能；而时间既是统一地，又是分别地拥有；至于灵魂，只能是分别地拥有。因此，就灵魂来说，有些以时间的这一权能为特点，有些以时间的那一权能为特点；有些仿效它的‘展现’权能，有些仿效它的‘促进完全’权能，有些仿效它的‘连接’权能。关于命运女神也是这样，有些适合于成全并完善事物，所以说她们歌唱过去，并且一直活动，一直歌唱，她们的歌唱就是理智活动，是围绕世界的创造性活动，因为过去是‘成全’的源泉。有些适合于‘连接’现在的事物，因为她们看护这些事物的本质和形成。还有的适合于‘展现将来’，因为她们引导那还不是的东西进入本质，走向某个终点。”

我们还可以说，既然有一个比我们的灵魂更杰出的灵魂等级被分为第一的、中间的和末后的，那么这些灵魂在总体上都适合于“过去”。就如“过去”在自身中包含了现在和将来，同样，这些灵魂也在自身中包含其他的。中间等级的灵魂适合于“现在”，因为它曾经是“将来”，但还不是“过去”。因此，就如“现在”在自身中包含“将来”，同样，这些中间的灵魂包含那些后面的灵魂，同时被包含于那些先于它们的灵魂中。第三等级的灵魂对应于“将来”。因为“将来”没有经历“现在”，更没有成为“过去”，还完全只是“将来”；正如这些第三等级的灵魂自身是单独的，虽然坠入较为部分性的存在，但是并没有囊括其他两者。总之，它们按照后于神的三个种环绕界限。

第一个三一体的整体有“曾经”，这是“过去”的特性，也是成全的特性；同时它分为“过去是”、“已被生成”、“确实已变为”。同样，这三者中，“过去是”表示三一体的顶端，按照hyparxix本身来限制；而“已被生

成”表示一种同时集中的（ at-once-collected ）完全；“确实已变为”表示在成全上的扩展范围。这些全都是对可理知者的仿效。“过去是”是仿效“存有”（是），“已被生成”仿效“永恒”，“确实已变为”仿效那“原初永恒的”。“存有”从这三者中的第一者进入一切事物；一种同时作为“全体”的实存和一个“整体”出于第二者；“扩展为多”出于第三者。

第四十八章

普洛克罗阐述柏拉图在《蒂迈欧篇》里关于世界的神性——就整个世界是一位神而言——的论述。

以上我们向读者展现了世俗神的等级和独特属性，以及永恒地从他们垂溢下来的三个种的等级和属性，接下来我要向读者呈现柏拉图在赞美世界这位神圣者时所说的话，世界是个伟大的元一，包含以上所有这些种类，以至于它的整体就是一位神，由源于万物之不可言喻的超本质统一体、神圣的理智、神圣的灵魂和神化了的⁷⁶身体构成。柏拉图在《蒂迈欧篇》里以如下方式阐述世界是一个神：“那位永恒推论的神计划要造一位在某个时间内存在的神，他造出他的身体，把它造得光滑而均匀，从中心到各个边缘距离都相等，都是整体，由完全的形体构成，是完全的整体。同时他把灵魂放在世界的中心，使它扩散到整个世界，又使灵魂从外面包围宇宙的身体。他把天（即世界）造为一个圆球，唯一的、单独的圆球，使它作环形旋转，使它能够凭借美德与自身交往，不需要任何外在的事物就能充分地⁷⁷为它自身所知，并与它自己为友。根据所有这些考虑，他把这个世界造为一个有福的神。”这段摘录的第一部分，也就是到“完全的整体”这里，普洛克洛作了如下完美的阐述：

这里所论述的，模仿一个将整体的理智活动合而为一的理智，将万物集合为同一，再将有形体系的整个创造归于一顶端。因此，我们必须回忆已经说过的话。我们已经说过，各元素通过相似使万物彼此一致。宇宙被造为由诸整体构成的整体。它是球体的，光滑的，有自身关于自身的知识，自身之内的运动。因此显然，整个世界类似于[它的范型]全备的生命体。而根据它所包含的整体进行的有序分配类似于它的第二和第三原因。它的元素的数目，以及它们之间因相似而产生的统一纽带，对应于毫无颜色、毫无形状、毫无接触的本质⁷⁸；因为数就存在于那个本质里。世界的第一整体不仅装备万物，也是由各元素的整体构成的，它类似于理智性的整体⁷⁹。它的球体类似于理智的形状⁸⁰。它的充足性、它的理智性运动，相同的旋转，类似于那个吞吃了自己的所有孩子的神⁸¹。它的活泼生气对应于赋予它生命的原因[瑞亚]。它所拥有

的理智类似于得穆革的理智；虽然万物都从这里产出，也从先于它的种类出来，但不同的事物类似于不同的原因。较杰出的种类是所有从二级原理出来的事物的原因；二级原理是导致不是那么众多、也不是那么杰出的结果产生的原因。关于得穆革本身，就他是“理智的”来说，创造出一切理智性的事物；就他是“存有”来说，是所有形体和一切无形之物的父亲；就他是一位神来说，又使质料本身得以存在。因而，柏拉图在这里所说的话，实际上是概括性地复述了宇宙从理智神所得的各样事物。关于整个理论就谈到这里。

然而，我们要更具体地考察这里所说的话的真理性。当柏拉图称得穆革为“永恒推论的神”时，就使他的本质以及他的理智活动——世界藉此而是恒久的——成为永恒的。同样，我们也要注意他如何将得穆革安排在始终存在的存有中，如何分配给他一个永恒的等级；这样他就不会成为灵魂。在《法律篇》里柏拉图说，灵魂诚然是不朽的，不可毁灭的，但不是永恒的。因此，看起来凡是幻想灵魂是得穆革的人，都没有意识到永恒与不灭之间的分别。而“推论性”表明分散的或分别的创造。“在某个时间内存在的”这句话并非如阿提库斯（Atticus）所以为的，是表示时间性的开端，而是表示与时间结合的本质。柏拉图在这篇对话里说，“时间是与宇宙同时产生的”，世界是时间性的，时间是世俗的。时间和世界是彼此同时存在，出于对事物的同一次创造。“时间性的永远”，如果与永恒相比，就可以说是“在一段时间内”，正如“生成的存有”若与“可理知的存有”相比，就是“非存有”。因此，虽然世界藉时间的整体而存在，但它的存有在于“成为是”，并且在过去的时间里。这就是柏拉图提到的“ποτε”，或“在某一段时间”，不是整个时间中的同时性存在，而是始终“在某个时间”内的存在。永恒者始终存在于永恒的整体里；而在某个时间里的存在总是在不同的时间具有不同的样式。因此，世界相对于一个永恒存在的神来说，被称为“在某个时间里”存在的神，是非常恰当的。后者是理智性的，相对于后者来说前者就是可感知的。可感知的东西是“始终被造的”，同时在某段时间里“存在”（是）。因为它部分性地拥有存在，永久地从那永是的东西进入存有。我们前面说过，它虽然从他者获得一个无限的存在权能，但它所拥有的是有限的；另一方面，它虽然被算在有限的事物之列，但由于它始终接受无限存在的能力，因而是永久的。既然如此，那么显然，它存在于某个时间内，但始终从“某个时间”拥有存在；由于传授给它的东西永不停止，所以它始终成为是。也

就是说，就它自己的本性来说，它存在于某个时间，并且如柏拉图在《政治家篇》里说的，拥有一种更新了的不朽。它存在于升入存在的过程之中，它的整体并不是一次性地分有存有的整体，而是一次又一次地分有，它的存在并非毫无存有的扩展。除非“在某个时间”的话是指时间的“整体”。因为时间的展开相对于“永恒的无限”来说就是“某个时间”。时间的整体与永恒的关系，就如同时间的某一部分与时间的整体的关系。

如果你愿意，我们也可以从另外的角度说，柏拉图把世界称为“在某个时间内存在的神”。到现在为止，他已经造了一个形体，已经使理智存在，但还没有把实存给予灵魂，因为世界作为神也将在他的叙述过程中拥有存在。神造部分和整体是同时造的，但语言在描述时要将同时存在的事物分开，先创造非生的事物，再按时间分配永恒的种类。因而，会在某个时间存在的神，就是在柏拉图的叙述中被造出来，并因此有部分和结构的神。毕达哥拉斯主义者蒂迈欧也向那些能够明白他的人表明这一点，他在他的论著[论世界的灵魂]里说：“天（即世界）还未用话语创造出来之前，就有理念和质料，就有得穆革神。”他清楚地表明，他用话语创造了世界。

同样，当柏拉图说，得穆革把世界的身体造得光滑而均匀时，表明世界有一种包容性，它在分有神圣灵魂上具有卓绝的能力。而“从中心到各个边缘都相等”的话表明球形的特性，球体就是中心到各处距离相等的形状。“由完全的形体构成，是完全的整体”这话使世界类似于全备的生命体，因为在一切事物中的东西是完全的；也类似于得穆革本身。就如得穆革是父亲的父亲，至高的统治者，同样，世界是完全种类中的最完全者，整体中最富整体性的。你还可以说，柏拉图称这世界是光滑的，它不需要任何推动的器官、接受营养的器官或者感觉器官，这是他在前面已经证明了的。他说，它从中心到各个方向的距离都相等，有一个圆球的形状。它是整体，是完全的、全备的，没有任何东西在它自身之外，因为它就是一个整体和完全者。它也是由完全的形体构成，由四大元素组成。但柏拉图以单数形式称它为一个形体，是独生的。由此，他从独生者开始，一直阐述到它的完全，然后通过以上所说的那些话重新回到独生者，模仿世界从自己的范型开始的进程，以及它向范型的完全回归。

第四十九章

进一步阐述普洛克罗对同一主题的讨论。

接下来，我们要把注意力转向以下的话：“同时他把灵魂放在世界的中心，使它扩散到整个世界，又使灵魂从外面包围宇宙的身体。”普洛克罗说，神一次性地且永恒地创造一切事物。因为他依据自己的存有，依据整体永恒的理智活动，从他自身造出一切事物，包括超越尘世的和尘世的存有、理智、灵魂、自然、形体以及质料本身。确实，一个同时集中的实存与其说属于太阳的光照，不如说在更大程度上属于得穆革的后代，尽管就太阳来说，整体的光是与太阳同时显现的。但是显然，太阳虽然通过有形创造模仿宇宙的父，却是低于永恒的、不可见的创造。如我们所说的，一切事物都是从不可见的创造中一次性地、永恒地创造出来的，同时，结果的等级也一并保存下来。也就是说，一切事物都与各自固有的等级一起产生出来。在生产因中，原本也有一种永恒的理智活动，有先于被安排之事物的等级。因此，虽然一切事物都一次性从同一个原因出来，但是有些具有第一的尊严，有些具有次级的尊严。有些在更大的程度上，有些在较小的程度上生发出来。有些因合一性与得穆革并列，有些因接触，有些按分有与之并列。理智藉着合一性能够与理智同时显现，灵魂本性上适合与理智结合；而形体只能分有理智，正如在地深处的事物只能分有太阳的光辉。所有这些，即理智、灵魂和形体，都存在于世界里，都一次地且同时被创造出来，都有一个出于得穆革的等级，语言有时候按进程从天上开始，终于创造的界限，有时候按回归，从末后的事物中醒悟，重新回到宇宙的顶端，与事物自身一致。所有事物都从原因和原理出来，又回到同样的原因和原理；在这样的活动中展现某种得穆革的圆圈。

柏拉图在他前面讲的话里，就是论到得穆革把理智放在灵魂里，把灵魂放在身体里，从而造出宇宙的那段话里，按进程向我们讲述了世界的完全[80]的等级，而在这一段话里，他按回转向我们展现这个等级。首先，他设想宇宙中两个对立面，再加上两个中介，并通过相似性将它们结合起来。然后使世界成为由诸整体构成的一个整体，使它得以成

全，在它周围环绕一个理智性的[即球体的]形状，赋予它分有神圣生命的权能，以及模仿理智的运动[81]。另外，他总是加上东西使世界变得更加完全，引入灵魂作为她特有的住所，使事物充满生命，并且使不同的事物拥有不同的生命。他还在灵魂里加入理智，藉此将她与她的源泉结合。宇宙的灵魂分有理智，与可理知者本身相连。最后他引出世界的世俗理智、灵魂和身体从中发出的原理。他对宇宙进行了三分，即分为理智、灵魂和身体，首先讨论从属的后两者，因为这是回转的模式。他最后讨论的虽然是世界的身体，展现了它的本质、形状和运动，但灵魂论是与身体论相连的，正如世界的身体本身就是从神圣的灵魂垂溢下来的。

关于灵魂在宇宙中间的位置，柏拉图的不同阐释者有不同的解释。有些称地的中心为中间者，有些称月亮是中间者，说它是被造的神圣种类的连接部分。另外，有人说太阳是中间者，因为它确立在[世界的]心脏部位，有人说恒定不变的球体是中间者，有人说是赤道，因为它环绕着宇宙的宽度，还有说是黄道。有人把支配原理放在宇宙的中心，有人放在月亮，有人放在太阳，有人放在赤道，有人放在黄道上。中心的权能为第一个观点作见证，因为它连接每个循环；月亮的运动支持第二个观点，因为它以不同的方式改变生灭界；太阳热量能赋予生命，这一点为第三个观点作见证；赤道的灵活运动证明第四个观点有道理；支持第五个观点的是黄道周围星辰的循环。然而，波斐利和杨布利柯反对所有这些解释，指责它们从空间的角度来理解中心，把整个世界的灵魂禁闭在某个部分里，而这灵魂其实是无处不在的，统治者所有事物，通过它自己的运动引导万事万物。就这两个非凡的人来说，波斐利认为这灵魂应该指宇宙的灵魂，他按灵魂的本质来解释“中间者”，因为灵魂是可理知者和可感知者的中间者。不过，这种解释似乎并没有说出与柏拉图的话相关的内容。当然如果我们这样设想，宇宙从理智、灵魂和身体得成全，它是一个灵魂性的、理智性的生命体，那我们就会在这个体系里发现灵魂是中间者。柏拉图以前曾经这样论断过，现在他要说的似乎就是，世界的灵魂扩展到宇宙，在宇宙中获得一个中间等级。不过，哲学家杨布利柯认为，这里的“灵魂”我们应当理解为独立的、超越尘世的、自由的灵魂，它统治一切事物。因为在他看来，柏拉图这里并没有谈论尘世的灵魂，而是谈论未被身体分有的灵魂，就是被安排为超越于一切尘世的灵魂之上的元一。第一灵魂就是这样的灵魂，而中间者被认为是

同等地向万物显现的灵魂，因为它不属于任何身体，没有任何形式的习性，所以同等地赋予万物生命，离万物的距离相同。它既然没有任何习性，就不会离有些事物近些，离另一些事物远些，而是与所有事物保持同样的距离。但是所有事物并非以同样的方式与它保持距离；因为在分有它时有多有少。

我们的领袖[叙里亚努]对柏拉图的话作了更为适当的解释。世界的灵魂其实具有那超越于世俗的、独立于宇宙的东西，这东西使它与理智结合，柏拉图在《斐德若篇》里，奥菲斯在关于“Ippa”^[82]的诗行里将它称为灵魂的头或顶点。另外，还有其他大量的权能从这个元一生发出来，围绕世界分割，以适当的方式向宇宙的所有部分显现。这些权能以一种方式围绕中间者存在，以另一方式围绕地存在，以一种方式围绕太阳存在，以其他方式围绕每个球体存在。因而，我们的领袖说，所有这些都包含在柏拉图的这段话里，柏拉图通过这段话表明，世界的灵魂以一种方式赋予中间者生命，以另一方式赋予整个宇宙生命，至于另外某种先于这些权能、独立于宇宙之外的事物，它就弃之不顾。

我们不可对柏拉图这里所说的话漫不经心，而要对灵魂的权能提出一些令人信服的论证；我们必须说，灵魂在大得多的程度上比身体更是一个有生命的世界，既是一，又是数。既然是一，就比任何一种形式的习性更好；既然又是多，就统治宇宙的不同部分。它在自己的守护权能中包含着中心，从那里管理整个球体，也向那个中心集中。再者，世界中一切狂暴的事物都被赶到这个中心，所以需要一位杰出的卫士能够安排它们，使它们各自停留在自己固有的界限之内。因此，神学家也将至高神的进程终止在那个地方；毕达哥拉斯主义者称这中心为朱庇特的塔或牢。但是它在自己稳定同时又赋予生命的权能中，包含着地的球体；在它促进完全和生产性的权能中，包含着水的球体；在它连接性、推动性的权能中包含着气的球体；在它纯洁无污的权能中包含着火。在它理智性的权能中包含着整个天。在这些权能中，以一种方式包含月亮，另一方式包含太阳，再一种方式包含恒定球体。

这就是世界得赋生命，或者说世界分有灵魂。柏拉图如通常那样，按回转原理从末后的事物开始，首先把灵魂给予中心，其次把它给予宇宙，第三留下灵魂的某些东西在宇宙之外。就如他让身体先于灵魂存在，部分先于整体存在，同样，他把灵魂给予世界时也先从具有某种末端存在的事物开始。当柏拉图按照进程从天上开始讲述世界的完全的等

级时，他是先把理智放入灵魂，再把灵魂放入身体。但这里他是按回转来讲述这个等级，所以先赋予中心生命，再赋予宇宙本身以生命。因为赋予生命的河流一直流到中心，如迦勒底神谕所说的，它们论到五个中心的中间者，就是从高处通过地的中心完全穿越对立部分的，说：“第五个中心即火的中心，带着生命的火一直下降到物质性的河流。”也就是说，柏拉图从生命终止的事物开始，重新回到赋予生命的整体活动，并在此之前先考察灵魂的独立权能。因此，我们不可将灵魂的支配部分放在中心，因为这一部分是独立于宇宙的；而应把它的某种守护整个世界的权能放在中心。在宇宙中再没有别的东西像中心和中心的权能那样，具有完全颠覆事物整体的这种巨大力量，宇宙以有分寸的运动围绕这个中心和谐旋转。因此在我看来，柏拉图说得穆革把“灵魂”（soul）而不是“这灵魂”（the soul）放在宇宙的中心，是非常恰当的。这两者的含义非常不同，因为后者将整体灵魂确立在中心，而前者确立的是灵魂的某种权能，并且在不同的部分有不同的权能。

哲学家本人在稍后谈到世界的生命本身时，说：“这灵魂从宇宙的中心向各边缘伸展，从外面将它包围在一个圆圈里，通过时间的整体导致一种永久而智慧的生命以非凡的方式出现。”因为“从中心到每个方向”意思等同于“从宇宙的中心向各边缘”。在后者，灵魂本身藉她的权能从自身照亮宇宙的中心和它的整个球体；而在前者，得穆革是赋予生命的原因，他亲自将灵魂引入宇宙，就如引入她固有的住所。两者导致同样的结果，但原因是按得穆革的以及理智性的方式，灵魂是按自动的方式。不过，哲学家这里只是讲述从创造出来的联结。我们尤其将整体以及良善的事物归于神圣原因，同时认为部分性的种类以及不是良善的事物，与神圣创造不相配；我们为它们寻找另外的直接原因，尽管我们也常说，这些事物是从神获得存在的。其实神圣灵魂和部分灵魂都与身体交往，前者出于善意，没有离开可理知的进程，所以是神化的；而后者与身体结合是因为灵魂的翅膀脱落了，或者因为胆大妄为，或者因为逃跑，所以是不敬神的，但是前者混合自动的活动，后者伴随着神意的眷顾。在一者中，出于神的实存是靠神性的在场而显明的，在另一者中，出于灵魂的实存是由于出现偏差而显现的。

第五十章

普洛克罗阐明柏拉图的话“他把天（即世界）造为一个圆球，唯一的、单独的圆球，使圆球做圆形旋转”的含义。

接下来蒂迈欧，或者毋宁说柏拉图补充说：“他把天（即世界）造为一个圆球，唯一的、单独的圆球，使圆球作圆形旋转。”对此，普洛克罗注释如下：哲学家波斐利对圆球作圆形旋转作了非常好的解释。他说，不是圆形的东西也可能作圆圈运动，比如，石头可以旋转成圆圈；同样圆圈也可以不按圆形运动，比如车轮向前直滚。而世界的特性是作为圆形作圆圈运动，围绕中心和谐旋转。不过，圣杨布利柯对这句话的意思作了更深一步的解释。他说，这里的圆圈有两个，一个是灵魂的，另一个是形体的，后者由前者推动。这与前面所说的相一致，与后面论断的也相吻合。因为柏拉图本人稍后就按灵魂的圆圈来推动形体，使这两种旋转类似于灵魂里的周期。

此外，要将世界的整个福祉囊括在三个称呼里，这最适合于那作为三重性原因而存在的东西，即终极的、范型的、得穆革的原因。就这些称呼本身来说，第一个即一，是根据终极原因来的；因为“一”等同于“至善”。第二个即惟一的，是根据范型原因来的，因为独生者与惟一性（onlyness）先于宇宙存在于全备的生命体中。第三个，即单独的，出于得穆革原因。利用自身并通过自身管理世界的能力出于得穆革的良善。因而这世界就其是统一的来说，是一的，并转向“一”。就其分有可理知者，并在自身中囊括所有事物而言，是唯一的。就其类似于它的父亲，并能够拯救自己而言，是单独的。从这三个称呼可以看出，它是一个神。因为“一”、“完全”、“自足”这些就是神的元素。而世界既然接受了这些元素，其自身也就是一个神；按hyparxis说，它是一；就它的完全由所有可感知种类来成就而言，它是唯一的；又因它自我充足，故而是单独的。那些过着孤独生活的，因为转向自身，有望在自身中得救。这就是“单独”这个词的含义，这从柏拉图以下的话里可以看出：“使它能够通过凭借美德与自身交往，不需要任何外在的事物就能充分地为其自身所知，并与它自己为友。”在这些话里，他清楚地表明他描述的世界的单独

性是什么，他所说单独的存有是指：他朝向自己，朝向装备他的东西，朝向他自己固有的尺度。那些离群独居的人，就是自己的救主，只要不妨碍人的目标。同样，宇宙也是这样孤独的，自我充足，自我保存，不是通过减损，而是出于权能的丰富性，这里指的是自足性，并且如他所说，是凭借美德。在部分性生命体[比如我们]中，唯有拥有美德的，才能与自己交往，并爱己如父（love himself with parental affection）。而恶人朝向自己内心卑鄙的一面，恼怒于自身和自己的本质，而对外在之物惊奇不已，于是热衷于与他者结交，因为他无法掌握他自身。相反，高贵的人认识到自身是美的，因而欣喜而快乐，并在自身中创造美的概念，高高兴兴地与自身交往。我们本能地亲近美的东西，而对有缺陷的事物远远逃离，唯恐避之不及。因此，如果世界在它的理智性的和灵魂性的本质中，在它生命性的完全中拥有与自身相适应的美德，朝向自身，那么它就爱自身，与自身同在，并且是自足的。

因而，我们应当向那些把可理知者置于理智之外的人指出这些观点。那倾向于他物，并因不足而需要外在之物的，怎么可能是有福的呢？既然这世界尚且凭借美德转向它自身，更何况理智呢？岂不是要在更大程度上如此？理智按理智的方式领会它自身。这一点在事物的数中明白可知。还有一点也值得注意，即柏拉图在赋予世界生命时，也把美德直接赋予了它。在按自然存在的存有中，分有灵魂直接伴随着美德的充满；因为众美德的一原因也与灵魂的源泉并列，这源泉的进程与灵魂的进程相连。就美德来说，一种是统一的、原初的、全备的，一种存在于支配性的超越尘世的神里，一种存在于自由神里，一种是尘世的，使整个世界拥有纯洁无污的智能、未偏离正道的生命、转向自身的活动以及未与它所包含的生命体混合的纯洁性。因此，世界通过这种美德渐渐地为它自身所知，并与它自身为友。知识先于亲近。

另外，宇宙是理智性的，是一个生命体，也是一个神。就它是理智性的而言，它渐渐为自身所认识；就它是一个神而言，他与自身为友。因为合一比知识更完全。宇宙既然为它自身所知，它就是理智性的，因为那原初为自身所知的东西就是理智。既然它与自身为友，它就是统一的。那统一的东西是神化的，因为“一”作为一个理智就是神。因此，你在世上拥有它的美德，关于它自身的知识，以及与它自身的友谊；第一者从灵魂进入世界；第二者从理智，第三者从神而来。因此，柏拉图非常恰当地补充说，因此这些东西，世界被得穆革造为一个有福的神；灵

魂的出现，对理智的分有，对合一性的接受，使世界成为一个神。他现在提到的有福的神就是“将在某个时间里存在”的，赋有生命、赋有理智、统一的神。合一性是按相似的纽带与它一同显现的，但更多的是出于它所分有的一灵魂和一理智。通过这两者，更大的联结和更杰出的合一性进入了宇宙。在这些合一性之外，还有神圣的友谊和良善的供应，包含并连接整个世界。因为出于理智和灵魂的联结是非常强大的，奥菲斯也这么说；但金链[即神的序列]的合一更加强大，是所有事物更大的善的原因。

另外，宇宙的福祉也必须与宇宙相适应。既然它是从父亲的理智和事物的整体创造派生出来的，既然它根据这些原因而存在，那么它必然从它们获得幸福（εὐδαιμονία）。[83]因为柏拉图在《政治家篇》里也称得穆革为精灵，奥菲斯称它为伟大的精灵，说“伟大的精灵，万物的主。”也就是说，凡是按父亲的旨意生活的，保存父亲固定不变地分给他的理智本性的，就是幸福快乐的。第一的、全备的福祉就是世界的福祉。第二的是世俗神的福祉，柏拉图在《斐德若篇》里称他们为跟从伟大的朱庇特的幸福的神。第三是高于我们的种[即天使、精灵和英雄]的福祉。天使有天使的美德，精灵有精灵的美德，英雄有英雄的美德；福祉的形式按每个种各不相同。第四种福祉是存在于纯洁无污的灵魂中的福祉，这些灵魂无可指责地下降[到生灭界]，过着不可改变的、不可抑制的生活。第五种是部分性灵魂[比如我们的灵魂]的福祉，这种福祉是多样化的。服侍月亮的灵魂与出于太阳等级的灵魂并不同样地幸福；由于生命的样式不同，完善也由不同的尺度来规定。最后一种是显现在非理性生命体中的福祉。任何事物，只要能获得一种与自身的本性相适应的完善，都是幸福的。因为它们凭着各自特有的完全性，与其固有的精灵结合，分有他的神意关怀。福祉的形式是如此之多，但是第一且最高的福祉必然被放在世界里面，也就是这里柏拉图所提到的。至于他因世界分有灵魂而直接称它为一个神，我们不可对此有什么疑惑。因为任何事物都是凭着直接先于它的东西而被神化的；有形的世界凭着灵魂，灵魂藉着理智被神化，如雅典客人所说的；理智则藉“一”而被神化。因此，理智是神圣的，但不是神。而“一”不再凭着其他任何东西而成为神，它就是原初性的神；正如理智原初地就是灵智，灵魂原初地就是自动者，身体原初地就是占据空间一样。

第五十一章

柏拉图在《蒂迈欧篇》中关于世界的名称的讨论，普洛克罗的阐述。

最后，我要向读者显现柏拉图在《蒂迈欧篇》里关于这个世界的名称所说的话，并加上普洛克罗对这些话的阐释；这样，关于世俗神以及他们的伟大接受者宇宙就得到了充分的、而且我相信也是令人满意的讨论。柏拉图就这个话题说：“我们要把宇宙命名为‘天’或‘世界’，或者它可能特别喜欢的某个名字。”普洛克罗说，这些名字古人理解得非常模糊，有些只把月下区域称为κοσμος,,kosmos，世界，而把它上面的区域称为ουρανος,ouranos，天；有的说天是世界的一个部分。有些认为月亮是天的界限，有些说生灭界的顶端是天。荷马这样说：“天在以太和云层中扩张，开始实施朱庇特的抽签”因此柏拉图非常恰当地在整个理论之前先明确地谈论这些名字，称呼宇宙为“天”和“世界”。他称它“天”是因为它领会上面的事物，沉思可理知者，分有理智本质；称它为“世界”是因为它总是被真存有充满和装备。他称它为“天”还因为它转向自己存有的原理；而称为“世界”则因为它从这些原理出来。它是由真存有创造的，并转向它们。然而，就如由神秘技艺所确立的雕像中，有些事物是明显可见的，有些是内在隐匿的，是神的显现的符号，只为制造它们的神秘的人认识；同样，宇宙作为可理知世界的雕像，从父亲得完全，其中有些事物是明显的，表示它的神圣性，有些是不明显的，是分有真存有的记号、印记或印象，是从成全它的父亲所接受的，为叫它凭着这些能够永恒地根植于真实本质之中。“天”和“世界”也是表明宇宙中可见权能的名字；后者是因为它们出自可理知者，前者是因为它们向它回转。

另外，我们必须知道，宇宙的持久不变之权能的神圣名字，也就是表示得穆革印记的符号，使宇宙也存在于与真存有的未展开的合一之中，这样的名字是不可言喻的，不可发声的，唯有众神自己才能知道。每个等级的事物都有适当的名字，在众神中是神圣的，在理性的推论权能的对象中是推论性的，在意见的对象中是属于信念的。柏拉图在《克拉底鲁篇》也指出这一点，他认同荷马把相同事物的一类名称放在众神

里，另一类名称放在人类的意见里，比如荷马说“神称它赞索斯（Xanthus），而人叫它斯卡曼德（Scamander）。”以及“在那些出生在天上的神，它的名字是迦尔西斯（Chalcis），但地上的人叫它西敏底斯（Cymindis）。”其他许多名字也都如此。就如神的知识是一种，部分性灵魂的知识是另一种，同样，在前者中的名字不同于在后者中的名字。神圣名字展现所指事物的整个本质；而人所叫的名字只能部分性地实现这个目标。柏拉图知道这预先存在于世界里，因而，略而不提它的不同于显现名字的那个神圣而不可言喻的名字是什么，小心翼翼地说是世界所包含的神圣印象的符号。因为“或者它可能特别喜欢的某个名字”这话赋予了这个尘世的名字一种不可言说的、神圣的本质，使它能与它所指明的那些名字同等并列，所以这是对它的隐性赞美。同样，法术师们也讲到神的世俗名字，他们说，有些是不可言喻的，有些是可言喻的；有些是世界中不明显权能的名字，有些是构成世界的完全的可见元素的名字。柏拉图这里讲到世界两类名称，明显的和不明显的，前者是从二分的角度讲的，后者是从单一的角度讲的，因为“或者……某个名字”这话表明一性（oneness）。宇宙的“不可言喻的名字”表明它停留在自己的父里。“世界”这个名字表明它的进程；“天”表明它的回归。通过这三名字，你就获得了最终的原因，由于这个原因，它充满善，一方面不可言喻地停留不动，另一方面又完完全全地发出，再回归到“至善”，就如回到先在的欲求目标。

[1].Vid.Procl.in Tim.p.45.

[2].Vid.Iamblich.De Mysteriis,sect I,cap.8

[3].Vid.Iamblich.De Mysteriis,sect I,cap.9.

[4].Vid.Iamblich.De Mysteriis,sect I,cap.17.

[5].Vid.Iamblich.De Mysteriis,sect I,cap.19.

[6].参见本书第五卷。普罗克洛在那里对这段话作了绝妙的讨论，只是不如这里摘录的段落详尽而已。

[7].这位神就是伍尔坎。

[8].即普罗塞比娜。

[9].《伊利亚特》二十章24。

[10].或青春女神，赫拉和宙斯之女，为奥林匹斯山诸神的侍女。

[11].即朱庇特，普洛克罗这里称他为法涅斯，是因为他凭借分有在自身中包含宇宙的范型法涅斯或普洛他格努斯（Protagonus，即普洛托格努斯，Protagonus）。

[12].Vid.Proclus in Tim.p.275.

[13].一说欧诺米尼（Eunomia），时序女神之一，掌管法律。——中译者注

[14].美慧女神，其名字的意思在希腊文中为“光辉的”。——中译者注

[15].即正义女神，又名阿斯特来亚（Astraea），是宙斯和忒弥斯最小的女儿。据说在黄金时代（希腊人认为世界曾经有如下几个时代：黄金时代、白银时代、青铜时代、黑铁时代）治理世界，后来世风日下，她就回到众神身边；一说化为黄道十二宫中的处女座。——中译者注

[16].美惠三女神之一，即激励女神。——中译者注

[17].时序女神之一，掌管和平的女神。——中译者注

[18].美惠三女神之一，即快乐女神。——中译者注

[19].这些整体，按照柏拉图哲学，就它们是整体来说，有一种永恒的实存，是恒星的领域，行星的领域和气的领域，我们居住的球体，以及海洋。

[20].Vid Procl.in Tim.p.257 and279.

[21].司天地及冥界的女神，后世认为系巫术、魔法女神。——中译者注

[22].古埃及神话里的主神之一，司阴府之神，地狱判官。——中译者注

[23].潘是半人半羊的山林和畜牧之神。——中译者注

[24].由此我们可以看到一个观点，如我在别处说过的，为何在奥菲斯的颂歌里，把太阳称为朱庇特，为何把阿波罗称为潘，巴克斯称为太阳；为何月亮似乎等同于瑞亚、塞丽斯、普洛塞庇娜、朱诺、维纳斯，等等。因为从这一理论可以推出，每个球体都包含一个朱庇特、尼普顿、伍尔坎、维纳塔、米纳娃、马尔斯、塞丽斯、朱诺、黛安娜、墨丘利、维纳斯、阿波罗，总之，包含每个神；每个球体同时又赋予这些神独特的特点，比如，在太阳里，他们拥有太阳的属性，在月亮里，拥有月亮的属性。其余的依此类推。

[25].Vid Procl.in Tim.4,p.263.

[26].根据迦勒底信条，如普塞卢斯（Psellus）[见面TTS VII]所解释的，有七个有形的世界，一个是高天，这是第一个；然后是三个以太世界；再后是三个质料世界，即一个固定球体，七个（似乎应为五个。——中译者注）行星领域，以及地上区域。他们还说，有两个太阳的世界，一个顺服于以太的深处；另一个是七球体之一，是带状的。

[27].TTS vol.IV.

[28].即超越尘世的神。

[29].必须注意，这只是就专门的超世俗神而言的，不适用于“原初”是理智性的神，因为他们高于超世俗神的等级，太阳和阿波罗属于他们等级。

[30].即，根据迦勒底神谕，太阳是至高世界、以太世界和质料世界的中间者，后两个世界又被分别分为三个世界，如我在前一个注里所表明的。

[31].古代埃及神话中的太阳神。

[32].诗句出于恩培多克勒（Empedocles）。

[33].Vid.Iamblich.de Myst.lib i,cap.18.

[34].《伊利亚特》VIII。

[35].朱庇特的配偶美慧女神；距离木星（即朱庇特）第二远的木星卫星。

[36].《伊利亚特》VIII。

[37].这个三一体由米纳娃、黛安娜和普洛塞比娜组成。

[38].这段铭文的前一部分见于普鲁塔克（Plutarch）论伊西斯（Isis）和奥西里斯的论文；而后一部分，即“我所生的孩子就是太阳”，只见于以上提到的普洛克罗的注释。

[39].即在以太或界限里，这是可理知三一体的顶端。

[40].在柏拉图看来，植物也是生命体，因为拥有生命。

[41].狄奥法拉斯图是继亚里士多德之后的作为逍遥派领袖的希腊哲学家，他改进了亚里士多德在植物学和自然史方面的著作。——中译者注

[42].希腊神话里的擎天神，被宙斯降罪来用双肩支撑苍天的一个擎天神。——中译者注

[43].古代埃及司生育和繁殖的女神。——中译者注

[44].根据希腊神话，天空之神（Heaven）是乌拉诺斯（Uranus），大地之神（Earth）是该亚（Gaea），俄刻阿诺斯（Ocean,Oceanus）是大洋神，忒提斯是海洋女神，福耳库斯（Phorcys,Phorcus）是海神，萨杜恩是天神之子，农神，瑞亚是土地女神，朱庇特（即宙斯）是众神之王，朱诺（即赫拉）是朱庇特之妻，婚姻与生育女神。——中译者注

[45].这无疑就是那个西比尔，普罗克洛也论到她“从光发出，知道自己的等级，并表明她出于神，宣称自己是神与人之间的中介。”

[46].有些现代人因为完全不知道这种背景，就愚蠢地以为古人的神不是别的，不过是神化了的死人；在这个重要的话题上只拿历史学家、文献学家、修辞学家而不是哲学家作为他们的向导。

[47].柏拉图在《法律篇》第十卷把运动分为十类，即围绕一个不动中心的旋转、位移、结合、分离、增长、减少、生成、灭亡，既推动他物又被他物推动的运动，以及自身运动也使他物运动的运动。这最后一种运动包含与身体分离的本质，是灵魂的运动。

[48].希腊神话里的记忆女神，缪斯的母亲。——中译者注

[49].希腊神话里阿佛洛狄忒的母亲。——中译者注

[50].即希腊神话里的月亮女神阿耳忒弥斯（Artemis）。——中译者注

[51].一位提坦，太阳神之父。——中译者注

[52].这是非常奇怪的奥菲斯残篇，但并没有收集在Gesner的奥菲斯残篇集里，原文请见普罗克洛的《蒂迈欧篇注释》296。

[53].希腊神话里的海神，俄刻阿诺斯和该亚之子，海中女神之父。——中译者注

[54].这里的原文显然是错误的。按照赫西奥德的《神谱》，俄刻阿诺斯是天神和地神的后代。

[55].这三十六个十君主就是皇帝尤利安（Julian）在他的Oration to the Sun里提到的神圣者，他说：“太阳将黄道带分为众神的十二权能，其中每个又被分为三个另外的权能，这样总共就产生了三十六个。”[见TTS vol.IV,p.66.]

[56].苏格拉底告诉他，他询问的是“伟大的”事，由此暗示了这一点。

[57].In Tim.p.184.

[58].这是根据对神话的属灵解释法而来的。

[59].这是与她自己的意愿相关的生命因为灵魂在这里把自己交给神的旨意。

[60].Iliad lib.viii.

[61].非理性灵魂是一个“非物质形体”，或者用另外的话说，是“有生命的广延”，比如我们在想象中设计的数学形体；天上的形体也属于这一类。

[62].即荷马史诗《奥德赛》（Odyssey）里的主人公奥德修斯（Odysseus）——中译者注。

[63].希腊神话里专司报应的复仇女神。——中译者注

[64].In Tim.p.59.

[65].即被认为存在于超世俗的神的等级里的太阳。

[66].在这篇对话里，柏拉图将灵魂的私密形式比作带翼的由两匹马拉的马车和驾驭者，说：“所有的马和马车都是善的，是由善的事物构成。”在这段话里，神的马车要理解为他们灵魂里所有内在的推论能力，这些能力追求一切事物的智能，能同时同等地沉思并供给低级造物。而马表示这些能力的效率和推动力。羽翼也就是提升力，特别属于马车驾驭者或理智。

[67].即在被称为既可理知又理智的等级的顶端。

[68].潘，希腊神话里的山林、畜牧神，身子是人，腿和脚是羊，头上有角。——中译者注

[69].希腊神话里奥德修斯和珀涅罗珀（Penelope）的儿子，帮助他的父亲杀死珀涅罗珀的求婚者。——中译者注

[70].诗行作者把比人更优秀的三个种，即天使、精灵和英雄都包括在“杰出英雄”这个称呼之内。

[71].柏拉图《克拉底鲁篇》397E-398E。——中译者注

[72].必须非常仔细地注意，这一神圣原因以不受任何限制、不受任何影响的方式光照、考察并激发这些圆圈，完全没有破坏圆圈自身内的自由活动，也没有在光照的神里引起任何部分性的影响、通感或倾向。

[73].荷马史诗《伊利亚特》中的英雄，是珀琉斯和西弥斯之子，杀害赫克托耳的人。——中译者注

[74].希腊神话里的克里特岛之王，宙斯和欧罗巴（Europa）之子，死后成为冥府的三个法官之一。——中译者注

[75].宙斯与欧罗巴之子，冥府的三法官之一，铁面无私。——中译者注

[76].这种本质，如在第四卷所表明的，存在于可理知且理智的等级的顶端。

[77].这形成以上提到的等级的中间者。

[78].这形成那一等级的末端。

[79].即类似于萨杜恩，他存在于理智等级的顶端。

[80].不论是有形的整体，还是无形的整体，都被这样称呼。

[81].即环形运动。

[82].普洛克罗在这些注释的另外地方告诉我们说，奥菲斯把这世界的灵魂称为Ippa。

[83].即有一个良善的精灵。

译名对照表

A

Achelous, 阿刻罗俄斯
Achilles, 喀琉斯
Adrastia, 阿德拉斯提娅
Agave, 阿该维
Aglaia, 阿格拉伊亚
Aglaophemus, 阿格劳菲姆
Aigle, 埃伊格
Amalthea, 阿马塞亚
Amelius, 亚梅利乌
Apuleius, 阿普莱乌斯
Aristo, 阿里斯通
Asinaean, 亚细尼亚
Atlantics, 大西岛人
Atlas, 阿特拉斯
Atropos, 阿特洛波斯
Attic, 阿提卡的
Atticus, 阿提库斯
Autonoe, 奥托诺

B

Bacchus, 酒神巴克斯
being, 存有
Boreas, 波瑞阿斯

C

Cadmus, 卡德摩斯
Caeus, 凯乌斯
Calliope, 卡利俄珀

Cebes , 克贝
Centaurs , 肯陶洛斯
Ceres , 塞丽斯
Chalcis , 迦尔西斯
Chimera , 喀迈拉
Clotho , 克罗托
Corybantes , 科里班忒
Craeus , 克莱乌斯
Cretans , 克里特人
Curetes , 库里特
Curetic , 库里特的
Cymindis , 西敏底斯

D

daemons , 精灵
Diana , 黛安娜
Dione , 狄奥涅
Dionysius , 狄奥尼索斯
Dioscuri , 狄奥斯库里
Diotima , 狄奥提玛
divine genera , 神圣种类
Dryades , 德里亚德

E

Electra , 伊莱克特拉
Eleusinian mysteries , 厄琉西斯秘仪
Eleusis , 厄琉西斯城
Empedocles , 恩培多克勒
energy , 活力
Epimenides , 埃庇梅尼德
Erato , 埃拉托
Erectheus , 厄瑞克透斯
Ericapaeus , 埃里卡帕乌斯
Esculapiuses , 伊斯库拉庇乌斯
Ethonoe , 伊托诺

Eudoxus , 优多克斯
Eumonia , 欧谟尼亚
Euphrosune , 欧佛洛绪涅
Eurybia , 优里比亚
Euthyphron , 欧绪弗洛

G

Gorgon , 戈尔工
Graces , 格莱斯 , 即美惠三女神

H

Hades , 哈德斯
Hamadryades , 哈马德里亚德
Harmonia , 哈尔摩尼亚
Hebe , 赫柏
Hermogenes , 赫谟根尼
Hercules , 赫尔克勒斯
Hermeas , 赫尔米亚斯
Hermes , 赫尔墨斯
Hesiod , 赫西奥德
Hesperian Erithya , 西方的埃里特亚
Hierocles , 海洛克勒斯
Horus , 赫鲁斯
Hyperion , 亥伯里翁
hypostasis , 实在

I

Iamblichus , 杨布利柯
Ibycus , 伊彼库斯
Ilissus , 伊利苏斯
image , 形像
intellect , 理智
intelligence , 智能
Ino , 伊诺
Irene , 厄瑞涅
Isis , 伊西斯

Ixion , 伊克西翁

J

Japetus , 雅伯图斯

Julian , 尤利安

Juno , 朱诺

Jupiter,Jove , 朱庇特

L

Lachesis , 拉刻西斯

M

Maia , 玛伊亚

Mars , 马尔斯

material , 质料

Mercury , 墨丘利

Metis , 梅提斯

Minerva , 米纳娃

Mions , 米诺斯

Mnemosyne , 尼摩西涅

Mnesmosyne , 尼斯摩西涅

monad , 元一

Musagetes , 缪斯哥特斯

N

Naiades , 那伊亚德

Napae , 那佩

Neptune , 尼普顿

Nereisdes , 奈莱德

Nereus , 涅柔斯

Night , 尼克特

Numenius , 努美尼乌斯

Nymphs , 宁芙

O

Olympiodorus , 奥林庇奥多鲁斯

Oreades , 奥瑞亚德

Orithya , 俄里蒂亚

Orpheus , 俄耳浦斯

Orpheus , 奥菲斯

Osiris , 奥西里斯

P

Palaestrae , 巴勒斯特拉

Pallas , 帕勒斯

Pan , 太阳神潘

Parcae , 帕尔卡

Parthenis , 帕尔塞尼斯

Pegasuse , 帕伽索斯

Pericles , 伯利克里

Perictione , 佩里克提奥娜

Peripatetics , 漫步学派

Phanes , 法涅斯

Pharmacia , 法马西娅

Pherephatta , 福勒法塔

Philolaus , 菲洛劳斯

Phoebe , 菲比

Phoebus , 福玻斯

Phoenicians , 腓尼基人

Phorcus , 福耳库斯

Plotinus , 普罗提诺

Plutarch , 普鲁塔克

Pluto , 普路托

Porphyry , 波菲利

Porus , 波鲁斯

power , 权能

projection , 流溢

Prometheus , 普罗米修斯

Proserpine , 普罗塞比娜

Protagonus , 普洛托格努斯

Pyrrhich arms , 皮洛斯武装

Pythagoreans , 毕达哥拉斯学派, 毕达哥拉斯主义

R

Rhadamanthus，拉达曼图斯

Rhea，瑞亚

S

Sais，萨伊斯

Sallust，萨鲁斯特

Saturn，萨杜恩

Scamander，斯卡曼德

Semele，塞墨勒

Servius，塞尔维乌斯

Sibly，西比尔

Simplicius，辛普里丘

subcelestial arch，天下拱门

suspend from，垂溢

supercelestial place，天外之所

Syrianus，叙利亚努

T

Tartarus，塔尔塔卢斯

Telemachus，忒勒马科斯

Terpsichore，忒耳西科瑞

Tethys，忒提斯

Thalia，塔利亚

Thaumas，陶马斯

Thea，西娅

Themis，西弥斯

Theodorus，塞奥多鲁

theology，神学

Theophrastus，狄奥法拉斯图

Thetis，西提斯

Typhon，提丰

Titans，提坦

triad，三一体

U

Urania , 乌拉尼亚

Ulysses , 尤利西斯

Venus , 维纳斯

Vesta , 维斯塔

Vulcan , 伍尔坎

X

Xanthus , 赞索斯

Xenocrates , 色诺克拉特

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

驳朱利安

[古罗马] 奥古斯丁 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

驳朱利安

[古罗马]奥古斯丁 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

驳朱利安/ (古罗马) 奥古斯丁著 ; 石敏敏译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-7969-7

I. ①驳... II. ①奥... ②石... III. ①基督教-神学-研究 IV. ①B972

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第074975号

出版人 赵剑英

特约编辑 李登贵

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 董晓月

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650 × 960 1/16

印张 21.5

插页 2

字数 299千字

纸书定价 65.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话 : 010-84083683

作者简介

奥古斯丁（Aurelius Augustinus，公元354—430年），古罗马时代的基督教思想家，教父哲学的集大成者。著有《忏悔录》《论三位一体》《上帝之城》《创世记释义》《论基督教教义》等作品。奥古斯丁的作品几乎是后来整个基督教思想和西方思想的源头，他对于人性的洞察、对于西方社会乃至整个人类社会的批评，一直是我们认识自己的思想基础。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典是关于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括从公元前3世纪到公元5世纪八百年的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字，评点对方，捍卫自己，两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，他们长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛集中选取了希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义(西塞罗、普鲁塔克)等，希望为学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题(对于当时的社会和人)。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

导言

一 背景

《驳朱利安》写成于421年，是奥古斯丁反佩拉纠系列著作中的晚期作品。417年佩拉纠等被教会判为异端，并在418年由迦太基会议确认大公教会对于原罪与恩典的看法，可说这是奥古斯丁神学的胜利。朱利安是当时不愿意签署接纳这一结论的十八位意大利主教的领袖，可想而知朱利安对奥古斯丁的不满，他开始驳斥奥氏在其《婚姻与色欲》

（420）中提出的原罪观，这便构成奥古斯丁写《驳朱利安》的动机——澄清自己立场，并反驳朱利安的控诉。显然朱利安并未因此屈服而继续反击，遂有奥古斯丁写的《驳朱利安未完篇》，直到430年奥古斯丁离世，本篇尚未完成。^[1]

从雄辩学角度读这本著作，我们不难发现奥氏的确是位一流的辩士，不但能够把对方的控诉化解，甚至能够将之转为对自己有利的论据。不过我想读者从更深层面也能感受得到，奥古斯丁并非一般的雄辩家，他在意的不是赢得辩论本身，乃是希望真理得到张扬，因此他关心读者如何理解或可能误解某个观点，而尽量以浅白的举例把不易懂的问题加以说明，同时又不会回避对方引经据典的权威性攻击，在响应中可以看见他对于同样经典内容的掌握，甚至要胜过对方一畴。从内文中有时还可以看见奥古斯丁对朱利安本人所表达的关切，作为教会牧者总希望对方接受自己出于真理的劝勉，免其失去永恒的福分。不过奥氏也不隐藏他对朱利安的控诉而发出的忿怒，甚至会讽刺或嘲笑对方。第一卷的开场白就呈现出上述这样一种既要把对方驳倒，又希望拉他一把的心情（I.i.1-3）。^[2]

《驳朱利安》跟其他反佩拉纠著作的不同之处，在于牵涉奥古斯丁早期的另一重要争辩论题——摩尼教。朱利安有意指出奥古斯丁自相矛盾，早期在反摩尼教的争辩中极力提出人类意志的自由，而在晚期却反过来认为人类没有真正的自由意志。到底为什么朱利安认为奥古斯丁陷入早年所对抗的摩尼教的圈套？奥古斯丁又为什么不能同意朱利安的说法？奥氏思想在这些年间有没有改变过，或者做过调整？^[3]最终朱利安是否正如奥古斯丁所说的完全无理？这些都是这本著作将会引发出来的问号，然而不一定都能在其中找到答案，因为这会指涉更广的奥古斯丁研究范围，甚至最后是系统神学的论题。^[4]这里我们虽然不能解答所有问题，但希望能给读者一个明白两人争辩所涉及不同立场背景的起码交代。

二 什么是摩尼教？

到底摩尼教在当时是怎样的一个宗教？摩尼教于公元第3世纪源自波斯，因创始人摩尼而得名，从宗教意义而言可说是“宗教变色龙”，因

为摩尼教在不同社会环境可以变成适应于当地的形态，在中国敦煌也有出土的文献，已知在广州佛山有摩尼教寺遗址，2009年在福建霞浦也有新发现。^[5]中国及日本学者指出，在东方地区传播的摩尼教版本中，摩尼被传为佛祖^[6]，中国唐朝的摩尼教典籍中更认定这“摩尼佛祖”为老子到了西方之后的化身，摩尼教日后在中国成为民间流传的明教（光明之教）。^[7]另一方面，在地中海地区的摩尼教化身为类似基督教的模样，诱骗不少对于信仰模糊不清的基督徒，不过在本质上，摩尼教的内容却跟基督教有极大的差异。

摩尼教最基本的教义是一种宇宙二元论（I.v.16），认为宇宙的一切善恶有各自独立的根基，互不相属，而且在永恒中不断争斗，这样很轻易地便解释了宇宙中善与恶并存的实然状况。摩尼教二元论的宇宙观一方面尝试解释大宇宙中我们一般所认定的好与恶之事物，尤其是认为光明颜色（例如白色）的东西蕴涵善的元素，而黑暗颜色（例如黑色）的东西则蕴涵邪恶的元素，所以宇宙最终的救赎是能够让物件中光明的元素被释放回归善的本原，例如，在蔬菜中的光明颜色的元素便能通过摩尼教僧人把蔬菜吞吃后的消化过程达成。摩尼教的二元论同时也希望解释内在于人的这个小宇宙中善恶斗争的问题，认为人生下来在肉身之内便是掺杂了善与恶两种元素，因此才会产生人类内心世界无休止地在善与恶之间的拉扯。这一点显然跟基督教信仰有一种表面的类似，保罗在新约《罗马书》七章18节谈论的内心挣扎——“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。”——更是摩尼教常引用的例子。

固然，摩尼教的宇宙二元论与基督教的三位一体上帝的信仰大异其趣，但是在面对道德议题时似乎两方面都得响应同样的人类内心善恶争斗的议题，不过摩尼教所认为的是，这恶是内置的恶，人作为人毫无选择，因为这是个宇宙性的问题，从大宇宙到个人的小宇宙都无法逃脱。如果就基督教的观点，这恶是实在的，也是每一个人都不能脱离的，但却不是一个宇宙根基的问题，乃是在上帝创造本来是美善的宇宙中，罪恶扭曲了这美善的结果，起码从宇宙论的角度而言，恶并非本体性的（ontological），乃是偶然性的（incidental）；换言之，是本来没有而以后发生的事情所导致的结果，就是亚当犯罪堕落引起全人类的堕落。这里牵涉一个关键的因果问题：在亚当之后出生的人到底是怎样成为应当承受永远灭亡的“罪人”的？这就是朱利安跟奥古斯丁争论的焦点。

三 朱利安的论点

朱利安从一个相对简单的想法出发，认为罪的产生的“唯一原因”是人意志的错误抉择，如果没有意志投入便不可能有罪的产生。在此，婴儿就是一个最佳案例，一个呱呱堕地的婴儿，我们怎能说他应该承担永远灭亡的咒诅呢（V.x.43）？朱利安特别针对奥古斯丁提出的原罪论，因为在奥氏看来，婴儿一出生就有原罪，虽然并非婴儿自己本身所犯下的罪恶，却继承了始祖亚当所犯的罪，因此无人能够逃脱，而在没有上帝救赎恩典的情况下必然永远灭亡。奥古斯丁承认问题不是婴儿本身的

抉择导致的恶果，但是那恶果仍然必得承受，不是某个人的事情，乃是全人类的实然状况。所以凡是生为人的都无法幸免，除非得到上帝拯救的恩典（VI.iii.6-7）。

朱利安不能接受奥古斯丁的解释，因为既然婴儿本身没有直接参与犯罪行为，那么原罪如何可能从亚当一代接一代传递下来就必须有个合理交代，否则婴儿成为“罪人”是不能成立的事情。按照朱利安对于奥古斯丁原罪论的理解，奥氏所解释的原罪的传递是跟性欲

（concupiscentia）有关的，就是当行房之际，男女双方在高潮中都不能以理性方式自制，这种非理性行为反映着非理性的罪牵涉其中，而原罪的实际便从父亲传递到下一代。朱利安认为如此解释难以服人，因为如果原罪就这样从亚当传递下来给每一个后裔，那么是否就等同于摩尼教所说的，人一出生便别无选择地有了恶元素混杂其中，万劫不复？起码从人作为人的生存角度看，是不是一种宿命论？这实际上跟摩尼教的宇宙二元论又有什么两样（IV.viii.46）？

而且朱利安发现更进一步的问题是，虽然奥古斯丁说上帝有拯救人的恩典，但是谁能得到？在与原罪论有密切关联的恩典论中，奥氏说明不是每一个人都能得救，只有上帝预定的才能得救，因为这是出于上帝“奥秘”的恩典，所以人无法知晓。这样看来，人既然没有得救的把握，而人也不可能预先决定不要出生，那么那些一出生便面向永远灭亡的人莫非更是在不能改变的命运中存在（V.x.43）？这样与摩尼教版本的宿命论又有什么不同？朱利安不是不了解摩尼教思想而随便把帽子扣在奥古斯丁头上，正是因为朱利安对于摩尼教观点不能接受，而又发现奥古斯丁原罪论在人生存在的实际上似乎落入同样的逻辑，才以摩尼教为喻，向奥氏发出尖锐的提问。

四 奥古斯丁的回应

在奥古斯丁《驳朱利安》的响应中，并未看见立场上有任何妥协，他重新陈述既有观点，认为原罪问题虽影响每个人，而人凭着自己能力无法脱困，却又是一个大家都必须面对和接受的实然状况。因此，即便是初生婴孩也是堕落的人类的一分子，所以仍然承受着这个诅咒

（I.vi.24）。奥古斯丁也在生活观察中找到能证明婴孩并非无罪的证据，因为婴孩夭折或因各种原因受苦都是我们看得见的事实，而在上帝公义的前提下，除非婴孩有应当受刑罚的罪咎，否则上帝不会让这些不幸临到他们身上（III.iv.10；V.i.4；VI.x.31）。在此，奥古斯丁从道德逻辑角度作出判断：上帝既然按公义原则审判一切，那么便为婴儿经历苦难找到了合理的解释。另外，奥氏又以大公教会施行婴孩洗礼一事作为论据，认为，假如他们无罪，为何大公教会为他们施洗（III.v.11）？而且诉诸《旧约》，为出生八天的婴孩施行割礼也有同样意义（III.xviii.35；V.xi.45）。

从奥古斯丁的《忏悔录》得知^[8]，他认为婴儿不是真正纯洁的，因为他们虽然不能用一般语言表达，但是肢体行动却足以证明他们以自我为中心的事实，这便是罪的本相，他们只是还缺乏行大恶的能力，其他

一切犯罪条件均已具备（II.iv.8）。而这种从小就内在于人的罪显然不是出生后才产生的，而是与生俱来的存在状况，最合理的解释就是：这是通过父母亲传递下来的（I.iii.10）^[9]，而在这个过程中一个最明显的关键是男女交合中非理性的性欲问题（II.vii.20），因此奥古斯丁认为即便在夫妻关系中，除非是为了生育儿女的目的而交合，纯粹的性爱是引致犯罪的。朱利安从上帝创造的都是美好的角度看性欲，则以为这原是人的天然本性，也许跟动物界没有什么差异，不过奥古斯丁则看见，性欲是罪恶的核心议题，虽然在动物界中也有，但动物没有寻求智慧的理性要求，所以才可说是自然的（IV.xiv.74），而人类则不然，性欲呈现的强烈非理性状态是在罪恶中“失序”的明证（IV.xiv.71）。奥氏对于欲望的问题有极其深刻的了解（VI.xviii.53-xxiii.73），认为牵连到人内心深处所隐藏的实际，换言之，反映着人的本相。不过这个人性的深层实况虽是与生俱来，但不能说是一种邪恶本质，因为恶并无本质，乃是从原本是美善的自然存有状况中的变异，是完美的亏损。在这一点上，奥古斯丁无法接受朱利安把他的原罪观等同为摩尼教的善恶二元论的看法。

至于婴孩因原罪的缘故，在没有上帝救赎的情况下而永远灭亡是否合理这个问题，奥古斯丁仍以上帝公义作为回答。对于罪人的审判是上帝的公义，也是罪人应该合理得到的份儿，所以既然婴孩也是有原罪的人，故此不能说上帝的审判为不合理。相反的，上帝的恩典让本来不配得到的人获得永恒生命，然而在创世之前预定或拣选哪些人得救却是属于上帝的自由，是人不能参透的奥秘（IV.viii.42-45； V.iv.14）。奥古斯丁承认这不是很容易明白的道理，但他的论证显然是基于一个观察，就是并非所有人都相信上帝而得救赎的事实，所以从数量推理，一定不是所有人都得到救赎的恩典，或言之，上帝只是拣选全人类其中的一部分而已。

五 朱利安是否合理？

我们看见奥古斯丁与朱利安对于摩尼教在这个争辩中有不同层次的认定，前者以本体层次谈论摩尼教的宇宙二元论，因为自己并不接受恶为本质，故此不能同意朱利安给予的标签（I.viii.36-37； III.ix.19）。后者则从人的存在层次看问题，既然原罪与生俱来，而且自己无法决定永恒的命运，那么从人的自身存在的角度实在跟内涵于摩尼教的宿命论没有什么分别。另外，奥古斯丁给出的婴儿有原罪的论证是一种法律性的解释，因为婴儿经历痛苦和死亡，以上帝为完全公义的审判者为前提，必定有其法律性的因由，而唯一可能的解释就是原罪。朱利安则认为初生婴孩何罪之有，竟然需要承受永恒灭亡的命运？这是说不过去的。而且奥古斯丁无法解释清楚罪的传递问题，就是他人（始祖）的罪如何成为我本人的罪？这样看来，奥古斯丁推崇上帝恩典至上，会否反而造成上帝奥秘的预定（起码从人类认知而言）被理解为一种任意选择（arbitrariness）？从理论上，奥古斯丁可以说上帝审判初生的婴孩为罪人是公义的，但是从人存在的实然命运而言，没有被上帝预定拯救的

人是完全没有任何出路和选择的，在此对人们只言上帝公义便显得没有太大意义了。对于还没有接受洗礼而夭折的婴孩的命运，奥古斯丁说他们虽然不能进入永恒的天国，但是他们在地狱所受的刑罚也应该是最轻微的（V.xi.44）。我们无法推测奥氏作出这样的判断时对于人存在的命运问题有何思想，但这可能是他在其原罪论的合理框架内所能作出的最为适切的交代。

也许可能化解以上双方张力的出路是对于《罗马书》第五章12节的重新解读，朱利安曾经提出，奥古斯丁对于该节他常引以支持原罪论的经文有错误的理解，奥氏以为“在他（亚当）里面，众人都犯了罪”这一句，朱利安认为应该解释为“因为众人都犯了罪”，他可能理解这是原文（希腊文）圣经的原意（VI.xxiv.75）。虽然奥古斯丁认为朱利安胡乱解释，但是朱利安的解释确实属实，奥古斯丁采用的古拉丁文翻译本（耶柔米的武加大译本面世前的通行译本）的确有误译的问题。^[10]这样的重新解读在原罪论的讨论上有十分重要的意义，因为这便可以一方面承认与生俱来人性扭曲的事实，另一方面又不必把罪咎加诸初生婴孩身上。而每个人成为罪人是因为当个别开始运用意志时，将会有人性扭曲使然的抉择而犯罪，这人性的扭曲是因亚当堕落带给全人类的状况，保罗在该节经文称之为“死亡”，既是从亚当开始所有人犯罪的结果，同时也是人类存在的变异状态。虽然以上的论点不一定是朱利安所提出的，但当奥古斯丁判定朱利安只是为佩拉纠主义辩护时，却错过了对原罪问题进一步反思的机会（参II.iv.8）！

李锦纶

（香港）基督教与中国研究中心

2003年11月

[1] 参Introduction, *Saint Augustine against Julian*, trans.Matthew A.Schumacher (New York: Fathers of the Church, Inc., 1957), pp.xi-xiii.

[2] 可以比较马丁路德对伊拉斯母的态度, Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans.J.I.Packer&O.R.Johnston (Cambridge: James Clarke&Co., Ltd., 1957), pp.62-65; 中译见李锦纶《永活上帝生命主——献中国的教会神学》(台北: 中福, 2004), 第16—17页。

[3] 此问题不在本文处理, 奥氏思想从早期到成熟期的演变可参石敏敏Kam-lun Edwin Lee, *Augustine Manichaeism, and the Good*, *Patristic Studies* 2, ed.Gerald Bray (New York/Bern: Peter Lang, 1999)。

[4] 对于原罪本义的系统神学反省, 参李锦纶《道成肉身救赎源——献给中国的教会神学》(台北: 中福, 2006), 第54—56页。

[5] 《福建霞浦发现摩尼教遗迹及文物》, 中国收藏网, 2009年10月18日消息: <http://www.shoucang888.com/html/shoucangzixun/kaoguwenhua/2009/1018/4855.html>。

[6] Radha Banerjee, “Manichaeism Input to Chinese Culture and Art,” in *Across the Himalayan Gap: An Indian Quest for Understanding China*, ed.Tan Chung (New Delhi: Gyan Publishing House, 1998), ch.25; 网络版: http://www.ignca.nic.in/ks_41029.htm。

[7] Samuel L. C. Lieu, "Manichaeism in China," in *Encyclopedia Iranica*; 网络版: The Circle of Ancient Iranian Studies, http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Manichaeism/manichaeism_china.htm.

[8] 见《忏悔录》第一卷，第六、第七章。

[9] 作为一个反面论证，奥古斯丁认为基督无原罪的必要条件是从童女感孕而生，并非从一般人类父亲受孕的结果（I.iv.11）。

[10] 参中文和合本圣经按照希腊原文采用“因为”一词。

目录

2016年再版序
2004年译丛总序
导言
第一卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第二卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第三卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章

第十四章
第十五章
第十六章
第十七章
第十八章
第十九章
第二十章
第二十一章
第二十二章
第二十三章
第二十四章
第二十五章
第二十六章
第四卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章
第十四章
第十五章
第十六章
第五卷
第一章
第二章
第三章
第四章
第五章
第六章
第七章
第八章
第九章
第十章
第十一章
第十二章
第十三章

第十四章

第十五章

第十六章

第六卷

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

第九章

第十章

第十一章

第十二章

第十三章

第十四章

第十五章

第十六章

第十七章

第十八章

第十九章

第二十章

第二十一章

第二十二章

第二十三章

第二十四章

第二十五章

第二十六章

译名对照表

译后记

第一卷

第一章

1.朱利安（Julian），你在你的四卷书里怒气冲天地攻击我，用污言秽语侮辱我，我若说我对这一切嗤之以鼻，那是撒谎。想一想我良心的见证，我就知道我应当为自己庆幸，或者为你以及受你蒙骗的人悲哀，既然如此，我怎么可能轻视那些话呢？事实上，谁会轻视自己喜乐或者悲哀的时机呢？我们绝不会轻视那些部分使我们高兴、部分使我们忧伤的事物。使我喜乐的是主的应许，他说：“人若因我……捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。”^[1]而使我忧愁的是使徒的那种感受，他写道：“有谁软弱我不软弱呢？有谁跌倒我不焦急呢？”^[2]即使是你，也可以为你自以为是真理的教义说这样的话。所以，如果你愿意，我们不妨撇开这些共同的情感，尽管两方面（无论是真理还是谬误）都可以表达这样的情感，但并非两方面都能真诚地说出这样的话。

2.首先，我要问你，你为何夸口说，你的四卷本已经——至少表面上——驳斥了我的作品，但事实上，你在驳斥时甚至没有触及我一卷书四分之一的内容；其次，你完全无视逻辑，骤然转移我的论点，似乎没有想到无论是看我的作品，还是读你的书，读者都会发现这些跳跃。最后，就是那不到四分之一内容（如我所说的）所包含的几个要点——你显然认为这几个要点论证力度较弱，所以你用四卷巨著喋喋不休地唠叨，企图打倒并碾碎它们，就如同驾着横冲直撞的战车——就是这些要点，只要考虑到你不敢抨击的其他大量论点，就会发现它们仍然完好无损。想要证明这一点，简直就是多此一举。因为我们更应告知那些希望把这一点搞明白的人，他们应该毫不犹豫地去读你我各自所写的书。问题本身极其清楚，一目了然，那些要求我们对这个问题提出证明的人，只能说理解力实在有些迟钝了。

3.既然我发现你抛弃了真理，转向辱骂，那我就要这样安排我的论证，首先表明大公会里有多少伟大的学者，你动辄以摩尼教徒之名，以令人不堪忍受之词辱骂他们，在攻击我的时候将他们一同攻击，把你亵渎圣灵的剑刺向他们。其次我要表明，你本人怎样支持摩尼教徒那可憎而渎神的错误，就是在他们自己的信徒中间，也休想找到像你这样坚定的捍卫者。第三，我要尽可能简洁地驳斥你的所有阴险伎俩和精心论证，不是用我自己的话，而是用那些生活在我们之前并捍卫大公会会免遭恶人攻击的人的话。最后，如果你不改过自新，你必然连大公会里

的那些学者也要攻击，还要声称就是他们在这个问题上也不拥有真理，所以我——愿神帮助我——将保卫他们的也就是我们的信仰免遭你的攻击。而这里我们甚至可以清楚地看到，不仅你自己的话——我说过我会在稍后证明——而且佩拉纠主义（Pelagianism）的教义本身，就是你们这伙人共有的教义，都大力支持摩尼教。

[1] 《马太福音》5：11、12。

[2] 《哥林多后书》11：29。

第二章

4.稍稍考虑一下我计划的第一部分，想想我将怎样实施它。关于我的作品——你夸口说已经在你的四卷本里作了反击——的目标，我们之间争论的问题是：我说婚姻应当受到赞美，即使所有男人天生都要犯我们初代祖先的罪，也不能因此降罪或指责它。凡是否认这一点的人就是在试图推翻基督教信仰的根基本身。于是，我写了一本书讨论婚姻和淫欲，如你所看到的，区分了婚姻中的好和坏，原罪就是通过婚姻中的坏传染的。但你说婚姻无疑是可责备的，除非由婚姻所生的孩子完全不受罪的束缚。你由此夸口说，你已经用四卷书驳倒了我的一卷书。你想要使人脱离既定的大主教信念，引导他们转向你的新颖谬论，就在这几卷书里常常含沙射影地谈到摩尼教这个瘟神，使读者心里渐渐滋生对它的恐惧和厌恶，似乎如果有人说是按着亚当的方式出生的婴儿在第一次出生时传染了古老的死，因此需要第二次出生，使他们通过赦免原罪并凭借重生的洗礼先得洁净，再收为上帝的儿子，移居到他独生子的国度，那他就是赞同摩尼教徒关于“本性之恶”的观点。朱维尼安

（Jovinian）^[1]也指控这是摩尼教观点，他否认马利亚的圣处女贞——尽管她怀胎时这童贞就已经存在，生育时也曾丧失——似乎当我们说基督出生时他母亲的童贞完好无损，就像摩尼教徒那样相信基督是个幻影。^[2]但是正如大主教徒在救主的帮助下，对朱维尼安提出的哪怕是最富创造性的观点，也嗤之以鼻，相信圣洁的马利亚没有因生育而遭败坏，并且主也不是一个幻影，相信她生育之后仍然是位童女，尽管基督的肉身是从她而来——照样，愿他们也讥笑你的诽谤是徒劳无益的空谈，他们没有像摩尼教徒那样炮制出一种本性之恶的原理，而是根据古老而真实的大主教信仰，毫不怀疑地相信，基督既然抹去了始祖欠债留下的痕迹（handwriting），他就是婴儿的释放者。

[1] 朱维尼安提出不借事工、完全因信得救的教义，否认童女生育，认为婚姻与童贞具有同等的意义。

[2] 许多摩尼教徒自称为基督徒，但是因为他们关于特定的基督教教义的错误教导而被认为是异端。奥古斯丁的话非常恰当地表述了他们关于婚姻的错误教导：“如果你们认为男人娶妻不是为了忠诚的婚姻生活，而是为了犯奸淫罪，那么请问，男人休妻又有什么可惹怒你们的呢？事实上，之所以称之为‘婚姻’正是因为：女人应当嫁人，不为别的原因，就是为了能成为母亲，而这是你们所憎恶的。你们以为如果这样，那上帝的一部分——已经在与你们黑暗之族的争斗中被制服——也受制于肉身的镣铐。”（*Contra Faustum Manichaeum* 19.26）

第三章

5.你动不动就指控我们是摩尼教，但是如果你足够警觉，就该想一想，你用这样一种可恶的指控侮辱的人是谁，他们是哪一类人，是大公教信仰多么伟大的捍卫者。诚然，我不能保证把关于这个问题的所有观点都收集起来，也不能保证把我要提到的那些人的所有观点都罗列出来，那会使篇幅冗长不堪，而且我想也没有必要；我只能引用极其有限的几种观点。然而，如果我们的对手对上帝的敬畏，或者在那些能够克服固执这种大恶的人面前有一点点羞愧，这些观点就可能使他们脸红，或者使他们改邪归正。伊里那乌（Irenaeus）是里昂（Lyons）主教，生活在使徒时代后不久，他说：“人要得救，脱离所受远古时的蛇的伤害，没有其他办法，唯有相信主，就是那按着罪身的形状被从地里抬升到见证之树上，将万物引向自己，把生命赐给死人的主。”^[1]他还说：“正如人类因一位童女而必然要死，同样，也因一位童女得释放，一位童女的顺服最终平衡了一位童女的悖逆。第一被造者（the first-formed，亚当）的罪因第一出生者（the First-born，基督）所受的鞭打而抹去^[2]，蛇的诡诈被鸽子的单纯的征服，因此我们得以解除那使我们致死的锁链。”^[3]关于这位属上帝的古人，他所思考的古老的蛇伤，罪身的形状——借着它把罪身里的蛇伤治好，我们一直以来都被捆于其中的第一被造者的罪，关于这一切，你能理解吗？

6.蒙福的殉道者西普里安（Cyprian）主教更加开诚布公地谈论了这一信念。他说：“如果有什么事可能阻止人获得恩典，那受阻的更可能是那些成年人和老年人，他们很可能因重罪而受阻，得不到恩典。但是，即使犯有严重罪行的人和那些先前犯了很多抵挡上帝之罪的人，只要后来归信了主，就可得赦免。没有任何人会被禁止接受洗礼和恩典，更何况婴孩，更不应该被禁止，他们刚刚出生，不曾犯任何罪，只是因为是在肉身上按着亚当的样式出生，因而由于第一次出生而沾染了古老的死，岂能禁止他们得恩典呢？他们应更加容易得到罪的赦免，因为他们被宽恕的不是自己的罪，而是另一人的罪。”^[4]

7.奥吞的莱提西乌（Reticus of Autun）任职期间是教会里大有权威的主教，我们可以从他的神职活动看出这一点，他在罗马时曾在使徒教区主教梅尔奇阿德（Melchiades）负责的法庭上与其他人一同担当法官，审判多那图（Donatus），就是多那图主义教派的创始人；还宣布免除迦太基教会主教凯西利阿努（Caecilianus）的职务。莱提西乌在谈到洗礼时^[5]，曾说：“谁不知道这是教会里最大的赦免，我们抛弃古罪的整个重负，抹掉先前因无知而做的恶事，也擦去旧人与生俱来的罪行。”请你注意这里的表述：“古罪的整个重负”，“先前的恶事”，“旧人与生俱来的罪行”——你却胆敢提出一种有害的新奇观点来驳斥这些。

8.奥林庇乌（Olympius）是一位西班牙主教，在教会和基督里都大

有荣耀，他在一次神职布道时说：“如果信仰在地上始终不曾败坏，一直跟随原先形成并铭刻的踪迹，也就是它的源头，那么它就永远不会因第一被造者致死的悖逆而把过错散布在种子中，导致那种罪成为人与生俱来的东西。”^[6]你认为你还有什么话可用来驳斥我，顺便驳斥他，或者毋宁说驳斥他们？因为在众人里面只有一个大主教信仰，他们都一心相信，一口认信，罪因一人入了世界，在他里面众人都犯了罪^[7]，所以他们认为以自己古老的大主教推翻了你自以为是的创新观点^[8]。

9.再听听那些有可能更深地触动你、烦扰你并且——但愿如此——很可能使你改邪归正的话。谁不知道高卢主教希拉利（Hilary）被誉为反对异端，保卫大公教会的最忠诚斗士而受人尊敬？请注意当他谈到基督的肉身时所说的话。“因此，当他受差遣成为罪身的形状^[9]时，他虽然有肉身，却没有罪。但是由于所有肉身都源于罪——也就是说，源于亚当祖传的罪——所以他受差遣成为罪身的形状，不是说罪存在于他里面，只是说他成为罪身的形状。”当他注释《诗篇》118篇，读到“愿我的性命存活，得以赞美你”^[10]时，又说：“他认为他不是活在此世，因为他曾说过：‘我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。’^[11]他知道他生而有罪，服在罪的律法之下。”你明白听到的这些话吗？你是否问问自己该说什么？如果你还有一点羞耻感，怎敢在原罪这个问题上指责一位如此出类拔萃、如此声誉卓著的大主教呢？

10.请再听听另一位上帝杰出管家的话，我敬他为父，因为他在基督耶稣里用福音生了我^[12]，我从这位基督的仆人那里领受了重生（regeneration）的水洗。我说的是圣安波罗斯（Ambrose），他为大主教信仰，无论在做工还是演讲中，经历了恩典、不屈、劳苦、危险，所有这些，我本人都经历过，整个罗马世界都与我一起毫不犹豫地称颂它们。这样的人在解释《路加福音》时，说：“约旦河也倒流^[13]预示将来救人洗礼的奥秘，刚出生就受洗的婴孩借此革去败坏。”^[14]在同一作品中他还说：“与男人的结合不可能揭示童女肚腹的秘密，而圣灵把纯洁无瑕的种子植入未受污染的母腹。因为凡是从女人所生的，唯有主耶稣是至圣的。他的出生新颖独特、纯洁无污，不曾沾染一点属世的败坏，因为他属天的威严驱走了这种败坏。”^[15]在同一部作品里他还说：“在亚当里我们都死了，因为罪从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人；在他里面众人都犯了罪，因此他的罪就是众人的死。”^[16]在注释同一篇福音书的另一段话里说：“因此要当心，免得像亚当那样被天上的诫命剥掉保护，失去信仰的外衣，从而遭受致命的创伤，若不是那位撒马利马亚人降下来，治好这恐怖的伤口，他可能会在这创伤里杀死整个人类。”^[17]在同一篇作品的另一处他说：“亚当曾活着，在他里面我们曾活着。亚当死了，在他里面众人都死了。”^[18]他还在书中谈到先知大卫：“我们出生前就因传染有了污点，在看见光之前我们就遭受了出身的伤害，我们在罪里出生。”安波罗斯解释说：“他没有说，那是我们父母的罪，还是我们自己的罪。他母亲在罪里生育每个人。这里他也没说母亲只是在自己的罪里生育，还是被生者里面已经有某些罪。但是想一想是否可以理解为两者都是。怀胎并非毫无罪过，因为父母都不是全

然无罪的，若说怀胎一日的胎儿也并非无罪，更何况在母腹里待了多日的人。因此我们在自己父母的罪里怀胎，在他们的恶里出生。而且出生本身也有它自身传染的罪，本性自身并非只是传染一次。”^[19]他在解释《托比传》（*Book of Tobias*）时说：“这放高利贷的，除了魔鬼，还会有谁？夏娃从他借了罪，使整个人类负了债，也就是说，以后世代代的子孙都要偿付利息。”又在该书里说：“魔鬼骗了夏娃，以便引诱她的丈夫，将他的产业置于债务之下。”^[20]他还在注释《诗篇》48篇时说：“我们自己的罪是一回事，我们脚后跟的罪是另一回事，因为亚当的脚后跟被蛇的牙齿咬伤了，他因这脚后跟的伤为人类后代留下了一个负债的遗产，所以我们都因那伤而跛了足。”^[21]

[1] 伊里那乌《驳异端》（*Adversus haereses*）4. 5。

[2] “第一被造者”，也就是亚当，以及“第一出生者”，即基督，是某些早期教父常用的术语，尤其是那些讲希腊语的教父，他们用这两个术语来强调重建基督里的万物或者将它们归于一个头这一思想的重要性（Eph. 1. 0, *anakephalaaiosasthai*），意思是说，人类在上帝的儿子有了一个新的头，他为了人类能在第一人堕落之后得救，生而为完人。

[3] 伊里那乌《驳异端》5.19。

[4] 西普里安，*Epistola 64, ad Fidum*。

[5] 这篇作品已佚。

[6] 这篇作品已佚。

[7] 参《罗马书》5：12。

[8] 对《罗马书》5：12的这种解读有简洁的概述，见F. Prat《圣保罗的神学》（*The Theology of St. Paul*, Westminster, Md. 1950）I 213, 215, 脚注。

[9] 《罗马书》8：3。

[10] 《诗篇》118：175（见和合本119篇——中译者注，以下凡注释里圣经章节后括号里的说明，除了特别注明外，皆为中译者注，不再一一注明）。

[11] 《诗篇》50：7（见和合本《诗篇》51：6）。

[12] 参《哥林多前书》4：15。

[13] 《诗篇》113：3（见和合本114篇）。

[14] 安波罗斯，*Expositio evangelii secundum Lucam* 1. 36。

[15] *Expositio evangelii secundum Lucam* 2. 56。

[16] 安波罗斯，*Expositio evangelii secundum Lucam* 4. 67. 注《路加福音》4：58（和合本没有此章节）。

[17] 安波罗斯，*Expositio evangelii secundum Lucam* 7. 73 注《路加福音》10：30。

[18] 安波罗斯，*Expositio evangelii secundum Lucam* 7. 234 注《路加福音》15：24。

[19] *Apologia prophetae David*. 11.

[20] 安波罗斯 *De Tobia* 9, 23。

[21] 安波罗斯 *Enarrationes in XI psalmos Davidicos*, in Ps. 48. 6。

第四章

11.现在去吧，去对原罪提出反对理由吧。你不同意他们的观点，假装不知道他们说了什么；这么多伟大的导师，不仅自己过高贵的生活，还与时代的各种谬论作战，在你还未降生时就已过完荣耀的一生离世——尽管有这么多伟大的老师，你在攻击我时似乎没有看见他们，似乎你不知道他们在我的名下遭受诽谤，你侮辱他们却没有受到惩罚。我承认我宁愿相信你不知道自己在做的恶事，宁愿认为这是由于你的不慎，而不是由于无耻，胆敢对这些原本应当忠实跟随的上帝之城里的闪耀之光恶意追击；我是说，如果我不曾在那卷书——你以为或者希望别人以为已经驳斥了的那卷书——里非常清楚地讨论了圣安波罗斯^[1]，我倒宁愿相信你犯这样大的罪是出于无知。或者你不曾读过那里的话，也就是上述这位主教谈到基督由童女出生时所说的：“因此作为一个人，他在一切事上受试探，成为人的形状忍受一切事，但是作为圣灵所生的，他没有任何罪。人都是说谎的^[2]，没有人无罪，唯有上帝才无罪。因此，从男人和女人出生的，也就是通过身体结合出生的，没有一个可能显得毫无罪过。而毫无罪过的，也就没有这种形式的怀胎生育。”^[3]如果你没有读过可敬的安波罗斯的这些话，你如何可能驳斥记载了这些话的那本书？如果你读过它们，那你又为何对我发怒，以抨击我的名义首先批判他？你为何恨不得撕碎我的名字，并且把安波罗斯——虽然没有提到他的名字——变成一个摩尼教徒？

12.你肯定知道我与谁一起忍受你的侮辱，你也知道我与谁同心协力，但你不作任何明智的考虑，企图通过诽谤污蔑来抨击并推翻他们。你明白，指控这些人犯有如此可怕的罪对你来说是怎样的危害，而被指控与这样的人共同犯罪——不论犯有什么罪——对我来说却是多么荣耀。如果你有眼睛能看清楚，就请注意这一点，最终保持沉默。以这么多大公教的舌头使佩拉纠的舌头缄默，在这么多可敬的嘴巴面前闭上你无耻的嘴巴。如果你像波勒摩（Polemo）^[4]那样，曾闯入色诺克拉底（Xenocrates）的学校，在晚宴狂欢中沉醉，那你为何不像他那样出于对这么多圣人的尊敬而克制自己呢？可以肯定，我们这里的尊敬应当大得多，因为这里所学到的智慧要更大。这么多可敬主教的面容当然比单单一个色诺克拉底的面容更令人尊敬得多，因为他们的老师基督比色诺克拉底的老师柏拉图更伟大。事实上，我不会忘记你已故的父亲梅摩尔（Memor），他与因共同的文学追求结成了深厚的友谊，所以你对我来说也非常亲近，但是当我看到你在你的书里不是沉醉于晚宴的狂欢，而是因疯狂的争论骚动不安时，我就让你变得安静、健全——不是领你进入某位哲学家的殿堂，而是进入平安而可敬的圣先辈的会众。但愿你进入这样的会众能有所收获。看着他们，就好像他们打量着你，温和而友好地对你说：朱利安孩子啊，我们是摩尼教徒吗？我问你，你该怎样

回答？你会用怎样的眼睛看着他们？你能想到怎样的论证？你作为一个足智多谋的争辩者，又会向我们突然提出亚里士多德的哪些范畴？——你总想显得对它们了如指掌，可以信手拈来。你胆敢在他们面前扔出你论点中玻璃似的刀刃或者铅制的匕首？哪种武器不会抛弃你，使你无以防卫？或者你会说你在这项指控中没有提到他们任何人的名字？那么当他们对你说：你的恶舌若是撕碎我们的名字倒还能忍受，但撕碎我们的信仰令人无法忍受，因为我们的名正是靠他的功德写在天上的——当你听到他们这么说，你会说什么呢？或许你会对他们说：我没有用这样的指控侵犯你们的信仰。但是凭什么样的自信你敢说这样的话？你不是说承认凡是出生的都因出身从亚当传染了罪，就是接受摩尼教的观念吗？而这正是他们承认并相信的，是他们一出生就在基督的教会里习得的，也是他们身居要位时在基督教会里教导的；他们借着圣灵给众人施洗，使他们赦免了这么多的罪，也给这么多婴孩施洗，使他们赦免仅有的原罪。我再次劝告你，再次恳请你，请看看数量众多的大公教会的捍卫者和学者，想想你究竟对谁造成了如此严重又如此恶劣的伤害。

13.或者你是否认为他们都是可鄙视的，因为他们全都属于西方教会，我并没有提到一位东方主教？但是，东方主教是说希腊语的，而我们是说拉丁语的，我们该怎么办？我想，那部分世界对你来说应该足够了，主愿意在那里把荣耀的殉道冠冕戴在他第一位使徒头上。如果你当初愿意听从那个教会的领袖，蒙福的英诺斯特（Innocent），你就不会在充满危险的青年时期陷入佩拉纠的陷阱。试想，那位圣人对非洲公会议会作出什么样的回答？不就是使徒教区和罗马教会以及其他教会自古以来一直坚定不移地主张的观点吗？然而，你却指控他的继任者〔佐西姆（Zosimus）〕推诿搪塞，因为他不愿意反对使徒教义和前任的论断。^[5]但现在我对此不想说什么，免得我赞美了曾指责过你的人，激怒你的心，因为我希望医治你，而不是惹怒你。圣英诺斯特对这个问题不知道其他观点，只知道我向你介绍过的那些人的观点——如果这样做有什么益处的话——那请你想一想，你该如何答复他呢？他也属于他们的阵营，虽然时间更晚一点，但地位更高一点。他们与一样坚持真正的、基督教的教义，认为借着基督的恩典使可怜的婴儿从传自亚当的原罪中释放出来。他说，基督借着洗礼的水清洁了众人先前的罪，也就是第一人的罪——他自愿沉入深渊^[6]——最终清楚地规定，婴儿^[7]若不吃人子的肉，就绝不可能有生命^[8]。请你回答他，或者毋宁说回答主本身，因为他使用了那位主教作见证，说明如果那些刚出生的孩子没有传染原罪的话，那上帝的像为何会受到这种重罚，也就是丧失生命。但是不论你说什么或者答复什么，即便你胆敢说蒙福的英诺斯特是摩尼教徒，你也不敢指称基督为摩尼教徒。

14.因而，你没有任何理由诉求于东方主教，因为他们本人也是基督徒，无论是东方还是西方，在世界的这两个部分这种信仰都是相同的，它就是基督信仰；当然西方的土地生了你，西方的教会重生了你。当你来到它的成员中间却没有在它里面发现，所以想要带给它的，那是什么东西？或者毋宁说，你力图从它带走，你本人也曾在它里面领受的东

西，是什么？你否认原罪，但是原罪导致其他婴儿毁灭，而你因为受了洗，不论几岁受洗，你的原罪已被赦免，或者至少（与其他罪）一同被赦免了。如果就如我们所听说的，你真的在婴儿时就受了洗，那么即便是你，虽然个人清白无罪，但因为你在肉身上是从亚当而来，所以你的第一次出生传染了祖先的死，你是在罪里怀的胎，然后驱赶邪灵，吹走魔鬼^[9]，于是你从黑暗权势中得救，得以进入基督的国度。我的孩子啊，你不幸从亚当出生，但有幸在基督里重生，你为何试图夺走你母亲借之生育了你的圣礼？她以这种方式生育了你——尽管你不希望她这样生育你——那她就是摩尼教徒吗？你指责她的生育方式，是否为了关闭她那生育了你的仁慈肚腹，使她不再生育其他人？你把她丈夫的名字与她分开，这样，就婴儿的重生来说，他只是基督，而对成人来说，他是基督耶稣，因为如你所知道的，耶稣的意思就是救主^[10]，而你恰恰不希望他成为婴儿的救主，因为你教导说，婴孩没有需要他来拯救的罪过。

[1] *De nuptiis et concupiscentia* 1. 40.

[2] 《诗篇》115：2（参和合本《诗篇》116：11）。

[3] 安波罗斯，*Expositio Isaiae prophetae*。

[4] 雅典哲学家，后来成为柏拉图学园的领袖。他三十来岁时，还是个放荡不羁的年轻人，一次正逢学校在讨论节制，他闯了进去，于是如这里所记载的，就转向了哲学学习。

[5] 参导言，英诺斯特和佐西姆讨论佩拉纠的话。

[6] *Epist.* 181.7, *inter Augustinianas*.

[7] *Epist.* 182.5, *inter Augustinianas*.

[8] 参《约翰福音》6：54。

[9] 这个简洁的专门术语意指向受洗者身上吹气，表示驱赶魔鬼，本译本通用。

[10] 对这个名字含义的这种用法有《马太福音》1：21作证；参《新约注释》（*Commentary on the New Testament*, Paterson, N. J. 1943）对这一经文的解释。

第五章

15.当然，你不会没有来自东方的著名主教，有这样一位声名卓著、闻名遐迩的主教，他的话非常受人欢迎，已经译成拉丁文，到处流传，他就是圣格列高利。那就让他也与这些教父同坐，与他们一起忍受你这种愚蠢而可恶的指控，但他也提出一种治疗论，驳斥你那有害的新观点。那就听听他所说的话：“上帝的像必将洁净这肉身洪流的污点，必用上帝话语的翅膀抬升肉身与它联合。虽然如果不需要这种洁净，而是保守在最初的尊贵里——我们现在洁净之后要去再次追赶那种尊贵——那是最好的，如果没有因为这罪的苦涩而从生命之树上跌落，那是最好的，然而，作为第二条道路，堕落后得到医治和纠正比留在罪里要好。”他还说：“就如我们都在亚当里死了，同样我们都在基督里得生。那么就让我们与基督同生，与基督同钉十字架，与他在死里同葬，从而也能与他一同复活。我们必须忍受这种有益且必不可少的变化，这样，正如我们曾从幸福状态跌入悲惨状态，同样，我们要从悲惨状态恢复美好状态。因为罪多的地方，恩典更多，好叫那些因尝了禁果而被定罪的人，借着基督的十字架、凭着更丰富的恩典得以称义。”他又说：“要敬畏使你们脱离属地出生之捆绑的那次出生。要尊敬伯利恒，它虽然弱小，但回归乐园之门已经通过它向你们开启。”^[1]同样，他在另一处谈到洗礼时说：“也让基督的话使你们相信这一点，他说，人若不是‘从水和圣灵生的’^[2]，就不能进入天国。借着祂，第一次出生的污点得以清除，我们的第一次出生是在罪里怀胎的，我们的母亲在罪里把我们生出来。”你难道要说他也有摩尼教味道，或者传播败坏之说？你听听众人怎样一心、一口、一信地说着同样的事，这就是大主教信仰，它是众人一致见证，没有异议地确立的。

16.或者在你看来，在众多东方主教中只提到格列高利是不是太不够权威了？他是个举足轻重的人物，所以，如果这不是基督信仰里众所周知的论点，他就不可能说；如果他们不认为他的这些话与众所周知的真理法则完全一致，也不会视他为如此杰出而可敬的人。当然如果你愿意，除了他之外我们还可以加上巴西尔；事实上，不论你愿意与否，我们必须加上巴西尔，尤其因为你在你的第四卷里决定谈论从他驳摩尼教徒的书里摘来的一个段落，尽管那个段落与借一人进入世界并传给众人的原罪问题没有任何关联。他在那个段落里讨论的是这样的真理：不应该认为恶像摩尼教徒所主张的那样，是一种实体（substance），有自身的质料。因此他说：“它不是一种实体，而是完全出于意志的一种行为方式”——不是那些因第一次出生传染了祖先之死的人的——而是“那些通过自己的意志采纳了某种不健康的生活方式的人的”；也就是说，那些已经长大并且能使用理性和自由意志的人。他说：“这种行为方式因为是非本质的，所以可以很轻易地与那些遭受者的意志分离。”他补充说：“如

果这恶早已产生，不可能再从意志中剔除，也就是说，尽管它原是一种附属之物添加的，但如果它添加之后就再也不可能与意志相分离，那么可以恰当地说，事实上确实没有实体性的恶，只是那实体本身现在不可能没有恶作为一种附属性根植在它里面。既然它是作为一种偶性添加的”，他说：“而这种添加的源泉不是实体，而是意志，那么可以轻易地将恶与实体分离，所以即使是服从意志的实体，也可能是完全清洁的，从没有任何恶留存，哪怕是一点痕迹。”圣巴西尔这番话说得完全正确，甚至可以说对那种借着亚当进入世界、传给众人的恶也作出了很好的解释，因为这种恶也是附加给人性的。它不是创造之初就有的，这种添加的源泉也不是实体，而是意志，不论是受蛇引诱的女人的意志，还是认同已经被引诱犯罪的妻子的那个丈夫的意志。但他所说的“可以轻易地将恶与意志或者实体分离”——并不是对人的意志来说，而是对上帝的怜悯来说可以轻易做到。这足以驳斥摩尼教徒，他们认为他们所说的恶的本性这种东西不可能转变为善。因此，圣巴西尔没有说人的意志或者人的实体或本性可以轻易地使恶与它自身分离，而是说“可以轻易地将恶与它分离”，他的话经过精心斟酌，完全可以驳倒他要反对的摩尼教徒，同时不会激发人的傲慢与神圣恩典作对。事实上，上帝是大能的，用福音书的话来说，在人是不能的，在上帝凡事都能^[3]，他将凭借自己丰富的恩典毁灭临到我们头上的恶，不论是传自第一人的，还是出于我们自己意志的，“即使是服从意志的实体”，如你所引用的巴西尔的话：“也可能是完全清洁的，从没有任何恶留存，哪怕是一点痕迹。”但愿如此，这无疑信徒的盼望。但是它何时成全，那是大主教信仰的一个问题。因为到那时，就可以对最后的仇敌死说这样的话：“（死啊，）你得胜的权势在哪里？（死啊，）你的毒钩在哪里？”^[4]

17.因此，关于你所回顾的巴西尔所说的话：“如果贞洁是一种美德，而身体是真正实体性的恶，那就不可能找到一个贞洁的身体，因为可耻的身体不可能变成有德性的身体。但是当它成圣之后，它就成为有德性的身体，美德分与身体，身体分与美德，身体因美德也成为上帝的殿。因此如果每个身体都是通奸的身体，就不可能在身体中找到贞洁，那么我们确实可以认为实体性的恶是身体的本性。但是既然身体的功德已经有了如此大的进展，它已经获得如此多的荣耀，已经领受这样一件端庄（modesty）的外衣，甚至可以成为它造主的家，成为上帝儿子的新房，从而父和子下来屈尊选择身体作为他们的居所，那么摩尼教的观点怎么可能不显得令人憎恶又荒谬可笑呢？”还能说出比这更真实、更符合大主教准则的话吗？它正是对摩尼教徒的驳斥，因为摩尼教徒主张并断定，身体的源头是“黑暗之族”，按他们的描述，那是与良善上帝同为永恒的一个邪恶本性，他们还认为身体本身就是不可改变的恶。我得说，他正是在驳斥这些人，而不是那些拥有真正而真实的基督信仰的人；身体诚然是可朽的，逼迫灵魂^[5]，但它最初被造、放在乐园里时并不是这样的，也不会永远是这样，相反，它将变为不朽坏和不死的，即便是现在，它已经开始成为上帝的一个殿，装备了妻子的或寡妇的甚至童女的端庄；因为虽然情欲和圣灵相争，但圣灵也和情欲相争，所以它

不会让身体的肢体服从罪作不义的器具。[6]

18.不过，请听听与本主题真正相关的话；圣巴西尔关于第一人的罪——也是与我们相关的罪——所说的明确无误的话。虽然我发现它有翻译，但为了更忠实原文，我宁愿逐字逐句地从希腊文翻译过来。他在一篇论禁食的布道书[7]中说：“禁食是据律法立在乐园里的。因为亚当得到的第一诫命是：‘分别善恶树上的果子，你不可吃。’[8]‘你不可吃’的意思就是禁食，就是律法的开端。如果夏娃没有吃那树上的果子，那我们并不需要这种禁食。因为康健的人用不着医生，有病的人才用得着。[9]我们因罪都患了病；我们通过苦修赎罪得医治。但不禁食的苦修是徒劳的。受诅咒的地必给你长出荆棘和蒺藜。你岂不是注定要忧愁，而不是欢乐？”稍后在同一布道里他说：“因为我们没有禁食，所以我们从乐园跌落了。因此我们要禁食，以便回到乐园。”如果你曾读过圣巴西尔这些以及其他类似的话，或者你愿意读后真诚地想一想，你就不会在自己书里写下——出于什么目的我不知道——摘自他作品的那些与我们所讨论的话题完全无关的话，以掩盖无知的心灵。你听到如果人在幸福的乐园里没有违背禁食的律法，我们就不需要这种禁食，但你否认其他人生来就服在那些人的罪之下。你听到他又补充说：“康健的人用不着医生”，但你否认我们已经因那些人的罪丧失了被造时拥有的康健。你听到对犯了罪的第一人宣告的审判：“地必给你长出荆棘和蒺藜”，也适用于我们，但是你虽然认为他们服于同样的审判，却否认他们有同样的罪。你听到我们从乐园堕落，也必回到乐园的话，但你否认当时唯一住在乐园里的两人——我们也曾因他们住在乐园里——的罪，也属于我们的罪。

19.何必再多说呢？看看从东方教会传来的这些声音对你是否足够；这两人如此杰出，拥有如此不凡的圣洁，并且如人们所说的，他们还是同胞兄弟。[10]假设你说这些话还不够，那我们还有十四位东方主教

——优罗基乌（Eulogius）、约翰（John）、亚摩尼阿努

（Ammonianus）、波菲利（Porphyry）、优托尼乌（Eutonius）、波

菲利（另一位）、费都（Fidus）、佐尼努（Zoninus）、佐波恩努

（Zoboennus）、尼菲底乌（Nymphidius）、克罗马提乌

（Chromatius）、朱维努（Jovinus）、厄娄塞里乌（Eleutherius）、

克勒马提乌（Clematius）——我们发现在某个地方这些人是一起的，所以可以引入这个会众中，这些人就是坐在审判席上审判佩拉纠，认为他

是一个大公教徒的人，他们毫无异议，一致宣告他是大公教徒。但是如果他不曾在他们面前听到对那些人定罪，就是那些认为亚当的罪只伤害他一人，不伤害人类，认为新生婴儿处于亚当未犯罪之前的状态，认为婴儿即使不受洗也拥有永生的人——那么他绝不可能未被定罪就从那里走出去。你通过我不知道的什么复杂的伎俩，使用我不知道的手段和陷阱，使简单的事情变得不那么明了，清晰的真理不能发出光芒，你这样做对你有什么好处呢？谁不明白那些法官是按照大公教信仰来接受这些事的——这种信仰在任何地方都通过驱邪和吹气把婴儿从黑暗的权势中解救出来——而不是如你所解释或者毋宁说如你所炮制的那样理解这些事？然而你可能会说：“亚当的罪伤害人类不是通过繁殖，而是通过模

仿，而新生婴儿不可能处于亚当犯罪之前的状态，因为亚当能领受诫命，而这些孩子还不能领受。”佩拉纠认为用这些含糊不清的话就使那个审判成了泡影，而你点头全力赞同这种恶行，为他戏弄了这么多主教而放声大笑。但是对“婴儿即使没有受过洗也有永生”这句话，你能用什么聪明的方法掺进其他意思，或者用什么无花果树叶把它遮盖？佩拉纠没有他法，只能在大公教法官面前指责那些说这话的人，他心里所想的，在人面前却要加以指责，担心被人定罪。如果你认为这话不对，那你就完全认同我们的观点。但是因为你不同我们，所以你必定认为这话是对的。于是，东方的法官就要谴责你，定你的罪。佩拉纠害怕被他们定罪，所以谴责那些认为这话正确的人，但是他肯定要与那些他所谴责的人一同遭受谴责，一同被定罪，因为他嘴里否认这话，心里想的却正是这样的话。因为他口头强烈谴责的观点却在他的作品中表现出来。当然我现在谈论的不是他，你才是我现在讨论的对象。那么你能说什么呢？看哪，这里有一大群东方的审判者，我们读过保存下来的教会对他们的记录。我们读过佩拉纠受到指控，“他说婴儿即使不受洗也有永生”。我们读到佩拉纠谴责那些说这话的人，否则他自己就不能逃脱那些审判者。那么现在你要说什么呢？婴儿即使没有受洗就离世是否还有永生？或者不会有永生？如果你说他们会有，那么你的佩拉纠说的话就会谴责你，所有那些你担心受其谴责的人就会谴责你。但是如果你说他们不会有永生，那我就要问，既然人的繁殖没有传染罪，那上帝清白的像为何会受到惩罚，被剥夺生命？如果事实上传染了罪，那你为何把那些主张这种观点的人称为摩尼教徒？要知道，佩拉纠如果不是假装承认这种观点，就完全可能受到那些人的谴责和定罪。

20.此时，你面前不仅有西方主教，也有东方主教。我们原本似乎缺乏东方主教，现在已经找到很多。他们一致相信：罪因一人入了世界，死又因罪而来，由此死就临到了众人；在他里面众人都犯了罪，因为凡是被认为是出生而来的人都服在第一人所犯的罪下。如果你把这样认为的人称为摩尼教徒，那就看着这些人，在他们面前脸红吧，不要伤害他们，或者毋宁说不要伤害你自己，免得统治他们并住在他们里面的那位不放过你——恐怕会这样的。但如果你不把他们称为摩尼教徒，你就找不出理由称我为摩尼教徒。因为你这样称呼我，不过就是因为我相信他们所相信的，我主张他们所主张的，我教导他们所教导的，我传讲他们所传讲的，就是关于第一人的罪，所有人因属肉的出生而受制于那罪，除了属灵的出生，谁也不能解除那罪。同意他们，你就不会抨击我；与他们一致，你就不会纠缠我。最后，如果你不愿意通过他们成为我的朋友，我只请求你不要通过我成为他们的敌人。但是你如果仍然固守着自己的错误，怎么能不成为他们的敌人呢？放弃这种错误，从而与他们联合，那岂不是要好得多？难道佩拉纠和凯勒斯提乌（Celestius）对你有那么大的支配力，你竟然敢抛弃这么多伟大的学者，大公教信仰的捍卫者，古代的和当代的，从日出到日落，有的安息了，有的仍与我们同在——不仅抛弃他们，甚至称他们为摩尼教徒？我不知道这话是怎样从你嘴里说出来的——必是你那有悖常理的谬误迫使你说出这样的话来。奇

怪的是，在一个人的脸上，额头与舌头之间竟会有这么大的距离，以至于在这种情况下，额头制服不了舌头？

21.但我知道你在嘟哝什么。现在就说吧，说出来，我们都来听听。你在第四卷——也就是我们正在讨论的作品——的结尾处说：“君士坦丁堡的约翰（John of Constantinople）说，婴儿身上没有原罪。他在一篇论述受洗者的布道里说：‘至尊的上帝，唯有他成就了神奇的事，创造了一切，改变了一切。看哪，他们不久前还是阶下囚，此时却享有自由的安详；他们原本是陌生人和流浪者，现在成了教会的公民；他们原本陷于罪的混乱之中，如今处在公义的状态。他们不仅是自由的，而且是圣洁的；不仅是圣洁的，而且是公义的；不仅公义的，还是上帝的孩子；不仅是孩子，还是嗣子；不仅是嗣子，还是基督的弟兄；不仅是基督的弟兄，还是与他同为嗣子的；不仅与他同为嗣子，还是肢体；不仅是肢体，还是殿；不仅是殿，还是圣灵的器具。你们看洗礼有多少益处。有些人认为天上的恩典只在于赦免罪，但我们已经列出了十种荣耀。因此我们甚至要给婴儿施洗，尽管他们没有沾染罪，但洗礼可以赐给他们圣洁、公义、嗣子的名分、产业，使他们成为基督的弟兄，从而可能成为上帝的肢体。’”^[11]

22.那么你是否敢拿圣洁主教约翰的这些话驳斥他那些伟大同事说的那么多话，将他从他们最和谐的团体中分离，使他成为他们的对手？我们绝不会相信也不会说这么伟大的人会做这样可恶的事。我说，我们绝不会认为君士坦丁堡的约翰在婴儿受洗和借基督脱离从祖先留下的痕迹这些问题上会与这么多伟大的主教同行唱反调，尤其是罗马的英诺斯特、迦太基的西普里安、卡帕多西亚的巴西尔、拿先斯的格列高利、高卢的希拉利、米兰的安波罗斯。还有其他一些问题，即使最博学、最杰出的捍卫大公教法则的学者也不时彼此分歧，但没有破坏信仰的纽带，有的在这个问题上说得更好、更恰当，有的在那个问题上讲得更完全、更正确。而我们正在谈论的这个问题则与信仰的根基本身相关。在基督信仰里有话写道：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。”^[12]凡是想要推翻这些话的，就是企图废除我们在基督里所相信的一切。基督也是婴儿的完全救主，若没有从他而来的救赎，他们肯定要灭亡，因为没有他的肉和血，他们不能有永生。这也是约翰所想、所信、所学和所教的。但是你按照自己的教义歪曲他的话。他说婴儿没有罪——他指的是他们自己的罪。正因为如此，我们才说他们是清白的，所依据的是使徒所说的，即那些还没有生下来的，善恶还没有做出来；而不是依据他所说的：“因一人的悖逆，众人成为罪人。”^[13]甚至我们的西普里安也可能与约翰一样谈论婴儿，他曾写道：“新生婴儿没有犯任何罪，所以他得赦免的不是自己的罪，而是另一人的罪。”^[14]因此，约翰将他们与成人相比，成人在洗礼里赦免的是他们个人的罪，他说婴儿没有罪——不是如你所引用的“不沾染罪”，你希望人们把它理解为婴儿不沾染第一人的罪。但是我愿意将之归咎于译者，而不是你本人，尽管在有些有同样译文的手稿中我们读到的“罪”是复数，而不是单数。因此，我怀疑你这派中有人不愿

意用单数，免得人们把使徒所说的：“审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义”^[15]理解为一罪。这里，他希望我们不是把“一人”理解为别的，就是指过犯；而你不希望人们相信婴儿沾染这样的过犯，所以你选择说：“不沾染罪”，这样我们心里很可能就想到第一人的罪，而不是指他们自己的罪，如约翰所说的，他的话我们理解是指婴儿个人的罪，或者译成“他们不沾染（自己的）罪”，其他手稿的同一段里也是这样说的。但是我们不必讨论猜测，这里我们可以认为是抄写者的失误或者是翻译中的一个讹误。我要引用约翰所写的希腊原文：“Dia touto kai ta paedia baptizomen, kaitoi hamartemata ouk echonta”，这句话译成拉丁文^[16]（再译成英文）就是“因此我们也给婴儿施洗，虽然他们没有罪”。你当然看到他没有说：“婴孩不沾染罪”（单数或者复数的罪），而是“没有罪”，指他们自己的罪，这一点毫无困难；但你会说：他本人为何不加上“他们自己的”？我想，原因只有一个，他是在大公教会里谈话，不相信有人会理解成另外的意思，因为不曾有人提出过这样的问题，你也还没有提出争论，所以他说得比较随意。

23.你是否希望听听他对这个问题完全公开的说法是什么？听好了，我也把他加入圣徒的行列，听好了，我把他列为我的见证人或者你的审判者，你原本还以为他是你的保护神呢。听，你可能也会把他称为摩尼教徒。来吧，圣约翰，来吧，与你的弟兄们坐下来，没有什么论据和诱惑曾把你与他们分开。我们也需要你的观点，并且特别需要，因为这个年轻人认为就是从你的作品中找到了能推翻你这么多伟大主教同仁的观点的方法。但是如果他真的发现有这样的事物，清楚地表明你想的就是他想的，那我们绝不会只选择你——请原谅我说这样的话——而舍弃这么多在这个问题上如此重要的人，关于这个问题，基督信仰和大公教会的观点从不曾有过改变。当然，你绝不会有另外的观点，从而在这一点上显得特别引人注目。当这个年轻人试图败坏我的名声时，要说一些事使他困惑，使他羞愧，而当我向他解释了你在问题上的观点后，他也会试图败坏你的名誉，请你原谅我。他说，相信婴儿需要基督作为解救者的帮助，使他们脱离地狱——他们因第一人的罪要受永罚——这是摩尼教的观念。当他得知你也这样认为时，他可能会因此悔改他的佩拉纠错误，也可能因此指控你是摩尼教徒。但是为了能使他真正得益处，我们不必在意他的错误指责。

24.现在听着，朱利安，约翰所说的与其他大公教学者是一致的。他在写给奥林庇亚（Olympia）的布道中说：“当亚当犯了那个大罪，使整个人类一同被定罪之后，他遭受了惩罚，陷入不幸。”论到拉撒路的复活时又说：“基督哭泣，因为人已经悖逆到这种地步，他被赶出永恒，热衷于死人的世界。基督哭泣，因为魔鬼使那些原本可以不朽的成为必死的。”^[17]还有比这说得更清楚的吗？你要怎样辩驳呢？如果亚当因他的大罪使整个人类一同被定了罪，一个婴儿怎么可能生出来而没有被定罪的？除了基督，还能借着谁使他从这种定罪中解脱出来？即使在拉撒路的例子中，他都说人热衷于死人的世界，被赶出了永恒，还有哪个必死的人没有被这种过失和不幸触及？第一人因此从永生中跌落；如果他不

曾犯罪，就可能已经获得永生了。既然魔鬼使原本可能不朽的众人成了必死的，那婴儿若是服从第一人的罪，他们怎么会死？若不是通过使众人获得永生的那位，婴儿能从死的权势中得救吗？

25. 这位约翰在一篇布道书里谈到这样一个问题，虽然主的话说得很清楚，他使野兽服从于人，使人掌管它们^[18]，但它们为何还要伤害人或者咬死人呢？他是这样解决这个问题的，他说，罪还未进入（世界）之前，所有野兽都顺服人，而现在它们要伤害人，这是对第一罪的惩罚。该文很长，我不能在本书中详述，但可以引用它的一部分。他说：“我们害怕并恐惧野兽；我不否认这一点。我们已经丧失了主子的身份，这一点我也承认。但这并不表明上帝的律法是错的，因为最初事物不是这样安排的，相反，野兽害怕自己的主人，顺服于他们。由于我们失去了信任，我们也就失去了尊荣。有什么证据呢？上帝把野兽带到亚当面前，看他会叫它们什么，而亚当没有显出退缩害怕的样子。”稍后他说：“这就是一个记号，表明最初人是不怕兽的；第二个证据甚至要比这个更清晰，即女人与蛇谈话。如果野兽一直是人所害怕的，那么当女人看见蛇的时候，她不可能待在那里不动；她不可能接受它的建议，也不可能如此深信不疑地与它谈话，而会立刻被吓住，一看见蛇就逃走了。但她与蛇说话，并不害怕，因为当时还不存在惧怕。只是由于罪入了世界，尊荣的特性就消失了。”稍后他又说：“事实上，只要他相信上帝，他就使野兽害怕，但因为他悖逆上帝，所以现在即使是与他同为仆人的最低等者，他也害怕。如果不是这样，那么请向我表明，人犯罪之前，兽使他害怕。你不可能表明这一点。若说在这一切之后，人有了害怕，那也是因为在上帝的面前。因为如果在原本给出的诫命被人废除、破坏之后，上帝原先给予他的尊荣仍然保持不动，那么他就不可能很轻易地复活。”^[19]可以肯定，很显然，约翰在这篇讨论中已经表明，借一人进入世界的罪成了众人共同的罪，由于对兽的怕是众人共有的，所以甚至是婴儿，兽也绝不可能放过，当然，根据圣约翰的这篇论文，婴儿若没有受那古老罪的捆绑，兽绝不可能伤害他们或者使他们害怕。

26. 那么朱利安，也称他为摩尼教徒吧（你为何犹豫，不这样说呢），因为这类好人（指婴儿），你为他们的清白辩护，他却冤枉他们，并主张定罪是代代相传的。^[20]不仅如此，你要克制自己，如果你真有什么合理的东西，就提出纠正；最后，要明白约翰为何说婴儿没有罪，不是说他们不被第一父母的罪捆绑，而是说他们没有犯个人的罪。在同一篇布道里，如果你读过全文，我不知道你为什么没有读到这段话；如果你不可能没有读到，那我很奇怪你为何没有提出纠正——如果约翰的权威对你有一定重要性。如果你读了整篇布道，对我所提到的段落很熟悉，但仍然认为你得坚持自己的观点，那么你为什么要在自己的作品里引用它呢？或者是不是这样，你引导我们去读整篇文章，让我们找出能发现并驳倒你的蒙骗伎俩的方法？还有比他说得更清楚的吗？他说：“基督曾经来过，发现我们被亚当留下的祖传痕迹捆绑。他显示了债的开端；由于我们的罪，利息增加了。”^[21]你是否听到这个人，精通大公信仰和教义的人，把祖传痕迹留下的债——它作为遗产依附于我们

——与由于我们自己的罪而增加利息的那些债相区分？你是否听到婴儿在洗礼中脱离的是什麼，他们还没有欠下自己的债，但不可能免除祖传的痕迹？他的希腊文原话是这样的：“Erchetai hapax ho Christos, heuren hemon cheirographon patron, ho ti egraphen ho Adam. Ekeinos ten archen eisegagen tou chreious, hemeis ton daneismon heuxesamen tais metagenesterais hamartiais.”逐字逐句翻译过来如下：“基督曾经来过；他发现了我们祖传的痕迹，那是亚当留下的。亚当是债的开端；我们因后来的罪增加债的利息。”^[22]他不满足于只说“祖传的痕迹”，而不加上“我们的”，由此我们可以知道，在我们通过自己后来的罪使债的利息增加之前，那留有祖传痕迹的债已经附属于我们，难道不是这样吗？

27. 也请读读这位圣人怎样解释使徒的同一段话，也就是经上所写的：“罪从一人入了世界。”因为他大公信仰的真理在那里显得比光还要清晰。由于内容太长，不可能把这篇作品里的解释全都引用，所以我只提几点。他说：“显然，这罪不是指违法导致的罪，而是因亚当悖逆产生的罪，这罪玷污了众人。”稍后又说：“‘从亚当到摩西，死就做了王，连那些不曾犯罪的，也在他的权下。’它怎样作王？‘按亚当犯罪的样子，他乃是那以后要来之人的预象。’^[23]因此亚当也是基督的一个预象。为何他是预象呢？他们问。因为正如亚当成为那些从他而来的人的死因，即使他们不曾吃过树上的果子——那死是通过食物产生的——同样，基督对那些从他而来的人，即使他们不曾行义，也成为他们公义的提供者，他借十字架把公义给予我们众人。”在同一篇布道的另一部分他说：“所以当某个犹太人问你，‘这世界如何借一人，即基督的美德^[24]得救？’时，你可以对他说：‘就如世界因一人，即亚当的悖逆而被定罪一样’——尽管恩典与罪不能相提并论，死与生也不能等量齐观，上帝与魔鬼更不能同等。”稍后又说：“但过犯不同于恩赐，他是恩赐。若因一人的过犯，众人都死了，更何况上帝的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍地临到众人吗？”他的意思是说，如果罪有权势，一人的罪有权势，那恩典和上帝的恩典，不只是父，还有子，他们的恩典应当更有权势。这样说要合理得多，因为可以肯定，一个人要为另一个人受到定罪，这似乎不那么说得过去，但是一个人因另一人而得救看起来要合适并合理得多。但是，如果前者都发生了，那么后者更应是事实。另外，谈到“‘审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义’，这就如同说，”他说，“罪能带来死和永罚，但恩典不仅摧毁了那一罪，还毁灭后来发生的罪。”稍后，论到同一问题，他说：“因而，他表明许多善被引进来，不仅那罪被消灭了，而且其他所有罪都被消灭了，说：‘恩赐乃是由许多过犯而称义。’”再稍后一点，他说：“首先他说，如果一人的罪使众人毁灭，那么一人的恩典更使众人得救。然后他表明不仅这罪因恩典毁灭，而且所有其他罪也因恩典被消灭；恩典不仅毁灭了罪，而且给予了公义。并不是亚当伤害我们多少，基督就帮助我们多少，他的恩益要多得多，丰富得多。”然后，在同一作品中，他谈到洗礼，引用了使徒的话：“‘岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗

归入他的死吗？所以我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬。’^[25]‘我们受洗归入他的死’，这是什么意思？意思是说，我们也要像他一样死，因为洗礼就是一个十字架。因此，十字架与坟墓对于基督意味着什么，洗礼对于我们就意味着什么。但两者的方式不一样，因为他是在肉身上死了、埋葬，而我们在罪里死了、埋葬。因此，他没有说‘在死里与他合一’，而是说‘以死的样式’。虽然两者都是死，但不是一回事。一者是基督肉身的死，另一者是我们罪的死。因此，正如前者是真的，照样，后者也是真的。”

28. 圣约翰离大公教义有多近，离你的教义就有多远，对此你还能有什么怀疑吗？他在论证中解释了使徒的话，那对我们所讨论的问题来说是必不可少的话，也就是：“罪因一人入了世界”，你认为这是指模仿，而不是指生理上的生育，但是从他的论证以及整个上下文来看，有你这种思想的痕迹吗？他岂不是说，因那一罪所有事物都被玷污了，从而将它与其他后来犯的罪相区分，而你说这些后来产生的罪是通过模仿，而不是繁殖而来，他说不仅那些罪，就是这一罪也因基督的恩典与那些罪一起毁灭了？他岂没有清晰地解释使徒的话：“我们这些受洗归入基督耶稣的人，就是受洗归入他的死”，他说受洗归入基督的，就向罪死了，如基督向肉身死了，因为受洗归入基督的死不是别的，就是向罪死？如果婴儿没有沾染原罪，那他向什么罪死呢？或者婴儿不是受洗归入基督的死，尽管使徒不是说“某些人”，而是说“我们（众人）受洗归入基督的，受洗归入他的死”？或者当他们接受基督教的洗礼时，你想要说他们不是受洗归入基督？不然，约翰主教就用他的界定使你闭嘴，他说，对那些受洗归入基督的人来说，洗礼的意义就是十字架和坟墓之于基督的意义，这样我们就可以明白，他们已经向罪死了，正如基督在肉身上死了一样。请想一想，你原本指望把你的教义归于这个人，似乎他说过婴儿没有沾染第一人的罪，然而没想到这个人的基督信仰有这么大，他对这一大公教义的辩护这么有力！当他说“婴儿没有罪”时，他指的只是他们自己的罪，许多证据都已经清楚地表明了这一点。

[1] 拿先斯的格列高利，*Oratio in natalem Christi*。

[2] 《约翰福音》3：5。

[3] 《马太福音》19：26。

[4] 《哥林多前书》15：55。

[5] 《所罗门智训》9：15。

[6] 《加拉太书》5：17；《罗马书》6：13。

[7] 巴西尔，*Sermo* 1。

[8] 《创世记》2：17。

[9] 《马太福音》9：12。

[10] 奥古斯丁的信息有误，巴西尔的弟弟是尼撒的格列高利，而不是这些引语的作者拿先斯的格列高利。

[11] 约翰屈梭多模，*Homilia ad neophytes*。

[12] 《哥林多前书》15：21、22。

[13] 参《罗马书》9：11，5：16（参和合本《罗马书》5：19）。

[14] 西普里安，*Epistola*，64，*ad Fidum*。

[15] 参《罗马书》5：19（参和合本《罗马书》5：16）。

[16] *Ideo et infans baptizamus，quamvis peccata non habentes.*

[17] 约翰屈梭多模，*Homilia de Lazaro resuscitato.*

[18] 参《创世记》1：28。

[19] 约翰屈梭多模，*Homilia* 9，in *Genesin*。

[20] 这里，如别处一样，对*propago mortis*，*propago condemnationis*以及其他同类术语作直译处理，以便保留对佩拉纠反对原罪论的某个术语的暗示——指他们认为的罪不可能通过自然繁殖的方式传递，必然是通过犯罪人的意志自愿传递的。

[21] 约翰屈梭多模，*Homilia ad neophytos.*

[22] 拉丁文译为：*Venit semel Christus，invenit nostrum chirographum paternum，quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti，nos fenus auximus posterioribus peccatis.*

[23] 参《罗马书》5：14。

[24] 奥古斯丁在比较宽泛的拉丁意义上使用“*virtus*”，即普遍的好和能力，可以既指美德，也指力量。有些段落谈到力量借助于人自己的美德使软弱变完全，以及诸如此类的话，读到这些段落时再回想起这一点对理解有帮助。

[25] 参《罗马书》6：3、4节。——中译者注

第六章

29.你引用君士坦丁堡的约翰的话作证据，似乎他与你观点一致，但这对你有什么好处呢？你是不是以十分诡诈的手段抓住他的一个词，可以说是他不经意中说的某个词，然后引出他的一大堆话——你可能被这些话折服了？你太不谨慎，太不小心，竟然没有注意到，就是在这篇布道里，你几乎找不到一个地方是因为你没有正确理解它而被误导，从而误导别人的，君士坦丁堡的圣约翰非常清楚地讲，所有人，除了自己的债务之外，都是祖传痕迹（paternal handwriting）的债务人。然而，你引了他的话——你以为他的话对你的观点有几分支持——之后，接着说：“非常清楚，这是合理而正确的教义，首先理性证实它，其次圣经的权威支持它，并且圣人的学识也始终支持它——然而，他们把权威归于真理本身，不是凭借他们自己的一致，而是从他们与它的关系获得证据和荣耀——既然如此，就不要让恶人的阴谋扰乱任何明智者。”你的这些话有什么用呢？只能表明你在这个问题上完全不了解大公教学者的观点和陈述；如果你曾尽力了解它们，那出于什么诡计你要蒙骗无知者？撇开理性和圣经的权威不说，圣人们的学识难道一直支持那种观点，使你否认婴儿生来服于第一人之罪的那种观点？我所引用的圣洁而博学之人的大量证据没有表明这一点，相反，我想，如果你不是存心骗人，并且很早以前并不知道这一点，那么现在可以看到，你在这个观点上受骗有多深。我不妨从好的方面相信你，如果你现在是第一次得知这一点，如果你现在是第一次知道这么多圣洁而博学的人在第一人的罪这个问题上所学所教的就是我们所学所教的，即婴儿在身体出生时就受制于这个罪，并且除非通过属灵的重生，否则不能脱离这个罪，那么改变你的这种观点，忘掉你的这种谬论和几乎疯狂的言论——你用这样的言论侮辱了这么多伟大的教父，称他们为摩尼教徒。如果你这样做是出于无知，那你为何不抛弃你可恶的愚蠢呢？如果你这样做是出于有意，那你为何不收起你渎神的放肆？

30.各方面的证据都宣告你是错的。圣徒们的大量证据比日光更清楚。仔细看看我向你介绍的是怎样一群人。这是米兰的安波罗斯，你的老师佩拉纠对他赞赏有加，曾说：“在他的书里罗马人的信仰非常清晰地显现出来，在拉丁作家中，他就是一朵华美盛开的花，所以甚至他的仇敌也不敢指责他的信仰和他对圣经的极其纯净的注释。”这是君士坦丁堡的约翰，你把他看作博学而圣洁的人中出类拔萃的一位，在我正在反驳的这篇作品中引用了他的话。这是巴西尔，他的话其实与正在讨论的问题没有任何关系，但你以为给了你支持。还有其他人，他们的普遍认同应当能打动你。这不是如你用邪恶之笔所写的，是恶人的阴谋；他们在大公教会里因追求正当教义而闻名；他们用属灵的武器束腰，满腔热心地战胜异端分子。当他们忠心耿耿地完成了在此世的劳作，就躺在平安

的臂弯里安息了。你说：“有一人出来”（指我），“希望人们明白战争的关键在于他。”听啊，不只我一个人，众多圣洁而博学的人都为我并且与我一起驳斥你，这也是为了我们众人的得救，包括你自己的，如果你是明智的。

31.我们并不是如你所诽谤的，只是提出大众对你的抱怨——尽管大众本身议论你是因为这个问题不可能避开公众的知识范围。穷的、富的，高位的、低位的，博学的、浅薄的，男的、女的，都知道洗礼中对各个年龄阶段赦免的是什么。因此，全世界的母亲每日都与自己的孩子一起奔跑，不仅奔向基督，也就是受膏者，而且奔向基督耶稣，也就是救主。但是请留意我向你介绍的人，这些圣徒组成的会众不是普通的大众，他们不仅是教会的子孙，也是教会的列祖。他们就是经上所预言的那群人：“你的子孙要接续你的列祖，你要立他们在全地作王。”^[1]从她而来的子孙生来就要学习这些事；而他们成了她的列祖，以便行教导之职。

32.你为何夸口说，你很高兴这个真理——你认为是谬误，或者希望认为它是谬误——在这么多人中也不可能找到支持者？这么一大群分布在全地的人在这个十分确定又古老的信仰根基里观点一致，没有分歧，难道这一点不过是微不足道的证据？但是，如果你在那些撰写了具有文学价值的作品，教义卓著的人中寻找支持者，那么这里有一群难忘的、可敬的人，观点统一的支持者。圣伊里那乌说，古老的蛇伤由基督的信和十字架治愈；我们原本都受制于原罪，就如同被锁链捆住。圣西普里安说，婴儿若不受洗就要毁灭，但是洗礼赦免的不是他自己的罪，而是另一人的罪。圣莱提西乌说，我们所脱去的旧人不仅有旧的罪，而且有与生俱来的罪。圣奥林庇乌说，第一被造者的过失散播在种子里，因此罪是人生而具有的。圣希拉利说，所有肉身都源于罪，唯有那以罪身的形状来的主是例外，他没有罪。《诗篇》作者说：“我是在罪孽里生的。”^[2]他说自己出生的源头有罪，并服于罪的律法之下。圣安波罗斯说，那些受洗的婴儿在其自然生命开始之时就革去了罪恶。他说，凡是从妇人生的，唯有我们圣洁的主耶稣，在他纯洁无污的出生中没有沾染任何属地的败坏。他说，在亚当里我们都死了，因为罪因一人入了世界，他的罪就是众人的死。他说，亚当因自己的伤玷污了整个人类，除非那个撒玛利亚人下来，医治人类可怕的伤口。他说，亚当原是活的，在他里面众人都是活的，但亚当死了，于是在他里面众人都死了。他说，我们出生之前就因传染有了污点，没有哪个胚胎出生的人是没有罪的，因为我们父母在罪里怀胎，在他们的悖逆里生育。生育本身就有传染，本性自身不只是一次传染。他说，魔鬼是高利贷者，夏娃因他受骗，迫使整个人类世代代要为这债付利息。他说，夏娃被魔鬼蒙骗，然后蒙骗她丈夫，使他的产业成为债务。他说，亚当被蛇咬了，受了伤，而那伤使我们众人都成了跛子。他说，男女因身体上的结合，没有哪个没有罪。但那没有罪的，也就是主基督，也没有这种怀胎而来的罪。英诺斯特告诉你，整个原罪是因那自愿跌倒、被投入深渊的人而来，但借着重生的水洗，都洗涤干净。他说，婴儿若不吃主的肉，喝主

的血，就不可能有生命。圣格列高利说，如果当初没有品尝罪的苦味，没有失去生命之树，那该多好，但是堕落之后，我们必须修正我们的生命。他说，我们已经从美好状态跌入悲惨状态，希望我们能从悲惨状态回到幸福状态，这样，那些因尝了禁树之果而被定罪的人因基督十字架更大的恩典而得以称义。他说，使我们从我们属地的出生之捆绑中解脱出来的重生是可敬的。他说，借着水里的重生和圣灵，第一次出生的污点，也就是使我们在罪里出生的污点，就被清洗干净。圣巴西尔说，我们传染了罪之疾病，因为夏娃不愿意禁吃禁果。他说，最后，我们失去了乐园，因为我们没有禁食；他还教导我们为了返回乐园要禁食。这么多圣主教——优罗基乌、约翰、亚摩尼阿努、波菲利、优托尼乌、波菲利（另一位）、费都、佐尼努、佐波恩努、尼菲底乌、克罗马提乌、朱维努、厄娄塞里乌、克勒马提乌，他们异口同声地对你说这样的话。对于佩拉纠，若不是因为他谴责那些认为婴儿即使不受洗也有永生的人，我们也不会宣告他无罪。现在，请回答，如果上帝自己的像没有任何罪，公义的上帝是否可能剥夺他的永生。

33.最后，圣约翰主教——就是你充满敬意提到的，你称赞他是圣洁的，博学的，你说他从他与真理的联系中获得了证据和荣耀——就是他也说，亚当犯了那样大的罪，使整个人类都一同被定罪。他说，基督在拉撒路的葬礼上哭泣，因为人被迫离开永恒，钟爱死人的世界，因为魔鬼使那些原本可能已经不朽的人成为必死的。他说，在人犯罪之前，兽无论如何都惧怕人，但罪进来之后，我们开始怕兽，就此他希望我们明白，第一人的罪属于所有人；谁不知道由此可以推出，若不是婴儿的出生与罪的锁链相连，就没有兽会伤害他们？他在那篇你原想用来蒙骗粗心者的布道里说，基督发现我们被祖传的痕迹，就是亚当遗留的痕迹捆绑，被我们自己后来的罪捆绑。他解释使徒的话，这整个问题所依赖的那段话，也就是“罪因一人入了世界”^[3]，以及这段话的上下文。他在洋洋洒洒的讨论中并没有说你所说的话，即这罪传给众人不是通过种的繁殖，而是通过模仿；相反，他与主教同仁们的教义没有二致，由此表明真理完全不是你所说的那样。他说，众人都沾染了第一人的罪，为防止有人认为这不是通过生理上的生育发生的^[4]，而是通过道德上的模仿产生的，他说亚当被称为那要来之人的预象，因为正如他是那些从他而来的人通过食物产生的死的原因，尽管他们没有吃树上的果子，同样，基督为那些从他而来的人提供公义，尽管他们不曾做过什么义事，他借着十字架把义给予众人。他说，犹太人否认世界因一人，即基督的美德得救，我们可以用第一人的罪驳斥他，因为亚当悖逆之后，世界因他一人而被定罪。他说，一个人要因另一个人被定罪，这看起来似乎没有什么道理，然而那样的事因亚当而发生了；因此他指出，我们发现一人因另一人而得救要适当得多，合理得多，这样的事在基督里面成全。谁没有看到，如果第一人的罪不是通过繁殖，而是通过模仿传给众人，那么没有谁要因另一人的罪被定罪，每个人只为自己的罪负责，不是通过生育从另一人传递给他，而是他本人出于自己的意志通过模仿而犯的罪。他说，恩典不仅毁灭了第一人的那个罪，还毁灭后来产生的罪。这

里，他对后来的罪——我们可以说是通过模仿产生的罪——与通过繁殖遗传的罪做了明确的区分，表明两者都被恩典毁灭，所以，根据使徒的意图，我们看到重生带来的益处多于生育带来的伤害。由此他解释了经上所写的：“只是过犯不是恩赐。审判是因一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。”^[5]你的模仿论是对佩拉纠谬论的创新，使徒保罗的作品和约翰主教的解释对你作出了反驳。他还谈到洗礼本身，解释使徒所说的“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”^[6]，受洗归入基督的死不是指别的，就是在罪里死了，正如他在肉身上死了。因此，情形必然是，或者婴儿不受洗归入基督，如果他们受了洗，就受洗归入他的死；因此他们也向罪死了，因为他们没有个人的罪，他们被清洗的是所传染的另一人的罪，也就是原罪，那罪已经成为众人共同的罪。

34. 有那么一大群圣洁而博学的人捍卫我们的事业，你还认为“不可能在这么多的人中找到支持者”吗？或者你还要把大公教牧师这么完全统一的观点称为“恶人的阴谋”吗？你也不会再认为圣哲罗姆该受你讥笑，因为他虽然只是个牧师，却精通希腊语和拉丁语，甚至希伯来语的修辞，从西方教会到了东方教会，年事已高还一直住在圣地，读神圣作品，把他之前关于教会教义所写的作品，包括东方世界的和西方世界的，全都读了，或者几乎全都读了，在这个问题上所主张和表达的观点，也完全没有异议。当他解释先知约那时，他非常清楚地说，即使是婴儿也服于亚当所犯的罪。^[7]你出于幼稚的自信和人的软弱，轻率地陷入错误，你就这样沉溺于自己的错误，不仅胆敢与这些主张大公教统一性和真理性的牧师不一致——这些人来自世界的各个地方，在如此和谐的信仰上，在如此重要的问题上彼此一致，而这个问题正是基督宗教的总结和实质所在——而且甚至胆敢称他们为摩尼教徒！如果你不这样做，那你这样对我就是不公正的，因为你看到在同一问题上，我的论述虽然令你对我恼怒不已，但却是跟随他们的脚踪。如果你独独对我堆积这些辱骂，没有其他原因，只是因为我对第一人的罪想他们所想的，主张他们所主张的，传讲他们所传讲的，那么谁看不出来你明里是在侮辱我，暗里却是在对他们作出同样的论断？如果你想一想——不说其他人——约翰主教关于我们祖先亚当所留下的痕迹所说的话，这些话我相信你在那篇你摘了你想要的段落的布道中看到了，或者想一想主教安波罗斯的话：凡出自男女结合的人，没有谁是无罪的，你在我的书里读到这话，但你不敢在你自己的书里提及——想想这些话，就算你的脸在这些人的面前无耻，你的心也将在上帝面前羞愧。

35. 我鉴于对你的爱，借着上帝的仁慈，无论你怎样侮辱我，都不会从我心里除去这爱，出于这样的爱，我的孩子朱利安，我宁愿你有更好、更强壮的青年时代，用更有力的敬虔克服那种傲慢（不就是人的傲慢吗），你因这种傲慢，希望自己的观点获胜，不论观点是什么，仅仅因为它是你的。正如波勒摩那样，渐渐地从他头脑里除去奢侈的花环，把它扔在一边，将他的双手藏在衣服下面，改变自己的脸色和表情，变得谦逊、端庄，最后将自己降为学生，完全交给他原本想要嘲笑的人，你也应该这样——因为这么多可敬的人正在对你说话，尤其是主教安波

罗斯，就是你那可恶的老师和骗子，也赞美他的大公教信仰完整无缺，还有主教巴西尔和约翰，你也用可信的证据把他们置于圣洁而博学者之列——抛弃佩拉纠主义者的赞美，就像丢掉醉酒者的花环，他们把你抬升为他们的伟大辩护者。折断你那骂人的笔，用悔改的手握笔，谨慎、温和地表达，而不只是将它藏在——可以说——谦逊的外衣下面；恢复你的心，就如已经回归的人那样，不要像第一次来的人那样抛弃它，也不要把它交给柏拉图主义的色诺克拉底，而要交给这些基督教主教，或者毋宁说通过他们交给主基督，使它充满真理。如果我的这个建议你不乐意接受，那就随你的便。如果你悔改，那是我最希望的，我会充满巨大的喜乐；如果我所反对的，你固执坚守，那我将从你的侮辱中为自己增加属天的奖赏，也为你感到深切的痛心和怜悯。

[1] 《诗篇》44：17。（参和合本《诗篇》45：16）

[2] 《诗篇》50：7。（参和合本《诗篇》51：5）

[3] 参《罗马书》5：12。

[4] 奥古斯丁的“generatio”极少是指更为通常意义上的作为生产过程之结果的“生育”，在本书的几乎每个例子中，“生育”都指英语里不常用的生产或生育的行为和过程。

[5] 参《罗马书》5：16。

[6] 《罗马书》6：3。

[7] 哲罗姆，*In Jonam* 3。

第七章

36.我已经表明有多少伟大而可敬的人捍卫和教导大主教信仰，你却错误地称他们为摩尼教徒，稍稍听一听你的无知和鲁莽怎样协助真正的摩尼教徒。我曾允诺要在第二部分的论述里证明这一点。摩尼教徒教导说（你已经充分表明你知道这一点），有两种本性，一种善，一种恶，它们源于两个不同且完全敌对但同为永恒的原则——该遭天谴的虚妄而邪恶的谬论。与他们相反，大主教信仰教导，唯有上帝的本性没有开端，是至高、不变、至善的本性，也就是不可言说的三一体的本性。它主张，借着这种至高、不变的善，一切造物得以确立，所有本性都是善的，尽管它们的善与造主不能等同，因为它们是从无被造的，因而是可变的；于是没有任何一种本性既不是造主本身，也不是由他所造；因此，不论本性有多大，或它是哪种本性，就它是一种本性而言，它是善的。^[1]

37.他们问我们，那么恶从哪里来。我们回答，从善来，但不是从至高、不变的善来，而是源于低级而可变的善。其实我们明白，这些恶不是本性，而是本性的过失^[2]，同时我们也明白，它们若不是从本性来并在本性之中，就不可能存在；恶不是某物，而是对善的一种背弃。背弃什么呢，无疑是背弃某种本性。因为即使是一种恶意，也肯定是某种本性或者另一种本性的意志。无疑，天使和人都是某类本性。只要是一种意志，它不可能不是某本性的意志。这些意志具有极大的价值，从而构成那些意志所属的本性的品质。如果有人问，一个有恶意的天使或人属于哪一类，我们可以回答说，之所以定性为“恶的”，是因为恶意，而不是因为良善本性。本性是实体本身，既可能是善的，也可能是恶的。它能够通过对至善——它是借着至善而造的——的分有而成为善的。但它不是通过分有恶而得到恶，而是由于缺乏善才成为恶的，也就是说，它不是与某种恶的本性混合，而是背弃至高、不变的善这种本性，因为它不是由那种本性造成，而是由虚无造成。否则，如果它不是可变的，那甚至不可能有某种恶意。我们知道，如果一个本性是属上帝的，那它不可能有变化，也不是上帝从无创造的。因此，上帝是一切本性的造主，就是各种善的造主，本性自愿背弃善并没有表明它们是由谁造的，只是表明它们是从哪里产生的。这不是某物，因为它是绝对的虚无；它不可能有造主，因为它就是虚无。

38.因此，摩尼教徒反对大主教信仰，也就是对真理和真正敬虔的信仰，因为他们认为善和恶是截然对立的，即使当一个本性背弃善时，他们也不会说本性变成了恶，这种背弃本身就是它的恶，而是说，那恶本身就是一个本性，更为荒唐的是，说它是一个永恒没有开端的本性，称之为体和灵，即一个使灵运作的体和一个从体开始运作的灵——所以，如果你否认诸恶源于诸善，并按这样的思路解释使徒的话：“好树不能结

坏果子”，那简直无法估量你在多大程度上为信仰的这类仇敌提供了帮助。我们的老师上帝用树不是指他所说的果子产生的本性，而是指意志，不论善恶，果子则是指作为，如果意志是善的，作为不可能是恶的，或者相反，如果意志是恶的，作为不可能是善的。这就是他所说的“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子”^[3]的意思，就好比他说：恶意不能行好事，好意也不能作恶事。如果我们寻求树本身的源头，也就是意志本身的源头，那不就是本性吗？就是上帝造为善的本性。因此，恶源于善；不是恶行源于善意，而是恶意源于善的本性。摩尼教徒多么希望听到这样的话：恶不可能源于善，因为我们不可能否认有恶，于是，如果它们不可能源于善的本性，那我们就只能承认它们必然源于恶；由此，诸恶不是从别的开端来的，它们有自己的源头，即一个没有开始、始终存在的恶的本性；所以本性有两种，一种是善的，一种是恶的。因为或者没有恶，或者它们必然源于善的本性或者恶的本性，两者必居其一。如果我们说没有恶，那我们向上帝说：“救我们脱离凶恶”^[4]的话就是徒劳的。如果我们说恶只能源于恶，那摩尼教的瘟疫就取得了胜利，就会毁灭一切；与一种恶的本性混合，就亵渎了上帝自身的本性，似乎他的本性是一种易变的本性^[5]。因此，我们只能承认恶源于善，因为如果我们否认这一点，就得承认它们源于恶，那我们就会与摩尼教徒完全一致。

39.因此，你说：“既然根据福音书的话，凭着果子可以认出树来，那你认为我们应当听从他——虽然宣称婚姻所产生的唯有恶，却说婚姻是一种善的人吗？”你希望我们认为婚姻是好树，这样，你就不会让由婚姻出生的人作为坏果子受制于原罪的传染，但是你没有看到，如果婚姻是好树，你就必须认为通奸是坏树。由此说来，如果从婚姻生的人是婚姻的果子，并且必然毫无过错——这样才能说好树结好果子——那么从通奸生的人不可能生而无过错，否则坏树就结好果子了，而主借着神圣权威说：好树不能结坏果子，坏树也不能结好果子。怎样解决这个难题呢？因为你说一个人不可能生来就有过错，即使是通奸而生，那你必须否认通奸是坏树，否则，那按你的说法由通奸而生但没有过失的人看起来似乎是从坏树结的好果子，这就违背了主的界定。因此，不能把婚姻称为好树，承认你这样说是错误的。但你会说因通奸结合而生的人不是从通奸而来。那么从哪里而来？你会说从人的本性而来，即使在通奸者那里，生育也是上帝的作为，不是他们自己的作为。那你为何不以同样的方式解释说，通过婚姻结合而生的人也不是从婚姻而来，而是从人的本性而来，即使在已婚者那里，生育也是上帝的作为，不是他们自己的作为，因此那些从婚姻出生的人从本性的过失中沾染了恶，这无损于婚姻的好，正如那些从通奸出生的人从本性结构中得到了善，也不减少通奸的恶？但你对好树的理解不是基督希望我们理解的意思，即指人的好意，而认为它是指上帝的作为本身，也就是说指人的婚姻或者他们的本性。因为上帝的这些作为是善的，你说恶不可能从它们而来，因为好树不能结坏果子。由此，摩尼教徒为他们的教条总结出驳倒你的论证。你说这些话对他们大有益处，他们不指望别的，只要听到恶不可能源于善

就足够了。因为只要接受了这一点，他们就得出自己的结论，对你说：既然恶不可能源于善，那它从哪里来？不就是从恶而来吗？因为诸恶不可能没有一个创造者，突然自身涌现出来。而你说，恶不可能源于善，否则好树就结出坏果子，就与福音书的话不吻合。于是他们说，那么只能推出这样的结论：有一个永恒的恶的本性，它能产生诸恶，因为你承认它们不可能源于善。

40. 你所表达的观点恰恰帮助了摩尼教瘟疫，不是因为你喜欢摩尼教徒，而是因为你不知道自己在谈论什么，那你现在是否愿意改变你的观点呢？如果如你所认为的——因为你把好树理解为上帝的良善作为（好作品），也就是人的婚姻，或者他们的本性——恶不可能源于上帝的好作品，也就是人，那么基督怎么可能说：“你们或者以为树好，果子也好；树坏，果子也坏？”^[6]因为他这话是对人，他亲自创造的人说的。你还说恶不可能源于这好作品，因为如果我们说恶源于好，你就认为我们与主所说的“好树不能结坏果子”相矛盾，但是你知道天使和人的良善本性不是恶的父母所生，乃是上帝至高的善从无父无母中创造出来的，不仅坏果子，就是坏树本身，就是结出坏果子的树，也从那些良善本性生发出来。主耶稣胜过摩尼教徒，因为一个人，也就是一个本性，即可以种好树，也可以种坏树。他也胜过你，因为坏树可以源于良善本性。由此证明你为摩尼教徒所说的话，也就是“诸恶不可能出于诸善”，是错误的，这话导致他们得出结论说，诸恶不可能源于别的东西，只能源于恶的本性，这就是他们提出的邪恶谬论。

41. 你在讨论中不止一个段落提到福音书的好树，还在其他地方频繁引用，你的刚愎自用正好支持了摩尼教徒。比如，在一个段落里你又一次说：“罪不可能通过本性传染，因为魔鬼的作品不得经过上帝的作品。”对此我回答：如果魔鬼的作品不得经过上帝的作品，那它为何停留在上帝的作品里？谁能否认停留在那里比经过那里更糟糕？或许你会问魔鬼的作品怎么会停留在上帝的作品里呢？不看别的，只要想想魔鬼自身。天使的本性当然是上帝的作品，但嫉妒是魔鬼自身的作品，而这作品从魔鬼发出停留在天使的本性之中。因此，你所说的“魔鬼的作品不得经过上帝的作品”是错的，因为你看到，它不仅经过甚至就停留在上帝的作品中。你难道没有看到摩尼教徒对你是何等地感激涕零吗？你还没有清醒过来吗？因为摩尼教徒试图表明，恶不可能源于上帝的善工，这样，如他所希望的，我们就会相信恶不是源于其他地方，就是源于恶。这里你对他起了奇异的帮助作用。你说：“恶不能经过上帝的作品”，于是他非常轻易地得出结论说，连恶经过也不允许的事物，就更不可能产生恶了。

[1] 在奥古斯丁看来，朱利安认为，“本性的罪”以及对“本性的”这个词的类似使用表露了摩尼教的迹象，所以提到它的主要意思——奥古斯丁在对 *natura* 和 *naturale* 的各种用法中根据主要意思表明了同一实体的各个不同方面——是有益的，尽管文本本身通常也是很明显的。“自然”有时用来指一般的或者某个特定的事物成为它所是的东西并保存它、使它完全的内在原则。它也可以用来指一种特定的是，拥有属于自己的存在。另外，它也可以指特定本性中的个体存在，这里的“本性”要在第二种意义上理解。

[2] 奥古斯丁根据拉丁语惯用法，用vitium既指较为一般性的过失观，也指特定的罪恶观。这个术语在这里通常译为“过失，过错”，较好地描述他有意提到的自己的教义，即恶本身是一种缺陷、过失。

[3] 《马太福音》7：18。

[4] 《马太福音》6：13。

[5] 摩尼教理论得出的一个推论，这种理论认为，灵魂具有上帝的本性，但它被迫与一个实体性的恶原则结合，由此驱使它犯罪，尽管他们说灵魂本身拥有圣善的本性。

[6] 《马太福音》12：33。

第八章

42.你还说了其他类似甚至更严重的话，再次支持摩尼教徒，请听一听。你说：“原罪消失了，因为恶的根不可能位于你说上帝恩赐的事物里。”看看我可以怎样用简单的事实驳斥这一点。人的感官不是上帝的恩赐吗？然而，那仇敌不就是把恶的根种在那里吗？他通过蛇的欺骗诱人犯了罪。^[1]试想，如果人的感官当时没有得到恶的根，人就不会接受恶的建议。我怎样叙述贪婪这众恶之根呢？它在哪里，不就在人的灵魂里吗？而灵魂是什么，不就是上帝的恩赐吗？那么你怎么能说：“恶的根不可能来自于上帝的恩赐？”除非你对你所说的话未经任何思考。再听听摩尼教徒会对你说什么，你的这些轻率言论是对他们强有力的支持。如果成为理性造物是上帝的恩赐，而你说恶的根不可能位于上帝的恩赐里，那是不是更可以说恶的根不可能源于上帝的恩赐？由此摩尼教徒在你的帮助下可以得出：恶根源于那种恶的本性，按他们的幻想，这种本性不是上帝所造，而是与上帝同为永恒的。因为如果你说恶根源于上帝所造的良善本性的自由意志（这是大教真理所教导的），他们就会用你自己说的话——你说：“恶的根不可能位于上帝的恩赐”——轻易地驳倒你，因为自由意志无疑也是上帝的恩赐。你已经给了摩尼教徒一个驳倒你的论据。因为如果恶不能在善里，如你对我所说的，那恶更不可能源于善，如他对你所说的。由此他们就可以得出结论说，恶不可能源于其他地方，只能源于恶，于是他们就会认为自己是得胜者，事实上，如果不把他们和你一同驳倒，他们确实会成为得胜者。而大教信仰的真理以你的话胜了摩尼教徒，只因为它也胜了你。诚然，如果当你说“恶的根不可能在上帝的恩赐里”时它没有胜你，那当摩尼教徒说恶的根不可能源于上帝的恩赐时，它就更不可能胜他们。但事实上，它完全可以胜过你们两者，因为它说，恶的根不可能出于或者在于别的地方，只能出于并在于理性本性，而理性本性不是别的，就是上帝的恩赐。由于理性本性是至高、不变的善从无创造的，所以它即使是可变的，也完全可能是一个善；而它背离创造它的至善，就是恶的根，这根源于它，或者在它里面，因为恶不是别的，就是善的缺乏。

43.再往下看，你说：“事物之间合理有序，不允许恶从善产生，或者不义从义产生”，你这是在使用摩尼教徒的措辞。因为这正是他们的主张，恶只能产生于恶，他们的整个邪恶派别就是建立在这个根基之上；他们最先提出恶不可能产生于善。如果我们按你的理由接受他们的这一观点，那我们就没有其他方法能驳倒他们的邪恶理论；而“不义源于义”相当于恶源于善。由此，为了抵制你和他们，大教信仰说，恶只能产生于善，不义只能产生于义，恶和不义是从天使和人产生的，而天使和人原是最初的善和义。因此，我们要驳倒摩尼教徒，就必须听到你承认恶只源于善，并且这些恶不是实体，而是被造实体的过失，这过失使

它们背离善，因为它们是从无被造的，是可变的。这就是把摩尼教瘟疫这种毒液排除出去的合理的大公教教义。

44.因此，我的老师安波罗斯，甚至在你邪恶的老师口中也受到赞美的人，在他所写的《论以撒和灵魂》（*Isaac and the Soul*）里说：“恶是什么？不就是善的缺乏吗？”他又说：“因此，诸恶源于诸善。恶就是缺乏善的事物，此外没有别的恶；然而，由于恶，善鹤立鸡群。因此，善的缺乏就是恶的根。”^[2]你看，蒙福的安波罗斯怎样用大公教信仰的正确推论驳倒了摩尼教徒。你看，尽管他没有在同一讨论中列出他们的名字，但他用简单的话阐述的真理驳倒了他们。看哪，一个属上帝的人，作为一个大公教信徒以大公教方式捍卫原罪，因为这原罪问题，你出于邪恶而疯狂的灵，侮辱他是摩尼教徒，事实上，是你为摩尼教徒提供支持，而他则完全相反，为反对摩尼教、捍卫大公教的斗士提供了无可抗拒的援助。因为他反对摩尼教徒，宣称：“恶源于善”，而你反对他，支持摩尼教徒，说：“那使恶果子产生并经过的事物必然是恶的”；“魔鬼的作品不得经过上帝的作品”，“事物之间合理有序，不允许恶从善产生，不义从义产生”。你为摩尼教徒喊出这些话，与上帝的主教所宣称的大公教真理的声音相抵触，所以，如果你的话被摩尼教徒听到，他们只要提到“既然事物之间合理有序，不允许恶产生于善，那么恶不可能出自善，如安波罗斯所说，而是如我们所说，来自于恶的本性”，就得胜了。看哪，你由于误解我们主说“好树不能结坏果子”这话时所指的意思，从而陷入了怎样的混乱，因为主的话不是指本性或婚姻，那是上帝构造的，而是指人的善意，没有哪种恶事是通过善意行出来的。

45.但是你或者有人可能会说：“为什么说坏果子不是从人所造的树，即从善意中结出来的，而坏树，就是结坏果子的树，却可以从上帝所造的本性长出来？”——似乎人能造出比上帝所造的更好的东西，上帝所造的能长出坏树，人所造的不能结坏果子——为防止有人犯这样的错误，请仔细听安波罗斯所说的话：“恶是什么？不就是善的缺乏吗？恶就是缺乏善的事物，此外没有恶，因为善的缺乏就是恶的根。”因此你要明白，坏树是一种恶意，因为它背弃了至高的善，被造的善丧失了创造的至善，所以是恶的，因此它里面的恶根不是别的，就是善的缺乏。但好树是善意，因为借着他人被转向至高、不变的善，充满善，所以能结好果子。由此可知，上帝是一切善的创造者，既创造善的本性，也创造善的意志，唯有上帝在人里面做工，人才可能产生善意，因为意志是主所预备的。^[3]

46.现在，按照我安排的顺序，我应当——愿上帝悦纳——做我许诺第三步要做的事，即通过生活在我们之前的大公教主教的教义——我所能找到的关注我们正在谈论的这个问题的那些主教——挫败你那易碎的诡诈和脆弱的论证，你就是凭着这些东西自以为聪明绝顶、才华横溢。为实现这个目标，我先结束本卷的冗长叙述，另写一卷。

[1] 参《创世记》3：1—6。

[2] 安波罗斯 , *De Isaac et anima* 7. 60。

[3] 参《箴言》（七十子希腊译本）。

第二卷

第一章

1.现在，朱利安，我必须做我安排在本文第三部分要做的事，在主的帮助下，通过那些对圣经有过非常精彩讨论的主教的教义来击碎你的阴谋。我并不是要表明他们遵循大公教信仰相信原罪，因为我已经在本文的第一部分这样做了，从而表明了有多少伟人、多少圣洁而著名的教会学者，被你冠以摩尼教徒的罪名，而当你想要拿无知的观点诽谤我时，就指控那些捍卫大公教信仰反对异端分子的人犯有可恶的异端之罪。但是现在我们必须用圣徒们的话来驳斥你的论证，你在论证中提出不能相信人的第一次出生是被原罪捆绑的。相比于你那些不敬的奇谈怪论，信基督的人对这些人的言论评价更高，所以选择跟随他们，而不是跟随你，这是理所当然的。

2.显然，这就是你那可怕论证的话题，你就是用它来恐吓软弱者和——绝不是你的权宜之计——那些精通神圣文献的人。你说我们“主张原罪，认为魔鬼是出生之人的造主，谴责婚姻，否认在洗礼中一切罪都得了赦免，宣告上帝犯有不义之罪，使人对完全丧失希望”。你声称，如果我们相信婴儿生来受捆于第一人的罪，那就可以推出所有这些结论，因此就顺服于魔鬼，除非他们在基督里重生。你说：“魔鬼使最初被造的人性受了伤，如果他们是从这伤受造的，那就是魔鬼造了他们；如果我们相信人生来就有某种可恶的东西，那婚姻就是有罪的；如果在受过洗的父母身上还留有某种恶，使他们的孩子出生时带有恶，那洗礼就没有赦免一切罪。如果上帝宽恕受洗者自己的罪，却对一个婴儿定罪，因为婴儿虽然是他所造，毕竟全无知识或意志，却从那些罪已得赦免的父母那里传染了另一人的罪——如果是这样，那上帝岂不是不义的？我们还必须相信，美德——人们认为它与邪恶相反——不可能得完全，因为与生俱来的恶习和过错虽然可以不再算为过错，但要消灭它们是难以置信的；人唯有保持被造时的样子，不成为别的样子，他才不会犯罪。”

3.如果你能勤勉地考查这些事，而不是多疑而放肆地反对那些建立在古老的大公教信仰之真理上的事，你就会得到基督恩典的滋养，就会发现那些一直向聪明通达的人隐藏，而向婴儿显示出来的事。^[1]主的甜美是何等大，他并不吝啬，而是为那些敬畏他的人积存，为那些信靠他而不是信靠自己的人成全。^[2]因而我们说的就是信仰所主张的，论到它，经上有话写着：“你若不信，就不明白。”^[3]人的造主不是魔鬼，而是真正、真实的良善上帝，他以难以言语的方式从不洁者造出洁净的，

尽管没有人生来是洁净的；因此，在他得到圣灵的洁净之前，他被迫顺服于不洁的灵。不论哪个本性的不洁，不论有多大，都不是婚姻的罪，因为婚姻应有的善完全不同于本性的诸多缺点。也没有哪种罪没有借着成全在基督里的重生去除，但某种软弱还在，所以重生的人，如果取得进步，就在自身内与这种软弱作斗争。上帝也不是不义的，因为他给予罪应得的，不论是原罪，还是个人的罪^[4]；相反，如果没有在先的罪——原罪或个人的罪——上帝就把“重轭压在亚当子孙的头上，从他们出母腹之日起，直到他们葬入众生之母的日子为止”^[5]，如经上所写的，在那轭下，他的像变丑了，或者有另外的人违背他的旨意把轭放在他们身上，那倒真的显示出他的不义或者软弱。借着上帝的恩典，对美德的完全不会绝望，他能改变并医治从自己源头堕落的本性。

[1] 《马太福音》11：25。

[2] 《诗篇》30：20。（参和合本《诗篇》31：19，但和合本的英文与这里出入较大，故中译者根据本英译本的英文直译）

[3] 《以赛亚书》（七十子希腊译本）。

[4] 为了表达清楚并且遵循传统，在本书中，拉丁词“originale”虽然译为“原初的”，但很少意指通常英语用法中的“第一”或“开始”，最好理解为“经由出身”或者“由于起源”。“出身、起源”本身常常意指“发源”，表示从某个源头产生的行为。

[5] 《便西拉智训》40：1。

第二章

4.所以我要开始兑现我的承诺。你在讨论这个问题时提出了五个论证，把反对大主教信仰的各种观点串联在一起，但我不会用圣徒的证据对你的论证一一驳斥；我只要从大主教的作品里提出一个一个证据，你这些论证就可以推翻、完全失效，不论是一个、两个、多个，还是全部，根据所提出的证据来评价，所有这些都将被一一推翻，归为无效。比如，圣安波罗斯曾在谈论挪亚方舟的书里说：“这预示着救恩是从一位主耶稣临到万国，他若不是童女所生，不受生育之法的捆绑，当整个出生的人类都在罪里时，他也不可能成为唯一的义人。经上说：‘看哪，我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪’^[1]，这就是被公认为在其他人之上的义人说的。而除了那不受这些锁链束缚，不被共同本性的绳索捆绑的人，我还能称谁为义的？众人都在罪下；自从亚当以来，死就在众人头上做王。但愿那唯一的义者在上帝面前到来，关于这位义者可以说——不是附带条件的‘他没有因嘴犯罪’^[2]，而是‘他没有犯罪’^[3]。”如果你有胆，就对安波罗斯说，他使魔鬼成了从两性结合出生的人的造主，因为他只将基督——因为他由童女所生——排除在生育的捆绑之外；所有其他从亚当生的都在罪的奴役之下，而播种了这种罪的当然就是魔鬼；向他指控可恶的婚姻，因为他说唯有童女的儿子生而无罪；起诉他否认美德可得完全，因为他说过错在人怀胎最初就产生了。把你认为你在第一卷书里恰当而机敏地反对我的话对他说：“有人说他们犯了罪，但他们根本没犯罪，因为他们不论由谁创造，都必然按照被造的样式活，并没有悖逆他们的本性。”把这些话都对安波罗斯说，或者用你如此傲慢地、侮辱性地、无耻而放肆地谈论我的话来说安波罗斯。（他说洗礼中并未完全赦免所有的罪，即便如此也不能说他的话损害了洗礼这种圣礼；他说上帝赦免了父母的罪，却让孩子沾染别人的罪，这也不可能使上帝成为不义，因为当他说这话时，他不是再说受洗父母的孩子）再进一步说，如果圣安波罗斯不像那些人，认为魔鬼是人或可恶婚姻的造主，或者认为人性不可能获得美德，而是与另外一些人为伍，承认并相信至高和至善的上帝是整个人——包括整个灵魂和整个身体——的造主，尊重婚姻，认为它应有自己的善，对人的完全称义也不绝望，那么你那三个论证就被这个伟人的权威推翻了，再也不能用来反对我们，我们关于原罪所说的就是他所说的，而他既没有把人的被造归于魔鬼，也没有谴责婚姻，对人的本性完全称义也不绝望。

[1] 《诗篇》50：7。（参和合本《诗篇》51：5）

[2] 《约伯记》1：22。

[3] 《彼得一书》2：22。

第三章

5.关于你的另外两个涉及洗礼的论证，我们稍后要看看安波罗斯是怎么想的，他那泰斗般的权威会怎样制服你。他在驳诺瓦替安派（Novatians）的书里说^[1]：“所有人生来都服在罪下，我们就在过犯（faults）里出生，就如你读到大卫的话说：‘看哪，我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。’所以保罗的肉身就是取死的身體，如他自己所说；‘谁能救我脱离这取死的身體呢？’^[2]但基督的肉身治死了罪，虽然他出生时并没有经历这罪，但他死时把它钉上了十字架，所以在我们的肉身里，原先因罪不洁的地方，完全可能借着恩典称义。”这番话使你的所有论证顷刻之间彻底瓦解。因为既然所有人生来就服在罪下，我们的出身就在过犯里，那你为何指责我说过魔鬼是人的造主这样的话？既然大卫——因为人的出身就是在过犯里——说：“看哪，我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪”，而这话谴责的不是婚姻的结合，而是原罪，那你为何说我谴责婚姻？这话你绝不敢对安波罗斯说。如果因为所有人生来就在罪下，我们的出身就在过犯里，所以保罗的肉身就是取死的身體，如他本人所说：“谁救我脱离这取死的身體呢？”那你最终是否明白，使徒说这番话^[3]其实也是希望自我表明？因此，当他里面的人喜悦于上帝的律法时，他看到他肢体里另有一律与他心里的律相争，因而他把自己的肉身称为取死的身體。因而他的肉身里没有善居住，因为他行出来的不是他所希望的善，而是他所憎恨的恶。看哪，你的整个案子就此被推翻、毁灭、碾碎，就像尘土被风从地面吹散^[4]，从那些你试图欺骗的人心里吹走，只要他们愿意把好争的欲望放置一边，来思考这些事。请问，使徒保罗难道不是受了洗吗？他岂没有被赦免一切罪，不论原罪还是个人的罪，不论因无知犯的，还是有意犯的？那么他为何说这些话呢？这只能说明一点，就是我在书中所说的话完全正确，尽管你夸口说已经把它驳倒了。诚然，在取死身體的肢体里的罪之律借着属灵的重生被赦免了，然而它仍然留在必死的肉身里；它确实不再算为罪，因为使信徒重生的圣礼已经免除了它的罪，但它还是存在的，因为它会生出欲望，信徒必须与这些欲望争战。这就是彻底推翻你的异端邪说的证据。你明白这一点，也大为惊恐，所以你试图躲避使徒的这些话，黔驴技穷地声称，这里的人我们绝不能理解为使徒本人，而是指仍在律法之下而不在恩典之下的犹太人，犹太人惯有的那些恶习在与他作对——似乎习惯的力量本身在洗礼中被搁置一边，受洗者本人并没有向它发动争战。然而，习惯的力量越是强大，越是猛烈，他们就越是奋力要在上帝面前蒙悦纳，上帝的恩典也帮助他们，免得他们在这场争战中被击败。如果你不那么刚愎自用，能仔细想一想，就会在习惯本身的力量中发现，淫欲（concupiscence，或译为情欲）作为罪已被赦免，但在行为中仍然留存。因为当一个人被自己的淫欲激动，受到困扰时，即使他并没有认同它，我们也不能说他身上什么也没发生。但

是使徒称他的肉身取死的身体并不是因为习惯的力量，而是如安波罗斯正确理解的，因为我们生而服在罪下，我们的出身就在过犯里。他不可能怀疑这过犯作为罪已经在他的洗礼中赦免了，但他仍要抗击它的干扰，他首先担心自己会被它击败，然后他宁愿没有这样一个仇敌，而不是愿意长期与之争战，即使能够战无不胜，因为他说：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？感谢上帝！靠着我們主耶穌基督就能脱离了。”他知道我們靠着上帝的恩典就能阻止淫欲行出來，因为他借着属灵的重生为我们除去了它的原罪。我們在自身里面展开的这场战争，那些拼死抵制淫欲的人在自身里经历着——他们不会否认这一点——而那些厚颜无耻地赞美淫欲的人是没有这种体验的。

6.最后，就是最荣耀的西普里安也在论主祷文的书信里说：“我们祈祷上帝的旨意行在天上和地上，两者都涉及我们的安全和救赎是否成全。由于我们从地上拥有一个身体，又从天上拥有一个灵，所以我们自己既是地，又是天，于是我们祈求上帝的旨意行在两者上，即在肉上，也在灵上。因为肉与灵之间有争战，它们彼此不一，每天都在发生冲突，所以我们不能按我们的意愿行事；灵寻求的是属天的、神圣的事，而肉渴望的是属地的、世俗的事。所以我们祈求借着上帝的帮助和协助，愿这两者之间和谐共处，这样当上帝的旨意行在两者上，既在灵上，也在肉上，已经借着他得重生的魂就能得救。使徒保罗公然而明确地宣称了这一点，他说：‘情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。’^[5]”看，这位高贵的学者怎样教导受洗的人（因为每个基督徒都知道主祷文与受洗者相关），使他们明白人的安全和他本性的救赎在于这，不是说情欲与圣灵可以分开，似乎它们的本性彼此相敌，如愚蠢的摩尼教徒认为的，而是说它们可以除去不和的毛病，成为彼此和谐的。因此，必须使它脱离这死的身體。凡不是死的身体的，就可能成为生命的身體，死在它里面死了；这是不和状态的终结，而不是本性的消失。因此经上写着：“死啊，你得胜的权势在哪里？”^[6]这不是此生所能完成的，这一点该殉道者在他论必死性的书信里作了证明，他说，出于这个原因，使徒保罗“宁愿脱身而去，与基督同在，不再受制于任何罪和肉体的任何过犯”。你没有看到他在解释主祷文里的这段话时多么警惕，谨防像你这样，提出自己的理论时只诉诸自己的力量，因为他教导说：“这更应当诉求于主，而不是信靠自己的力量，除了神圣恩典，没有哪种属人的美德能确立情欲与圣灵之间的和谐。”这与使徒所说的话完全一致：“谁能救我脱离这取死的身體呢？感谢上帝！靠着我們的主耶穌基督就能脱离了。”

7.圣格列高利也证实这一点，他说：“当灵魂处在辛劳和困苦中，当它受到肉体恶意的围攻时，它就逃到上帝那里，知道该从哪里寻求帮助。”有人或许会猜想，格列高利主教这段话里说的恶意攻击灵魂的肉体是否源于疯狂的摩尼教徒所说的恶之本性，那就请他看看圣格列高利怎样与自己的弟兄们和学者同人说法一致，怎样教导灵与肉相争不是出于别的原因，就是因为当两者在此生中——每位圣徒都在此生劳苦——经过极其严重的冲突之后，就可以回到它们的造主那里。他在《护教篇》

（Apology）中说：“我没有提到那些打击——使我们在自身里面受到自己的各种恶习和情欲攻击，使我们日夜遭受这卑微身体、这取死身体的炽烈欲火侵袭，有时是隐秘的，有时甚至是公开的，总之使我们处处受到可见诱物、污秽渣滓的激动和刺激，使我们身陷其中，这污物从那粗大的脉搏里呼出令人讨厌的恶臭；我们还受制于罪的律，它在我们的肢体里，与圣灵的律相争，企图俘虏我们里面那高贵的像，以便使凡是借着那神圣的最初创造的益处流入我们心里的，都成为它的手中猎物。一个人只有以极大的努力经过漫长而严格的哲学训练过程，渐渐恢复灵魂的高贵，才可能回想起光的本性，将它反射到上帝，光的本性在他里面与这个卑下、如影子般的肉体相连；如果他得到上帝的眷顾，就必然能回想起两者，只要经过漫长而深入的沉思默想，就会习惯常常抬头仰望，把那个与他紧密相连又时常将他拖下、压倒的事物升高。”^[7]朱利安孩子啊，请认清大公教徒的声音是完全一致的，所以不要与他们相抵触。当圣格列高利说“使我们在自身里面受到自己的各种恶习和情欲攻击，使我们日夜遭受这卑微身体、这取死身体的炽烈欲火侵袭”时，是一个受洗的人在说话，并且他是在说受洗的人。当他说：“罪的律在我们的肢体里，与圣灵的律相争”时，是一个受洗的人在说话，他在说的也是受洗的人。这是忠心的基督徒的战斗，不是不信主的犹太人的战斗。如果你正在争战，就相信它，并通过这样的争战抛弃佩拉纠论中的桀骜不驯和傲慢无礼。现在你是否看到，现在你是否明白，现在你是否恢复自己的理智，认识到在洗礼中全部罪都得赦免，但在受洗的人里面，可以说，还存留着由内部过犯引发的内战？因为只要邪欲没有引诱灵去行不法之事，没有怀胎并生出罪，它们就不是应称之为罪的那些过犯；但它们都不是在我们的外面。这些过犯我们必须努力征服，只要在这场争战中不辞劳苦，拼搏进取，就必能征服它们；它们是属于我们的，是情欲，是过犯，它们必须受到制约、克服、医治，但就算它们得到了医治，仍是危险的。虽然随着我们进展到更好的事物，它们会变得越来越少，但只要我们还活在此世，它们就不会停止存在。只有当神样的灵魂离世之后，它们才会灭亡；在复活的身体里，它们就不会再回来了。

[1] 安波罗斯，*De poenitentia* 1. 3. 13。

[2] 参《罗马书》7：15—24。

[3] 参《罗马书》7：15—24。

[4] 参《诗篇》1：4。

[5] 《加拉太书》5：17。

[6] 《哥林多前书》15：55。

[7] 拿先斯的格列高利，*Apologeticus primus de sua fuga*。

第四章

8. 让我们回到圣安波罗斯。他说：“甚至保罗的肉身也是取死的身體，如他自己所说：‘谁能救我脱离这取死的身體呢？’”这是安波罗斯、西普里安、格列高利共同的观点——目前且不说其他具有同样权威的学者。对这个死，最后必然要说：“死啊，你得胜的权势在哪里？”但这是重生的恩典，而不是生育的恩典。安波罗斯接着说：“因为基督的肉身治死了罪，虽然他出生时并没有经历这罪，但他死时把它钉上了十字架”——他出生时没有在自身里经历它，但他死时把它钉上了十字架。因此，罪的律与心里的律相争，即使是如此伟大的使徒，在他的肢体里也存在罪的律，它在洗礼中得到了宽恕，但并没有终止。基督的身体没有从这种与心里的律相争的肉体之律中汲取什么，因为童女不是从这种律怀胎的。没有哪个人在第一次出生时没有从这种与心灵之律相争的肉体之律接受这种律本身，因为没有哪个妇人不是从这个律怀胎的。因此可敬的希拉利毫不犹豫地，一切肉体都是从罪而来的。那么他是否不承认它从上帝而来的？正如我们说肉体从肉体而来，也说它从人而来——我们是否由此否认它从上帝而来？它也从上帝而来，因为是上帝创造了它，说它从人而来是因为人生育了它，同时它也是从败坏它的罪而来。但是上帝生了与他自身同为永恒的子，就是起初就有的道，借着这道创造了一切原本没有的事物，也使他成为毫无罪过的人，使他从小童女出生，而不是从男子的精液出生，上帝使被生的人在他里面获得重生，并且医治受损害的人，使之一下子脱离了罪，也使他一点一点地脱离软弱。得了重生的人，如果有理性可用，能奋力克服自己的软弱，如同进行一场争战，那么上帝看着他，帮助他，当我们里面趋向义的那一部分向我们里面离开义的这一部分征战时，力量就在软弱中显得完全，于是，如果得胜前进，整个人就向上升腾，如果失败背离，就向下堕落。但是婴儿还没有理性可用，既没有自愿在善里，也没有自愿在恶里，因为他没有将自己的念头转向任何一方；在他，不论是天生的理性之善，还是罪的原初之恶，都处在沉睡之中，没有醒来。当他长大，理性醒来之后，诫命临到，罪复活，随着他长大成人，这罪向他争战，于是婴儿时期隐匿不动的东西显现了。或者它得胜，这样他就被定罪，或者它被征服，那他就得医治。然而，即使婴儿在这种恶还没有在他里面开始显现之前就离世了，它也不可能不产生任何一点危害，因为这种恶是罪——不是使恶本身成为罪，而是使恶所在的人成为有罪的——因为它是通过生育传染的，所以唯有通过重生才能消除。这就是婴儿要受洗的原因，不只是使他们享有基督的美好之国，还使他们脱离邪恶的死亡之国。而这唯有借着基督才能成全，因为“他的肉身治死了罪，虽然他出生时并没有经历这罪，但他死时把它钉上了十字架，所以在我们的肉身里，原先因罪不洁的地方，完全可能借着恩典称义”。

9.根据圣安波罗斯的这些话可知，魔鬼并没有出于善意创造人，而是出于恶意败坏人；淫欲之恶没有取消婚姻之善；在洗礼的圣礼中也没有留下哪种恶不得赦免；上帝也不是不义的，他通过义的律定那因罪之律而成为有罪之人的罪，即使他从那律出生，那律再也不能使他的父母有罪，因为他们已经重生。如果这些事都是真的，那我们凭什么对那能力（美德）绝望呢？它在软弱上显得完全^[1]，因为通过基督的肉身——它治死了罪，虽然他在出生时并没有经历这罪，但他死时把它钉上了十字架上——借恩典而来的称义也成全在我们的肉身上，尽管它原本因罪而是不洁的。因此，你专门想用来吓唬人的那五个论证必然不能困扰别人，也不会困扰你自己，只要你相信安波罗斯、西普里安、格列高利以及其他圣洁而著名的大公教学者，不要说这些人，甚至只要你相信自己，承认住在人肢体里与心里的律相争的罪之律，就是诱使肉体去争战圣灵的那个律，甚至在受洗的圣徒身上也必然存在的律，迫使他奋起抗争的律——如果不是抗争恶，那还能抗争什么呢？——承认这样的律不是实体，而是实体的过失，借着上帝的恩典使我们重生就是不再将这样的过失归咎于我们，借着上帝的恩典帮助我们就会使它受到遏制，借着上帝的恩典奖赏我们就会使它得到医治。

[1] 《哥林多后书》12：9。

第五章

10.或许你会说，受洗者争战的其实是他们自己因前生的恶习而产生的罪，而不是他们与生俱来的那个罪。如果你这样说，你无疑已经看到并承认人里面有某种恶的东西没有在洗礼中消除，洗礼只除去了从它传染而来的罪。然而，除非证明它是从第一人的罪而来，是我们生而有之的，否则这种说法对解决这个问题几乎没有什么帮助，所以不妨听听圣安波罗斯在另一处更为清晰的说法，他在《路加福音注释》里虽然从各个不同的角度讨论^[1]，但与信仰的统一原则，与福音书里的那段经文^[2]——主说一家里五个人将要纷争，三个人和两个人相争，两个人和三个人相争——无有二致，他说：“我们可以看到，肉和灵与享乐的嗅觉、触觉和味觉相区分，它们在同一个家里将自己与对立的恶习相分离，顺服于上帝的律，除去罪的律；但由于第一人的悖逆，它们的纷争转向本性，于是它们在对美德的热情上程度各不相同；然而借着我们主和救主的十字架，他使所有仇敌和诫命的律法归于无效，它们就彼此和睦，因为基督，也就是我们的平安，从天上降下，使两者合而为一。”再者，在同一篇作品里，他谈到属灵的、不朽坏的粮，说：“理性是心灵的粮，高贵而甜美的营养，它不压抑身体，不会把有害的东西转化到本性里，而是把荣耀的东西纳入本性，比如将情欲打滚的地方变为上帝的殿，使邪恶的客栈开始成为美德的圣坛。要发生这些变化，唯有当肉体回归自己的本性，认识它力量的孕育者，把无耻的顽梗弃之一边，与调节性灵魂的意志相联合——其实它原本就是这样的，那时，它领受了居住在乐园的秘密，还没有传染致命的蛇毒，还不知道那邪恶的欲望，还没有因贪得无厌而漠视存在于灵魂感官里的关于神圣诫命的记忆。但这一切之后，我们得知，罪从身体和灵魂溢出，如同从它的父母生出；身体的本性受到试探，灵魂遭受身体的混乱之疾。如果灵魂已经克制身体的欲望，它就会在一开始的时候就毁灭罪的起源；但是灵魂现在元气大伤，担负非它自身的重担，生出罪，就好比说身体是个男人，因它的行为，灵魂怀了恶胎。”

11.这里可以肯定，安波罗斯这位老师，受到你老师高度赞美的人，完全公开而充分地宣告了原罪是什么，它从哪里来，最初的混乱，也就是与灵魂不和的肉体的悖逆从哪里来——这种不和唯有借着上帝的恩典，通过我们的主耶稣基督才能医治。你看到情欲为何与圣灵相争，看到我们肢体里与心灵之律相争的律从哪里来。你看到灵魂与肉体的冲突转向本性，通过这些不和，不幸湮没了我们，唯有靠上帝的怜悯才能终止这种状态。现在你不该反对我，因为如果你还反对我，就会看到你同时反对的是谁。诚然，你说我费尽口舌只为了把人弄糊涂，让人不明白，但是在有些段落里，你更多的是按照你自己的观念转译我的意思，侮辱智力稍稍迟钝的人，他们不明白你只是不愿意保持沉默，而不是真

的能用你的第四卷驳倒我的作品。看看安波罗斯怎样提出一连串清楚而明晰的有力证明；没有哪个地方读者会感到，没有哪句话读者可能听不懂。他非常清楚地说，使徒曾说过：“谁能救我脱离这取死的身體呢？”因为我们生来都服在罪下，我们的出身就在罪孽里。他非常清楚地说，主基督完全没有罪，因为他由童女出生，不受生育之锁链和共同的本性捆绑，他治死了罪，这罪他在出生时没有经验过。他非常清楚地说，肉体与灵魂因第一人的悖逆而产生不和，这不和转向本性。他非常清楚地说，肉体，这情欲打滚的地方，恶习的客栈，当它回归本性，认出它力量的孕育者，并且抛弃无耻的顽梗，与调节性灵魂的意志结合——它原本就是这样的，当时它领受了居住在乐园里的秘密，还没有传染致命的蛇毒——此时，它就转变为上帝的殿，美德的坛。你问：我为什么要把这些作品堆积起来反对你呢？请看看他，你敢反对他吗？你的异端邪说还没有提出来之前，他就已经对抗它的毒气，就已经预备了这些解毒剂，把毒驱除出去。如果这些还不够，那我们可以再听。

12.他在《论以撒和灵魂》里说：“因此一个好的驾驭者能控制和制止劣马，驱策好马往前跑。好马有四个：谨慎、节制、坚忍、公义。劣马则是忿怒、情欲、恐惧、不义。”^[3]他有没有说好的驾驭者只有好马而没有劣马？没有，他说：“他驱策好马往前跑，控制并制止劣马。”这些马是什么？可以肯定，如果我们称呼或者认为它们是实体，那我们就赞成或者拥护疯狂的摩尼教徒。我们明白，我们绝不会这样做，根据大公教教义，他说的这些马意指我们的过犯，它们源于罪的律，抗拒心里的律。这些过犯不可能与我们分离而存在于另外的地方；如果它们在我们里面被清除了，它们就无处可在。那它们为何没有在洗礼中灭亡呢？难道你不承认它们的罪责（guilt）虽然消失了，但它们的软弱还留存？这罪责不是使它们自己成为有罪的（guilty）^[4]，而是它们借着这罪责使我们在恶行中——它们原本就引诱我们去行这些恶——成为有罪的。它们的软弱留存，但不是说它们就像某些变得软弱的动物那样；它们是我们自己的软弱本身。我们绝不可认为，劣马是指在洗礼中被除灭的不义，因为不义是我们所犯的罪（sins）的不义，这些罪都得了赦免，现在已经不再存在，它们有形成，有消失，但它们的罪责（guilt）仍然留存。他所说的“不义”是指罪的律——这罪的罪责已经在神圣的洗礼盆中赦免了——因为情欲争战圣灵是不义的，但我们更新之后就有公义，因为圣灵争战情欲是公义的，这样我们就可以借着圣灵而行，不让肉体的情欲得逞。我们发现我们的这种公义就被称为好马。

13.也听听他在谈论乐园的书^[5]里说的话，他说：“保罗之所以说：‘（听见）隐秘的言语，是人不可说的’^[6]，原因可能在于，他仍然受制于身体，也就是说，他看见这身体的情欲，看见他肉体的律与他心里的律相争。”在同一篇作品里他又说：“当他说蛇更狡猾^[7]时，你要明白他指的是什么，就是指我们的对手魔鬼撒旦，但他拥有这个世界的智慧。不过，快乐和愉悦也可称为‘智慧的’，因为我们还读到‘肉体的智慧’，比如经上写的：‘这肉体的智慧与上帝为敌。’^[8]凡渴望快乐的，总是在寻求各种娱乐之事上显得很聪明。或者你可以明白，不论哪种愉悦

都与神圣诫命相对，都与我们的理性为敌。由此圣保罗说：‘我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。’^[9]”这位老师在此谈论的是哪一类快乐，已很清楚，因为为了使我们明白，他提到使徒的证明，使徒说：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。”这就是你毅然为之辩护的那种快乐，但是即使你本人，对它的过度也持批评态度。它从哪里来，它究竟是怎样的，你都明确地承认，但你仍然用如此华丽的辞藻为它辩护，赞美它的适度形式，似乎它早已为自己预备了这种措施，却没有灵出来抵挡它的进攻。但是有人勇敢地站出来大声呼叫：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”，这就是征战它的人。如果征战它的这种力量松懈了，那它将会陷入怎样的污浊？什么样的悬崖它不会挨近甚至冲上去？甚至现在，看哪，它所进攻的并非如你认为的是某个犹太人，而是——根据圣安波罗斯——使徒保罗说是他自己：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，叫我附从那……罪的律。”另外，在同一作品的另一段话里，该位老师说：“保罗受到攻击，他看到他肉体的律与他心中的律交战，使他附从罪的律；他没有指望自己的良知，而是相信借着基督的恩典他必能脱离死的身体。你仍然认为没有人能有意地犯罪吗？保罗说：‘故此，我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。’^[10]既然知识可以增加罪的嫉妒和敌意，你仍然认为它对人有益吗？”在同一作品里，这位主教面向我们所有人说话，勤勉地为我们共同的事业辩护，说：“因为肉体的律与心里的律相争，所以我们必须以我们全部的能力不辞辛劳地鞭策身体，使它回到受束缚状态，从而种植属灵的事物。”^[11]

14.在他写的另一本书《论重生的圣礼》或者《论哲学》里，他说：“死使我们脱离罪，使我们向上帝洗心革面，这死是有福的。‘因为已死的人是脱离了罪。’^[12]除了终结自己的自然生命，有谁能脱离罪吗？绝不可能，因为一个罪人死了仍然留在罪里，但在洗礼里赦免了所有罪的人就脱离了罪。”对此你有什么要说的？你没有看到这个可敬之人表达了真理，在洗礼里所有罪得了赦免，人的死就成为有福的？但请听另外的话，听听你不愿意听到的话。他说：“我们已经知道奥秘的死是什么。现在让我们思考埋葬应该是什么。我们的过犯都死了，但这是不够的，除非身体的享乐衰退，整个属肉组织的捆绑解除，所有为体所用的绳索都切断了。谁也不可自诩说，他将穿戴另一样式，将接受奥秘的戒律，将自己的心灵用于奉行节制。我们愿意的，我们不做、我们所恨恶的，反倒去做。罪在我们里面做了很多事。各种享乐常常复兴，起来反对我们，尽管我们抵制它们。我们必须争战肉体。保罗争战它，最后他说：‘我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，叫我附从那……罪的律。’你比保罗还强大吗？不要对冥顽不化的肉体抱有信心，不要依靠它，因为保罗大声疾呼：‘我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。若我去做所不愿意做的，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。’^[13]” 朱利安，不论你心里

冲昏你头脑的顽梗有多大，不论你怎样固执地反对我们，捍卫佩拉纠的谬误，圣安波罗斯提供的这么多真实的证据也要把你团团围住，他清晰的论述把你彻底驳倒，可以肯定，如果没有理性、反思、虔诚的思考、敬虔、仁慈，或者对真理的尊重，你不可能放弃你固执追求的目标，你到了一个你并不愿意待的地方，但羞于退回来，这恰恰表明了这种恶在人性中是多么强大的东西。我相信，当你读到这里的时候，这必然是你的真实感受。但愿基督的平安能完全征服你的心，但愿好的悔改能战胜恶的羞耻并获得奖赏！

[1] 安波罗斯，*Expositio Evangelii secundum Lucam* 7，pp.141-143。

[2] 《路加福音》12：52。

[3] 安波罗斯，*De Isaac et anima* 8. 65。

[4] 这段话涉及朱利安的一个观点，是他在质料中真实发现的一个问题引出的，关于这段话的含义，见第六卷第十七章。

[5] 安波罗斯，*De paradiso* 11. 53。

[6] 《哥林多后书》12：4。

[7] 《创世记》3：1。

[8] 《罗马书》8：7。（参和合本译文“原来体贴肉体的，就是与上帝为仇”。）

[9] 《罗马书》7：23。

[10] 《罗马书》7：19。

[11] 安波罗斯，*De paradiso* 12. 60；15. 77。

[12] 《罗马书》6：7。

[13] 《罗马书》7：18—20。

第六章

15.现在请注意一下，这罪的律，就是独身禁欲者的必死本性也不得不忍受它的活动；贞节的婚姻也奋力把适度之法置于其上；因它的缘故，肉体的淫欲以及你所赞美的快乐只要被唤起，就攻击它想要攻击的目标，即使由于受到束缚它的活动没有得逞——我说请注意，每个人怎样从这个罪的律出生，从而传染了原罪，如圣安波罗斯在同一本书里，即《论重生的圣礼》或《论哲学》所解释的。他说：“有一座房子是智慧所建，有一张桌子摆满属天的圣礼，义人在上面吃圣乐的食物，喝恩典的甜怀，因为他喜爱永恒功德的丰富后代。大卫生了这些孩子，避开那些通过肉体结合生育的孩子，于是他渴望用圣泉里的水清洗，以便洗去属土的污点，借圣灵的恩典洁净肉体。他说：‘我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。’^[1]夏娃在恶里生育，由此留给女人生育的遗产，结果每个人都在淫乐中生成，通过淫乐在母腹里怀胎，在血气里成形，淫乐就如同他的襁褓，使他在吮吸赐予生命的空气之前，先经历了罪的传染。”如果你不缺乏人人具有的判断力，你就明白他谈论的淫乐是什么，你完全是厚颜无耻地认同它，但这位著名的老师安波罗斯，受到你老师赞美的安波罗斯——我必须不断重复这一点——他说，每个人在它里面生成，通过它在母腹里怀胎，在血气里成形，他包裹在襁褓布条里，不是毛纺的，不是细麻的，也不是其他初生婴儿包裹的东西，而是，可以说，包裹在他那有罪出身的遗传破布里，使他还未呼吸这赐予生命的空气——凡出生的人都被抛入空气，就如抛入一个开阔的公共喷泉；他在母腹里只能被动呼吸，现在可以吸收源源不绝的营养——就经历罪的传染，一出生就为他出生前所传染的罪哭泣。亚当和夏娃难道不应当对这种情欲引发的行为感到羞愧？正是这种情欲，明明白白地显示他们自己是有罪的，也预告他们的子孙要服在祖先的罪之下。正如他们感受到身体的那个部位产生悖逆的情欲，所以羞于赤身露体地离开，同样，愿你顺服大公教信仰，羞于赞美那可耻的东西。

16.也请注意这位老师在《论乐园》的书里谈到无花果树叶做的裙子。他说：“更为重要的是，根据这种解释，我们发现亚当在原本应当用贞洁的果子束紧的地方用树叶束紧。我们束紧腰部，据说那里有生育的某些种子。因此，亚当拙劣地用无益的树叶束腰，标明的不是将来生育的未然果子，而是某些罪。”^[2]我们相信亚当和夏娃犯罪之后，眼睛明亮了，就束腰裹臀^[3]，但你费尽心机提出论证反驳我们的这种信念，然而，这里，这位圣人无疑使你的论证归于无效。你为了要与大量有力论证抗争，竟然不顾大众的常识，想用喋喋不休的话语来诱使他们陷入圈套。显而易见，人裹臀或束腰的就是腰带或腰布，希腊语里叫“perizomata”，通俗地称为“muniturae”。那位属上帝的人——我们用他的有力论述驳倒了你——并没有费力解释这一事实，似乎它模糊不

清，他只是指出它所标示的事物。他说：“我们束紧腰部，据说那里有生育的某些种子；因此，亚当拙劣地用无益的树叶束腰”，为什么是拙劣地？他接着说：“标明的不是将来生育的未然果子，而是某些罪。”对此你还有什么可说的？看哪，那混乱是从哪里来的？看哪，为何要用树叶束腰？看哪，他们子孙里的原罪是从哪里来的？

17.君士坦丁堡主教圣约翰本着谦逊的原则，用两句话清楚地表述了初人蒙羞的整件事，他说：“他们用无花果树叶遮掩，隐藏罪的外表。”谁不明白这罪的外表是什么，他们不得不羞愧地在腰部遮掩，但是他们没有犯罪之前，尽管赤身露体却并不羞愧。我恳请你明白，不仅如此，也让人们明白他们与你一同明白的事，不要强迫我们以最无耻的方式谈论可耻的事情。

18.圣约翰说得对，他告诉我们，正如殉道者西普里安告诉我们的那样^[4]，割礼是作为洗礼的记号而立的。他说：“看看，鉴于告诫，犹太人没有拖延割礼，因为凡是第八天没受割礼的，都要从他的民中剪除。”^[5]他说：“但是你拖延一种割礼，不是人手做的，而是脱去属血气的身体，尽管你听到主亲口说；‘阿门，阿门，我告诉你，人若不是从水和圣灵重生的，就不能进上帝的国。’^[6]”你看，一个精通教会教义的人怎样将割礼与割礼相比，告诫与告诫相比。因此，第八天未受割礼的，等同于未在基督里受洗的，从他民中被剪除的意思等同于不能进入上帝的国。然而你否认在婴儿的洗礼中为脱去属血气的身体举行了庆祝仪式，也就是非人手所做的割礼，因为你主张他们没有需要脱去的东西。你不承认他们在肉体的割礼中死了，这割礼表示罪，尤其是通过出身传染的罪。由于这种出身而来的罪，我们的身体就是罪身，使徒说借着基督的十字架就将它灭绝了^[7]。

[1] 《诗篇》50：7。（参和合本《诗篇》51：5）

[2] 安波罗斯，*De paradiso* 13. 67。

[3] 《创世记》3：7。

[4] 西普里安，*Epist. 64， ad Fidum*。

[5] 《创世记》17：14。

[6] 《约翰福音》3：5。（参和合本，略有出入。）

[7] 《罗马书》6：6。

第七章

19.至此，我引用生活在我们时代之前的对这些神圣戒律的讨论忠实可靠且具有影响力的主教的观点来反驳你。现在让我们回到安波罗斯主教，他毫不怀疑，人，也就是灵魂与身体组成的人，是上帝的作品，他尊重婚姻，教导在基督的洗礼中，一切罪都得赦免，承认上帝是公义的，不否认人性借着上帝的恩典能够成全美德，获得完全。你提出五个论证，认为这五件事都不可能是真的，除非人生来就传染原罪这个观点是错误的。然而，正是这一点，你企图通过五个论证取消它，他则在布道中指出是必然的，所以，任何人都可以非常清楚地看出，大主教真理习惯传讲的是什麼，渎神的新奇观点想要推翻的是什麼。或者你是否怀疑安波罗斯本人也知道并教导上帝是人的造主，包括灵魂和身体？因此请听他在《论哲学》里驳斥哲学家柏拉图时所说的话。柏拉图主张人的灵魂轮回转世到兽，认为上帝只是灵魂的造主，认为创造身体是低级神祇的事。安波罗斯说：“我很吃惊，这样伟大的一位哲学家竟然把灵魂——他把传递不朽的能力归于它——囚禁在猫头鹰和青蛙里，把它包裹在凶猛的野兽里；因为他在《蒂迈欧篇》里说，灵魂是上帝的作品，上帝创造它，将它放在不朽的事物中，但又主张身体似乎不是上帝的作品，因为人体的本性在任何方面都与兽类的身体没有区别。但是，既然应该相信灵魂是上帝的作品，怎么不能认为包裹它的也是上帝的作品？”想一想安波罗斯反驳柏拉图主义者的观点：不仅灵魂是上帝的作品，而且身体也是——他们只承认前者，否认后者。

20.或者你要说他指责婚姻，因为他说从此以后，凡出生的，都在淫乐里形成，经历罪的传染？那就听听安波罗斯在论到圣大卫的书里关于婚姻的观点。^[1]他说：“婚姻是好的，结合是圣的。但是那些有妻子的，要像没有妻子一样。婚床是无污的，（夫妻双方不可彼此亏负，）哪方也不能使另一方失去它，除非暂时分房，为要专心祷告方可。”^[2]听听他在《论哲学》里所说的另一段话。他说：“节制是好的，可以说是对敬虔的一种支持，因为它使那些在此生的悬崖边滑倒的人脚步稳健；它是一个认真的看守者，警惕一切不法之事蔓延到他们。而不节制是万恶之母，它甚至把合法的变为邪恶的。因此，使徒不仅告诫我们要提防通奸，而且教导在婚姻本身中也要保守必要的适度，规定要不时祷告。因为在婚姻里纵欲的，不就是与他自己的妻子通奸吗？”你看他怎样论说婚姻，即使在自身里面也应有真正的合理性^[3]。你看他说不节制甚至能将合法的变为邪恶的，他表明婚姻是合法的，他不希望不节制把合法的东西玷污。你该与我们一同明白，使徒不愿意人在什么样的欲望之疾里拥有自己的器皿，希望不要像那不认识上帝的外邦人一样^[4]。在你看来，似乎只有对别人的情欲才是可责备的，对自己妻子的邪情是无可指责的。但是安波罗斯说婚姻中的不节制就是对自己妻子的一种奸淫，那

你会对他说什么呢？你会允许婚姻中有非常放荡的淫欲，因为恐怕她^[5]受到伤害，去寻找另外的人作自己的保护者——如此说来，难道是你更加尊重婚姻吗？我提到使徒允许夫妻行情有可原的事（尽管是情有可原的，但无疑是一种过错），但你根本不愿意触及这一点，甚至连一个字也不愿意说，你也不敢在你的反驳里提到这样的事实，也就是我完整地记录的：使徒告诫夫妻不可为了专心祷告而禁绝同房^[6]。我想，你是出于这样的担心：如果你允许夫妻同房，就会出现丈夫和妻子祷告时也受到情欲扰乱的情形，因为你恬不知耻地为情欲辩护。这样说来，由于你想就问题本身反驳我，又不敢反抗使徒，不能将他的论述曲解成另外的意思，就像你通常所做的那样，所以你能选择对它完全沉默不语。那么是谁更尊重婚姻呢？是你这个丑化它的尊严，使它成为一个肉体淫欲打滚之地的人吗？还是那说婚姻不仅是合法的，而且是好的，它的结合是圣洁的人呢？——他一方面这样说，另一方面又想起使徒更推崇不时祷告，节制情欲之乐，所以他希望夫妻不要放纵那种疾病——原罪就是从那里传染的。因此，他按照该使徒的教导，希望那些有妻子的，好像没有妻子一样；他毫不犹豫地，纵欲的丈夫就是他妻子的奸夫；衡量婚姻的整个好，不是用肉体的情欲，而是用纯洁的信心；不是用欲望的疾病，而是用结合的婚约，不是用邪欲的快乐，而是用传宗接代的愿望。他主张，把女人交给男人只是为了生育的目的，你认为对这个问题徒劳地争论这么长时间是必要的，似乎我们中有人否认这一陈述。安波罗斯在他《论乐园》的书里谈到这个话题，写了以下这些话^[7]：“如果女人是使男人犯罪的根源，那我们怎么会认为把她交给他是为了某种好处？然而，如果你认为上帝是关心世界的，你就会发现，上帝更愿意婚姻里有世界的起因，而不是有罪的原因而受到谴责。因为人类的繁殖不可能只从男人而来，所以上帝说，那人独居不好^[8]。上帝宁愿有许多人要他拯救，赦免他们的罪，而不愿让亚当独居，尽管那样可能就不会犯罪。最后，因为同一位上帝（the same One）是这两种作为的创造者，所以他来到这个世界，也便救赎罪人。还有一点，该隐犯了杀弟之罪，但在他未生育孩子之前，上帝并没有让他死。因此，把女人交给男人是为了生育人类的子孙后代。”

21. 这就是安波罗斯，我的老师，也受到你老师的高度赞美，他不仅承认而且捍卫这样的观点：每个人以及人的肉体都是上帝的作品，婚姻是好的。但是他绝不是用原罪贬损洗礼的价值，我上面引用了他的话，就表明了这一点，他说：“凡在洗礼中赦免了一切罪的，就脱离了罪。”他哪里没有教导上帝是义的？或者哪个大公教徒会怀疑这一点？就是不敬神的人也都承认这一点。

[1] 安波罗斯，*Apologia prophetae David*. 11. 56。

[2] 参《哥林多前书》7：29，5。

[3] 关于这个话题，注意本书译为“节制”（modesty）的这个词原文是“pudicitia”，奥古斯丁通常用这个词表示最直接意义上的贞洁（chastity）这种美德。因此它比这个英语单词含义丰富，包括严格意义上的“modesty”这种不那么普遍的美德——它与因情欲活动而显得不得体的事物的外在记号有关——也包括贞洁这种美德本身，还包括称

为羞涩的气质，它是贞洁的附属含义。圣托马斯在*Summa theologiae*，2-2 q. 151，a. 4里讨论了奥古斯丁的这个术语。

[4] 参《帖撒罗尼迦前书》4：4—5。

[5] 暗示淫欲，拟人化为朱利安的被保护者。

[6] 参《哥林多前书》7：6，5。

[7] 安波罗斯，*De paradiso* 10. 47。

[8] 参《创世记》2：18。

第八章

22.还剩下第五点：安波罗斯是否认为人性能够称义，得完全，在这一点上是否坚定不移，因为他常常并且从多个方面表明，每个人生来就服在罪下，人的出身本身就是过犯里。我在上面已经表明这一点，那里我想起他在同一段落里稍后一点的地方说：“基督的肉身治死了罪，虽然他出生时并没有经历这罪，但他死时把它钉上了十字架，所以在我们的肉身里，原先因罪不洁的地方，完全可能借着恩典称义。”他在那里表明，人性，即使是生而在罪之下，出身就在过错里，也可以称义，但必须通过恩典，尽管这一事实是你们所憎恨的，你们是这种恩典的残暴敌人。但是如果你还听得不够，再听他在《对先知以赛亚的阐释》

(*Explanation of the Prophet Isaias*) 中说的话。他说：“我们来看看，我们的重生（复兴）是否在此生之后，经上论到这复兴说：‘到复兴的时候，人子坐在他荣耀的宝座上。’^[1]因为就如我们谈论水里的重生，借着它我们除去罪的污浊，得到新生，同样，这似乎是在谈论这样一种重生，借着它洁净肉体的每一个污点，我们都以洁净的灵魂重新获得永生。”没错，这个圣洁而诚实的人区分了此生的称义——那是通过重生的水洗发生的——与完全的称义，完全称义之后，我们的身体也因不朽得到新生。因此，虽然安波罗斯承认人出身在过犯里，但他对我们的完全称义并不绝望。因为就如人性能借着作为造主的上帝形成，同样，上帝作为救主也能医治它。

23.但是你很着急，你一着急就把自己的推定给抛弃了。因为这里你倒希望人得完全，借着上帝的恩赐人是可以得完全的——但那不是白白的恩赐，而是依赖于人自己意志决断的恩赐。你认为你远远没有达到这种完全，但是你说话时嘴里有谎言，不论你说你是罪人但又希望被认为是义人，还是宣称相信完全的义但在自己身上又根本感受不到这样的义。要知道，在此生称义是按照以下这三件事赐给我们的：第一，通过重生的洗礼，所有的罪得到赦免；第二，通过与各种过犯争战——尽管它们的罪我们已经豁免；第三，我们的祷告，也就是我们说的：“免我们的债”^[2]得到垂听，因为不论我们多么勇敢地与我们的过犯争战，我们还是人；而当我们在这可朽的身体里争战时，上帝的恩典大力帮助我们，所以有理由相信，当我们祈求宽恕时，他能垂听我们。你认为上帝对我们的这种怜悯对你来说并非必不可少，因为你属于那些人中的一员，就是诗篇上说的“那些倚仗自己的力量”^[3]的人。然而，我们若能听听安波罗斯在《逃离这个世界》(*Flight from This World*) 里所说的话，善莫大焉，他说^[4]：“我们常常谈到逃离这个世界；我们说得很容易，但愿我们的意向也同样的认真和热切。但是更糟糕的是，总是有世俗欲望的诱惑潜入我们身上，洪水般的虚荣占据我们的心，所以你努力要避开的事物，却总是在心里想着，反复折腾。人很难避免这一点，要

彻底将它除去是不可能的。这与其说是实际效果的问题，不如说是坚定目标的问题，先知已经表明这一点，他说：‘求你使我的心趋向你的法度，不趋向非义之财。’^[5]因为我们的内心我们难以控制，我们的念头我们也无法把握，它们总是不可预料地变得混乱，扰乱我们的心和魂，把它们带到我们所不愿去的地方，使它们回忆世俗的事，向它们注入尘世的物，强迫属肉的东西临到我们头上，编织各种诱因——并且就在我们努力抬升自己思想的时候，它们引入虚枉的念头，于是我们常常被推到地上。”就算你没有遭受这些事——请原谅，我们无法相信——也该看出，圣安波罗斯的这番话就如一面镜子，折射出人类共同的弱点，也该明白即使我们正在取得进步，也不能避免这些弱点。但是，如果我们相信你，并说：请为我们祷告，让我们也免受这些事——那么我们会觉得你非常高尚，也非常高傲，你不仅答复我们说，你没有遭受这些事，而且告诉我说凭人的能力可以避免遭受这些事，人没有理由为此祈求上帝的帮助^[6]。

24.然后再听听安波罗斯的话就有更大的益处，因为他认信上帝的恩典，也不倚仗自己的力量，当他说这话之后，又补充说：“谁能有这样的福分，心中总是想往向上的大道？事实上，没有神助，谁能做到这一点呢？任何人都绝不可能做到。最后，圣经谈到这个问题：‘耶和华，从你得帮助，心中想往向上大道的，这人便为有福。’^[7]”他还在《论重生的圣礼》（*On the Sacrament of Regeneration*）里说：“除了灵魂，还有谁使用肉体做工？因此，灵魂本质上是肉体的支配者和女主人，应征服并治理肉体。因而，灵魂得到圣灵的帮助，在《诗篇》里说：‘我不惧怕，肉体能把我怎么样呢？’^[8]因此，保罗严责的是那属于他的，而不是他自身所是。因为属于他的是一回事，他自身所是另一回事。他严责那属于他的，所以他作为义人可以将身体上的放荡治死。”当圣安波罗斯说这话时，他岂没有与自己的过犯争战？他是没有克服自己的过犯吗？他岂不是像基督的好战士，在自身里与各种欲望大军作战？他岂不是在严责自己的身体？他岂不是制服并推翻了魔鬼的作品，在上帝的这个作品与那个作品，也就是灵魂与肉体之间寻求义的平安？因此不要倚仗自己的力量，而要如他所说：“得到圣灵的帮助和支持”，他说：“我不惧怕，肉体能把我怎么样呢？”看，他怎样表明人性能够称义；看，能力怎样在人的软弱上显得完全。^[9]

25.我们不妨也来听听至福的殉道者西普里安对这个问题的说法，他在《论必死性的书信》（*Epistle on Mortality*）里说：“我们必须与贪婪、过度、忿怒、野心作斗争；我们必须不断与身体的各种邪恶，与世俗的引诱作烦人的斗争。人的心灵受到魔鬼侵袭力量全方位的围攻，几乎不可能只遇到单个的攻击，简直难以抵挡。如果贪婪被克服了，情欲就出现；如果情欲制服了，野心就进来了；如果野心受到叱责，忿怒就点燃，傲慢膨胀了，醉酒就产生了，嫉妒破坏和睦，猜忌毁灭友谊。你被要求诅咒，但那是神圣律法禁止的；你被强迫发誓，那也是不允许的。灵魂每天承受这么多的烦扰，心灵受到这么多危险的压迫；然而你乐于长久站在这里，在魔鬼的兵器中间，其实你应当借着死的帮助想往

并立志更加快速地奔向基督。”然而，我们绝不会因为圣西普里安与贪婪斗争，就认为他是个守财奴，不会因为他与自负斗争，就认为他是傲慢者，因为他与忿怒斗争，就认为他是易怒的，因为他与野心斗争，就认为他是野心勃勃的，因为他与肉体的罪斗争，就认为他是属肉的，因为他与世俗的引诱斗争，就认为他是这个尘世的俗人；因为他与情欲斗争，就认为他是好色的，因为与傲慢斗争，就认为他是傲慢的，因与放纵斗争，就认为他是个酒鬼，因为他与嫉妒斗争，就认为他是好妒的。事实上，恰恰因为他坚决抵制这些东西——它们部分源于我们的出身，部分源于习惯的邪恶冲动——并且不答应成为它们企图强迫他成为的事物，所以他没有沾染这些东西。然而，在如此危险而艰辛的斗争中，他并没有避开各种敌对兵器的打击，如他在《论捐助的书信》（*Epistle on Almsgiving*）里说的：“谁也不可自诩自己的心纯洁无污，认为只要倚仗自己的清白，就不需要任何药物治疗他的伤口，因为经上写道：‘谁能夸口，我洁净了我的心，我脱净了我的罪？’^[10]另外，约翰在书信里写着：‘我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。’^[11]如果没有谁可能无罪，并且不论谁说自己是无可指责的，不是傲慢，就是愚蠢，那么神圣怜悯是多么需要，多么美好，因为它知道那些已经治好了病的人后来还会受伤，所以一次又一次地赐给我们有益的疗方，医治我们后来的伤口。”啊，那么著名的老师和荣耀的见证人，这就是他教导你的，这就是他告诫你的，你要聆听这样的教义，你要效仿！当所有其他人与欲望的斗争终结，所有伤都被治愈之后，你理所当然地为基督的真道与此生一切欲望中最后且最大的欲望相争，你借着祂赐给你丰盛的恩典得胜。你的冠冕是安全的，你的教义获得胜利，你还征服那些信靠自己能力的人。他们喊叫说：“我们得完全的能力源于我们自己。”但是你回答说：“靠自己的能力没有人是强大的，靠上帝的赦免和怜悯，人才是安全的。”

26.也听听最有福的希拉利，他在表达对人完全的盼望时所说的话。当他谈到福音的平安^[12]，谈到主的话：“我留下平安给你们”^[13]，他说：“因为律法是将来要来之好事的影子，因此通过这个比喻他教导说，我们不可能在这个属地的、必死的居所，也就是身体里得洁净，除非通过天上恩慈的洗涤我们才能得洁净，到那时，我们属地的身体已经在复活中改变，我们的本性已经变得更加荣耀。”他在同一篇谈话中又说：“使徒们自己虽然借着信心得了洁净，成了圣洁的，但由于我们共同的出身，他们也不是毫无过失的，这是主所教导的，因为他说过：‘你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女。’^[14]”你看，可敬的大公教老师并没有否认我们在此生的洁净，但希望人性更完全，也就是，在最后的复活中获得一次更完全的洁净。

27.再听他在论约伯书的一篇布道里说的话，听听他为何断言魔鬼本身不断向我们发动的战争就源于这里；又声称魔鬼唤醒我们里面的恶来反对我们。他希望我们明白这是为了我们自己的好，因为神圣怜悯的上帝用魔鬼的恶意成全我们的洁净。他说：“上帝圣善的怜悯对我们是多大，多么好，所以魔鬼虽然使我们在亚当的罪里丧失了作为最初有福之

造物的高贵，但我们通过他仍然可以重得所丧失的。当时魔鬼出于嫉妒伤害我们，如今，当他想要伤害我们时，我们战胜了他。由于我们的肉体还很软弱，他就把他所掌握的全部兵器都向我们投来，他诱发我们的情欲，刺激我们醉酒，鼓动我们仇恨，挑拨我们贪婪，煽动我们杀人，唆使我们诅咒。但是当所有这些临到我们的试探被坚定的心意遏制时，我们就借着这种胜利的荣耀洁净了罪。因为经上有话说：‘在上帝面前人怎能称义？’^[15]如果没有争战，就没有胜利。如果我们不打败企图争战我们的过犯，就不会有人从过犯中得洁净；如果我们战胜了我们身体中这些陷阱的试探，我们就清除了我们的情欲。因此，记住并明白正是我们的这些身体是一切邪恶的原料，我们因它而变脏、变污，没有一点干净之处，没有一点无害之物，我们很高兴有一个仇敌，与他争战就是发动一场在我们自身里的战争。”

28.在注释第一篇《诗篇》时，这位老师毫不犹豫地说，我们自己的本性，也就是从疾病传染疾病的本性，陷入了罪，所以为了不犯罪，我们借着对信仰的侍奉，以某种方式争战我们的本性。他说：“有许多人，虽然通过认信上帝已经抛弃罪孽，但并没有因此而脱离罪，没有遵守教会教义，比如贪财者、骚乱者、无礼者、贪食者、醉酒者、伪善者、说谎者。我们的本性使我们倾向这些恶习，但离开我们陷于其中的恶，而不是逗留在路上，这才对我们有利。因此，‘不站罪人的道路……这人有福’^[16]，因为我们的本性使我们趋向这条道，而我们的信心使我们离开它返回。”^[17]那我们是否就认为他是指控上帝所造之本性的人？绝不是。因为这位大公教的人不怀疑人性是上帝的作品，但他的确指责我们生而有之的过错，坚守使徒的话：“我们……本为可怒之子，和别人一样。”^[18]如果我从圣希拉利引用的这些话是我自己所说的，那你该会说多少话来反对，会以怎样喧闹的叫嚷把摩尼教徒的名称和罪归咎于我？现在，为了避免你的怒火带着满腹不分青红皂白的诅咒喷射出来，你就把你诽谤性的谬论和疯狂的谎言向他发泄吧，只要你敢。他说：“我们的本性迫使我们倾向这些恶。”这本性是什么呢？是摩尼教徒杜撰的黑暗之族吗？肯定不是。这是一位大公教徒说的话，一位著名的教会学者说，是希拉利说的。因此，它就是我们自己的本性，虽然被第一人的悖逆败坏了，但不是要通过某种分离使它与另一种本性分开，而是要让它本身得到医治。你错误地说我们让魔鬼作它的造主，而你却不承认基督是它的救主，还声称它在此世的生命可以引向完全，所以它是绝对没有任何罪的。

29.再听听圣希拉利另外还告诉你什么。当他解释《诗篇》51篇时，他说^[19]：“但愿在上帝的怜悯中直到永远。在那些人，光有义行并不足以配得完全的恩福，除非上帝出于怜悯，即使在这愿行义的意志里，没有将变化和运动归咎于人的过错。因此，先知有这样的话：‘你的怜悯好过生命。’^[20]”你没看到这属上帝的人就是那些有福之人中的一个？经上论到这些人预告说：“凡口里没有诡诈，耶和華不算为有罪的，这人有福的。”^[21]他甚至承认义人的罪，指出他们宁愿以上帝的怜悯为盼望，而不是依靠自己的义行，因此他口里没有诡诈，其实，所有那

些他见证了其真诚的谦卑或谦卑的真理的人，在他们的口里都没有诡诈。而你嘴里满是这种诡诈。凡是没有美德，却有那么多夸口的地方，就有伪善，凡是有伪善的地方，就肯定有诡诈。没错，圣徒在多大程度上依靠上帝的怜悯——他的怜悯是大的——你就在多大程度上依靠你自己的力量——你自己的力量是虚妄的。他们借助上帝的恩典，怎样争战与生俱来的过犯，你就怎样争战上帝的这份恩典。但愿就如它在自己的事务上胜了你，同样，愿它使你成为它自己的事务，在你自己里面也胜过你。

30.因此你在心里敢说，当人们听你时，他们就受启示走向美德，当他们听别人时，也就是这些如此高尚又举足轻重的人：西普里安、希拉利、格列高利、安波罗斯，以及主的其他牧者，他们就陷入绝望，放弃对完全的追求。你敢这样说吗？^[22]这样荒谬的念头在你心里产生，难道不让你感到羞愧吗？那么，你在赞美本性时，是否就尊敬上帝的众圣徒、众族长、众先知、众使徒，而教会的这些光因指责本性——说，在这死的身体里，为了紧紧守住贞洁的好，他们争战与生俱来的淫恶，借着上帝的恩典，必然首先在争战中战胜这恶，然后在最终的重生中医治它——就玷污他们了？你认为说“我愿意的善，我没有做”这话的是一个犹太人，你说，这是出于好意，“不把不洁的行为转向对本性的恨恶，或者在侮辱使徒以及所有圣徒中为卑鄙找慰藉”。这种恶，难道你没有做，而安波罗斯以及与他主张同一教义的同人都做了——只是因为他认为圣使徒说以下这些话时是在说他自己：“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做”，“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”，以及其他诸如此类的话？因而，这些圣人教导这些事是在“破坏节制之墙”——如你所诅咒我的，而你则因传讲完全之事被人讨厌？但是如你所写的，你大得安慰，“因为让不宽恕使徒的人不高兴，这是一种荣耀”。如果我论到这些事，是不宽恕使徒，那么安波罗斯也没有宽恕使徒，与他主张同样教义的其他主教也没有。但是，如果他们是从使徒知道这些事，并根据使徒教导这些事，那你为何只攻击我一个人？看着他们，把你傲慢的心稍稍收敛一点，一而再、再而三地思考他们。这样，自信满满的年轻人哪，你是该意气风发，还是该忧愁悲叹呢——因为你将惹怒这些人？

[1] 《马太福音》19：28。

[2] 《马太福音》6：12。

[3] 《诗篇》48：7（参和合本《诗篇》49：6有“那些倚仗财货……的人”之句——中译者注）。

[4] 安波罗斯，*De fuga saeculi* 1. 1， 2。

[5] 《诗篇》119：36。

[6] 在*De peccatorum meritis et remissione*第二卷，圣奥古斯丁讨论了此生脱离罪得自由，回答了四个问题。（1）人借着神圣恩典的帮助，能够在此生成为完全无罪的（2.6.7）。（2）但是事实上，圣经上说没有人在此生是无罪的（2.7.8）。（3）当人被迫不断地与情欲和无知作战时，表现出不愿意成为无罪的意向（2.17.26）。（4）

唯有中保基督在此生是无罪的，因为唯有他生来无罪（2.20.34）。见*Summa theological*，1-2 q. 109，a. 8，9，10关于这一教义有更清晰的阐述。

[7] 《诗篇》83：6（参和合本《诗篇》84：5：“靠你有力量，心中想往锡安大道的，这人便为有福。”）。

[8] 《诗篇》55：5（参和合本《诗篇》56：4：“我倚靠上帝，必不惧怕，血气之辈能把我不怎么样呢？”）。

[9] 参《哥林多后书》12：9。

[10] 《箴言》12：9。

[11] 《约翰一书》1：8。

[12] 希拉利，*Expositio ps.* 118 18. 115。

[13] 《约翰福音》14：27。

[14] 《马太福音》7：11。

[15] 《约伯记》25：4。

[16] 参《诗篇》1：1。——中译者注

[17] 希拉利，*Expositio ps.* 11。

[18] 《以弗所书》2：3。

[19] 希拉利，*Expositio ps.* 52（至结尾）。

[20] 《诗篇》52：4。（和合本查无此节，故按英文直译。）

[21] 《诗篇》31：2。（见和合本《诗篇》32：2“心里没有诡诈”。）

[22] 朱利安认为大公教的立场否认人有获得德性的可能性，这种观点不是纯粹的推测。很显然，佩拉纠曾指控大公教徒允许甚至怂恿百姓中间行不道德之事，就如传说中的摩尼教徒那样。

第九章

31. 现在我们可以尽我们所能简单地概述一下本卷所讨论的内容。我们这里藉重圣人的权威——他们是我们之前的主教，奋力捍卫大主教信仰，不仅在世时用话语捍卫，还通过他们留给后代的著作捍卫——驳斥你的论点，你说：“如果上帝创造了人，他们就不可能生来有恶。如果婚姻是好的，就没有任何恶从它而来。如果所有罪都在洗礼中赦免了，那些重生的人就不可能传染原罪。如果上帝是义的，他不可能在孩子身上追讨父母的罪，因为他连父母自己的罪也要一并赦免。如果人性能够得完全的义，它就不可能有本性上的过错。”对此我们回答说，上帝是人的造主，也就是他创造了灵魂和身体；婚姻是好的；通过基督的洗礼所有罪都得赦免；上帝是义的；人性能够获得完全的义。然而，虽然所有这些都是真的，人生来服于被败坏的出身，它传染了第一人的罪，因而他们若不在基督里重生，就要下地狱。这一点我们通过大主教圣徒的权威作了证明，他们也主张我们关于原罪所说的观点，也承认所有那五个陈述是真的。因此，不能这样推论：因为那五个是对的，所以这一个就是错的。事实上，这些伟人根据传遍整个世界的古老的大主教信仰，确定这个陈述与以上五个陈述同样是真实的，所以仅凭他们的权威就能把你那脆弱的，并且可以说是过于精细的新奇观点碾碎，何况再加上他们亲口说的话，这是真理本身见证它在通过他们说话。但现在，我们首先要借用他们的权威来遏制你的顽梗，制止你放肆的攻击，并在某种意义上让你受伤，这样，当你最后终于相信这些属上帝的人不可能在大主教信仰上犯原则性的错误，甚至说一些渎神的话，可以从中推导出这样的结论：上帝不是人的造主，婚姻是该受谴责的，不是所有的罪都在洗礼中得赦免了，上帝是不义的，我们没有指望获得完全的美德——要知道，所有这些或者说其中任何一条，连想一想都是邪恶的——于是你可能会克制自己的鲁莽轻率和胆大妄为，并且可以说摆脱疯狂，恢复理智，从而开始思考、辨认、重新使用原先滋养你的真理。

32. 圣安波罗斯说，唯有一个人，就是上帝与人之间的中保，因为出生于童女，出生时没有经历罪，所以不受制于生育的锁链。而其他所有人一出生就在罪下，他们的出身就是在恶里，因为他们在淫乐里形成，在还未呼吸这生命之气前就先传染了罪。他说，这淫欲，就如取死的身體里罪的律，与心里的律交战，所以不只是所有良善而诚信的人，就是有大能的使徒也要与它争战，这样，借着基督的恩典服于圣灵的肉体就被带回到和谐状态，因为灵和肉最初被造时原本是无罪的，但因第一人的悖逆它们之间产生了不和。说这话的人究竟是什么样的人呢？一个属上帝的人，一位大主教徒，热烈捍卫大主教真理，反对异端邪说，甚至不惜生命，你的老师对他高度赞美，说，就是他的仇敌也不敢指责他的信心，他对圣经的理解清晰得无可挑剔。正是这样的一个人论断说，上

帝不只是灵魂的造主，也是身体的造主，从而驳斥了柏拉图主义哲学家的错误。他说婚姻是好的，是神制定的，为了使人类繁衍生息，它的结合因夫妻双方的节制而是圣洁的。他说，唯有各样罪都在洗礼中赦免的人才脱离了罪。他正当地敬拜公义的上帝。他对人在美德和公义上的完全根本不感到绝望，也绝没有阻碍，只是他在另一生命中盼望那种完全，所谓完全，就是无所缺乏，它将在死者的复活中成全。在此生，他把人的公义放在一种战争和交战中，人不仅要征战外面的敌对权势，而且要征战我们自己的情欲，那些外在的仇敌就是通过我们的情欲颠覆我们，或者进入我们里面。在这场战争中，他说，肉体本身就是一个危险的对手，如果没有被第一人的罪破坏，它最初被造的本性应该仍然处于和谐状态，但现在它以一种病态与我们交战。在这场战争中，这位圣人告诫我们要逃离世界，又表明这样的逃离困难重重——毋宁说，几乎不可能，除非我们得到上帝恩典的帮助。他说，由于在洗礼中赦免了所有的罪，因而我们的过犯就成为死的，但是我们必须担负起——可以说——把它们埋葬的责任。在同一篇作品中他叙述道，我们与我们死的过犯发生极其激烈的冲突，以至于我们所愿意的，我们没有做，我们做的，是我们所恨恶的；当我们与罪争战时，它在我们里面造成了很多后果；快乐常常会复兴、抬头；我们必须征战肉体，保罗也与它争战，他说：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战。”他教导我们不要相信我们的肉体，不要依赖它，因为使徒大声说：“我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。”^[1]看看，我们与我们的死罪展开的是怎样的战斗，就如这位基督的热心战士、教会的忠诚老师表明的。既然当我们与罪争战时，罪在我们里面造成了很多后果，那怎么说它是死的呢？它所造成的这些后果是什么呢，不就是愚蠢而有害的欲望，使那些承认它们的人沉入败坏和灭亡之中吗？^[2]耐心忍受它们，但不接受它们，这就是一场争斗，一场冲突，一场战争。这场战争如果不是善与恶之间——但不是善的本性与恶的本性之间，而是本性与过犯之间，这过犯虽然已经死了，但还需要将它埋葬，也就是完全清除——那还是哪两方之间的争战呢？那么我们为何说这罪在洗礼里死了，安波罗斯也这么说，又承认它住在我们肢体里，产生很多欲望，我们与这些欲望交战，不接受它们，抵制它们，就如安波罗斯也承认的，除非它在那使它控制我们的罪责（guilt）里死了，除非它彻底埋葬了，彻底清除了，否则即使死了，它也会造反？要知道，它之所以被称为罪，不是因为它使我们犯罪，而是因为它是第一人的罪责导致的，因为它通过悖逆引诱我们犯罪，我们若不借着我们的主耶稣基督得到上帝恩典的帮助，那么罪即使死了，也会起来造反，甚至得胜，复兴并做王。

[1] 《罗马书》7：23，18。

[2] 参《提摩太前书》6：9。

第十章

33.人只要在上世，就有争战^[1]，我们这些在这场争战中劳苦的人之所以不是无罪的，原因不在于那被称为罪的东西以这样的方式在我们肢体里做工，即就算我们不同意不法行为，它也与我们的律交战 [因为它与我们相关甚多，除非这恶清除了，否则即使我们从不答应行恶，我们也始终（不）是无罪的]；而是因为无论何时，只要我们被悖逆的事物战胜，即便不是致命的，只是轻微的，我们也仍然被战胜了，因此我们传染了什么，于是我们每日要说：“免我们的债。”^[2]比如，夫妻同房不为生育只为求乐；独身者沉湎于淫乐的念头而窃喜，虽然没有要犯罪的定意，但也没有剔除心里的这种意图——如果要避免陷入罪中，他就应当迅速剔除——或者在它没有降临时就把它赶走。关于罪的这个律，也称为罪，就是与心中的律交战的，关于它，圣安波罗斯已经说了很多，圣西普里安、希拉利、格列高利，以及许多其他学者也谈过了。因此，凡生在亚当里的，必然要在基督里重生，在亚当里死的，要在基督里复活，这样的人受制于原罪，因为他从恶而生——肉体的情欲借着那恶与圣灵相争——不是从善而生，圣灵借着这善与肉体的情欲相争。^[3]所以，人必须重生，这有什么可奇怪的呢？因为他从那恶出生——重生者与它相争，而且如果重生者本人没有因为重生而得自由，那他可能还是受制于罪责。这恶不是造主上帝的质料，而是魔鬼败坏这质料产生的伤。这不是婚姻的恶，而是第一人的罪通过繁殖传递给子孙后代；甚至这罪的罪责经洗礼的圣礼赦免了。如果公义的上帝把这么大的恶——目前我无法一一列举它们——强加给没有传染罪的婴儿，那么倒可以说他看起来是不义的。人得完全公义的能力不可否认，因为谁也不能对在全能的医生看护下彻底治愈所有疾病的可能性不抱希望。鉴于这种大公教真理，圣洁而有福的牧者，在讨论神圣教义上负有盛名的学者，伊里那乌、西普里安、莱提西乌、奥林庇乌、希拉利、安波罗斯、格列高利、英诺斯特、约翰、巴西尔，不论你愿意与否，我再加上哲罗姆，不提那些仍然健在的，所有这些人都批驳了你的观点，宣告了他们自己的观点：众人的繁衍受制于原罪，除了那由童女怀胎而来、没有与心中之律交战的罪之律的主之外，谁也不可能拯救他们。

34.你有什么理由像一个胜利者一样洋洋得意，幸灾乐祸，似乎我无言以对，无处可逃，似乎我被众法官的权威制服，似乎我站在众学者和你中间，似乎正当理性的号角，如你所说，由你这位大胜利者吹响，而站在周围支持你的听众振臂高呼，声如洪涛？因为你想象我们就是在这样的情形中论战的，随心所欲地设想我对你的论点无言以对。于是你的心出于虚妄而疯狂的幻觉对你说话，似乎你把我与你一同放在佩拉纠主义法官的面前，你可以在他们的掌声中抬高声音，就像吹响号角，指控大公教信仰，反对基督的恩典，就是使婴儿和成人都脱离恶的恩典——

这种荒唐的新奇做法正是你与他们共同的谬误。这样的法官在上帝的教会里也有，但并非没有对手提出针锋相对的审判，这些你的老师佩拉纠不是全都看到了吗？根据这样的审判，他本人，就人的观点而言，撇清了自己的干系，以示清白，但你的教义也受到公开谴责。然而不论你在哪里，不论你在哪里读到这个，我要将你，在你的心灵深处，放在我组建的这些法官面前，他们并不是在我们的争论中支持我的人，因为他们不是我的朋友、你的敌人，无论如何不会偏爱我，或者由于你的冒犯对你有偏见。我也不是凭空想象，杜撰出一些从未存在过、现在也不存在的人，或者在我们所争论的问题上教义不确定的人，而是圣教会里著名的圣主教，我按相应的名字引用他们的话，这些人精通圣经，不是精通柏拉图主义、亚里士多德主义、斯多亚主义或者其他诸如此类的学派，不论是希腊的，还是拉丁的——当然他们中有些人也精通这些学问。我充分引述他们的教义，用词准确，表达清晰，好让你读到这些教义时不是害怕这些话本身，而是畏惧那使他们成为有用器皿、成为圣殿的主。所以就让他们来审判这个案子，没有人会说他们对哪一方有偏见或偏爱。因为当时你还没有出生，我们在这个问题上提出争辩不是针对那个时代的人；你在你书里说的话也不是你在那个时代说的，即我们向众人说你的谎话，我们用“凯勒斯提乌主义者”（Celestians）或者“佩拉纠主义者”的名字吓唬人们，并通过恐吓强迫人们认同。当然，你本人说过，所有法官都应当不抱任何仇恨、友谊、敌意和忿怒。这样的人几乎找不到，但是我们必须相信，安波罗斯和其他诸位，他的同人，我们与他一同提到的那些人都符合这个标准。即使他们在有生之年并没有完全做到以这个标准审理并判决诉到他们面前的案子，但要相信在这个案子上必然能做到，因为他们与我们或者与你都没有任何友谊或敌意，他们对我们双方都没有怒气，对任何一方也没有同情。他们主张的是教会里找到的信条；他们教导的是自己学得的教义；他们传给子孙的是从父辈接受的概念。我们当时并不曾在这些法官面前与你纠结，也未曾让他们来审过我们的案子。不论是我们还是你，都是他们不认识的人；我们只是引述他们的判决，这判决支持我们，反对你。虽然我们并不是在那个时代与你争论，但他们当时所作的宣告已使我们得胜。

35.你说如果我被法官的权力制服，我必不知道做什么，也不知道转向哪里；我必无法找到任何方式迎战你的论证。这纯粹是你自己的想象。我当然知道该做什么，我也知道该转向哪里。我曾把你从佩拉纠的黑暗中呼唤出来，转向明亮的大公教之光，我现在还要这样做。那么你能回答你自己该做什么？告诉我你要转向哪里？我从佩拉纠主义者转向这些光；你是否从这些光转向佩拉纠主义者？或者因为你认为“观点不应论数量，而应论分量”，又说（我再次认为这是对的），“要找东西，有一大群盲人是毫无用处的”，即使是他们，你也敢称其为盲人吗？难道漫漫长日把最高者与最低者完全混淆，黑暗被称为光明，光明被称为黑暗，两者完全颠倒，以至于佩拉纠、凯勒斯提乌和朱利安眼目能见，而希拉利、格列高利和安波罗斯成了瞎子？但无论你是哪种人，你总还是一个人，所以我想我感觉得到你的羞耻心（只要盼望健康的心愿在你心

里没有死），就算勉强，也听听你的声音。你回答：“我绝不会认为或者称呼那些人为瞎子的。”那么就称称他们的观点的分量。我不希望他们人数很多，免得你数算起来嫌麻烦；但他们并非不重要，不然你就会鄙薄他们的分量；事实上，他们非常重要，我都看到你被他们的分量压弯了腰。对于他们，难道你也想说，我出于自己的软弱，就想方设法造出有一定力量的意见来支持我，似乎我满心恐惧，供出了同谋？

36.你说，一旦作出判决，众人的噪音必然消失；又说，为了讨论这些问题，我们必须从各种类型、各样条件的人中挑选，不论是牧师、管理者、统治者，不能只是看他们的名字，还要看他们是否审慎，必然有一小部分是可敬的，理性、学识、自由使他们人品高尚。你说得一点没错。但我不想列出一大群人来烦扰你，尽管借着上帝的恩典，关于你所反对的这一信仰，即使是普通大众也有正确的论断。在这一点上，许多人，因为得到神圣恩助，不论从哪里，不论以什么方式都能不断地驳斥你虚妄的论点。就此而言，我就洗脱了你指控我专横傲慢的罪名；我也绝不会许诺一人代表众人来处理指控你的这个案子。然而，你本人在佩拉纠主义者中间就是这样做的，恬不知耻地说并写到，捍卫为人所弃的真理是你在上帝面前无上的荣耀。他们已经没落，真正被人抛弃了，但非常倚重于你，只要他们不认为你的傲慢是不可忍受的——尽管佩拉纠和凯勒斯提乌是你们所有人的老师，但你却傲慢地将自己置于他们之上，似乎他们早已让路，唯有你留下来，捍卫你所认为的被弃真理。但是你既然不喜欢计算数量，只算少数人的分量，那我就将巴勒斯坦的法官排除在外，他们迫使佩拉纠在惊恐之下谴责佩拉纠教义，然后宣告他无罪，同时谴责了你的异端；我只提出十位主教（现已离世）和一位牧师作为这个案子的法官，他们在世时曾就这个问题作出判决。如果我们考虑到你说的少数，他们似乎是多了，但如果考虑到众多的大公教主教，他们只是其中的极少数。这些人中，你可能会试图排除教皇英诺斯特和牧师哲罗姆——前者是因为他谴责佩拉纠和凯勒斯提乌；后者是因为他敬虔而热切地反对东方的佩拉纠，捍卫大公教信仰。但是读一读佩拉纠对圣教皇英诺斯特的赞美，想一想你是否能够轻易地找到其他类似的法官。至于那位圣洁的牧师，他根据所赐予他的恩典，在教会里做了这么多工作，写了许多必不可少的作品，用拉丁语帮助大公教传播知识，佩拉纠除了把他视为一个对手嫉妒他之外，通常不多说什么。但我希望你不要因为这个原因就认为应把他剔出这些法官的行列。因为我没有引用他在以你为敌时反对你的谬见捍卫自己的教义时陈述的那些信条，我引用的是在你那可恶的理论还没有形成之前他在自己书里写的，没有任何党派性的话。

37.关于其他人，你自然不会提出任何异议。伊里那乌、西普里安、莱提西乌、奥林庇乌、希拉利、格列高利、巴西尔、安波罗斯、约翰是否在讎恨中联合起来，“用庶民卑俗的渣滓技巧”——如你以西塞罗的风格所嘲弄的——抨击你？他们难道是士兵、飘忽不定的学生、海员、店主、渔夫、厨师、门房吗？他们是修士中放浪形骸的年轻人吗？他们难道是一群没有特色、无可名状的传教者，所以你以锋芒毕露的才智讽刺

性地描述他们？或者毋宁说“因为他们不能根据亚里士多德的范畴论断教理”，你就轻视他们？你大声抱怨没有让主教来审查和审判你，但你若能找到一个逍遥学派委员会，对讨论的该问题作出辩证的判决，其中涉及的关键是原罪问题，那么（我所列举的）这些人就是博学的、严肃的、圣洁的、热心地捍卫真理，反对喋喋不休的无谓谈话的主教；在他们的理性、学识、自由——你说这三种品质是法官必不可少的——中，你找不到任何可轻视的东西。如果从全世界召集一个主教会议，如果与会者中有那么多达到如此标准的成员，那是令人惊奇的。因为这些人并不生活在同一个时代，上帝随己愿亲自把他这些忠诚的管家——虽然人数极少，但比许多人优秀——分配到不同的时代、不同的时空，他认为这样更有利。所以你看他们从不同的时期、不同的地区聚集起来，从东方到西方，不是聚在一个人们被迫去旅行的地方，而是聚在一本可以传到人们手中的书里。如果你主张大主教信仰，这些法官就必然是你满心期待的，因为这种信仰是他们与母亲的乳汁一同吮吸，与食物一同吸收的，他们用这种乳汁和食物喂养大的、小的，公开而勇敢地捍卫它，与它的仇敌作战——甚至包括你这个当时还未出生的人；由此你现在的就显露出来了。有了这样的耕种者、浇灌者、放牧者、养育者，圣教会在使徒时代之后发展起来。所以她害怕你新发明的亵渎声音，由于使徒的告诫，她保持小心和冷静，免得她的心偏向邪，失去基督里的清洁，就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样；^[4]她害怕你教义的罗网就像蛇头一样向大主教信仰蔓延；她践踏它，撕碎它，抛开它。因此，借着圣人的伟大权威，你或者得到医治——这是上帝出于怜悯所许可的，他也会成全它，因为知道我是多么渴望这事成全在你头上——或者，尽管我不赞成，如果你坚持你的这种智慧，其实那是极其愚蠢的，那你不再只是寻求法官，让他们证明你的案由是正当的，而且在他们面前你会指控这么多著名的、杰出的教导大主教真理的老师：伊里那乌、莱提西乌、奥林庇乌、希拉利、格列高利、巴西尔、安波罗斯、约翰、英诺斯特、哲罗姆以及其他，他们的同志和同人，还有整个基督的教会，他们忠诚地用主的食粮喂养这个神圣家庭，使它在主的荣耀里声名日盛。但是针对你这种可恶的疯狂——我祈求上帝能从我身上剔除——我认为必须对你的书作出这样的反驳，使这些人的信心得到捍卫，免受你的攻击，正如福音本身得到捍卫，不受基督那些伪称信主但不敬神的仇敌攻击。

[1] 参《约伯记》7：1。

[2] 《马太福音》6：12。

[3] 《加拉太书》5：17。

[4] 《哥林多后书》11：3。

第三卷

第一章

1.^[1]这些就是圣洁的人，人数众多，人品高尚，精通圣书，才华横溢，因管理教会成绩斐然而备受尊敬和赞美。如果你现在不服他们，不接受他们的权威，就必然会论断他们是错的，不论你决定像侮辱我一样侮辱他们，还是比较文雅地向他们表示某种个人尊重。因此，朱利安，我的孩子，我必须反驳你，责无旁贷，并且——愿上帝允许——要驳倒你的作品和你的论证，好叫你明白，如果你能够，你试图说服别人相信的事，你自己原本只是勉强相信，这样你就会为自己的年轻、草率行事、从而跌倒作有益的悔改。如果你认识到并承认这一大群管理基督子民的伟大管理者和学者在上帝的教会里多么真诚而不是徒劳地学习并教导那些教义——你因为被貌似真理的新奇观点蒙骗，曾热切地要推翻这些教义——你的修正将不仅对你有好处，而且对其他许多人也有好处。但是即使你心里仍然乌云密布，使你不能明白，或者即使你是圣《诗篇》里描述的那些人中的一员，即它所说的：“他不会明白自己完全可以做好”^[2]，经上还写着：“只用言语，仆人不肯受管教，他虽然明白，也不留意”^[3]，上帝也断然不会让我或者那些持同样观点、借着基督的恩典捍卫大公教信仰的人的努力不结任何果子。如果有人被非同寻常的错误腐蚀和困扰，古老真理的防卫就会教导或者纠正更多的人。我不想复述你说的全部内容，免得本卷篇幅太长。但是借着主的帮助，我必然会对你凭想象而来的狡诈论点一一解答，彻底驳倒，不会留下一个死角。

2.我们来思考一下这些法官——你说你不能让他们来处理你的案子，“因为凡是没有表明自己无学派上的憎恨、忿怒、友谊的人，就不是审理可疑问题的好法官”。那些将审判你的案子的人，你抱怨说不够格，“因为他们甚至还没有开始了解它就开始憎恶它”。我们已经驳斥了你的抱怨。^[4]如果你寻找撒鲁斯特（Sallust）所描述的那类法官，你（对好法官）的定义就取自他，那么你必须接受安波罗斯及其主教同人，因为在这件事上他们心里对你全无憎恨，既没有友谊，也没有忿怒；另外，撒鲁斯特还规定了另一个条件，尽管你没有提到它，就是当他们就这个问题作出正确而公正的判决时，对你既无怜悯，也无敌意。但是你认为这是个小题，你不愿意让这些人来做法官，除非你把他们也看作犯人。请问，这些定你罪的人怎么可能在不知道你的案由之前就开始恨恶它了？毫无疑问，那些人恨恶它就是因为他们早就了解它。他们早就知道你说婴儿出生时没有恶，就是借着重生得洁净的恶。他们知

道你说上帝的恩典是根据我们的功德赐予的，所以恩典不再是恩典，因为它不是白白赐给的，而是作为某种应得的东西给予的。^[5]他们知道你说人在此生可以无罪，所以整个教会在主祷文里所说的“免我们的债”^[6]，对人并不是必不可少的。你的这些事他们全都知道，他们恨这些事是完全正当的。如果他们知道你已经改正了这些错误，他们就会爱你。没错，就如你所说的，“如果有人有人说人有自由意志，或者说上帝是那些出生之人的造主，他就被称为佩拉纠主义者或凯勒斯提乌主义者”。佩拉纠主义者或凯勒斯提乌主义者就是这样的人：他不认为我们受召奔向的自由属于上帝的恩典，否认基督是婴儿的救主，说主祷文里的某种请求必须由每个义人在此生提出，但不是为他自己的缘故。凡是取了依附于这种错误的名字的，都分有它的过犯。

3. 这里我们没有必要列举你胆敢以摩尼教的罪名加以侮辱的大公教之光，不论你这样做是无意的，还是假装不知道。若是如你所说，“皇帝为我们作了辩护”，那你为何不进一步声称，公众权威也表明这位基督徒弟君王赞成的正是你的信仰？然而，既然你对上帝的律法不是按其本身所是来理解它，而是按你自己的喜好来理解，那么你对皇帝的律法采取同样的做法，又有什么好奇怪的呢？你还许诺要在另外地方更加充分地贯彻这些行为。如果你这样做了，它们必被视为骗人的东西为人驳倒，或者被视为无用的东西受人鄙视。

4. 当你说“发起者总是希望人们把他看作战争的核心”时，看起来似乎高兴得很；也就是说，你想要成为大卫，而我就是歌利亚。如果你与佩拉纠主义订了这份契约协议，那么可以推出，只要你被制服，他们也必终止其胆大妄为。上帝禁止我只是为了争斗挑战你们一方，因为无论你们中的哪个出现在哪里，基督那无处不在的大军就会击溃你们。那支大军在迦太基击溃了凯勒斯提乌，当时我并不在那里，又在远离非洲的君士坦丁堡击溃他。那大军在巴勒斯坦击溃了佩拉纠，他因害怕自己被定罪，就谴责了你的主张，使你的异端落空。由于主——大卫是他的一个预象——在他所有的战士中间争战，他用刀剑，甚至通过佩拉纠这个已经屈服、倒下之人的舌头，把你的谬论斩首。因为佩拉纠——不，是主自己通过佩拉纠的舌头——摧毁了你所控诉的“之所以称你为新的异端分子是因为你说本性里没有被界定为‘罪’的恶，这样的恶只在意志里”。换言之，佩拉纠因害怕自己被定罪，就把凡是认为婴儿即使没有受洗也有永生的人全部定了罪。因此，你既否认婴儿里没有任何通过洗礼除去的恶，那你必须说明为何一个未受洗的婴儿要交给永死。你除了诅咒佩拉纠之外，还能做什么呢？假定你诅咒他，而他回答说：“基督既说过，‘吃我肉喝我血的人就有永生’^[7]，你还希望我怎么做呢？我会说过婴儿没有圣礼就离世仍会有永生吗？”那你会怎样呢？我想你必会对他的整个谬论懊悔不已。

5. 不要援引所有异端分子使用的可恶观点，大公教皇帝的律法禁止他们恣意害人。他们所有人都说，就如你自己所说的那样：“另一方则苦于没有论据，缺乏论证。它在处理案子时拒不与审慎持重的人商量，却

用恐吓的手段迫使胆小者盲目同意。”你固然还是个新的异端分子，但你与其他人一样，知道怎样利用几乎每一种异端分子以前说过的话。你没有自欺欺人，而是明明白白地认为，你现在反对我们就如同我们以前反对多那图主义者——我们通过皇帝的命令迫使他们在会议上迎战我们。

[8]他们的狂怒曾经席卷整个非洲，同时他们恐吓众人，通过军事侵略、掠夺、公路上设埋伏、抢劫、放火、屠杀，造成了巨大的破坏，他们不能容忍大公教徒传讲真理，反对他们的谬误。我们当时无法把他们告上主教法庭，因为我们与他们没有共同的主教。人们不再记得我们的先辈在差不多一百年前就不得不遭遇那些人。因此，这样的情势迫使我们摧毁他们的无耻，压制他们的鲁莽，至少通过我们会议的处理方式。但是你的案子已经审结，由你我双方共同的主教作出了恰当的判决，就审判的权利而言，我们与你再没有任何关系，剩下来就是你心平气和地接受本案已经通过的判决。如果你不愿意这样做，那你的骚乱和煽动行为将受到遏制。但是你更像马克西米安主义者（Maximianists），他们不为人重视，但为了安慰自己，希望允许他们加入与我们的争论之中，至少引起那些轻视他们的人注意，让他们能在这些人眼里有一定的重要性。

[9]当他们带着书信出现在我们面前并提出挑战时，我们对他们嗤之以鼻。他们不是害怕在论战中被打败，倒更渴望有一个名分；他们不指望胜利的荣耀，但求获得与某个会议相关的名誉，因为他们没有什么声望卓著的人。因而，如果因为你没有得到你所想往的审判，你就认为自己一方是胜利者，那么马克西米安主义者已经先你一步使用了这种无聊的说法。然而大公教会其实已经给了你应得的审判，把你的案子给审结了。她没有给马克西米安主义者一个听证会，因为他们早已脱离多那图主义，但不是与我们分离，如你所做的那样。马克西米安主义的例子告诉我们：如果在审理案子时法官未听取一些人的意见，并不能由此推出那些人就牢牢掌握着真理。如果你能明白这一点，那就把你无聊的嘲笑放在一边吧，大公教会一直以慈母般的仁爱容忍你，也让她用严峻的司法来审判你，或者毋宁说出于治疗的需要谴责你，但愿这样能使你心满意足。

6. 尽管你在书中的辱骂和指责不绝于耳，不仅在你作品的开头，而且几乎充斥你四卷本的每个地方，但是我对这些都略而不提，免得在多余的细节上耽搁时间。我不希望让热心的人觉得我们双方在这个争论中都不够热心，我们双方都只是影子诉讼人。你的指控是：我认为创造人和婚姻的是魔鬼，那就让我们来看看，你得为自己的指控提出什么样的理由。

[1] 由于奥古斯丁在本卷开始一个一个地驳斥朱利安提出的论点，所以，尽管朱利安的作品已经佚失，但是只要回顾一下朱利安的两个主要目标，就不难从奥古斯丁驳斥他的话里重建他佚失作品中的论点。朱利安的两个主要目标是：想要驳倒奥古斯丁在 *De nuptiis et concupiscentia* 里阐述的大公教立场；希望建立自己的教义。他对奥古斯丁的一般性攻击基于五个观点，这在前一卷的第二章里有清晰的概述。他希望建立的肯定性教义，他使用的方式，似乎就是奥古斯丁在 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 里概括的内容（4. 2. 2）。“在所有这些指控中，不论他们就造物 and 婚姻应得的赞美说什么，他们都试图说明这一点，即没有原罪。不论他们就律法和自由意志应得的赞美说

什么，他们都试图说明这一点，即先有功德，才有恩典，此外没有别的恩典，因此恩典不再是恩典。不论他们就圣徒应得的赞美说什么，他们都企图说明这一点，即圣徒里的必死生命没有罪，所以他们没有必要祈求上帝赦免他们的过犯。”

[2] 《诗篇》35：4。（和合本没有对应经文，故中译者按原英文直译。——中译者注）

[3] 《箴言》29：19。

[4] 见《箴言》2：10。

[5] 参《罗马书》11：6。

[6] 《马太福音》6：6（和合本为12节）。

[7] 《约翰福音》6：54。

[8] 圣奥古斯丁与多那图主义的重要斗争集中于后者对圣礼和教会的错误观念，包括圣礼由不相称的牧师主持，以及认为罪人不能成为教会肢体的错误观点。多那图派本身最终在411年举行的迦太基大会后受到压制，当时与会的大公主教有286位，多那图主义主教有279位。

[9] 从多那图主义内部分裂出的一个派别，支持马克西米安（Maximian）。马克西米安也是一个多那图主义者，他把另一个多那图主义者普里米安（Primian）告到迦太基主教面前。

第二章

7.你习惯于引用我的话以便驳倒它们。你先提出这些话，似乎要驳斥它们，然后试图证明我的话是自相矛盾的：我在自我辩护时说，新的异端分子指控我们谴责婚姻和神圣作品，但后来又收回这样的话，说“人从出生时起，一半由上帝控制，一半由魔鬼支配，或者更确切地说，整个人都被魔鬼支配，完全被上帝排除，仿佛从他的全部领地中排除了。”使你掌握亚里士多德范畴的那份聪明在哪里？辩证法技艺的敏锐在何处？你难道没有看到一个人能利用你对我关于婴儿的异议在恶人问题上反对我们双方？我问你，对一个还没有重生的极恶之人，你要怎样回答？你承认他至少必然在魔鬼之下，除非在基督里得到重生——或者对此你也予以否认？如果你否认，那我要问上帝使谁脱离黑暗的权势，转向他仁慈的子的国度？如果你承认，那请问上帝对这个仍然掌控在黑暗权势之下的人是否有权柄？如果你说上帝没有权柄，那上帝就被魔鬼排除出他的领地。如果你回答说他有权柄，那上帝和魔鬼就平分秋色地支配这个人，而这将在那些像你一样无知的人中激起对你的敌意——你想要让自己显得很聪明，所以一直试图在新生婴儿问题上煽动他们对我的敌意。看哪，你的第一个观点多么轻松地被推翻了，因为你没有看到人在未得到基督救赎之前确实伏在魔鬼的权势之下，但这种掌控不是真正的掌控，因为不仅人，甚至魔鬼本身，都不可能脱离上帝的权柄。

第三章

8.你指责我们的谬误已经使无知者对洗礼感到厌恶。我绝不能说你只承认婴儿必须受洗，就非常顺利地避开了这种憎恶，因为如你所说的，“洗礼的恩典不会因特殊的情形而改变，因为恩典根据接受者的能力相应分配它的礼物。因而，基督作为他自己作品的救赎者，不断地慷慨施恩，把他的恩惠加给他的像。那些他在创造中造为好的，他又通过革新和收养使他们变得更好”。这是你相信没有人能在婴儿洗礼问题上对你产生憎恨的唯一理由吗？——似乎我们中有谁说过你否认婴儿必须受洗；然而你非凡的聪明才智使你说出如此非同寻常的话：他们在救主的圣礼中受了洗，但没有得救；他们被救赎，但没有被释放；他们浸洗了，但没有得洁净；他们被驱邪、吹气，但没有脱离魔鬼的权势。这些就是你论断中的奇特所在；你新教理想象不到的奥秘；这些都是佩拉纠异端分子似是而非的东西，比斯多亚学派哲学家的理论更加精彩。当你慷慨激昂地陈述这样的论点时，是否害怕听到：“如果他们得救了，那他们里面原本会有什么毛病？如果他们被释放了，那原先有什么绳索捆绑他们？如果他们得洁净了，那原先有什么不洁的东西藏里他们里面？如果他们自由了，原先他们没有自己的罪时为何伏在魔鬼的权势之下？如果不是因为他们传染了原罪，就是你所否认的原罪，那这一切怎么解释？”你否认原罪，不是为了可以宣称他们得救、得自由、变纯洁、不再有仇敌——因为你的错误见证没有在真正的法官面前对他们有任何帮助——而是为了满足你新的虚荣，而他们仍然留在原有的恶中。真正的论断不是你作出的，而是说“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”^[1]的那位作出的。

9.你如此深爱那种能与基督同为永恒的生命，却又认为被永恒的从上帝的国驱逐出去对上帝的形象来说不是什么惩罚。如果你说这是一种小小的惩罚，那么你的话不是一个爱上帝国的有福之人说的话，而是可恶的侮辱者说的话；但在本案中，只要这样说就够了：如果你承认那种严厉的惩罚，也就是不允许上帝的形象进入上帝的国，至少是一个小小的惩罚，那我恳请你睁开眼睛，不论你有什么样的眼睛，看看让这样的惩罚降到一个婴儿身上——你闭上眼睛，否认婴儿受制于原罪——的究竟是什么样的公正。这里我不想描述几乎所有婴儿都在这短暂的生命中遭受的种种苦难（恶），就说我们该怎样解释以下这段话：“重轭压在亚当子孙的头上，从他们出母腹之日起，直到他们葬入众生之母的日子为止。”^[2]如果婴儿身上没有从父母传染任何需要惩罚的东西，在公义而大能的上帝之下，这些恶不可能临到他的形象身上——因为这些恶不可能引导婴儿践行美德。你看也不看一眼，就把这些临到婴儿身上的恶忽略了；这些不是你认为婴儿没有的恶，而是我们所有人看到他们遭受的恶。你对此置之不理，发挥你博学的才智和灵活的舌头赞美本性，但是

那种本性既已坠入如此巨大而明显的悲惨之中，必然需要基督做它的救主、释放者、清洁者、赎回者——而不是需要朱利安、凯勒斯提乌、佩拉纠做它的赞美者。如果凯勒斯提乌——他不可能抵挡得住基督徒的见证——没有在迦太基的教会会议记录中宣称婴儿的本性也必须救赎，你就不会承认这一点。因此，我问你，这种救赎如果不是由曾将以色列人从一切罪中赎回的那位从恶中赎回，那还能怎么理解？[3]当我们听到赎回，我们还想到赎价；这赎价是什么呢？不就是纯洁羔羊耶稣基督的宝血吗？[4]我们是否有必要从另外地方找出要付这赎价的原因？就让救赎者自己来回答，就让赎买者自己来说吧。他说：“因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”[5]那就继续吧，继续说他们在救主的圣礼里受了洗，但没有得救；他们被赎回了，但没有被释放；他们浸洗了，但没有洁净；他们被驱邪并吹气了，但没有脱离魔鬼的权势，同样，为使他们赦罪的血也为他们流了，但他们没有因罪得赦免而变得洁净。你说的事真是奇特啊，你说的事真是新颖；你说的事也是完全错误的。我们对这些怪异之事目瞪口呆，我们对这些新奇之物警心提防，我们证明它们全都是虚谎。

[1] 《约翰福音》3：5。

[2] 《便西拉智训》40：1（此节为中译者根据英文直译）。

[3] 参《诗篇》129：8。

[4] 参《彼得前书》1：18，19。

[5] 《马太福音》26：28。

第四章

10.你岂没有宣称：“管理身体的事交给灵魂来做，管理的结果由两者共同承担。灵魂既能感受使用美德产生的喜乐，也要担当因傲慢带来的惩罚，以及它在此生没有管理好的肉体遭受的苦痛。”因此，请回答，为何婴儿的灵魂要在这个生命中忍受肉体的苦痛？难道有什么该受这种惩罚的事因为他没有管理好自己的肉体而归咎于他？你说：“在生命的起初，人性装饰着清白的恩赐。”就个人的罪而言，我们对此诚心赞同。但是由于你还否认婴儿受制于原罪，所以你必须回答，既然有这样大的清白，为何婴儿有时候生来就是瞎子，有时候生来就是聋子。耳聋对信心本身是一种妨碍，如使徒所说：“信道是从听道来的。”^[1]其实，如果没有任何该受惩罚的事从父母传给婴儿，谁能忍看到上帝的形象，你说他装饰着清白的恩赐，有时生来就是弱智？因为这影响灵魂本身的情绪。或者你们每个人都是弱智的，因而没有人认为弱智是一种病（恶），尽管如圣经所说：“人死了，要为他哀悼七天，但对弱智者和邪恶者，一辈子都要为他们哀恸。”^[2]有谁不知道人们称为“痴愚者”的那些人本性愚笨，有些甚至与牲畜一样没有什么智力？然而你不愿意说，从一开始，当人类抛弃上帝的时候，人性就传染了它那可恶源头的罪过，由此，它所受的所有惩罚都是它完全当受的，唯有造主根据自己的计划，以难以预测的智慧充满奥秘地宽恕它。他也没有拒不把他作品的好给予可灭的全体大众，于是他从有害的过失中造出一个必死但有理性的本性，虽然这本性带着过失，但确实是他造的，因为它本身是好的，也唯有他是这个本性的造主，并且他在被定罪的生产中向怜悯的器皿显现重生的恩助。

[1] 《罗马书》10：17。

[2] 《便西拉智训》22：13。

第五章

11.你说：“婴儿不可能有罪，因为没有意志不可能犯罪，而婴儿不拥有意志。”但你的论断没有任何基础。如果这一论断指的是个人的罪，那可以说没错，但如果是指通过出身传染的第一人的罪，那就不对。如果没有这样的罪，那婴儿不受制于任何恶，就不可能在公义上帝的伟大权能下遭受身体上或者灵魂上的任何痛苦（恶）。然而，这种恶本身从第一人的恶意产生，所以罪的起源不是别的，就是一个恶的意志。如果你明白这些事的意义，就会坦率而真诚地承认基督对婴儿的恩典，就不会被迫作出可恶而荒谬的论断，不论是说婴儿不应当受洗——你完全可能在以后的某个时间说出这样的论断——还是说这么伟大的圣礼在婴儿是一种嘲弄，因为其结果是：他们在救主里受了洗，却没有得救；得到救赎者的救赎，却没有被释放；得到重生的洗礼，却没有洗净；被驱邪和吹气，却没有脱离黑暗的权势；他们的赎价是为赦免罪而流的宝血，但他们却没有因赦免任何罪而得洁净。因为你害怕否认他们应当受洗，所以你必须承担这整个荒唐和不敬的担子，否则，不仅你的脸要被男人的唾沫吐满，而且你的头也会被女人的拖鞋打扁。

12.我们宣称，无论是谁，生来必然伏在魔鬼的权势之下，直到他在基督里重生，其原因在于他的出身传染了罪。但是你否认这一点，那就请你想想一些简单明白的事实。想想有些婴儿为什么被鬼附身——除非你想否认有这样的婴儿，或者否认他们伏在魔鬼的权势之下。福音书也不会提醒你以下的记载，或许是为了你的缘故：当我们的主询问他早就知道的事，好让孩子的父亲回答说，他的儿子婴孩时就受到一个强大无比的鬼骚扰，非常痛苦，甚至基督的门徒都无法将它赶走。^[1]我没有说婚姻使婴儿伏在魔鬼的权势之下，但你诽谤我说了这样的话。婚姻其实有它自己的秩序，有它自己的好处，这些东西不会因罪的进入而丧失。但是至少请你回答，如果你能够，一个显然受到魔鬼骚扰的婴儿——有的甚至因这种骚扰而夭折——为何伏在魔鬼的权势之下。你不想承认有人因另一人的罪遭受惩罚，否则你的承认就使以下论断成为可信的，即罪也从生育者传染给被生育者。

[1] 参《马可福音》9：16—26。

第六章

13.然而，作为一个杰出的辩证法专家，你说你不能忍受我回避问题，而要简洁而切中要害地问，我认为婴儿有罪是一种行为，还是一种本性。你自己对两种答案都做了回复，说，如果是一种行为，我必须表明婴儿做了什么样的行为；如果是本性，我必须表明谁造了这种本性。你说这话的时候，似乎认为一种恶行就能使本性成为罪性。事实上，由一人的行为成为有罪的是人，而人是一种本性。因此，正如成人因某种罪行成为有罪的，同样，未成年人因传染成人的罪而成为有罪的。前者是因自己的行为成为有罪的，后者是因从他的父母传染了罪。婴儿是人，这是一种善，如果他不是至善的造主创造的，那他根本不可能成为人。但是，如果他不出身传染任何恶，他就永远不可能出生，就是带着身体的过犯出生也不会有。因为上帝既是灵魂的造主，也是身体的造主，他永远不会在人性被造之初就冤枉他，给他过犯以惩罚他。而且，我们主关于生来瞎眼的人说的话——这不是因为他自己的罪，也不是他父母的罪，而是要在他身上显出上帝的作为来——不能用于无数生来在灵魂和身体上带着各种各样缺陷的婴儿。因为事实上，有许多人根本没得医治，死时仍带着另一个年龄段或者甚至婴儿时期同样的毛病；有些婴儿虽然已经重生，但仍保留着出生时的毛病，同时还增加其他同类毛病——上帝绝不允许我们说，重生毫无应有的报偿；相反，我们要得出这样的结论，他们的重生对他们的另一世界有利，尽管由于人傲慢的毛病——人因这个毛病脱离了上帝^[1]——这个世界的计划在人各种各样的恶中得到执行，通过“压在亚当子孙的头上，从他们出母腹之日起，直到他们葬入众生之母的日子为止”^[2]的重轭得以执行。

[1] 参《便西拉智训》10：11、15。

[2] 《便西拉智训》40：1。

第七章

14.当你在书里试图教导辩证法家怎样建构三段论演绎法——其实没有人问过这个问题——你怎样感到满意，便怎样使热心的读者感到不快。更糟糕的是，我没有说的话，你伪称我说了，我没有得出的结论，你偏说我得出了这样的结论，我没有同意的，妄称我认同，你得出我所拒绝的结论^[1]。就人之为人而言，我何时否认过他们的本性是值得赞美的？我何时说过他们仅仅因为存在这一事实而是有罪的？因为即使没有人犯罪，他们肯定还是存在的，只是没有罪。我又何时说过生育众多该受谴责？那是属于婚姻的福分。我怎么可能要求你认同我自己从不曾说过的观点？

15.你说我认为一切体与体的结合都是恶的，你这话就如同说，当我们调了酒水之后，我也必然指责酒和水的结合，因为这毫无疑问也是体与体的结合。如果我真的说过一切体的结合都是恶的，那我不应该忽略这一种结合。我从来未曾指责过两性的结合，只要它是在婚姻范围内的合法结合。没有这样的结合，就不可能有人类的繁衍，即便在它之前原是没有罪的。至于第二个你强加给我的命题，即孩子是由身体的结合生的，这确实是我说的，但你企图从中推出的结论，你说是我的，其实不是我的。我没有说孩子源于某种恶行，所以是恶的，因为我没有说已婚的人为生育孩子的目的所做的是恶的。事实上，我说它是好的，因为它对恶的情欲做了好的利用，并通过这种利用，使上帝的美好作品即人类得以繁衍生息。只是完成这一行为并非全然无恶，正因如此，孩子必须重生，才能脱离恶。

16.你继而构建你的第二个三段论。我说这是你的第二个，因为第一个三段论也是你的，不是我的。^[2]你说：“两性之所以存在是因为肉体的结合”，你希望我同意你的这一点。我确实同意。你继续说：“如果肉体的结合始终是恶的，那么不同性别中的身体状况就是一种残缺。”即使这一论点是好的，它也不会干扰我，因为我没有说婚姻的结合——也就是为了生育目的的结合——是恶的，甚至说它是好的。但是这个推论不能成立，就算两性的结合始终是恶的，也不能推出不同性别中的身体状况是一种残缺。即使人们沉溺于情欲之恶，甚至真诚的婚姻也消失了，所有人都不加区分地性交，就像狗一样，即便如此，身体也是上帝的造物，它的状况不会仅仅因为一切两性结合都是恶的，就成为一种残缺。即使现在，在邪恶的通奸结合中，我们看到上帝在身体上的作为也是好的。你看在逻辑上你什么也没说出来，但这并不反映辩证法的技艺，它的原则你已基本抛弃。你利用它只是炫耀你自己，吓唬没有经验的人，想要显出你其实没有的才华。但是即使你是一个杰出的辩证法家，你也会对该如何讨论这些问题感到迷茫；事实上，你既无能，又拙劣。就算你是个好的辩证法家，你仍然是个无能的技艺家。但你咄咄逼人地发动

论战，似乎你装满了辩证法的标枪，你投出这些铅制的钝头标枪，说：“如果性行为始终是恶的，那么不同性别中的身体状况就是一种残缺。”你还补充说，我不可能否认这一点，但你没有看到你所谓的必然观点并不是合乎逻辑的结果。究竟什么东西是我无法否认的，轻率的人？我不能否认什么？倒是你不能否认这一点——尽管你领会得如此缓慢：即使通奸者的性行为是恶的，但并不因此就能说，那些从中生出来的人是残缺的。邪恶的结合是人恶意使用他们好的肢体所作的工。新生儿的产生则是上帝从好的方面运用恶人的作为。如果你说，即使存在通奸行为，结合本身也是好的，因为它是合乎本性的，只是通奸者恶意地使用它，那你为何不同样承认，情欲可能是恶的，但已婚者仍然可以为了生育孩子的目的很好地使用它？难道你说可以有对好的恶意使用，却不能有对恶的善意使用？我们看到，使徒怎样有效地利用了撒旦本身，他把一个人交给撒旦，以败坏他的肉体，从而使他的灵在主的日子可以得救，也把其他人交给撒旦，使他们学会不亵渎。^[3]

[1] 朱利安从奥古斯丁的作品以及归于他名下的作品里挑选出命题，通过这些命题构建形式论证，这是其中的第一个。

[2] 朱利安的第二个三段论是*reductio ad absurdum*的第一部分，下面的第三个三段论是它的最后部分。

[3] 参《哥林多前书》5：5。

第八章

17.你想要我们怎样理解你的话：“上帝不可能是恶的造主？”上帝自己比你说得好，他借着先知说过他也造恶。^[1]不管你的话是什么意思，它怎么能用到我身上？因为我不承认你那个与它相联系的命题，我已经表明，即使承认每种身体的结合——我指的是两性的结合——都是恶的，也不能推出身体的状况是一种残缺。这能推出他（上帝）不是身体本身的创造者吗？我绝没有承认身体是恶的，我前面的任何一点让步都没有迫使我作出这样的论断。你的推论“所有身体必然归咎于一个邪恶造主”是徒劳而愚蠢的。倒不如说可以这样推论：如果说通奸者的邪恶结合也没有使身体变成恶的，或者说两性的结合即使在通奸行为中也是好的，只是恶人恶意地使用了这种结合，那么更符合逻辑的结论是，身体不可能是恶的，所以应当把身体的创造权归于上帝。你看，根本没有什么深渊让我望而却步，退回到你想让我走的道路。你必须告诉我这条路是什么，并说出你的理由。

[1] 参《以赛亚书》45：7（“又降灾祸”）。

第九章

18.你说：“良善的上帝，万物借着他被造，也造了我们的身体。”完全正确。你接着说：“他造了身体，也区分了性别。他原想在行为中联合的，在类别上做了区分，他使肢体的不同成为结合的原因。”这一点我也同意。你然后推论说：“身体结合导致身体产生，这源于上帝。”谁否认这一点？你说，虽然我不愿意承认，但“可以推出，这一大堆好处的果子——身体、性别、结合——不可能是坏的”。这也没错，因为这些好处结的果子就是人，而就他是人而言，是好的东西。他里面也有恶，他必须借着救主得医治，借着赎主得释放，通过洗礼得洁净，通过驱邪脱离它，通过为赦免罪而流出的血免除它，这恶不是身体、性别和结合的果子，而是古老的原罪的果子。如果我就通奸者的后代宣称：“这么多恶不可能结出好果子；情欲、丑陋和罪行也不能结好果子”，那么你可以回答说，通奸者所生的人不是情欲、丑陋和罪行的果子——这些东西的主子是魔鬼，而是身体、性别和结合的果子——这些东西的主子是上帝，你这样说就是对的。同样，我实实在在地对你说，人生来具有的恶也不是身体、性别和结合的果子，因为这些是上帝造的好事；它乃是最初推诿的果子，而推诿的始作俑者就是魔鬼。

19.虽然你诽谤我们说过：“上帝造人是为了使他通过合法权利顺伏于魔鬼”，但上帝绝不允许我们说这样的话。虽然将不洁的生育——除非它借重生得洁净——归于不洁的王，那更应是神圣者的作为，而不是魔鬼的作为，但上帝没有使人成为这样的情状，免得魔鬼以某种方式拥有自己的家族。上帝出于圣善造了人，藉着这善把存在的礼物赐给所有本性，也借着这善使魔鬼本身拥有实存（subsistence）。如果上帝从事物中撤回他的善，顷刻之间它们就会化为乌有。比如，想一想上帝没有在成群邪恶的人里面创造动物，以便把它们祭献给魔鬼，尽管他知道那些人会将它们献给魔鬼；同样，他看到生育受制于罪，但他也没有收回创造的善，一切都处于和谐之中，秩序井然，他制定的世代有条不紊。

第十章

20.在这一论证里，你自我欺骗，以为嘲弄了一个重要论点，然后你插入惯用的侮辱性语言，说：“他很可能会说，我们应当用圣经的证据而不是三段论来证明，由身体结合生育的孩子必然出于神圣作为”，似乎有人不承认这是基督教的真理，似乎这是我们争论的一部分，所以你力图通过圣经证据来说明，其实这原本就是我们全心认信并且欣然宣称的事情。你徒劳辛苦，不是为了驳斥我们，只是为了填满自己的书卷。然而，你说：“先知表达他对上帝作品的信心，说：‘二人成为一体’，几乎危及他自己的节制”，对此我应当给你严正的告诫，若不是最初有某个原因使人性蒙羞，不得不承担它应得的残缺，那么在上帝的作品里不可能有任何可耻的东西。

第十一章

21.你赞美情欲，说：“当亚伯拉罕和撒拉年事甚高，身体如同已死^[1]，借着上帝的恩赐，他们恢复了情欲。”你用恶毒的声音宣布，如果我能够，我就该说出有什么东西上帝时常是作为恩赐给人的，结果却成为魔鬼的作品。那好，如果上帝使一个跛子重新站起来，使一个因死而不可能再跛足的人复活，那么可以看出，跛本身原是作为恩赐给予的。同样，如果身体恢复了年轻时的精力，它当然是根据这死的身体的状况恢复的，因为恢复亚当犯罪之前的状态是不恰当的，所以他们完全可能生育孩子而没有肢体里的律与心里的律交战。

22.然而，我们也当明白，经上说亚伯拉罕的身体如同已死，因为他不能与一个能够怀孕的女子生孩子。由于年事不断增高，一个老年男人不能再与一个老年女人生儿育女，但老年男人可能还能与年轻女子生育，同样，老年女人也可能从年轻男子怀孕。只是在那个时代活得最长的那些人无疑已经非常衰老，根本不可能产生交合的欲望，尽管一个健康的老年男人也可能产生这种欲望。关于这个问题，我们听到过一个报告，说一个八十四岁的男人，一直与虔诚的妻子过着虔敬而节制的生活，二十五年之后，突然为满足情欲买了一个女琴手。考虑到这个时代人们的寿命都很短，他这个年龄比亚伯拉罕一百岁时还年长，因为亚伯拉罕还有七十年寿命。因此，对于亚伯拉罕和撒拉更为慎重的看法是，认为上帝当时把他仆人所缺的生育能力赐给他们。事实上，撒拉不能生育，肚腹如同已死，原因有二，一是她年轻时就不生育，二是她的年龄——不是因为她已经九十岁，而是因为她不再具有女性特征。众所周知，女人如果因为年龄已经停经，那就不能再怀孕，即使她们停经前生育能力很强。圣经不愿意略过这一事实不说，希望增加上帝在他们孩子身上所成就的奇迹的荣耀。但是当撒拉把自己的使女给她丈夫，希望从仆人得到孩子，因为她自身不能生育，她这样做不是因为自己的年龄，而是因为她自己不孕不育。因为圣经说：“亚伯兰（亚伯拉罕）的妻子撒莱（撒拉）不给他生儿女。”她自己对丈夫说的话是：“看哪，耶和華闭了我的肚腹，使我不能生育。”然而，如果我们想一想他们当时的年龄，我们看到，根据现在的寿命，他们可能已经衰老。亚伯拉罕约八十五岁，撒拉约七十五岁，因为经上写着：“夏甲给亚伯兰（亚伯拉罕）生以实玛利的时候，亚伯兰年八十六岁。”^[2]因此，他约于一年前娶了使女，使她怀上以实玛利。在我们的时代，有哪对夫妻在这个年龄还能生育的？除非是神圣作为的奇迹。然而，既然亚伯拉罕能与夏甲生育，所以如果撒拉不是一直未育，如果她还没有到断经的年龄，那这两人当时应该还能生育。因此，亚伯拉罕的身体如同已死是因为他不能与撒拉生育，即便她以前的生育能力很强，因为她已接近断经年龄；根据医学上的说法，女人没有了经期就不能怀孕。如果不是这样，那圣经就不会在说

了“亚伯拉罕和撒拉年纪老迈”之后，小心地写道：“撒拉的月经已断绝了。”^[3]想想那个时代的量度标准，人活得比我们现在长得多，我们看到，亚伯拉罕到了一百岁，撒拉九十岁的时候，他们不能再生育，即使她并非不育，上一年他们住在一起，如果她丈夫还年轻，她或许还仍然能怀孕。但是在所提到的这个时间，她不能怀孕，因为亚伯拉罕的身体因年龄如同已死，像撒拉这样年龄的女人不能从他受孕，尽管他本人可以与年轻的女人生育，就如后来他娶了基士拉^[4]，但这里，同样可以说，他保留所领受的生育力之恩赐，以便以撒出生。根据这个时代的寿命标准，人类活得要短得多，所以说两夫妻年龄在百岁之内能够生育。如果他们加起来的年龄超过一百，就认为他们不能生育，即使女方有生育能力；如果她还有经期，那与年轻男子可以生育。因而律法也规定，除非两夫妻合起来的年龄大于一百岁，否则谁也不可享有jus liberorum（自由权）。^[5]

23.于是上帝行了神奇，以便让以撒出生。这奇迹并不在于使他父母恢复情欲，而在于赐给他们生育能力；因为即使在那些年里，情欲仍可以一直存在，而生育能力鉴于诸多因素不可能还存在。然而，如我们已经指出的，当衰老如死的肢体可以说借着上帝的恩赐恢复生机时，情欲也可能在这些肢体上复兴。但这情欲自然应当跟从可朽肉体的状况，所以在这死的身体里有情欲，而在犯罪前拥有乐园里的生命的身体里是不可能有情欲的。上帝现在根据这身体应受惩罚的情况，而不是按它的幸福状态赋予其生育能力。由于人在犯罪之前，本性里只有和平，没有战争，所以在幸福状态中，肉体里没有任何东西与圣灵争战，也没有任何东西要靠圣灵与肉体争战来遏制。这里你无谓的努力基于这样的假设：我们说过以撒的出生没有任何肉体的淫欲，或者完全没有男人的精液。但是我们没有说过这样的话，我们也不会再对你引出的可鄙结论做进一步评论。

[1] 参《罗马书》4：19。

[2] 《创世记》16：1、2、16（和合本无“看哪，上帝闭了我的肚腹”一句）。

[3] 《创世记》18：11。

[4] 参《创世记》25：1、2。

[5] 这里提到的jus liberorum似乎是一种法律权利，无子夫妻只有过了一定年龄才享有这种权利，配偶一方借此可以得到另一方为他或她所立遗嘱提及的全部所有，没有通常的限制条件，没有孩子也不会受到任何处罚。关于这些法律的记录已经佚失，但它们为男人所立的限制年龄似乎是60岁，女人是50岁。（参Ulpian, *Fragm. Tit.* 16；Isidore, *Orig.*, 5.）

第十二章

24. 你以为已经发现了另一个明显的观点，说：“如果魔鬼造了人，那他们不可能因自己的罪而是恶的，因而他们不可能再是恶的，因为每个人就是他生来的样子，不会成为别的样子，要求他完成力所不能及的事，那是不公平的。”我们自己常常说同样的话反对摩尼教徒，他们不认为他们的寓言描述的恶性实际上是一种损坏了的善性，在他们看来，它是一种恶的本性，没有开端，也不会改变。然而，根据大公教信仰，人性被造时是善的，只是被罪损坏了，所以应受惩罚。被定罪的根本出被定罪者，除非他们一如既往地得到他们造主的怜悯和眷顾，得到释放，这既不稀奇，也非不义；但你不愿意让婴儿得到这样的怜悯，说他们没有任何恶，不需要靠怜悯从中脱离。

25. 无疑，你用虚假的辩护压迫可怜的婴儿期，用有害的赞美抨击它，但你必须说明，上帝的广大形象纵然没有受洗，但在婴儿时期不应有任何恶，你为何就不允许他们进入上帝的国。是不是因为他们没有做完全无能为力的事，从而没有履行职责，所以必须剥夺他们的国，用最严重的流放来惩罚他们？他们没有生命，因为他们没有吃过人子的肉，喝过人子的血^[1]，那你要将他们置于何处？如我已经说过的，如果佩拉纠没有对那些说“婴儿即使不受洗也享有永生”的人定罪，那他自己就会成为教会法庭定罪的人。我问你，上帝的一个形象虽然绝没有违背过上帝的律法，却与上帝的国隔绝，与上帝的生命隔绝，这依据的是什么公正？你没有听过使徒如何憎恶某些人，他说，这些人“心地昏昧，与上帝所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬”^[2]？一个未受洗的婴儿是受这种判决约束还是不受其约束？如果你说他不受约束，那你就会被福音真理征服，佩拉纠本人的证据就把你击败，使你受到惩罚，因为上帝所赐的生命在哪里？不就在上帝的国里吗？而唯有那些在水和圣灵里重生的人才能进入上帝的国。^[3]但如果你说他受其制约，那你就承认惩罚。这样你就必然承认罪。你承认折磨——然后就要承认这是罪有应得的。于是你发现你的教义里没有答案。最后，如果你心里还有一点基督教意识，就要承认死的后裔和婴儿里的定罪，善恶报应必让它受到惩罚，但上帝的恩典必白白地将它解救。我们可以在婴儿得救中称颂上帝的慈爱，但不能在婴儿的毁灭中指责上帝的真理，因为主耶和华的方方面面都是慈爱和真理。^[4]

[1] 参《约翰福音》6：54。

[2] 《以弗所书》4：18。

[3] 参《约翰福音》3：5。

[4] 参《诗篇》24：10。（和合本《诗篇》24：10经文为“……耶和華都以慈愛誠實待他。”）。

第十三章

26.你区分，你界定，你提供一篇客观分析的论文，专门讨论淫欲的种、类、程式、过分，指出：“它的种在于生命的火；它的类在于生殖行为；它的程式在于夫妻行为；它的过分在于放纵通奸。”你说了一大堆自以为巧妙其实啰嗦烦人的话，但是我只要简洁而公开地问你，为什么这种生命之火把战争的根种在人里面，使他的肉体（情欲）争战他的圣灵，使他的灵必须起来争战他的肉体（情欲）^[1]——他立志要与生命之火保持一致，却为何得到致命的伤害？我想你书中的黑字肯定会羞得变成红色。看哪，这生命之火不仅不顺从灵魂的决定，灵魂乃是肉体的真生命，而且大部分起来制造混乱和丑陋的活动，反对灵魂的决定，所以除非圣灵争战它，否则这生命之火就会毁灭美好的生命。

27.一番冗长讨论之后，你仿佛得出结论地说：“因此，应当说淫欲的源头在于生命之火；由此可以说，肉体的淫欲必然出于使肉体生命复合而成的火。”你说话时的口气似乎你能证明，或者目空一切地猜想，在人最初被造时，他还没有因罪而得应有的惩罚，这样的肉体淫欲就已经存在于乐园里，或者已通过我们现在所知道的混乱活动引发出它对圣灵的卑鄙战争。你说：“这种欲望的罪不在于它的种或者它的类或者它的程式，而在于它的过分，因为种和类是它造主的作为，它的程式与诚实的决定相关，而它的过分源于意志的过错。”你空洞的话听起来多么雅致，但这只对不思考它们是什么意思的人而言。如果这欲望的程式与诚实的决定相关，那我们要问，是否有已婚人决定只在需要的时候激发这种欲望？然而，他所希望的，他无法做成。是否有诚实的独身者决定永远不激发这种欲望？但是，他希望的，他做不到。因此有人喊着说：“立志为善由得我，只是行出来由不得我。”^[2]就在这种欲望的活动中，它没有任何程式回应意志的决定，结果，不是它本身变得有节制，而是诚实的灵必须通过警觉的战斗把某种程式强加在它头上。邪恶的人啊，你们为何称颂它，却不向上帝大声呼喊：“救我们脱离凶恶”^[3]？

[1] 参《加拉太书》5：17。

[2] 《罗马书》7：18。

[3] 《马太福音》6：13。

第十四章

28.你说：“情欲因身体衰弱而减少”，似乎死并没有使情欲完全消灭，你这样说有什么益处呢？人死了就不需要争斗，但被情欲征服的人必然要遭受惩罚。这是痛苦的事；这是你不明白死之后裔的原因，这后裔其实仍在发动战争，因为当我们还身强体壮时，那对健康有害的活动就存在。你说：“在已婚人中，它被正当地使用，在贞洁人中，它被美德克制。”这是你的经验吗？那么对这种恶（对你来说是善）已婚者是否没有克制呢？事实上，由于它使人大为愉悦，不论何时它挑逗已婚者，使他们心里发痒，都让他们热烈地彼此寻求；不能否认这种欲望，也不能拖延到适当的时机才满足它；每当这种欲望——就是你的合乎本性的善——自发活动时，要让身体的结合成为合法的。如果你奉行这种婚姻生活，就不要再倚仗你自己的经验，而要选择向别人了解应当怎样引导它或者教导它。^[1]纵使你没克制住通奸的欲望，那你难道没有感到至少应当克制它们？夫妻间的节制本身也能阻止这种瘟疫——因为情欲是无底的泥沼，即使在婚姻中也会无止境地渴求——免得对配偶的使用超出本性的需要。既然如此，那你为何说：“在已婚人中它被正当地使用”，似乎是说这种欲望在配偶身上始终是正当的，没有任何事物需要退让，至少需要宽恕，如使徒所说？^[2]若说“在节制的已婚人中，它被正当地使用”，岂不好得多？你是否担心这也会使人认出已婚者本身要通过小心节制加以克制的那种恶？由于你现在是独身，所以认得安波罗斯所描述的驾驭马车的劣马^[3]，不会在心里或嘴上赞美那个你得通过美德加以克制的东西。你说：“第四个，就是对那种快乐的过分追求，是好色之徒所奉行的；因为这是出于傲慢无礼，不是出于本性，它是法律所谴责的。”请问，出于谁的傲慢？是好色的，还是淫欲的？为了避免冒犯你所接受的被保护者，即使认同淫欲，你也会说，它只是好色。如果认同淫欲就意味着犯罪，那这东西不就是恶吗？这种恶就算不存在于不认可它并反击它的圣灵里，也确实存在于争战圣灵的肉体里。那就大声呼喊：“救我们脱离凶恶”吧，不要再赞美这种恶，免得恶上加恶。

[1] 大家知道，朱利安年轻时结过婚，但妻子死后就过着自制生活。

[2] 参《哥林多前书》7：6。

[3] 见第二卷第五章12节。

第十五章

29.你明确把好色与独身禁欲之间的中间状态称为婚姻的贞洁，你说，它“对一端的非法行为感到义愤，对另一端甚至鄙视合法行为感到吃惊。它的领域在两端之间，一方面憎恨越界者的粗俗野蛮，另一方面敬仰在它自身之上的那些人的耀眼光辉；它适当地缓和狂热者的情欲，赞美那些不需要婚姻治疗的人”。我很高兴听到这段话，它用意味深长的语言表述了真理，但是我恳请你明白，正如你所说的——你说得很好，一点没错——婚姻的节制之所以赞美独身是因为它看到自己需要治疗方法，但独身者不需要，如使徒所说：“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。”^[1]为什么你承认淫欲需要疗方，但当我说淫欲是一种病时，你却说我自相矛盾？如果你承认医治，也就承认了疾病。如果你否认疾病，也就否认医治。最后，我请你服从甚至通过你自己的嘴向你说出的真理。没有人为健康提供药方。

[1] 《哥林多前书》7：9。

第十六章

30.你说得没错：“仔细考察我们发现，婚姻如果只是与恶相比是可赞美的，那不可能令人高兴。”这是对的。婚姻无论如何在自己的本质上是好的，它之所以好是因为它保守了婚床的信心；它使两性为了生育后代的目标结合起来；它使人不敢轻易离异。^[1]这些就是婚姻好的属性，由此婚姻本身是一种善，并且如我们常说的，即使没有人犯过罪，这样的婚姻也可能已经存在。然而，犯罪之后——这不是偶然的，而是必然的——争战临到婚姻面前，于是现在婚姻必须凭借自己的好与淫欲的恶争战，不让它做任何非法之事，尽管淫欲本身的活动时而懒散，时而猛烈，但从未停止引诱婚姻走向非法，甚至当婚姻为生育的目的正当使用邪恶的淫欲时，也受到这种引诱。如果已婚者被欲望征服，结婚不是为了生儿育女，而是为了满足肉体的享乐，谁能否认这是一种恶？除非他不愿意听从使徒的告诫：“我说这话，原是准你们的，不是命你们的。”^[2]若是这样，自然不会去称颂它，但如果婚姻提出辩解、恳求，与更糟糕的事相比，它就可能得到宽恕。^[3]

[1] 这是奥古斯丁描述的婚姻之好的三个方面，庇乌十一世（Pius XI）在他1930年的教皇通谕*Casti Connubii*里通篇引用了这段描述。

[2] 《哥林多前书》7：6。

[3] 奥古斯丁认为，进入基督教婚姻的唯一高尚动机是它能通过准许的婚姻行为提供医治无节制的药方，但这婚姻行为只是为了设定婚姻的唯一目标。在这一段落里他似乎说配偶可以做婚姻之事而没有必死的罪，甚至在他们并不是积极地打算生育孩子的时候，只要他们没有做什么直接妨碍怀孕的事。结婚动机与婚姻目标本身不是一回事，关于奥古斯丁的动机论，见*De bono conjugali*（“论婚姻的益处”，见石敏敏所译生活·读书·新知三联书店2009年版《道德论集》——中译者注）以及其他专门讨论婚姻的作品。

第十七章

31. 接下来，我不知道为什么，你又回到亚伯拉罕和撒拉的例子，我想对此我已经做了充分的回答。你忘了什么事，后来又想起来，想把它加上去。这是人之常情，常会发生，所以让我们来听听这是什么事。你说：“现在非洲地区有一个预言应验了：无论是已婚女子，还是美丽圣洁的童女——她是教会的预象——原本都不安全，但是通过神圣途径，她们得到保护，没有受到伤害。”我不想花时间对你的这些话一一分析。你称呼收件人的名字，说：“最圣洁的兄弟，同为牧师的图尔巴努

（Turbanus），我们必须祈求上帝，即使在这风暴中也让权能始终留存，求他毫不迟缓地保护大公教会，就是他儿子成熟、多产、贞洁、端庄的新娘，使她不被摩尼教的强盗诱拐到非洲或者诈骗出非洲。”这其实就是我们自己反对摩尼教徒、多那图主义者和其他异端分子时所做的祷告，是我们反对一切敌视基督教和大公教的名字——这名字可以在非洲找到——的仇敌时作的祷告。那么难道因为我们反对你，我们就是来自非洲的强盗吗？你才是从海外来到我们中间的害人虫，如同一场瘟疫，被救主基督征服；而我们推出这里的一位殉道者西普里安与你做比照，通过他我们证明自己是捍卫古老的大公教信仰，反对你虚枉而渎神的新谬论。这里有怎样的邪恶啊！既然至圣的西普里安宣告了你要抨击的真理，那位于非洲的上帝教会是否需要你的祷告？他说过：“更不应当有人禁止不曾犯任何罪的新生婴儿洗礼，只有一种可能，由于他在肉体上是按着亚当生的，他在第一次出生中传染了古老的死，所以他要赦免的不是自己的罪，而是另一人的罪。”^[1]当西普里安学习并教导这些事时，他是否需要求助于你的祷告，以保护撒拉在非洲地区不受伤害，解救教会的美人不受摩尼教徒诱拐？按照你的推论，当摩尼的名字还未在罗马土地上听说之前，摩尼教徒就蒙骗了西普里安本人。看看，你对非常古老的大公教信仰提出了多么怪异而狂热的指控，因为你再也找不到其他可说的话了。

32. 佩拉纠的异端啊，不论你怎样改变你的话题，发明新的方法、想出新的招数攻击古老真理的壁垒，“一个古迦太基的^[2]争辩者”——这是你的辩护者对我的侮辱性称呼，但是我得说，一个古迦太基的争辩者不是我，而是迦太基人西普里安，“用这一拳打死你，并且要求从被玷污的教条受惩罚”^[3]。如果我列出许多从非洲来的主教，就如我列出从世界的其他地方来的诸多主教一样，那会怎样呢？如果在这些主教中间有许多是非洲人，那会怎样呢？在这些以东西方的共识挫败了你的主教中，一位来自非洲，其他的来自其他地方，然而你因顽梗变得如此盲目，你看不到正是你自己想要败坏教会古老的美，也就是古老的信仰，类似于年老但非常美丽的撒拉的贞洁。如果摩尼教徒通过上帝的圣主教，通过著名的学者伊里那乌、西普里安、莱提西乌、奥林庇乌、希拉利、安波

罗斯、格列高利、巴西尔、约翰、英诺斯特以及哲罗姆冒犯了教会，那么告诉我，朱利安，你是谁生的？她是一个贞洁的女人，还是一个娼妓，借着属灵恩典的肚腹把你带入你已抛弃的光里？你出于邪恶的冲动——不是因为错误，而是因为疯狂——诽谤基督的新娘，也就是你母亲的肚腹，难道正是为了维护佩拉纠主义的教条吗？因为你这种丑陋的新观点不断地用谎言诽谤古老撒拉的美，以摩尼教的亵渎行为指控这么多杰出的大公教主教一致同意的信仰——尽管他们的教义有压倒一切的证据。有些主教从未听说过摩尼（Manichaeus）这个名字。[4]

33.你离题到这里，不是出于忧伤的冲动，而是出于无耻的冲动，你说你会回到你最初计划的胡言乱语，引使徒的话做证据[5]，试图确证先前关于亚伯拉罕和撒拉已死肢体说过的话。我对我以前的回答已然满足。哪个基督徒不知道“那从尘土造了第一人的，从精液造了所有人”？但他是从已经损坏并被定罪的精液造了他们，这种精液部分因为真理保留在痛苦中，部分借着怜悯从恶中解救出来。所以，你所认为并概括的“关于本性之罪的论断已经”在你的罗网中“窒息”是不对的。你用虚妄的话表述了一种新创的教理，并为之辩护，但你的辩护没有洁净由第一个悖逆者的意志损坏了的本性。唯有上帝的恩典借着我们的主耶稣基督才能成全这样的事。

[1] Epist. 64, ad Fidum.

[2] Punic这个词是双关语，一意为古迦太基人，二意为反复无常的，没有信义的。——中译者注

[3] 暗指维吉尔《埃涅阿斯》（*Aeneas*）12. 946-947。

[4] 奥古斯丁在*Opus imperfectum contra Julianum*里说，摩尼教创立人摩尼的名字写作Manes，Mani，但是当他与那些说拉丁语的人联合时，他的名字就用Manichaeus这个形式。

[5] 《罗马书》4：19。

第十八章

34.所以我并不主张你出于诽谤归到我头上的观点，即已婚者生育无须身体上的高潮；我也没有说，上帝不曾造人，或者上帝通过魔鬼造人，或者魔鬼造了人，因为甚至父母也不能造人，是上帝从父母造了人。魔鬼不可能脱离上帝的权柄，更不要说他能使人性脱离上帝的权柄，他只是在上帝定罪之后，通过罪所应得的惩罚使人性伏于他自己。既然这些事如此，那就是你自己，而不是我证明你有罪，不是拜魔鬼的罪——你指控我犯有这样的罪——而是协助魔鬼，不论你多么严厉地指责他。正是你自己通过你错谬的理论主张婴儿是健全无瑕的，并非所有婴儿都有使他们伏在魔鬼的权势之下的恶，必须借着基督来医治。然而，我根据正当信仰认为，以撒也是从这种淫乐中形成的，就是使所有其他人形成的淫乐，唯有使我们从恶得救的那位例外。我不否认神意的大能从头至尾渗透到每个角落，将一切事物安排得井井有条，没有任何污损之事进入她里面^[1]。因此，神意随己愿作为，甚至在不洁者和受污者身上作为，自身却保持清洁，不受污染。你不必详尽地向我证明我所同意的观点。但是如果能够，请你回答，如果以撒不曾在第八天受割礼，没有基督洗礼的记号，他的灵魂就会从他的民中剪除^[2]，这是为什么。如果你能，请解释如果他没有借着圣礼得救，为何就会遭受这么大的惩罚。你不能否认上帝把生命赐给撒拉已死的肚腹，使它接受精子，又把生命赐给亚伯拉罕已死的身體，使他能像年轻人那样生育，于是年老的父母也能生儿育女。就个人的罪而言，以撒出生时是清白的，即使是从通奸者出生，就此而言，也是清白无罪的，那么为何说如果他不受割礼，他的灵魂就要从他的民中剪除？不要用大量含糊晦涩、令人困惑的赘言绕圈子，请回答这个简单明了也是必不可少的问题。

35.你引入使徒的证据，不是为了他写作时的目的，而是为了你任意使用。无论如何就算这样吧，我们只要注意你在他说的地方插入的那段话。他说：“（若是这样）上帝怎能审判世界呢？若上帝的真实，因我的虚谎越发显出他的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢？”^[3]你说：“使徒这些话表明，如果上帝不遵守适当的命令方式，就会失去审判的权利。”你总结说：“使徒说这话是为了制止那些人说必死者的罪彰显上帝的荣耀，上帝之所以命令不可能的事是为他的怜悯做预备。”你继续说：“然后使徒表明，人之所以受到公正审判，是因为他们没有成全可以实现的诫命。”然而，以撒没有接到任何诫命，不论可能的，还是不可能的，但是如果他在第八天没受割礼，就可能受到丧失他自己灵魂的惩罚，你对此能说什么呢？即使现在，岂不是可以看到，乐园里给的诫命，开始时是可能的，很容易成全；但当它被鄙视，受损坏之后，所有人就从一人犯了那种共同的罪，作为他们总体出生的罪。因此，“重轭压在亚当子孙的头上，从他们出母腹之日起，直到他们葬入众生之母的日

子为止”^[4]。由于凡是从亚当被定罪的生育里生的，若不是在基督里重生，就不得救赎，所以以撒如果没有接受这个重生的记号，就会被除灭，就如人没有重生的记号离开这个生命，他因被定罪的生育而进入这被定罪的生命，理所当然会灭亡。如果这不是原因，那你必须告诉我们另外的原因。上帝是良善的，上帝是公义的。他可以救一些并无功德之善的人，因为他是善的。他不会谴责任何没有该受惩罚之恶的人，因为他是义的。八天大的婴儿没有任何个人的罪应受惩罚，那他为何不受割礼就要被定罪？难道不是因为他从出身传染了罪？

[1] 《所罗门智训》8：1；7：25。

[2] 《创世记》17：14。

[3] 《罗马书》3：6、7。

[4] 《便西拉智训》40：1。

第十九章

36.你在快乐的捏造之路上前行，但要记住你提供的是谎言，不是圣经。你说：“我们看到完全的无知可以称为公义，因为上帝对亚比米勒——他不知道撒拉是别人的妻子，打算与她同房——说：‘我知道你做这事是心中正直。’^[1]由此可知，新生儿的状态没有因那些生育他的人的意志毁损，因为即便意志是恶的，新生者也可能对此一无所知。”如果完全无知可以称为公义，那你为何不说他们是公义的？没有什么比婴儿的无知更完全的，因此没有任何事物可以比他们更公义的。你曾经认为应当提出这样的命题：“婴儿生来既非义的，也非不义的；这些品质是后来显现在他们的行为中的；婴儿唯一的装饰是清白”，如今它在哪里？你岂不是说过：“人生来其实是完全清白的，唯有追求美德的能力，他是受到赞美还是受到谴责，要看他后来的意图？”你是要说公义不是美德吗？如果一个婴儿有完全的无知，你说这无知就是公义，那你怎么能说他没有完全的美德，只有追求美德的能力呢？除非你否认公义是一种美德。这是何等的荒唐，难道还不能使你对自己的话感到懊悔吗？主的话让人警醒，你却昏昏欲睡。他并没有说他知道这位王有一颗公义的心，因为经上写着：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”，^[2]而你提出亚比米勒是把他作为一个罪人的例子。上帝说：“我知道你做这事是心中正直。”上帝并不是指一切事，也不是指其他事，而是指亚比米勒没有通奸的故意。

37.我很奇怪，当你想方设法要说明某个问题时，你举的例子却不能说明，你不想听到的东西你就不去搞明白。你试图使人相信，在亚伯拉罕的祷告中欲望回到了妇人身上，因为经上写着：“因耶和華為亞伯拉罕的妻子撒拉的缘故，已经使亚比米勒家中的妇人不能生育。”^[3]你想让我们明白不能生育的意思是指，当上帝忿怒时就把情欲从妇人身上夺走，但是经文本身更加明白地暗示，关闭肚腹（不能生育）是由于某种混乱，所以一个想要怀孕或者准备生育的妇人无法如愿以偿。你不会承认由于神圣审判，有人可能因另一人的罪，而非自己的罪受到惩罚，所以你不明白事情怎么会这样，即亚比米勒犯了罪，尽管没有通奸的故意，无论如何可宽恕，但上帝将他的罪报复在他家中妇人的头上。你看罪从这个男人传给他的妻妾或者女仆，而你不愿意承认罪可以从父母传给自己生育的子女。想一想，上帝的智慧和知识何其深邃，他的判断何其难测^[4]，然后停止对原罪的奥秘胡言乱语。

[1] 《创世记》20：6。

[2] 《马太福音》5：8。

[3] 《创世记》20：18。

[4] 参《罗马书》11：33。

第二十章

38.接下来你开始讨论淫欲的过度，你说这是该斥责的，似乎只要它在适度范围内，只要已婚男人用好它，劣马本身而不是驾驭者就该受到赞颂。你引用圣经里的证据，表明上帝怎样禁止或者谴责过度的情欲，这有什么益处呢？我们倒应看看这样的情形：肉体的淫欲若不受到遏制，可能导致所有那些以最邪恶的罪行——与生殖肢体有关——令我们恐怖的事情；而令我们悲哀的是，甚至在人入睡时，甚至在贞洁者的身体里，它都可能引起一些活动，通过这些活动产生这些后果。

39.你问：“如果上帝使所多玛人本性如此，那他凭什么要在所多玛城里寻找义人呢？”^[1]你说这话似乎我们说过肉体的淫欲不能被心灵更优秀的本性克制。我们回答说，淫欲是这样一种恶，它必须在实际的争斗中征服，就像身体上的伤口，要靠完善的治疗方案医治它。

40.如果你相信，如你说的，“使徒赞美了情欲，因为他说过女人的用处是顺性的，他的话是这样的：有人‘弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋’^[2]”，那你就得赞美女人的每一种用处。因此，你就得赞美与女人所做的一切不正当之事，因为用处当然是合性的，尽管由于它不合法必然受到谴责，所以即使是不合法生育的孩子也可称为合性的孩子。使徒这里不是在赞美肉体的淫欲。他只是把通过生育形成人性这种用处称为顺性的用处。

41.你说：“所多玛人在造饼和酒的事上也犯了罪”，由此你要我们明白情欲是好的，尽管恶意使用它是有罪的。你不知道自己在说什么，所以你不明白造饼和酒不是情欲与圣灵相争。这种造物是从外面进入身体，那些恶意使用它的人对它贪得无厌。之所以要节俭、克制使用，是因为当败坏的身体以更大的体积对灵魂施加更大的压力时，我们里面的淫欲——它是一种恶——作为我们的一部分就会更加激烈而不可抑制地升腾起来。这种恶，不仅争战它的人表明是恶的，而且被它战胜的人也表明是恶的；这种恶，父亲若是在贞洁中生育孩子，就是对它正当使用，上帝按他的神意创造了人，也是对它合理使用。

[1] 《创世记》18：26。

[2] 《罗马书》1：27。

第二十一章

42.现在我恳请你思考。我说就现在，以便有益心智的真理战胜你。请你把对胜利的热切渴望放在一边，想一想是否应该接受我们的观点，而不是固守自己的观点。你说，你最好简洁地提醒我们你在整卷书里贯穿的思想，这样读者就会记住它。这则简短的告诫，用你自己的话说，就是：“凡是坚持顺性的情欲模式的，就是适当地使用一种好。凡是没有坚持这种模式的，就是恶意地使用一种好。而凡是出于对圣洁童贞的爱，连这种模式也鄙弃的，那是做得更好的，就是干脆不使用一种好，因为事实上，他倚仗自己的健康和力量，鄙弃任何药方，以便参与荣耀的战斗。”我这样回答你的话：凡是坚持合性的情欲方式的，是适当地使用一种恶。凡是不坚持这种模式的，是恶意地使用一种恶。而那出于对圣洁童贞的热爱，连这种模式本身都鄙弃的，那是做得更好的，就是干脆不使用一种恶，因为事实上，他倚仗神助和恩赐，鄙弃任何一种药方，以便加入荣耀的战斗。我们双方在这个争论中的全部问题在于，适当使用的那个事物究竟是好的，还是恶的。在这个争论中，我不希望你拒绝那些杰出的法官，如我上面所表明的，他们精通正当教义，对这个问题作出了公正的判决。但是如果纠正你的错误，毫无疑问你会指控，或者说得温和一点，指责他们，所以我让你亲自做我们两个观点之间的审判者，从你自己的书，再加上这一段话来判断。你说：“圣洁童贞倚仗它自己的健康和力量，鄙弃所有药方，以便加入到荣耀的战斗中。”我请你说出它所鄙弃的药方是什么。你会回答说：婚姻。我再问，必须用这药方来医治的疾病是什么。“药方”这个词源于mede-ing [medendo]，也就是加入药物。因此你和我都看到婚姻有治疗的一面。既然你看到一个人若不用禁欲的克制或者婚姻的药方来抵制，就会死于情欲，那你为何还赞美情欲这种疾病？你早先讨论过这个问题，当时你明确把婚姻的贞洁放在好色淫荡与独身禁欲之间，说：“婚姻的贞洁以害羞和节制缓解炽热的情欲，赞美那些不需要这种药方的人。”我会重复我在那里说的话；请再次听听我简短而清晰的回答。“如果你承认淫欲需要一种药方，那当我说这种淫欲是一种病时，你为何否认？如果你承认药方，也就承认了疾病。如果你否认疾病，也就否认药方。最后我恳请你服从甚至通过你自己的嘴向你说出的真理。没有人为健康提供药方。”

43.你所说的圣童女的“荣耀战斗”在于什么？不就是她们没有被恶战胜，而是以善胜恶吗？我宁愿把这些战斗称为更荣耀的，而不只是荣耀的，因为夫妻的贞洁也以自己的善征服这种恶得胜，但没有那么大。它还征战肉体的淫欲，免得它越过婚床的规矩；它征战，免得淫欲侵占夫妻双方协定的祷告时间。如果这种婚姻的贞洁拥有这么大的能力，从上帝得了这么大的恩赐，能执行婚姻法典所规定的事，那么它甚至以更勇

敢的方式征战夫妻结合的行为，免得他们在生儿育女所需要的行为之外还放任情欲。这样的贞洁禁止夫妻在经期和孕期有性行为，也禁止与由于年龄不能再怀孕的人性交。如果不指望生育，那性欲就会平息下来，不再蠢蠢欲动。但是如果出于对配偶的考虑行这样的事，并不逆性，只是越过了婚姻法所规定的界限，在使徒看来^[1]，这是情有可原的事，因为没有越出肉体的界限。但是为了不让界限本身被超越，必须与淫欲之恶争战，淫欲穷凶极恶，必须通过贞洁发动争战抵制它，免得它造成损害。

44. 如果我没有弄错，你也在这场争战中，而且因为你认为自己是忠诚地战斗，所以你害怕被击败。请问，被什么击败？被善还是被恶？或者你因为太害怕被我击败，所以你继续否认你害怕会把你击败的那个事物是恶，而赞其为善？你被迫陷入了两个敌手之间的大困境，既想要通过口才战胜我，又想通过自制战胜情欲。在征战情欲时，你承认它是恶，但是在赞美它时，你就抛弃真理之善。你既攻击又赞美这种恶，我不需要求助于其他法官，只要把你放在我面前，就战胜了你。你想通过击溃淫欲征服它，又想通过赞美它来征服我。我的反驳就是：让赞美的人被征服，让争斗的人作裁判。如果淫欲是恶的，为什么赞美它？如果淫欲是善的，为什么攻击它？只要你反对情欲，你就站在我这边审判你自己。或许，为了避免你在与我的争战中被征服，你会决定不去争战情欲，对你自己说，与其通过争战表明你所赞美的东西是恶的，不如不争战。那我恳请你不要这样做。我算什么，你竟要花这么大代价来征服？相反，让真理征服你，这样你才可能征服情欲，因为如果你停止征战它，你就会被征服，就会陷入各种各样的不洁。由于这是令人憎恨的恶，所以它不会引导你获得你想要的东西，甚至在这条路上你会被我打败——实际上是被我所表明的真理打败。但是你若既赞美淫欲又抨击淫欲，就会被你自己的论断征服，因为你一方面赞美这恶，另一方面又击溃你所荣耀的东西。然而，如果你停止战斗，免得在奋力战斗中使赞美的声音变得沉寂，那么我将征服被淫欲俘虏的人，抛弃自制的人，不再是用他自己的论断，而是用智慧的论断。

45. 因此我们的案子结束了。不论你怎样大赞肉体的淫欲，只要你争战它，就必然能体会到使徒约翰论到它并且是单独谈到它所说的话包含的真理：“不是从父来的。”^[2]如果如你说：“凡是不坚持它的这种模式的，就是恶意地使用一种好”，那么它在那些恶意使用的人身上必然也是好的。如此，那不是从父来的究竟是什么？不论你怎样理解那个东西，你还是打算赞美它吗？再者，如果它是恶的，它将在哪里是恶的，它将何时是恶的？因为即使当有人恶意使用它时，它也必然是好的。你说，并非它是恶的，而是恶意使用善的人是恶的。因此，约翰说肉体的淫欲不是从父来的，这话是徒劳的，因为你主张它是好的，因此是从父来的，即便有人恶意地使用它，因为他恶意使用的是一种好。你不可能说，当它适度时，它从父来，当它不适度时，就不是从父来，因为这里你又说，它是一种好，只是恶人恶意地使用了它。但是如果你留意你的战斗，而不是你的声音，就会从这些困境中脱身，因为自制是从父来

的，而淫欲除非不是从父来的，否则不可能受到自制的攻击。因此，这淫欲肯定不是从父来的，你如果生活在自制之中，就要与它激烈争战，因为它若不争战你，你也不会争战它；如果它是从父来的，那么当你完成了给定的事，得到了父的垂爱，它就不可能来争战你。

46.人从这淫欲中来并带着这淫欲出生，他是上帝的好作品，但生来不是没有恶——这恶是从生育的源头传染，靠重生的恩典得到医治的。因此，我有充分的理由说：“不能因为婚姻里有通过出身的方式传染的恶而指责它的好，正如不能因为通奸和奸淫行为中产生的顺性之善就免去它的恶。”^[3]我所说的好是指你与我共同赞美的顺性之善，所说的恶是指出身而来的恶——你与我一起争战它的活动，但是你又通过赞美它来反对我。你出生这一事实不是一种恶，但是 you 与生俱来的，你因得重生而在灵性上与之争战的，是恶。你出生的事实与上帝的创造权能相关，与你母亲的生育能力相关。而你与之争战——因为你已经重生——的，与魔鬼狡诈地种下的推诿（prevarication）相关，但基督的恩典将你解救出来。所以你曾经在婚姻里适当地使用这种恶，现在则在自身中反对它。你在出生时不再对它有罪感，而是脱离了这种罪，只是因为你得了重生，所以当你在被赎之后就可能与基督一同为王——倘若这种异端没有使你与魔鬼一同毁灭。我们远比你更希望你承认你所争战的恶，这样，当这恶消失之后——不是将它切除，好像它是一个外来的本性，而是在你里面彻底治愈——你就享有永恒的平安幸福。

47.我不是像你说的是吹牛者，似乎许诺要找出一个自己吞掉自己的野兽。然而要当心，如果你将肉体里的野兽放掉，它的活动——你似乎在与之争战——就会把你毁灭，正如你在赞美它的时候，它正在败坏你。我没有说过——是你诽谤我说过——“婚姻既是大善，也是大恶”，似乎这话就像巫医的野兽，自己吞掉自己。我说过，在同一个人里面，本性是善的，过犯是恶的。你自己也承认在通奸者那里确实是这样，所以既不因过犯而谴责本性，也不因本性而赞同过犯。我说过，婚姻——你也是从婚姻而生的——是好的；而恶——你重生后与它争战——不是源于婚姻，而是源于被损坏的源头。

48.你说我遵循伊壁鸠鲁的方法，漠视一切克制贪求的力量，这是多么可笑！如果我赞美身体的享乐，那会怎样！伊壁鸠鲁以拙劣而非灵巧的方式说的，你能用言善辩的口才说，似乎你反对他的理由就是他在说你说过的话时缺乏技巧。我还注意到，你在某种程度上已经成为享乐的赞美者，而不是伊壁鸠鲁主义者。不要再让自己陷入困境了，我要把你从重轭下释放出来。你不是一个伊壁鸠鲁主义者，因为伊壁鸠鲁认为人的全部善就在于身体的快乐，而你试图把人的主要善放在美德上。但是你不明白真正的美德是什么，那是真正敬虔的德性，因为上帝曾对人说：“看哪，敬虔就是智慧。”^[4]这只能出于上帝，就是经上写的：“耶和華使瞎子变成有智慧的。”^[5]关于他我们还读到：“你们中间若有缺少智慧的，应当求上帝。”^[6]如果与伊壁鸠鲁一起赞美快乐的你不是一个伊壁鸠鲁主义者，更何况我——关于肉体的快乐我赞同安波罗斯的观点，

认为它是公义的仇敌，在淫乐中形成的人在出生之前就伏在所传染的罪之下——我这样的人怎么可能是伊壁鸠鲁主义者呢？至于我们的道德观念是什么，我们怎样生活，很容易被那些与我们一同生活的人发现。我们这里关心的是大公教的教理和信仰。希望你身上不要表现出背弃者的背信弃义。我承认我教导人的是我在使徒作品中中学到的教训：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。”^[7]我承认我在上帝的民中并与上帝的民一起捶打着胸，真诚地说：“免我们的罪。”^[8]你不可为此嘲笑我们；事实上，你们是异端分子，因为这些事使你们不高兴。我们依靠上帝的真正怜悯；而你依靠自己的虚假美德。你说上帝的恩典是按照我们的功德给的，但是如果佩拉纠没有谴责这一点，他就已经受到大公教天主教的定罪。我们承认恩典是白白给的，因为这个原因它才称为恩典，圣徒的所有功德都源于它，就如使徒说的：“我今日成了何等人，是蒙上帝的恩才成的。”^[9]因为这个原因你嘲笑我们，拿我们与你顽梗的自己相比，鄙视我们。我们受富裕者责备，被骄傲人藐视。^[10]你们叫困苦人的谋算变为混乱，然而主是他的盼望。^[11]

49. 我不明白你为何说在这个问题上我漠视一切使贪求得到克制力量，因为我宣称一切贪求都必须根据赐给人的上帝恩典以每一种美德的力量加以遏制。我问你，你说必须克制的贪求，你说我放纵它不加以克制的贪求，是好的还是恶的？我不认为它们是马的贪求，或者除人之外的其他哪种动物的贪求；它们是我们自己的贪求。因此，在我们里面有恶的贪求，我们要行为正当，克制它们。你指控我破坏克制恶的——不是善的——贪求的力量。这些贪求之一就是肉体的淫欲，婴儿从它而生，并带着它出生，因此他们需要重生。我说，贞洁的夫妻正当地使用这种恶，通奸者恶意地使用这种恶。但是你说通奸者恶意地使用这种好，贞洁的夫妻正当地使用这种好。我们都说自制是更好的，因为完全不使用它。但我是指这种恶，而你却指这种好。虽然只有上帝知道我们的良知，但我们的行为是生活在我们周围的人都可以看到的。我们都承认自制，并且如果我们都奉行我们所认信的，那我们就要克制淫欲，与它的抗拒活动作斗争，如果我们要取得进步，我们就要胜过它。然而我们之间有一点不同。我说我所要克制的是一种恶，而你说是一种善。我说一种恶与我作对，你说一种善反对你。我征战一种恶，你却征战一种善。我渴望征服一种恶，而你要征服的是一种善。看起来你似乎倒在努力通过你的赞美激发淫欲，而不是通过自制压抑它。

50. 你表示要通过自制加入荣耀的斗争中。我要问，你所反对的究竟是什么。你只能回答说，你反对肉体里的淫欲，此外，你还能回答什么？那么你反对它是作为朋友还是作为敌人？你只能说作为敌人，不然你还能说什么？“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌”^[12]，如使徒所说。或许你是要赞美它，所谓反对它只是假装。我不明白你怎么能在美好的信心里同时既赞美它又反对它，因为你赞美它是视它为朋友，你反对它是视它为仇敌。我们只相信其中一个，而你必须选择究竟是哪个。如果你真心征战，那你就不是诚恳赞美。如果你的宣称是真诚的，那你的征战必然是开玩笑。我不是你的仇敌，不像住在

你肉体里的恶那样是你的仇敌，我真诚地希望你能以正当的教理和圣洁的生活克服这种恶。两者中，你只能真诚地做其中一件，另一件就是假装的。我宁愿你赞美淫欲是假装的，而不希望你反对它是假装的，因为话说错总比行为错好，论断错了总比不守自制好。你若不是伪装贞洁，借此反对你自己的淫欲，就是一边反对淫欲一边假装赞美它。因此，如果你真诚地与情欲争战，就可能不再诽谤我。但是不论你提到两者之一或者两者时是否在伪装（我不明白你怎么能真诚地对抗你所赞美的事物，又毫不掩饰地赞美你所反抗的事物），对你，我愿意接受较为温和的看法，即假设我要对付的是一个反对情欲的人，基于这样的假设再往下讨论。我没有说婚姻是恶的，而是说它适当地使用一种恶。但你说婚姻是适当使用一种善，宣称肉体的淫欲是一种善，同时你又反对你自身中的淫欲，表明它是恶的。我已经阐述了已婚者既然适当使用它，为何还必须与它争战。

[1] 参《哥林多前书》7：6。

[2] 《约翰一书》2：16。

[3] *De nuptiis et concupiscentia* 1. 1.

[4] 《约伯记》28：28。（参和合本“敬畏主就是智慧”。）

[5] 《诗篇》145：8。（参和合本《诗篇》146：8“耶和华开了瞎子的眼”。）

[6] 《雅各书》1：5。

[7] 《约翰一书》1：8。

[8] 《马太福音》6：12。

[9] 《哥林多前书》15：10。

[10] 参《诗篇》122：4。（参和合本《诗篇》123：4）

[11] 参《诗篇》13：6。（参和合本《诗篇》14：6“你们叫困苦人的谋算变为羞辱，然而耶和华是他的避难所”。）

[12] 《加拉太书》5：17。

第二十二章

51.这些事既然如此，我们就明白，婚姻作为婚姻，是好的，而人，不论是由婚姻生的，还是由通奸生的，就他是人而言，也是好的，因为就他是一个人而言，他是上帝的作品；然而，因为他出生于恶——这种恶在贞洁夫妻那里被适当地使用——并且带着这种恶而生，所以必须通过重生从这种恶的捆绑中脱离出来。你为何问原罪在哪里，其实你在自身里征战的情欲在对你说话，比你赞美它时所说的话巧妙多了。你为何问：“人既是上帝造的，为什么要伏在魔鬼的权势之下？”上帝没有创造死，那人为什么要伏在死之下？你问：“如果魔鬼既没有造那被造的，也不是被造者被造的原因，那他把自己认作他自己的？”被造的是人，被造的原因（从哪里被造），就是人的精子。两者都是好的，两者都不是魔鬼造的，但魔鬼播种了过犯的种子。魔鬼在那里没有认出自己的好，因为我们双方都赞美的好不是他的；但他认出了自己的恶，也就是我们双方都征战的对象；但我们双方都征战的，其中一方却加以赞美，这是不适当的。当你问我：“在这么多好中间，婴儿的恶从哪里来？”你肯定意识到你忽略了我正在驳斥的那卷书里写的话；你正驳斥的那些话中，我引用了使徒的话：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”^[1]你不愿意有人在那段话里听到或者读到这句经文——这经文在那段话里是完全不可或缺的——免得他们认清自己的信仰，从而鄙弃你的观点。

[1] 《罗马书》5：12。

第二十三章

52.你说我宣称：“人如果是从奸淫生的，他没有罪；如果是从婚姻生的，倒不是清白无罪的。”这是极端而公开的诽谤中伤。我宣称，根据大公教信仰，就是众教父在你还没出生之前就为提防你而完全公开捍卫的信仰，我们主张，不论人从哪里出生，都是清白无罪的，因为他还没有个人的罪，他的罪是经由原罪而来的。我说过，他的本性是上帝造的，即使在重罪犯——他们是恶的，因为他们除了与生俱来的恶之外，还加上个人的罪——身上，这本性的实体也是好的。你提出异议，说我把所有父母的罪都归咎于他们的孩子，我为何要害怕这样的异议？即使这命题是对的（不说那些能施行自由意志的人，只说新生的婴儿），本性的实体——上帝是它的造主——也绝不可能是恶的，那本性中有的只是过犯，而对这些过犯你也反对，用你自己的话说，“加入荣耀的战斗中”。

53.你说：“如果通奸者生育后代，那后代是从精子的能量生的，而不是从他们堕落的非法行为生的。”同样，当已婚者生育时，人是从精子的能量生的，不是从正当的婚姻行为生的。如果事实不是这样，因为在婚姻中人是两方面因素生的（强壮的精子 and 正当的婚姻），那么同样，在通奸行为中，人也是从两方面因素生的（精子的力量和堕落的行为）。但是如果思考婚姻的本质，我们必须说，婚姻的果子本身不是生育人，因为通奸行为也能生育人，婚姻的果子是有序地生育后代。那么当我说不能因为婚姻产生出身的恶就指责婚姻的好时，你为何说我的话是完全错误的？不仅可以这样说，为了你能出生，你母亲适当地使用了你所反对的恶；我们还必须说，如果你没有重生，那遗传而来的恶就会始终作为罪留在你里面。因此，已婚者适当使用恶是无可指责的，但孩子必须重生，以便他们能脱离恶。如果婚姻的好只是对某种好的正当使用，那我们完全可以怀疑恶究竟从哪里来。但由于婚姻的好是对恶的正当使用，所以我们不感到奇怪，婚姻的好正当地使用恶，这恶是遗传的，就是原罪。令人惊奇的是，虽然众使徒是基督的馨香之气，但从他们生发出的既有好，也有恶。在有些人，他们作了活的香气叫人活，在另一些人，就作了死的香气叫人死^[1]，尽管这香气使用的不是恶，而是善；他们是基督的馨香之气，因为他们适当地使用了基督的恩典。因此，你说的“如果恶从那里引出，源头就是该受指责的，不能宽恕”是错的，因为原恶从那里来，善也从那里来，这善就是有序地生育后代。设置婚姻结合不是如你所认为的，为了肉欲，而是为了从那恶产生的善。如果没有人犯过罪，完全没有恶，这善可能也会存在。但是事实上，这善没有那恶就不可能存在。然而，这善并不因此是恶。反过来，没有善也不可能有恶，但恶并不因此而是善的，因为上帝的作品本性上是一种善，没有它，就不可能有恶意。因此，正如没有善的本性，通奸行为不

可能存在，然而通奸并不因此而是善的，同样，婚姻结合没有淫欲之恶现在就不可能存在，然而婚姻并不因此而是恶的。因此，即使我们同意你的前提，即每一个恶的因都缺乏善，你也不能把这个原则用于婚姻，因为它不是恶的因。婚姻并没有产生淫欲之恶，只是发现淫欲是可以适当使用的。

[1] 参《哥林多后书》2：15、16。

第二十四章

54.你说：“凡是给其他相关事物带来罪的，无一能逃避惩罚。”这话用在肉体的淫欲上，并不荒谬。忠诚的夫妻适当使用这恶，但从这恶出生的孩子传染了罪，所以这孩子也必须得到重生，同时这恶也不能逃避惩罚。它将与被生育者——如果他们没有得到重生——一起受到惩罚。但是当他们得到完全医治之后，它将不再存在于重生者身上。你宣称：“如果原罪源于婚姻，那夫妻结合就是恶的一个原因。”试问，如果有人，如果某种恶源于某个本性，那么所有本性的结构就是众恶的一个原因，那会怎样？这岂不是完全错误的？你的推论同样也是错误的。然而事实上，原罪不是源于婚姻，而是源于肉体的淫欲。这是你所争战的恶，也是夫妻正当使用的恶——如果他们只为生育的目而同居在一起。此外，如果传给众人的罪最初不曾发生，那就不会有夫妻可正当使用的恶，然而他们仍会同居，生儿育女。

55.我想本卷的第一部分^[1]已经充分揭示了你关于善恶树的错误。由于你论证的这一部分只是重现已经解决的难题，我们不必浪费时间在无谓的重复上。你问：“婴儿的罪从哪里来？”你列举了许多好，但对你所争斗的恶沉默不语。然而在沉默中你还是大声叫喊，因为你写道：“父母因性交产生了罪的一个原因，他们是该受谴责的，因为魔鬼通过他们的行为获得了对人的支配权。”你可以对上帝本身提出同样的指控，不是因为他创造了传染原罪的人——你否认原罪——而是因为他为不计其数的恶人提供食粮和衣服，尽管他知道他们将毁灭在自己的邪恶之中。如果他没有保护他们，魔鬼肯定找不到什么人来服侍他。或许你会说，上帝在关照这样的人时，不是眷顾别的，只是看到他所创造的好，即他们是人。那么我们说，当父母生育孩子时，他们想的也只是这种好，即他们是人；而且在这里尤其如此，因为他们不知道等待他们孩子的是什么。换言之，如果不是先有恶意出现，就不会有罪，这一点也是你所承认的，因为如果本性没有被第一人的恶意损坏，就不会有出身而来的罪（这一点是我们所主张的，而你否认之）。如果最初没有本性，不论天使的，还是人的，就不会有恶意。那么你是否想要说上帝就是罪因，因为他的旨意是可变本性的原因？理性本性堕落偏离善，这一事实不能归咎于造主上帝，但是他们是善的这一点要归功于他。同样，孩子带着淫欲的恶出生这一事实不能归咎于生育他的父母，父母是适当地使用了这种恶，但是孩子是一种善这一点要归功于父母。你认为可以这样推论：因为据说原罪——没有它就不会有人出生——从魔鬼而来，所以出生的人就他们是人而言，其源头在于魔鬼。但是这样的推论是不能成立的。死的源头在魔鬼，这并不表示必死者的源头就在魔鬼。

56.你说你正在寻找“围绕清白周围众多堡垒中使罪可能进入的裂缝”，尽管使徒保罗向你表明的不是一条裂缝，而是敞开的大门，他

说：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人。”但是你绕过这些话，只说你自己的话：“因为魔鬼的作品不得临到上帝的作品”；虽然人是上帝的作品，但罪，也就是使徒说传给众人的罪，是魔鬼的作为。你叫喊说：“如果本性来自于上帝，那本性里就不可能有原罪”；如果另外有人大声呼喊说：如果本性是从上帝来的，它就不可能产生恶，或者它里面不可能有恶，那岂不比你更加虔诚。然而，这是错的，因为恶只能从一个本性来，只能存在于一个本性之中。所以我宣称，出生的人是上帝的作品，尽管他沾染原罪，因为他里面凡是属于上帝作为的，都是好的，上帝的作品即使带着恶，不仅在婴儿时期，也包括在任何年龄阶段，也是好的。实体、形式、生命、感官、理性能力以及所有其他，即使在恶人身上，不论他是谁，都是好的。若不是使我们生活、动作、存留的那位^[2]，谁能使一个人存活呢？这样的事发生在他以某种形式运作的恩惠中，那是我们看不见的，唯有在那些我们借以生存的可见食粮中显现。因此那使人存活的，即使人过的是邪恶生活，也使人出生，尽管是经由被损坏的源头出生。

[1] 《马太福音》7：18。

[2] 《使徒行传》17：28。

第二十五章

57.你任意选取我书中的话，妄称我说：亚当犯罪之前婚姻的设置是另外一回事；它可以没有淫欲，没有身体活动，不需要两性而存在。但是你这样做究竟是什么意思呢？从婚姻中除去肉体借以争战圣灵的淫欲，除去你通过自制的美德加入荣耀的战斗中所反对的恶，但是如果你真要寻找在第一对人犯罪之前能够存在的那种婚姻，就不必再除去其他东西了。谁可曾设想过婚姻没有任何身体的活动，不需要两性的？然而，我们说，守贞洁的，不论独身者，还是夫妻，在自身里经历的战争在犯罪前的乐园里绝不会存在。因此，即使是现在也存在同样的婚姻，但那时的婚姻不会使用任何恶来生育后代，而现在它需要适当使用淫欲之恶。婚姻并不因这种恶而丧失自己的善，这些善表现在对贞洁的信心上，在结合的契约上，在结晶即孩子上。在那时，为生育后代丈夫也与妻子合为一体。然而，他们肉体里不会有狂乱的情欲活动，只有平和的意志活动，我们通过这样的意志吩咐身体的其他肢体。

58.你指控我说了这样的话：满了世界的婴儿——基督为他们死了是魔鬼的作品，他们生于疾病，从其出身传染了罪。就婴儿的实体来说，他们不是魔鬼的作品，但由于魔鬼的作为，他们通过出身的方式有了罪。所以基督也为婴儿死了，这是你自己也承认的事实，因为为赦免罪而流的血也适用于他们。你否认他们通过出身的方式传染罪，也就使他们远离了这血。此外，你不应对我说淫欲是疾病的话义愤填膺，因为你自己也承认已经为它提供了一种药方。婴儿的源头，就是他们要从中出来的地方，就是亚当。这源头被损坏了，因罪受到谴责，所以基督设定了另一个源头，使他们可以重生。

第二十六章

59.你说：“如果在未有罪之前，上帝造了人出生的源头，而魔鬼造了激发父母的源头，那么我们要毫不犹豫地把圣洁归于新生儿，把罪归于那些生育者。”你说的激发父母是什么意思？如果他们是被虔诚的意志激发，使其产生生育孩子的愿望，那这也是上帝制定的。如果他们是被情欲之火激发，那这情欲之火，光靠他们意志的决定，既不能煽起，也不能除灭，这是本性的伤，是人的推诿造成的——魔鬼诱人推诿。因此我有充分的理由说：“在那永生的身体里，孩子的繁殖可能不需要那种疾病，但在这死的身体里，没有它孩子是不可能生育的。”^[1]

60.你争辩说：“孩子与生育能力这种善相关，那是在情欲之疾出现之前，上帝祝福时规定的；他们不是与情欲之疾相关——如果情欲是人犯罪后增加的东西。因此，圣洁必然归于新生儿，而罪归于那些生育者。”你没有看到整个本性——孩子要从这本性而来——因那大罪而变坏了。根据你的论证，你也可以说，夏娃，而非其他女人，必然感受生育的痛苦，因为上帝的祝福——“要生养众多”^[2]，也就是生儿育女——是在女性还未被诅咒惩罚之前赐给的。然而，如果你真的使用这样的论证，那肯定会有人反驳说，从诅咒开始，就如从罪开始，整个本性变坏了，由此就产生了原罪，重轭临到亚当子孙的头上。

61.使徒说：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善”，“不是我做的，乃是住在我里头的罪做的”，“有恶与我同在”，“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”。你认为使徒这些话是在描述一个律法下的犹太人，这是不对的。他是在描述在这个败坏肉体里的人性，人性作为上帝的作品最初被造时并没有过犯，但是第一人的自愿选择导致过犯，从而损坏了人性。“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？感谢上帝！靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。”^[3]这是谁说的话呢？是犹太人说的话吗？断然不是。毫无疑问，它们是一位基督徒的话，因此，其他能推导出这一结论的话也是基督徒说的。他说：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”，又说：“上帝的恩典借着我们的主耶稣基督就能使我脱离这取死的身體。”

62.或许你认为这些话是某个初信教徒说的，他仍然在盼望重生的洗礼，盼望洗礼之后他肢体上就不再有律与他心中的律交战。但是你本人，如你希望我们相信的，在重生的洗礼之后，仍然借着自制的善加入与淫欲之恶的战斗之中。想一想使徒对加拉太人——他们当然都受了洗——说的话：“我说：你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。”他没有说他们不会再有情欲，因为他们不可能没有；他说：“不放纵肉体的情欲”，也就是说，不要通过意志的认同实施它们的作为。他说：“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。”想想他是否也同样写信给罗马人：“我所愿意

的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。”在写给加拉太人的书信里他补充说：“你们若被圣灵引导，就不在律法以下。”^[4]看他写给罗马人时是否也说：“不是我做的”，“按着我里面的意思，我是喜欢上帝的律”，“不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲”。^[5]淫欲必然存在于罪身，存在于这取死的身體，但人若不顺从淫欲，那他就不会放纵使徒禁止他放纵的，使徒说：“不放纵肉体的情欲。”整个段落描述的作为产生令人吃惊的后果：“情欲的事是显而易见的，就如奸淫、污秽、邪荡、拜偶像”^[6]，如此等等。因此，虽然肉体的淫欲在它们的活动体现出来，但如果意志不认同它们，它们就不能在作为中成全。由此可以说，如果情欲与圣灵相争，圣灵与情欲相争，如果我们所愿意的，我们并不做，那么肉体的淫欲没有一个得逞，尽管它们确实产生出来了；我们的善工也没有成全，尽管它们也确实形成了。因为正如肉体的淫欲要成全，唯有圣灵认同它的恶行，从而圣灵不是与情欲相争，而是渴望与它融合；同样，我们的善工要成全，也唯有当肉体不再与圣灵相争。这就是当我们渴求完全公义时希望实现的结果，我们应当始终坚持这样的目标。但是我们不可能在这败坏的肉体里获得这种完全，所以使徒对罗马人说：“立志为善由得我，只是行出来由不得我。”（立志在我，但我找不到成全善的力量）或者如希腊法典所表述的：“立志由我，成全善由不得我。”^[7]他没有说不能行善，而是说不能成全善，因为行善就是不顺从自己的情欲^[8]，而成全善就是脱离淫欲。因此，他对加拉太人的告诫“不放纵肉体的情欲”对罗马人却倒过来表述：“我找不到成全善的力量。”只要我们的意志不顺从淫欲，它们就没有在恶里成全；同样，只要它们的活动——虽然我们没有认同——始终存在，我们的意愿就没有在善上成全。受洗者也必然经历这种冲突，就如进行一场战争，情欲与圣灵相争，圣灵与情欲相争；如果圣灵不认同恶的淫欲，它是做了善工，但没有成全善，因为它没有毁灭恶欲本身；肉体虽然有恶欲，但没有成全它，因为既然圣灵没有认同它，肉体就没有成全可恶的事工——这种冲突不是犹太人的，也不是其他任何人的，显然就是基督徒的挣扎，他们凭着端正的行为在这场战斗中奋力抗争。使徒简洁地向罗马人表明了这一点，他说：“这样看来，我以内心顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了。”^[9]

63.若说这就是我们这取死身体的状况（当然不是乐园里那永生身体的状况），那么毫无疑问，婴儿在属肉的出生上遗传了罪的债，唯有当他们得属灵的重生时才能免除。他们不是从上帝所造的人性传染这种债，而是从仇敌（魔鬼）加给人性的伤口传染；这仇敌也不是如摩尼教徒所说的，源于非上帝所造的恶之本性，而是一个敌对的天使，他作为上帝的作品，原是好的，但因自己的作为现在成了恶的。这个仇敌先是伤害自己，使自己堕落，然后使其他人也像他一样，被驱逐，通过恶意劝告引发推诿的创伤，人类就因此成了跛足的，甚至那些行在上帝的道上的人也不例外。

64.我说：“这淫欲受到无耻之人无耻的赞美，其实是可耻的东西。”^[10]我的话把你给激怒了，于是你使用许多忿怒的语言，甚至更加

无耻的自我吹捧，并说当你试图根据圣经并用最显见的理由表明本性里没有恶时，你的目的是劝告人们追求美德。你说没有哪种美德高到无法企及，一个信主的人在上帝的帮助下也不能获得。你说你之所以坚持认为肉体里没有哪种东西必然源于恶，是因为人是在尊贵里造的，他羞于过丑陋畸形的生活，因而“节制必荣耀与生俱来的高贵，对抗卑下的懈怠”，以及其他诸多动人的术语。你奋力驳斥我们，说没有人会怀疑，圣洁被推翻，贞洁被玷污，道德价值被破坏与我们的教训有关，甚至是我们的教训必然导致的。你以为我无法否认这一点，因为你论断说，我把卑鄙的恶行归于本性的缺点，使罪人不再心生恐惧。你认为我为减轻行淫人的罪行，不惜伤害众使徒和所有圣徒，因为我说那金制的器皿使徒保罗常说：“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。”^[11]你的诽谤还远不止这些。

65.但是你一方面吹捧自己、贬斥我们，另一方面却在与淫欲之恶争战，你用语言加以否认的，在这争战中用行动承认了。你希望让人觉得你已经站在美德的高峰，自以为就站在顶点上，从这顶点本身争战紧追不舍的淫欲，似乎从堡垒发出反击，所以，不论你站得多高，你从未停止对抗里面的仇敌。然而你无耻地赞美淫欲——如果它征服你，就会使你更加彻底地毁灭——反对主，他寻你这迷失的人，即使被淫欲征服了也要寻。最明显的证据是在你书的结尾处，你说我唯一的目的就是凭着邪恶的记号发誓争战美德；试图用一切狡诈和怒火毁灭上帝之城；恐吓那些与卑鄙作斗争的人，使他们对获得贞洁感到绝望；杜撰出一种不存在的情欲，谎称它有多大的力量，理性根本无法支配和克制它，甚至使徒军团也不能抵制它。彻头彻尾的毁谤！我没有争战美德，而是尽我所能争战邪恶，并宣称必须对它们宣战。如果你也这样做，那你为何赞美你所反对的事物？既然你不敢在语言上大声反对仇敌，我怎么可能相信你要用美德去征服它？如果我们双方都攻击淫欲，为何我们不是双方都斥责它？你夸口靠自制驱逐的，为何不用语言来定罪？你说我杜撰出一种不存在的情欲，谎称它有多大力量，连理性也无法支配和控制它。我没有说情欲的力量奇大无比，人的理性在神帮助和激发下，也不能支配和控制它。但是你——你为何否认恶如果不控制就会杀人？请注意，你说我否认，其实我尽我所能表明：使徒军团争战情欲，情欲其实也争战他们。你诽谤我们，看起来似乎义愤填膺，似乎我们伤害了使徒。但你为何荣耀他们的仇敌，赞美你的仇敌？捍卫使徒军团所反对的，除了使徒的仇敌，还会是谁？

66.情欲难道应该既拥有你的友谊又被你声讨，从而你在自身里攻击它，但反对我时又捍卫它吗？你的声讨是潜在的，你的友谊是显然的；显然的使潜在的成为可疑的。既然我们看到你的友谊是公开的，你还能要求我们相信你隐藏地发动的战争吗？你既然在全书充满对情欲的赞美，又怎么能使我们相信你反对情欲的刺激？但我将说服自己相信。我相信你攻击你所赞美的，但我很遗憾地看到你在赞美你所攻击的。总而言之，人是从这恶并带着这恶出生的，通过重生得救——你否认这一点。这是已婚者正当使用的恶，独身者完全不用它，所以做得更好。如

果使肉体争战圣灵的，你也承认使徒军团所征战的，就是恶，那么当已婚者正当使用它的时候，他们不可能是在使用一种善，而是在使用一种恶。孩子从这恶出生，并带着这恶，所以他们必须重生，这样才能脱离这恶。他们的父母出生时也因这原恶而有罪，但他们已经借重生脱离了这罪。从他们出生的源头，而不是从他们重生的源头，除了他们自己出生时所有的东西，我们能指望他们生出什么呢？因此，他们生育有罪者，由于他们从他们自己出生的源头生育，所以他们不可能生育与他们自己出生时的样子不同的事物。但是，他们从哪里重生，就从哪里脱离他们出生带来的罪。因此，得释放的父母生出的有罪的孩子必然因那同样的重生得释放，因为他从恶出生，生来有罪，但重生者正当使用那恶，使人出生，从而得重生。如果你不争战这恶，那就相信那些正在与它争战的人。如果你自己也争战，那就承认这仇敌，不要对疾病大唱赞歌，把争战的经历表明是敌人的事物视为朋友。

[1] *De nuptiis et concupiscentia* 1. 1.

[2] 《创世记》1：28。

[3] 《罗马书》7：18、20、23、25。

[4] 《加拉太书》5：16—18。

[5] 《罗马书》7：15、20、22；6：12。

[6] 《加拉太书》5：19、20。

[7] 《罗马书》7：18。

[8] 参《便西拉智训》18：30。

[9] 《罗马书》7：25。

[10] *De nuptiis et concupiscentia* 1. 1.

[11] 《罗马书》7：19。

第四卷

第一章

1.现在我们翻到第二卷开头，看看你试图驳倒我的其余论证是什么。根据我们的计划，我们只讨论真正的难题，避开多余的问题，免得篇幅太长，使读者没有信心读下去，也不能引起他们足够的注意。在前一卷里，我们说了很多，向那些有判断能力的人充分表明了：信实而良善的上帝是人的造主；婚姻是上帝对两性的关系和结合设立的一种好，他赐福婚姻生养多多；肉体的淫欲使肉体争战圣灵，它是恶的。婚姻的节制正当使用这种恶，而更圣洁的独身禁欲完全不用这种恶，所以是更好的。这恶不是在我们里面混合非上帝创造的另一实体，如摩尼所胡吹的，而是由于一人的悖逆产生并传递的，必然通过一人（one Man）的顺服得到赎清和医治。人出生时伏于这恶，要受到应有的惩罚，而重生时白白得到的恩典使人得自由。你赞美这恶，驳斥我，看起来似乎是我的仇敌，但是你在自身中又争战这恶，于是成为我的见证者；然而你若不争战它，你就是你自己的敌人。我想我已经对你的第一卷书做了充分的反驳，覆盖了整个问题，但是为了防止有人以为我们不能回答你的其他三卷书，我们也要思考这些书中的虚妄主张。

2.你对我书中的某些话狂喜不已^[1]，“根据使徒的证据，婚姻的节制是上帝的恩赐”，似乎使徒赞美了你所赞美的恶，就是使肉体争战圣灵的恶^[2]，也是婚姻的节制恰当使用的恶。我在前一卷里回答了这个问题。这是上帝的大恩赐，因为这恶受到极大限制，不能用于任何非法之事，只用于生育要得重生的孩子。它的力量是不能自我调节、自我克制的，如果人跟从它的引导，那他就无法禁绝非法行为。因此，它之所以受到赞美，不是因它那令人不安的活动，而是因个人能克制它，有益地使用它。

3.若说已婚信徒恰当地使用那个恶——他们已经借着救主的恩赐脱离了它的罪——那些借着同一位造主的恩赐出生的人，就不是“生来伏于魔鬼的王国”（这是你反对我所说的话），而是相反，预备从这里获救转向独生子（the Only-begotten）的王国。这就是并且应当是虔诚的已婚人的目标：使出生成为重生的预备。然而，这恶，就是父母在自己身上感受到的恶，用你自己的话说，“使徒军团争战”的恶，如果这恶不是与孩子相关，那他们出生就没有这样的恶。但是由于他们实际上带着它出生，所以他们必须重生，以便免除这恶的罪；或者脱离此生，解除这恶，或者作为自由人在此生与它争战，末了作为得胜者得到奖赏，对此

你为何感到吃惊呢？

4. 谁曾提出“夫妻关系是魔鬼创立的”？谁曾相信“身体的结合是推诿之恶的结果”？因为没有这些因素，婚姻绝不可能存在；如果没有人犯了罪，就不会有这种恶。请对我真正说过的话提出异议，我会澄清；但如果你所反驳的，是我根本没有说过的话，那我们的讨论何时才能终结？

5. 你认为，“如果人与恶一同出生，那可以推出，上帝的恩赐是有害的，因为没有人不是借着上帝的恩赐出生的。”那就听好，听明白。上帝的恩赐使人存在、生活，它不伤害任何人。但淫恶之恶若不在那存在并生活的人里面，就不可能存在。也就是说，恶可以存在于上帝的恩赐里，并借上帝的另一恩赐得医治。因此，在人——他借上帝的恩赐存在并生活——里面可以存在恶，这恶由生育传染而来，必然因重生而被清除。婴儿如果没有出生，他就不可能带着恶魔出生，我们也不能认为他的出生是恶的原因。他是借着上帝的恩赐出生的，但他又带着恶魔出生，这是出于上帝隐秘的判断——但这是不义吗？

[1] *De nuptiis et concupiscentia* 1. 3.

[2] 参《哥林多前书》7：7，《加拉太书》5：17。

第二章

6.我说过：“如果人不拥有婚姻的好，他应向主求要。”^[1]（这人是谁呢，不就是对他来说婚姻必不可少的人吗？）但在你看来我好像是说“他应求要性交的能力”。然而我说的是，人应向上帝求要婚姻的节制，以合法的方式使用婚姻，而不是毫无节制地性交。如果有人不能性交，那他最好不要娶妻，因为当使徒说“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”^[2]时，他希望婚姻成为一剂药方，你也是这样想的，医治淫欲之病，但你不承认这一点，尽管你说必然有对付它的药方。这药方不是在淫欲不存在的地方生产出淫欲，而是阻止它发展为不法行为。这里我们也可以利用我们在主祷文里提出的请求：“不叫我们遇见试探”，因为“各人被试探，乃是被自己的私欲诱惑”^[3]，如使徒雅各所说，但是我们祈求：“救我们脱离凶恶。”^[4]已婚者祈求，救他们脱离他们心里的恶，叫他们恰当地使用肉体里的恶（因为他们知道在他们的肉体之中没有良善^[5]），这样到后来，当整个败坏被清除，整个恶就将被消灭。你何必去争战一个已被挫败的敌人？倒应去征服你赞美的里面的敌人；如果你那边发动战争的是恶，那我必然战胜你，这是确定无疑的。你不敢说支持真理的人被支持错误的人击败。我说你所争战的淫欲是恶的，你却说它是善的。你的舌头以骗人的诡诈称之为善的，你的战斗表明是恶的，你还要谎上加谎，声称我也说它是善的。我不可能把肉体的淫欲称为善的，因为使徒约翰说过它不是从父来的^[6]，我是把婚姻的节制称为善的，它抵制淫欲之恶，免得它受到激发之后，把人引向非法行为。

7.但是因为意识到你的论点多么肤浅，你，不是我，“突然攻击另一部分陈述”，说：“生殖的热情增加婚姻的荣耀，如果借着信徒的努力和恩赐的力量使这种热情不渗透到不当行为中，不是让它没有熄灭，而是通过恩典抑制它，那么它本身的类型和它自己的模式是可以接受的，只有当它过度时才是可谴责的。”你在说这些话时没有注意，已婚者为生育的目标结合之所以是一种可称颂的善，原因在于它为淫欲之恶设立合法的界限。那么，为什么承认婚姻的结合是恶，即使没有对恶的认同，并且承认它将来也是恶，直到我们到达再也找不到恶的地方——为什么这样不是更好的？我们不要试图思考有什么善是从肉体的淫欲来的，而要想它生产了什么恶。因为婚姻的节制允许合法夫妻有热切的情欲，抑制非法结合者的情欲，情欲总是求乐的。这是善的，不是淫欲之善，而是恰当使用淫欲者的善。淫欲本身所行的是恶，不论它引起人追求的目标是合法的，还是非法的。这是婚姻的节制恰当使用的恶，但童女的自制避免使用它，这是更好的使用。

8.你说：“生殖的热情是某种本性上为恶的东西，应该根除，而不是减轻。”看，你像以前一样，不愿意谈论克制，宁愿谈论减轻。你知道人若不与它争战，就不可能克制它；你改变措辞，你的担心已经承认了与

善争战的恶。你称之为生殖的热情，因为你羞于称它为情欲，或者圣经里通常所称呼的，肉体的淫欲。你应当说：“如果肉体的淫欲本性上是恶的，就应当根除它，而不是减轻它。”这样，那些只知道日常语言的人就至少能明白你在说什么。但是你说话的口气就仿佛所有已婚的人——他们结婚的理由不是结出包含在抵制恶的那种自制中的果子，他们宁愿选择恰当使用恶，而不愿选择更好的，即杜绝使用恶——即使能够也不愿意根除淫欲。但是如果说在这取死的身體里，这恶对已婚者是必不可少的，因为没有它生育的善就不能存在，那么就讓独身禁欲者去根除肉体的淫欲。你本人，虽然滔滔不绝，但并不留意自己在说什么，你也应当在你的肢体上根除情欲。情欲对你不是必需的，它的欲望也不是善的，因为如果你认同或者顺服它们，就会毁灭。

9.事实上，你在你里面与之争战的，你反对的，你战胜它之后将它驱逐的，如果那就是恶，那已婚者是恰当使用这恶，而你杜绝使用它是更好的，只是你认为在他们里面的这恶是一种善。这里，你或者在说谎，或者是错误的，因为你不是要说情欲在已婚者里面是善的，而在圣童女和独身者里面是恶的。我们注意到，你已经说过：“凡是遵循顺性的情欲模式的，就是适当地使用一种好。凡是没有遵循这种模式的，就是恶意地使用一种好。而凡是出于对圣洁童贞的爱，连这种模式也鄙弃的，那是做得更好的，就是干脆不使用一种好，因为事实上，他倚仗自己的健康和力量，鄙弃任何药方，以便参与荣耀的战斗。”由此你明确地声称，肉体的淫欲既存在于已婚者身上，也存在于独身者身上。你说它是一种好，已婚者恰当地使用它，而独身者做得更好，完全不用它；我说它是一种恶，但在圣童女和独身者那里，肉体的淫欲表明它自身是一种恶，因为如你所说，他们“加入荣耀的战斗”征战它；因此，他们做得更好，禁止使用它，不是不用善，而是不用恶。已婚者的使用也同样如此，他们使用的不是好。整个争论（如果有什么争论）涉及这样的问题，在那些立誓向上帝守身者的人身上，我们争论的肉体的淫欲究竟是善的，还是恶的。对独身者所说的话也适用于已婚者，因为已婚者恰当地使用的东西，独身者做得更好，完全不使用。因此，如果能够，请你以你敏锐的智力和平和的态度回答，“使徒军团征战”的事物——如你在第一卷里承认的——为何是善的；也就是，当你指责我，似乎我说过“情欲的力量如此之大，甚至使徒军团也无法抵制它”，请说明这情欲为何是好的。这份指责倒对我更有利，因为一个军团，不只是圣徒，而是使徒们亲自征战那恶——你说是善。谁会相信这恶可能从攻击它的阵营里得到赞美？上帝绝不允许它谋取哪个古人，哪个使徒或圣徒的赞同。但是令人瞩目的是，至少有一个新异端分子莫名其妙地自称同时是两者——既是情欲的敌人，也是情欲的捍卫者；这个人固守着佩拉纠的异端，试图表明他衷心赞美该事物——但如果不把它驱除，就会毁灭他的心和魂；同时又在努力把从自己的灵魂中驱逐出去——但他若不赞美它，就会使自己的教义变得无效。

10.作为一个人，我要问，难道罪是恶的，而犯罪的欲望却是善的？淫欲在独身者的肉体里唤醒的，除了犯罪的欲望，还是什么？但他们不

答应这种欲望，于是“加入荣耀的战斗中”，如你所承认的。对宣称独身的人，就是求婚姻行为的欲望也是恶的。它在那里能做什么？无论它做什么，都是恶的；倘若还有对它的认同，那它又会成全什么？在不可能通过淫欲求什么善的地方，淫欲能成全什么？有人说它在已婚者那里没有任何不得体，因为只要他们达到最高程度的婚姻节制，他们所做的一切就不是为它本身的缘故，而是通过它成全某种善。我问你：你出于愚蠢所保护的对象，你出于智慧所争战的对手，既然就它本身而言，它在那里绝不能成全任何善，也没有任何善从它而来，那它究竟成全了什么？它在那些按照它不论求什么都是恶的人里面能成全什么；如果他们稍有认可，即使是在梦里的认可，他们一醒来就叹息又叹息，说：“为何我的心全是幻觉？”^[7]当梦境迷惑昏沉的感官，就是贞洁者也会陷入卑鄙的认同之中——我不知道为什么。如果至高的上帝要将这些认同归咎于我们，那谁能过贞洁的生活？

11.所以我谈论的是恶。你只要不是对一切堂堂真理充耳不闻，以至于声称欲求恶是善的——这样的话，即使在聋子中间你也不能宣称——你就不会把这恶称为善。你问，为什么恶没有从独身者身上根除？为什么没有“借心灵的力量剔除整个事物”？你说：“如果它是恶，那情形就该是这样。”但因为它在已婚者身上没有被根除，而必须加以控制，所以你认为它是善的，尽管你注意到，只要有使用它的地方，即使是有限使用，它也存在；就它存在而言，它是有害的——倒不是说即使人不认同它，它也会使他丧失圣洁，但肯定会减损圣洁灵魂的属灵之乐，就是使徒说的：“按着我里面的意思，我是喜欢上帝的律。”^[8]当灵魂——即使没有跟从淫欲追求肉体之乐，而是相反，与它争战——加入荣耀的战斗时，这样的喜乐必定有所减损，战斗本身就使它无法享受理智之美。由于在我们目前的悲惨状态中，骄傲是更恶的敌人，需要持续注意，所以我们放胆说，或许在圣洁独身者的肉体里淫欲没有完全消失，这样，当灵魂在与淫欲作战时，它可能会留意自己的危险，从而避开虚假的安全。这样的状态必然要一直持续，一直到灵魂获得完全的圣洁，不再受到念头或者膨胀的骄傲所困扰。“能力在人的软弱上显得完全”^[9]——战斗是软弱的表现。人越是能轻易地战胜，就越不需要战斗。如果自身里没有对立面，谁会在自身里面战斗呢？如果我们里面没有任何需要清除和医治的东西，自身里怎么会有对立面呢？因此，我们战斗的原因就是我们自身里有软弱。另外，软弱也能提防骄傲。没错，人在此生很容易骄傲自满，但美德使他不自傲，这美德，还有能力，就在软弱上显得完全。

12.所以我们说，独身者不使用（这样更好）的东西，已婚者恰当使用。也就是说，已婚者恰当使用的恶存在于他们身上，只是他们恰当使用它；它也存在独身者身上，只是他们做得更好，禁止使用它。它存在于这些人身上，这样他们就不会变得骄傲。“唯有过度的情欲是可指责的”——也就是说，在缺乏克制力的人身上，它们是可指责的——但是淫欲本身在它的活动中也是可指责的，所以必须加以抗拒，不然就会出现过度。所谓“对本性上有害的事物加以克制并不能增加人的清白”之话是

不对的，事实上，只要不认同恶就能增加清白，只是我们不能因此说，不被认同的事物不是恶。它无疑就是恶，因为不认同它就是善。如果淫欲是善的，那么人认同淫欲怎么会是恶的呢？既然可以说，人经由婚姻行为——这行为中并非完全没有淫欲之恶——种下孩子，也就是上帝的良善作品，没有任何恶，那认同淫欲（如果它是善的）也不会有什么恶。你不可能说：“情欲产生种子。”是上帝创造了人的种子，也是他从种子造了人，但是写人出生的源头有很大关系。（这个源头包含恶）这个恶有隐秘而可怕的传染性，即使重生已经使一些人脱离它的罪，正如他们所生的那些孩子必然得救，也不能避免这恶的传染。

13. 你从我引用的关于婚姻节制的话，我确实说过，我并不为之懊悔：“既然这些恩赐确实源于上帝，我们就从他知道，如果我们不拥有这些恩赐，就当向他求拥有它们，当我们拥有它们之后，就当感谢他。”我们感谢他，不是如你说的，“为淫欲被发动了”，因为发动淫欲的是人最初的恶，“而是为它得到控制”。这一点你自己也承认，因为你提到了两者“或者它被发动，或者它被控制”。因此，我们为淫欲得到控制而感谢上帝，只要它胆敢反抗，就把它制服。但是反抗善意的事物必定不是善，只能是恶。谁会否认这就是恶呢？除非他不拥有那种善意，但他也承认善意只可能受恶攻击。

[1] *De nuptiis* 1. 3.

[2] 《哥林多前书》7：9。

[3] 《雅各书》1：14。

[4] 《马太福音》6：13。

[5] 参《罗马书》7：18。

[6] 参《约翰一书》2：16。

[7] 《诗篇》36：8。（和合本无相应诗句，该经句为中译者按英文直译。）

[8] 《罗马书》7：22。

[9] 《哥林多后书》12：9。

第三章

14.我在书中阐述了婚姻的节制是上帝的恩赐，并通过使徒的见证教导这一观点，然后我不愿意忽视关于某些不信者的问题，他们似乎也与配偶过着贞洁的生活，对于他们我们该说些什么。^[1]你从我书中的这一部分内容引用了其他一些段落。你否认使人行为正直的美德是上帝的恩赐，而认为它们属于人性的意志，不属于上帝的恩典，所以你常常争辩说，不信上帝的人有时也有这些美德，由此你企图使我们的论断无效，我们说，若不是借着我们的主耶稣基督，他是上帝与人类之间的中保，依靠信心，就没有人能正直地生活。你这样做最明白地表示你自己就是他的仇敌。我们不能离题太远，但我们要看看你对这些陈述的反驳是否证明我是错的。我写道：“凡是没有与妻子守婚姻之信约，并且是为真上帝的缘故守信约的，不可能真诚地称为贞洁的。”我还说明了我是怎样证明这一点是正确的，提供了看起来应该非常重要的证据。“因为节制是美德，与它对立的恶是不节制；而所有美德，即使那些通过身体起作用的，也住在灵魂里，所以如果灵魂本身不忠实于真上帝，那凭什么正当理由说身体是节制的？”然后，为避免你们中有人否认不信者的灵魂是不忠实的，我提供了圣经里的证据：“看哪，远离你的，必要死亡；凡离弃你行邪淫的，你都灭绝了。”^[2]但是你，虽然说过“凡是我认为显要的观点都要追击”，却完全略过了这个观点，似乎我认为它是枯燥乏味的。你必须决定你要否认哪个前提。你十分欣然承认婚姻的节制是美德；你也没有否认，所有美德，即使是那些通过身体起作用的，都住在灵魂里。而公开承认敌视圣经的人，可能会否认不信者的灵魂背弃上帝。从所有这些我们推出，或者真正的节制可以存在于背离上帝者的灵魂里——你看这是多么荒谬——或者在不信者的灵魂里不可能有真正的节制。然而当我说这话时，你假装是个聋子。我没有像你所诽谤的“为了辱骂实体而赞美恩赐”。人的实体若不是善的，它不可能得到神圣恩赐；正是那实体的过犯本身证明它的本性是善的，因为过犯是令人不快的，它贬低或减少本性里令人愉悦的东西，减少到什么程度，就令人不快到什么程度。

15.因此，当人得到神助时，他不只是“在帮助下获得完全”，如你自己所写的，由此暗示人不需要恩典，靠自己可以开始那借着恩典成全的事业，但是我们最好重复一下使徒的话，他说，那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到末了。^[3]你希望人荣耀，不是在主里面，而是在他自己的自由意志上，因为你希望他“在高贵之心的激励下走向可称颂的事物”，这样他得先奉献，然后得到报偿。果真如此，恩典就不再是恩典^[4]，因为它不是白白给的。你说：“人的本性是善的，它应得这种恩典的帮助。”如果你这样说是因为人的本性是理性的，上帝借着耶稣基督赐给的恩典不是给石头、木头或牲口，那我会愉快地接受这一点。人作为上帝的形象配得这种恩典，不是因为人先有善意，不需要恩典，因而有

某种东西先于恩典，应当给予回报，那样恩典就不再是恩典，因为它不是白白给的，而是作为某种应给的东西给的。你为何以你惯用的方式论断我“认定神圣恩赐在于意志的果效”，似乎人的意志不需要上帝的恩典，可以自行引向善，而上帝使他的意志有效，作为对他的回报。难道你忘了我们反驳你时从圣经引用的话？——“意志是主所预备的”^[5]，或者说我们立志也是上帝在我们心里运行的结果。对上帝的恩典忘恩负义的人！对基督的恩典以及基督徒这个名称本身持敌视态度的人！难道教会没有为她的仇敌祷告？我问你：她为什么祷告？如果她祷告，愿他们得到报应，因他们实施了自己的意志，那他们必受到重罚。反对他们的事物是不会支持他们的。但她为他们的好祷告。因此，她为他们祷告不是因为他们的意志是善的，她祈求坏的意志能转变为好的意志，就如使徒所说：“意志是主所预备的”，“你们立志……是上帝在你们心里运行”。^[6]

16.不敬神的人是恩典的死敌，你为我们提供了这些人的典范，你说，他们“虽然没有信仰，甚至被迷信束缚，但是不借助于恩典，仅靠良善的本性，就充满美德。这样的人仅凭他们与生俱来的自由力量，往往是仁慈的、端庄的、贞洁的、节制的”。你说这话，就已经把你原来认为属于上帝恩典的事物，即意志的果效，从恩典里取消了。你不是说那些人可以成为仁慈的、端庄的、贞洁的、节制的，但因为沒有借着恩典成全意志，因而没有成为这样的人。如果他们既立志成为这样的人，实际上也成为这样的人，那么我们已经在他们里面看到意志和意志的果效。（如果这意志和意志的果效不是恩典）那么在那些你说显然充满美德的人身上，还有什么东西是属于恩典的？如果你那么喜欢赞美不敬神的人，一定要说他们充满真正的美德——似乎你不曾听到圣经里说：“对恶人说：‘你是义人’的，这人万民必诅咒，列邦必憎恶。”^[7]——那你干脆承认这些美德是上帝对他们的恩典，岂不更好。根据上帝隐秘的判断，他的判断并非不公，有些人生来意志薄弱；有些人智力低下，思维迟钝；有些人则拥有两样恩赐，既有敏锐的思维能力，又能把所学知识贮存在非常强大的记忆宝库里。有些人天性温和；有些人动不动就发火；有些人介于两者之间，对复仇不温不火。有些人是阉人；有些人生性冷淡，几乎没有什么东西能使他激动；有些人好色成性，几乎难以克制；有些人介于两者之间，有时候很容易激动，有时候懒散倦怠。有些人非常羞怯；有些人非常大胆，有些人既不那么胆小也不那么胆大。有些人快乐，有些人忧郁，有些人介于两者之间。我所提到的这些全不是源于设置或构想，而是出于本性，因此医学家敢将它们归因于身体的结构。不论在经过全面考察之后提供什么答案，即使所有可能的问题都得到了解决，我们仍然可以问，每个人是否都为自己造了身体，他或多或少忍受的这些本性之恶是否必须归于他的意志？没有人，不论以什么方式或者出于什么原因，能在此生逃避它们，不忍受它们。不论是最大限度的忍受，还是最小程度的忍受，没有人有权利对造他的那位说——尽管他是全能的，公义的和良善的——“你为什么这样造我呢？”^[8]除了第二亚当，没有人救人脱离压在第一亚当子孙身上的重轭。^[9]所以，把你

所说的不敬者身上的美德也归于神圣恩赐，而不是只归于他们的意志，那要可接受得多；尽管他们对此一无所知，直到——如果他们属于预定的数目——他们领受从上帝来的灵，从而渐渐知道上帝赐给他们的事。^[10]

17.但是人若不是义人，上帝不会让真正的美德存在于他身上。^[11]同样，人若不因信得生，上帝也不会让他成为真正的义人，因为“义人必因信得生”^[12]。那些希望被人认为是基督徒的，除了佩拉纠主义者，或者在佩拉纠主义者中除了你，谁会把一个不信主的人称为义人，把一个不敬神的人称为义人，还说义人受制于魔鬼？——不论他是法布里西乌（Fabricius），是斯西庇奥（Scipio），是莱古鲁斯（Regulus），你认为这些名字能吓倒我，似乎我们是在古罗马的法庭上说话。你也可以诉求于毕达哥拉斯的学派，或者柏拉图的学派，但是最博学、哲学上造诣最深、也远比其他他人高贵的人说过，除了那些以某种方式在心里留下那永恒、不变之实体——也就是上帝——的形式的人，那些学派中没有真正的美德。此外，我要以我神赐的虔诚和自由驳斥你：“真正的公义不在那些人里面”，“义人必因信得生，信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。因为律法的总结就是基督，凡信他的都得着义”。^[13]那些人怎么能是义的？对他们来说，真正义人的谦卑是庸俗的。骄傲使他们不跟从自己的理智，“因为，他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙”^[14]。那些没有真智慧的人怎么可能有真义呢？如果你把真智慧归于他们，那就没有理由不说他们到达了经上所论到的王国：“追求智慧的欲望能把你带到王国。”^[15]因此，如果不信基督的人通过其他途径或者通过推理的力量可以到达真正的信仰，真正的美德，真正的公义，真正的智慧，那么基督就是徒然死了。正如使徒关于律法说得一点不假：“义若是借着律法得的，基督就是徒然死了。”^[16]同样，我们可以真实地说，如果义是借本性和意志得的，那基督就是徒然死了。如果不论哪种义，是通过人的教导而得的，那么基督就是徒然死了，因为给予真正义的，也给予上帝的国。如果真正的义人不能被接入上帝的国，那上帝本身就是不义的，因为这国本身就是义，如经上所写：“因为上帝的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐。”^[17]如果不信者的公义不是真正的公义，那么不论他们拿哪种美德与之联合，他们的美德都不是真正的美德（因为没有把上帝的恩赐归于它们的造主，导致恶人不义地使用这些恩赐）。因而，就不信者的美德来说，无论是自制，还是节制，都不是真正的美德。

18.但是你误解了使徒的话“凡较力争胜的，诸事都有节制”^[18]，因为你声称吹笛子的和其他无名的普通人也有自制，而圣经说它是一种极大的美德，若不是上帝赐给，没有人能拥有自制。^[19]当那些人加入某种争斗中，他们为虚妄地追求冠冕而奉行克制。这种虚妄、颓废的贪求占据他们的心，克制了其他颓废的贪求，因此他们被认为是有节制的。但是令斯西庇奥们深感受伤的是，你尽管用动人的语言大力赞美他们的节制，却又把这种节制归给舞台表演者，忘了当使徒劝告人求美德时，

使用了人的一种不健全的情感作为比喻。另外，圣经有一段经文劝告我们要爱智慧，说，就像追求钱财一样追求智慧^[20]，难道我们必须因此认为圣经在赞美贪婪？众所周知，爱钱财的人怎样费尽周折，不辞劳苦，逆来顺受，克制怎样的大喜大乐，只求增加财富，或者防止财富减少；他们以怎样的精明追求赢利，以怎样的谨慎避免损失，通常害怕拿别人的财产，有时候甚至看轻自己的损失，免得在对它的调查和诉讼中损失更多。因为这些特点是众所周知的，所以可以用这样的比喻劝告我们爱智慧，叫我们视智慧为财富，热切追求它，获得越来越多的智慧，忍受许多考验，克制欲望，思考未来，这样我们可以保存清白和恩惠。无论何时我们这样行为，我们就拥有真正的美德，因为我们的目标是真实的，就是与我们的本性相一致的救赎和真正的幸福。

19.有些人说：“美德是灵魂的一种习性，与理性和适度的本性相一致”^[21]，这样的美德定义并没有错，但是这些人不知道与必死者的本性相一致的，就是要得自由和幸福的本性。并非所有人仅凭自然本能就会盼望成为不朽和幸福的，除非他们能够获得这种不朽和幸福。这种最高的善只能借着基督，钉十字架的主临到人；死本身因他的死被征服了，我们的本性因他的伤而治愈了。因此，义人因信基督而得活。因为借着这信心，他谨慎、勇敢、节制、公义地生活，并由此在所有这些美德上正确而智慧地生活，因为他按信心生活。如果美德不帮助人获得那种真正的幸福，真正的基督里的信应许我们这幸福是不朽的，那它们绝不可能是真正的美德。如果我们说守财奴的美德是真正的美德——他们谨慎地思考赢利的各种途径，为谋求钱财勇敢地忍受残忍而痛苦的经历，节制而清醒地斥责人们迷恋的各种欲望；他们不抢夺别人的财产，常常对自己的损失嗤之以鼻，看起来似乎与公义相关，但他们这样做是为了避免陷入讼案遭受更大的损失——说这是真正的美德，你是否就开心了？如果谨慎地、勇敢地、节制地、公义地完成了某事，我们就有了四大美德，按你的观点它们是真正的美德，也就是说，如果我们只考虑做了什么事，而不考虑为什么做，那么它们都是真实的。我要引用你自己的话，免得说我是在诽谤你。你说：“整个美德的源头在于理性灵魂，所有使我们或有效或无效地成为好人的情感（affections）都在我们心里，如同在它们的主体里；它们是谨慎、公义、节制、坚毅。虽然追求这些情感的能力天生就在所有人里面，但它们并非在所有人里面都谋求同样的目标，而是根据意志的论断——它们顺服意志——或者被引向永恒的事，或者被引向世俗的事。此时它们的区别不在于它们是什么，不在于它们做什么，只在于它们该得什么。无论是它们的名称，还是它们的类型，都不能忽略；它们的区别只在于，当它们追求伟大的奖赏时，就使人丰富多彩；如果它们的追求微不足道，就令人灰心丧气。”我不知道你从哪里了解到这些事，但我相信即使现在你也可以看到，如果是这样，那我们就得把守财奴思考各种利益的谨慎看作真正的美德；他们有时候因担心自己的财产遭受更大的损失，而看轻小的损失——就得把这样的公义看作真正的美德；他们克制对奢侈的欲求，因为那要花费很多钱，所以只满足于必需的食物和衣物——也得把这样的自制看作真正的美

德；得把他们的坚毅，如贺拉斯所说“他们跨越海洋，攀越岩石，上刀山下火海，逃避贫困”^[22]看作真正的美德；我们还知道，有些人在野蛮人入侵时，敌人的任何折磨都不能迫使他们放弃自己拥有的东西，那我们也得把这样的坚毅看作真正的美德。若此，这些美德用于这样的目的显得如此卑贱，如此丑陋，因此绝不可能是真实而真正的美德，但是在你看来却是真实的、美丽的，甚至“无论是它们的名称，还是它们的类型，都不能忽略，只是由于它们的追求太微小，才令人灰心丧气”，也就是说，你是根据属地利益的果子来判断，而不是通过属天的奖赏来判断。（所以在你看来）卡提林（Catiline）的公义不是别的，是真正的公义：他有很多朋友，他侍奉他们，保护他们；他与众人分享财物；他的坚毅是真正的坚毅，能够忍受饥渴寒冷；他的忍耐是真正的忍耐，在斋戒、寒冷、守夜中具有不可思议的忍受能力。^[23]除了愚拙人，谁能成为这样的智慧人？

20.但是我们看到，你，一个学者，被这些恶的表象蒙骗，以为是真理。它们看起来接近美德，与美德毗邻，但它们与美德的距离，如同邪恶与美德的距离。坚定不移是美德，它的对立面是反复无常；然而，可以说，有一种恶与这种美德接壤，那就是顽梗，看起来与坚定很相像——当你认识到我所说的是对的，但愿你没有这种邪恶，不然，你仿佛热爱坚定，却完全可能是顽梗地坚守错误。因此，不仅有邪恶与美德相反，与它们截然对立，比如鲁莽与谨慎相对，还有邪恶看起来与美德很相近，很相似，但并非真的如此，那只是蒙人的表面。我们发现，与谨慎相邻的，不是鲁莽或者不谨慎，而是精明，但那是一种恶——尽管圣经的话“要灵巧像蛇”^[24]应当在好的意义上理解，而在乐园里说的“蛇比田野一切的活物更狡猾”^[25]，要在坏的意义上理解。要找出所有这些与美德相邻的邪恶之名称并不容易，但是即使我们叫不出它们的名字，我们也必须当心它们。

21.你知道，美德必然与邪恶相区别，不是看它们的功能，而是看它们的目的。功能就是它所成全的事物；而目的是为什么成全。就算人做某事时看起来没有犯罪，但他做这事如果不是出于他应该做这事的原因，他就是犯罪。你不注意这一点，把目的与功能分开，说离开目的的功能可以称为真正的美德，结果你陷入了这样的荒谬之中，甚至得把以贪婪为情妇的事物称为真正的公义。如果你只考虑功能，那么拒不拿别人的财产看起来也像是公义。但是，如果有人问他为什么这么做，回答是：“为了不在争讼中丧失更多的钱财”，这样的作为，为贪婪服务的作为，怎么可能属于真正的公义呢？伊壁鸠鲁把美德作为快乐的使女引入，这样的美德，不论它们做什么，都是为了获得或者拥有快乐而做的。上帝禁止真正的美德侍奉除了主之外的任何人，就是我们对祂呼告的：“美德之主啊，求你使我们回转。”^[26]因此，美德若侍奉肉体快乐或者任何世俗利益或者属地的奖赏，不可能是真正的美德。但是不给予任何事物帮助的美德也不是真正的美德。人里面的真正美德侍奉上帝，它们是上帝赐给人的；天使里面的真正美德也侍奉上帝，它们也是上帝赐给天使的。人所做的任何良善，如果不是为了真智慧吩咐的目的而得以

成全的，从它的功能看可能是好的，但因为目的不正当，所以就是罪。

22.因此，即使那些行为者不是以恰当的方式行事，也有可能作出好的行为。帮助危险中的人是好的，尤其是帮助清白的人。但是如果人的行为是为了爱人类的荣耀，而不是爱上帝的荣耀，那他就不是以好的方式行好事，因为只要他的行为不是以好的方式做的，他就不是良善的。一个意志如果荣耀别人，或者荣耀它自己，而不是荣耀主，那上帝不允许它是善的，或者被称为善的。它的果子也不可能被说成善的，因为坏树不能结好果子；相反，好的作为属于上帝，他甚至借着恶人行善。因此，你所说的“所有美德就是使我们或者有效或者无效地成为善人的情感”，这观点错得多么离谱，简直没法说。我们不可能无效地成为善人，不论我们无效地成为什么，从那一点说，我们都不是善的，因为好树结的是好果子。上帝给那些不结好果子的树预备了斧子，要把它们砍下来，丢在火里；但我们绝不能说良善的上帝为好树预备了斧子。^[27]所以，人绝不可能无效地成为好的；只是在那些不好的人中，有些恶少一点，有些恶多一点。

23.我不明白回想使徒的话里描述的那些人对你有什么帮助：“没有律法的外邦人，……自己就是自己的律法，显出律法的功用刻在他们心里。”你试图通过这些外邦人证明，即使那些基督信仰外的人也可以有真正的公义，因为使徒说他们“顺着本性行律法上的事”。在这一段落里你清楚地表达了使你成为上帝恩典之仇敌的教义，这恩典是借着我们的主耶稣基督赐给的，就是带走这世界的罪的那位^[28]。你引入一个族类，他们可以通过自然之法而没有基督的信仰使上帝悦纳。这是基督教会之所以憎恶你的主要原因。那么你希望他们成为什么样的人呢？他们是否要拥有真正的美德，但只是无效地成为善的，因为不是为了上帝的缘故？或者他们中有些要被上帝悦纳，要从他得永生的报偿？如果你说他们是无果效的，那美德对他们有什么用？因为根据使徒，“就在上帝审判人隐秘事的日子”^[29]，他们自己的念头将为他们辩护。如果那些有自己的念头为自己辩护的人不是无效地成为善的，因为他们按本性做律法之工，因此从上帝领受了永恒的回报，那么不可否认，他们之所以为义，原因在于他们因信得活。

24.我从使徒引用的证据——“凡不出于信心的都是罪”——你高兴地接纳了，但你并不是按它自己的意思解释，而是按你加给它的意思解释。使徒先是在谈论食物，但当他说到：“若有疑心而吃的，就必有罪，因为他吃，不是出于信心”时，他希望对所论及的这种罪做一般性陈述，同时得出结论说：“凡不出于信心的都是罪。”^[30]我不妨暂且同意你，把它只理解为对食物的论述。那我在同一个段落里引用的另一则证据怎样呢？你没有质疑，因为你发现根本无法将它歪曲以迎合你的观点。我从《希伯来书》引了经句：“人非有信，就不能得上帝的喜悦。”^[31]为得出这一陈述，保罗讨论了人的整个生命，义人因信得活的生命。然而，纵然没有信就不可能得上帝的喜悦，但没有信的美德却使你喜悦，所以你说它们是真正的美德，它们使人成为善的。^[32]然后同样，你似乎懊悔

赞美它们，所以毫不犹豫地说是无果效的。

25.因此，那些按本性之法成为义的人得上帝喜悦，并且是因信而得上帝的喜悦，因为人非有信，就不能得上帝的喜悦——他们得喜悦凭的是什么样的信心呢？不就是基督的信心吗？如我们在《使徒行传》里读到的：“上帝叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”^[33]之所以说他们没有律法，仅凭本性做了律法的事工，是因为他们从外邦人来到福音面前，不是从割礼而来，割礼是有律法的，而是凭着本性而来，好叫他们相信，他们的本性就是因上帝的恩典获得修正的。你不可能通过他们来证明你想证明的东西——即，即使不信者也有真正的美德——因为那些人是信徒。如果他们不是基督的信心，那他们既不是义的，也不能叫上帝悦纳，因为没有信心，就不能得上帝的喜悦。因此到了审判的日子，他们的念头将为他们辩护，使他们得到比较容易忍受的惩罚，因为在某种意义上他们按本性做了律法的事工，把律法的工刻在了心上，甚至能做到己所不欲，勿施于人。但是那些没有信心的人就犯了罪，因为他们没有将他们的事工指向应该指向的目标。法布里西乌受到的惩罚肯定比卡提林轻，不是因为法布里西乌是善的，而是因为卡提林更恶。法布里西乌比卡提林少一点邪恶，不是因为他有真正的美德，而是因为他偏离真正的美德还没有那么远。

26.或许你将提供一个介于地狱和天国之间的处所，那些未得上帝喜悦的人——人非有信，就不可能得上帝的喜悦，他们在自己的事工上没有信心，在心里也没有信心——就住在那里，但不是处在悲惨境况中，而是处在永恒福祉中？你是否要为那些对自己属地的祖国表现出巴比伦式的热爱的人构想这样一个处所？他们以公民道德侍奉魔鬼或属人的荣耀，但那不是真正的美德，只是看起来类似于真正的美德——是不是为法布里西乌、莱古鲁斯、法比乌（Fabii）、斯西庇奥、卡米利乌（Camilii），以及其他诸如此类的人^[34]，设计出这样的处所？就如你为没有洗礼就离世的婴儿所做的那样？我不相信你自己的毁灭状态还能卖弄这种轻率行为。你问：“难道那些有真正公义的人会陷于永恒的地狱？”轻率至极的话！他们里面没有真正的公义，如我所宣称的，因为功效不应只按行为为衡量，而要看它们的目的。

27.你这位风度翩翩、彬彬有礼的绅士带着优雅和智谋断言：“如果不信者的贞洁不是真正的贞洁，那么同样的理由必然可以说，异教徒的身体不是真正的身体，异教徒的眼睛没有视力，长在异教徒田地里的庄稼不是真正的庄稼，以及许多其他荒谬至极的结论，会让明智的人大笑不已。”你的笑不是使明智的人笑，而是使他哭泣，就如疯子的笑使他们健康的朋友哭泣。你要与圣经相反，否认不信者的灵魂犯通奸罪？你还笑，你还是健全的吗？这是从哪里出现的，怎样出现的，为何会出现？这既不是真正的贞洁，也不是真正的明智。事实上，我说，犯通奸罪的灵魂的贞洁不是真正的贞洁，而笑说这可耻之事的人的疯狂是真正的疯狂。我们绝不会说异教徒的身体不是真正的身体，如此等等。我们不能这样推导：如果不敬之人夸口的美德不是真正的美德，上帝所造的身体

就不是真正的身体。我们可以明确地说异端分子的眉毛不是眉毛——如果我们不是指上帝所造的肢体，而是指羞耻。如果我没有在我的书里预料到你对“凡不出于信心的都是罪”这话的解释甚至包括不信者身上那些上帝恩赐的事物，不论它们是灵魂的好，还是身体好，那会怎样呢？正是在你的解释里我们发现你徒然唠叨着身体、眼睛以及其他肢体。长在异教徒田地里的庄稼也属于这一类。它们的创造者是上帝，不是异教徒。你没有将我的以下这话与我的其他话一起引用：“因为灵魂、身体，以及灵魂和身体中合乎人性的任何一种善，都是上帝的恩赐，甚至在罪人中也是这样，因为创造它们的是上帝，而不是他们。至于‘凡不出于信心的都是罪’这话，指的是罪人自己做的事。”^[35]如果你真的记得我这段简短而清晰的陈述，我想你不至于会不诚实到这样的地步，竟断言我们会说这样的话：“异教徒的身体不是身体，异教徒的眼睛没有视力，长在异教徒田地里的庄稼不是庄稼。”我要不断重复我对你说过的这些话，就仿佛你刚从睡梦中醒来，因为它们可能已经从你心里溜走了。我说：“这些是上帝的恩赐，甚至在罪人身上也如此，因为创造它们的是上帝，而不是他们。至于‘凡不出于信心的都是罪’这话，指的是罪人自己做的事。”当你说出疯话，发出大笑，你的行为就像一个精神错乱的人，但是当你毫不注意并且忘掉那些真理，如我所说的，我不久前刚刚说过，并且它们就写在我那篇你似乎要反驳的作品里，此时你更像一个懒鬼，而不是疯子。

28.你说你很惊奇，“这么杰出的人”——用嘲笑的方式指我——“竟然没看到当他论断有些罪被另一些罪征服时，帮了我多大的忙”。你接着说：“无论如何，一个人通过自己向圣洁的努力，加上上帝的帮助，可以没有罪。因为，”你说，“如果罪可以被罪克服，那罪被美德克服岂不是更加容易得多？”你说这话仿佛我们会否认上帝的帮助至大无边，只要他愿意，我们就能在今日完全剔除我们无可避免地要与之争战的邪恶淫欲。但即使是你，也不会承认这样的事会发生，至于它为什么不发生，那是因为“谁知道主的心？”^[36]但是我确实知道，不论什么原因，在上帝隐秘而崇高的计划里总有某种东西可以解释，为什么只要我们活在这必死的肉体里，我们里面就有某些东西是我们的心灵必须与之争战的，知道这点可以说是一种大知识了。所以我们要说：“免我们的债。”^[37]我对你说，作为人对人说，并且是作为一个“属地习性压迫心灵，使它承担很多事情”^[38]的人，我说，就神创造的各种本性的优点而言，在造物中没有什么东西比理性思维更优秀的。因此，一个好的心灵在自身中比在其他任何造物中享有更多的快乐和满足。然而这种自我喜悦是多么危险，多么有害，因为它在得意忘形中可能引发高烧，生出错觉之疾。只要它没有看见——到了末了它必然看见——至高的、不变的善，这种危险就始终存在；只有与那至善相比，它才会鄙薄自己，并且出于对至高者的爱，它就会发觉自己可恨；它将完全充满他伟大的灵，从而选择至善，舍弃自己，不仅以它的理性，而且以永恒的爱。我们需要花很长时间来证明这一点；那被饥饿折磨得精疲力竭的人醒悟过来，意识到了这一点，说：“我要起来，到我父亲那里去。”^[39]于是我们知道，我们必须生

活在每日求罪得赦免之中，生活在这虚弱之地，这样我们才不会活在骄傲之中。当骄傲之恶不再能够试探灵魂，没有任何事物我们必须与之争战，到那时，灵魂必充满至善的异象，燃烧对它的炽烈之爱，在这种对至善的炽爱中，它不可能堕落，再次沉湎于自我喜悦之中。由于这种骄傲之恶，就是使徒保罗，也不敢把自己交托给自己的自由意志，因为他还没有获得对至善的完全分有；为了防止他自高，上帝就让撒旦的差役去攻击他。^[40]

29. 不论原因是这样的，还是其他我远不能理解的事物，我不能怀疑，无论我们在这可朽身体的负担之下取得了多大的进步，“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了”^[41]。因此圣教会就算是为她肢体中那些既没有罪行的玷污，也没有错误的皱纹^[42]的人，也鄙视你目空一切的反驳，从不停止向上帝恳求：“免我们的债。”不知道你教义的人不会意识到你的傲慢有多大，对个人美德多么自以为是，你说：“无论如何，人凭自己向圣洁的努力，再加上上帝的帮助，可以完全没有罪。”你的意思是想说，先有人出于自己的意志向圣洁的努力，不需要上帝的帮助，而上帝的恩助不是无偿的，而是完全应得的。由此你认为一个人可以在这可悲的生命中做到没有罪，所以他没有任何个人的原因需要祈求上帝说：“免我们的债。”你似乎说得比较含蓄，因为你没有说他可以没有所有罪，也没有说只是某些罪，而非所有罪。你挖空心思地斟酌所说的话，使它在字面上既不会受到我们的攻击，又留有自我辩护的余地，似乎你對自己冒昧的论断也感到脸红。如果你在佩拉纠主义中间，你就可以说你之所以没有说只是某些罪，是因为人可以完全没有所有的罪。如果是在我们中间讨论，你可以说你之所以没有说所有罪，是因为你希望我们明白，你的意思是说每个人都必须为某些罪祈求宽恕。但是我们这些知道你的意思的人，不会洞察不到你的企图。

30. 你说：“如果一个外邦人给一个赤身露体的人穿上衣服，因为这不是出于信，所以就是罪吗？”就它不是出于信而言，它确实就是罪——不是就事情，也就是给赤身露体者穿上衣服这件事本身而言是罪；而是说，一个不敬神的人不会承认，在这样的事工中不把荣耀归于主这就是罪。为使你明白这一点我们已经说得很多了，但是由于这个问题很重要，请再稍作留意。是的，我要引用你自己的话：“如果外邦人”，他不是因信而活，“给赤身露体的人穿上衣服，救人脱离危险，为伤者包扎伤口，出于真诚的友谊捐助钱财，或者即使备受折磨也拒不作伪证”，那我要问你，他做这些好事是出于好意，还是恶意？如果他是以恶的方式做这些事的，那么尽管这些事本身是善的，你也不能否认凡是以恶的方式做的，都是犯罪，不论他做的是什。但是你不希望他做这些事是犯罪，所以你必会肯定地说，他是行善，是出于好意做的。那么坏树就结出好果子了，而根据真理，这是不可能的事。不要急于表达观点，先仔细想一想你的回答。你是否把一个不信神的人称为好树？若是，那他必然得上帝的喜悦，因为好人必得至善者喜悦。那么圣经上为何说：“凡不出于信就不能得上帝的喜悦？”^[43]你是否会回答说，他是好树，并非就他不信神而言，而是就他是一个人而言的？但是我们的主岂不是说

过：“坏树不能结好果子？”[44]——无论他是谁，是人，或者是天使。如果是人，就他是人而言，是好树，那么可以肯定。一个天使，就他是天使而言，也是好树，因为天使是上帝的作品，上帝是一切好本性的造主。因此，就不会再有经上说不能结好果子的坏树了。完全没有信心的人会怎样想？因此，说某人是坏树，不能结好果子，不是就他是人而言的——人是上帝的作品——而是就他是有恶意的人而言的。那你还要说一个不信主的意愿是好意吗？

31.或许你会说一个怜悯的意愿是好的。如果怜悯无论如何都是好的，就如基督的信心，就是使人生发仁爱的信心[45]始终是好的，那这话没错。但是有一种怜悯是恶的，就是在争讼的事上偏护穷人[46]，扫罗王也因这样的怜悯最终罪有应得地受到上帝的惩罚，因为他出于人的情感，违背上帝的诫命，宽恕了被俘的王。[47]仔细看看，唯一好的怜悯完全有可能就是出于这好信心的怜悯。为了使你彻底明白，请回答你认为不信的怜悯是否为好的怜悯。如果以恶的方式拥有怜悯是过错，那不可否认，以不信的方式拥有怜悯也是过错。怜悯就其本身来说，出于本性同情，是好的事工，但不信地使用这种善工的人是以恶的方式使用它，以不信的方式行这善事的人就是以恶的方式行善事；而凡是以恶的方式行事的就是犯罪。

32.我们从这些话可以得出，不信者的行为，即使是善工也不是他们自己的善工，而是那使用恶人作善人的上帝所做的工。但他们的罪是他们自己的，他们以恶的方式行善事就是罪，因为他们行这些事，不是出于一个相信的意志，而是出于不信的意志，也就是说，出于愚蠢而有害的意志。没有基督徒会怀疑，只能结出坏果子，也就是生出罪的树是坏树。因为不论你愿意与否，“凡不出于信心的都是罪”[48]。因此，上帝不可能爱那些树，如果他们始终保持原来的样子，他就计划把他们砍去，因为“人非有信，不能得上帝的喜悦”。但是我在这里停住了，似乎你本人没有说过那些树不结果子。我问你，当你赞美不结果子之树的果子时，你是否在开玩笑或者在胡言乱语？树或者不结果子，或者结的是坏果子，两者都不应当受到赞美；或者结的是好果子，那树就不是不结果子的，而结好果子的树是好树，应得上帝的喜悦，好树不可能得不到悦纳。否则圣经里的话“人非有信，就不能得上帝的喜悦”，就是错的。最后一句话怎么与前面的话统一呢？

33.你的回答还能是什么，不就是徒劳无益的话吗？你说我曾断言“人如果没有为上帝的缘故行善，从而不能从他得永生，那他们往往是无效地成为善的”。那么公义而良善的上帝难道要把好人送到永死去？我很遗憾地注意到，当你思考这样的事，说这样的事，并且把它们记载下来，然后又转过来指责我，因为我没有犯同样的愚蠢之罪，你这样做会引出多少错误的结论。简而言之，你虽然在这些问题上确实犯了错，人能犯错到什么程度，你就错到了什么程度，但是为了防止有人以为我只是在文字上对抗你，请理解我们主所说的话：“你的眼睛若昏花，全身就黑暗。你的眼睛若亮了，全身就光明”[49]，并从这话知道，人若

不是出于好的信心——就是使人生发仁爱的信心——行善工，他的全身，可以说那是以各样事工为肢体构成的，就会变得黑暗，也就是充满罪的黑暗。不信者的事工在你看来是他们自己的善工，但你至少会同意，他们的事工不会引导他们获得永恒的救恩和王国。要知道，我们说人的这种善，这种善意，这种善工若没有上帝的恩典——这恩典是借着上帝与人之间的一位中保赐给的——就不可能给予任何人，并且只有通过这种善，人才能被引向永生和上帝的国。所有其他在人看来是可赞美的的工作，在你看来可能是真正的美德，它们看起来可能也是善工，没有任何罪地成全了，但就我来说，我知道：它们不是根据善意行出来的，因为一个不信神的、不敬神的意志不是一个善的意志。你称这些意志为好树，但是我只要说它们不结上帝的果子，所以不是善的，这就足够了。它们依赖你的话，你的赞美，以及如果你愿意，以你为种植者，可能与那些也视之为善的人结果子。然而，不论你愿意与否，我的论点必然得胜：对世界的爱——人借此成为这世界的朋友——不是从上帝来的；只享受造物，无论是哪种造物，而不爱造主的，这种爱不是从上帝来的；而对上帝的爱引导人走向上帝，这种爱只能借着耶稣基督连同圣灵从上帝来。借着对造主的这种爱，每个人甚至对造物也能正当使用。而没有这种对造主的爱，任何人都不能正当使用任何造物。这种爱是需要的，它能使夫妻间的节制也成为一种有福的善；肉体结合的意图不是情欲之乐，而是生育子孙的渴望。然而，如果求乐占据上风，迫使一种行为以自身为目的，而不是为了生育孩子，那么这就是罪，只是鉴于这是基督徒的婚姻，这种罪将得到宽恕。

[1] *De nuptiis* 1. 4.

[2] 《诗篇》72：27。

[3] 参《腓立比书》1：6。

[4] 参《罗马书》11：33、6。

[5] 《箴言》八章（七十子希腊本圣经）。

[6] 《腓立比书》2：13。

[7] 《箴言》24：24。

[8] 《以赛亚书》45：9；《罗马书》9：20。

[9] 参《便西拉智训》40：1。

[10] 参《哥林多前书》2：12。

[11] 奥古斯丁认为美德若不是靠信心形成的，就不是真正的美德，这一理论在这里比其他任何地方都讲得更加严格。这是一个简单的逻辑推理，是从两个真理推导出来的：没有洗礼谁也不能得救；上帝不会定罪善的事物。参圣托马斯对奥古斯丁含义的解释，尤其是在*Summa theologiae*，2. 2，q. 23，a. 7.

[12] 《罗马书》1：17。

[13] 《罗马书》10：4、17。

[14] 《罗马书》1：21、22。

[15] 《所罗门智训》6：21。

- [16] 《加拉太书》2：21。
- [17] 《罗马书》14：17。
- [18] 《哥林多前书》9：25。
- [19] 参《所罗门智训》8：21。
- [20] 参《箴言》2：4。
- [21] 西塞罗，*De inventione* 2。
- [22] 贺拉斯，*Epistolae* 1. 1.46。
- [23] Sallust，*De Catilinae conjuratione* 15。
- [24] 《马太福音》10：16。
- [25] 《创世记》3：1。
- [26] 《诗篇》79：8。（参和合本《诗篇》80：7：“万军之上帝啊，求你使我们回转。”）
- [27] 参《马太福音》7：17、18；3：10。
- [28] 《约翰福音》17：29。（和合本无对应章节。）
- [29] 《罗马书》2：14—16。
- [30] 《罗马书》14：23。
- [31] 《希伯来书》11：6。
- [32] 奥古斯丁纠正了最初陈述这一命题时给人产生的刺目印象，尤其是当他解释不信者的善工时，并声称有各种不同程度的永罚。
- [33] 《使徒行传》17：31。
- [34] 这些人都是罗马的爱国英雄，为他们的国人所热爱，以他们的生平和成就而闻名。
- [35] *De nuptiis* 1.4.
- [36] 《罗马书》11：34。
- [37] 《马太福音》6：12。
- [38] 《所罗门智训》9：15。（此节乃中译者根据英文直译。）
- [39] 《路加福音》15：18。
- [40] 参《哥林多后书》12：7。
- [41] 《约翰一书》1：8。
- [42] 参《以弗所书》5：27。
- [43] 《希伯来书》11：6。
- [44] 《马太福音》7：18。
- [45] 参《加拉太书》5：6。
- [46] 参《出埃及记》23：3。
- [47] 《列王记上》十五章。（查和合本《旧约》，应为《撒母耳记上》十五章。）
- [48] 《罗马书》14：23。
- [49] 《马太福音》6：22、23。

第四章

34.我没有写过你所引用的话，即所谓的“孩子之所以伏在魔鬼的权势之下，是因为他们是由肉体的结合出生的”。说“肉体结合所生的人”与说“因为他们是由肉体的结合所生的”不是一回事。这里，恶的原因不是他们由肉体结合所生，因为即使人性不曾因第一人的罪而被损坏，孩子也必须通过肉体结合才能生育。那些由肉体结合所生的人之所以在还未借着圣灵得到重生之前伏在魔鬼的权势之下，是因为他们是通过使肉体与圣灵争战也迫使圣灵与肉体争战的那种淫欲出生的。^[1]如果不曾有人犯罪，善恶之间就不会有这样的争斗。正如在人犯罪之前没有任何争斗，同样，在人治好疾病之后也不会有任何争斗。

^[1] 《加拉太书》5：17。

第五章

35.你详尽地驳斥我的这段话：“因为我们是由不同等善的元素构成的，所以灵魂应当支配身体。一者是我们与诸神共有的，另一者我们与群兽共有的。因此，较好的一者即灵魂赋有美德，应当支配身体的各肢体和它的诸欲望。”你没有注意到支配欲望并不是像支配肢体一样。欲望是恶，我们靠理性克制它们，用我们的心灵征战它们；肢体是善，我们通过意志的决定使它们运作，只有生殖的肢体除外，但它们也是上帝的作品，也是善的。它们被称为pudenda（可羞的），因为情欲有比理性更大的力量推动它们，尽管我们不允许它们做它们引诱我们做的事，因为我们可以轻易控制其他肢体。那么，人何时恶意地使用他好的肢体？不就是当他认同他里面的邪欲吗？这些欲望中，情欲比其他欲望更卑劣，如果不加以克制，它就会干出可怕的罪行。唯有婚姻的节制能善意地使用这种恶。这种情欲在兽类却不是恶，因为在它们，它不与理性争战，它们没有理性。你为何不相信，在没有罪之前，上帝可能已经将它按神圣的方式给予乐园里的人，让他们可以通过平静的行为和结合或者身体肢体的交合生育孩子，而没有任何情欲；或者至少他们里面的情欲是这样的：它的行为既不先于意志，也不越过意志？或者你认为赞成情欲不算什么，除非把它作为引诱不愿意的人甚至与它争战的人的东西赞成？这就是佩拉纠主义者所夸口的那种情欲，他们甚至夸口它的争斗，仿佛他们夸口的是一种善。但是圣徒们叹息着承认情欲，以便从恶中解脱出来。

第六章

36.你诽谤我，说我说过这样的话：“在可笑的自相矛盾中，有些人从好的行为获得罪，有些人因恶的行为成为圣洁的”，因为我说过：“不信者没有信心地使用婚姻的善，把它变为恶，变为罪；同样，信徒的婚姻将淫欲之恶转变为公义的使用。”^[1]我没有说有些人从好的行为获得罪，而是说从恶的行为，也就是他们以恶的方式使用善的行为获罪；没有说有些人通过恶的行为成为圣洁，而是说从好的行为即善意地使用恶的行为。如果你不愿意明白或者假装不明白，就不要把它弄得别人难以理解，就是那些既愿意也能够理解的人。

^[1] *De nuptiis*1.5.

第七章

37.你说：“如果有人生而有恶，他就绝不可能靠洗涤变成善。”按照同样的推论，你可以说生来必死的身体绝不可能变成不朽；如果第二个推论是错的，那第一个也同样是错的。上帝创造人时并没有创造恶；相反，他创造的善从并非他创造的罪获得了恶。他虽然没有创造恶，但他治愈了他所创造的善里面的这种恶。

38.我们没有说“魔鬼设立了婚姻的结合和两性生殖的结合”，或者“已婚者为生育的目的结合是一种魔鬼行为”，因为所有这些都是上帝制定的，如果不曾有魔鬼造成的推诿之伤——从中产生肉与灵的不和——所有这些可以不沾染淫欲之恶而存在。为何不想想你的立场，不为你竟然能从喋喋不休的絮叨中引出这样的奇谈怪论“魔鬼在夫妻结合中抓住他们，阻止他们生育必因重生得自由的孩子”而脸红？——仿佛鬼魔一看到原本不敬神的人决定成为基督徒，就不能再继续扼制仍然处在他权势之下的这些人，他不是能随心所欲吗？也不能如你想象的那样推论说，当父母为生育将来要重生的孩子而同房时，魔鬼就带着威胁和恐吓反对他们。因为孩子是借着上帝的创造权能，通过魔鬼造成的伤口生成的，人类就因这伤口而成了跛足的；这孩子要从亚当转移到基督。但是如果基督不同意魔鬼之军的要求，就是对猪群，他们也没有控制权。^[1]因此，那知道怎样为殉道者从逼迫本身——逼迫也是他允许魔鬼发动的——中获得冠冕的，为了善人的利益善意地使用每一种恶。即使在那些或者不思考使自己的孩子重生，或者甚至恨恶它的夫妻之中，两性为生育的目的合法结合也是一种好的婚姻行为，因为这种行为的果子就是有序地生育孩子，尽管有些父母以邪恶而有罪的方式使用这种善，夸口生育了不敬虔的孩子，或者夸口所生育的不敬虔的孩子。不论人怎样沾染或遗传了罪，变得污浊，就他们是人而言，他们是好的；而因为他们是好的，所以他们出生是好的。

39.以下的说法是不对的：“通奸和一切不正当性行为都应当提倡，这样就有子孙后代。”你以为自己能够将这种荒谬的结论强加于我们，因为我们说，婚姻从情欲之恶引出繁衍子孙之善。我们的论断正确而合理，绝不可能推导出这种有悖常理的错误结论。我们主的话“要借着那不义的钱财结交朋友”^[2]，并不意味着我们应当增加自己的不义，去偷盗、抢夺，以便扩大我们的怜悯，从而照顾更多的圣洁穷人。我们应借不义的钱财结交朋友，他们可以接我们进入永恒的居所；父母应当从罪的伤口生育要得重生进入永生的孩子。正如我们不应通过恶，通过偷盗、欺诈、掠夺增加我们的财富，供给更多贫困的公义朋友，同样，我们也不在我们与生俱来的恶上再增加通奸、强奸、奸淫，以便从这个源头生育更多的后代。恰当使用已经存在的恶是一回事，引出另一种新的恶则完全是另一回事。一者是从源于父母的恶中生出一种自愿的善，另

一者是在源于父母的恶之外增加个人的自愿的恶。当然两者之间必然有分别。使用不义的钱财为贫困之人服务，这是可赞美的行为，但是借着自制的美德克制肉体的淫欲，比使用婚姻的果子更可赞美。肉体的淫欲之恶实在太太，如果能克制不用，那比恰当使用更好。

[1] 参《马太福音》8：31、32。

[2] 《路加福音》16：9。

第八章

40. 接下来你引入我的另外一些话，说了很多无关紧要的事反对我，重复我已经在前面的论证中反驳了的观点。如果我沉湎于重复同样的话，那争论何时能结束？你提出你的追随者常常用来反对基督恩典的无谓论断，你说我们借着恩典之名，说人因注定的必然性而成为善的，但是那些还不能说话的人以声音和舌头强烈抗议你。你不厌其烦地唠叨，要使人们相信佩拉纠在巴勒斯坦主教面前谴责的教义，即“上帝的恩典按照我们的功绩赐给”，但你没有提到婴儿有什么功绩，可以使那些被收为上帝儿子的人与那些没有接受那种恩典就死去的人之间相区别。

41. 你诽谤我说过我们不应指望人的意志作出任何努力，因为那会与福音书里的话相矛盾，我们的主在那里说：“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。”^[1]这里，你似乎已经把这祈求、寻找、叩门看作先于恩典的功绩，所以应有相应的报偿给予这样的功绩，于是我们只是徒劳地谈论恩典，似乎没有恩典在先，感动心灵，从而向上帝祈求、寻找这种圣福，我们就叩门，一直叩，门就开了。如果反对的、敌对的心灵皈依向主不是恩典的作为，那么经上写的话“他的怜悯引领我”^[2]是徒然的；为我们的仇敌祷告的命令是徒然的^[3]。

42. 你引用了使徒的一个证据，说上帝愿意万人得救，明白真道^[4]，所以叩门的人，他就给他们开门。你想要用你的教义让我们明白，之所以并非所有人都得救，都明白真道，其原因在于，虽然上帝愿意给，他们却不愿意祈求；虽然上帝愿意提供，他们却不愿意寻找；虽然上帝愿意开门，他们却不愿意叩门。婴儿不能说话，他们的沉默就驳倒你的观点，因为他们既不祈求，也不寻找和叩门——实际上，在他们受洗时，有时甚至还尖叫、吐口水、挣扎反抗——然而他们接受并发现门向他们打开了，他们进入上帝的国，拥有永恒的救恩和真道的知识。更多的婴儿没有得到那“愿意万人得救，明白真道”的上帝的恩典。你不能对他们说：“我愿意，只是你们不愿意。”^[5]如果上帝早就有定意，他们这些还没有按自己意志作出决定的能力的人，谁会抵制他万能的旨意？那么我们为何不接受这话“他愿意万人得救，明白真道”，如我们接受同一位使徒所说的“因一次的义行，众人也就被称义得生命了”^[6]？因为上帝愿意凡是借着一人的义行得到恩典，被称义得生命的人都得救，明白真道。另外有人可能会问我们：如果上帝愿意所有人都得救，明白真道，但他们没有明白，因为他们不愿意明白，那么为什么这么多没有洗礼就夭折的婴儿没有进入确定有真道的上帝之国？是否他们不是人，所以“万人”这个词并不包括他们？既然他们还不知道在这样的事上如何愿意或者如何不愿意，那能不能说，上帝诚然愿意，但他们不愿意？即使是受洗后夭折的婴儿，他们借着洗礼的恩典，明白在上帝的国里完全确

定的真道，即使是这样的婴儿，进入上帝的国也不是因为他们自己想要借基督的洗礼获得更新的生命。如果前者不受洗的原因是他们不愿意，后者受洗的原因也不是他们愿意，那么为何上帝虽然愿意所有人都得救，都明白真道，却不允许这么多人——他们并没有出于任何自己意志的决定抵制他——进入他的国，明白那确定的真道？

43.或许你会说，婴儿之所以不应算在那些上帝愿意他们得救的人数中，原因在于，婴儿是根据你在这里理解的救恩种类得救的：你说，因为他们没有传染任何罪。由此，你就推导出一个更为荒谬的结论，认为上帝对十分不敬、可耻的人比对非常清白、几乎没有什么罪之污点的人显出更大的仁慈。因为他愿意前者全部得救，他也必然愿意他们进入他的国，只要他们得救，就可推导出这一点；而他们中间那些不愿意的人就阻断了自己的道路。另一方面，上帝不愿意大量没有受礼就死去的婴儿进入他的国，尽管他们，如你所认为的，没有被任何罪阻挡，也没有人怀疑他们不可能以自己的意志抵制他的旨意。那么是否可以作出这样的推论：他愿意所有这些人都成为基督徒，但他们中许多人不愿意；他不愿意所有那些人成为基督徒，但他们没有一个人不愿意。这是与真理格格不入的。主知道谁是属于他的^[7]，他愿意他们得救并进入他的国，这是确定无疑的。因而，“那愿意万人得救，明白真道的”这话应当像我们所解释的那样理解：“从一人的义，众人都被称为义而得生命。”

44.如果你认为使徒的证据可以这样解释，“万”这个字的意思是在基督里称义的许多人（事实上，其他许多人没有被引入基督的生命），那么可以这样驳斥你，“那愿意万人得救，明白真道的”中的“万”是指上帝愿意其获得恩典的许多人。这样说要恰当得多，因为除了他愿意的，没有人能来。子说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。”^[8]因此，所有得救并明白真道的人都是经他愿意的，所有来的都是出于他的意愿。像婴儿那样的人，还没有使用自由意志，是按他的旨意重生的，也借他的创造权能生成；那些已经实际使用自由意志的，若不是借着他的旨意和协助——意志是由他预备的——就不能发挥自己的意志。

45.如果你问我他为何不改变所有不愿意的人的意志，那我也要请你回答：他为何不通过重生的水洗接纳所有要死的婴儿，因为他们的意志是沉寂的，根本不可能反抗他？如果你觉得这个问题对你来说太深奥无法考察，那我得说，对我们双方，这两个问题都太深奥难测了。也就是说，无论是成人还是婴儿，上帝为何愿意帮助一个，而不愿意帮助另一个。但是我们认为，上帝没有任何不公平的^[9]，这一点是确定的，并且永恒不变，所以他可以谴责任何不曾做错事的人；上帝是圣善的，因此他释放许多没有任何个人功绩的人。在那些他所谴责的人中，我们看到众人应得的报应，叫那些他所释放的人从中知道，他们应得的惩罚给他们解除了，他们不应得的恩典赐给了他们。

46.你不知道怎样按照恰当的基督教精神来思考这些问题，所以你才会说它们是注定要发生的。“不是出于功绩的，就是出于命运”，这是你

的话，不是我们的话；但为了避免有人根据你的界定得出这样的结论，无论对人发生了什么，只要不是由于功绩发生的，就必然是命运使然，你尽最大的努力主张既有好的功绩，又有恶的功绩，免得否定了功绩之后，你就只剩下命运了。因此有人可以用以下的论点反驳你。首先，你说，如果人没有个人功绩而得到事物，那必然是出于命运。因此我们必须承认功绩，你说，因为如果没有功绩，就必然是命运。而婴儿没有任何功绩，所以他们受洗是出于命运，进入上帝的国也是出于命运；再者，婴儿没有过失，他们不受洗是出于命运，没有进入上帝的国也是出于命运。看哪，乳儿不能说话，无法宣告你犯了宿命论之罪。然而，我们认为功过应归于被损坏的源头，根据这一理论，我们说，一个婴儿进入上帝的国是出于恩典，因为上帝是善的；另一个婴儿没有进入上帝的国是罪有应得，因为上帝是公正的；无论哪种情形，都不是命运问题，因为上帝随己愿行事。我们虽然知道一个受谴责是根据他的审判，另一个得释放是出于他怜悯，他的怜悯和审判我们都满怀信心地称颂^[10]，但我们是誰，敢问上帝他为何谴责这个，而不是那个？受造之物岂能对造它的说：“你为什么这样造我呢？”用泥土做器皿的窑匠难道不是从同一个团块——它的源头已被损坏且被定罪——根据怜悯拿一块做成贵重的器皿，又根据审判拿另一块做成卑贱的器皿？^[11]因此，被定罪的没有权利报怨他所得的惩罚，白白得到恩典的也不能夸口自己的功德。相反，当他认识到白白给予他的东西，在同样条件下要求另一人偿还，他应当谦卑地献上感恩。

47.你声称我在另一卷里说过：“如果赞同恩典，就否认自由意志；同样，如果赞同自由意志，就否定恩典。”你诽谤我，这不是我所说的话，尽管由于这个问题很难，可能看起来并被认为是这样说的。我不反对完整地引出我的话，好让读者看看你怎样误解我的作品，又怎样利用无能者或无知者，他们把你的喋喋不休误以为是振振有词。我在致圣皮尼亚努（Pinianus）的名为《论恩典驳佩拉纠》（*De gratia contra Pelagium*）第一卷末尾处说：“自由意志的问题涉及极难描述的特点，以至于如果捍卫自由意志，似乎就否认了上帝的恩典；如果主张上帝的恩典，似乎就否认了自由意志。”^[12]你这个诚实而真诚的人，（在引用时）剔掉了我的一些话，添加上你自己的阐释。我说，那问题很难理解，但没有说不可能理解；更没有说你谬传的那些话：“如果赞同恩典，就否认自由意志；同样，如果赞同自由意志，就否定恩典。”如果你是准确地陈述我的话，那就不存在诽谤了。只要把我的话放在它们的上下文中理解，我说“似乎”，我还说“被以为”，你在这个重大问题上的欺诈就昭然若揭了。我没有说否认恩典，而是说似乎否认恩典。我没有说否认或者失去自由意志，而是说以为失去。你许诺说只要把几卷书本身检查一番，我陈述中的不敬虔就会一目了然，就可以摧毁。如果人们看到说谎者是真实可靠的，那谁还会在争论中寻求智慧呢？

48.你说：“人若说罪给予不敬者的东西，恩典也给予它自己，那他不是称颂恩典。”你这是指婚姻的节制，你认为不敬者拥有这种节制。你这好争论的人，真正的美德，不是杜撰的或者不存在的東西，是借着恩

典赐给的。只是你为何将节制和童贞合在一起，似乎它们是同一类事物？节制属于灵魂；而童贞属于身体。身体可能在暴力下失去童贞，但节制在灵魂里不受到伤害；同样，身体上的童贞可能毫发未损，但灵魂里的节制被淫欲所败坏。因为这个原因，我说的不是真正的婚姻或寡居或童贞，而是真正的节制：“不论是夫妻的、寡妇的或童女的，若不是与真正的信心结合，我们就不可能谈论真正的节制。”^[13]当他们通过受损的意愿行奸淫之事，或者淫猥地想象放荡行为，他们诚然可以是夫妻、寡妇或童女，但不可能是节制的。你说即使他们心里奸淫，也可以有真正的节制，按照圣经，所有不敬者都在心里犯有奸淫罪。

49.如果婚姻为繁殖子孙的目的正当使用淫欲之恶，那谁能说“恶存在于夫妻的肢体里”？如果引发淫欲只为生育的唯一目标走向合法结合，那淫欲就不会是一种恶；但事实上，婚姻的节制抵制这种恶，成为它的界限，并因此是一种善。你说“它的罪因信仰而不受惩罚”，这是造谣，因为如果有人借着源于信心的善正当使用情欲之恶，那就没有犯罪。这里也不能说，如你所认为的：“我们可以作恶以成善。”^[14]因为婚姻作为婚姻，里面没有恶。在那些父母所生的人中，婚姻并没有生出他们里面的恶，而是发现里面的恶，这恶不属于婚姻本身。就第一对夫妻来说，他们没有父母，所以不和谐的肉体淫欲之恶，也就是婚姻正当使用的恶，是罪的结果，不是婚姻的结果，婚姻不应从那恶被定罪。你为何问，我是把基督徒夫妻的交配之乐称为节制还是称为不节制？请听我的回答：称为节制的，不是快乐，而是对那恶的正当使用，而因为这种正当使用，恶本身不能被称为不节制。不节制是可耻地使用那种恶，正如童女的节制是克制不使用它；因而，恶丝毫不损害夫妻的节制，它是从出生的恶传染的，要在重生中得到洁净。

50.“但是，如果连基督徒夫妻生的孩子都因为情欲之恶而沾染过错，那么唯有童女的节制才能拥有幸福，而在不敬神的人中就可以看到这种节制”，如你所说，“所以那些在节制这一美德上修炼到极致的不信者，将胜过被情欲之瘟疫毁掉形象的基督徒”。事实不是如你所说的，你大错特错了。那些正当使用情欲的人没有被情欲毁掉形象，只是他们确实生育了那些被情欲之瘟疫毁掉形象并因而必然要重生的人。在不敬神的人中也没有显现出童女的节制，尽管身体上的童贞可能在他们身上有所表现。真正的节制不可能存在于犯奸淫的灵魂里。因此，不应选择不敬者的童贞之善，而舍弃信徒的夫妻之善。夫妻若是正当使用这恶，就胜过以邪恶方式使用它的童女；因此，只要已婚者正当使用情欲之恶，就不会如你诽谤的：“他们因为信就免于惩罚。”因为他们的信，他们的贞洁是一种真正的而非虚假的美德。

51.你指控说，摩尼教徒声称：“人如果意识清醒地威胁说要杀人，那他是有罪的，因为他知道自己在说什么；如果他吹牛说要做某件违法之事，虽然他要以恶的方式做，但他相信自己是出于信心才这样做的，那他就无罪。”我们要怎样关注你的这种指控？我从没听说过摩尼教徒说这样的话。但是就算他们确实说了，或者你又在诽谤他们，那又怎样？

大公教信仰——我们所坚持的信仰，我们也极力向你陈述它的力量所在——没有说过这样的话。我们说，看起来是善工的事工没有信，就不是真正的善，因为真正的善工必然是上帝所喜悦的，而没有信是不可能使他喜悦的。^[15]因而，没有信不可能存在真正的善工。而在事工中生发仁爱的信心不会做显然是恶的事，因为爱是不加害于人的。^[16]

52.你说：“因此，合性的淫欲是善的（你羞于称之为肉体的淫欲），只要以适当的方式保持它，它就不会被任何邪恶的诽谤所贬损。”我问你怎样才能以适当的方式保持它？若不抵制它，还能怎样保持它？若不是为了避免它贯彻恶的欲望，为什么要抵制它？那么它怎会是善的？

[1] 《马太福音》7：7、8。

[2] 《诗篇》58：11。（和合本无对应经文，故此句为中译者按英文直译。）

[3] 《马太福音》5：41。

[4] 参《提摩太前书》2：4。

[5] 《马太福音》23：37。

[6] 《罗马书》5：18。

[7] 参《提摩太后书》2：19。

[8] 《约翰福音》6：44、66。

[9] 参《罗马书》9：14。

[10] 参《诗篇》100：1。（和合本无相应经文，此句为中译者直译。）

[11] 参《罗马书》9：20、21。

[12] *De gratia Christi* 52.

[13] *De nuptiis* 1.5.

[14] 《罗马书》3：8。

[15] 参《希伯来书》11：6。

[16] 参《加拉太书》5：6；《罗马书》13：10。

第九章

53.你提到我第一卷里的那些话：“上帝赐福给第一对夫妻的婚姻，说：‘要生养众多’，难道他们不是赤身露体，却并不害羞？”^[1]那么为什么犯罪之后那些肢体使人感到尴尬呢？不就是因为那里有不雅的活动吗？如果人不曾犯罪，那不可否认，婚姻里就不可能存在这样的活动。^[2]我这些话是根据圣经里的记载写的，凡是读过《创世记》这一部分的人都会毫不犹豫地认同我的话。但是你看我的话，却费了很大劲喋喋不休地做了一番反驳，只是你缺乏真诚。尽管经验向你表明你不可能推翻我的真理性论断，但你依然停留在自己可恶的论断中。你在反驳中装腔作势，刻意歪曲，就像一个人喘着气，没有能力到达自己的目标，就把尽其所能仍然无法达到目的，便在自己造成的模糊烟幕中假装已经到达目标。但这些我都要略过，在主的帮助下，我要抓住并驳倒你论证的主要部分，这样，不论谁仔细读了你的作品和我的作品，都会看到整个主体溃不成军——尤其是因为你以如此多的形式不断重复的事被我们如此频繁又充分地驳倒。

54.除了其他事，你说，我以为我能表明上帝创立了一种天上的婚姻，因为第一对人因感到羞愧把产生情欲的肢体遮盖起来。如果没有情欲的婚姻必然是天上的，那么根据你的理论，身体必然是天上，那里不会有情欲。或者你是否深爱情欲，以至于强迫复活的身体也接受情欲，就如你也把它置于犯罪前的乐园？我不否认，尽管你可能会让我否认，“合性的东西就是没有它本性就不存在的东西”；在目前，没有那种过错，人性就不能出生，所以那过错是合性的，但是我得说，起初并不是这样规定的。因而，这恶的源头不是本性的最初设置，而是第一人的恶意；但它不会永远留存，而是必然或者被定罪，或者被治愈。

55.你把我的观点比作那样的虫子，它们“被压碎之后放出一股臭气，正如活着时是一种令人讨厌的东西”，似乎你——如你所说——以压碎我、制服我为耻，或者你“憎恶注视并毁灭”我所藏身的“污物”。你所给出的理由是，你的节制“就如圣殿的看守者，禁止”在完全可能压倒我并毁灭我的论证部分“随意说话”，否则你就得谈论可耻的事情。你为何不选择谈论你所称颂的好事呢？你为何不随意谈论上帝的作品——如果它保持尊贵未受损害，也没有罪，没有必要从中引出节制，克制自由言论？

[1] 参《创世记》1：28；2：25。

[2] *Denuptiis* 1.6.

第十章

56.你说：“如果没有情欲就没有婚姻，那么总的来说，不论谁谴责情欲，就必然也谴责婚姻。”你同样可以说，所有必死者必然受到谴责，因为死必受到谴责。但是，如果情欲属于婚姻本身，那在婚姻之前或之外就不会有情欲。你说：“没有它就没有婚姻的东西不能称之为疾病，因为没有罪也可以有婚姻，而使徒说疾病就是罪。”我们回答说，并非每一种疾病都可称为罪。这种疾病是对罪的惩罚，没有它，尚未得到全面医治的人性就不可能存在。如果仅仅因为没有情欲不可能有婚姻之善，就可以说情欲不是恶的，那么反过来，身体就不可能是善的，因为没有肉体就不可能有通奸之恶。但这显然是错的，因此另一者也是错的。每个人都知道，使徒是对已婚者说话，吩咐各人要知道怎样守住自己的器皿，也就是自己的妻子，不可像不认识上帝的外邦人那样放纵欲望之疾。^[1]无论谁读了使徒关于这个问题所说的话，都会对你的话置之不理。你把那种疾病，那种情欲，那种你自己也羞愧地承认其存在的东西，引入乐园，归于犯罪前的夫妻，难道你不脸红吗？你岂不是被污秽覆盖，可以说，给自己顶上属血气的情欲之冠，如同浸淫于乐园一朵玫瑰红的花里？并且你似乎乐于被那种颜色染红，虽然脸色羞红，却大加赞颂。

[1] 参《帖撒罗尼迦前书》4：4、5。

第十一章

57.是不是因为喋喋不休给你带来莫大的快乐，所以你要用大量冗余的话来试图证明我们所认信并教导的事，似乎我们并不承认它？谁不承认，即使罪不在婚姻之前，婚姻也会存在？但它将这样存在：生殖肢体由意志推动，就像其他肢体一样，而不是受情欲刺激；或者（不是要让你为情欲忧伤）它们不是由现在存在的情欲所激发，而是被顺服于意志的情欲所激发。你为你的被保护者如此忠心耿耿地操劳，宁愿忍受暴力，也不愿不让情欲——如现在的样子——在乐园占据一席之地；不是主张它源于那里的罪，而是认为即使没有人犯罪，它也可能已经存在。因此，情欲在那平安里应该早就受到反对，如果没有反对，那就应该早已满足它的要求。悲哉，乐园里圣洁的喜乐！悲哉，众主教头上的冠冕！悲哉，所有贞洁之人的信心！

第十二章

58.你为了力图表明并非所有被遮盖的事物都应认为因罪而可耻，你论到我们身体上有许多天生就被遮盖的部位，提出了大量徒劳无益的议论，似乎它们也是在罪之后被遮盖的，因为你说，第一对夫妻在罪之后，把犯罪之前既不可耻也无遮盖的部位遮盖起来。你说：“在塔利（Tully）^[1]的书里，巴尔布（Balbus）和科塔（Cotta）真诚而认真地讨论了这个问题。”^[2]你说你记下几个观点，让我感到羞愧，因为我在圣律法的指导下，竟然不明白外邦人仅凭理性就能理解的概念。你从西塞罗引用巴尔布的话，告诉我们斯多亚学派对不说话的动物中的雌雄之别，对身体上的生殖器官和肉体交合中包含的令人吃惊的情欲持什么观点。然而，你还未引用这些话之前，不论它们是图利的或者别的什么人的，你非常小心地写了前言：“他讨论兽类时为了适宜起见，只简单提及性别，而描述人时就把它省略了。”你说为了适宜起见是什么意思？难道在人的性别上礼仪是混乱的吗？上帝岂不是使它更为高贵，因为存在于更优秀的本性之中吗？斯多亚学派教导你怎样讨论所隐藏的事物，但他们没有教导你应对可耻之物感到脸红。你说：“他对人本身作了字面上的描述，表明胃受制于食道，是食物和水的接收器，而肺和心从外面吸气。他列举了重重叠叠又弯弯曲曲的肠胃的许多奇异功能，包括强化、容纳和保存所接收的东西，不论是干的还是湿的”；以及其他诸如此类的话，最后谈到怎样“通过肠的伸缩把废物排出去”的部位。由于他也可以描述兽类中的这些过程，他这里为何要选择人，除非是因为这些事不可耻，正如生殖器官的事在兽类也不可耻，但它们在人身上是可耻的——这正是犯罪后要用无花果树叶把它们遮盖起来的原因。当他对人体的描述接近排泄部位时，他说：“谈论这事怎样发生并不困难，但我们略过它，免得话题多少令人不快。”他没有说免得令人尴尬或者多少有点羞耻，而是说“免得话题多少令人不快”。有些东西令感官不快，因为它们畸形；有些使心灵羞愧，即使它们很美。前者损害愉悦感，后者产生情欲，或者被情欲激发。

59.这些议论对你有什么帮助呢？你说：“因为我们的造主看不出他的技艺中有什么过失需要他如此仔细地隐藏我们的重要肢体。”上帝禁止如此伟大的工匠在他的技艺中看出什么过失。但是你自己刚刚告诉我们，他之所以遮盖它们是因为“免得这些肢体灭亡或者令人不快”。但是第一对夫妻遮盖的肢体并没有灭亡的危险，当他们赤身露体而不感到羞愧时，这些肢体也不令人不快。^[3]现在出于谨慎和节制，我们避免看见那些肢体，不是因为看见了会感到不快，而是因为看见了会令人快乐。指望斯多亚学派的证据能对你的被保护者有帮助，那是徒劳，那根本不是他们的朋友，因为他们认为肉体的愉悦中没有一点属人的善。此外，他们也像你一样，选择称颂兽的情欲，而不是人的情欲。塔利与他们的

观点完全一致，他在某处说，他不相信公羊的善与普布利乌·阿夫里卡努（Publius Africanus）的善是一样的。在就人的情欲你应当主张的观点上，你最好跟随他的论断。

60. 讨论这样的作品让我们感到快乐，因为里面可以找到一些真理的痕迹。同时，我想你现在也承认，你引用的话根本无益于反驳我们。请注意，我以下的回答将怎样摧毁你的观点。上面这位塔利在他的《共和国》（*Republic*）第三卷说，“人由自然创造生命，不像是母亲所生，倒像是后母所生；赤身露体，易受伤害，软弱不堪，灵魂被各种恐惧折磨、挫伤，在各种劳苦中软弱无力，易受情欲控制。然而，在他里面有一种神圣的品性和理智之光，就如同隐藏在他内心。”你对此说什么呢？塔利没有说这种结果源于他们的恶行；相反，他指责本性。他看到了现实，但不知道原因。亚当的子孙之所以从他们离开母亲的肚腹之日起，一直到他们葬入众人共同的母亲之日止，都背负沉重的轭^[4]，其中的原因是他所不知道的，因为他不曾得到圣经的教导，他不知道原罪。然而，如果他早已感知到你所捍卫的情欲是好的，那他就不会对灵魂易倾向于情欲感到不快了。

61. 如果你把这些东西作为小善捍卫它们——灵魂既是出于更高处，就不应倾向于这些东西，不是因为情欲是过错，而是因为它只是一种小善——那么听听塔利说得更清楚的话，他在同一本书的第三卷谈到统治的科学。他说：“我们岂没有看到，对每个至善的事物，本性亲自赋予它统治权，以便对最卑微的事物有最大的好处？为何上帝命令人，要灵魂支配身体，理性控制情欲、忿怒以及灵魂里其他邪恶力量？”你没有从他的教导中看出，他必然承认你作为善来捍卫的东西是灵魂里的邪恶力量？再听听更多的话。稍后他说：“我们应当辨别各种不同的命令和服从。据说灵魂控制身体，还说它控制情欲。它控制身体就如同国王命令自己的臣民，或者母亲命令自己的孩子。它命令情欲就如同主人命令仆人，因为它强迫并且毁灭情欲。君王、帝皇、导师、父亲，这些人统治自己的臣民和对应者就如同灵魂统治身体。主人烦扰自己的仆人，就如同灵魂里最好的部分，即智慧扰乱该灵魂里邪恶而软弱的部分，比如情欲、忿怒以及其他烦人的力量。”你还能从世俗作者的书里找到更多的证据反驳我们吗？如果你还要寻找什么东西来捍卫你的错误（愿上帝不让你做这样的事），反对论及圣灵的著名主教，如果你想要抵制这些圣人，你岂不是得说塔利是愚蠢的、精神错乱的疯子？闭上你的嘴，不要谈这些书籍，不要无礼地试图从他们的话教导我们什么；否则，你以为能支持你的证据实际上将毁灭你。

[1] 西塞罗（Marcus Tullius Cicero）的英语名。——中译者注

[2] *Denaturadeorum*2.

[3] 参《创世记》3：7；2：25。

[4] 参《便西拉智训》40：1。

第十三章

62.你为何愚蠢地以为你能谈论女人里面的活动——连女人自己也感到羞愧的活动？这不是一种可见的活动，当女人在这肢体上感到某种隐秘的、与男人的感觉可相提并论的东西时，她把它遮盖起来，她们对彼此的吸引感到脸红，这种吸引是相互的或者是彼此的。你“恳求节制的听众对这种必然性宽恕和叹息，而不要对它生气”，这是徒劳无益的话。为何讨论上帝的作品让你觉得尴尬？你为什么要求对此请求原谅？你请求宽恕本身难道不是在指控情欲吗？你说：“如果男人的肢体在罪之前也一直是活动的，那么罪过并没有引入任何新的东西。”它原先当然很可能也是活动的，但那时它并不是不雅的活动，以至于产生羞愧，因为它只是根据意志的命令活动，不是根据与圣灵相争的肉体的情欲活动。这里我们发现你的新理论无耻捍卫的新奇性是多么可耻。我从未如你所说的那样，“一心一意地”指责生殖肢体的一般活动，但我指责由淫欲——它使肉体与圣灵争战——引起的活动。当你的错误把情欲作为善加以捍卫时，我不知道你的灵怎样将情欲作为恶与之争战。

63.你说：“如果这情欲在那树的果子里，那它必然出于上帝，必然可以作为善的东西加以捍卫。”我们回答你，情欲不属于那树的果子，因此树是好的，而情欲之不顺服是恶的，它源于人在关于树的诫命上的不顺服，上帝就弃他而去。绝不能说上帝会把这样一种来自好树的益处任何时候给予任何年龄的人，使他们在自己的肢体上拥有一个对手，必须修炼节制与之争战。

64.我们知道“使徒约翰并没有指责世界，也就是天地和里面作为实体的一切事物；它是由父借着子造的；因为他说：‘凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。’^[1]”我们知道这点，我不希望你来教导我们。但是你想要解释他所说的不是从父来的肉体的情欲，说应该把它解释为放荡、淫乱（licentiousness），那我问你，如果有淫乱，人认同的是什么，或者说它若不存在，人争战什么；于是我们就面临你的被保护者。你将继续称颂这样的事物吗？要知道，当你认同它时就有淫荡，当你反对它时就有节制。我很奇怪，你必定仔细想过，是将它连同由于认同它而产生的淫荡一起痛斥呢，还是将它与自制一起称颂——但自制与它争战，在战斗中，节制是自制的胜利，而淫荡是情欲的胜利。你如果赞美自制，痛斥淫欲，那你就会是一位未被收买的诚实的法官，但事实上，你对淫欲一方表现出偏心（你应问问自己为何害怕冒犯它），所以你将它与它的敌人一起称颂而毫不脸红，你也不敢痛斥它的胜利。上帝禁止任何属上帝的人因留意到你对淫乱的蔑视，就赞同你对淫欲的称颂；凭自己的亲身经验知道是恶的东西，也不会因你的话就相信是善的。凡是征战并征服你卑鄙地加以赞美的淫欲的，必然不拥有你恰当斥责的淫荡。如果我们

爱肉体的淫欲，那我们怎么能遵守使徒约翰的话呢？你会说：“我没有赞美那种淫欲。”那约翰说不是从父来的是怎样的淫欲呢？你说：“是淫荡。”但我们若不爱你所称颂的淫欲，我们就不可能是淫荡的。因此当他说“不要爱肉体的淫欲”时，他希望我们不要成为淫荡的。既然禁止我们淫荡，也就禁止我们爱你所赞美的肉体的淫欲。而禁止我们拥有的，就不是从父来的，因此你所赞美的淫欲不是从父来的。从父来的两个善物不可能彼此冲突，但自制和淫欲彼此不一致。请回答你想说哪个是从父来的。我看到你很困惑，因为你喜爱淫欲，为自制羞愧。但愿你的节制得胜，让你的错误被它征服。既然自制——它与肉体的淫欲相对——是从父来的，那么，就从父领受自制，你就会对你不当赞美的淫欲感到羞愧，就会克服它。

[1] 《约翰一书》2：16。

第十四章

65.你认为应当把所有感官的快乐都召来帮助你，似乎没有这种辅助力量，生殖肢体的快乐就不能充分地为自己辩护。你说：“我们如果承认我们通过自制与之争战的肉体的淫欲犯罪之前不存在于乐园，它是从魔鬼诱人犯的罪而来的，那么我们就得承认视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉都不是上帝而是魔鬼给予我们的。”你不知道，或者假装不知道通过身体的某个感官获得的感觉的性质、用途和必然性不同于对这种感觉的欲望。感觉的性质使人能够根据自己的能力获得有形事物的真理——与它们的样式和本性相对应，能够多少比较准确地区分真假。感觉的用途使我们能够通过赞成或反对，接受或拒绝，追求或避免的方式判断事物，与我们的身体和我们的生活方式相关。如果我们不渴望的事物天生就存在于我们的感官之中，那么就产生感觉的必然。我们这里所涉及的对感觉的欲望通过肉体的淫欲强迫我们去感受某物，不论我们心理上是认同还是抗拒。这与爱智慧相反，与美德相抵触；关于两性结合所需要的它的那一部分，它是恶的，但当夫妻借助它生育孩子时，婚姻正当使用了它，但完全不是为了它本身的缘故。如果你希望或者能够将它与感觉的性质、用途及必然相区分，你就会明白你说了多少无益的东西。我们的主没有说：“凡看见妇女的”，而是说：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”^[1]想一想，他简洁而清晰地区分了视觉这种感官与对感觉的淫欲，如果你不是那么顽梗，就会明白这一点。当上帝给人装备身体时，他造的是这个人，当魔鬼诱人犯罪时，他是为另一个人播下种子。

66.让敬神的人称颂天地和天地间的一切，但要鉴于它们的美，而不是出于狂热的情欲。信徒和守财奴以不同的方式赞美金子的荣光；一个虔诚地敬仰造主，另一个贪婪地想要拥有造物。灵魂听到圣歌，诚然会受感动，产生虔敬感，但即使在这里，如果它贪求声音，而不是意义，也不能赞同它；更何况对空洞甚至令人讨厌的小曲表现出喜悦，岂非更不能赞同？其他三种感官更像身体，某种意义上极为粗俗，它们的行为在身体里面完成，不投身到外面。气味不同于嗅它的器官，味道不同于品尝它的器官；触觉基本上也不同于感触的器官，光滑、粗糙不同于冷和热，它们都不同于软和硬，重与轻与以上所有这些都不相同。如果我们的行为是避免所有这些可感知事物中有害的东西，那我们是在寻求对我们有益的事物，不是贪求享乐。我们可以恰当地接受这些讨厌物的对立面，只要它们不损害我们的健康，或者不干扰我们避免痛苦的努力，但那些事物如果没有，我们不可欲求它们，尽管它们出现的时候我们带着某种喜悦接受它们。欲求它们不是好事，因为这样的欲望必须加以控制和医治，不论欲求的对象是什么。一个人，不论他如何认真地克制肉体的淫欲，当他进入充满香气的房间时，若不是捏住鼻子，或者用非常

有力的意志行为使身体上的感官无效，他怎么能阻止鼻子不闻芬芳之气呢？但是当他离开那个房间，他还会在自己家里，或者他去过的其他地方欲求这种香气吗？如果他欲求香气，是否应当满足这种欲望，而不是克制欲望？若此，他是否要发动圣灵与欲求的肉体相争，直到他恢复健康状态，不再欲求这种事物？这其实是最小的事情，但“凡是轻视小事的，将一点一点堕落”^[2]。

67. 我们生存需要食物，但如果吃在嘴里的东西不香甜，就留不住，往往还会因反胃而把它吐出来；我们也必须警惕有害的洁癖（动不动就呕吐）。因此，虚弱的身体不仅需要食物，还需要有食物的味道，不是要满足欲望，而是保护健康。当自然本性以它的方式要求所缺乏的补充物时，我们不说这是欲望，而是饥渴。当需要得到满足之后，对吃的爱好引诱灵魂，于是我们就有了欲望，就有了人必须抵制、不能屈服的恶。诗人对这两者，饥饿和贪吃做了描述，当他判断埃涅阿斯（Aeneas）及其同伴在遭遇海难，与风浪搏斗，在海上漂泊得精疲力竭之后，吃到了足够的食物，足以恢复体力，于是他说：“肚子已经填饱，饭菜就撤去了。”^[3]但是当埃涅阿斯本人成为厄瓦德尔（Evander）王的客人时，诗人认为应当表明王室宴席丰盛奢侈，远不只是满足饥饿的需要。所以，他并不满足于说“肚子已经填饱”，还要补充说：“贪吃的欲望压住了。”^[4]我们更应分辨营养的需要，将它与贪吃的欲望区分开来，因为我们要在灵上与肉体的情欲争战，按照里面的人以上帝的律法为乐，而不是用充满贪欲的享乐来玷污我们对律法的恬静喜乐。因为贪吃不可能靠吃来控制，而要靠克制欲望。

68. 头脑清醒的人，如果能够，哪个不宁愿仅仅只是吃喝，干的或稀的，而丝毫不刺激身体的享乐，就如他一呼一吸吐纳周围的空气？空气这种食物，我们通过嘴和鼻持续不断地消耗，既不尝也不闻，但没有它我们一刻也活不成，而没有食物和水我们还能活上一段时间。平时我们感觉不到对空气的需要，除非有什么障碍物堵住了我们的嘴和鼻，或者在障碍物允许的范围内，我们主动遏制肺的功能，在肺部，就如同拉一个风箱，通过一拉一推的运动吐纳生命之气。如果我们能够在很长一段时间内——就像我们现在所做的——或者能在更长一段时间内，只吃只喝而没有对甜味的任何渴望，从而消除大量有害而危险的东西，那岂不是要幸福得多吗？那些在此生适度进食的人，被认为是有节制的，健康的，他们该为此受到称颂；有一些人只吃自然需要的量，甚至更少，万一对需要的量估计有错，宁愿吃少一些，而不是多一些。那么我们岂不更应相信，真诚的进食方法——也就是满足需要，但绝不超过自然需要的量——存在于那种尊严之中，我们相信最初的人在乐园里就生活在这种尊严之中。

69. 虽然有些研究圣经的人——这样的人绝不是少数——主张这样的观点，最初的人根本不需要这样的食物，所以唯有使智者的心灵喜悦并得到鼓舞的快乐和滋养可能存在于乐园，但另一些人想到经上的话“他创造了他们，有男有女，说，要生养众多，遍满地面”，认为这话的意思是

指可见的、形体上的性别。我赞同他们的观点。因此，鉴于接下来的话：“上帝说：‘看哪我将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物。’”他们认为这意思是说，两性都为身体使用其他动物所使用食物，从它得到适当的维生手段；这对动物的身体来说是必不可少的，免得它遭受匮乏；但这是以某种不朽的方式获得的，并且从生命之树获得，免得它们因年老而死去。我绝不会相信，在一个充满大福祉的地方，肉体会与圣灵相争，圣灵会与肉体相争，而没有内在的平安；或者那灵不与肉体的欲望争战，而卑贱地侍奉情欲，它建议什么，就实施什么。因此我们得出这样的结论，或者在那个地方根本没有肉体的淫欲，那里的生活是这样的，所有需要都通过肢体的特定功能给予满足，丝毫不引发欲望（因为地不是靠欲望播种，而是农夫双手自主行为播种的，这一事实并不能证明地自身没有孕育它所长出的果实）；或者如果对那些无论如何都要为身体的快乐辩护的人看来，我们似乎太过冒犯，那么我们可以认为，在那个地方有肉体感官的欲望，但是它各方面都顺服于理性意志，只有当人为了身体的健康或者为了族类的后代而必须认识它时，它才存在；那时它绝没有使心灵离开对高尚念头的喜悦，它没有任何无意义或纠缠不休的骚扰，它只对他们有利，不论做什么，没有一样是完全为它自己的缘故。

70.那些专门争战情欲的人知道情形已经发生了怎样的变化。不论谁听到或看到什么，虽然听或看是为了另外的目的，但即使在没有意识到任何触觉快感的时候，也不得不认识到，一个淫逸的念头会突然出现在并非本质上与快乐相连的事物里。就算眼前没有看到诱人的东西，耳中没有听到声音，这种念头——因为它绝不会休眠或者陈腐得令人不感兴趣——岂不会力图唤醒与卑鄙享乐相联系的令人不安的记忆，并带着污浊障碍物的某种喧嚣向纯洁而圣洁的意图蜂拥而来？一旦我们开始使用恢复我们身体精力所需要的快乐，谁能用语言描述它怎样不让我们寻找需要的尺度，谋求健康的界限，而要隐藏它们，略过它们，只要出现使人愉快的事物，不论是什么，都引诱我们趋向它们；于是，足够的东西我们以为不够，随意跟随它的刺激，在健康的幻觉下暴饮暴食？醉酒证明了我们所行的这种恶；酒瘾极大的人常常吃得很少，不足填饱肚子。因此贪婪不知道需要的界限在哪里。

71.如果我们尽可能鼓起最强的意志力量，宁愿吃少，也不吃过度，那么在吃喝上的享受还是允许的。我们通过禁食和节食来反对这种贪欲；只要我们使用它不为别的，只为对健康有利的事，那么我们就是正当使用这种恶。我说这样的享乐可以允许，因为它的力量并没有大到阻碍我们并使我们离开智慧的思想——如果我们正沉醉于这样的思想喜乐之中。我们在宴席上往往不仅思考甚至讨论重要问题，哪怕只有几口饭，几滴酒；我们在听与说时注意力高度集中；我们了解想要知道的事，或者回想是否有人读给我们听过。但是你咄咄逼人地与我争论的那种享乐，难道它不是吸引了整个身心，难道它的极致不是导致心灵本身被湮没？即使接近它是带着好的目的，即为了生育孩子，（也不能改变

它的本性)因为它一旦发动,就不允许人思考——我且不说智慧,就是一般的事物,人也无法思考。当它征服已婚者,使他们不是为了生育,而是为了肉体的快乐而同房,尽管使徒说这是准许的,不是命令的[5],但是在那种混乱之后,心灵显现,并且可以说吸进思想之气,那么可以得知,如有人恰当概括的,它必懊悔于享乐如此亲密接触。热爱属灵之善的人,结婚只为了生育子孙,如果能够,怎么会不愿意选择不要它或者不靠它这种巨大的冲动而繁殖后代呢?于是我想,我们应当认为乐园里生活就是那种生活,不论圣徒般的夫妻在此生愿意选择怎样的生活,那种生活都要比此生的生活好得多,除非我们能想出更好的事物。

72.我恳请你,不要让外邦人的哲学比我们基督教哲学更真诚,我们的哲学是真正的哲学,它的意思就是追求或者热爱智慧。想一想对话 *Hortensius*[6]里塔利的话,那比巴尔布的话更应该让你高兴,后者扮演斯多亚学派的角色。他说的话没错,但涉及的是人的低级部分,也就是人的身体,这对你不可能有帮助。看看他对心灵的性质如何对抗身体享乐所说的话。他说:“柏拉图说得非常真诚,一点没错,身体是恶的诱因,人难道应该追求身体的享乐吗?享乐所引发的是对健康怎样的伤害,性格和身体怎样的残缺,怎样可怕的损失,怎样的不齿?凡是身体活动猖獗的地方,就是对哲学最有害的地方。身体的享乐与伟大的思想格格不入。当人处于这种狂乐势力的控制之下时,谁还能注意或者遵循推论,或者思考什么?这种享乐的漩涡如此巨大,它日夜奋斗,没有丝毫间歇,以便激发我们的感官,将它们拖入深渊。高雅的心灵难道不希望自然一开始就根本不赐给我们任何享乐?”这就是没有关于第一人的生命、乐园的幸福、身体的复活这些信念的人说的话。而我们这些已经在真正敬虔的圣哲学上受过训练,知道情欲与圣灵相争,圣灵与情欲相争的人,当我们听到不敬神者作出真理性的论断时,能不脸红吗?西塞罗不明白这一点,但他不像你那样喜爱肉体的淫欲,事实上,他猛烈谴责它。而你不仅没有这样做,甚至对那些这样做的人大为恼怒。正是你,就像一个胆小的士兵,既称颂圣灵的情欲,又称颂肉体的淫欲,而这两者在你里面是相互冲突的,似乎你害怕以情欲为敌,但你以肉体的情欲为敌,它就要战胜圣灵的情欲。不要害怕,而要行动,要称颂圣灵的情欲,越是热心地争战,这战斗就越是贞洁的。你必须毫无惧色地谴责与你心里的律相争的律,借助心中的律与外面的律相争。

73.思考美,即使是外形的美,不论是可见的色彩和形状之美,还是可听的歌曲和旋律之美,这是唯有理性思维才能胜任的思考,它与情欲的悸动不一样,情欲是必然由理性加以克制的东西。使徒约翰说,与圣灵相争的情欲不是从父来的[7]。谁也不会说这是善的,除非他的灵不喜欢与之相争。如果生殖器官的活动和情欲不是这样的,圣灵必然不会与它相争,否则,与上帝的恩赐相争,岂不显得忘恩负义?相反,无论它欲求什么,都得满足它,因为它是从父来的。如果我们不能满足它的欲求,那我们就要诉求父,不是要除去它或压制它,而是求他满足他所赐予的淫欲。如果这种智慧是愚拙的,我们怎么能把淫欲比作食物、酒,并且当我们说“醉酒不谴责酒,贪食不谴责食物,淫秽不羞辱淫欲”时,

认为我们是在谈论某种可感知的东西？因为如果肉体的淫欲被与它争战的圣灵征服，就不会有醉酒、暴食、淫秽。你说：“它的过度是可谴责的。”你不明白，如果你比我更加热切地想要征服它，你就会很容易看到，要避免过度之恶，你必须抵制淫欲之恶本身。这里有两种恶，一个与我们同在，如果我们不抵制与我们同在的那一个，我们就导致另一个产生。

74.我上面说过，这不是兽类中的恶，因为在它们，它不与灵相争。兽类没有理性能力，不可能通过克制情欲使之顺服，或者通过争战来拖垮它们。谁告诉你“犯罪源于对兽类的模仿”？你费了九牛二虎之力驳斥这个命题，但没有人提出这样的命题来反对你的观点。你还徒劳地收集许多医学上使用的关于野兽的观察资料。虽然在野兽淫欲是好的，使那不能欲求智慧的本性得到愉悦，但谁也不能因此就认为肉体的淫欲不是一种恶。我们说它对兽类来说是好的，使它们的灵感到愉悦而没有任何对抗，但对人却是一种恶，在人里面它与圣灵相争。

[1] 《马太福音》5：28。

[2] 《便西拉智训》19：1。

[3] 维吉尔《埃涅阿斯》1.216。

[4] 安波罗斯，*Expositioevangelii secundum Lucam* 8.184.

[5] 参《哥林多前书》7：6。

[6] 这一作品已经佚失。

[7] 参《约翰一书》2：16。

第十五章

75.你还援引大量哲学家，指望即使兽类的灵巧本性不能帮助你的被保护者，至少有学识之人的错误可能有所帮助。但是谁没有看到，当你列出博学之人的姓名和不同学派时，你是在追求极度的虚荣，因为你仔细读读的话，我们发现它们与我们的问题无关。我们不妨来读读你所收集的名单：“米利都的泰勒士，七贤之一；阿那克西曼德、阿那克西美尼、阿那克萨戈拉、色诺芬、巴门尼德、留基伯、德谟克利特、恩培多克勒、赫拉克利特、梅利苏、柏拉图和毕达哥拉斯学派”——每一个都附上各自关于自然现象的教条。听到这个名单的，如果只是普通百姓，而不是学者，谁能不被这些鼎鼎大名、这些学派的标识吓倒，并且认为你竟然能知道这些事，必然是十分重要的人物？那正是你想要的结果，你所寻求的赞美，但是你提到所有这些名字却没有说出任何与我们思考的问题相关的话。你在这段话前面有话说：“所有这些哲学家在讨论其他问题时诚然与普遍人一样崇拜偶像，但当他们试图理解物理原因时，在许多错误观点中，也抓住了一些真理，我们完全可以选择这些真理，而不是我们所反对的这种虚枉而含糊的学说。”为证明这一点，你列出了我刚刚提到的自然哲学家的名单，以及他们关于物理原因的观点；但是你没有把所有名单全部一一列出，或者是你不愿意，或者是不能够。这里你欺骗的不是有学识的人，而是没有经验的人。你提出证据表明“我们完全可以选择所有力图明白物理原因的哲学家，而舍弃我们所反对的这种学说”。当你提到阿那克西美尼和他的弟子阿那克萨戈拉时，没有提到许多其他名字，你对他的另一名弟子狄奥根尼完全不提，他与老师和其他同学的观点不一，对事物的本性提出了自己的学说。如果他的理论使他没有资格成为胜过我们的人，那所有那些对事物本性作哲学思考的人怎样呢，根据你的说法，他们所有人都比我们更值得选择？你完全可以表明这一点，你无益地列出哲学家的名字和学说，岂不是在愚蠢地显示你的虚妄？有一个名字你原本应当提到，不论是与他的老师一同提到，还是与他的同学一同提到，但你略而不提。或许你担心你的读者会认为他是犬儒学派的狄奥根尼，想到这个名字，他们可能会想起后者比你更好地保护了情欲，因为他不耻在大庭广众之下践行情欲，因此那一学派就被称为犬儒学派。然而，你尽管自称为情欲的捍卫者，却又对你的被保护者感到羞愧；这种疾病成了保护人的忠诚和自由。

76.我问你，如果你宁愿选择哲学家，而不是我们，那你为何不提那些直接讨论道德的哲学家？那部分哲学他们称为伦理学，我们称为道德哲学。他们认为身体的享乐是人的诸善之一，这可能更适合你，尽管你承认这种善低于心灵的纯粹的善。但谁看不出你所面临的前景？你害怕在我们讨论享乐时，被那些更为合理的哲学家挫败，因为他们的合理性，西塞罗称他们为一类执政官式的哲学家，还被斯多亚学派本身挫

败，他们对享乐充满敌意，你原以为可以从西塞罗的书里引用他们的证据——体现在巴尔布的话里，但那些话对你毫无帮助。^[1]然而，你想要掩盖他们的观点，身体的享乐对人不是善，你不愿意提到讨论道德问题的哲学家的名字和学说，尽管如果有什么是从哲学家得到证明的，那这必然具有至关重要的意义。我不引用伊壁鸠鲁，他认为人的整个善就在于身体的享乐，因为你不认同他；我们不妨举狄诺马库

（Dinomachus）的例子，他的学说你很喜欢。^[2]他教导应当将享乐与道德上的正当结合起来，这样，快乐就像道德正当一样，完全可以是因其本身而是可欲求的，正如道德正当本身是可欲求的；^[3]但是当你注意到他的道德讨论是你所厌恶的，你就不敢触及它。你看到外邦人中伟大而著名的哲学家的数量和品质，他们必然比你更值得选择，特别是在我们的争论中，尤其如此。首先是柏拉图本人，西塞罗毫不犹豫地称他为哲学家中的神。^[4]即便是你，当你攻击我们的教义，或者认为我们的教义不如哲学家的自然学说，而不是道德学说时，你也不可能略过他的名字。柏拉图恳切而真诚地说，身体的享乐是恶的诱惑和诱因。^[5]

77.难道你不认为你的目标需要你多少谈谈你所列出的哲学家对人的生产是怎么想的吗？因为这也包括在对本性的探究中。你没有说什么，这是恰当的。他们怎么会知道或者谈论亚当，第一人和他的妻子呢？关于他们的第一次推诿，蛇的狡诈，他们犯罪前赤身露体却毫不尴尬，犯罪后总是尴尬，他们能说什么呢？他们怎么可能听过像使徒这样的话：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”^[6]对那些作品和这一真理一无所知的人，怎么可能知道这个问题？于是你决定——正确的决定——不从那些憎恨我们的圣经的人的学说中引用任何关于人的起源的话；至于他们关于这个可感知世界的开端的论述，更不可能对你有所帮助——我们现在不讨论这个问题。没错，你的心已经被你虚妄的自夸腐蚀了，似乎你从哲学家的作品学到了什么重要的东西。

78.有一点看起来似乎很有意义，他们中有些人接近基督教真理，因为他们感到此生充满欺诈和不幸，唯有靠神圣判断才能存在，他们还将公义归于创造并管理世界的创造主。西塞罗在对话*Hortensius*最后部分列出的那些人，他们关于人的产生观点似乎是靠事物本身的证据得出来的，比你的不知要好多少，也更接近真理。他提到许多事物，我们在人的虚妄和不幸中看到并悲叹的事，然后他说：“根据人类生活的那些错误和艰辛，古人，不论他们是占卜者还是诠释神圣心灵的人，时时会产生异象，如在神圣事物和源头所看见的；他们说，我们生来就要受到惩罚，以赎我们在高级生命中所犯的罪。我们在亚里士多德笔下发现一个说法，大意是说我们遭受了惩罚，它类似于一次性惩罚一大群人，这些人落入伊特鲁里亚（Etruscan）海盗手里，被精心设计出来的残忍方式杀死，他们的身体，手对手，脚对脚，整齐地堆积起来，活的与死的叠在一起。同样，我们的灵魂与我们的身体似乎也这样联合起来，就如同活人与死人叠放在一起。”思考这些事的哲学家岂不是比你更清楚地感受到压在亚当子孙身上的重轭，上帝的大能和公义，尽管不知道为了解救

人而借着中保赐给的恩典？所以，根据你的建议，我在外邦哲学家的作品里发现了一种完全可以胜过你的教义，但你不能在它们里面发现这样的教义；你不愿意保持自己的平和，反而为我提供机会，发现问题来反驳你。

[1] 见本卷十二章58节。

[2] 西塞罗（*De finibus* 5.8）和亚历山大里亚的克莱门（*Strom.* 2.31）对这个哲学家及其教义有讨论。

[3] 参西塞罗 *De finibus* 5；*Tuscul. Qu.* 5。

[4] *De natura deorum* 2；*Ad Atticum*，Ep. 16。

[5] 见本卷十五章72节。

[6] 《罗马书》5：12。

第十六章

79.你是否认识到，你以为使徒的证据支持你，其实却是反对你的；当你说犯罪前裸露却丝毫不觉得尴尬的肢体是可羞的，你不知道自己在说什么吗？使用使徒证据的应该是我，而不是你：“不但如此，身上多肢体，人以为是软弱的，更是不可少的”，如此等等。但值得思考的是，你为何恰好说到这些事。你说：“除了本性的证据之外，该是我们使用律法权威的时候了，以表明我们的肢体之所以这样形成，是为了让有些需要节制，有些享受自由。”你接着说：“为确证这一点，我们不妨引用外邦人的教师，他在写给哥林多人的信里说：‘但事实上，肢体虽多，仍是一个身子。’”使徒对身体各肢体的统一与和谐做了精彩的解释，然后你又补充说：“出于得体的考虑，也因为他只提到整个身体的某些肢体，所以他不愿意直接提到生殖的肢体。”你这不是自己打自己嘴巴吗？也就是说，上帝认为造得体的，你却认为不能直接提及；法官不羞于判决的，传令官却羞于宣告。若不是我们因犯罪，把上帝创造时造为体面的变得不体面了，情形怎么可能是这样的呢？

80.你加上使徒以下的证言：“不但如此，身上肢体，人以为软弱的，更是不可少的。身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面；不俊美的，越发得着俊美。我们俊美的肢体，自然用不着装饰；但上帝配搭这身子，把加倍的体面给那有缺欠的肢体，免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾。”^[1]你就像一个征服者那样对这些话惊呼：“看哪，真正理解上帝作为的人；看哪，忠实传讲上帝智慧的人。”你接着说：“他说，俊美的肢体得着更俊美的装饰。”你肯定以为你的整个案子与你误解为“俊美肢体”的话密切相关，但如果你读到过“我们不体面的肢体”，你就很可能不敢引用这段经文作证据了。因为上帝绝不会也肯定没有在罪之前使人体的各肢体有任何不体面的东西。那就听听你不知道的知识，因为你不愿意认真探究。使徒说“不体面”，但有些译者，我想，你读到的就是其中一个，因为感到有点尴尬，就在他说“不体面”的地方译为“俊美”。这有钞本为证，你就从那个钞本译了使徒的话。你读到的“俊美”在希腊文里是“aschemona”。但接下来的“越发给它加上体面”，希腊文是“euschemosynen”，完全翻译过来就是“体面”的意思。显然，用“aschemona”修饰的肢体是说它不体面，或者用拉丁语说就是“inhonesta”。最后，“我们俊美的肢体”对应于希腊文“euschemona”。但是，即使不考虑希腊文，你也应当知道，得着更多体面的肢体在用布遮盖时是不体面的，而那些不需要遮掩的肢体则可以说是体面的。试想，“我们俊美的肢体，自然用不着装饰”是什么意思？不就是说需要装饰的肢体是不俊美、不体面的吗？因此，当人出于体面意识把肢体遮盖起来，不体面的肢体也可以说是体面的。它们的体面和俊美在于它们的装饰：装饰越多，它们本身就越是不体面的。使徒描述

的如果是人赤身露体而不觉得羞愧时所拥有的身体，那他肯定不会说这样的话。

81.看看，你怎样无耻地宣称：“人一开始是赤身露体的，因为自我装饰的技艺是人发明创造出来的，当时他们并不知道这门艺术。”这意味着我们必须相信他们在犯罪之前是懒惰的，而罪倒使他们变得善于发明，勤劳刻苦起来。你凭着修辞和诡辩得出许多虚妄的结论，说：“最初的人不是因为犯了罪所以认为生殖肢体是可恶的，相反，因为他们害怕，他们就把还留着他们最初俊美的肢体遮盖起来。”我说，肢体就其实体、形状、性质来说，是上帝所造，不是可恶的；但是如果那些肢体还留有先前的俊美，那使徒为何说它们是不体面的？你承认肢体先前的俊美，这很好，但你不亵渎神圣就不可能说出其他观点。使徒确实把上帝造为体面的称为不体面的，请问是什么原因？如果不是因为罪，那是什么原因？是什么使上帝俊美的作品失去了体面，导致使徒称它们为不体面的？是它们的位置吗？但我们在那里发现的是造主的大能；是情欲吗？我们在情欲里拥有对罪人的惩罚。即使现在，上帝创造的那个部位的肢体仍是体面的，而因出身传染的，是不体面的；然而，为了使身体里没有不和，神圣恩赐赋予本性本能，叫各肢体彼此相顾，淫欲使其丧失体面，端庄和羞涩将它遮盖。

82.你问：“当亚当和他妻子听到上帝行在乐园的声音时，他们为何要躲藏起来？如果他们是为自己的生殖肢体赤裸而羞愧，那他们当时腰上围的东西已经足以遮羞了。”^[2]既然你没有话可说了，你为何又说这话？你没有看到，他们心里害怕主的面，甚至寻找更隐蔽的藏身之处；他们腰间的遮盖物掩盖他们在那里感到令他们羞愧的骚动。如果说他们在赤身露体时不觉得羞愧，那么可以说他们是因为羞愧而把自己遮盖起来。毫无疑问，不体面的东西引起羞愧。经上之所以说：“当时他们赤身露体，并不羞耻”^[3]，是要表明，后来他们要把可羞部位遮盖起来，是因为感到羞耻。因此，当他们藏到乐园树丛中后，亚当回答说：“我在园中听见你的声音，我就害怕，因为我赤身露体。”一者是显现的羞耻，另一者是深处的良知，它内在的失败产生这种显现的羞耻。节制产生一者，畏惧产生另一者；可耻的淫欲产生一者；良知知道要受到惩罚，就产生另一者——有点像一个疯子，以为把自己的身体藏起来就可以逃避只存在于他心里的东西。主说：“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”^[4]这话是什么意思呢？为何他们的赤身露体通过尝禁果来预示？不就是表明恩典所遮盖的，罪将它揭开了？当属地的、动物的身体里没有情欲时，上帝的恩典确实是强大的。因此，当他被恩典包裹时，赤身露体没有任何可羞之处，但当他失去恩典之后，就觉得要有所遮盖。

83.你说：“我们绝不能认为魔鬼与产生人的肢体或者与肢体的活动有什么关系。”你何必提出如此放肆的异议？这完全是徒劳的。人的本性没有任何东西归属于魔鬼。但魔鬼诱人犯罪，败坏了上帝造为良善的东西，于是，由于两个人的自由选择造成的创伤，整个人类成了跛足

的。想一想渗透在你理论中的人类的不幸。你是一个人，凡是与人相关的，没有哪一样与你无关。^[5]对那些必须忍受你所避开之物的人，要心怀同情；然而，不论你享受多大的属地幸福，你也必然每日都要对付内在的冲突——如果你真正践行你所宣称的生活。如果从已经回顾的内容还不能清楚地明白这一点，那么看看婴儿，看看他们忍受的恶有多少，又有多大；他们成长过程中遇到怎样的空虚、痛苦、错误、恐惧。错误试探成人，甚至那些侍奉上帝的人，欺骗他们；劳作和痛苦试探他们，压垮他们；情欲试探他们，点燃他们的欲火；忧愁试探他们，使他们崩溃；骄傲试探他们，使他们自负。谁能轻易解释重轭怎样处处压迫着亚当子孙的身心？我们的悲惨显而易见，这些证据迫使异教哲学家，既不知道也不相信第一人的罪的哲学家，宣称我们生来要受惩罚，以补赎在高级生命中所犯的罪，我们的灵魂与我们的败坏身体结合，所受的折磨就如同某些伊特鲁里亚海盗对俘虏施行的刑罚，就如同将活人与死人叠在一起。但是使徒已经使以下这种观点作废，即个别灵魂根据前世的功德与不同的身体结合。于是，我们必须主张，这些恶的原因或者是上帝的不义或无能，或者是对最初的原罪的惩罚。但上帝既不是不义的，也不是无能的，那么答案唯有后者，这是你不得不勉强承认的原因。如果不是先有借出身而来的罪该受惩罚，亚当的子孙自出母腹之日起直到在万物之母里面埋葬之日，压在他们身上的重轭就可能不存在。

[1] 奥古斯丁这里引用的经文与某些现代版本一致，但它与Confraternity版多少有些出入。参《哥林多前书》12：12、22、25。

[2] 《创世记》3：8、7。

[3] 《创世记》2：25。

[4] 《创世记》3：10、11。

[5] 泰伦斯（Terence），*Heaut.*1.1.25。

第五卷

第一章

1.我们已经驳斥了你的第一和第二卷书。按照顺序，现在我们要看看第三卷的内容，并在主的帮助下，对你有害的结论作出有益的反驳。根据我们的计划，我们将略过无关的问题，使读者了解我们的立场，获得益处，不浪费时间。你的书开头照例是那些自负的话，说你如何关心真理的目标，如何缺乏你乐于取悦的所谓的智慧人，对这些我又何必说什么呢？这是所有异端分子，不论是古代的，还是近代的，是他们共同的叫喊，并且有点拙劣，用滥了。你极端傲慢，所以你所扮演的角色，采取的态度必将导致你毁灭。没有必要再次反驳你的侮辱和诽谤——看似针对一个人，针对我，但你其实是不点名地向一大群大主教老师发泄你的怒火，或者毋宁说展示你的愚昧。我想我已经对你的前两卷书做了令人满意的驳斥。

2.你夸大圣经知识的难度，说以下这些知识只适合极少数博学的人：上帝是人和宇宙的造主，他是公义的，信实的，良善的；他的恩典慷慨地给予人。如你所说：“众人之所以追求善，其中一个且最好的原因是，上帝是可敬的。”而你对他的尊敬就是否认他借着基督耶稣，也就是救主解救婴儿，因为你说他们借他的洗礼受洗，却没有从中获得救恩，似乎他们不需要基督这位医生。朱利安精明地检查人类起源的血脉，但最终宣称它们是清白的。与其通过所谓的律法知识再加上你不恰当的夸口——肯定不是在上帝律法的指导下，而是全凭你自己的自负——得出这个不敬的推定，既有害于基督教信仰，又有害于你自己的灵魂，那倒还不如根本什么都没学过，反而要好得多。

3.你说我的教义是畸形的，没有根据的，以至于试图把不义归于上帝，把人的被造归于魔鬼，把实体归于罪，毫无知识的良心归于婴儿。我简单地回答说，我们的教义不是畸形的，因为它宣称俊美胜过世人的那位要成为众人的救主^[1]，因而，也是婴儿的救主。它不是没有根据的，因为它说人好像一口气（虚空），他的年日如同影儿快快过去^[2]，这不是毫无理由的，而是因为先前的罪。它没有把不义归于上帝，而是认为上帝是公义的，因为即使婴儿也遭受我们时常看到的许多大恶，这并非不公正。它没有把人的被造归于魔鬼，而是把人起源的败坏归于魔鬼；它不认为罪有实体，而是说它在最初的人里面有行为，在他们的后代中有遗传。它也不认为婴儿有毫无知识的良心，婴儿既没有知识也没有良心；在一人里众人都犯了罪，那一人知道自己在做什么，而每个人

就从这个源头传染了恶。

4.但是你其实阻挡了无知民众的路，你说他们是单纯的人，忙于其他事务，没受什么教育，仅凭信就应让他们进入基督的教会，免得他们一下子就被晦涩的问题吓倒了。让他们相信上帝是人真正的造主，坚定地主张他是良善的，信实的，公义的，让他们保守关于三一体的这一论断，不论听到什么，只要与之相一致的，就拥护、赞美；不要让任何论证的力量毁掉他们的信念；相反，凡是有人权威和团体试图让他们相信相反的教义，他们就要表示憎恨。如果你思考一下你自己说的这些话，就会发现它们几乎就是在反驳你，基督信众——他们的论断是无经验的，你向我们提到极少数几个你认为最有知识最博学的人——之所以讨厌你的新颖观点，一个原因在于他们相信至公至义的上帝是人的造主。因为他们看到自己的婴儿受苦，知道如果没有原罪，至公至善的上帝不会让他的形象在婴儿里遭受这些恶。如果他们中有个人带着自己襁褓中的孩子，来到你面前，在没有人能听见，你也不再恶意叫嚷的地方，指责你说：“就心灵、理智和理性来说，我是按着上帝的形象造的，凭着这些我确实深爱上帝的国，所以认为如果有人永远不能进入他的国，那就是重罚。”而你不属于无知的群氓，属于极少数富有智慧的人，是爱那国的人，你的爱受到极少数人的热情影响，不会因不冷不热的民众而冷却，那你难道回答这个人说，永远不能进入上帝的国根本不是什么惩罚？我不相信你敢说这样的话，即使对一个其能力和见证并不足以令你惧怕的人。因此，当你给出某种回答或者保持沉默（不要说基督徒，就是一个普通人也需要诚实）时，难道他不会强迫你看他襁褓中的孩子，并对你说：“上帝是公义的。如果不是借一人进入世界的罪^[3]，哪种恶能禁止他清白的形象进入他的国呢？”我想你找不到比这更大的智慧了，即使在那些非常博学的人中。其实，如果你放下你的厚颜无耻，就会发现你自己比婴儿更无话可说^[4]。

[1] 参《诗篇》44：3。（参和合本四十五篇2节。）

[2] 参《诗篇》143：4。（参和合本一百四十四篇4节。）

[3] 参《罗马书》5：12。

[4] “infans”这个拉丁词是个双关语，既有“婴儿”的意思，也有“不能说话”的意思，所以很可能暗示像《所罗门智训》十章21节那样的圣经经文。

第二章

5.你在这前言里把无知者撇在一边，面向极少数博学者，但在前言之后你的论证转了方向，我们就来思考一下你的转向。我不知道你在第二卷里遗忘的某事使你产生了什么热切的念头——在第二卷里，你详尽讨论了可耻的肢体，犯罪之后，害羞的理性本性用无花果树叶把它遮盖起来，你还在那里试图徒劳地驳斥我的结论“犯罪之后这些肢体可能让人产生尴尬，只是因为它们有一种不体面的活动”^[1]。什么东西使你那么高兴，使你不能忽略，甚至在这卷你好不容易停止无休止的唠叨之后，仍要再提？你说经上写着：“他们为自己编做裙子。”^[2]你说这个词我们译为“腰带”，而这里是另一种译法；裙子可以理解为全身穿的衣服，你又说，这是“节制”的表示。我怀疑你读到的这个译者是不是佩拉纠主义者，故意把希腊文“perizomata”译为“裙子”。如果节制——你说它与衣服有关——也可表现在这里，那你就绝不会试图告诉我们，第一对人以罪为老师得知节制的功能，因而在犯罪之前，清白（无罪）和无耻在他们里面和谐共住。根据你的论证，当他们赤身露体而不觉得害羞时，他们是放纵无耻的，而他们深切的害羞源于本性的羞耻感；犯罪使他们纠正这种败坏状态，当推诿的无耻感成为节制的老师时，邪恶使那些人羞耻，而公义倒使他们无耻。然而，你的话实在卑鄙无耻，丑态毕露，不论你将多少语言之树叶缝制在一起，都不可能掩盖它们。

6.你想要嘲讽我，说画家已经告诉我亚当和他的妻子遮盖了可羞的肢体；你又让我听经常被引用的贺拉斯的话：“以同样的方式尝试各种虚构之物的能力始终属于诗人和画家。”^[3]我不是从虚构人物的画家而是从圣经的作者那里得知，最初的人在犯罪前是赤身露体的，他们并不以为羞耻。上帝不容他们里面如此伟大的清白使他们羞耻。但他们犯了罪，他们注意到了；他们脸红了，他们就把自己遮盖起来。^[4]然而你说：“他们没有感到任何不体面和新奇。”上帝不容我说使徒或先知，甚至哪个诗人或画家教导你这种不可思议的厚颜无耻。就是那些人，如诗人用优美的诗句说的，总是拥有以同样的方式尝试各种虚构之物的能力，对于你恬不知耻地拿出来作为信念的东西，他们很可能羞于作为一种玩笑构想出来。这两者，清白和无耻，一个是最善，一个是至恶，却能和谐一致地共处一起，这是没有哪个画家敢画的，没有哪个诗人敢写的；他们没有一个会对人的论断绝望到这种程度，以至于以为他拥有同样的能力去尝试这种虚构，而不是出于一种愚蠢的空虚才去这样做。

7.你说，如果选择“perizomata”，也就是“praecinctoria”作为译文，那么被遮盖的是两肋，而不是两股。首先，我很遗憾看到你如此滥用那些不识希腊语的人的无知，而不提供那些认识希腊词的人的观点。但是事实上，拉丁习语已经把我们在希腊钞本中看到的“perizoma”采纳为它自己的词。当你说“perizoma”所遮盖的不是双股而是两肋时，我想你是

在自我取笑。无论有知的，无知的，谁不知道“perizomata”所遮盖的是身体的哪些部位？这是对妇女嫁妆名单里所列的某些服饰的通俗称呼：束腰的腰带。这一点只要问一下就能搞清楚，我想也是你已经知道的事；即使你不知道，我希望你不要歪曲，不是歪曲人的话语，而是人的服饰，把“perizoma”上提到肩，或者说“perizomata”遮盖的是那两人的肋部，而让生殖器官、腰部的中心区域以及两股赤裸着。既然不论下身的遮盖物是从上身的哪个部位垂挂下来的，两人都感受到与心里的律相争的肢体上的律^[5]，这律因相互看见而彼此激发，以它自己新奇的不顺服挫败不顺服者的邪恶，那它怎么可能对你有帮助，而不是对我有帮助呢？如果肉体——它的视觉刺激这律——需要更宽敞的遮盖物，那么这律的活动越是狂乱，它必然越是可耻。因而，不论这遮盖物是从腰部还是从两肋挂下来，总之遮住了可羞肢体。如果罪的律没有充满敌意地攻击心里的律，这肢体可能不会成为可耻的。事实本身一清二楚，我们不对圣经的意思添加我们自己的观念，否则就不只是人的无知，而是不当的推测了。“perizomata”这个词令人满意地表明了亚当和他的妻子犯罪之后马上遮盖的是身体哪个部位，尽管他们犯罪之前赤身露体而不以为耻。我们明白他们盖住的是什么，再深究就愚不可及了，而仍然否认他们感受到的东西，就是极端无耻。尽管你顽固地反对，但你也知道答案只有一个：那两人对生殖肢体的淫欲活动感到羞愧，希望把它遮盖起来。当你力图把perizoma提升到两肋时，你要遮盖了一个无须遮盖的部位——你说过罪人并没有在那个部位经历恶，要么卑鄙地露出你承认更需要遮盖的部位。

[1] *Denuptiiset concupiscentia*1.5.

[2] 《创世记》3：7。

[3] 贺拉斯，*De arte poetica*9-10.

[4] 参《创世记》2：25；3：11。

[5] 参《罗马书》7：25。

第三章

8.你从我的书里引了一段话：“不顺服者的肉体也是不顺服的，这完全是罪有应得，如果不服自己主人的人却得到自己奴仆，也就是自己的身体的服从，那倒是不公平的了。”^[1]于是，你试图表明，肉体的不顺服如果是对罪的惩罚，那必然是值得称道的，并且似乎这不服是一个人的有意地折磨罪人，你用崇高的语言修饰它，称之为“报仇雪恨者，就此而言也是上帝的执事”，认为它是一种大善。你没有看到，根据你的推理，你可以赞美恶的使者，事实上，他们就是不敬神的推诿者，然而，上帝通过他们惩罚罪人，如圣经所证实的：“他把他忿怒的报应降给他们；通过恶的使者降下义愤和怒气。”^[2]那就赞美他们吧；赞美他们的王撒旦，因为当使徒把一人交给他，败坏那人的肉体时^[3]，撒旦也是罪的复仇者。你完全公开地诽谤基督的恩典，对撒旦和他的使者歌功颂德，你正是合适的人选，而上帝通过他们施行审判，强调对罪人的惩罚，按他们的作为报应他们，使极其卑劣而可恶的灵成为那些该受惩罚的人的折磨，无论恶的还是善的，都合理使用。既然你称颂肉体的淫欲，因为这种不顺服是为了报复罪人的不顺服而赐给的，那也称颂那些极其邪恶的权势吧，因为通过它们使恶人得到恶报。赞美恶王扫罗吧，因为他也是对罪人的一种惩罚，如主所说：“我在怒气中将王赐你。”^[4]赞美那王所遭受的鬼吧，因为它也是对罪的惩罚^[5]。赞美降到以色列人心上的愚昧吧，不要对经上何以说“等到外邦人的数目添满了”^[6]沉默不语，尽管你或许会否认这是一种惩罚。如果你爱里面的光，你就会叫喊说，它不只是一种惩罚，而且是一种极其重大的惩罚。犹太人的这种愚昧是因他们不信的大恶，是他们治死基督这罪的一大原因。如果你否认那愚昧是一种惩罚，你就在遭受同样的惩罚。如果你说它是惩罚，但不是因罪，那你承认同一件事可以既是罪，又是惩罚；但如果不是因罪，它必然是一种不公正的惩罚，那你就使上帝或者成为不公的，竟然命令或者允许这样的事发生，或者是无能的，这样的事发生了，他竟然没有阻止它。如果你承认它也是因为罪，免得因不承认这一点而显得自己心里是瞎的，那么看看你不愿意看到的结果，因为你提出的问题现在有了答案。魔鬼、他的使者以及邪恶的王不仅自己是罪人，而且借着上帝的公义，还是罪人所遭受的痛苦；公正的刑罚借着他们加在那些罪有应得的人身上，这不能使他们成为可赞美的。因此，我们不能推导说，因为与心里的律相争的肢体的律是对做了恶事的人的公正惩罚，所以这律本身的行为就是正义的；心里的愚昧唯有上帝的光才能除去，这种瞎不仅是罪，使人不相信上帝，而且也是对罪的惩罚，使傲慢的心受到应有的惩罚；另外还是罪的原因，因为由于那愚昧心灵的过错，坏事就干下了。同样，善灵所争战的肉体的淫欲不仅是罪，因为它不顺服心灵的支配，而且也是对罪的惩罚，因为它可算为对不顺服的报应——另外也是罪的原因，或者在于认同它的人的疏忽，或者在于出生的遗传。

9. 尽管你滔滔不绝地讨论你愚昧而不经思考的观点，但完全可以肯定，当你说这肉体的淫欲——我们认为它是对罪的惩罚——不仅不是可指责的，而且甚至是可称颂的，你的论点是毫无根据的。当你说“如果情欲是对罪的惩罚，那么节制就必须抛弃，免得贞洁背叛上帝，被认为削弱了他所作的判断”以及其他虚妄的结论时，同样的话也可以谈论心里的愚昧，并且一字不差——就好比说，如果心里的愚昧是对罪的惩罚，那教导必须抛弃，免得心灵的教化背叛上帝，被认为削弱了对上帝所作的判断。如果这个结论是荒谬的，那你的论证也同样是荒谬的；然而，情欲——也就是肉体的不顺服——是对罪的惩罚。因为知识争战心里的愚昧，自制争战情欲，而忍耐承受惩罚，那既不是过错，也不是情欲。因此，如果人带着上帝的恩赐靠信心活，上帝亲自显现启示心灵，克服淫欲，也忍受试探，直到末了。当人无须承担义务地爱上帝，也就是说，爱上帝的这种爱只能从上帝本身而来，那么整个工作就顺利成就。然而，如果人只求自己满意，依靠自己的力量，放任自己傲慢的欲望，那么随着其他欲望停止，恶开始滋生，当他克制其他欲望时，倒像是可称道的人，但其实是为了这个傲慢的欲望。

10. 你读了我的另外一些小品文，徒劳地试图反驳：“有不少的罪也是对罪的惩罚。”^[7]但是，如果你能忘掉对得胜的热切欲望，仔细留意自己说的话，你就会发现以上这种说法完全正确，就如我们关于“心瞎”所看到的。如你所读到的，我在另外的讨论中提到使徒论到某些人：“上帝任凭他们放纵邪恶的意识，让他们行不适宜的事”^[8]，我引用使徒这话是为了证明这一点，那么请问，你引用使徒的话是为了成全什么，证明什么？你试图表明，这是使用了夸张法，夸大事物的真相，以触动人的心灵；你毫不犹豫地指出，这必然就是使徒的目的。你断言，为了痛斥不敬者的罪行，他说在他看来他们更像是已经被定罪的人，而不是有罪的人，由此突出他们的罪行，把这些罪行称为惩罚。然而根据他自己的话，而不是你转述的他的话，他表明他们不仅是被定罪的，而且是有罪的；不只是从过去行为而来的罪——他们已经因此被定罪——也因他们的定罪而有罪。他先是说：“他们去敬拜侍奉受造之物，不敬奉那造物之主。主乃是可称颂的。阿们！”这是表明他们有罪。接着他表明他们因这罪而被定罪，他说：“因此，上帝任凭他们放纵可羞耻的情欲。”你听到他说这话是为这个原因，而你愚蠢地问我们该怎样理解上帝任凭他们，并且费九牛二虎之力表明他任凭他们就是抛弃他们，如你所主张的。但是不论他怎样任凭他们，他是为这个原因任凭他们，也是为这个原因放弃他们。你还看到他任凭他们的结果，不论这种任凭是什么类型或者什么方式。使徒想要表明任凭他们逞可羞耻的情欲是重大的惩罚，不论这种任凭是放弃他们，还是其他方式的任凭，不论是可解释的，还是不可解释的，不论至善和不可言说的公义以何种方式使之发生。他说：“他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处，男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。”^[9]还有比这更清楚的吗？还有比这更直接的吗？还有比这更明确的吗？他说他们就在自己身上受这当得的

报应；可以肯定，这报应就是他们注定要犯这么大的罪恶。然而这定罪也是罪，使他们更深地陷入其中；因此那些行为既是罪，也是对先前罪的惩罚。甚至更为引人注目的是，他声称他们在自己身上受这报应是当得的。紧接这话的前一段话也有同样的宗旨：“他们将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。所以，上帝任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事”^[10]，如此等等。你再次看到之所以放任他们的不可否认的原因。他先是列举了他们所做的恶，然后说：“所以，上帝任凭他们逞着心里的情欲。”因此，它确实是对前罪的惩罚；然而，它也是罪，如他下面所解释的。

11.你在论证相反结论时，自以为找到了对使徒的话——上帝任凭他们放纵自己的情欲——所存疑问的答案。你说他们已经被行污秽之事的欲望激动，又说：“我们怎么能认为他们是借着上帝——他已经放任他们——的权能陷入这样的行为的呢？”那我问你，如果不知怎的他们已经被心里的邪欲支配，那上帝放任他们的目的是什么，为何使徒说：“上帝任凭他们逞着心里的情欲？”这是否可以推出，因为有人心里有邪欲，他就认同他们做那些恶事？显然，我们看到，心里有邪欲不等同于任凭他们逞邪欲。认同邪欲就会被邪欲控制，而当神圣审判任凭人放纵邪欲时，人就会认同邪欲。如果人只是感到它们在涌动，想引诱他行恶，但他没有跟随它们，没有任意地放纵它们，而是加入荣耀的战斗中与它们对抗，如果他因此有罪，即使活在恩典里，也仍然是有罪的，那我们就是徒劳无益地读着经文：“你不可跟随你的情欲。”经上写着：“如果你放任你心里的欲望”（这是指她的邪欲），“她将使你成为你仇敌和那些嫉妒你的人的笑柄”。^[11]如果有人遵守这样的话，你怎么说？一个人仅仅心里有那些他不应任凭灵魂放纵的情欲，免得她成为魔鬼和他的使者，以及嫉妒我们的仇敌的笑柄，他就有罪吗？

12.当说任凭一个人放纵他的欲望时，他就从这些欲望得了罪，因为他被上帝放弃，受制并认同于欲望，被它们征服、抓俘、吸引、控制。“因为人被谁制伏，就是谁的奴仆”^[12]；接着发生的罪是对他前罪的惩罚。我们读到：“耶和華使乖謬的靈摻入埃及中間，首領使埃及一切所做的都有差錯，好像醉酒之人受到誘惑一樣。”^[13]这里，罪不也是对罪的惩罚吗？先知对上帝说：“耶和華啊，你為何使我們走岔離開你的道，使我們心里剛硬不敬畏你呢？”^[14]这里罪不也是对罪的惩罚吗？先知又对上帝说：“看哪，你曾發怒，我們仍犯罪；因而我們犯了錯，我們所有人都像不潔淨的人。”^[15]这里，罪不也是对罪的惩罚吗？我们在《约书亚记》（*Jesus Nave*）里读到外邦人奋力反抗，因为耶和華使他们的心刚硬，来与以色列人争战，好叫他们尽被杀灭^[16]，这里，罪不也是对罪的惩罚吗？罗波安（*Roboam*）王不肯依从百姓的好建议，因为如经上所说：“这事乃出于耶和華，为要应验他借先知所说的话。”^[17]这里罪不也是对罪的惩罚吗？犹大王亚玛谢不肯听从以色列王约阿施不要去打仗的好建议，这里罪不也是对罪的惩罚吗？我们读到：“亚玛谢却不肯听从，这是出乎耶和華的旨意，好将他们交给敌人手里，因为他们寻求以东的神。”^[18]我们可以举出许多其他事物，清楚地表明，刚硬反常的心

出于上帝的隐秘判断，其结果就是拒不听从真理，导致犯罪，这罪也是对前罪的惩罚。因为相信谎言而不相信真理，就是罪，但它源于心的愚昧，而这愚昧根据上帝隐秘又公正的判断也是对罪的惩罚。我们还在使徒对帖撒罗尼迦人说的话里看到这一点：“因他们不领受爱真理的心，使他们得救。故此，上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎。”^[19]看，对罪的惩罚就是罪。他说的每一部分都很清楚、简洁，不论你怎样努力想要歪曲成你自己的意思，都是徒劳。

13.你说：“即使当经上说任凭他们放纵自己的情欲时，我们也要明白神的忍耐放弃了他们，但神的权能并没有强迫他们犯罪。”你这话是什么意思？该位使徒既说：“倘若上帝要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿”^[20]，岂没有把忍耐和权能这两者放在一起提及吗？你在以下经文里看到的是哪一者呢？是忍耐还是权能？“先知若犯错说一句预言，是我耶和華任那先知犯错，我也必向他伸手，将他从我民以色列中除灭。”^[21]不论你选择什么，即使你承认两者，你也必然明白，这个先知的假预言既是罪，也是对罪的惩罚。你是否还会说“我耶和華任那先知犯错”这话应解释为：上帝抛弃他，让他受迷惑，以报应他过去的错事，从而犯错？你愿怎样说，你就说，他因罪受到这样的惩罚，结果是他犯了说假预言的罪。听听先知米该雅的话：“我看见耶和華坐在宝座上，天上的万军侍立在他左右。耶和華说：‘谁去引诱亚哈上基列的拉末去阵亡呢？’这个就这样说，那个就这样说。随后有一个神灵出来，站在耶和華面前，说：‘我去引诱他。’耶和華就问他说：‘你用何法呢？’他说：‘我去要在他众先知口中作谎言的灵。’耶和華说：‘这样，你必能引诱他，你去如此行吧！’”^[22]你能怎样解释这些话？王相信假先知，他自己就犯了罪，但这本身也是对罪的惩罚，是派来邪恶使者的上帝的判断决定的，使我们更加清楚地明白《诗篇》为何说他借着邪恶使者降下他义愤的怒气^[23]。当他降下忿怒时，他做错了吗？做得不公吗？太草率了吗？上帝断乎不会。“你的判断如同深渊”这样的话不是徒劳说的。使徒呼喊：“深哉，上帝丰富的智慧和知识！他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？”^[24]他的话也不是虚妄的。他选择的，没有一个是具有价值的，但他一旦选择，就使他们成为有价值的。但是，他所惩罚的，没有一个不是当得的。

[1] *Denuptiis* 1.7.

[2] 《诗篇》77：49（根据英文直译）。

[3] 参《哥林多前书》5：5。

[4] 《何西阿书》13：11。

[5] 参《列王纪上》16：14。

[6] 《罗马书》11：25。

[7] *Denaturaet gratia* 25.

[8] 参和合本《罗马书》1：24：“上帝任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事。”——中

译者注

[9] 参《罗马书》1：23、24、26、27。——中译者注

[10] 《罗马书》1：23、24。——中译者注

[11] 《便西拉智训》8：30、31。

[12] 《彼得后书》2：19。

[13] 《以赛亚书》19：14。（和合本末句为“好像醉酒之人呕吐的时候，东倒西歪一样”。）

[14] 《以赛亚书》63：17。

[15] 参《以赛亚书》64：5、6。

[16] 参《约书亚记》11：20。

[17] 参和合本《列王纪上》12：15。——中译者注

[18] 《历代志下》25：20。

[19] 《帖撒罗尼迦后书》2：10、11。

[20] 《罗马书》9：22。

[21] 参《以西结书》14：9。（和合本里“犯错”为“受迷惑”。）

[22] 《列王纪上》22：19—22。

[23] 参《诗篇》77：49。

[24] 《罗马书》11：33—35。

第四章

14.你告诉我们使徒说：“上帝的圣善是要引导你悔改。”这话一点儿没错；但他引导的是他所预定的，即使那人自己不悔改，心里刚硬，为自己积蓄忿怒，以致上帝震怒，显他公义审判的日子来到，他必照各人的行为报应各人。^[1]不论上帝显示的忍耐有多大，若不是他本身允许，谁会悔改呢？你难道忘了同一位老师说过“或者上帝给他们悔改的心，可以明白真道，……可以醒悟，脱离魔鬼的网罗”^[2]？而上帝的判断如同深渊。我们知道，如果我们允许我们所统治的人在我们眼前犯罪，我们将与他们同样感到有罪；而上帝允许人在他眼前犯的罪数不胜数，如果你不愿意人这样做，就绝不会允许这些事成全；然而上帝是公义的，良善的。他显示忍耐，留出悔改的空间，不愿有一人沉沦^[3]，因为“主认识谁是他的人”^[4]，“万事都相互效力”，叫那些“按他旨意被召的人得益处”^[5]。因为并非所有被召的人都是按他旨意被召的。“被召的人多，选上的人少。”^[6]那些选上的，就是按他旨意被召的。因此他在别处说：“总要按上帝的能力……上帝救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典；这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的。”^[7]另外，在说了“万事都互相效力，叫那些按他旨意被召的人得益处”之后，又说：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。”^[8]这些就是按他的旨意被召的人，因此他们就是创立世界之前——使无变为有的上帝^[9]创立世界之前——被拣选的人^[10]；他们之被拣选是借着拣选的恩典。因此该位老师论到以色列说：“照着拣选的恩典，还有所留的余数。”为防止有人以为他们之所以在世界创立之前被拣选，是出于预先知道的作为，他又说：“既出于恩典，就不在乎行为，不然，恩典就不是恩典了。”^[11]在被拣选和预定的人数中，即使是那些生活极其堕落的人，也借着上帝的圣善引向悔改，借着他的忍耐他们没有因犯罪被剥夺此生，以此向他们及与他们同为后嗣的人表明，上帝的恩典把人从怎样恶的深渊里解救出来。他们没有一人灭亡，尽管年事已高；也从来没有说预定得生的人会没有中保的圣礼而终结生命。因为这些人，我们的主说：“差我来者，即父的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落。”^[12]其他必死者，不属于这个数目的，虽然与这些人同属一团，但被造为忿怒的器皿，生来是为了叫这些人得利益。上帝造他们没有一个是轻率或者偶然的，他也知道可以从他们得到什么益处，因为他在他们里面人性的恩赐里做善工，通过他们装饰现世的秩序。基督里的人通过健全而属灵的悔改与上帝和好，但对其他人，他不引导他们中任何人走向这样的悔改，不论他对他们的忍耐是否更加大量，还是完全相等。因此，虽然所有人出于同一个毁灭和被定罪的团块，因他们心里的刚硬不悔改，为自己在忿怒的日子积蓄忿怒，每个人都将按各自的事工得报

应，但是上帝出于慈爱的圣善，引导有些人悔改，根据他的判断对有些人并不引导其悔改。我们的主说上帝有能力引导并吸引人：“若不是差我的父吸引人，就没有能到我这里来的。”^[13]他难道不曾引导渎圣的、不敬的亚哈王悔改，或者至少向那王显明耐心、宽宏和长期忍耐，尽管那王早已被说谎言的灵迷惑误入歧途？他被迷惑的结果不是在他死后立即在他身上成全了？^[14]谁能说他信说谎言的灵不是犯罪？谁能说这罪不是对罪的惩罚，不是上帝的审判？上帝选了说谎言的灵来执行审判，不论那灵是受他差遣的，或者只是经他允许的。除了那个说自己想说的而不愿意听真道的人，谁会说这样的话？

15. 听到《诗篇》里唱着：“耶和華啊，求你不要放棄我，任我的欲望偏向惡人”^[15]，谁会愚蠢地认为这个人是在祈求上帝不要对他忍耐，似乎就如你所说：“上帝若不是要显示他忍耐的圣善，就不会放弃人，以至于让恶得逞？”我们岂不是每日恳求：“不要叫我们遇见试探”^[16]，免得我们放纵自己的情欲？因为各人被试探，乃是被自己的淫欲牵引、诱惑的。^[17]因此，难道我们是求上帝不要显示他忍耐的圣善，而不是求他的怜悯吗？健全的人怎么理解这一点？甚至，疯子会对此说什么？因此，上帝任凭人放纵可羞耻的情欲，让他们行不适当的事；但是他适当地放任他们，这些行为不仅是罪，也是对过去的罪的惩罚，而且它们还需要将来的惩罚，正如他任凭亚哈相信似先知的谎言，任凭罗波安接受错误的建议^[18]。上帝不仅知道怎样在人的身体里运作他公义的审判，也知道如何在他们的心里运作，他的作为总是充满奇妙，难以言说；不是要引起恶的意愿，而是随己愿使用它们，因为他不可能决定任何不义的事。 he 可以和善时听，发怒时不听；也可以反过来，和善时不听，发怒时倒听。同样， he 可以和善时就宽恕，忿怒时不宽恕；又可以倒过来，和善时不宽恕，忿怒时倒宽恕。在一切事上都始终是良善的和公义的。谁能领会这些事呢？人处于可朽肉体的压力之下，即使他已经拥有圣灵的担保，又怎能领会和猜测上帝的判断呢？

16. 而你这个极聪明又机智的人却说：“如果通过不顺从情欲惩罚不顺从上帝的人，那我们必须宣布情欲是正义的，可赞美的。”如果你真的聪明，你就会明白，人的低级部分必然通过邪恶征战高级和良善部分；然而对一个恶人来说，受到他自己肉体的恶的惩罚是公正的，就如那恶王受到邪恶之恶的惩罚。难道你要赞美邪灵吗？说出来吧，为何要犹犹豫豫？你这个敌视上帝无须回报的圣善的人，成了一个说谎言之邪灵的赞美者。你轻而易举就能找到可说的东西。你以为从我所说的“如果不服自己主人的人，得到自己奴仆，也就是自己的身体的服从，那倒是不公平的了”^[19]可以推导出对情欲的赞美，如果你把这赞美用到那邪灵上，那你对它的赞美简直就是信手拈来。当然你否认我的这一观点，嘲笑它是错误的，想要表明如果我的话是对的，那可以推导出荒谬的结论，赞美情欲是“罪的复仇者”。你肯定不会否认说谎言的灵是邪恶的报复者，因为它迷惑那不敬神的王，把他引向他该得的死。想一想，如果对此我也说：“如果不信真上帝的人被虚假迷惑，那倒是不公的”，那会怎样？赞美虚假的公正吧，说赞美情欲时所说的话吧：“如果对恶的报应就是放

纵情欲；如果情欲为报复而侮辱上帝；如果它可以与罪毫无关联，以便胜任报复者的职责，那没有什么能比它更值得赞美的。”凭着这样聪明的解释，你所有的话正好用来赞美不洁的灵。为了一以贯之，你要么在这里做说谎言的灵的先令官，要么拒绝为悖逆的情欲辩护。

17. 你为何拿最晦涩的灵魂问题作为挡箭牌？^[20]在乐园里，悖逆当然始于灵魂，灵魂开始认同违背诫命，所以蛇说：“你们将如神一样。”^[21]但整个人犯了罪，正是从那时起，肉体成了罪身，他的过犯只有同样的罪身才能医治。为了使出生的通过重生得洁净，灵魂和身体都同样要受到惩罚；既然它们从人而来，那就都有过错，或一者在另一者里是败坏的，就如在有瑕疵的器皿里，而这包含着神圣律法的隐秘正义。我倒更愿意知道两者哪个是对的，而不是发表我自己的观点，免得对我不知道的事物妄下论断。但是有一点我是知道的：它们中有一个是对的，是正确、古老的大公教信仰，也就是相信并主张原罪的那种信仰所拥护的，认为它不会有错。而这一信仰绝不可否认。关于灵魂的隐秘事或者可以在闲暇时间讨论，或者就像此生中许多其他事物一样，不了解也不影响我们得救。至于灵魂是在婴儿身上，还是在成人身上，我们必须更关心使灵魂得医治的帮助，而不是使它受损坏的过犯；但是如果我们否认它被损坏，那它也不可能得医治。

18. 你引用了使徒的话：“他们无知的心就昏暗了。”^[22]然后你说：“我们要注意，他说无知是一切恶的原因。”我无法解释你的注释。使徒是否说了这个意思并不能确定，但我现在不争论这一点；相反，我要问你为什么说这样的话。是不是因为说婴儿无知（愚蠢）^[23]是不恰当的，因为他们还不能分有智慧，所以你希望人们相信婴儿里没有任何恶，以为如果无知（愚蠢）是一切恶的原因，就可以推出婴儿无恶的结论？我们需要非常精细而详尽的考察才能知道，最初的人是由于无知而变得骄傲，还是骄傲使他们变得无知，但目前我只问，是否有人不知道所有人——不论谁变得聪明——都是从无知渐渐变成聪明的。或许借着中保伟大而非同寻常的恩典，他的有些信使不是从无知走向智慧，而是直接从婴儿时期就成为有智慧的。如果你说不需要对中保的信，仅凭本性就可以成全这样的事，那你就暴露了你异端的隐秘之毒，因为我们清楚地看到，你捍卫、赞美本性的唯一结果是，基督徒然地死了，而我们说，他的信，通过爱做工的信^[24]，甚至大大给予那些天生弱智的人。有些人生来智力迟钝，看起来更像牲畜，而不像人。弱智在他们显然是天生的，因为智力实在低下，你这个认为没有原罪的人就无法在他们身上找到与之相称的东西。我们岂不是从人类活动的日常经验中得知，最初婴儿一无所知，长大了他明白一些虚妄之事；然后，如果他住在智慧部分里，就明白真道。因此人从什么都不明白的婴儿时期通过中间的愚蠢走向智慧。所以你看，人性——你赞美婴儿的人性，认为它不需要救主，似乎它是健全的——结出无知（即愚蠢）的果子比结出智慧更早；但你不愿意看它根部的毛病，或者更为糟糕——你看到了毛病，却不承认。

- [1] 《罗马书》2：4—6。
- [2] 《提摩太后书》2：25、26。
- [3] 参《彼得后书》3：9。
- [4] 《提摩太后书》2：19。
- [5] 参《罗马书》8：28。
- [6] 《马太福音》22：14。
- [7] 《提摩太后书》1：8、9。
- [8] 《罗马书》8：28—30。
- [9] 参《罗马书》4：17。
- [10] 参《以弗所书》1：4。
- [11] 《罗马书》11：5、6。
- [12] 《约翰福音》6：39。
- [13] 《约翰福音》6：44。
- [14] 参《列王纪上》二十二章。
- [15] 参《诗篇》139：9。（和合本没有对应译文，故本节根据英文直译。）
- [16] 《马太福音》6：13。
- [17] 参《雅各书》1：14。
- [18] 参《列王纪上》十二章。
- [19] *Denuptiis* 1.7.
- [20] 这个灵魂的晦涩问题是指人通过肉体繁殖而产生的问题。佩拉纠主义似乎否认灵魂本身是通过人的种子靠繁殖传递的可能性，并把这作为他们反对大公教原罪论的重要部分，因为他们认为灵魂是直接由上帝创造的，否认它可能在罪下面出生。奥古斯丁并没有解决人的灵魂究竟如何产生的问题，但是他耐心地证明，不论这个问题的答案是什么，都不可能影响原罪论。参 *De peccatorum meritis et remissione* 3.10.18；*De anima et ejus origine*；以及 St. Thomas in *Summa theologiae* I，q.118 提供的回答。
- [21] 《创世记》3：5。
- [22] 《罗马书》1：21。
- [23] 这里的无知其实是指愚蠢（foolish），与智慧相对，所以才说婴儿并不是无知的（愚蠢的），只是还不能分有智慧。——中译者注
- [24] 参《加拉太书》2：21；5：6。

第五章

19.你引用我的另外一些话，诽谤说我自相矛盾，因为我先是说身体不顺服是对不顺服之人的惩罚，然后立即举出身体的部位，说它们服从意志的吩咐。^[1]但要知道，我在陈述第二个命题时，所说的“身体”是把生殖器官排除在外的。因此，一点没错，在其他肢体活动中，身体服从意志，而在生殖肢体的活动中，身体不服从意志。我的话没有自相矛盾，只是你没有理解它们或者阻止其他人理解它们，所以你把变得自相矛盾。如果身体的一个部位不能称为“身体”，使徒就不会说：“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。”^[2]他说的身体是指身体上区分性别并且实行两性结合的肢体。如果你认为使徒的话是指由所有肢体组成的整个身体，那你怎么能说人对自己的身体有权柄？根据使徒的用法，我也可用“身体”这个词指生殖肢体，那些不像手脚一样受意志支配，而是受情欲推动的肢体。如常识所承认的。常识嘲笑你把不证自明的事情混淆，迫使我们没完没了地谈论可耻的事物，这样的事物要迂回提及才是庄重之道。读者读到这些你想要驳斥的话，明白你会怎样歪曲它们，知道我的“身体”是指什么意思，这对我来说就足够了。

20.任何人，虽然听到你指责我自相矛盾，但只要读到我写的话，想起使徒也把生殖肢体称为“身体”，就会明白你的指责是错误的。你在我的论证里发现矛盾，对它们大肆攻击，那么你必须保证自己是前后一致的。你开始时说：“等到要繁衍子孙时，为此目的创造的肢体只要接到意志的命令就彼此合作，它们顺从理智，除非遇到阻碍，或者是由于衰弱，或者是由于过度，”但后来你主张：“身体的这种活动必然被包括在许多秩序和部署都隐而不显的活动中，需要的不是命令，而是意志的应允。”这里你部分承认明显的真理，但你应当收回前面说过的话。如果你按你第二句话说，那些肢体需要的“不是命令，而是意志的允许，就如饥饿、干渴和消化一样”，那么它们怎么能按你第一句话所说的，“只要接到意志的命令，就彼此合作”？你费尽九牛二虎之力找到一点可说的东西，但是这一点驳斥的是你，而不是我。然而，如果有节制，在这个问题上就根本不需要费力。既然必须谈论这样的事物，那么——如你所说——羞愧难当并且震惊得无以言表对你有什么益处呢？因为你耻于作出书面论断，如果被不证自明的真理干扰，那就立即作出另一判断，来反对这一判断。即使你在提到羞耻时也是毫无羞耻之心的。然而，说到这里已经够了，因为它揭示你虽然不耻赞美情欲，却表明你羞于讨论情欲的作为。

21.我先是说：“它得赐能力，以便推动其他肢体，”然后又说：“当身体脱离阻碍，处于健康状态时”，这是一个重要发现吗？睡眠和睡意违背人的意志压倒他们，就是阻碍，使敏捷的肢体受到妨碍。当你说“如果

我们指望肢体特定的能力所不具备的东西，那它们就不顺从我们的意志”时，你没有注意到，正是出于这个原因我才在开始时说：“推动它们作出适当的行为。”如果我们希望它们做它们的本性不允许的事，它们当然不顺从我们的意志去做不适合它们做的事；然而，当我们用意志推动它们，它们就顺从而行时，我们不需要情欲的帮助。当我们希望停止推动它们时，我们就立即停止，情欲也没有与意志作对，激发它们。

22.当你说“生殖肢体也顺从灵魂的命令”时，你谈论的是一种新的情欲，或者可能是一种极其古老的情欲。如果没有人犯罪，它甚至可能存在于乐园里。但是我何必在这里讨论它呢？因为你下面的话把它排除在思考之外。你说：“这样的情欲不是被灵魂的命令推动，而是等候它的允许。”然而，不能因为这个原因就将情欲与饥饿和其他苦恼相比。没错，没有人出于意愿忍饥挨饿、感到干渴或者消化食物，这些都是人体恢复或者排泄的需要，我们必须帮助它满足这些需要，否则它可能受到伤害，或者衰竭。但是如果对情欲没有认同，身体会衰竭或者受伤吗？所以，要将我们凭着耐心忍受的恶与我们凭着自制克制的恶区分开来，前者也是我们在这死的身体中能经验到的恶。谁能明确地知道或者恰当地解释在幸福的乐园里我们的能力有多大，有多平静，即使是在咀嚼和消化食物这样的活动上？我们绝不会认为有哪种感觉能引起我们内在或外在的痛苦，有什么费力的感受能使我们的感官疲劳，或者羞耻的感觉使我们尴尬，热的感觉烧灼我们，冷的感觉冻伤我们，害怕的感觉使我们厌恶。

23.因此，你不耻炫耀你美丽的使女，而我即使在指责中也羞于说出她准确的名字；你不耻说你认为：“因为身体的其他肢体都侍奉它，所以它越是受到赞美，就越可能被激发热情；它是眼波传情，是其他肢体的亲吻和拥抱。”当你重复西塞罗在他的*Counsels*里讲述的故事时，你找到了一种方式使人的耳朵受它控制，复兴一个古老而极其显赫的题目：“就如时常发生的那样，喝醉的年轻人被笛声激动，准备闯入贞女的家门，此时，据说毕达戈拉斯让笛子演奏家唱一首扬扬格。当她唱的时候，那舒缓的节奏和庄严的曲调使他们狂热的情欲平息下来。”你看我说得多么恰当，在某种意义上，情欲有一种人的权利，能让其他感官为它服务，不论在它开始作为的时候，还是在它认为应当停止骚动的时候。我说这话的理由是，如你所承认的，“人应允它，而不是命令它”。即使事实上“它可以由其他刺激物，而不是被自己的欲望唤醒，或者因智谋而变弱，甚至安静下来”，如你后来说的，但如果它服从人的意志，自然不可能会是这样。我承认，妇女——你可能认为她们对这种活动有免疫能力——也可以受制于男人的淫欲，即使在她们没有感到自己的欲望时；然而我们可以请教约瑟，妇女受情欲攻击的影响有多深。^[3]你，属于教会的一个，应当受到教会音乐的熏陶，而不是毕达戈拉斯的教导，这样更适合。想想大卫的琴声对扫罗所起的作用，扫罗受到恶灵骚扰，当这位圣人弹起他的竖琴时，扫罗就从这种骚扰中解脱出来^[4]；想到肉体淫欲时小心翼翼，这是一种善，只是因为这种念头时时受到音乐声的遏制。

[1] *Denuptiis* 1.7.

[2] 《哥林多前书》7：4。

[3] 《创世记》三十九章。

[4] 《撒母耳记上》十六章。（英译本注的《列王记上》为讹误。——中译者注）

第六章

24.你惊呼：“耶利米和众先知及众圣徒呼喊说：‘谁将把水赐给我的头，把泪的泉源赐给我的眼’^[1]，这是多么合适啊”，好让他为愚拙人的罪哭泣，而这是因为基督的教会把犯有佩拉纠错误的老师驱逐出去了。如果你希望放松地哭一场，就为你陷入那种错误而哭泣，让你的眼泪为你洗净这种新型的瘟疫。你不知道或者已经忘记或者不愿意知道，神圣者，独一者，大公教会也用“乐园”这个词来表示吗？^[2]你既然想要把在肢体里与心里的律相争的那个律引入乐园——我们被主从乐园里赶出来，我们若不在这个乐园里征服那个律，就不可能回到那个乐园——那么你被赶出这个乐园又有什么可奇怪的呢？因为如果你所捍卫的淫欲没有真正地与心里的律相争，就不会有圣徒加入任何战争反对它。但是你已经承认圣徒“加入荣耀的战斗”，就是反对你所捍卫的淫欲的战斗。因此，这淫欲就是在这取死的身體里与心里的律相争的东西，使徒说上帝的恩典借着我们的主耶稣基督救他脱离这取死的身體^[3]。你是否开始看到泪的泉源，这是为恩典的仇敌恸哭的泪泉，是否看见伟大的教牧关怀——使人们对这些人退避三舍，免得他们引诱别人与他们同归于尽？你炮制的新观点“使后世更加堕落”，那是一切异端分子的共性。正是你“毁灭了道德规范”，因为你试图推翻道德所建立的信仰的根基。正是你“破坏了节制”，因为你无耻地赞美节制本身所争战的事物。教会被称为童女，它当然应当听听这一点，好让她对你有所提防。众主妇，圣童女，所有节制的基督徒都该听听这一点。他们并没有如你所指控的那样，“与摩尼教徒一起声称一种向恶的冲动存在于自己的肉体里面”。摩尼教徒错误地主张肉体里有个恶，与上帝同为永恒，拥有实体的本性。基督徒则与使徒一起宣称：“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”^[4]，但这另一个律，由于上帝借着我们的主耶稣基督赐给的恩典，伏在心灵的权能之下，要在这取死的身體里受到惩戒，在身体的死里被解除，在身体的复活里得到医治。他们主张这神圣的认信，不只在服饰上，而且在心灵和身体两方面都抵制肉体的淫欲——这是在此世能够成就的事，而不是变得完全没有肉体的淫欲——这是不可能在今生取得的成就。那就让他们听听我们的话，好让他们对你有所警惕，直到他们完全没有了淫欲。设想有两个人受邀在圣堂上演讲，一个指责情欲，另一个赞美情欲，然后要求所有圣徒选择他们喜欢听哪个演讲。你认为不懈战斗的禁欲者、节制端庄的已婚者、贞洁守身的众人会说什么？他们难道会对情欲的指责闭耳不听，倒欣然聆听对它的赞歌？我们不可能相信礼仪丧失殆尽，使这种恶横行霸道，除非你在这个讲台上演讲的时候，恰好是凯勒斯提乌或者佩拉纠错主持着会众。

[1] 《耶利米书》9：1。（参和合本“但愿我的头为水，我的眼为泪的泉源”。）

[2] 含糊地指圣经的比喻意义，很可能基于“乐园”这个词的寓意解释。这种特定的解经

法，深受安波罗斯喜爱，奥古斯丁也常常使用，但谁也没有特别强调，它似乎始终只是为了适应字面意义，没有超出这个范围。

[3] 《罗马书》7：23—25。

[4] 《罗马书》7：23。

第七章

25.你引用我的话：“当第一对人感到自己肉体上的这种活动，因为不顺从所以是不体面的活动时，他们觉得羞耻，就用无花果树叶把那些肢体遮盖起来，既然这种活动他们无法随意控制，那他们至少可以在感到羞耻的时候随意遮盖；于是，这提供不体面享乐的东西，因为令人羞耻，就把它盖起来，他们就获得体面所需要的东西。”^[1]你无端地夸口，你第二卷和第三卷的第一部分，也就是我现在正在反驳的这部分论证已经摧毁了我这话的力量，但是现在，因为我说过“因为不顺从所以不体面的活动”，你希望别人以为我是说它既不顺从身体，也不顺从灵魂，“而是始终带着难以驯服的野兽的力量”。我从未说过它是一种力量；它是一种过错。如果它不是靠欲求活动，那说贞洁通过奉行自制与它对抗意味着什么？哪里有你说圣徒征战它的那些荣耀的战斗？关于节制，你复述了我说的话；当我们攻击情欲，压制它，克制它，不让它做任何非法之事，我们就是为节制效劳。然而是你，而不是我，认为必须攻击、压制、克制情欲，免得它引诱我们做它始终渴望的非法之事，这是好事。就让贞洁的人决定我们谁说了真理；让他们不要遵照你的话，而遵照自己的经验。让那说“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”的使徒作出判断，究竟谁说出了真理。

26.你说：“帕特尼乌主义（Paternians）和维努斯提乌主义（Venustians）的异端分子类似于摩尼教徒，主张魔鬼造了人从腰到脚的部分，而上帝把上身各部位放在这部分上面，就像放在某种底座上。^[2]人不需要什么努力，只需要保存灵魂的纯洁，他们说，灵魂住在胃和头里。他们说，如果阴部涂满污秽和各种不洁的东西，那不是他的事。”你总结说：“这样他们就可以放弃对情欲的卑鄙侍奉，他们总是给予它属于它自己领域的一个头衔。”你发现这与我说过话“第一对人不能随意控制的，在他们感到羞耻时可以随意将它遮盖；情欲不顺从意志，凭自身的能力点燃身体的欲火”类似。你援引谬论、诽谤我们，这就能逃避真理的力量吗？我在书里所写的——但愿你接受它，而不是阻挡它——与帕特尼乌主义者和维努斯提乌主义者风马牛不相及。根据大公教信仰，我认为整个人——也就是说，整个灵魂和整个身体——属于造主，至高的真上帝；魔鬼破坏了但并没有创造人性或者人性的任何部分。我们必须征战魔鬼造成的创伤，在上帝的帮助下，这伤必然得到护理和医治，直到我们完全脱离它；人如果应允肉体的淫欲犯罪，行不洁之事，那凭着他在今生所拥有的纯洁，他不可能保持灵魂——他的身体靠灵魂而活——全然纯洁。至于你的诽谤，请问，对我的话你有什么非说不可的呢？如果这对你来说毫无意义，那么看哪，我谴责并诅咒你说帕特尼乌主义者和维努斯提乌主义者所主张的观点；我再加上摩尼教徒；我痛恨、谴责、诅咒他们以及其他一切异端分子。你还有什么要问

的？请你抛弃诽谤，用你自己的力量，而不要用诡计来争战。请回答：那若不抵制它就不会让人成为贞洁者的东西，它究竟是从哪里来的？它不可能是一种本性和实体，如维努斯提乌主义者和摩尼教徒所认为的；如果它不是本性的一种过失，那它是什么？它升起，我把它压下；它抵抗，我遏制它；它攻击，我反击它。我的整个灵魂和整个身体里都拥有我的造主，平安的上帝。是谁在我里面播种了这样的战争？使徒回答了我们的问题：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”^[3]但是朱利安不愿意这样。圣使徒对我们说：“若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被诅咒！”^[4]

27.你说，如果我希望确立情欲之恶不可战胜的观点，那我就使自己成了堕落的倡导者；但是如果我说我认为它是一种本性之恶，但可以征服，也就是可以提防的事物，你马上就从另一进路提出你的理论，说：“既然人能克服淫欲之恶，那人就能避免所有罪。因为如果情欲作为本性之恶，尚且可以凭着对美德的爱加以克服，何况只是源于意志的其他众恶，岂不是更加能够战胜。”我们已经从多方面对这些论证做了驳斥。只要我们活在此世，就是肉体的情欲与圣灵相争，圣灵与情欲相争^[5]的地方，不论我们在战斗中表现得如何英勇，不将我们的肢体献给罪作不义的器具，顺从身子的私欲^[6]，然而可以肯定——不说在那些可以合法使用的事物上，身体怎样骚动，即时享乐怎样过度——在我们的意向和念头里，“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了”^[7]。你冲向你理论的另一面是徒劳的，除非你想要以渎神的假设拒绝使徒约翰的话。回到正题，我说情欲是合性的，因为每个人生来有之；你其实说得更加充分，你说第一人被造时就已有之。我说情欲必须加以克服，为克服它，就必须反对它。你也说这样的话，不然，你对我说的话：“你若否认情欲必须加以克服，你就表明自己是堕落的倡导者”，我就可以作为反击你的武器；当然，若不是掀起对情欲的战斗，就不可能征服它。由于我们两人都说情欲是属于本性的，是可以征服的，所以我们争论的焦点是：我们必须征服的究竟是善还是恶。你想要驱赶情欲这个仇敌，但又不希望结束关于它的恶的讨论，你没有看到这有多么荒谬吗？因而，如果魔鬼没有在不幸的淫欲中胜过你，他必将在你悖逆的观点上挫败你。

28.你还不能明白我们靠美德不能征战我们的本性，只能争战我们的过错？因为我们不是以善战善，而是以善战恶。情欲在谁的队伍里被战胜？情欲又在谁的队伍里得胜？当情欲得胜时，魔鬼也得胜；当情欲被挫败时，魔鬼也被击败。情欲征服的又使它挫败的，是它的仇敌；无论它得胜还是挫败都与之为伍的，是它的主子。我恳请你，睁开你的双眼，看看光天化日下的事情。没有恶就没有争斗，因为只要有争斗，不是善斗恶，就是恶斗恶。如果两种善彼此相争，它们相争这本身就是一种大恶。如果构成身体的各元素虽然彼此相对，却不能保持彼此平安和睦，那就滋生疾病和痛苦。谁敢说这些部分有哪一个不是好的？因为上帝的每个造物都是好的；在三童之歌里，无论冷热，都是对主的称颂。

[8]它们是对立面，但为保存事物和谐共处；如果它们在身体里彼此分裂，相互反对，那我们的健康就受到干扰。所有这些，就如死本身一样，是从那罪的繁殖而来的，如果没有人犯罪，就不会有人说我们在幸福的乐园里该受苦。有形事物的性质受到以上与其相伴的相反性质的制约，使我们处于健康状态，它们在各自的类别上都是好的，但它们相互之间冲突就导致疾病。除了这些之外，还有灵魂的那些贪欲，被认为是“属血气的”，因为当灵魂如此欲求时，它是按照肉体欲求的，而灵，也就是高级、良善的部分，必然与它抗争。这些疾病不需要身体上的医生，它们受到基督治病的恩典看护：首先，免得它们使人犯罪；其次，免得它们在争斗中胜过人；最后，使它们得到彻底医治，不留下一点痕迹。因为爱恶就是恶，求善就是善，也因为只要我们活在此世——情欲与圣灵相争、圣灵与情欲相争的场所，这场争斗就不会停止，若不是上帝借着我们的主耶稣基督赐给我们恩典，谁来救我脱离这必死的身体呢？而你可恶的理论却对这恩典有害。

29.你是一个大无畏的人，若非性行为活动的监管者，至少也是战争的传讲者和先令官，你说：“认为在乐园里生殖肢体可能听从意志的命令，这种观点是柔弱的，带着女人气。”灵魂越是有能力克服情欲，在你这个贞洁的人看来，它却越显得柔弱！我们不会与你争论乐园里是有还是没有情欲，也不想得罪你对它情有独钟的爱，但至少在那个幸福的地方要把它置于意志的命令之下。从那里除去心灵抵制它的活动时产生的最明显的战斗，除去当心灵受制于它的淫威时所产生的最邪恶的和平，当然，因为你现在不明白这样的情欲可能早已存在那里，所以你迫于羞耻——如果不是被理性唤醒的话——承认原初的过错就如现在一样存在于情欲之中，侍奉它我们就灭亡；若不侍奉它，我们就必须战胜它。想一想你在称颂什么，不怕你本人可能受到控告，说你诱人犯罪，以避免他们反对淫欲——就是你视为本性之善大加赞美的东西？你既然赞同它的活动，就算你指责它的过分，对你又有什么帮助呢？不论我们何时顺从它的活动，它都超出合法的界限。但是即使我们不屈从它，它也是一种恶，因为恶必然受到抵制。不然，如果不抵制这恶，贞洁之善就会毁灭。由于你说它是本性上的善，你就狡猾地规定人必须始终认同它，不然，不合理地抵制它就是反对本性之善了。事实上，只要坚持这一点，你的观点，即人如果愿意就可以无罪，就可以轻易得到证明，因为既然凡是令人喜悦的，就是合法的——你说，凡是本性使人喜悦的，就是善的——那就不可能做非法之事。让我们充分享受目前的快乐，让我们没有关于它们的念头而自娱自乐，如伊壁鸠鲁所倡导的，我们就会没有任何罪，就不会使自己丧失任何善。让我们不要因任何教理上的观点而抵制本性运动，而像荷坦修（Hortensius）所说的：“人必会服从本性，不论本性欲求什么，他都能无师自通地知道。”[9]善的本性不可能欲求恶的东西，否则我们必然否认善之为善；因此，不论这善的情欲渴望什么，都要让它成全，否则就是抵制善，这样的人自己就成为恶的。

30.你必会否认你主张这样的观点，说怀疑你思考某些你并没有说的事，是不公正的。那就不要做你不愿意别人认为你做了的事，不要

说：“当我们向人们复述使徒的话：‘我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善’^[10]时，我们在诱人追求不当享乐。”虽然他们没有成全所希望的善，从而不再欲求，但他们在行善，从而不再追求自己的情欲^[11]。如果你认为当你说“不要被善战胜，而要以善胜恶”时，你是在教导贞洁，那当我们说“不要为恶所胜，反要以善胜恶”^[12]时，岂不更是教导贞洁。看看这是多么不公正，你拒不相信我们、反对我们所指责的事物，而你又不愿意别人认为你希望享有你所赞美的事物。如果情欲的朋友可以是贞洁的，那它的敌人怎么可能是贞洁的？在本作品里，我们只是要驳斥你的这一点：你否认原罪，拒不承认婴儿需要救主耶稣，想要把与心里的律争战的罪之律引入犯罪之前的乐园。我们不希望论断我们没有看到或听到的事。公开宣称赞美情欲的人在私下里会做什么，这不是我们所关心的问题。

[1] *Denuptiis* 1.7.

[2] 奥古斯丁在*Dehaeresibus* 85里对这个不引人注目的学派有过描述。

[3] 《罗马书》5：12。

[4] 《加拉太书》1：9。

[5] 参《加拉太书》5：17。

[6] 参《罗马书》6：13、12。

[7] 《约翰一书》1：8。

[8] 参《但以理书》3：67。（参见和合本《但以理书》3：8—30。）

[9] 西塞罗，*Hortensius*。

[10] 《罗马书》7：18。

[11] 参《便西拉智训》18：30。

[12] 《罗马书》12：21。

第八章

31.我对第一对夫妻的婚姻与淫欲做了区别：“他们后来在繁殖中所成就的事是婚姻的善；他们早先在混乱中遮盖的是淫欲的恶。”^[1]你引用了这种区分。你认为这种区分是错误的，因为如你所说：“凡是善的，必然与那使之存在（没有它就不能存在）的东西共享褒奖。”根据这样的推论，你可以让婚姻与情欲共享同一种褒奖。简单地听听你所谓的确定论断会得到怎样的驳斥。首先，由上帝所造事物构成的宇宙不可能没有恶而存在，但这并不能推出恶必然与善享有同样的赞美。其次，如果“凡是善的，必然与那使之存的东西共享褒奖”，那么无论如何，恶也必然与使之存在的东西同受指责。因此，我们必须责骂上帝的作品，正如我们责骂没有这些作品就不能存在的恶一样。恶只能在上帝的作品里，此外不可能有恶，如果没有上帝的作品，恶就无处藏身。你身边就有这样的事可做：辱骂人身上的肢体，就如你辱骂通奸，没有那些肢体，通奸行为不可能存在。如果你不想这样做，免得看起来完全像疯子一样，那么就承认婚姻的善并不必然与情欲同享褒奖，尽管没有情欲，现在的婚姻不可能存在；正如恶不能与上帝的作品同受指责，尽管没有后者，前者就永远不可能存在。正如你的界定是错的，徒劳的，你从中推导出的结论同样也都是错的。

32.我从未说过“肉体的快乐是不可克服的”，但是你说这是我惯用的措辞。你和我都说它可以并且应当克服，只是你说这是一种善，得用另一种与它争斗的善来克服它，而我说它是一种恶，要用另一种与它争斗的善来克服它。你说它可以并且应当靠人自己的力量克服，而我说它必须靠救主的恩典克服，这样它就不是靠另一种贪欲，而是靠上帝的仁慈克服，这仁慈浇灌在我们心里，不是借着我们自己的能力，而是借着所赐给我们的圣灵^[2]。

33.你重复说，你用了——徒劳地——使徒的见证表明关于这两人的尴尬，把你称为“羞涩”，他称为不体面的肢体遮盖起来。我们已经非常彻底地考察了这个问题。你徒劳地以巴尔布和哲学家们的作品作为避难所，似乎在你找不到什么话谈论第一对夫妻的尴尬时，巴尔布能使你有话可说。但是如果你能顺从于真理性的判断——至少在某些哲学家的作品里可以看到这样的判断——你就不会听不到他们说快乐是诸恶的诱惑和诱因，情欲是灵魂不健全的部分。巴尔布注意到，我们身体的消化器官在我们的感觉能力之外，这是对的，因为我们消化的东西使我们的感官不愉快，它们不是诱惑我们。因此排泄器官自然由周围更突出的部位隐藏，正如当那两人赤身露体而不觉羞耻时，它们是隐蔽的，而犯罪之后他们立即把原本显露的部位，而不是隐蔽的部位遮盖起来。他们的视觉越是沉溺于快乐，不感到厌恶，那些肢体就越是激发你的被保护者，持守节制的就越觉得要遮盖它们。

34.如果你不试图骗人，那你得承认你没有明白我所说的跛足和到达者（新生者）是什么意思。^[3]我说“到达者”，不是如你所认为或者假装认为的那样，指由婚姻而生的人；我是指婚姻就其职责来说最终所拥有的善，即使实际上并没有人出生。男人播种，女人接纳；严格地说，很大程度上夫妻靠自己的行为能够完成这件事。我说他们没有“跛足”，也就是说没有情欲，不能到达这个目的。怀胎生子这是神的作为，不是人的作为，但它带着这样的意图，希望婚姻甚至获得属于它自己作为的善。但是因为孩子本身若不重生，出生就是可指责的，所以基督徒的婚姻就其历程的目标而言，不只是它自己的作为所趋向的终点，而是意志指向的目标，甚至以这样的目标敦促它：生育人以便使人得重生，所以婚姻里面的节制是真正的节制，也就是使上帝喜悦的节制。因为没有信不可能得上帝的喜悦。^[4]

^[1] *Denuptiis* 1.8.

^[2] 《罗马书》5 : 5。

^[3] *Denuptiis* 1.8.

^[4] 参《希伯来书》11 : 6。

第九章

35.接下来你转向我们讨论了使徒见证的那段话：“你们各人晓得怎样……守着自己的器皿”，也就是他的配偶，“不放纵私欲的邪情，像那不认识上帝的外邦人”。^[1]在注释这段话时，我说：“夫妻间的，也就是合法的、诚实的交并不禁止。他说行此事的原因必须是求子，不是为了肉体的享乐，这样，没有情欲不能成就的事必须以这样的方式成全，即不是为了情欲本身的缘故成全。”^[2]你惊呼：“深哉，上帝丰富的智慧和知识！”^[3]他规定，我们的作为除了将来的回报之外，一大部分判断将由自由意志的行为构成。非常公正的是，善恶各由人自己选择，这样，善者可以自我喜乐，恶者也自我担当。”你的惊呼与这个问题没有关系，尽管你发现它在这里很有说服力。你既然坚持不敬的教条，说神圣判断也让人自己选择善，所以对能够自我引道的人来说，上帝的恩典并非必不可少，那么你的惊呼并不能解除压在你身上的重量。上帝禁止这样的情形，事实上，那些任由他们自己的人不是善的，因为他们不是上帝的儿子。“因为凡被上帝的灵引导的，都是上帝的儿子。”^[4]我想，这样的论断必能使你认识使徒的教导——他的教导胜过你的教导。

36.在你的矛盾观点中有一个我不应略过不说。你还记得你洋洋洒洒地反驳使徒所说的一清二楚的真理吗？你说：“任何事物绝不可能既是罪又是对罪的惩罚。”你怎么能忘记你的啰嗦，现在却赞美起上帝丰富的智慧和知识有多么深邃，因为他规定，除了对我们的作为有将来的回报之外，还有一大部分论断将取决于自由意志？你宣称：“这是非常公正的，善恶各由人自由定夺，善者可以自我喜乐”，肯定是在善工中喜乐，“而恶者自我担当”，肯定是担当恶工。这恶工其实就是他的罪，因为他做了某种恶事；这恶工也是对他的罪的惩罚，因为他担当了自己的恶，所以一大部分审判，善得善报，恶得恶报，将取决于自由意志的行为；也就是说，善人因行事端正而自我喜乐，而恶人得忍受自己犯罪。你看你多么自负地挥舞着你无效而迟钝的兵器，恰恰暴露你易受攻击的地方；其实，你伤了你自已。你诽谤性地夸口，说我的话自相矛盾，但是我并没有说过：“身体的结合是魔鬼制定的”，因为即使没有人犯罪，除非通过两性结合，否则孩子也不可能生育出来。我说过：“肉体的情欲征战圣灵时，显现出肉体的不顺服，这是魔鬼引发的伤。”你自鸣得意，因为我还说过：“与心里的律相争的罪之律是上帝出于报复而加给的，因此也是对罪的惩罚”，你发现这两句话是矛盾的，似乎同一种恶不可能既由魔鬼的不义降给罪人，又由上帝的公义降给罪人。然而，魔鬼本身以他自己的恶意围困人，按上帝的审判也允许魔鬼加害于罪人。你不能说圣经本身是自相矛盾的，尽管它既说：“上帝不曾创造死”，又说：“生和死出于主上帝。”^[5]因为死的原因是那欺骗人的魔鬼；上帝降下死，不是作为它的最初造主，而是作为罪的报复者。你自己已经充分回答了这个问题，

因为你说，人可以由他自己定夺，他为自己受苦既出于神圣审判，也出于他自己的自由意志。他所受到的惩罚，他自己是始作俑者，上帝是报复者，这没有什么矛盾之处。

37.你利用有些人天资迟钝。我不想说你自己也没有明白，不能区分这两者，反而出于恶意的考虑和彻底的盲目将自发的与纵欲的混淆在一起，于是，正如话语在迟钝的耳朵听来是一样的，你希望使心灵迟钝的人相信事物本身也是一样的。这就是你认为，或者希望别人认为我的话自相矛盾的原因，似乎我原先赞成的，后来不赞成了；或者原先拒斥的，后来又接受了。听听我的公开宣称，请理解它的意思，或者允许别人理解，不要再在纯粹真理的平静水面上制造模糊视线的迷雾了。正如正当使用恶是好的，同样，正当使用不体面的东西也是正直的。不是因为神圣作品的美，而是因为情欲的丑，使徒才说身上的这些肢体是不体面的^[6]。贞洁者并非必然要堕落，因为他们抵制情欲，免得它强迫他们行不体面的事；但是即使是高贵的生殖，没有情欲也不能存在。因此，在贞洁的夫妻中，既有自愿的行为，生育孩子是自愿的，也有迫不得已的行为，就是出于情欲的行为。但是如果贞洁的夫妻只是接受情欲，而不是沉溺于情欲，那么不体面也可以产生正直。

38.你习惯于愉快地报告你认为对你有帮助的世俗作者的任何结论，既如此，如果你能，就真诚地检查诗人论到加图（Cato）的话：“他是城邦的父亲，国家的丈夫；投身于正义，侍奉于严格的诚实；在一切事上都是好的。没有任何即时的享乐能不知不觉地迷住他。”^[7]这就是对加图这类人的刻画。对他身上大加赞美的是否为真正的美德和诚实，这是另一个问题。不过，不论他行为所指向的目标是什么，他肯定不是毫无快乐地生育孩子。然而，即时的享乐不曾不知不觉地迷惑他，为自己挣得一席之地，因为他虽然不可能毫无快乐地做的事，他也不曾为了快乐本身而做。他不是放纵私欲的邪情，而是守住自己的器皿——尽管他并不认识上帝——如果他原来是这样一个人，如诗中所描述的。然而你不愿意明白使徒的话：“你们各人晓得怎样……守着自己的器皿，不放纵私欲的邪情，像那不认识上帝的外邦人。”

39.你区分了婚姻的小善与独身禁欲的大善，这一点很好，但你不愿意抛弃对恩典完全有害的教条。你说：“我们的主以自由选择尊重独身的荣耀，说：‘这话谁能领受，就可以领受。’”——似乎接受它不是靠上帝的恩赐，而是靠选择的自由。你对他前面说过的话只字不提：“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。”^[8]注意你说的话和你漏掉不说的话。我想你的良知必然困扰你，但是即使这使你产生不正当的羞耻，捍卫一个草率论断的需要也胜过了有益的畏惧。你只是指责情欲的过度，但从未停止赞美情欲本身；你也没有留意或者不知道、不明白，必须以自制予以对抗，免得它越过必要的界限——这东西就是恶。

40.你认为使徒告诫不要在私欲的邪情中拥有自己的器皿，只是指通奸，不是指婚姻，因而你取消夫妻结合中一切真诚的节制，从而谁也不可能私欲的邪情中拥有自己的器皿，不论什么样的激情驱使人对自己

的妻子做这样的事。因为如果你认为婚姻里有节制，那你可能同样指责婚姻本身中淫欲的过度，明白使徒的“私欲的邪情”就是指这种过度，而不是毫无根据地否认“自己的器皿”就是指人的妻子。使徒彼得在这个问题上也用了这个词，他告诉丈夫要敬重自己的妻子，视之为软弱的器皿，同为承受恩典的，又说：“这样，便叫你们的祷告没有阻碍。”^[9]他的话与使徒保罗的差不多，保罗规定祷告时夫妻间要克制，并且退一步，允许为快乐而不为子孙与配偶同房。^[10]让基督徒的婚姻听这样的话，不要听你的话，你会让它不对淫欲作任何限制，只要它被激发，就满足它，从而保证它的统治地位。我说，信基督的已婚者要听使徒的话，叫他们同意确立祷告的节欲时段；当他们因为缺乏节制从祷告恢复原来的习惯时，也让他们知道怎样对上帝说：“免我们的债。”^[11]因为这么伟大的老师退一步说的，肯定是迁就的事，而不是命令的事。

[1] 《帖撒罗尼迦前书》4：4—5。

[2] *Denuptiis* 1.9. 16

[3] 《罗马书》11：33。

[4] 《罗马书》8：14；《所罗门智训》1：13。

[5] 《便西拉智训》11：14。

[6] 参《哥林多前书》12：23。

[7] *Lucan, Pharsal.*

[8] 《马太福音》19：12、11。

[9] 参《彼得前书》3：7。

[10] 参《哥林多前书》7：5—6。

[11] 《马太福音》6：12。

第十章

41.我称颂真正敬虔——因为是基督徒——夫妻的意图，他们在这个世界生育孩子，是为了让孩子因另一世界的缘故在基督里重生。^[1]你引用了我的话。你认为你已经在你的第二卷书里摧毁了我论证的力量，若有人想要知道我对你如何驳斥，可以去读那卷书。谁也不应通奸，即使他打算生育将来要得重生的人；正如谁也不可偷盗，即使是为贫穷的乞丐提供所需，因为这样的事可以不靠盗窃，而是靠正当使用恶人的财富来完成，这样，他们就可以接你到永存的帐幕里去^[2]。因此，孩子不应通过通奸行为生育，而应抱着与他们一同在永恒里作王的目的，通过正当使用情欲这种恶生育。

42.你说得对，人在交合时不可能再想别的事，你这样说对你的被保护者做了高雅的赞美。你这话完全正确。当人所思想的心灵完全沉溺于这种肉体享乐时，它还能思考什么呢？我在前一卷里引用过的西塞罗的话说得好：“当肉体的活动异常猖獗时，它就完全敌视哲学。肉体的享乐与伟大的思想格格不入。人若处于这种狂热势力的控制之下，他还怎么可能使用自己的心灵，或者从事某种推理，或者思考什么事物呢？”^[3]除了承认在情欲的攻击之下，谁也不可能思考神圣之事，即使是你，也不可能对它提出更加严厉的指控。但是，如果虔诚的人正当使用这种恶，他会先想到对它的正当使用，从而再想在交合中体验情欲，尽管他在体验情欲时不可能思考这一点。同样，当人思考自己的健康时可以决定去睡觉，但睡着之后不可能思考这个问题。不过，当睡眠充满肢体时，它并没有与意志作对，因为它取消了意志命令的能力，使灵魂转向梦境，而梦境里往往显示出将来的事。这样说来，如果乐园里有醒与睡这样的交替——我们知道，那里没有淫欲之恶——那么睡眠中的梦就与醒时的生活一样快乐。

43.你自负而虚妄地说，我声称父母使自己的孩子生来就被定罪，这是把父母等同于谋杀自己孩子的人。你对自己的口才得意洋洋，为自己制造喧闹，以此拔高自己，但是你忘了上帝。为什么不对人类的造主提出这些指控，而要指责那些生育他们的人？上帝当然是一切善的主和造主，但他没有停止创造那些他预先就知道将点燃永火的人；他虽然造了这些人，但我们不能把他们的恶归咎于他，我们只能把善归于他。某些婴儿，甚至那些受了洗的，他并没有将他们从此世接入永恒的国，也没有给予他们大恩益，就如赐给以诺的，我们在经上读到：“他被带走了，免得邪恶腐蚀他的思想。”^[4]然而，除了公义和良善，没有什么归于上帝，他凭着这两者，在诸善和诸恶中使万物合理而正当。不可否认，父母对孩子的将来一无所知，但是除了决定生育孩子之外，没有什么事可归咎于父母的，你看，这不是更加可以理解吗？

- [1] *Denuptiis*1.9.
- [2] 参《路加福音》16：9。
- [3] 西塞罗，*Hortensius*。
- [4] 《所罗门智训》4：11。

第十一章

44.你引用福音书里的话：“那人不上在世倒好！”^[1]但是他的出生与其说是他父母的作为，不如说是上帝的作为，难道不是吗？上帝既预先知道要横亘在他面前而他父母不可能知道的恶，那他为何不把更好的部分赐给他自己的像？那些正当理解的人知道，除了专属于造主的圣善之外，没有什么可归于上帝的。同样，不需要艰难的考察就可知道，我们必须把想要孩子的愿意归于父母，尽管他们对孩子的未来一无所知。但是我没有说未受基督的洗礼而夭折的孩子要经受极其严重的惩罚，以至于不出生反倒更好，因为我们的主说这话不是针对任何罪人，而是只针对极其卑劣不敬的人。如果我们思考他对所多玛人说的话，那话他当然不只是指着他们说的——在审判的日子一者比另一者更可容忍^[2]，谁会怀疑未受洗礼的婴儿——只有原罪，没有个人罪的负担——只可能承受最轻微的定罪？我虽不能界定他们所受惩罚的量和类型，但我不敢说他们从未出生过倒比存在于世更好。而你虽然主张他们——可以说——不受任何定罪，却使这么多上帝的像疏远上帝的生命，离开上帝的王国，你如此口若悬河地敦促敬虔的父母生育他们，却又使他们离开这样的父母；你这样惩罚他们，定他们的罪，却不愿意思考定罪的理由。如果他们完全无罪，那他们忍受这些分离是不公的；如果这些分离是公正的，那他们就有原罪。

45.在你接下来引用的话里，我阐述了古代列祖怎样高贵地使用自己的妻子，你说：“他们求孩子的目的不是生育他们，使他们作为罪人接受洗礼，因为我们现在采纳的洗礼那时还未规定。”^[3]你关于洗礼说的话是对的，但不能因此就认为，即使在有割礼之前，上帝的仆人不能通过中保的圣礼帮助自己的孩子，因为事实上，那将要成肉身到来的中保里的信心早已存在于他们中间，尽管出于某些必不可少的原因，圣经没有显示他们圣礼的本性。我们读过他们的祭献^[4]，预示着那唯一能除去世人罪孽的血^[5]；还有更加公开的，我们读到律法规定婴儿出生时要为罪献祭。你能回答他们献祭所赎的是什么罪吗？也想想那些祖先中哪位所生的婴儿若不在第八天受割礼，他的灵魂就要从他的民中剪除的言论^[6]，请你回答：你既然否认他伏于原罪，那他何罪之有，落得被剪除的下场？

[1] 《马太福音》26：24。

[2] 参《马太福音》10：15；11：24。

[3] *Denuptiis* 1.9.

[4] 参《利未记》十二章。

[5] 参《约翰福音》1：29。

[6] 参《创世记》17：14。

第十二章

46.我根据福音书陈述“约瑟，妻子马利亚”^[1]，你对我的这句话提出很多异议。你试图表明：“因为没有交合，所以就没有婚姻。”根据你的推理，当已婚者不再交合，他们就不再是夫妻，停止同房就是离婚。为了避免这样的事发生，年老体衰者必须按自己的能力像年轻人一样行动，不能限制因年龄而疲惫的身体做你大为高兴的事，尽管你本人宣称独身禁欲。为了保持夫妻关系，他们不可考虑年龄，只能关心情欲的刺激。如果这样使你高兴，那你就去考虑这样做吧。然而，健全的人都认为，不论人出于软弱怎样服从情欲，娶妻的目的就是生儿育女，所以我注意到，夫妻间除了彼此忠诚，避免通奸，以及夫妻结合，生育儿女这两大好处之外，婚姻中还存在第三个好处，在我看来那简直就是一种圣礼，尤其在那些属于上帝的人中间，从而妻子不能生育丈夫也不会休妻，丈夫不想再要孩子也不会将妻子送给别人生育，据说加图就是这样做的^[2]。因此我说，在我借福音书宣告的婚姻里可以发现婚姻的所有善，即三重善：“忠诚，因为没有通奸；子孙，因为我们的主基督；圣礼，因为没有离婚。”所以我说，婚姻的全部善，就是这三重善，在属基督的父母身上得以成全，我这话并没有如你所认为的那样，暗示我有这样的意思：凡是按别的方式的，就是恶。我说既然孩子只能通过交合的方式生育，那就（没）有另外的方式使婚姻成为好的。如果有另外的生育方式，而夫妻选择性交这种方式，那么他们显然服从了情欲，用恶的方式使用恶。但是由于两性是有目的地设定的，人只能从两性结合中得以生育，因此为这个目标结合的夫妻是正当使用了那种恶。然而，如果他们从情欲求快乐，那这种使用是恶的，只是可以谅解而已。

47.你说：“说约瑟是她丈夫，这只是公众的观点。”当圣经说童女马利亚是约瑟的妻子时，你是否要我们认为圣经只是提出了一种观点，而不是事实。我们认为，传福音者之一如果阐述他自己的话或者另一人的话，他可能会这样写，也就是按人的意见说话；但是天使对约瑟说，就如一人对另一人说话：“不要怕，只管娶过你的妻子马利亚来”，难道他违背自己的知识，也不顾听者（约瑟）的知识，只是提出一种观点，而不是事实？如果不是因为男性在婚姻中具有高贵的地位，为什么要列出一直到约瑟的世代？^[3]你在反驳的这卷书里不敢回应这一论点。^[4]传福音的路加说到我们的主：“依人看来，他是约瑟的儿子。”^[5]因为人这样看就可能认为他真的是由约瑟通过婚姻结合生育的，路加想要剔除这种错误观点，而不是要与天使的见证相反，否认马利亚是约瑟的妻子。

48.你自己也承认：“他因对婚约的信心而得了丈夫的名称。”这种信当然始终未受损害。当他看到圣童女已经因神圣恩赐怀孕，他没有另找妻子，尽管如果童女不需要丈夫，他就永远不会找她。他没有想过夫妻的信约因为肉体交合的希望已经落空而应当解除。想想你会怎样看待那

样的婚姻。我们没有如你所诽谤的那样说：“第一对夫妻是这样确立的，他们不需要两性的肉体结合就可以成为夫妻。”我们之间的争论焦点是：犯罪之前在乐园里是否存在情欲与圣灵相争；或者既然夫妻间的节制本身必然克制这种情欲，不让它过度，那如今这种争战是否在夫妻间也不再发生；这种敌对力量——人不可放任它，免得它越过界限——是否不是恶；你否认有任何恶存在的人是否不是由这种情欲生出并与之同在；人除了重生是否可能脱离这种与生俱来的恶。在这些问题上，大公教真理的古老传统把你新敬的新观点驳得体无完肤。

[1] *Denuptiis* 1.10.

[2] 普鲁塔克 (Plutarch) , *Invita Catonis* ; Lucan 2.

[3] 参《马太福音》1 : 20、16。

[4] *Denuptiis* 1.12.

[5] 《路加福音》3 : 23。

第十三章

49.你认为有必要从圣经收集证据证明我们之间没有疑问的某件事，即人是上帝创造的——就是最微不足道的虫子我们也不否认是上帝创造的。你为了达到自己的目的，在所有这样的问题上显得非同寻常的啰唆，难道不是吗？当你广泛引用圣约伯的证据时，你难道没有想到就是那个属上帝的人，在谈到人的罪时，说地上没有哪个人，就是刚出生的婴儿，是没有罪的？^[1]除了不相信上帝存在或者关心地上事物的人，谁会否认上帝的慈爱同样地给予大的和小的，人和兽的救恩都从他而来，他叫日头照好人，也照歹人？^[2]好像我们对这个问题有什么分歧似的，你努力通过圣约伯的证据教导这一点，因为他说过：“你用骨与筋把我全体联络，你将生命和慈爱赐给我。”^[3]他可能并不是指所有人，而只是为他自己献上感谢，上帝没有抛弃他这个按肉体出生的人，创造他的上帝向他显慈爱，使他真实地活着，也就是公义地活着；或者可能因为他一出生就分派给他的生命是微不足道的事物，所以他加上“和慈爱”，免得他本性上始终是忿怒的儿子，甚至像所有其他人一样，滞留在忿怒的器皿中，没有成为慈爱的器皿之一。

50.为什么一个信徒没有因始终在他身边并存在于他肢体里的恶有罪，而新生者一出生就从这恶沾染了罪，对这个问题我不知道我们已经回答了多少次。信徒之所以获得这样的恩益，不是因为出生，而是因为重生。因此，孩子唯有像他父母那样被赦免了罪，才可能脱离罪。

[1] 参《约伯记》14：5（七十子希腊文本）。

[2] 参《马太福音》5：45。

[3] 《约伯记》10：11、12。

第十四章

51.辩证法教给你一个印象深刻的真理：“某个主体固有的事物离开它所内在的这个主体就不能存在。”你得出结论说：“因此，恶内在于父母这个主体，它不可能将它的罪传给其他它并不延及的事物，也就是并不传给孩子。”如果淫欲之恶没有从父母延及孩子，那你说的话可能是对的；但是因为没有人是在无这种恶的前提下孕育形成的，没有人生来没有它，所以你怎么能说它没有传给它所延及的事物呢？你对亚里士多德的范畴作出荒谬的理解，但不是亚里士多德，而是使徒说：“罪是从一人入了世界……它就临到众人。”^[1]辩证法没有错，但你不理解它的理论。你从辩证法得出的结论是对的，内在于主体的事物，比如性质，不可能离开它们所内在的主体而存在，比如颜色或形式内在于主体。但它们通过影响，而不是通过迁移传给别的事物，比如埃塞俄比亚人因为自己是黑色的，所以生育的孩子也是黑色的，尽管父母没有把他们身体的颜色像衣服一样转给自己的子。他们通过自己身体的性质，影响自己所生育的身体。更令人惊奇的是，形体的性质可以传给非形体的存在，当我们以某种方式获得形体的形式，我们看见它们，把它们储藏在记忆里，不论我们到哪里都带着它们。这些形式并没有与它们所在的物体分开，但当我们的感官受到它们的影响时，它们以一种令人惊奇的方式传给了我们。它们怎样从身体传给圣灵，也便怎样从圣灵传给身体。雅各的杖有多种颜色，它们影响了怀有羊羔的母羊，这种影响传给了母羊的灵魂；然后同样的影响把母羊灵魂里的那些颜色传给羊羔，它们就出现在羊羔的身上。^[2]众所周知的医学权威索拉努斯（Soranus）记载了一个历史上的例子，确认这样的事也可以发生在人类子孙中。他说暴君狄奥尼修（Dionysius）是个丑陋的人，他不希望自己的儿子也像他一样，于是在交合的时候就往往把一个极其俊美的男子画像放在妻子面前，好让她渴念着它的美，吸收它，使这种影响力传给她所怀孕的孩子。^[3]因为当上帝创造拥有本性的事物时，他没有取消他赐给那本性之运动的律法。同样，虽然这些过犯存在于主体里，它们可能从父母传给孩子，不是离开它们自己的主体转到另一主体——你读过的那些范畴完全真实地表明这是不可能的，而是通过影响孩子和遗传的方式传递，这是你所不明白的。

[1] 《罗马书》5：12（参和合本“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”）。

[2] 参《创世记》30：37—42。

[3] 奥古斯丁在《订正录》（*Retractationes* 2.62）里想到这卷书，说：“在这部冗长而精致的作品的第五卷，我提到一个丑陋的丈夫在交合时往往把俊美的画像放在妻子面前，免得她怀上丑陋的孩子。我指明了这个男人的名字，似乎这是确定的知识，但它其实是不确定的，是我的记忆欺骗了我。医学权威索拉努斯写道，一个塞浦路斯王确实曾经这样做，但索拉努斯并没有说明那个王的名字。”索拉努斯是以弗所的医生，最初在亚

历山大里亚行医，后来公元98—138年在罗马。

第十五章

52.你说：“因为基督是马利亚生的，他的肉体就与所有那些借繁殖从亚当而来的人一样，所以基督的肉体不会与罪身有区别，我们不应从使徒的话，即他被差遣成为罪身的形状^[1]，找出什么分别。”你为何努力以精致的论证达到你自己这些话所揭示的不敬之海呢？你胆敢强调：“没有任何罪身，免得基督的肉体也变成罪身。”如果没有罪身，那罪身的形状是什么？你说我没有理解使徒的意思；但是我也没有如你所教导的那样解释他的话，以至于相信一物类似于某种不存在的东西。如果这是某个精神错乱者的话，那么不能怀疑，基督的肉身不是罪身，只是与罪身相像，这样，结论唯有一个：除了他的肉身，其他人的肉身都是罪身，此外还能有什么别的结论呢？而且我们还看到，虽然淫欲——基督不曾希望通过淫欲怀胎——使恶在人类中繁殖，马利亚的身体也是从那样的繁殖来的，但它并没有将淫欲传给那不是从淫欲怀胎而生的身体。另外，我们知道，之所以说基督的身体是罪身的形状，其原因在于所有其他人的肉身都是罪身，凡是否认这一点，从而将基督的肉身与其他人的相比，然后说它们是同样纯洁的，这样的人都是可恶的异端分子。

53.你认为你找到了什么重要的事情，详尽地指出“即使新生儿从父母遗传了恶，也可以借着上帝的权能得以洁净，因为他亲自在他们母亲的肚子里形成他们。”似乎我们否认这最后一点，于是你从圣经引出许多证据表明我们是由上帝形成的，你还引用了《便西拉智训》，说上帝的作为是隐秘的作为^[2]。然后你立即加上你自己的声音：“这一论断驳斥了那些自负地相信可以通过考察领会本性之深邃的人。”这话正好用在你自己身上，不要草率地试图界定灵魂的起源，那不是靠任何绝对确定的推论或者任何明确的圣经段落所能领会的。倒应像马加比的母亲，那个极其聪明的妇人那样说话，你引用了她对儿子说的话：“我不知道你们是怎样在我腹中形成的。”^[3]我们当然不会认为她指的是他们的身体，她从男人的精液怀胎，这一点她毫无疑问。她真正不知道的是孩子们的灵魂究竟是从父亲的精液来的，还是从另外的源头形成存在于她的腹中；她也不羞于承认自己的无知，这样才可能避免鲁莽。那么当你问：“为什么孩子不能在作品本身中得洁净，这样造主的双手就净化属于父母的污秽”时，你是什么意思呢？你没有看到这话也可指着明显的身体上的毛病而说，不少婴儿生来都有这样那样的缺陷，但谁也不可怀疑是真实而良善的上帝形成一切身体。然而，如此伟大的造主却用双手造出大量不仅有缺陷，而且如此怪异的事物，有些人因为不能探求神圣权能，无法洞悉上帝的作为以及作为的原因，就把这些事物称为“本性的错误”，这些人对于他们所不知道的东西，却羞于承认自己不知道。

54.当我们思考传给众人的原罪时，我们明白，因为它通过肉体的

淫欲传递的，所以它不可能传给没有通过淫欲而由童女所怀的肉体。你引用我另一卷为已故的马塞利努（Marcellinus）写的书，你把以下这话归到我的名下：“凡是要从亚当这个祖先来的，都在他里面被传染了。”亚当在源头传染了众人，但基督不是在那里进入他母亲的肚腹的。我将复述我论点中最重要的部分，因为你不愿意引用它们，至于原因不久将一清二楚。我说：“他通过这种隐匿的败坏，也就是他肉体的淫欲，在自身里面传染了凡是要从他的血脉出来的人。”^[4]所以，他没有传染由不存在这种败坏的怀孕而来的肉体。基督的肉体因他母亲必死的身体而接受了必死性，因为它感受到她的身体是必死的；但它没有传染原罪的痕迹，因为它没有感受到这个由肉体繁殖而来的身体有什么淫欲。但是，如果他只是从母亲接受了肉体的实质，而不是接受必死性，那他的肉体就不仅不可能是罪身，而且甚至不可能是罪身的形状。

55. 你将我以及我的教义等同于阿波利那留（Apollinaris）的错误，你说，他“否认基督身上存在身体感官”；由此你就可能处处为不了解的人制造混乱，不让他们看见真道之光。^[5]没有身体的感官，就没有人在身体里存活，无论过去、现在还是将来，都不可能，但感官不等同于使肉体与圣灵相争的淫欲。犯罪之前，第一人就丝毫没有这种淫欲，他拥有的人性就如同我们在基督里所显示的人性，基督是从一个妇人生出的，没有淫欲活动，就如第一人从泥土里被造一样。但基督也从这妇人接受了必死性的弱点，而犯罪之前这种弱点并不存在于第一人的肉身里。基督担当它，是为了使他的肉身成为第一人的肉身不曾有过的样子，成为罪身的形状。这样他就可以给我们树立受难的榜样，他虽然自己没有一点罪孽，却担当别人的罪孽；他忍受我们，不是有什么欲求，而是悲痛忧愁。

56. 因此，那些从亚当生的，必须重生，归向基督，免得上帝的形象从上帝的国毁灭。从那个可恶的源头出生的人必然与这种恶一同出生。然而，上帝禁止——尽管你诽谤我们这样做——我们“把重生的人置于犯罪的必然性之下，因为上帝给予的是美德的恩赐”。虽然我们看到在我们的肢体里另有一个律，与我们心里的律相争，但我们并不因此就不得不犯罪；凡是借着属灵的恩赐让自己的灵与肉体的淫欲争战的，是值得称颂的。不论你转向哪里，不论你怎样夸口，不论你积蓄什么，不论你说得怎样滔滔不绝、唾沫横飞——善灵所争战的不是恶的。

57. 你说：“一个不相同的本性不可能为我们提供榜样。”但其实它是可能的。当他劝告我们要仿效父，他使他的日头照好人，也照歹人，岂不就是用他的榜样让我们爱自己的仇敌吗？^[6]当然基督的人性不同于我们的本性；它也不同于我们的过犯。在所有人中，唯有他生来没有任何瑕疵。至于我们的生命仿效基督，他（除了是人）还是上帝，而我们只是人，这就产生巨大的差异，没有人能像同时是上帝的人一样公义。你引用使徒彼得的话时说了一些重要而正确的话：“他并没有犯罪”^[7]；请注意，使徒认为，基督没有犯罪这话足以证明在他没有罪。“由此他教导”，你总结说：“他既不曾犯罪，就不可能有任何罪。”完全正确；如果

婴儿原本有罪，成人当然就可能犯了罪。之所以除了他之外没有人成人之后不曾犯罪，其原因在于，除他之外，没有人在出生时毫无罪过。

58.你说：“除去了榜样的原因，你就取消了它对我们的价值。”毫不奇怪，你只能在基督里看到榜样，因为你攻击恩典的帮助，而他正是充满了这种恩助。你说：“我们指望成为没有恶的，于是寻找信心的支持；但我们并非没有任何能力，因为洗礼之后男子气本身仍在。”你说的男子气是指肉体的淫欲；此物确实仍在，圣灵必须与之争战，免得已经重生的人被自己的淫欲牵引、诱惑。但是可以肯定，这淫欲，为了引诱人偏离正道与人争斗，即便它受到圣灵的打击和抵抗没有得逞，从而没有怀孕，生出罪来^[8]，它也不是一种善。关于这种淫欲，使徒说：“我也知道在我里头，就是在我肉体之中，没有良善。”^[9]如果基督在他的本性中曾有这种不是善的东西，那他就不可能医治我们身上的这种恶。

[1] 参《罗马书》8：3。

[2] 参《便西拉智训》3：22、23。

[3] 《马加比传下》7：22。

[4] *De peccatorum meritis et remissione* 1.10.

[5] 奥古斯丁在*Opus imperfectum contra Julianum*里否认这里朱利安所陈述的理论是真正的阿波利那留的。阿波利那留没有否认基督有身体的各种感官，他否认的是上帝的道在穿戴人性时也接受了人的灵魂。

[6] 参《马太福音》5：44、45。

[7] 《彼得前书》2：22。

[8] 参《雅各书》1：14、15。

[9] 《罗马书》7：18。

第十六章

59.你又引用我书里说的：“夫妻以生育孩子为目的进行交合这本身不是罪，因为灵魂的善意指引方向，并不跟从肉体随后的快乐。”^[1]你对此反驳说：“罪不会从一个没有罪的事物中产生。”你以为这样就毁灭了原罪——除了救主谁也不能毁灭原罪，你却否认婴儿具有原罪；而救主毁灭它是使人脱离它，而不是否认它的存在。夫妻以生育孩子为目的进行交合不是罪，因为这是正当使用罪之律，也就是存在于身上肢体里并与心里的律相争的淫欲。如果这淫欲没有用罪捆绑父母，只是因为他们得到了重生，那么无疑它捆绑出生的人，因为他是从它得生的；因此，为了使他不停留在罪里，他也必须得到重生。如果你能明白你的话“罪不会从没有罪的事物产生”怎样有助于摩尼教徒，你就会希望将它从你的书上删除，从读过它的人心中剪除。如果罪不产生于无罪的事物，那么就如摩尼教徒所说，罪有它们自己的本性，它们就从这个本性产生。在本作品的第一卷里，我已经指出你的其他诸如此类的话怎样协助摩尼教徒，你这里说的话也有同样的效果。你难道没有看到，如果我们被摩尼教徒战胜，除了关注使你成为佩拉纠主义的特定错误之外，我们还必须克服你诸如此类的陈述？你说：“罪不会从没有罪的事物产生”，但这与真理相抵触，在这个观点上你与摩尼教徒是同伙，但真理驳斥了你们。上帝创造的天使原本是无罪的；上帝创造的第一人原本是无罪的。因此，凡是否认罪产生于没有罪的事物的，要是他本人不是摩尼教徒，那就是不知不觉地为摩尼教徒作见证。

60.你引用我的另外一些话，似乎我真的说过，当情欲服务于夫妻繁殖子孙时，它是可敬的。你要怎样想，随你的便，但我从未说过这样的话，也从未这样认为过。情欲作为仆人，它的主人灵魂必须压制它，免得它冲破界限变得毫无节制——它的自由就在于过度，既是这样，情欲怎能是可敬的呢？因此我们没有说过你归于我们的话：使用情欲始终意味着罪。你总结道，我们说——好像我们真的说过——通奸者的罪不如丈夫的大，因为情欲对夫妻犯罪是协助，而对通奸者是命令。我既然没有说过第一个命题，所以不在意你从它得出什么结论。我说使用情欲并非总是罪，因为正当使用恶不是罪，好人正当使用也不意味着事物本身必然是善的。经上写到两类人：“一个博学的孩子必将成为有智慧的，但他可能使用一个鲁莽的仆人。”^[2]难道因为智慧者正当使用鲁莽者，鲁莽就成了好的东西吗？因而使徒约翰不是叫我们不要使用世界，而是说：“不要爱世界”，其中他还列举了肉身的淫欲。^[3]不论谁，使用某物但不爱它，可以说用它就像不用一样，因为他用它不是为了它本身的缘故，而是为了另外的事物，他凝视那事物，深爱那事物，尽管不爱这事物，却为了那事物而情愿使用这事物。所以与约翰同为使徒的保罗说：“用世物的，要像不用世物。”^[4]用它就好像不用一样，这是什么意

思？不就是说他们不爱正在使用的事物，如果可能，他们宁愿不用这样事物？有些事物在世上是好的，但就算它们是好的，也不应爱它们，在这样的事物中，也可以看到这样的真理。谁能说钱本身是恶的？然而，没有哪个爱钱的人能正当用钱。对情欲来说岂不更是这样？一个恶灵欲求钱财，但钱财与情欲不同，它不会与善灵作对；因而，否认它是恶的人可能犯罪，而使用这种恶的人并不一定犯罪。你争辩说：“如果情欲是恶的，那它使夫妻——它服从他们——捆绑在更大的罪里，而它所支配的通奸者，罪倒小一些。”如果我们确实说过夫妻为尽生育之职使用淫欲之恶是为邪恶目的使用它，就如杀人犯利用仆人去犯罪，那你的观点是对的。但是我们说，生育之职在婚姻中是善的，尽管出生者从最初的罪中传染了伤口，但当他重生之后，这伤可以得到医治。由此可见，良善夫妻为良善目的应当使用淫欲之恶，正如智慧人为良善作为使用鲁莽的仆人。

61.但是你视力敏锐，不是指责这种享乐的风格、类型，只是指责它的过度，视之为可恶的，因为如你所说：“可以将它控制在心灵的至高能力所允许的范围之内。”如果心灵的至高能力能做到，它就不该让情欲自我激发，超越心灵所设置的界限。如果心灵做不到这一点，那它就必须抵制，阻止这无信的仇敌不停地试图侵犯这些界限。你断言，我们见证在童女和独身禁欲者身上有对它的彻底鄙视。那么童女和独身者就不争战肉身的淫欲了吗？在那些你所宣称的荣耀的战斗中，他们反对什么，以便保持贞洁和独身生活？如果他们要战斗，他们就要努力驱逐恶，哪里的恶？不就是在他们自身里面的恶吗？因此，他们还真实地说：“在我里头，就是在我肉身中，没有良善。”

62.你说：“婚姻不是别的，就是身体的结合。”接着你说得不错，“没有彼此的欲望，身体的结合以及合性的行为即繁殖不可能发生”。但是你难道不承认通奸者走到一起也是出于彼此实现合性行为 and 身体结合的欲望？因而，你没有提出婚姻的定义。婚姻本身不同于那即使在婚姻里，没有它也不可能繁殖后代的东西。没有婚姻人也可以出生，同样，夫妻之间也可以没有身体的结合；否则，不用说，当他们老了，或者没有能力交合，或者不指望有孩子，羞于也不希望再做那样的事，到那时他们就不是夫妻了。你看，你的婚姻定义：婚姻不是别的，就是身体的结合，显得多么考虑不周。如果你说没有身体的结合，婚姻就没有开始，那倒还可以接受，因为人娶妻是为了生育孩子，而通过其他方式是不可能实现这个目的的。但是如果不曾有罪，那为了生育孩子的身体结合就可能以另外的方式发生；上帝禁止我们认为乐园里最真诚的幸福始终服从一种被激起的情欲，在最初的人性中，灵魂和身体和睦相处，怎么可能有内在战争呢？如果既没有必要侍奉情欲，也没有必要争战它，那么或者情欲不曾存在那里，或者它当时不是今天的样子。因为在今天，凡是不想侍奉情欲的，就必须争战它；凡是没有争战它的，就必然侍奉它。两者中，一者虽然值得称颂，却是一种苦情；另一者则是卑劣而可恶的。因此，在这个世界，其中一者对贞洁者是必不可少的，但在乐园里，两者对有福者来说都是闻所未闻的。

63.你以为找到了我书中另一处矛盾，引用我区分繁殖之职与渴望肉体享乐的那个段落，说我断言，只在打算生育孩子时交合——这里没有罪——不同于追求结合中的肉体享乐，但是只要这种结合是与配偶的结合，所涉及的罪是可宽恕的。^[5]所有看见真理的人都同意我这一论点，就此来说，你找不到证据表明这里有矛盾。请再次听听同样的话，应当使那些你想蒙骗的人的心灵认识到这一点。你诽谤我们，说我们“允许卑鄙的罪人犯下难以启齿的罪恶之后还自我推诿，说他们这样做违背自己的意愿，因而没有犯罪”，似乎我们没有苦口婆心地劝告他们争战情欲。然而，如果你——尽管你说情欲是好的——不希望我们认为你对那“善”的争战正在变得冷淡，或者至少不那么热情了，那我们岂不必然更加警觉地、热心地与恶作斗争？我们说我们的肉身争战我们的圣灵是违背我们的意愿的，而不是说我们的圣灵争战我们的肉身违背我们的意愿；通过圣灵争战情欲这种善，夫妻除了为生育孩子的目的之外，克制不使用肉身的情欲，因此他们正当使用恶，这种正当使用导致真诚而真实的婚姻结合。为快乐使用，不是为繁衍使用，使这种结合成为可责备的，然而，只要交合是与配偶进行的，这种罪是可宽恕的。但是每个人出生，即使是从诚实的结合出生，都沾染唯有在重生中才能洗去的东西，究其原因在于，结合中存在恶，即使是可敬的结合，只不过婚姻的善正当使用了这恶。但是出生时反对他们的，重生之后不与他们作对；由此可知，他们所生的，如果不重生，它还是要与他作对。

64.你歪曲我的话，反对我的论点，但你没有看到你这样做时再次帮助了摩尼教徒。你认为从夫妻结合生的人不沾染原罪，你说，因为“罪不可能从没有罪的作品产生”。那天使的罪和人的罪为何从那原本没有罪的上帝的工作中产生出来呢？看看，你怎样为那些你如此憎恶的人充分表明，你试图掩藏你所主张的与坚如磐石的大公教信仰相反的观点。按你的定义，如果“罪不可能从没有罪的作品中产生”，那想一想，既然上帝的工作没有一样是有罪的，罪从哪里来？这个摩尼，在你的帮助下，希望引入另一本性，按他愚拙的智慧，那是一个恶的本性，把它看作产生罪的源头，因为按你的话，“罪不可能从上帝的工作中产生”。若不是把你与这个摩尼一同战胜，我们怎么能战胜他呢？天使和人都是上帝的作品，然而，他们凭着赐给他们的没有罪的自由意志，偏离那没有罪的主，于是罪就从他们产生，他们就成了恶的，不是因为混合了恶，而是因为偏离了善。

65.你说我赞美基督的独身生活不是要启发人追求贞洁，而是要谴责婚姻的善，尽管这种善是由上帝制定的。你恶意质疑我的灵魂，并不对此有什么不安，你说——似乎是试探我：“如果你真的劝人追求自制，你就会承认贞洁的美德可以被那些希望拥有的人拥有，不论谁，凡是希望的，都可以在身体和灵魂上成为圣洁的。”我回答说，我承认这一点，但不是在你所说的意义上。你将这归于灵魂自身的力量；我将它归于由上帝恩典提供帮助的意志。但是为了防止犯罪，什么东西必须受灵魂的命令压制？为了不与摩尼教徒一起说这恶是从一种外来的、邪恶的本性混合到我们里面的，我们必须承认在我们的本性中有某种像伤口一样必须

医治的东西；因它而来的罪如今已经通过重生得到医治了。

66.你列出许多异端分子的诡计，拿我与他们相比，但这是徒劳无益的，我恳请你不要再增加他们的数量了。你说我必然感到使徒论到禁止婚嫁的异端分子的话^[6]的分量，似乎我说过：“基督到来之后，婚姻就是污秽的。”听听我实际上说的是什么，当你常常听到并以多种方式听到，你可能就不会再假装耳聋而掩盖真理了。我们没有说婚姻是污秽的，因为婚姻的正当性必然遏制不节制，免得它坠入可怕的卑污之中。但是基督教没有教导你所说的话，那是你自己的话：“人完全有能力调整他出生时所拥有的活动。”我们没有这么说，我们说的是使徒说的话：“各人领受上帝的恩赐。”^[7]我们说的是我们主说的话：“因为离了我，你们就不能做什么”，“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。”^[8]但是如果你的观点是对的，即这话不是人都能领受，惟独愿意的人才能领受，那他就不可能说这样的话。我问你：你说的人能够调整的因出生而有的是哪类活动？是善的还是恶的？如果是善的，那圣灵就是争战善，两个善在人里面殊死相争，两善相争这本身就不可能是善的。如果这些活动是恶的，你得承认在人里面有他因出生而拥有的恶的活动，就是贞洁所争战的活动。不要被迫承认摩尼教徒的观点：我们里面混合了一种外来的恶之本性；你最好承认我们说的原病（罪）。这病就是夫妻间的节制正当使用的恶；不能自制者用婚姻的药物来对付这种恶，独身禁欲者在荣耀的战斗中与它争战。然而我想，如果我不超过你书卷的数目，我刚开始反驳你的包含真正难点的论证时所作出的许诺必会更加恰当地兑现。所以我的第五卷就此打住，对你的最后一卷可以从另外的立场加以反驳。

[1] *De nuptiis* 1.13.

[2] 《箴言》十章（七十子希腊文本）。

[3] 《约翰一书》2：15、16。

[4] 《哥林多前书》7：31。

[5] *Denuptiis* 1.7.

[6] 参《提摩太前书》4：3。

[7] 《哥林多前书》7：7。

[8] 《约翰福音》15：5；《马太福音》19：11。

第六卷

第一章

1.我们已经驳斥了你的第三卷，现在要反驳第四卷。在上帝的帮助下，我们将向你显示仁爱和真理，不论谁，只要拥有这两者，就永远不会犯愚昧和嫉妒之错^[1]。你在本卷开头就讨论了这两种恶。错误必然服从真理，嫉妒必然服从仁爱。当你谈到愚昧时，说：“它是众恶之母。”你引用圣经的话：“上帝只爱与智慧同住的人。”^[2]认真地问问你自己，人在从婴儿走向成年的旅途中必然经历的幼稚和虚妄是否能与智慧同住。想一想从你所称颂的根里生出来的初果，想想为要得到上帝垂爱需要怎样的变化，上帝只爱与智慧同住的人。上帝将他所恨恶的从他所预定的婴儿身上除去，使他的爱为那些脱离了虚妄，从而与智慧同住的人留存。如果末日把他们从胸口带走，你敢说他们在上帝的国之外与智慧同住吗？在你看来，“拥有未受损害的、无罪之本性的善人”不允许他们进入上帝的国，除非真救主的恩典救赎他们，把他们从骗人的蠢话中解救出来。我对那些本性上弱智的人不会说什么，按圣经的说法他们比死人更为可悲^[3]。上帝的恩典确实能够借着中保的血，使他们从如此巨大的恶中脱离出来，但是如果不是神圣天命规定，被损害的源头应有相应的惩罚，他们又怎么可能陷入如此巨大的恶呢？

2.诚然，对“那些不知道普遍认可的道理却毫不犹豫地反对未被人认识的事物的人”，有理由加以指责，并且要严厉地指责。你难道不会说那些生来弱智的人就是这样的人吗？若不是孩子从父母传染了该受惩罚的东西，你实在找不出原因解释为何恶会降到他们身上。你说我们愚蠢地嫉妒你，在某种“普遍认可的真理的晌午，毫无未知物之阴影的地方”。但是你这毫无嫉妒的人，你为何没有在婴儿里面看见大恶？上帝是良善的，上帝是公义的；不存在摩尼教徒所主张的恶的本性，没有这样的事物与我们的本性混合。如果人的源头没有受损，没有可谴责的团块，那么人的大恶——我指的不是道德上的恶，而是他们生来就有的智力上的恶——从哪里来？你这个既不弱智也不嫉妒的人，岂不是使嫉妒既成为罪，又是对罪的惩罚？嫉妒岂不是魔鬼的罪？那“一旦在人身上产生就折磨他”的，岂不就是对罪的惩罚？这些都是你自己的话，你以为不断重复就能使论证变得深刻，说：“同一个毛病不可能既是罪又是对罪的惩罚。”但是你既然毫无嫉妒，你就绝不可能在你的另一卷书里看到你这里所说的嫉妒，也就是说，因为你不嫉妒我，所以你自相矛盾。

[1] “愚拙”、“愚昧”、“智慧”和“虚妄”这些词在圣经里即使不是过时不通用了，也不是完全通用的，但这些英语词汇在本译本中加以保留，以便保存它们所暗示的圣经含义。

[2] 《所罗门智训》7：28。

[3] 参《便西拉智训》22：13。

第二章

3.你在前言里如通常那样力图证明我已经说过的观点，“上帝是人类的造主”，然后你引用我的话：“从肉身淫欲所生的人是向世界生的，不是向上帝生的。当他从水和圣灵得重生时是向上帝生的。”^[1]你误以为这些话的意思是指凡是属于世界的都与魔鬼相关，因为我在另外地方说过“那些由身体结合而生的人应当属于魔鬼”，又说：“当他们在基督里重生之后就黑暗的统治中被解救出来。”我会回答你的错误指控。你希望人们认为我说的意思是世界完全属于魔鬼的统治，以至于魔鬼或者造了天地和天地之间的万物，或者控制这一切。我从未说过这样的话；相反，如果有人这样说，我就憎恶他，驳斥他，指责他。我谈到世界就如我们的主所说的那样，他说：“这世界的王将到。”^[2]他不是说魔鬼是天地万物的王——这天地万物是借着道，借着基督本身造的，论到这位基督，经上说：“世界也是借着他造的”^[3]——他的意思是说：“全世界都卧在那恶者手下”；“凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。”^[4]天地是借着子从父来的，众天使、星宿、树林、动物、以及人——就其作为人的本体，都是借着子从父来的。这世界的王是魔鬼，卧在恶者手下的世界意指所有服于永恒定罪的人，除非脱离那里，并借着从罪的赦免流出来的宝血得赎，因而不复服在罪人的王手下。关于这个世界的王，那胜了世界的主说：“这世界的王将到，他在我里面是毫无所有”^[5]，我说人向这世界而生就是指向这样的世界而生，直到他在那胜了这世界的主里面得到重生，在他里面这世界的王毫无所有。

4.拯救世界并胜了世界的主说：“世界不能恨你们，却是恨我，因为我指证它所做的是恶的”^[6]，他说的这世界是指什么呢？难道大地、海洋、诸天、星宿这些作品是恶的吗？可以肯定，这世界是指人。若不是依靠上帝借着主耶稣基督赐下的恩典，没有人被拣选脱离这个世界，主为这世界的生命舍了自己的肉身；如果世界不是在死里，他就不可能做这样的事。论到这世界，他对犹太人说：“你们是属这世界的，我不是属这世界的”^[7]，那这世界是哪个世界呢？耶稣从这个世界拣选自己的门徒，使他们不再属于世界，从而世界恨他们这些不属于它的人，那这个世界又是哪个世界呢？世界的救主，世界的光，说：“我这样吩咐你们，是要叫你们彼此相爱。世人若恨你们，你们知道恨你们以先，已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。”^[8]如果他没有加上“我从世界拣选了你们”一句，我们可能会认为，他说“你们不属世界”的含义与他说自己“我不属这世界”是一样的。然而事实上，他并非原先属于世界，然后从世界被拣选，从而不再属于世界。基督徒会对此说什么呢？就上帝的儿子屈尊成为人而言，他是属世界的，这种说法也是不对的；

而若不是因为在他里面毫无罪过，怎么能说以上这种说法是错误的呢？而每个人正因为有罪，出生时先是属于世界，而不属于上帝；而要属于上帝，就必须重生，不再属于这世界，这样的人必然被从世界拣选。因此，他把这世界的王赶出去，并见证说：“现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。”^[9]

5.或许是你的鲁莽使你说，我认为婴儿即使受了基督的洗礼，也没有从这世界被拣选——论到这基督，经上说：“上帝真的在基督里，叫世人与自己和好。”如果你否认婴儿是属世界的，否认他们属于这种和好，那我不知道你是靠怎样厚颜无耻的行为存在于这世界的。如果你承认当他们进入基督的身体之后，就从世界被拣选，那么他们必然是向这世界生的，然后从这世界被拣选出来重生，因为他们是通过肉身的淫欲生的，又通过圣灵的恩典重生。肉身的淫欲是属世界的；恩典进入世界，叫那些在世界之先被预定的人从世界被拣选。当使徒说了“上帝真的在基督里，叫世人与自己和好”之后，他接着立即说上帝是怎样成就这事的：“不将他们的过犯归到他们身上。”^[10]因此，整个世界从亚当开始就是有罪的，上帝虽然没有从他自己的作品中收回他的创造权能，但是所定的种子早已被父母的推诿损坏。当世界（世人）借着基督与上帝和好，他就脱离这世界；当他借着进了世界的基督——基督不是被拣选，而是自己选择——得以解脱，不是靠拣选的功德，而是靠拣选的恩典，因为所留的余数是照着拣选的恩典得救的。^[11]

[1] *Denuptiiset concupiscentia* 1.21.

[2] 《约翰福音》14：30。

[3] 《约翰福音》1：10。

[4] 《约翰一书》5：19；2：16。

[5] 《约翰福音》16：33，14：30。

[6] 《约翰福音》7：7。（和合本将“世界”译为“世人”，这里考虑到上下文的关系，把它直译为“世界”。）

[7] 《约翰福音》8：23。

[8] 《约翰福音》15：18、19。

[9] 《约翰福音》12：31。

[10] 《哥林多后书》5：19。

[11] 参《罗马书》11：5。

第三章

6.你接着引用我的话：“唯有重生赦免淫欲之罪，因而生育一直传染这种罪。”我随即加上：“因而，凡是出生的，必须重生，好叫传染了罪的，以同样的方式得赦免，因为它不可能以其他方式赦免。”^[1]你怀疑洗礼在婴儿是多余的，但你再次徒劳地试图掩盖这一点，说：“基督奥秘的恩典在许多恩赐上都是丰富的。”不论你愿意与否，我们主张，婴儿相信基督是借着生育他们的那些人的心灵和声音。因此，我们主的审判“不信的人都要被定罪”^[2]也与他们有关。如果他们没有从源头传染罪，那是出于什么原因，由于怎样的公义？你说：“这里毋宁说，他认可他们如己物，因为甚至在他们能使用自己的意志之前，他就赞美他在他们里面所成就的。”如果他认可他们如己物，那对那些他没有赐给额外恩宠的人，他不会认可如己物。但是由于其他人也是属于他的，并且出于同样的原因，他创造了他们，那他为何不也认可他们如己物呢？这里你根本没有说要把命运和对人的尊敬排除在外。那么，与我们一同接受恩典吧。如果没有这些，还会有什么呢？在同一种境遇中，此人被抛弃，是照公义的行为，不是因为命运；彼人被接纳，是照恩典的赏赐，不是因为功德。

7.你的观点，婴儿经重生也没有洁净原罪，是毫无根据的。那说“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”^[3]的，肯定没有把婴儿排除在外。受洗归入基督的死是什么意思？不就是向罪死吗？他还在另一段话里说到基督的死：“他死是向罪死了，只有一次。”^[4]之所以这么说是因为罪身的形状，因为它也有他十字架的伟大奥秘，在十字架上，“我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝”。如果婴儿受洗归入基督，他们就受洗归入他的死；既然他们受洗归入他的死，就是在他死的形状上与他联合，这样的人就是向罪死了。“他死是向罪死了，只有一次；他活是向上帝活着。”在他死的形状上与他联合是什么意思呢？不就是说：“这样，你们向罪也当看自己是死的，向上帝在基督耶稣里，却当看自己是活的。”^[5]我们是要说耶稣向他从未有过的罪死了吗？上帝禁止这样说。然而他向罪死了，他死了，只有一次；他的死表明我们那使死本身进入世界的罪。当他向死死了——也就是说他再也不会死了——就说他向罪死了。我们借着他的恩典在罪身里实现他以罪身的形状所表明东西，这样，就如他通过向罪的形状死，可以说向罪是死的，照样，凡是受洗归入他的人向着同样的实体——他的肉身是这实体的一个形状——死了。正如在他真实的肉身里有真实的死，同样，在真实的罪里有真实的赦免。

[1] *Denupitiis* 1.21.

[2] 《马可福音》16：1。（查和合本《马可福音》无对应经文，疑为讹错，另查《约翰福音》3：18有“不信的人，罪已经定了”言语，与此处相近了。）

[3] 《罗马书》6：3。

[4] 《罗马书》6：10。

[5] 《罗马书》6：11。

第四章

8.如果使徒书信里的那整段话不能制伏你的任性，那你实在是顽梗不化了。虽然当他写给罗马人称赞上帝借着耶稣基督的恩典时所说的每一件事都与它相关，但我们这里不可能引用并讨论整篇书信，因为它很长。那就让我们思考我们已经讨论过的那一章，他说：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。”^[1]你会让婴儿排除在这句话之外。我能否问你一下：如果他们不在罪人中间，那为罪人死的主怎么是为他们死的？你会回答说，虽然他也为罪人死，但他并非只是为罪人死。然而，你在圣作者笔下找不到有什么地方说过基督也为那些完全无罪的人死。那就看看有效的证据怎样使你困顿窘迫。你说他也为罪人死；我说他只为罪人死，不为别的人死。因而，如果我是对的，你必须回答：婴儿是否不受任何罪捆绑，所以主不曾为婴儿死。使徒对哥林多人说：“一人既替众人死，众人就都死了，并且基督替众人死了。”^[2]所以你必须承认，耶稣不为别人只为死人死了。那么在这段话里谁是死人呢？那些离开了身体的人吗？谁会那么愚蠢，竟认为这是正确的回答？基督为众死人死了，这死人应当按照他在另外地方所说的意思来理解，他说：“你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，上帝……便叫你们与基督一同活过来。”^[3]又说：“一人既替众人死，众人就都死了”，表明他不可能是为别人死，而不是为死人死的，因为他从一人替众人死了这一事实证明众人都死了。我复述这一点，强调这一点，公然主张这一点。那就接受它，因为它带来健康，我不希望你死去。“一人既替众人死，众人就都死了。”看看他怎样坚持认为，如果他为众人死了，就可以推出众人都死了。由于这死不是在身体里面，所以可以推出，基督为之死的众人是在罪里死了。凡是基督徒，没有谁会否认或者怀疑这一点。因此，如果婴儿不传染罪，他们就不是死的。如果他们不是死的，那只为死人死的主就没有为他们死。如果你注意一下你的第一卷，你在里面曾说：“基督也为婴儿死了”，你就不可能否认他们传染了原罪。如果不是为了这个原因，他们为何死了？那只为死人死的主为什么要为婴儿的死而死？你承认他为婴儿死了。那就与我一同回来讨论使徒给罗马人的书信。

9.使徒说：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。”他说：“在我们还作罪人的时候”，就是说，当我们还死的时候，“基督为我们死。现在我们既靠着他的血称义，就更要借着祂免去上帝的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着上帝儿子的死，得与上帝和好；既已和好，就要更因祂的生得救了”^[4]。这就是他在另外地方所说的：“上帝真的在基督里，叫世人与自己和好。”^[5]他接着说：“不但如此，我们既借着我主耶稣基督得与上帝和好，也就借着祂以上帝为乐。”他说：“我们如今借着祂与上帝和好了，不仅得救了，而且

喜乐。”然后，似乎有人问为何和好借一人，借这位中保成全，他说：“这就如罪从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”那么律法怎样呢？它能导致和好吗？不能，他说：“没有律法之先，罪已经在世上”，也就是说，即使律法也不能带走罪。“但没有律法，罪也不算罪。”可以肯定，原本就有罪，但罪不是归咎的，因为它不是知道才有的。我们在另一段话里读到：“因为律法本是叫人知罪。”^[6]“然而从亚当到摩西，死就作了王”，因为它的国甚至没有借着摩西，也就是借着律法消失。“连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。”如果他们没犯罪，死为何统治他们呢？所以他们“与亚当犯了一样的罪过，亚当乃是那后来要来之人的预象”^[7]。亚当将这样式传给他的子孙，即使他们没有犯自己的罪，使那些通过他肉体的淫欲出生的人因传染父系的罪而成为必死的。^[8]使徒说：“只是过犯不如恩赐。若因一人的过犯，众人都死了，何况上帝的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍地临到众人吗？”它确实更加丰富，因为拥有这丰富恩赐的人在时间里死了，却将永恒地活着。“因一人犯罪就定罪，也不如恩赐；原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。”一点没错，一罪就会导致定罪，但恩典不仅带走这一罪，而且带走在它之外所增加的许多过犯。“若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙恩赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗？”他重复前面的意思，因为那些永恒作王的，将在生命中拥有比死更大的权柄，死只是暂时掌控：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”他说这是众人，在两种情形中都是这样，因为若不因着前者，没有人被治死，若不借着后者，也没有人得生命。“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义人。律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。”^[9]

10.“这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？断乎不可！”如果我们仍在罪里，恩典有什么益处？他接着说：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？”请注意接下来的话：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？”这包括不包括受了洗的婴儿呢？如果不包括，那么“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”这话是错误的，因为你说，婴儿受了洗，但没有归入他的死。然而使徒说的话肯定是对的，所以不可能有例外。如果你认为他只是指能使用自由意志的成人，那当我们听到我们的主说“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”^[10]时所感到的恐惧是没有根据的。这里你有一个重要的总结，说基督也只是谈到成人，他的话并不包括婴儿在内。考察洗礼问题，追问上帝的国之外是否有永生，或者上帝这么多清白的像是否被剥夺了永生，从而被交给永死，这些对你来说有什么用呢？如果你因为主的话“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”适用所有人，不敢说这样的话，那你得正视使徒的话：“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”也具有同样的普遍性。因而，受洗归入基督的婴

儿也向罪死了，因为他们受洗归入他的死。我们从前述：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪里活”可以得出同样的结论。然后似乎我们询问向罪死的是什么，他回答说：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？”他用前面说过的话来证明这一点：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪里活？”因此，那些受洗归入基督时知道自己是受洗归入基督的死的人，可能也知道他们在罪上死了，因为受洗归入基督的死不是别的，就是向罪死。为更加清晰地解释这个问题，他说：“我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆，因为已死的是脱离了罪。我们若是与基督同死，就信必与他同活，因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了。他死是向罪死了，只有一次；他活是向上帝活着。”^[11]因此，如果婴儿没有向罪死，他们受洗就不是归入基督的死。如果他们受洗不是归入基督的死，他们受洗就不是归入基督，因为“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”。但是他们确实受洗归入基督，所以他们必是向罪死了。那么向什么罪呢？不就是原罪吗？那是他们所传染的罪。让人的论证终止吧，“耶和華知道人的意念是虚妄的”^[12]。他将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显明出来。^[13]如果你不喜欢基督教信仰，那就直说吧；你不可能找到另外的基督教信仰。有一个是叫人生，有一个是叫人死；一个只是人，另一个既是人也是上帝。借着一个人，这世界成为上帝的仇敌；借着另一个，从世界拣选的世人得以与上帝和好。因为“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活”。“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”^[14]无论谁，试图破坏基督教信仰的这些根基的，必然自我毁灭，而这些根基将永远固若金汤。

[1] 《罗马书》5：8。（英译本注明为《罗马书》15：8、9，疑为讹误。）

[2] 《哥林多后书》5：14、15。

[3] 《歌罗西书》2：13。

[4] 《罗马书》5：8—10。——中译者注

[5] 《哥林多后书》5：19。

[6] 《罗马书》3：20。

[7] 参《罗马书》5：14。——中译者注

[8] 奥古斯丁也非常熟悉对圣经这段经文的普遍解释，他在第一卷里对屈梭多模（Chrysostom）关于这种解释的阐述作了评论，可以看出他全盘接受这种解释。参《罗马书》5：14。

[9] 《罗马书》5：8—21。

[10] 《约翰福音》3：5。

[11] 《罗马书》6：1—10。

[12] 《诗篇》93：11。（参和合本《诗篇》94：11。）

[13] 参《马太福音》11：25。

[14] 《哥林多前书》15：22、48。

第五章

11.我书里有一个正确的陈述你不愿接受：“在父母身上已经得赦免的，以神奇的方式传染到子女身上；确实是这样，并且因为这种方式不容易理解，也不容易表述，所以不信的人不能接受。”^[1]你为何不真实地转述我的话，似乎我说的是：“理性不能理解它，语言也不能表述它”？我说的其实是“不容易理解，也不容易表述”，你却把我的真话撇在一边。说一物根本不能做，与说它不容易做，岂是一回事！你的话简直就是诽谤。不论在思想和语言上存在多大的困难，这是整个教会所宣称的，也是从古代起被作为真正的大公教信仰信奉的。如果教会不能将信徒的孩子从黑暗的权势和死亡的王那里解救出来，她就不会为他们驱鬼，向他们吹气。我在书里也写下这一点，你却随意地驳斥它，但你害怕提到它，似乎如果你与这吹气——它甚至把这世界的王从婴儿身上赶出去——相矛盾，你自己就会被整个世界吹走。^[2]你毫无意义的论调不是反对我，而是反对我们共同的灵性母亲；她以前怎样生出你，你却不愿意她如今以同样的方式生育孩子。你拿你视为十分尖锐的兵器击向她的心，从公义的上帝召来证据反对公义的上帝，从上帝的恩典反对上帝的恩典。然而，如果亚当的子孙从离开母腹之日起就压在他们身上的重轭^[3]不是不义的，那么这就是上帝真正的公义。如果婴儿身上没有恶，使压在他们身上的重轭成为公义的，那怎么能说重轭不是不义的呢？言行一致，这是真正的上帝恩典。如果恩典知道人没有任何东西需要驱逐，却为他吹气除邪，如果它知道人没有任何东西需要清洗，却为他洗涤，那怎么能说言行一致呢？

12.如果你能以清洁的心灵认识到肉体的淫欲是多大的恶（因为凡从它所生的必须重生，凡没有重生的必然被定罪）；如果你能认识到恩典给予了什么——完全赦免人里面的罪，又宣布免除人从这种恶而来的罪，因为淫欲借这种恶使他因出生而成为有罪的；即使这恶本身还在，得重生者的灵也要争战它，或者在小战役中正当使用它，或者在大战役中完全禁止使用它；如果这样，你或你的同僚还会认为你在说什么有意义的话吗？因为我们在这种恶的对面，或者我们在克制这种恶，所以能意识到它。正如只因重生得赦免的罪当它存在时并没有被感知到，同样，它的去除要靠信心接受，不是靠肉体或心灵感觉的。于是你在这个问题上陷入了黑暗之中，反对一个对完全属肉的人来说不可能证明的真理。然而，你越是不信，你对战斗就越有热心。

13.不过，“随你的意志转变自己，鼓起你强大的勇气或技能”^[4]，“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”。因此没错，我们在基督的死里向罪死了，基督的死是毫无罪过的。结果，成人和婴儿都死了，既不是前者死了而后者没死，也不是后者死了而前者没死，“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死。……叫我们一

举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。”婴孩也在他死的形状上与他联合，因为这适用于所有受洗归入基督耶稣的人。“因为知道我们的旧人和他同钉十字架。”什么旧人，不就是“我们这受洗归入基督耶稣的人”吗？婴孩必然包括在内，因为他们受洗归入了基督。“我们的旧人和他同钉十字架”是什么意思？他说：“使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆。”因为这罪身，“上帝就差遣自己的儿子成为罪身的形状”^[5]。既然使徒的话是指所有受洗归入基督的人，那你出于什么样的轻率否认婴孩也有罪身？“因为已死的人是脱离了罪。我们若是与基督同死，就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了。他死是向罪死了，只有一次；他活是向上帝活着。”他说：“这样，你们向罪也当看自己是死的；向上帝在基督耶稣里，却当看自己是活的。”他是在对谁说话？你是否足够专心？他肯定是在对那些人说，他曾对他们说：“我们若是与基督同死。”他们是谁呢，不就是那些听他说“我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝”的人吗？他们这些人不就是他所说的“我们在他死的形状上与他联合”的人吗？他们不就是他所说的“我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬”的人吗？如果你读读与这些话相关的前面的话：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？”你就会发现他是对谁说话的。当他说这话时，是指什么意思？再往回读读，你会发现：“我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活呢？”这样，或者承认婴孩在洗礼中向罪死了，并承认他们有原罪，他们是向原罪死了，或者坦白地承认他们虽然受洗归入基督，却没有受洗归入基督的死，然后指控使徒说谎，说什么“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死”。

14.我紧握征服凯勒斯提乌的属天兵器，把我的信心和话语交托给它们。你的论证是属人的；而我的这些兵器是属神的。“谁能明白罪呢？”^[6]那么它们就不是罪吗？谁能明白原罪？它在得重生的父母身上赦免了，却传到子女身上，并一直留在身上，直到子女也得重生。那么它就不是罪吗？“一人既替众人死，众人就都死了。”既然你不否认基督为婴孩死了，那你以什么样的心，什么样的讲演，什么样的脸面否认婴孩也死了？如果基督没有为他们死了，那他们的洗礼有什么意义？“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死。”如果一人替众人死了，这一人也替婴孩死了，那么婴孩也与众人一齐死了。因为他们在罪里死了，当他们借着上帝的恩典重生之后，他们也向罪死了，向上帝活着。如果我不能解释为何活的能生出死的（向罪是死，向上帝是活的父母生出孩子在罪里，叫他借着重生向罪死，向上帝活），那又怎样？难道就因为无法用语言解释或者语言解释极其困难，就说它是错的？如果你敢，就否认他出生时是死的，尽管你不否认基督为他死了。“一人既替众人死，众人就都死了。”^[7]这些是使徒的话，但它们是我们的兵器。如果你不预备反对它们，那就记住要毫无疑问地相信，即使不明白也要相信它们。一个在属灵意义上出生的人按着肉体育，他有两种种子，一个是不朽的种子，他从它得生命，另一个是必朽的种子，他从它生育死

人。如果孩子不是出生时就是死的，基督的死就不会是赐生命给孩子所必不可少的。“一人既替众人死，众人就都死了。”你大叫他们不是死的，并不能使他们从死里复活。相反，如果你设计出敬神的论证攻击他们父母的信心——唯有通过信心他们才可能恢复生命——那你就使他们远离生命。

[1] *Denuptiis* 1.21.

[2] *Denuptiis* , 1.22.

[3] 参《便西拉智训》41：1。

[4] 维吉尔：《埃涅阿斯》12.889—890。

[5] 《罗马书》8：3。

[6] 《诗篇》18：13。（参和合本《诗篇》19：12：“谁能知道自己的错失呢？”。）

[7] 《哥林多后书》5：14。

第六章

15. 现在我们已经触及你那废话连篇又自命不凡的讨论，你试图驳斥一个例子，而我认为它很可能对某个十分难以理解的问题有一定的说明作用，即“橄榄树的种子可以退化为野橄榄”^[1]。你力图扫除它，说：“例子如果用来说明某种本性上不可能得到辩护的事物，那是毫无价值的。”那么使徒为何提出问题，死者如何复活，以什么样的身体复活，接着马上用一件我们不知道也没有任何经验的事物作为例子来表明？他说：“无知的人哪，你所种的，若不死，就不能生！”^[2]他的例子与所讨论的问题并非完全不适合。麦子扬了壳，就如人洁净了罪，然后其他麦子从它发出来，带着壳。

16. 你说：“阿尔比努（Albinus）论断，唯有动物的上颌是活动的。火对大多数事物意味着毁灭，但对火蜥蜴来说是运动。”不知道此时你心里对鳄鱼是怎么想的。这些例子难道不是反对你，而不是支持你吗？因为你找到了某些东西，证明被普遍认为不可能的事也是有可能的。因此，当你在概念上否认那些生育孩子的人能将他们自己所没有的东西传给所生育的孩子，如果发现某物能够做到这一点，那你就被驳倒了；正如鳄鱼驳倒了说动物只能活动下颌的人^[3]，而对认为没有动物能住在火里的人，也可以拿出火蜥蜴的例子把他驳得哑口无言。当你宣称“本性的东西不可能因意外事故而转变”，可以推出，只要能找到一个人，因意外事故残疾，但生育的孩子带有同样的毛病，就可证明在父母是意外的东西在孩子成了天生的东西，你的话就无效了。你又说：“父母不可能将他自己所没有的东西传给孩子。”如果可以表明丧失某种肢体的父母可以生出肢体健全的孩子，你的话不也同样归于无效吗？我们的父辈报告，他们知道也看见迦太基演说家福达尼乌（Fundanius）一只眼睛意外失明，生了一个儿子也只剩一只眼睛。这个例子驳倒了你的假设“本性的东西不可能因意外事故而转变”。在父亲是意外的事，在儿子就成了本性的事。你的另一假设，“父母不能将自己所没有的东西传给孩子”，也被福达尼乌的另一个儿子驳倒，因为那个儿子与常人无异，生来有两只眼睛，尽管父亲只剩一只眼睛。有数不胜数的孩子，虽然父母双目失明，他们却视力正常，父母所没有的东西却传给了孩子。你的言论如此盲目，倒比这些父母自己所生的孩子更像他们。

[1] 即使在今天的非洲，人们也通过嫁接野橄榄来繁殖橄榄树。奥古斯丁在 *Denuptiiset concupiscentia* 里详尽提出这个例子，并且不止一次用到它。参 1.21、37、38。

[2] 《哥林多前书》15：36。

[3] 原英文如此，但似乎自相矛盾。——中译者注

第七章

17.虽然你自己的许多话都与主题无关，你却敦促我要扣住主题，说：“我们对能够完全领会的事物没有什么兴趣。针对人好奇心中的这种毛病，神圣计划规定地长出许多在众多特点上各不相同的事物。”这确实是上帝隐秘作为的有用之道，免得它们因为太普通而被人鄙视，因为知道而不再令人惊奇。我们在圣经里读到：“正如你不知道孩子在母亲的肚腹里是怎样骨肉相连的，同样，你也不知道创造万物的上帝是怎样作为的。”^[1]你说得没有错，因为我们对完全领会了的事物没有什么兴趣，所以上帝的作为是不可领会的，以此来对抗人这种变得漠然的好奇心。那么你为何试图以人的猜测破坏你更不可能理解的神圣理性里的东西？我没有说（如你所诬告的）“任何推理也不能理解”，而是说“不是简单的推理所能理解的”。如果上帝也愿意隐藏这个问题，就像他隐藏许多事物那样，从而使它成为靠人的推测所不能考察和领会的东西，那又怎样呢？如果这也是为了阻止人的好奇心认为它已充分领会的东西就是普遍无奇的，那你是否一定要用你微不足道的理由，就如拿起杀父杀母的小小匕首，指向你的教会母亲，寻求她圣礼的隐秘力量——她借此怀上那些虽然父母已经洁净，但仍必须洁净的婴孩？因而，你寻求怀胎母亲腹中的骨头，不是以温和的方式，而是以撕裂的方式。如果不是担心读者会疲劳，我可以举出一千种事例制伏你，这些事物不可思议地在荒芜的旷野上蔓延，活动方式与常规的自然方式相反；比如种子退化，不是变为某种完全不同的类别（甚至野橄榄也并非完全不同于种植的橄榄，就像野葡萄并非完全不同于种植的葡萄），而是变为某种可以称为既像又不像的东西。因而，野葡萄虽然不同于种植的葡萄，但野葡萄树可以从葡萄的种子中生长出来。我们为何不可以认为这是造主的旨意，这样我们就会相信人的种子可以把生育者所没有的毛病传染给被生育者，所以受洗者也要急急地将他们的婴孩交给上帝的恩典，这恩典救人脱离黑暗的权势，将他们送到他的王国——就如你父亲那样，毫无疑问他也曾这样急急地对你，却不知道你会对那恩典如此忘恩负义。

18.作为一个对本性非常敏锐的观察者，你已经发现它的界限和它的律法，说：“根据事物的本性，不可能证明父母能将他们肯定没有的东西传递给孩子。如果他们传递这样的东西，那他们就没有失去它。”这是佩拉纠的理论，你现在应当驳斥，因为你已经读过并引用了我们纪念尊敬的马塞利努的作品。^[2]佩拉纠在他的第一阶段说到信主的父母：“他们不可能把自己绝对不拥有的东西传给后代。”这一命题的错误由以下这些例子清晰表明，有些例子已经举过，有些我现在要简洁提到。一个受了割礼的人还有哪一部分包皮留存？但他所生的孩子都是有包皮的。因此，人身上不再有的，却从他的种子里得到。我们相信第八天要受割礼的诫命是神给古代列祖的，为要表明在基督里成全的重生，基督在第七

天也就是安息日，为我们的罪被交给给人，躺在坟墓里，在第二日复活了，按周历的顺序也就是在第八日，为我们称义复活了。^[3]任何人，哪怕对圣经只有一丁点了解，也知道割礼是洗礼的预象，使徒非常清楚地论到基督说：“他是各样执政掌权者的元首，你们在他里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与他一同埋葬，也就在此与他一同复活，都因信那叫他从死里复活上帝的功用。你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，上帝赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。”^[4]赐给亚伯拉罕的人手所行的割礼，是非人手所行割礼的一个样式，如今已经成全在基督里面。

19^[5]。我们不能说这包皮就是身体，而那因出生而传染的就是过犯；同样也不能说，包皮被切除了，但它的势力不可能从种子中剔除，而过犯——它不是身体，而是一个事件——既然借着宽恕得以除去，就不可能还住在种子里面。任何狡诈的辩解也不能支持这样的观点，因为神圣权威驳斥了它，命令身体的这一特殊部分要切除，以便洁净这种过犯。这种过犯若不是在种子里面，那么割礼将它除去之后，它就不可能进入婴儿的身体。如果它从未进入他们里面，那就永远不再需要通过对身体的割礼将它清除了。由于婴孩没有个人的罪，所以通过药方从他们身上去除的必然是原罪，没有这种药方，他们的灵魂就要从自己的民中剪除。若不是有罪，使这样的事可能发生，在公义的上帝手下不可能发生这样的事。由于这不是个人的罪，它只能是被败坏的源头的罪。

20.受了割礼的人把自己所没有的东西传给他所生的人。那么你的命题“从事物的本性不可能证明人能传递自己肯定没有的东西”怎样解释呢？包皮是好的，不是恶的，因为上帝创造了它——因为你关于野橄榄做了详尽的讨论，我们要这样回答你的这一异议：野橄榄本性上是好的，但在奥秘的语言里表示恶，就如狐狸、狼、在污泥里打滚的猪，回来吃自己呕吐物的狗。它们本性上都是好的，正如绵羊是好的一样。上帝造这些东西都甚好。^[6]但是在圣经里，狐狸、狼代表恶人；绵羊代表善人。当我们讨论善人与恶人之间的差别时，我们就用这些比喻，不是按它们本性上的所是而言，而是根据文学上的比喻意义而言。因此，包皮是人体的一部分，整个身体是好的实体，本性上善的；但在比喻意义上它表示一种恶，所以命令婴孩因基督的缘故要在第八天受割礼；使徒说，我们在他里面，也受了不是人手所行的割礼，而人手所行的割礼无疑就是对它的预示。因此，包皮不是罪，只是表示罪，而且首先是原罪，因为那些出生的人是通过那个肢体出生的，并由于那个罪，我们被认为是本性上成为忿怒之子，因为那个肢体也专门称为本性。这样，肉身上的割礼完全可以驳倒你假定的普遍命题：“从事物的本性看，父亲不可能把他自己所没有的东西传给孩子”。由于包皮代表罪，也由于某种父亲身上不再有的东西在孩子身上有，所以原罪虽然在重洗的父母身上已经赦免，但在婴孩身上仍然留存，除非他们也受洗礼，也就是说，通过属灵的割礼得洁净。因此，你所否认的观点是完全正确的，因为那些否认原罪的人找不到原因：为什么婴孩，就是经上说“除非生下来第八日受了割礼，不然他的灵魂必从民中剪除”^[7]的婴孩要在公义审判下灭亡。

21.我们不妨离开野橄榄林，离开非洲、意大利的橄榄山。我们不必问农夫，做实验种下的一棵树是否会在将来某一天遮蔽我们孩子的孩子[8]，他很可能给你一个回答，给我另一个回答，不论对我们哪个来说，没有轻易就有的答案。我们有一棵橄榄树，不是非洲的，不是意大利的，而是希伯来的，而我们作为野橄榄，很高兴能被嫁接到这棵希伯来橄榄上。割礼赐给了那棵橄榄树，割礼毫无争议地解决了我们的问题。孩子有父亲不再拥有的包皮；父亲没有了包皮，但把它传给了孩子；虽然失去了它，但把它传递下来；这包皮表示罪。因此，罪也可以这样，父母身上没有了，但传给了孩子。即使婴孩也无声地见证这一点：如果我不在第八日受割礼，我的灵魂就会从民中剪除；你这否认原罪却承认公义上帝的人，请告诉我，我是怎样犯罪的。由于你的喋喋不休不能给无声恳求的婴孩提供合理的回答，所以你最好把你的声音加入我们中来，因为我们的声音是与使徒的声音联合的。我们可以随意探求从父母遗传的其他罪的种类和存在——不论探求是容易的，还是困难的，甚至是不可能的。但是“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”[9]，必须认为这话是指，众人，就是基督为之死的众人，在第一人的罪里死了；不论谁，凡是受洗归入基督的，就是向罪死了。

[1] 《便西拉智训》11：5。（据英文直译。——中译者注）

[2] *De peccatorum meritis et remissione* 3.3，8，9。

[3] 参《罗马书》4：25。

[4] 《歌罗西书》2：10—13。

[5] 在三个Vatican手稿和两个Gallican手稿中，19节被删掉了。

[6] 《创世记》1：31。

[7] 参《创世记》17：14、12。

[8] 参维吉尔《家事诗》（*Georgics*）2.58。

[9] 《罗马书》5：12。

第八章

22.你说在我一些你力图驳斥的话里，我试图激发人们反对你。我说：“近来异端分子开始抨击的基督教信仰从来不怀疑，那些在重生的洗礼中得救的人就是从魔鬼的权势下得赎；那些还没有凭借这种重生得赎的，即使是得赎之人所生的婴孩，仍在那个魔鬼的权势之下，除非他们也靠同样的恩典得赎。”^[1]在证明中，我说：“使徒论到上帝说；‘他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里’^[2]，他的良善适用于所有年龄的人。”如果这话激起人们反对你，那你面对这样的事实：大公教信仰得到如此广泛的传播，如此深刻地根植于众人，甚至成了流行的知识，难道你不因此而感动吗？事实上，所有基督徒都必须知道不得不为他们的婴孩做的与基督教奥秘相关的一切事。但是你为何说我“忘掉了单独的战斗，到民众中去寻求躲避”？谁答应你单独与我战斗？在哪里？在何时？用什么证据？以什么规则？你说：“令人高兴的是，提出条约，中止战争。”^[3]因此，只要我们的战争中止了，众人的战争就停止了。上帝禁止我在大公教徒中自夸能担当你在佩拉纠主义者中不羞于担当的角色。我只不过是众多驳斥你渎神新观点的人中的一员，各人都按自己的能力，照着上帝所分给各人信心的大小。^[4]在我还没有生到这个世界之前，在我还没有向上帝重生之前，许多大公教老师早已驳斥了你后来的错误。在前两卷书里，我已经尽我能清楚地论到他们。如果你仍然乐于对着大公教信仰瞎说，那你可以上诉。

23.当你把基督的肢体称为“畜栏的工匠”时，你不是在讥笑他们。请记住，上帝拣选了世上软弱的事物，使那强壮的羞愧。^[5]你说只要你开始向他们提供证据，他们就会更加激动地反对我，你这话是什么意思？不要对他们说谎，这样的事不会发生。尽管你诽谤我，但是我没有说过那些我知道已经借着基督的血得赎的人是“魔鬼的财产”。我没有“把婚姻归给魔鬼”——就它是婚姻而言。我不认为魔鬼是“身体上生育肢体的创造者”。我没有声称魔鬼“只会激发行非法之事”，或者“他使妇女怀孕”，或者“他是婴孩的造主”。如果你向人们指控我这些事，那你是在说谎。如果他们中有人相信你，对我很生气，那他就被骗了，而不是受到启发了。那些既认识我们两个，也了解大公教信仰的人，不会希望受到你的启发；相反，他们倒要避开你，免得你把他们已经知道的知识夺走。他们中许多人，甚至在我这个时代之前，就学过你的新错误所抨击的这些事。既然我只是发现他们与你所否认的真理的联系，而不是引发这种联系，那我怎么可能是这种联系——你认为这是他们的错误——的始作俑者呢？

[1] *Denuptiis* 1.22.

[2] 《歌罗西书》1:13。

[3] 维吉尔：《埃涅阿斯》12.109。

[4] 参《罗马书》12：3。

[5] 参《哥林多前书》1：27。

第九章

24.你问：“请解释，把罪归于那不曾立志犯罪也没有能力犯罪的人，怎么能说公正的呢？”犯个人的罪与遗传别人的罪，这不是一回事，要知道，一个人实际上过的是自己的生活。如果你不是有意歪曲正确的含义，为你悖逆的观念所用，你就会明白使徒怎样简洁地解释了这个问题，他说，有一人，众人在他里面犯了罪。在那一人里，众人都死了，所以另一人才可能替众人死。“一人既替众人死，众人就都犯了罪”^[1]，基督为众人死了。但是你否认基督也为婴孩死了，从而你就把婴孩排除在死人之外，也就是否认他们遗传了罪。你问：“一个意志的问题怎能与种子的创造混合在一起呢？”如果这事不可能发生，那我们没有任何理由说还没有离开躯体的婴孩是死的。如果基督也为他们死了，那他们也死了；“一人既替众人死，众人就都死了”。朱利安，难道你没有认识到这些话不是我说的，而是使徒说的吗？你既然看到这事确实以某种方式发生了，为何还要问我它是怎样发生的？除非你不相信使徒，但他关于基督，关于那些基督为之死的人，绝不可能说错误的话。

25.我们注意到，你怎样不当、错误地谈论婴孩，也会同样不当、错误地谈论上帝；说上帝为了他自己仇敌的利益倒更加积极，因为他不停地创造、滋养、遮蔽那些他知道不仅要暂时伏在魔鬼的权势之下，而且将与魔鬼一同永恒燃烧的人，他还在他们继续顽梗犯罪的时候维持他们的生命和健康。上帝这样作为，因为他知道怎样正当使用善人和恶人；魔鬼不可能通过任何邪恶的计谋使自己脱离上帝的权能，更不要说受魔鬼压迫和蒙骗的人。因此，那些脱离魔鬼的权势得救的人，并不属于魔鬼；而那些真正属于魔鬼的，就如魔鬼自己，也在上帝的权能里面。

26.那么你自以为是的聪明是多么虚妄，你断言：“魔鬼和上帝彼此缔结一个协约，大意是，凡是受洗的都属于上帝；凡是出生的属于魔鬼，根据协议”，如你说的：“上帝通过他所抵押的权能，使魔鬼所创立的两性结合成为无效的。”魔鬼没有创立两性的结合，因为即使没有人犯罪，这种结合也会存在；但如果是这样（即没有犯罪），你的被保护者就或者不可能存在，或者不会骚动不安。而且，上帝用来使妇女的肚腹生子多多的权能也不是按要求支付的权能，而是自由的、全能的，甚至当肚腹生育魔鬼的器皿时也是如此。正如上帝借着 he 不可战胜的大能和无可指责的真理，使恶人也脱离整个必然性，同样，他也以无私的圣善，把生长、样式、生命、健康以及福祉赐给从源头就被损坏的种子，这种子虽然败坏了，但它所在的实体是上帝创造的，是善的。因为受洗的和出生的在上帝的权能里是同等的，就如魔鬼本身那样，你将两者区分开来是出于什么目的？你是想说出生比受洗更好，或者受洗比出生更好，因为前者也包含出生在内？因为一个不曾出生的人是不可能受洗的。你认为它们具有同等的价值吗？如果你认为出生更好，那你就真正

伤害了属灵的重生，因为那样你就由于渎神的错误把属肉的出生置于属灵的重生之上。看起来你不愿意说“重生的”，倒更喜欢说“受洗的”，用一个卑微的词，企图使上帝蒙羞，从而使人们以为我们主张魔鬼和上帝彼此分庭抗礼。你可以说“重生的”或者“再生的”或者最后你也可以说“受了洗的”，因为拉丁用法清楚表明，这个希腊派生词专指重生的圣礼。但你没有选择这些词中的任何一个来说，而是选择了可能会使你所谈的事物变得可鄙的词。没有人宁愿选择出生，而不要重生或者再生或者受洗，但是你认为出生很可能比水洗更容易受人欢迎。但是如果接受水洗并因而具有属天形状的人比出生从而具有属地形状的人更好^[2]，两者的差距就是天差地别，那么你诽谤性的划分就烟消云散了。我们也不应奇怪，上帝将为自己要回在他圣洗礼中领受的属天人的形状，同时让属地人的形状，被属地的不洁所玷污的形状，伏在魔鬼的权势之下，直到他在基督里重生，领受属天人的形状。

27.或许你认为受洗与出生具有同等的价值，所以还没有重生的婴孩可以认为不伏在魔鬼之下，因为那时上帝与魔鬼表面上看起来分庭抗礼，上帝要求受洗的归上帝，魔鬼要求出生的归魔鬼。但是如果受洗与出生具有相同的价值，那你就会劝人不必去受洗，因为出生就足够了，它与受洗的意义是一样的。令我们感到欣慰的是，你不这么认为。你不允许出生者进入天上的国，除非他们受了洗；因此你论断受洗比出生要好得多。那就想一想，看一看，你是否并不认为以下这种说法完全不足取：那些没有被接纳进入上帝国的人，必然伏在从上帝国坠落者的权势之下，而那些没有生命的人必然伏在丧失了生命者的手下。婴孩若不拥有基督就没有生命，而他们若不披戴基督，就毫无疑问不可能拥有基督，如经上所写：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。”^[3]传福音的约翰证实，他们若不披戴基督就没有生命，他说：“人有了上帝的儿子就有生命；没有上帝的儿子就没有生命。”^[4]所以，他们这些没有生命的人，基督替他们死了，叫他们能够有生命，这些人可以认为是死的：“一人既替众人死，众人就都死了。”他死了，如我们在《希伯来书》里读到的：“特要藉着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼。”^[5]那么，就婴孩来说，只要他们是死的，在他们开始有那为死人死的基督之前，就伏在那掌死权的下面，对此还有什么可惊奇的呢？

[1] 《哥林多后书》5：15。

[2] 参《哥林多前书》15：49。

[3] 《加拉太书》3：27。

[4] 《约翰一书》5：12。

[5] 《希伯来书》2：14。

第十章

28.你列出基督信仰完全不可能怀疑的命题，包括我们也以这种形式教导的话，甚至提到我们承认“没有自由意志的作为就不可能有人的罪”这话的真理。因为即使是这遗传的原罪，如果不是使第一人犯罪的自由意志的作为，也不可能存在，罪因他一人入了世界，并临到众人。^[1]但是对你所说的“不能认为一人该对另一人的罪负责”，有一些显著的例子可以提供反证。我现在不想表明，大卫犯了罪，而因他的罪一千人倒在战场上^[2]；一人违背禁令犯了罪，复仇之神的诅咒就临到那些既没有犯罪也不知道所犯罪行的人身上。^[3]这些罪或惩罚的本性是另一个问题，这里不应阻碍我们的讨论。某种意义上，我们父母的罪可以说是别人的罪，但在一定意义上，它们也是我们自己的罪。从行为的所有者来说，它们是别人的罪，就后代的遗传来说，它们是我们自己的罪。如果这话不对，那亚当子孙从离开母亲肚腹那一天起降临在他们头上的重轭就绝不可能是公正的。^[4]

29.你引用使徒的话：“我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”^[5]关于婴孩你怎么理解这话？他们是否也必然在基督的台前显露出来？如果他们不显露，那这段话怎么能对你有帮助？因为它不适用于那些我们正在思考的这类人的情形。如果他们要显露，那他们这些没有做任何事的人怎样按各人所行的受报？除非我们把他们借着那些养育他们的人的心口表明的信或不信归于他们。他说：“按着本身所行的”，这是指人此时在过他自己的生活。如果各人因各自所行的受报，那一个婴孩怎能得到好报，使他进入上帝的国？除非婴孩所做的，也就是通过另一个人所相信的，属于他的行为。这样，如果他信，这就是他的所行，他就可领受上帝的国；同样，如果他不信，这也是他的所行，那他就要受到定罪的审判。因为福音书也说：“不信的，必被定罪。”^[6]使徒的话说：“我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”，没有留下任何中间途径。所以，你看你的立场是多么不当。你不愿意让婴孩接受源于别人之罪的恶，但你希望让他接受别人的善工，不只是善，而是上帝的国。既然他是借着别人相信的，这信就是别人的工，正如他在别人里面犯罪，这罪也是别人的工一样。此外，我们不怀疑每个罪都因洗礼得洁净；但人是靠重生得洁净的，因而，唯有重生才能灭绝的东西，生育不能终止其传染。

30.你说：“淫欲并不总是与灵魂相争。”当你这样说时，其实你至少承认它确实是与灵魂相争的；你不承认你打这内战是一种惩罚吗？你说：“上帝应当只是那些与他的权能相匹配的婴孩的造主”，你又说：“也就是说，是清白婴孩的造主。”那么如果有人说，只有美的和好的作品才与上帝的权能相适合，这样的人在敬虔和对上帝的赞美上是不是就胜过

了你呢？许多人生来残疾，许多人天生有病，许多人长相怪异，然而我们认为，唯有良善而真实的上帝能够创造整个实体，连同它的所有部分，以及任何以实体的方式存在并活着的事物。

31.你要求我解释“魔鬼为何胆敢要求得到在基督里被造，即在他权能里被造的婴孩”。如果你能，你必须回答，魔鬼为何公开地，而不是隐晦地要求得到被不洁之灵骚扰的婴孩。如果你说他们是被交给他的，那我们双方都看见其中的痛苦，所以你必须说出为何是痛苦的。我们都认识到这是惩罚；但你说该受惩罚的事没有一样是从父母遗传的，而我们又都承认上帝是公义的，所以，如果你能，就必须证明婴孩身上有与这样的惩罚相当的罪。你难道没有认识到重轭的这一部分吗？就是亚当的子孙从离开母腹之日起一直到他们葬入共同的母亲之日止一直压在他们头上的重轭。人类在这样的轭下遭受各种各样的苦难，精疲力竭，看起来，人要从忿怒之子变为怜悯之子这样的应许似乎是为将来的世界预备的，而在这个世界，即使是怜悯之子也从生到死都在这重轭下备受折磨。是的，即使受了洗的婴孩也时时受到魔鬼的打击，还有此生中其他诸恶，尽管他们已经得救，脱离了黑暗的权势，不会再让它把他们引向永罚。

32.你重复我已经驳斥的一些陈述，但即使现在我也不应漠视它们。“婴孩没有任何自己的作为可得善报或恶报，但上帝将重生的荣耀赐给他们”，你说，“他教导我们，他们就在他的神意、他的公义、他的统治之下，他在不可估量的丰富恩施里预见他们的意志。”那些数不胜数的婴孩，同样的清白和纯洁，是上帝按自己的形象造的，他们怎样冒犯了上帝，他要从他们收回这样的恩赐，而没有通过他那不可估量的丰富恩施预见他们的意志？他为何要把那么一大群他自己的形象挡在他自己的国之外？如果不是因为他们有恶，那么可以推出，这大群上帝的清白形象必然不爱上帝的国。但是如果他们爱上帝的国，并且清白者对上帝的国该爱多少，他们就爱它多少，因为他们是上帝按自己的形象造的，那么他们难道不会因与上帝国的这种分离忍受任何痛苦吗？最后，不论他们在哪里，怎样顺服上帝——他是不受不可改变之命运摆布，不徇私情的法官——他们都不能与那些同样没有自己的作为可得善报或恶报的人一起进入上帝的国，得享幸福。但是，如果他们不该遭受恶报，那在同样的情形中，他们就永远不会被剥夺得享如此大善的权利。如我们常说的，上帝在使徒的话里，在忿怒的器皿里，显明对怜悯器皿的丰富荣耀，好叫怜悯的器皿认识到，他们看到上帝给予那些在死里与他们完全同等的人的东西，上帝也可以十分公正地给予他们，这样他们就不会在自己生命的功德上自夸。

33.如果你聪明，就把使徒告诉我们上帝父所成就的也用于婴孩：“他救了我们脱离黑暗的权势，将我们迁到他爱子的国里”；又说：“我们本为可怒之子，和别人一样。”^[7]因为众人都得救，脱离黑暗的权势。虽然当他们向罪死的时候，原是忿怒之子，但是当他们受洗归入基督的死之后，他们向罪死是为了向上帝活。事实上，凡是受洗归入

基督的，就是受洗归入他的死。由于婴孩也受洗归入基督，所以他们也向罪死，原本为忿怒之子的，如今从黑暗的权势得救。你说使徒的话“本为可怒之子”可以解释为“完全的可怒之子”。这里请注意，古代的大公教信仰与你的观点相反，因为几乎没有哪个拉丁法典——如果你不对它们作篡改——找不到“本性上”这个词。它若不是古代的信仰，就是你的新理论刚刚开始反驳的信仰，古代的译者肯定会避免使用它。

[1] 参《罗马书》5：12。

[2] 参《列王记下》二十四章。

[3] 参《约书亚记》七章。

[4] 参《便西拉智训》40：1。

[5] 《哥林多后书》5：10。

[6] 《马可福音》16：16。

[7] 《歌罗西书》1：13；《以弗所书》2：3。

第十一章

34.你是个锋芒毕露的人，不在乎被列在普通人中。这么多的论证——你用这些论证是想激起那些曾经反对你的人更加猛烈地反对我——之后，你再次拒斥了民众的论断。然而，你已经看到，你的论证对根植于真理和古老的大公教信仰的人没有任何果效，于是你转而责骂人，描述并嘲笑由那群理所当然与你作对的基督徒组成的特殊团体。然后你提到学究式的学派（auditoriales），你说他们会对我大声叫喊：“时世啊，风尚啊。”^[1]但是你必然对民众的论断心生敬畏，因为你在他们中间发现了一个惹人注目的证据，你认为这个证据再加上塔利的话就能吓倒我；你还说我主张生殖肢体源于另外的源头，而不是源于整个身体，以为这样就能煽动他们的情绪。假使我回答说：这是一个谎言，那不是我所想的，那会怎样？我指责的是情欲，不是肢体；我关注的是过犯，不是本性。向你诽谤我的人胆敢在基督的教会里，在天上的主面前颂唱情欲。如果你们是同学，没有老师会把这样的问题交给他去演讲，不然他就可能冒犯每个守节的人。他们岂更愿意用西塞罗另外真正适合的话来反驳你：“节制站在这边争战；轻率从你而来。这边是自制，那边是情欲。”^[2]

35.你说那些人已经抛弃你的教训，转向或者回到大公教信仰，你说你可以揭露他们犯有我所未知道的不当之罪。你似乎对他们甚为害怕，以至于不敢说出他们的名字，可能担心他们听到你对他们的诬蔑之后，会指控你犯有更可信——如果不是更真实——的罪行。不论他们是谁，如果他们真的有智慧，就不会报复你，相反，倒要宽恕你，根据使徒的话：“不以恶报恶、以辱骂还辱骂。”^[3]至少你不会拒绝听听西塞罗的告诫，你原本就喜欢用他的话叫喊：“时世啊，风尚啊！”至少听听他的话，“这样你就可能使自己远离语言上的放纵，就如你远离行为上的败坏一样”——如果你真的远离败坏——也会知道“己所不欲，勿施与人”，你自己羞于听到别人对你的诽谤，你也不可对别人说诽谤的话。我必须告知读者，从外表上看，我知道谁宣誓独身，抛弃了佩拉纠的异端，但是我不知道你所指控的这些事针对谁。不过，我并不关心你究竟要蒙骗哪些男女，以至于说我主张：“即使在一个随年龄衰老的身体里也不可能克制情欲。”因为我知道情欲是可以克制而且必须克制的，我知道它是恶。请否认情欲是恶的人留意自己怎样拥有那种受到情欲攻击的善，而这情欲，不论他愿不愿意，他都承认必须加以克制。我宣称情欲是可以克制的，不只是在老年人，在年轻人也可以。但是情欲竟然能得到独身禁欲者的称颂，这真令我大为惊异。

36.我们谁曾说过“婴孩传染的恶可以没有它所依赖的实体而存在，或者在某个时间已经这样存在”？似乎我们主张这种观点，你诉求辩证法专家做法官；你嘲笑民众，似乎我唤你到面前，叫他们论断他们完全无

能为力的问题。说真的，如果你不曾学过这些事，那佩拉纠体系就缺少它所需要的设计师了。如果你愿意活着，不要爱使基督的十字架落空的智慧的言语^[4]。我们已经讨论过善的性质和恶的性质怎样从一个实体传到另一实体，不是通过迁移，而是通过影响实体。如果你嘲笑大众的论断，那就思考我在前两卷里提到的法官，在基督教会里享有盛名和权威的那些法官。

[1] 西塞罗，*Orat. 1 in Catil. And act 6 in Verrem*。

[2] 西塞罗，*Orat. 2 in Catil*。

[3] 《彼得前书》3：9。

[4] 参《哥林多前书》1：17。

第十二章

37.你为何指控归天蒙福的罗马教会主教佐西姆推诿搪塞，以维护你自己的卑鄙无耻？他与他的前任英诺肯特一致，而对后者你根本不敢提及。你选择佐西姆攻击是因为他最初对凯勒斯提乌比较宽容，因为凯勒斯提乌答应改正他的任何让人无法接受的陈述，并同意遵守英诺肯特书信里的论断。

38.回想一下你多么傲慢无礼地想要就罗马人选举教皇的分歧损害我们。^[1]你是否会说人们这样做是出于他们自己的意志？如果你否认，那你将如何为自由选择辩护？如果你承认，那你又怎能称之为“上帝的报复”，且放弃你自己的教训，假装已经得到神圣证据的证实？或者你会时不时地认同你早已顽固地叫嚷着否认的观点，即借着上帝隐秘的审判，人的意志里有某种东西既是罪又是对罪的惩罚？如果你不曾想过这一点，你就永远不会说人的某个行为是上帝的报复。但是当某种类似的事发生在蒙福的达马苏士（Damasus）和乌尔西西努（Ursicinus）身上时，罗马教会并没有谴责佩拉纠主义者。

39.你说我还改变了自己的观点，又说我在刚开始皈依的时候与你观点一致。你蒙人，或者因误解、没有理解我现在所说的话，或者更糟糕的是因没读过我当时所说的话而被蒙了。我从我刚开始皈依时就主张，现在还主张，罪从一人入了世界，死又是从罪而来，于是死就临到众人，因为众人在他里面都犯了罪。^[2]我皈依之初，作为一个平信徒写了几本书，现在还留存。当时我对圣经没有像后来那么了解，但当时我也主张并且说过，如果必须在这个问题上说什么，那么除了整个教会从最初时代所学所教的之外，没有什么可说的；也就是，人类作为原罪的一个结果，理所当然地陷入这些巨大而明显的苦难之中，人在这样的悲境中如同幻影：他的年日如同影儿快快过去，一切皆为虚空，各人只是活着。^[3]唯有那说“真理必叫你们得自由”，“我就是真理”，“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了”^[4]的，才能赐给你们救赎。唯有真理使你们脱离虚空，但这是出于恩典，不是出于义务；是着仁爱，不是借着功德。正如我们原本因审判顺服于虚空，照样，仁爱使我们借着真理得自由，我们认信我们的善工本身不过是上帝的恩赐而已。

[1] 佐西姆死（418）后，兴起了一个分裂派别，一些人反对合法选举产生的波尼法士（Boniface），争取优拉利乌（Eulalius）。

[2] 参《罗马书》5：12。

[3] 参《诗篇》143：4；38：6。（参和合本《诗篇》144：4；39：6。）

[4] 《约翰福音》8：32；14：6；8：36。

第十三章

40.现在我们来讨论你对我的诽谤性指控：“受洗者只是部分得洁净。”你说在我的布道里这一点尤显得清楚。然后你开始引用一些你说说明这一点的布道书。感谢你；我的话是这样的^[1]：“肉体的淫欲不应归咎于婚姻，但是可容忍的。它不是源于合性婚姻结合的一种善，而是从古代的罪额外添加的一种恶。因此，即使上帝子孙之间的正当而合法的婚姻，所生育的也不是上帝的孩子，而是这世界的孩子。虽然那些生育者已经得以重生，但他们生育不是源于使他们成为上帝之子的事物，而是源于那使他们成为这世界之子的事物。我们的主有话说：‘这世界的人有生育和被生育。’^[2]那使我们仍然是这世界之子的，也使我们外面的人败坏；这世界之子就是从这事物生育的。而那使我们成为上帝之子的，使我们里面的人一天新似一天^[3]。尽管外面的人也借洗礼成为圣的，领受将来可得不朽的盼望，并因而可以说是上帝的殿^[4]——这样说，不只是因为我们目前的圣洁，还因为我们读到经上写的盼望：‘不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。’^[5]倘若我们身体得赎是可等候的，如使徒所说，那么可以肯定，可等候的仍然是可盼望的，是还没有拥有的。”这段话描述的都是受了洗的人在与使徒一同说以下这些话时的切身感受：“我们自己心里叹息”，另外地方说的：“我们在这帐棚里叹息劳苦。”^[6]《所罗门智训》里相关的话有：“可朽的身体是加在灵魂上的负荷，属地的居所压在必然要承担许多事的心灵上。”^[7]你似乎已经住在天使之中，嘲笑关于软弱和必死性的话语。你不是按照我的原意解释它们，而是按你的谎言解释，完全歪曲我的话，说：“恩典并非完全更新人。”请注意我实际上说的是：“恩典完全更新人，因为它甚至使他获得身体的不朽和充分的福祉。”它现在也完全更新人，意指脱离一切罪，但不是脱离一切恶，不是脱离必死性的各种恶，身体如今还是必死的，因而是加在灵魂上的一个负荷。这就是使徒承认的，也是他自己的叹息，他说：“我们自己心里叹息。”但这里正是借着同样的洗礼，人获得所盼望的完全。并非这世界之子全是魔鬼之子，但魔鬼之子全是这世界之子。因为有些上帝之子仍然是这世界之子，因此他们仍然加入婚姻。但他们不是靠肉体育上帝之子，因为他们自己为了能成为上帝之子，他们不是从血气生的，不是从人意生的，也不是从情欲生的，而是从上帝生的。^[8]即使现在借着洗礼也使身体有了圣洁，但身体的败坏，也就是加在灵魂上的负荷，还不能废除。虽然只要肢体不顺服于罪的欲，身体就是贞洁的，因而开始成为上帝的殿，但在这整个结构中，只要还有情欲和圣灵相争，激起恶的运动——这是必须克制的——圣灵与情欲相争^[9]，就还有某些东西需要恩典使之完全，叫圣洁能够永存。

^[1] *Denuptiis* 1.19、20.

- [2] 《路加福音》20：34。（参和合本译文“这世界的人有娶有嫁”。）
- [3] 参《哥林多后书》4：16。
- [4] 参《哥林多前书》3：16。
- [5] 《罗马书》8：23。
- [6] 《哥林多后书》5：4。
- [7] 《所罗门智训》9：15。
- [8] 参《约翰福音》1：13。
- [9] 参《加拉太书》5：17。

第十四章

41. 谁不知道你这个杰出老师所论断的：“可以说肉体有欲求，因为灵魂欲求肉体。”离开了灵魂不可能有肉体的淫欲。淫欲是一个活的、有感知觉的本性特有的，即使守节的阉人对它加以克制，它也不会终止；只是对他来说不那么棘手，因为越是刺激因素少的地方，欲望就越少。然而，它总是存在，并且必须通过节制加以遏制，免得阉人尽管不能交合，却想尝试那种恶，我们听说小瓦伦提尼安（younger Valentinian）的阉人卡利哥努（Calligonus）被宣判犯嫖娼罪，处以死刑。便西拉说：“他用眼睛看，发出呻吟，就如阉人抱着童女叹息”^[1]，若不是阉人也会受肉体淫欲激动，尽管不产生任何肉体上的结果，这话就不适用。因此，在按圣灵的运动中，灵魂时而反对它自身中按肉体的运动。反之亦然，在按肉体的运动中，它反对它按圣灵的的运动，所以我们说肉体争战圣灵，圣灵争战肉体。但这也是“它一天新似一天”^[2]的原因，因为灵魂不是没有在美德上取得进步，随着它渐渐减少肉体的欲望，不再认同它们，在一点点进步。正是对那些受了洗的人，使徒说：“要治死你们在地上的肢体。”在同一段经文里他还提到淫乱、恶欲、贪婪。^[3]那么，一个已经受洗的人，怎样治死他不再犯的奸淫，并且在你看来没有要治死的东西，那他治死什么？我要问，他若不是在争斗中把他不认同的欲望驱逐出去，他怎么可能遵守使徒的话，“治死淫乱”？即使这些欲望并没有停止存在，但在那些日益进步，不犯奸淫——不论在意念上还是在行为上——的人身上，欲望在日益减少。当我们在上帝的帮助下，遵行上帝的诫命，这一点就实现在上帝的殿里。圣灵的作为发扬广大，肉体的作为被治死：“你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。”为让他们知道他们唯有靠上帝的恩典才能做到这一点，他说：“因为凡被上帝的灵引导的，都是上帝的儿子。”^[4]因此，凡是被上帝的灵引导的，要借着灵治死肉体的行为。

42. 受洗的人在自身里，即在上帝的殿里有所作为，这殿先是建立起来，然后到了末了要献给上帝。它建立是在囚禁之后，就如诗篇的题头所表明的：当掳了他们的仇敌被驱逐出去时。诗篇的顺序中有某种值得注意的东西。按编排的数字顺序，献房的诗篇先于建房的诗篇。先出现献房的诗篇，因为他是在歌唱房子，它的建筑师论到它说：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”^[5]后面的诗篇，房子在囚掳之后建立起来，这预告了教会。此外，它的开篇说：“你们要向耶和華唱新歌，全地都要向耶和華歌唱。”^[6]因此，不要只是因为经上说的一些话，就愚蠢地认为受了洗的人就已经是完人，比如经上说：“因为上帝的殿是圣的，这殿就是你们”，“岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头吗？”^[7]在另一段里他说：“因为你们是永生上帝的殿”^[8]，以及诸如此类的。即便是现在，它也被称为殿，当它得以建立起来的时候，我们在

地上的肢体就被治死。我们虽然如今向罪死，向上帝活着，我们里面还是有某种东西要治死，免得罪在我们必死的身上作王，使我们顺从它的私欲。^[9]罪的充分而完全的赦免使我们不再顺从它们，然而必须抗击它们，甚至要通过贞洁者征战它们。其中之一也是淫欲，节制的夫妻正当使用它，但即使在正当使用它的时候，从恶生出的善也并非完全是无恶的，因而必须重生，以便脱离恶。上帝创造的，人生育的，就它是人而言，确实是善的；但是它并非毫无恶，因为唯有重生能使人脱离生育从最初的、巨大的罪中传染而来的恶。

43.在你看来，以下这样的事似乎是不可思议的：“受过洗的妇女，她的身体是上帝的殿，在她的腹中形成一个人，这人若不从上帝得到重生，就必然伏在魔鬼的权势之下。”然而，上帝甚至在他没有居住的地方运行，这难道不是更加不可思议吗？他没有住在顺服罪的身体里，但他在娼妓的肚腹中形成一个人。他无处不在，因为他纯洁无瑕，没有任何污秽之物进入他里面。^[10]更为引人注目的是，他有时把一个他在不洁女子腹中形成的人收为儿子；有时却不接受他在他自己儿女腹中形成的人为儿子。一个受了洗，出于我所不知道的神意，另一个突然死去，并未受洗。上帝的权能在一事物中，他接受他在魔鬼的居所里形成的人进入基督的团契，但他不愿意让他在自己的殿中形成的人进入他的国。或者，如果他愿意，他为何不能随己意而行呢？你关于成人常说的不适用于这里，即上帝有意愿，但婴孩没有意愿。这里，没有什么不可改变的命运，没有轻率的偶然，没有个人的尊荣，留下的除了深邃的仁爱 and 真理之外，还有什么？想想这两个人，一个罪借着他人入了世界，另一个带走世界的罪，让我们由此在一个难以理解的问题上试着理解，这肉体淫欲所生的所有孩子，不论他们由谁出生，都该担当亚当子孙的重轭，而所有出于属灵恩典的孩子，不论他们由谁出生，不需要他们自己的功德，就获得上帝之子轻省之轭。因此，无论谁，都有他自己的条件，他在另一个人的身体——{这身体是上帝的殿——里形成之后，他本人并不仅仅因为是在上帝的殿里形成的，也就成了上帝的殿。他母亲的身体是上帝的殿，这是出于恩典的礼物，不是出于本性，这份恩典不是因怀胎给予的，而是因重生才有的。因为如果在母亲肚腹里怀孕的就属于她的身体，甚至必须认为是它的一部分，那么假设临产母亲在濒危之际受了洗，仍在她腹中的婴孩出生后就不会再去受洗。但事实上，当婴孩再受洗后，没有人认为他洗了两次。当他还在母亲腹中时，他并不属于母亲的身体；他在上帝的殿里被造，但他不是上帝的殿。因此，信主的母亲可能孕育不信的孩子，当他从父母出生，父母把他们自己所没有的不信传给了他，但是当他自己刚出生时，也同样带着不信。他们传递给孩子的，虽然因为属灵的种子使他们得以重生，在他们自己身上已经不存在，但存在于属肉种子里，他们就是通过这样的种子生育了他。

44.虽然人的身体也在圣洗礼中得圣洁，它得圣洁是为了借着罪之赦免使他不再受制于过去的罪，也不受制于存在于他里面的淫欲。每个出生的人必然因这淫欲的罪要负责任，并且如果没有重生，就要一直负责到死。你哪里听到过或读到过我说：“人并没有借洗礼得更新，只是似

乎更新了；也没有得自由，只是似乎自由了；没有得救，只是似乎得救了？”上帝禁止我把那使我在水和圣灵里得重生的洗礼之恩典称为虚空；这恩典是使我脱离一切罪的恩典，不论罪是与生俱来的，还是在邪恶生活中沾染的；这恩典是使我知道怎样避开引诱，不让我被自己的淫欲诱惑，陷入迷途，使我与信徒一同说的话得到垂听：“免我们的债”^[11]；这恩典是我盼望的恩典，将使我在永恒中得自由，我的肢体里不再有另一律与我心里的律相争^[12]。我不会让上帝的恩典落空。你是它的敌人，似乎要寻找一种空洞的夸口，引入伊壁鸠鲁，“他说诸神的身体和血气不是真的身体和血气，只是似乎是身体和血气”^[13]。在这个例子中，你似乎显得很博学，但其实恰恰暴露了你的愚蠢，因为从哲学家作品中引出的这个问题与我们讨论的问题毫不相干。谁说过“现世所发生的一切事都是可责备的”？——因为基督本人在地上行了这么多的善事，但只是为了救我们脱离这现存的邪恶世代。

[1] 《便西拉智训》30：21。

[2] 《哥林多后书》4：16。

[3] 参《歌罗西书》3：5。

[4] 《罗马书》8：13、14。

[5] 《约翰福音》2：19。

[6] 《诗篇》95：1、2节。（和合本见九十六篇。）

[7] 《哥林多前书》3：17、16。

[8] 《哥林多后书》6：16。（和合本里为“我们”。）

[9] 参《罗马书》6：11、12。

[10] 参《所罗门智训》1：4；7：24、25。

[11] 《马太福音》6：12。

[12] 参《罗马书》7：23。

[13] 西塞罗，*Denatura deorum*3.

第十五章

45.我注意到你在引用使徒的证言时是多么小心，多么适合：“我们得救是在乎盼望”，如此等等，一直到“我们的身体得赎”^[1]。你说：“复活不会带走任何罪，只是对个人功过的报应。”你接着说：“上帝要按各人自己的作为报应各人”，但你没有说他对婴孩会凭怎么样自己的作为把他的国赐给他们。事实上，在上帝的国里没有任何罪要赦免，但是如果在那最后的审判中，没有任何东西要赦免，那我想我们的主就不会说到某种罪：“今世、来世总不得赦免”^[2]；那盗贼说：“你得国降临的时候，求你记念我”^[3]，可以肯定，他盼望自己的罪能得赦免。我们不会在这个问题上作出草率的判断，因为它深奥无比。但是我们可以问，上帝为何不赦免他国里他孩子的罪——除非因为他发现没有任何要赦免的东西？如果圣灵不再征战肉体，因为肉体也不征战圣灵，更不要说没有对肉体淫欲的认同，那就不可能再有罪。肉体将成为完全的，有无以言表的健康，即使是洗礼，虽然确实能赦免一切罪，此时却也没有什么果效了。因为肉欲的恶在洗礼后仍然留存，已婚者在与这些恶相争的荣耀战斗中一点点进步，自制者参与的战斗更加荣耀，如你本人所承认的^[4]。我不知道是什么样的不幸使你在为真理辩护的时候却不听从自己的话。

46.你在描述复活的极乐时，说：“再也没有义人损害自己的身体，使它受奴役；再也不会有人以他卑污的肢体在硬床上降卑他的灵魂。”那么，在洗礼中洗去了所有恶的人为何还要做这样的事？他为何敢损害上帝的殿？他求上帝临在，求他怜悯，求他平息怒气时，为何不是用甜美的香气，而是用他殿里的卑污？他是否根本没有鞭挞、驯服、征服并压制上帝殿里的恶，甚至对上帝殿里的伤痕和卑污也没有这样做？你难道不明白，难道没有认识到，当他如此猛烈地逼迫自己的身体时，如果他不是在逼迫某种使上帝不悦的东西，他就是徒劳无益地逼迫上帝的殿，大大伤害上帝？你为何犹豫不决，为何不果断地公开承认这一点？他提到人的伤痕和污秽，他在自己肉体里逼迫的东西就是使徒所说的：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。”^[5]你为何否认这是一个受了洗的人的声音，其实你已经在身体的伤痕和肢体的污秽中认出这种声音所表明的事。这些不是圣徒在上帝或者仇敌的鞭打下耐心忍受的事；他们是出于自制为自己甘愿忍受这些事。这不就是源于与肉体相争的圣灵，不就是你所意识到的事物吗？当你讨论将来生活的幸福时，你说：“没有人面对指责还镇定自若，没有人会把自己的脸转给人打，没有人愿把后背给人抽鞭子。没有人力争从软弱得力量，或者将节俭与贫困结合，将宽厚与悲恻结合。”为何你不愿意说：“或者将贞洁与肉体的淫欲结合”，而是急忙地总结：“忍耐不会与忧愁同悲？”你只提到源于外面，必然与勇气一同产生的东西，不是从里面骚扰我们，必然以贞洁加以克服的东西。你或者认为我们反应迟钝，因为我们没有明白你谈到身

体的伤痕和肢体的努力和卑污时所提到的某物？当这种折磨不是来自仇敌，而是勇敢者自我折磨，那么他里面就有一个仇敌是他必须战胜的。

47.你肯定想起你没有解释为什么使徒已经在重生的水里收为嗣子了，还“等候得着儿子的名分”^[6]？你又说：“没有人恨恶自己的肉体。”谁否认这一点？你又断言肉体必须受制于严厉的戒律。你又说对了，但对自己的教训充耳不闻。如果信徒经洗礼后就没有任何东西与圣灵争战了，那他为何要治死肉体？我要问，如果上帝的殿里没有任何抵抗上帝圣灵的东西，那这上帝的殿为何要治死自己？另一方面，这样的东西不会只存在于那里，还会以极其有害的方式存在，如果它借以捆绑他的罪不曾借着罪之赦免而得以解除的话。既然它以有害的方式捆绑，那么通过宽恕它就得以解除。要借自制将它治死，免得它在战争中得胜；必须阻止它害人，直到它完全被剔除，不再存在。因此，所有罪，包括那些因出生而遗传的罪和那些后来有意或无意添加的罪，都在洗礼中得赦免。使徒雅各说：“各人被试探，乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎，就生出罪来。”^[7]这话将被生的事物与生育的事物区分开来。生育的事物是淫欲，被生的事物是罪。但淫欲若不怀胎，就不会生育；它若不引诱就不会怀胎，也就是它必然要获得认同作恶的意愿。因此，人对淫欲的战斗在于阻止它怀胎，生出罪来。如果当一切罪，也就是整窝淫欲在洗礼中赦免了，淫欲就消灭了，那按你的话，圣徒为何还要“在身体的伤痕和肢体的卑污中，为治死肉体”，为阻止它怀胎而战斗？我说，如果淫欲本身被洗礼带走了，那圣徒们为何还要与上帝之殿的伤痕、卑污、羞辱作斗争？所以淫欲本身仍然留存，我们并没有在重生的洗礼中失去它，只要我们没有在洗礼中丧失感知觉，感知觉使我们知道它还存在。

48.一个人怎么会如此无耻、鲁莽，如此顽固、执拗，如此说不通，最后还如此愚蠢、疯狂，以至于承认罪是恶，却否认对罪的欲望是恶，甚至当争战它的圣灵不允许它怀胎、生出罪来时，仍否认它是恶？若不是因洗礼使一切罪得赦免，从而也解开这种恶的捆绑，这样的一种恶，难道不必然存在于这样盲目的人中，并仅仅因为它存在于他里面，必然将他带到最终的死？因此，从第一亚当延伸出来的锁链只能在第二亚当里面剪断。我说，由于这些死之锁链，婴孩是死的，不是大家熟知的将灵魂与身体分离的死，而是将众人捆绑的死——基督就为这样的众人死的。正如使徒所说，我们也常常复述的：“一人既替众人死，众人就都死了；并且他替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。”^[8]活着的人是那些永活的主替他们死了，好叫他们存活的人；说得更清楚一点，他们脱离了死的锁链，因为在死人中唯一自由的那位替他们死了。^[9]或者再清楚一点：他们已经脱离了罪，因为从未有罪的那位为他们死了。他虽然死了一次，但他为当时的每个人死了，只要各人，不论年龄大小，受洗归入他的死；也就是说，他这毫无罪的，他的死使当时凡是受洗归入他的死的人得益，叫在罪里死了的人也将向罪而死。

[1] 《罗马书》8：24、23。

[2] 《马太福音》12：32。

[3] 《路加福音》23：42。

[4] 《罗马书》1：27。

[5] 《罗马书》7：18。

[6] 《罗马书》8：23。

[7] 《雅各书》1：14、15。

[8] 《哥林多后书》5：14、15。

[9] 参《诗篇》87：6。（和合本找不到相应经文。）

第十六章

49.你坚持引用使徒的证言，从“不要犯错，无论是淫乱的、拜偶像的”，如此等等，到结论“都不能承受上帝的国”。^[1]但行这些事的人是那些认同你所赞美的淫欲之行为，犯各种恶和败坏行为的人。当他说：“你们中间也有人从前是这样，但如今……已经洗净、成圣了”^[2]，他还说他们已经变好了；不是没有了淫欲——这种情形在此生不可能实现，而是不再顺服淫欲，这在良善生活中是可以看到的。因此他们会知道他们已经脱离了它的捆绑，这只能借着重生才能实现。你非常错误地认为：“如果淫欲是一种恶，那受了洗的人就会失去它。”受了洗的人失去的是各种罪，但不是各种恶，更清楚一点说，他失去的是一切恶的罪责，但不是一切恶。他有否失去身体上的淫欲？这不是压在灵魂上的一种恶吗？所以犯了错的人才说：“必朽的身体是灵魂的负荷。”^[3]他有否失去使人愚蠢地作出数不胜数恶事的无知之恶？不领会属于上帝圣灵的事物，这难道是一个小恶吗？使徒论到受了洗的人^[4]：“属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。”稍后，他说：“弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体的，在基督里为婴孩的。我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃，就是如今还是不能。你们仍是属肉体的，因为在你们中间有嫉妒、纷争，这岂不是属乎肉体，照着世人的样子行吗？”看看，他列了哪些从无知这个恶生发出来的恶；而且我想他不是在对初信者说话。如果他的听众不是早已得了重生，他们怎么会是基督里的婴孩呢？如果你仍然不相信，那请注意他稍后对他们所说的话：“岂不知你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头吗？”你还怀疑或者否认唯有受洗者因为有上帝的灵住在他们里头，所以才可能成为上帝的殿？至少想一想他对他们所说的：“你们是奉保罗的名受了洗吗？”因此他们没有在重生的水洗中失去无知这种大恶，尽管毫无疑问甩掉了所有的罪。由于这无知之恶，上帝圣灵的事在上帝的殿是愚拙的，尽管上帝的灵住在这殿里。然而，如果他们日益取得进步，并且继续行在他们已经到达的路上，那么在正当教理的帮助下，恶将会越来越少。那么，我们是否应相信在此生它不只是减少，甚至可以消除？然而洗礼之后——或者我们该说在洗礼之中——是否有人怀疑淫欲可以在此生减少，但不能彻底消除？

50.这些恶以前的一切罪责，都在圣泉里洗净了；它们在重生中赦免了，在那些日益进步的人中减少了。无知在日益增加光亮的真理中减少，淫欲在不断炽烈的仁爱中减少。这两者的良善都不出于我们，因为“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从上帝来的灵，叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事”^[5]。淫欲比无知更坏，因为无知而没有淫欲的犯罪是小罪，而并非无知的淫欲则使罪更加严重。此外，对恶无知并不

总是恶，但欲求恶始终是恶的。对某种善无知有时是有益的，可以在适当的时机学习它，但肉体的淫欲永不可能欲求人的良善，因为即使是孩子本身也不是身体情欲所欲求的，而是灵魂的意图所欲求的，尽管没有身体的情欲不能种下孩子。事实上，我们关心使肉体争战圣灵的淫欲，不是关心使圣灵争战肉体的善欲^[6]，这种善欲是自制所渴求的，借着它才能战胜淫欲。没有人靠这种肉体的淫欲追求属人的善，除非肉体的享乐就是人的善。狄诺马库学派^[7]将道德的正当与感觉的快乐结合起来，如果你喜欢这个学派，如你在某处所表明的，那么善就是人性和兽性的混合体，公认较为合理的世俗哲学家也称之为“锡拉一样的”（Scylla-like）^[8]东西；如果你喜欢这种怪物，承认一种快乐是合法的，另一种是不合法的，那我们将对此表示满意。对两者不加区分地追求的淫欲是恶，除非合法的快乐限制它追求非法的快乐。这恶在洗礼中并没有被抛弃，但是受了洗的，已经脱离它的束缚，借着重生的恩典，能有益健康地克制它，免得它把他们引向不法行为。到了复活的时候，它完全不存在于永生而不忧愁的身体里，这是对那些一心一意地征战它的人的回报，他们的疾病得到治愈，穿上了有福的不朽。它不会存在于那些没有复活的人里面，倒不是为了他们的幸福，而是作为刑罚不存在。这不是因为各人都将洁净它，而是因为到了那时，它的活动转了方向，不再趋向快乐，只是面对痛苦。

[1] 《哥林多前书》6：9、10。（参和合本“不要自欺”。）

[2] 《哥林多前书》，6：11。

[3] 《所罗门智训》9：15。

[4] 《哥林多前书》2：14、15；3：1、2、16；1：13。

[5] 《哥林多前书》2：12。

[6] 参《加拉太书》5：17。

[7] 西塞罗（Marcus Tullius Cicero）的英语名。——中译者注

[8] 锡拉是希腊神话中用美妙歌声引诱并吞吃水手的女海妖。——中译者注

第十七章

51.我们来考察你反驳我的话时有怎样非同寻常的敏锐：“肉体的淫欲在洗礼中被抛弃了，结果不是不存在，而是罪不归咎于它。但是尽管它的罪责已经除去，淫欲却仍然留存。”^[1]最机敏的人，你驳斥我的话时，似乎我是说洗礼使淫欲本身脱离罪责，因为我说过：“当它的罪已经除去”，似乎“它的”意指一种罪责，使淫欲成为有罪的；我还说当这样的罪责除去之后，淫欲也会被宽恕。^[2]如果那真是我的想法，我肯定不会说它是恶的，而会说它原本是恶的。因此，根据你非凡的理解能力，当你听到某人被免除了杀人的罪责，你必定认为不是宣布这人没有罪，而是宣布杀人本身不是罪。除了那不齿于赞美自己被迫去征战的对象的人，谁还会这样理解？而且，你怎么能夸口并炫耀驳倒了一个显然是你的，而不是我的话？你指出应该怎样反驳那些认为肉体的淫欲借着洗礼得以圣化的人，相信人在重生之后淫欲仍然留他们里面。然而，你宣称淫欲是善的，对你来说，用你论到婴孩的话来论说它更为恰当：“成圣的善是添加在它本性之善上的，肉体的淫欲是上帝的圣洁女儿。”但我们声称它是恶的；然而，它仍然留存于受了洗的人里面，尽管它的罪责——这罪责不是使它本身成为有罪的，因为它不是人，没有人格，而是它借这罪责使人通过出生的方式成为有罪的——得了赦免，落了空。上帝禁止我们断言那样的东西成了圣洁的，那些已经重生并且不会徒劳地领受上帝恩典的人必然与它争战，就像在内战中与仇敌争战一样，他们必然渴望脱离这种瘟疫，盼望得到医治。

52.如果你之所以说没有任何恶残留在那些受了洗的人里面，是为了避免得出这样的结论——恶也受了洗，成了圣——那请想想这样的推论是何等荒谬。如果我们必须认为，只要人受了洗，他里面的任何东西就都受了洗，成了圣的，那么你必须得说，通过肠胃和膀胱的消化而排泄出去的污物也受了洗，成了圣。如果情势所迫，一个孕妇接受了洗礼，那么你必须得说，人还在母腹时就受了洗，成了圣；因而他出生之后不再需要受洗了。最后，你必须得说，如果病人受了洗，那么甚至发烧也受了洗，这样魔鬼的作为也受了洗，成了圣，就如同——比如——说，被撒旦捆绑在疾病里十八年的那个妇人^[3]在她治愈之前早就受了洗。关于灵魂本身的恶我要怎样说？想一想，把上帝圣灵的事视为愚拙，这是多大的恶；然而，对这样的人，使徒用奶喂，不是用饭喂。你是否要说那种愚拙里的大恶受了洗，成了圣，因为它没有被洗礼消除？同样，淫欲作为某种必须争斗和医治的东西留存下来，即使洗礼里所有罪都完全赦免了，这淫欲不仅没有成圣，而且必然落空，免得它使成圣者走向永死。如果那些以奶喂不是用饭喂的人——因为是属血气的，他们固守自己的愚蠢，不明白上帝圣灵的事——在那个时候，就是作为新人被称为基督里的小孩子的时候，就已经在心灵上死了，不是肉体上死了，那么

他们就不会因这愚蠢受任何罪的捆绑。因为他们在重生后，就如重生前一样，借着死或者灵性上的进步必然脱去所有的恶，重生所赐予的恩惠毫不犹豫地赦免了罪，除去了这些恶的罪责，但并非如同治愈所有疾病一样。这罪责必然捆绑那些按肉体出生的人，它只赦免那按圣灵重生的人。借着上帝与人之间的那位中保，人类脱离了死，它被定死罪原本是最公正不过的；这死不只是身体的死，也是一人（基督）替其死了的那些人的死。因为他既替众人死了，众人也就都死了。

[1] *Denuptiis* 1.28.

[2] 这一章更加清楚地表明朱利安所说的真实困难究竟是什么，奥古斯丁在第二卷匆匆提及这一点，参p.66。

[3] 参《路加福音》13：11。

第十八章

53.因为我提到性质，说：“淫欲不是以一个实体，一类形体或灵的方式存在；它是一种属性，一个恶的性质，就像疾病一样。”^[1]于是你兴高采烈地谈到性质的区分，但你没有看到你的叙述与主题无关。首先你说我改变了主意，忘掉了我论断过情欲是一实体的整卷书。如果你真诚而仔细地分析我的书，就会发现我甚至一次也没有说过情欲是实体。有些哲学家确实论断它是灵魂里有过犯的一部分——可以肯定，既然灵魂本身是一实体，那它的一部分也是实体——但我说情欲是过犯本身，使灵魂或者灵魂的某一部分以这种特定的方式成为有过犯的，所以，当每一种过犯都治好了，整个实体就是健康正常的。我想当那些哲学家把灵魂里有过犯的部分称为情欲——被称为情欲的过犯本身存在于灵魂中——他们是在使用一种比喻说法，就如用房子这个词来表示一个家。

54.你胡乱使用过于尖锐的辩证法武器，傲慢地想要惊吓我们，却拿这矛给了自己人致命的一击。你在划分、界定并描述性质的不同时说，除了其他事物：“第三类性质包括情感（affection）和情感方面的性质。”你接着说：“情感归入性质的范畴，因为它是性质的一个原则。灵魂或身体短暂、转瞬即逝的情欲和反应也归于这里。另一方面”，你说：“情感方面的性质源于更加强有力的原因，牢固地存在于事物之中，可以看到，唯有借强大的反力才能将它剥离，或者根本无法使它分离。”你的解释对那些有能力的人来说是适合的，但是由于我们读者中有些人并不熟悉这个问题，我们不能忽视他们，所以我将用例子说明我认为缺乏的东西。对灵魂来说，惊恐是一种情感，胆怯是情感上的性质。一阵忿怒不同于粗鲁；迷醉不同于慢性酒精中毒。后者是情感上的属性，前者是情感。就身体来说，我们可以说苍白、暗淡，通红、红润，以及其他我们没有熟悉的名称对应的东西。既然你说“情感上的性质产生于更加强有力的原因，牢固地存在，甚至唯有借强大的反力才能将它与事物分离，或者根本无法使它分离”，那么当我们说一个人按情感的性质来说是恶的，难道你不怕善可能根本不能存在于那里，或者不可能有任何果效？你难道不承认那个不幸的人，不论他是谁，或者曾是谁，或者将是谁，肯定会叫喊着反对这样的性质，说“立志为善由得我，只是行出来由不得我”？这里，至少你要承认以下话里的哀叹是必然的：“谁能救我脱离这取死的身體呢？感谢上帝，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。”^[2]

55.不论你的辩证法工具在对付无经验的读者时显得多么伟大，你都会在明显的真理下原形毕露。我说使肉体征战圣灵的过犯是人与生俱来的，源于他那被损坏的源头，是一种坏的健康状况。我说节制的夫妻为了生育的目的使用这种恶，那是正当使用它；然而，在对恶的正当使用中，我们不是赞美恶本身，而是赞美使用它的人。这恶不是清白，但使

用者是清白的，虽然他引来了恶，但他对自己的恶正当使用，这恶没有伤害他，正如死是对罪人的折磨，但正当使用恶可能成为殉道者的功德。因此，基督教洗礼从那些原本使我们有罪的恶赐给我们完全的新生和完全的健康，但不是从我们仍然必须征战的恶，免得我们成为有罪的。这些恶也在我们里面，它们不是别人的，就是我们自己的。洗礼后，我们看到人们抵制醉酒的习惯，这肯定是他们自己养成的恶习，不是从出生传染来的。他们抵制它，免得它引诱他们走上恶习之道，当他们通过自制拒绝将习惯上欲求的东西变成淫欲，他们就抵制了恶。同样，生殖肢体的淫欲是借着原罪天生就在我们里面的，为反对这种淫欲，寡妇要比童女斗争得更加激烈，娼妓若想成为贞洁的，就要比一直守节的女子更激烈地争战。习性给予淫欲的力量越大，意志想要克服它需付出的努力也越大。人从人的这种恶出生，并与之一同出生；这恶本身极大，又有强大的职责定人的罪，使人脱离上帝的国，即便它是从得了重生的父母遗传来的，也只能靠重生把它消灭，就如在他们里面那样，死之王也只有靠那一种药方才能赶出去，就是把这恶从父母身上赶出去所依靠的药方。恶的性质从这个实体到那个实体，并不是从一个处所到另一处所的位移，离开原来的处所，原本在这里的性质现在到了那里；而是通过某种传染，产生出同一类别的另一性质，就如父母有病的身体常常会影响孩子的身体。

56.你说：“关闭亚里士多德的体育馆，转向圣经”，又说：“淫欲是一种感觉，不是一种恶的性质，因此当淫欲减少之后，感知觉也减少了。”你这些话是什么意思？肉体的淫欲难道不是因欲求贞洁和自制而日益减少？人若觉得通奸越来越不具有诱惑力，你难道不承认他已治好了通奸之病？即使他只下了一个决心就与它的作为绝交了，自从他领受重生的洗礼之日起就再也不犯此病。同样，一个原本有醉酒习性的人受了洗，此后再也不过分饮酒，难道你不同意这样的人在日益治愈那种疾病，因为他比以前更少地想念喝酒？感觉不是淫欲，感觉只是使我们知道我们有或大或小的淫欲。这就如身体的病痛，痛不是感觉，感觉是使我们感受到痛。感觉也不是疾病，而是使我们感受到我们有病。如果断然拒绝通奸、醉酒，克制这些行为的人立即成为良善的，并且借某种好的性质成为好的，那他不应聆听“你已经痊愈了，不要再犯罪”^[3]的话吗？不配被称为贞洁和清醒的吗？如果后来他在好的欲望刺激之下——他借此争战对通奸和醉酒的邪恶欲望——成了这样的人，不再是刚皈依时的样子，也就是说更少地感到对罪的欲求，于是他不再像先前那样发动对那些恶的争战——不是因为美德减少了，而是因为仇敌变少了；不是缺乏战斗，而是胜利越来越多——那你会不愿意宣称他变得更良善了吗？我问你，若不是善的性质增加了，恶的性质减少了，那又是什么原因？这是他洗礼之后成就的；在洗礼中他并没有完全成就。完全赦免罪是在洗礼中成就的，但洗礼后仍有为改善而战的仗要打，为反对我们自身里面诸多扰人的欲望，需要始终警戒，随时预备争战。因为这个原因，对受了洗了的人也要说：“要治死你们在地上的肢体”，“你们……若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着”，“脱去旧人”。^[4]这些事是与真理

完全相符的，丝毫没有责备洗礼的意思。

57.如果你不希望争吵，我想你现在能明白，我们对你试图用另外方式解释的东西理解得多么正确。当先知说：“他赦免你的一切罪孽”——这是通过赦免所有罪而成就的事——他随即又说：“他医治你的一切疾病”^[5]，他的意思是叫我们明白恶是什么，圣徒们永远不会停止对它们的内战，直到这些恶得到医治，或者尽可能在今生日益减少。即使当贞洁这种美德毫不动摇地确立，也不会没有任何疾病使肉体与圣灵相争。如果没有任何疾病，圣灵就不会与它相争，因为他既然不可能不经过斗争就能获得健康，那他为了获得健康，至少要努力不认同它。我们在谈论的是我们感受到在我们里面抵制我们的东西；如果它是一种外来的本性，我们必须摆脱它；如果是我们自己的东西，就必须医治它。如果我们说它是外来的本性，必须摆脱它，那我们就与摩尼教徒无异。所以我们要承认它是我们自己的本性，必须医治的本性，由此我们就同时排除了摩尼教徒和佩拉纠主义者的嫌疑。

[1] *Denuptiis* 1.28.

[2] 《罗马书》7：18、24、25。

[3] 《约翰福音》5：14。

[4] 《歌罗西书》3：5；《罗马书》8：13；《歌罗西书》3：9。

[5] 《诗篇》102：3。（参和合本一百零三篇3节。）

第十九章

58.“魔鬼加在人类身上的伤迫使凡是通过它出生的，都要伏在魔鬼的权势之下，就好比他从自己的枝子上采摘果子。”^[1]你从我书上引了这段话来驳斥；你强词夺理地主张我的意思是说：“魔鬼是人性的创造者，是构成人的实体的制造者”，似乎你可以把身体里的一个伤称为实体。你之所以认为我说魔鬼是实体的创造者，原因可能是在比喻里使用了“枝子”这个词，枝子无疑是一个实体。你为何假装如此无知，甚至不知道实体性的事物可以用来比喻非实体的事物？你或许想用你的辩证法诽谤我们主的话：“凡好树都结好果子，惟独坏树结坏果子。”^[2]除了那不知道自己在说什么的人，谁会说坏就是好，或者好的作为和坏的作为——就是我们的主通过好树坏树所结果子的比喻希望我们明白的——是实体？如果知道自己在说什么，谁会否认树林和它们的果子是实体？因此我们知道是实体的事物可以用来比喻不是实体的事物。如果我们认为好树坏树，不是指人的好坏，而是指拥有这些性质——即好人里面的好，坏人里面的坏——的主体，也就是人自己，这样，实体本身、人本身被认为是树，那么必然可以推出，唯有毫无经验的人才会说他们的果子（不是别的，就是他们的作为）是实体，但是除了没有经验的人，谁也不会否认所有树的果子——就是比喻所用的喻体——是实体。因此，用实体比喻非实体的事物是恰当的。这样，我用实体来比喻魔鬼加给人的过犯，就像加给人类的一个伤口，也是恰当的，尽管过犯绝不是实体，我用这样的比喻就可以称之为枝子，也可以谈论它的果子，也就是那些过犯，人生而有这些过犯——尽管你否认，但真理表明如此；他们若不借着使人得自由的真理获得重生，就会因此而永远地从上帝的国剪除。

59.我说过魔鬼是实体的败坏者，不是创造者。他通过强加的东西，使那不是他所造的事物受制于他，公义的上帝赋予他这种权柄。他不可能使自己或者受制于他的事物脱离上帝的大能，因为之所以设立第二次出生，原因在于第一次出生被定了罪。然而，即使在这被定罪的出生里，上帝的圣善也明明白白显示出来，所以从受了诅咒的种子形成了理性的本性，并且非常显然，通过这种最慷慨的圣善，一大群恶人得到滋养，上帝隐秘的作为还使他们成长。如果没有上帝的这种圣善作为形成生命、关爱种子、促进生命生长，那么不仅不会有生育发生，就是已经被生的事物也会完全归于虚无。唯有愚蠢的不敬者才会因以下的事实指责上帝，即因败坏的意志而该死的人仍然活着，因为赋予万物生命的上帝赐给他们生命。既然如此，我们为何认为这是与他的作为格格不入的呢？他是万物的造主，因败坏的源头而该死的人靠他的创造权能出生，当他们借着中保得以重生之后，就被举起，脱离这应得的定罪，这也是出于那不是他们应得的，而是白白给予的仁爱——这是他在这世界建立

之前因着拣选的恩典，不是因着过去、现在或将来的事工给予那些被拣选者的。若不这样，恩典就不是恩典了。^[3]这在婴孩的例子中最为明显，因为我们不可能谈论过去的作为，那时他们还未存在；我们也不能谈论现在的作为，因为婴孩还无所作为；如果他们在婴孩时期就夭折了，那也没有将来的作为。

60.我肯定说过：“正如过犯在它们的行为中已经终止，但仍留在它们的罪中；反之亦然，淫欲可能仍留在它的行为中，但在它罪中已经终止。”^[4]你说这是错的，但真理证明它是对的。由于你不能驳倒它，你就试图通过辩证法为没有经验的人制造混乱，说你不知道我能在什么样的逻辑体系中找到一切相反者都可转换的逻辑。如果我力图解释你的话，尤其是为那些对辩证法一无所知的人，那我可能需要整卷书的篇幅。但是目前只要引用你说的“任何逻辑体系里都找不到一切相反者都可转化的逻辑”就足够了，因为这里你表明，虽然并非所有相反者都可转化，但有些可以转化，因此，就在这有些当中我找到这些。如果你说任何相反者都不可能转化，从而表明我所说的相反者也不可能转化，因为没有相反者是可转化的，那我就得证明有些相反者是可以转化的，而我所说的那些相反者就属于这个范围；也就是说，是否正如过犯仍然留在它们的罪中，尽管在它们的行为中已经终止；同样，淫欲可以仍然留在它的行为中，尽管在它的罪中已经终止。你想要否认这一点，但你说了某种我并没有说过的东西。我谈到淫欲存在于肢体中，与心里的律相争^[5]，即使它的罪因对所有过犯的赦免已经终止；正如献给偶像的祭如果以后不再重复，那在行为中终止了，但仍留在它的罪中，除非得到宽恕赦免。祭偶像具有这样的性质，行为结束之后，它本身终止了；但尽管该行为终止了，它的罪却一直留存，必须得到宽恕赦免。然而，肉体的淫欲是这样的，它留在人里面，人凭着自制与它争战，尽管它的罪，即从生育传染的罪，已经因重生而完全终止了。它留存在它的行为中，不是通过牵引、诱惑心灵，取得心灵的认同，怀胎并生出罪，而是通过激发心灵必须加以抵制的恶欲。因为这种欲望的激发本身就是淫欲的行为，即使因为没有心灵的认同，因而没有产生结果。除了这种行为，即除了这种刺激，人里面还有另一种恶，从那里产生这种我们称为欲望的刺激。并非总是有欲望出现才需要我们争战；如果没有什么事物成为无声的心灵或者身体的感官所欲求的，那就没有欲望。但一种恶的性质，虽然没有被任何诱惑物激起，可能仍然存在于我们里面，就如一个胆怯的人即使没有受到惊吓，胆怯也存在于他里面。纵然欲求的时机出现，但没有恶欲被激起，甚至没有反对我们意愿的东西，那我们就拥有完全的健康。所以，即使人是由贞洁的夫妻通过善意使用淫欲之恶而出生的，这过犯不能有别的结果，只能使他陷入罪里；虽然这恶留存，但借着上帝的恩典，即使我们脱离一切恶的恩典，罪被剔除了。因为主不仅赦免了我们所有的罪孽，而且医治了我们所有的疾病。回想我们的救主本身是怎样回答那些叫他离开耶路撒冷的人的：“看哪，今天、明天我赶鬼治病，第三天我的事就成全的。”^[6]读读福音书，看看他后来受了怎样的苦，然后复活了。那么他会说谎吗？断然不会。他表明了与我们的

问题相关的某些事。赶鬼表示赦免罪；治好病表明洗礼后取得进步；第三天就是成全，他在自己不死的肉体里也向我们表明了这一点，也就是不朽喜乐的福祉。

61.你提到渎神的祭作为一个例子说明你的意思，说：“凡是归入这个条目的，都可以仅用一个例子就解释清楚。如果人曾经向偶像献祭，就可以指控他的行为是不敬的，直到他得到宽恕，行为终止之后这罪仍然留存。”你接着说：“不可能发生这种行为还在而罪离开的情形，不然他可以继续献祭，却没有不敬的罪。”关于祭献偶像你说得完全正确。这是一种行为，在做的时候充分完成了，如果它再次出现，那是另一件事。但是使这些事做出来的不敬则始终存在，直到他弃绝偶像，相信上帝为止。祭献偶像是过去的事实，不是一种持续的过犯；但使人作出献偶像行为的不敬类似于使人犯通奸的淫欲。然而，要消除把不敬当作敬虔的错误，谁会觉得祭献偶像很快乐，或者感到要这样做的欲望？你的例子并非真的具有可比性；做完就终止的祭献绝不类似于持续存在的淫欲，后者通过不停刺激贞洁必须加以抵制的非法欲望，仍然力图干扰那个曾经因认同而习惯性地犯了罪，但已经不再犯的人；他现在不再犯了，而是牢固地坚守信念，知道这些事不可成全。知识不能终止淫欲，使它不再存在；必须用自制克制它，使它不能实现自己的目标。祭献不再出现在它的行为中，因为行为已经终止；它不出现在意志中，因为使它这样做的错误已经除去；但是它的罪仍然留存，直到在重生的水里借着众罪的赦免被解除了。反过来，虽然恶欲的罪已经在洗礼中被解除了，但淫欲本身始终存在，直到用药物治好它，恢复健康，这药就是那赶走鬼魔，完全恢复健康的主。

62.你自己也承认，过去所犯的罪若不是在圣泉里洗净了，其罪责（guilt）就要留存至今。这罪责是什么，它留在人的哪里？此人如今已经革新，行为端正，但还没有被赦免众罪，未得释放。这罪责是一个主体，也就是像灵魂和身体一样的实体吗？或者它是在主体里面，如发烧和伤口在身体里，贪婪和错误在灵魂里那样？你会说它是在实体里，因为你不会把罪责称为实体。那在怎样的主体里呢？为何不引用你自己的回答呢？你说：“当它的行为终止了，它的罪责留存在对过犯的意识中，直到得了赦免。”那么它是在这样一个主体中——他记得自己的过犯，被一丝良知折磨，直到罪赦免了才能释然——罪责就在他的灵魂里。如果他忘掉自己的过犯，不受良心折磨，那这罪责会在哪里呢？因为你承认当罪行终止之后，这罪责仍然存在，直到被赦免为止。它不在身体里，因为它不是身体特有的偶性之一；它不在灵魂里，因为它已经被遗忘了。然而它存在着，那么它在哪里呢？这个人现在过着良善生活，不犯任何罪；你不能说留存至今的罪责是对被记住的罪行的自责，而不是对那些被遗忘的罪行的自责；无论如何它总是存在，直到得了赦免。那么它除了在上帝的某种方式写在天使心里的隐秘律法里，还能在哪里？这样，除了中保的血赎回的，没有哪种恶能不受惩罚。借着十字架的记号，洗礼的水是圣洁的，叫他们洗去写在天使的知识里，如同写在一个合同上的罪责，根据这种罪责，罪应受惩罚。凡是按着肉身出生，从肉

中之肉来的，都受制于这个合同，唯有借着主的血才能脱离合同中的债务，他诚然也是在肉身里并从肉身出生的，但不是属肉的，而是属灵的，因为他是由圣灵和童女马利亚生育的。他出于圣灵，所以他里面没有罪身；他出于童女马利亚，所以他里面有罪身的形状。因此他不受制于那个合同，并且他使受制于它的臣民脱离了它。如果在一个人里面，他的高级权能事奉低级权能，或者他的低级权能叛逆地抵制高级权能，甚至高级权能无法占据主导，那就不会没有罪孽。如果人是从某个外在的仇敌，从另一个人遭受这种罪孽，那它不会存在于他里面，它也在外面受到惩罚。但是由于它就在他里面，所以或者他将与它一同受罚，或者，如果他已脱离了它的罪责，但它仍然争战圣灵——那么其结果并不是：它要把他这不再有罪责的人死后送去地狱受折磨，或者使他远离上帝的国，或者让他遭受什么诅咒；另一方面，其结果也不是像剥离一个外在本性一样将它分离，使我们完全失去它；其结果是：它既然是我们本性中的一种疾病，那就在我们里面将它治愈。

[1] *Denuptiis* 1.28.

[2] 《马太福音》7：17。

[3] 参《罗马书》11：6。

[4] *Denuptiis* 1.28.30.

[5] 参《罗马书》7：23。

[6] 参《路加福音》13：32。

第二十章

63.因为这种过犯，如我在你要抨击的书里所写的：“人性是可咒诅的，又因为这个使人被定罪的原因，人性也服从可恶的魔鬼，魔鬼本身也是一个不洁的灵。因为他是灵，所以他是善的，但因为他不洁，所以是恶的。他本性上是个灵，但由于过犯，成了不洁的；这两者中，一者源于上帝，一者源于他自己。因此，人，包括成人和婴孩，都受他捆绑，不是因为他们是人，而是因为他们不洁。”^[1]你反对从我书上引来的这段话，说：“关于魔鬼的惯用表述也适用于恶人，这样，除了由于自愿所犯的罪，没有人被定罪，因而不可能有出生而来的任何罪。否则”，你说：“我们不可能赞同上帝的作为，他甚至造魔鬼为善。”你没有注意到上帝不是从另一个魔鬼创造魔鬼，也不是从另一个天使创造的，天使虽然是善的，但他肢体里有那与他心里的律相争的律。如果魔鬼像人一样生儿育女，而我们却否认他们顺服于父母的罪，那么这个论证可能对你有帮助。然而，事实上，这不同于谈论从起初就是个杀人者的魔鬼，他在人被造之初就通过诱导女人杀死了男人，因为这人出于自由选择没有立在真道上^[2]，他跌倒，就推人与他一同倒下；换言之，这不同于经上说的“罪从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”^[3]。这段话清楚地教导了众人共有的原罪，那是在各人自己的罪之外的。

64.“无论谁，如果惊奇于上帝的造物怎么会受制于魔鬼，那他不必惊奇，因为这是上帝的造物受制于上帝的造物，是小的顺服于大的。”^[4]当你引用我的这段话时，你为何不加上我下面的话，表明我说的“小的顺服于大的”意思是指人服从天使——除非你在误解中看到有机会引入亚里士多德的某些范畴，使无经验的人混乱，这些人由于无知，会把你的含糊当成是明白。你的异端邪说已经虚弱到了这一步，你的跟随者悲叹在教会里找不到逍遥学派和斯多亚学派的辩证法官，他们会宣告你无罪，如你所说的。你说“大的和小的属于有限数量这一类”，你这话是什么意思，有什么目的？你说：“不仅相反的谓项在数量上是不相容的——这是它与质量以及其他范畴共同的一种属性；而且它没有相反者——根据定义，这是数量和实体共有的一种属性。但善恶是对立面。”你如果认为你的读者或听者能明白这一点，那你绝不会引入它。这是否可以推出，不洁的人不应顺服于不洁的天使，只是因为数量——天使比人大——不仅不能同时有相反的谓项，而且根本没有相反者，似乎如果发现人是魔鬼的对立面，他就必然顺服于魔鬼；恶不应顺服于恶，只是因为看起来似乎只有善与恶是相对的，而恶与恶不是相对的？多么缺乏创造力的想法，多么缺乏判断力的结论。仆人难道不顺服于自己的主人？好的仆人顺服于好的主人，恶的仆人顺服于恶的主人，恶的仆人顺服于好的主人，好的仆人顺服于恶的主人。妻子难道不顺服于自己的丈夫？

好的妻子顺服于好的丈夫，恶的妻子顺服于恶的丈夫，恶的顺服于好的，以及好的顺服于恶的。那么相反的谓项在此事或彼事上相容或不相容与使一者顺服于另一者的能力或理由有什么关系，不论它们是什么？如果你培养的是智慧，而不是愚蠢，就不会说出这些未经考虑的话，你说出这些话岂不是表明你的愚蠢。

65.我们该怎样描述你的话？你说：“如果适当安排的事物源于上帝，而源于上帝的事物都是好的，那么顺服于魔鬼是好的，因为这是遵循上帝制定的顺序。”你接着说：“可见，反抗魔鬼必然是恶的，因为这扰乱了上帝设定的秩序。”那你可以说农夫反抗上帝，扰乱他的秩序，因为他们除去田地里的荆棘和蒺藜，那是上帝命令向罪人长出来的^[5]。如果凡是恰当安排的，都出于上帝，都是好的，那你可以按你的推论说，待在地狱对恶人来说是一种善，因为这样就遵循了上帝设定的秩序。你为何要加上：“可见，反抗魔鬼必然是恶的，因为这扰乱了上帝设定的秩序？”你为何说这话？谁反抗魔鬼？不就是借着中保的血已经脱离了魔鬼权势的人吗？如果可能，没有仇敌比战胜仇敌要好，但是因为人性注定要受制于一个仇敌，作为对罪的公正报应，所以人必须首先从魔鬼的权势中解救出来，使他能够与魔鬼作战；然后，如果他在肉体里的生命得到延长，那他在战斗中就得到协助，使他战胜仇敌；最后，得胜者必将享福，使他可以作王，到了末了之时他必要问：“死啊，你的毁灭在哪里？”^[6]或者用使徒的话说：“死啊，你得胜的权势在哪里？你的毒钩在哪里？”^[7]

[1] *Denuptiis* 1.25.16.

[2] 《约翰福音》18：44。（和合本无对应章节。）

[3] 《罗马书》5：12。

[4] *Denuptiis* 1.26.

[5] 参《创世记》3：18。

[6] 《何西阿书》13：14。

[7] 《哥林多前书》15：55。

第二十一章

66.你费力地从某个摩尼教徒的作品里引出一些话与我的观点相比较[1]，尽管我不仅厌恶，在信心和言语上谴责两种本性——一种善，一种恶——的混合，他们整个虚幻的、胡言乱语的体系就是从这里引发出来的，而且我通过反对、驳斥你——他们的支持者——来反对它。当真理大声对他们叫喊说，恶只能源于善时，你支持他们并与他们一起对着真理回喊：“魔鬼的作品是不允许经过上帝的作品的”；“恶的根不可能位于上帝的恩赐里”；“事物里的理性不会允许恶从善而来，不义从义而出”；“罪不会从没有罪的事物中产生”；“罪责不可能从没有罪责的事物中产生”。[2]从所有这些命题我们必须得出结论，就如摩尼教徒说的那样，恶不可能出于善，因此，我们必须说恶只能出于恶。那么你指控某人犯罪时怎么能说他是个摩尼教徒呢？既然你如此依赖于他们，简直与他们同荣辱共患难，那你怎么装作是他们的对手呢？我们在本书第一卷对这个问题做了较为详尽的讨论，在第五卷讲得较为简略，现在只要再补充几句就行了。

67.我常常指出你的异端邪说在一般意义上对摩尼教徒有多大的帮助，这一点再次不能忽略而过。摩尼教徒叫我们注意婴孩身上恶的数目，西塞罗也在我上面从他的《共和国》中引用的话里提到这一点，他列出了那些恶中的一些，说：“人被自然抛入这些困境，自然倒像是后母，不是亲生母亲。”此外他们又加上我们看到婴孩忍受的许多各种各样的恶，诚然不是所有婴孩，但也是很多婴孩所忍受的——甚至被鬼附体。摩尼教徒总结说：“由于上帝是公义的，全能的，他在婴孩身上的形象为何遭受这样的恶？除非真的如我们所主张的，有两种本性的混合，一种是善的，一种是恶的。”大主教真理通过承认原罪来驳斥他们，人类因原罪成了鬼魔的玩物，必死者的后代注定要在劳苦和悲惨之中。如果人性借着自由选择一直保留在它最初被造时的状态，那它就不会成为现在这个样子。你是否认原罪的，那就随即要论断上帝或者是无能的，或者是不义的，因为在他的大能下，他在婴孩里面的形象，没有任何个人的或者出生的罪该受惩罚，却遭受这样的恶；因为他们不可能像成人那样使用理性——你关于成人所说的话完全正确——通过自己培养美德。由于你不可能说上帝是无能的或者不义的，所以摩尼教徒就会反对你，确认他们那可恶的错误，即彼此敌对的两种本性混合论。因此，你所说的话，没有哪个漂洗工的药草能洗净我从摩尼教徒那里传染来病菌，是不对的。古代大龙的毒汁已经如此不可分地成了你的一部分，你不仅用声名狼藉的摩尼教徒的名称给大主教徒贴上标签，而且还用你邪恶的教义帮助摩尼教徒本身。

[1] 朱利安为了这里所说的目的，从一位摩尼教徒的书信里引用了很长一段话，奥古斯丁在*Opus imperfectum contra Julianum* 3.172-187复述了这段话。

[2] 参《创世记》3：1—6。

第二十二章

68.我在题给马塞利乌的另一本书里说：“信了蛇且被情欲败坏了的女人所生的孩子，若不是借着童女——她相信天使，又毫无情欲地生育——的儿子，就不能得自由。”^[1]你引用了这段话，似乎我说的意思是说蛇与夏娃交合，正如摩尼教徒出于疯狂所说的，他们的“黑暗之王”，他们说，就是女人自己的父亲，与她同房。我对蛇没有说过任何这样的话。你是否要与使徒作对，否认女人的心被蛇败坏了？你难道不知道使徒的话：“我只怕你们的心或偏于邪，失去那向基督所存纯一清洁的心，就像蛇用诡诈诱惑了夏娃一样。”^[2]从蛇的这种败坏中也可以看到，如果恶的同伴关系败坏了好的道德规范，罪邪欲就入了女人的心里，于是，当男人的推诿也把他自己败坏之后，他们对此感到羞愧，把肉体上可耻的部位遮盖起来，不是在身体结合中魔鬼快要靠近的时候，而是在上帝属灵的恩典即将离开的时候。

69.你的整个论证并没有如你所夸口的那样，使我关于肉体淫欲之恶和原罪存在的论述落空；然而婚姻仍然是可称颂的，因为它善意使用一种不是由它产生，而是它发现已经存在的恶。事实上，你甚至没有战胜摩尼教徒，你与其说是阻止了他们，不如说是帮助他们；首先是你，然后是所有跟随佩拉纠主义共同的新发明和错误的人。我在本书第一卷引用凯撒里亚的圣巴西尔和君士坦丁堡的圣约翰的大公教论著，作了充足而更加确定的回答，尽管你说这些回答与你的观点相一致。我指出你因为没有明白他们的一些话，以非同寻常的盲目无知攻击他们的教义，也就是大公教教义。在第二卷里我充分地表明，抵制你那些异端发明，捍卫古代大公教真理的，不是“堕落之人的阴谋”，而是大公教会里圣洁而博学的教父们敬虔而信实的统一观点。你说我们“单单提出了人们的咕哝”来反驳你；但这不是单单的，因为它依赖于大师们的权威；它也是公正的，因为它不是希望你——你对此也知道得非常清楚——破坏婴儿在基督里的得救。

[1] *De peccatorum meritis et remissione* 1.28.

[2] 《哥林多后书》11:3。

第二十三章

70.你说，我对使徒的整段经文解释得不正确，他说：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善”，一直到：“我真是苦啊，谁能救我脱离这取死的身體呢？”你夸大其词，因为我既不是第一个，也不是唯一一个按真理应该理解的要求理解这段话，摧毁你的异端；事实上，刚开始时，我是从另外角度理解它的，或者更确切一点说，并没有理解它，如我早期的一些作品所证明的^[1]。我并没有明白使徒怎么说：“我是属乎肉体的”，因为他原是属于灵的，他怎么会被他肢体里的罪之律掳去^[2]。我原以为只有那些完全受操纵淫欲的人才会总是按它的命令行事。其实把使徒想象成这样是不合情理的，因为数不胜数的圣徒都以圣灵征战肉体。后来，我屈从于更良善更有知识的心灵，或者毋宁说，屈从于真理本身，我在使徒的话里听到圣徒们在争战肉体淫欲中发出叹息。虽然圣徒具有属灵的心，但他们在可朽的身体里仍然是属肉的，这身体是压在灵魂上的负荷^[3]。然而，当种下的血气的身体复活为灵性的身体^[4]，他们在身体里也将成为属灵的。他们仍然是服在罪之律下的囚徒，因为他们虽然不认同欲望，但仍然受它们刺激。因此我渐渐像希拉利、格列高利、安波罗斯以及其他圣洁而著名的教会教师那样明白这个问题，他们看到，使徒以他自己的话奋力与他不愿意有但实际上确实有的肉体淫欲作斗争。^[5]你本人也承认，圣徒参与反对这些诱惑的荣耀之战，对这样的诱惑，首先必须与之争战，免得它们作王；然后将它们治愈，使它们完全消灭。^[6]当我们一开始战斗，我们立即就认识到战斗者说的话是一种共识。这样，只要我们为征战淫欲，为彻底打败我们的仇敌，信靠基督，而不是信靠我们自己，那就不是我们活着，而是在我们里面的基督活着。因为“上帝使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”；因而，就如经上所记：“夸口的，当指着主夸口。”^[7]

71.那说“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”的，也说：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善”^[8]。这并不如你所认为的那样是自相矛盾的。只要基督在他里面活着，他就反击并征服住在他肉体里的恶，而不是善。若不是基督的灵住在他里面，没有人的灵能真正地与他自己的肉体相争。所以，尽管你指控我们说过：“使徒说话就如同假装抗拒，却在极乐的支配下被引向娼妓”，但上帝禁止我们说这样的话。他实际上说的是：“不是我做的”^[9]，表明只要情欲引诱，不需要犯罪的意思，就能真的产生肉体的淫欲。

72.你为何徒劳地试图“将这些话转指犹太人的骄傲，似乎使徒把自己看成与那些鄙视基督的恩赐，以为他们不需要的人一样”？你自己也怀疑这是不是真的；但愿你能真正理解基督的那些恩赐，从而相信它们至少对克服淫欲有一定用处。你说犹太人鄙视它们，“因为他宽恕律法告诫他们要避免的罪”，似乎赦免罪的结果就是人的肉体不再与他的灵相争

[10]。而我们接受这样的话：“我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善”，以及诸如此类的话。你不打算抛弃你的教训，即上帝的恩典借着我们的主耶稣基督只赦免罪，甚至不会赐给我们圣灵将圣爱浇灌在我们心里[11]，帮助我们避开罪，克服肉欲。你忘了那说“我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”的，唯有通过借我们的主耶稣基督赐给的上帝的恩典才能使他脱离这种恶的，不是犹太人，也不是因为犯了罪而要争斗，而是为了防止犯罪。

73.你声称“使徒有意夸大习惯的力量”。受了洗的人哪个不与那种力量斗争？如果你否认它，就与所有基督徒的经验相矛盾。如果你也在战斗，那为何没有在使徒的话里认出战士的声音？你说：“恶人借着良法和圣命行野蛮之事，因为如果没有意愿，多大的知识也不能激发美德。”多么敏锐的思想家！多么杰出的圣言诠释家！但是使徒说的那些话怎么理解：“我所愿意的，我并不做”；“立志为善由得我”；“我所不愿意的，我倒去做”；“按着我里面的意思，我是喜欢上帝的律”。[12]你听到这些话，说那里没有美德，因为没有意愿。那里不仅有意愿，也有美德，免得认同肉体的淫欲，就是在这些邪恶刺激中侍奉罪之律的。他没有屈从于诱惑，也没有将他的肢体作不义的器具[13]；然而，他感受到他所不愿意的，在他的肉体里与圣灵相争，所以他以真正简朴的话说：“我以内心顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了。”[14]你引用使徒的话：“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。既然如此，那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命更显出是恶极了。”[15]这完全可以理解为他过去的生活，那时他还在律法之下，还没有在恩典之下。他用过去时态说：“非因律法，我就不知何为罪”；“不知何为贪心”；“罪……叫诸般贪心在我里头发动”；“我以前没有律法，是活的”——就是当他还不能使用理性的时候。又说：“但是诫命来到，罪又活了，我就死了”；“罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我”；“那良善是叫我死”。在所有这些话里，他指向当他还活在律法之下，还没有得到恩典的帮助，还被肉体的贪欲支配的时候。当他说“律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的”时，他表明在冲突中所遭受的是什麼。他没有说他原本是属肉的，或者他曾是属肉的，而是说“我是属乎肉体的”。他更加清楚地区分了时间，说：“这不再是我做的，乃是住在我里头的罪做的。”产生犯罪之恶欲的不再是他，他没有认同恶欲。他用住在他里头的罪来表示淫欲本身，因为它是由罪产生的，如果它牵引、诱惑人认同它，它就得逞了，就生出罪来。使徒接下来的话一直到“这样看来，我以内心顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了”[16]，是一个如今已在恩典之下的人说的话，但他仍然与自己的淫欲争斗，不是因为他认同淫欲，仍然犯罪，而是体验到他所抵制的欲望。

74.我们谁也不指控身体的实质，谁也不指责肉体的本性。我们没有说它是恶的，于是你就表明它是清白的，这岂不是徒劳无益的。我们不否认淫欲的恶念还在我们里头，但是只要我们行为正当，我们就不会认同它们。它们必须受到鞭挞，它们必须受到遏制；它们必须受到击打；

他们必须被克服——然而，它们与我们同在，它们不是别人的。它们也不是我们的好，而是恶。摩尼教徒愚蠢地说它们是与我們不同的，在我們之外的。大主教真理说它们还没有被治愈。

[1] 早期不准确的观点表述在*Ad Simplicianum*1.q.1 ; *Expositio epistolae ad Romanos* , prop.41 , 42 ; *Expositio epistolae ad Galatas*5。后来更准确的观点充分表述在*Degratia Christi*45 ; *Contraduas epistolas Pelagianorum*1.17-25 ; *Retractationes*1.23 , 24 ; 2.1 ; *Contra Julianum*2.3。

[2] 参《罗马书》7 : 14、18、24。

[3] 参《所罗门智训》9 : 15。

[4] 参《哥林多前书》15 : 44。

[5] 参《罗马书》7 : 15—24。

[6] *Denuptiis et concupiscentia*

[7] 《哥林多前书》1 : 30、31。

[8] 《加拉太书》2 : 20 ; 《罗马书》7 : 18。

[9] 《罗马书》7 : 17。

[10] 参《加拉太书》5 : 17。

[11] 《罗马书》5 : 5。

[12] 参《罗马书》7 : 15、18、19、22。

[13] 《罗马书》6 : 13。

[14] 《罗马书》7 : 25。

[15] 《罗马书》7 : 12—13。

[16] 《罗马书》7 : 7—25。

第二十四章

75.你以非同寻常的放任——毋宁说疯狂——攻击使徒最基本的教义：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”^[1]你徒劳地提出一种新的、歪曲的、相反的解释，声称“他用这些话是要我们明白那一者，‘在他里面’（或者‘在它里面’）众人都犯了罪，就好比他说：‘因此众人都犯了罪，如经上所说，“少年人用什么修正他的行为呢？”’^[2]”根据你的推理，我们不可主张众人因在一人里的出身犯了罪，可以说共同的，大众一体的罪，而要说，众人因第一人的罪行而犯了各自的罪，也就是说，因为他们仿效他，而不是从他出生，所以犯了罪。“在他里面”（或“在它里面”）、“因此”并不总是包含同样的解释。一个人因他给自己定为目标的某物而犯罪，结果是他犯了罪，原因是导致他犯罪的那个事物。以下这样的说法是完全不合理的：这个人犯了杀人罪是因为亚当吃了乐园里的禁果——事实上，他抢劫杀人时根本没有想到亚当，而是因为他想要从受害者手中夺走金子。每个人的罪都有原因，因为这个原因才犯这种罪，即使没有人想到第一人做了什么，不论是就其本身来说，还是就其作为一个范例来说。该隐犯罪的原因不是亚当的罪行，尽管该隐知道他的祖先亚当。该隐杀了自己兄弟的原因是众所周知的，那不是因为亚当所行的事，而是因为他嫉妒兄弟的好处。

76.你引用的证据不能支持你的理论。“少年人用什么修正他的行为”完全可以理解为“因为什么”他完成这种修正——如后面的话所表明的：“是要遵行你的话。”使他修正自己行为的原因是他想着上帝的话，按应该想它们的方式，在想它们的时候，就遵行它们，在遵行时就行为正当。因此，他遵行上帝的话正是他修正自己行为的原因。最有福的司提反说：“摩西听见这话就逃走了。”^[3]这话可以恰当地理解为“因为这话”。他听到这话，感到害怕，他想着这话，于是就逃走了；这话正是他逃走的原因。无论如何这些话都不是指某种仿效，即一个人仿效另一人而完全没有想到那人。因此，不能说某人犯罪的原因是另一人的罪行，因为罪人既没有以出身的方式存在于另一人里面，他也没有在自己犯罪时对另一人有任何想法。

77.你说：“如果保罗是在谈论罪的传染，那么更恰当的说法应该是，罪传给了众人，因为众人都是由夫妻的快乐生育出来的；他还应该补充说，它传给众人，因为他们都出于第一人败坏的肉体。”我们可以这样回答你，同样，如果使徒谈论的是罪的仿效，那更恰当的说法是，罪传给了众人，因为最先已经有了亚当的例子；他还应补充说，它传给众人，因为众人都因仿效那一人而犯了罪。这样说来，如果使徒是为得到你或我的赞同而谈论，那他应当以这两种方法之一说话。然而，他没有按任何一种方式说话，那你是否要我们相信他的话既不是指大公教徒所

教导的原罪，也不是说佩拉纠主义所教导的经仿效的罪？我不这么认为。有些说法，无论从正面还是反面，都可以提出同样具有说服力的证据，要抛弃这样的说法，不要争辩，想一想使徒说的话，注意他说这话时心里所想的，你会发现，从一人，上帝的忿怒临到人类，也一人，那些白白地脱离整个人类的定罪的人与上帝和好。前者是第一亚当，用土造的；后者是第二亚当，从一个妇人生的。然而，在前者，肉身是借着道造的；而后者，道亲自成了肉身，好叫我们借他的死得永生；然而我们抛弃他，所以我们死了。使徒说：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更要借着他免去上帝的忿怒。”^[4]

78.关于这忿怒，他说：我们“本为可怒之子，和别人一样”^[5]。关于这忿怒，耶利米说：“愿我生的那日受咒诅！”^[6]关于这忿怒，圣约伯说：“愿我的那日……灭没。”^[7]关于这忿怒，该约伯还说：“人为妇人所生，日子短少，多有患难。出来如花，又被割下，飞去如影，不能存留。这样的人你岂睁眼看他吗？又带他来与你一同受审吗？谁能使那从不洁的种子出生的人成为洁净的呢？一个也不能，就算他在地上只活了一天。”^[8]关于这忿怒，《便西拉智训》说：“整个肉身渐渐变老，就像衣服渐渐变旧；因为这世界的约总将失效”；又说，“罪的源头在于妇人，我们众人因她都死了”；还有，“劳苦是为众人设立的，重轭压在亚当子孙身上，从他们脱离母腹之日，一直到他们葬入众人之母的日子为止”^[9]。关于这忿怒，《传道书》说：“虚空的虚空，凡事都是虚空。人一切的劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？”^[10]关于这忿怒，使徒说：“被造之物服在虚空之下。”^[11]关于这忿怒，有诗篇叹道：“看哪，你使我的日子屈指可数，我的实体在你面前如同无有。各人纵然活着，万物全然虚空。”^[12]关于这忿怒，另一诗篇也叹道：“他们的年岁不算什么。早晨他们如生长的草发芽，晚上割下枯干。我们因你的怒气而消失，因你的忿怒而惊惶。你将我们的罪孽摆在你面前，将我们的生命摆在你面光之中。我们所有的日子都过去了，在你的忿怒中我们已经消失；我们的年岁可视为蜘蛛无异。”^[13]

79.若不是借着中保与上帝和好，没有人能脱离上帝的忿怒，因此中保自己说：“不信子的人不得见永生，上帝的震怒常在他身上。”^[14]他没有说上帝的震怒将到来，而是说“常在他身上”。因此，不论成人，通过他们自己的心灵和声音，还是婴孩，通过别人的心和声，都认信，以便借着上帝儿子的死得以与上帝和好，免得上帝的震怒常在他们身上，因为他们被损坏的源头使他们成为有罪的。使徒说：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，……现在我们既靠着他的血称义，就更要借着他免去上帝的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着上帝儿子的死，得与上帝和好；既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我们既借着我主耶稣基督得与上帝和好，也就借着他以上帝为乐。这就如同罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”使徒的目的非常明显。通过各种方式不让婴儿与上帝和好——这和好是借着上帝儿子的死成就的，上帝儿子自己没有罪，但亲自入了世界

——从而让上帝的震怒因那使罪入了世界的人常在他们身上。当你读到“原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义”^[15]这样的经文，你的仿效论在哪里？为什么恩典由许多过犯而称义？不就是因为除了源头的罪之外，还有许多其他罪，恩典一次性把它们全都毁灭？否则，由于许多人因仿效一人而犯的罪，就会有定罪审判，正如由许多罪而来的称义，这些罪得到赦免之后，他们又开始呼吸恩典之气。但是那一罪凭其自身就足以受到审判，而恩典不满足于只毁灭那一罪，还要毁灭所有其他罪，赦免众罪，以便成就称义。因此经上说：“审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。”因为正如婴孩没有效仿基督，因为他们不可能效仿，但仍然可以领受他属灵的恩典，同样，他们完全没有效仿第一人，但仍然从他属肉的出生传染了罪。如果你认为他们对第一人的罪来说是外人，因为他们没有按自己的意志效仿他，那么同样的推理你也使他们远离基督的公义，因为他们也没有出于自己的意志效仿基督。

80. 由于你不愿意把他后来说的“许多”理解为他开始说的“众人”，所以你声称他说“许多”是为了不让我们认为他的意思是指“众人”。你也可以这样对待亚伯拉罕的后裔，尽管上帝把万国应许给他^[16]，但你可以说并非万国都应许给了他，因为我们在另一段经文里读到：“我已立你作多国的父。”^[17]健全的思考表明，圣经这样说是因为有时“众、全、万”可能并不是指“多”，比如我们说全部福音书，其实它们只有四篇；有时“多”也可以并不指“众、全”的意思，比如我们说许多人相信基督，但并非指众人或所有人都相信。使徒说：“人不都是有信心。”^[18]在“万国都必因你的后裔得福”和“我已立你作多国的父”这些话里，非常清楚，万国就是指多国，多国也就是指万国。同样，当经上说罪因一人临到众人，后面又说，因一人不顺服，许多人被定为罪人，这里的许多人也就是众人。同样，当经上说：“因一次的义行，众人也就被称义得生命，”又说，“因一人的顺从，众人也成为义了”^[19]。没有人被排除在外。我们必须明白，那些被称为许多的人就是众人——不是因为所有人都在基督里称义了，而是因为凡是称义的除了在基督里称义，没有别的方式可以称义。我们也可以说，众人从一扇门进入某幢房子，不是因为所有人进了那个房子，而是因为除了从那扇门进入之外，没有别的地方可进。那么，众人都因亚当致死，众人都借基督得生，也是同样的意思。“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。”^[20]也就是说，从人类的最初源头，若不是通过亚当，没有人会死，凡是通过亚当的，谁也不可能有别的，只能死；若不是通过基督，谁也不能得生，而凡是通过基督的，不可能得别的，必然得生。

81. 你以可怕的刚愎任性攻击基督宗教，让我们认为因亚当被定罪，或者因基督得救赎的，不是众人，而是多人。如果有些人不需要基督就得救了，那么有些人也可以不需要基督得以称义；这样，基督死就是徒劳的。因为必然还有另外的通道，如你所希望的，在本性中，在自由选择中，在律法中，自然的或成文的，心怀这样希望的人通过这些途径得救，成为义的。除了不义者，谁会阻碍上帝义的形象进入上帝的国？或

许你会说这比通过基督更容易实现。你也不可以这样说律法吗——可以通过律法得义，而且比通过基督得义更容易？然而使徒说：“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。”^[21]因此，除了上帝与人之间的一位中保，就是降世为人的基督耶稣^[22]，天下人间，没有别的名，我们可以靠着得救的。^[23]因此经上说“在基督里众人都要复活”，因为上帝为给万人作可信的凭据，叫他从死里复活。^[24]你宣称本性是无罪的，自由意志和律法，不论是自然法还是从摩西而来的成文法，是有大能的，你的教条想要使人相信，对基督诚然有一定的需要，但并非必须进入基督才能得永恒拯救，只是因为，它说，通过他死和复活的圣礼得救的道路比较宽敞（如果你承认），不是因为不可能有另外的道路。因而，想想基督徒该多么憎恨你，即使我们沉默不语，也断然拒斥你的观点。

[1] 《罗马书》5：12。

[2] 《诗篇》118：9。（参和合本《诗篇》119：9：“少年人用什么洁净他的行为呢？”。）

[3] 《使徒行传》7：29。

[4] 《罗马书》5：8、9。

[5] 《以弗所书》2：3。

[6] 《耶利米书》20：14。

[7] 《约伯记》3：3。

[8] 《约伯记》14：1—5（七十士希腊文本）。

[9] 《便西拉智训》01：18、12；25：33；40：1。（这些章节皆由中译者根据英文直译。）

[10] 《传道书》1：2、3。

[11] 《罗马书》8：20。

[12] 《诗篇》38：6。

[13] 《诗篇》89：5—9。（参和合本《诗篇》90：5—9。）

[14] 《约翰福音》3：36。

[15] 《罗马书》5：8—12、16。

[16] 参《创世记》22：18。

[17] 《创世记》17：5。

[18] 《帖撒罗尼迦后书》3：2。

[19] 《罗马书》5：12、18、19。

[20] 《哥林多前书》15：22。

[21] 《加拉太书》2：21。

[22] 参《加拉太书》2：5。

[23] 参《使徒行传》4：12。

[24] 参《使徒行传》17：31。

第二十五章

82.作为对你的案子最后且自以为最有力的论证，你提到以西结预言式的证言，就是我们读到的：以色列有这样的俗语，说父亲吃了酸葡萄，儿子的牙就酸倒了，但以后再也不会有这样俗语；儿子不会因父亲的罪死，父亲也不会因儿子的罪死，谁犯罪，谁必死亡。^[1]你不明白这是关于新约和另一世界的应许。因为救主出于恩典撤去了祖先传下的规定^[2]，各人都要为自己作出说明。另一方面，谁能数清圣经里有多少段落论到孩子被父母的罪捆绑？含犯了罪，为何要向他的儿子迦南报复？^[3]所罗门的儿子为何要为所罗门的罪受罚，使王国分裂？^[4]以色列王亚哈（Achab）的罪为何要临到他的后代？^[5]我们怎么会在圣书上读到“将父亲的罪孽报应在他后世子孙的怀中”，“追讨他的罪，自父及子，直到三四代”^[6]这样的话？这里的三四代可以理解为所有子孙后代。这些话说错了吗？除了公然睚眦圣言的仇敌，谁会这么说？属肉的生育，即使是旧约里上帝的民，就是生子为奴的^[7]，也使孩子为父亲的罪受捆绑；但是正如属灵的生育改变了产业，照样，它也改变了威胁和所应许的赏罚。先知在灵里预见到了这些事，所以就谈到它们；耶利米甚至说得更加清楚，他说：“在那些日子，他们不再说父亲吃了酸葡萄，儿子的牙要酸掉；每个人都要为自己的罪孽死，各人都要吃同样的葡萄，他自己的牙要酸掉。”显然，这是作为预言说的，正如新约本身，最初是隐蔽的，后来借着基督显明出来。最后，我们不必为我所引用的那些话以及其他许多同样重要的话，就是关于父母的罪报应在孩子身上的话所困扰——这些话是真实的，但可以认为与耶利米的预言背道而驰——他补充说了以下的话就解决了这个十分棘手的问题：“主说，看哪，日子将临，我要与以色列家的，与犹太家的订一个新约，不是按照我与他们祖先所定的约。”^[8]在这借着中保的血所定的新约里，父辈的规定被取消了，人借着重生开始不再受制于他出生时捆绑他的父辈的债，就如中保自己所：“也不要称呼地上的人为父。”^[9]因为我们找到了另一次出生，借此我们将不再继承自己的父亲，而要与这位父一同永生。

[1] 参《以西结书》18：2—4。

[2] 参《歌罗西书》2：14。

[3] 参《创世记》9：22—25。

[4] 参《列王纪上》十二章。

[5] 参《列王纪上》二十一章。

[6] 《耶利米书》32：18；《出埃及记》20：5。

[7] 参《加拉太书》4：24。

[8] 《耶利米书》21：24—32。（和合本无对应章节，故按英文直译。）

[9] 《马太福音》23：9。

第二十六章

83.朱利安，如果你不是那么顽固，我相信你会看到，我已经回答并驳斥了你在你四卷书里提出的全部论证，你的论证是为了表明我们不应相信原罪，我们不可能对婚姻毫无指责却认为肉体的淫欲为恶。我们已经表明，唯有那改变了产业和父亲的，才不受古代父传债务的捆绑；那借着恩典得称为嗣子的，发现唯一同为嗣子的就是因本性而来的嗣子；唯有那在基督的死里发现了死，借此向罪死了，逃脱了那使他原本在罪里出生的死，唯有这样的人，肉体的淫欲不会在他死后再让他遭受死。因为一人既替众人死了，众人就都死了^[1]；他为众人死了。他不曾为之死的，永远不可能得活，他本身是活的，但为死人死了。你否认这些事，抨击这些事，试图摧毁大主教信仰的这些防卫，撕碎基督宗教和真正敬虔的肌腱，你还敢说你是与不敬者争战吗？事实上，你是用不敬的武器来反对在灵性上生育了你的母亲。你胆敢加入圣族长、先知、使徒、殉道者、牧师的行列，即使族长对你说：就是新生婴孩，也要为他们献上赎罪祭^[2]；还说：即使是在地上只有一天的婴孩也不是没有罪的^[3]；当先知对你说：我们是在罪孽中生的^[4]；使徒对你说：“我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死。所以我们向罪当看自己是死的，向上帝在基督耶稣里，却当看自己是活的”^[5]；殉道者对你说：“那些按着亚当在肉体上出生的人，在他们第一次出生时传染了古老的死，所以，婴孩在洗礼中所赦免的，不是他们自己的罪，而是别人的罪”^[6]；牧师对你说：“那些在肉体享乐中形成的，甚至在他们体验这生命的恩赐之前，就伏在罪的传染之下。”^[7]你力图毁灭这些人的信仰，却胆敢与他们联盟。你说与摩尼教徒的任何联系都可能战胜你，但是你如此全力支持他们，你与他们简直就是荣辱与共，生死相连。我的孩子，你犯了错，可鄙的错误，如果不说是可恶的错误。当你克服支配你的那种仇恨，你就会拥有已经战胜你的真理。

[1] 参《哥林多后书》5：14。

[2] 参《利未记》十二章。

[3] 参《约伯记》14：5（七十子希腊文本）。

[4] 参《诗篇》50：7。

[5] 参《罗马书》6：3、11。

[6] 西普里安，*Ep.64ad Fidum*。

[7] 安波罗斯，*Desacramento regenerationis*。

译名对照表

A

Achab, 亚哈

Aeneas, 埃涅阿斯

Albinus, 阿尔比努

Ambrose, 安波罗斯

Ammonianus, 亚摩尼阿努

Anaxagoras, 阿那克萨戈拉

Anaximander, 阿那克西曼德

Anaximenes, 阿那克西美尼

Apollinaris, 阿波利那留

B

Balbus, 巴尔布

Boniface, 波尼法士

C

Caecilianus, 凯西利阿努

Calligonus, 卡利哥努

Catiline, 卡提林

Cato, 加图

Celestius, 凯勒斯提乌

Chromatius, 克罗马提乌

Chrysostom, 屈梭多模

Clematius, 克勒马提乌

Cotta, 科塔

Cyprian, 西普里安

D

Damasus, 达马苏士

Democritus , 德谟克利特

Dinomachus , 狄诺马库

Dionysius , 狄奥尼修

Donatus , 多那图

E

Eleutherius , 厄娄塞里乌

Empedocles , 恩培多克勒

Etruscan , 伊特鲁里亚

Eulalius , 优拉利乌

Eulogius , 优罗基乌

Eutonium , 优托尼乌

Evander , 厄瓦德尔

F

Fabricius , 法布里西乌

Fidus , 费都

Fundanius , 福达尼乌

H

Heraclitus , 赫拉克利特

Hilary , 希拉利

I

Innocent , 英诺斯特

Irenaeus , 伊里那乌

J

Jesus Nave , 《约书亚记》

John of Constantinople , 君士坦丁堡的约翰

Jovinian , 朱维尼安

Jovinus , 朱维努

Julian , 朱利安

L

Leucippus , 留基伯

Lyons , 里昂

M

Marcellinus , 马塞利努

Maximian , 马克西米安

Maximianists , 马克西米乌主义者

Melchiades , 梅尔奇阿德

Melissus , 梅利苏

Memor , 梅摩尔

N

Novatians , 诺瓦替安派

Nymphidius , 尼菲底乌

O

Olympia , 奥林庇亚

Olympius , 奥林庇乌

P

Parmenides , 巴门尼德

Paternians , 帕特尼乌主义

Pelagianism , Pelagius , 佩拉纠主义 , 佩拉纠

Pinianus , 皮尼亚努

Polemo , 波勒摩

Porphyry , 波菲利

Primian , 普里米安

Publius Africanus , 普布利乌·阿夫里卡努

Pythagoreans , 毕达戈拉斯学派

R

Regeneration , 重生

Regulus , 莱古鲁斯

Reticus of Autun , 奥吞的莱提西乌

Roboam , 罗波安

S

Sallust , 撒鲁斯特

Scipio , 斯西庇奥

Soranus , 索拉努

T

Thales of Miletus , 米利都的泰勒士

the First-born , 第一出生者 , 即基督

the first-formed , 第一被造者 , 即亚当

Tully , 塔利

Turbanus , 图尔巴努

U

Ursicinus , 乌尔西西努

Venustians , 维努斯提乌主义

X

Xenocrates , 色诺克拉底

Xenophanes , 色诺芬

Y

younger Valentinian , 小瓦伦提尼安

Z

Zoboennus , 佐波恩努

Zoninus , 佐尼努

Zosimus , 佐西姆

译后记

《驳朱利安》是奥古斯丁为反驳朱利安的控诉、澄清自己的立场、捍卫大公教教义而著的晚期重要著作。感谢李锦纶博士为本译著写了导言，对奥古斯丁与朱利安之间的争辩背景和问题实质做了清晰的介绍。感谢李登贵先生的编校，他对译稿提出了许多修改意见，对文字做了不少润色，其中有些意见我又请教了李锦纶博士，在他的指点下做了修改。感谢陈彪先生对推进本书出版所做出的努力。我的同事杜利平（浙江工商大学）参与了本书的一部分翻译工作（第五卷），全书由本人统稿。译作中存在的许多不完善之处，皆由本人负责，也敬请专家和读者指正。

本书的翻译依据Saint Augustine, *Against Julian*, English translated by Matthew A. Schumacher, The Catholic University of America Press, 1957。本书承蒙Seekers Foundation提供翻译资助，谨致谢意！本书也是教育部人文社会科学研究项目“希腊化和古代晚期西方哲学研究”的中期成果。

石敏敏

浙江工商大学

2010年3月

《驳朱利安》写成于公元421年，是奥古斯丁晚年的作品。在这部作品中，奥古斯丁继续与佩拉纠派展开论战，通过反驳朱利安对自己原有著作的曲解，澄清了自己对圣经伦理观的见解，批驳了朱利安善恶二元论的摩尼教色彩的伦理观，详尽地阐发了大公教在善一元论基调下的善恶关系、原罪与救赎、灵与肉、父与子、人与神、生与死、婚姻与独身等涉及人性的神学伦理的基本问题，对于理解中世纪经院神学的主流文化和异端文化，都是一部重要的参考读物。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

反对理论家

[古罗马] 塞克斯都·恩披里克 著
包利民 曹欢荣 徐建芬 龚奎洪 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

反对理论家

[古罗马] 塞克斯都·恩披里克 著
包利民 曹欢荣 徐建芬 龚奎洪 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

反对理论家/ (古罗马) 塞克斯都·恩披里克著 ; 孙仲等译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-6669-7

I. ①反... II. ①塞... ②孙... III. ①怀疑论派—哲学理论—古希腊
IV. ①B502.33

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第166967号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

特约编辑 杜淑英

责任校对 邓雨婷

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650 × 960 1/16

印张 25.5

插页 2

字数 330千字

纸书定价 75.00元

凡购买中国社会科学出版社图书 , 如有质量问题请与本社营销中心
联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

内容简介

塞克斯都·恩披里克的《反对理论家》第一、第二卷为“反逻辑学家”，第三、四卷为“反自然哲学家”，第五卷为“反伦理学家”。此书内容丰富，论证严密，既为我们研究其他希腊哲学家提供了丰富的文献，也为我们充分展示了“怀疑论”这种独特的哲学——一种唯一宗旨就是否定和取消哲学的“元”哲学。这样的“元”哲学的精神在近现代哲学中越来越兴盛，越来越不容忽视。理解它的古代形态，是理解其思想的一个相当有启发的路径。

作者简介

塞克斯都·恩披里克（Sextus Empiricus，约公元2—3世纪），是罗马时期的一位医生和怀疑论哲学家。为了反驳所有希腊哲学流派，塞克斯都·恩披里克常常大量摘录他们的论述，于是无形中积累了研究希腊哲学的一个资料宝藏。塞克斯都·恩披里克总结了古代怀疑论的基本思想，是怀疑主义的集大成者。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年左右的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极具特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛属于教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心项目成果。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

为什么我们今天要读怀疑论（代译序）

如果有人穿越到一个时代，发现这里的人不相信任何传统权威、意识形态、宗教、形而上学、内在客观价值……他们的普遍共识是：大写的“真理”是一个笑话，如果不是说旧时代的无聊遗迹的话；他们相信价值是主观的、多元的，只要每个人感到快乐就是“好”。人人都用褒义的口气称自己是“怀疑论者”，并互相赞美为启蒙开化之士。

这是哪个时代？读者可能脱口而出：这不就是我们现时代吗？是的。

然而同时，这也是希腊化罗马时代。我们都生活在广义的怀疑主义时代，我们共同呼吸着主观主义的空气，彼此并不陌生。

据说哲学反映时代精神。以“皮罗主义”之名传世的希腊怀疑论确实夸张地、系统地、全面地表达了这种怀疑主义时代精神。希腊怀疑论的最后一位集大成者塞克斯都·恩披里克撰写了许多著作，其中重要的一部就是摆在我们面前的这部《反对理论家》。在阅读之前，先让我们从几个方面说些导言性的话。



首先是大的历史背景。

希腊怀疑论是希腊化时期的三大新哲学派别（斯多亚派、伊壁鸠鲁派、怀疑论）中的一支，它没有提出任何正面理论，但是以近乎“炫技”的层层叠叠的驳难论证推翻任何信念。这被许多人视为“哲学”所特有的才能，所以怀疑论深刻影响了古代文化人，包括最终拥有深刻信念的西塞罗和奥古斯丁，他们在初学哲学的时候都热衷于怀疑论。事实上，希腊怀疑论有两个传统，一个是希腊化开端之际出现的“皮罗主义”怀疑论，另外一个则是历史更为悠久的柏拉图学园中的“中期学园”和“新学园”的怀疑论。它们相互影响又相互竞争和批评。如果放到一起作为一种互相关联的思想发展体系，希腊化时期的怀疑论思潮总体上看大致经历了四个时期：

（一）创始阶段。皮罗（Pyrrho，公元前365—前275年）被公认为希腊化怀疑论的创始人，但是他从未留下任何文字，这表明他对认识论不感兴趣。他开创的是一种伦理性的怀疑主义。他的弟子蒂孟（Timon，公元前320—前230年）对他极为敬佩，写了许多文字赞美他并贬低几乎所有其他的哲学家。蒂孟之后一段时间，这个传统沉寂了下来。

（二）“柏拉图新学园”中的怀疑主义。柏拉图学园并非一开始就是怀疑论的。在所谓“老学园”时期，它是独断的或者相信柏拉图的正面教义的。但是在阿尔凯西劳斯（Arcesilaus，公元前316年—前241年领导

学园)的“柏拉图中期学园”与卡尔尼亚德(Carneades, 公元前217—前132年)的“柏拉图新学园”时期,却转向怀疑主义。当然,他们认为自己并没有违背柏拉图,反而是在重新揭示苏格拉底和柏拉图的真实教导。其中,阿尔凯西劳斯从不写作,第一次提出彻底的“悬搁判断”的口号(阿尔凯西劳斯与蒂孟大约同时代,遭到过后者的无情讽刺)。但是,这似乎很难在生活中贯彻。于是,在他之后的第四届学园领导者、聪明而勤于写作的卡尔尼亚德便提出了较为缓和的主张:我们在生活中还是可以适当接受具有相当或然性的命题作为指导的。

(三)皮罗主义在罗马时期的复兴。公元前后的安西德穆斯(Aenesidemus)与稍后的阿格里巴(Agrrippa)重新复兴了沉默近百年的皮罗主义,而且从伦理化的怀疑论走向认识论化的怀疑论,著书立说、创建体系。安西德穆斯曾经在柏拉图学园中学习,掌握了不少理论知识和论辩能力,提出了非常系统的反对感性认识的“十式”。而阿格里巴提出了更为抽象概括的反对理性知识的“五式”。

(四)公元2世纪前后。皮罗主义的最后一批代表人物是梅诺多图(Menodotus, 70—150年)和塞克斯都(Sextus Empiricus)等。

怀疑论的基本思想保存于塞克斯都·恩披里克的著作中,后人的研究主要以此为依据。由于缺乏历史资料,塞克斯都的活动时间和地点都无法具体确定,只能大致推测。不过,可以肯定他是一位医生,而且是所谓“经验派”(而非理论派)医生。他公开承认自己是一位皮罗主义的怀疑论者,写过许多著作,明显有总结怀疑论思想的意图。尽管他的有些著作未能留存下来,但是现存的著作还是相当系统完整,堪称怀疑论的集大成者。这些著作大致可以分为三种:

第一种是《皮罗学说概要》(PH),共分为三卷。第一卷是对怀疑主义一般特征的介绍,第二、三卷则分别批评“独断论”的逻辑学、自然哲学及伦理学。^[1]

第二种是五卷本的《反对理论家》,第一、二卷为“反逻辑学家”;第三、四卷为“反自然哲学家”,第五卷为“反伦理学家”。

第三种是《反学校教师》,共六卷:反语文学家,反演说家,反几何家,反算术家,反占星术士,反音乐家。

以上的第二种和第三种,即《反对理论家》和《反学校教师》,又可以统称《反博学家》(M)。^[2]

本书就是第二种——《反对理论家》(Against Dogmatists)。“dogmatism”也可以译为“独断论者”。不过怀疑论者所反对的独断论者指的就是理论家们,因为他们对“不明白的事物”进行了诸多独断,而不能提供真正令人信服的论证。所以,为了醒豁起见,我们翻译为《反对理论家》。《反对理论家》的内容与《皮罗学说概要》的第二卷、第三卷可以对应起来读,都是对当时哲学中的自然哲学、逻辑学和伦理学三大部门的批评。^[3]但是它们又不完全相同。首先,从字

数上说,《反对理论家》扩展了许多。而且,从内容上看,它们各自有对方没有的一些主题。比如《皮罗学说概要》中的第二卷涉及逻辑的许多部门,但是《反对理论家》中的《反对逻辑学家》集中在与认识论相关的真理认识方式上,不少纯粹逻辑的讨论(如关于演绎、归纳、定义和划分的讨论)就没有了。而且,它还多出了《皮罗学说概要》中所没有的关于前人在真理标准上的争论,篇幅很长。对于专门研究塞克斯都的学者来说,《皮罗学说概要》究竟是在《反对理论家》的前面,还是在其后面?一般看法是先有概要,后有扩展;但是也有可能一位作者先写了充斥许多材料的大部头,然后在此基础上概要其精华,写出简写本。学者们通过语调表达习惯、内容等,对PH和M的顺序进行了许多有意思的研究,但是持各种看法的都有,尚无定论。[4]

二

今人为什么要读怀疑论呢?

塞克斯都·恩披里克的著作,包括这部《反对理论家》,对于今天的哲学研究者来说具有重要的意义。这可以从几个角度看。

首先,塞克斯都的大量作品是哲学史上的一个富矿,是最早的“希腊哲学史”。他大约写作于第欧根尼·拉尔修的年代而稍早,即公元1—2世纪。拉尔修的《哲学家的生平与著作》被公认为古代最早的哲学史著作,是今日研究希腊哲学的学者不能绕过的重要原始文献源头。但是塞克斯都写作年代更早。就古代希腊哲学的文献而言,尽管柏拉图和亚里士多德有大部头著作保留了下来,但是在苏格拉底之前,许多自然哲学家和早期斯多亚哲学家的许多重要文献都已经遗失。所以,后来学者在研究中,大多依靠希腊化时期哲学家的转述进行研究。塞克斯都·恩披里克为了反驳所有希腊哲学流派,常常大量摘录他们的论述,尤其是其主要敌手斯多亚学派的,于是无形中成为研究希腊哲学的一个资料宝藏。全面汇集希腊化哲学研究材料的二卷本《希腊哲学:斯多亚学派,伊壁鸠鲁学派,怀疑论学派》(*The Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*) [5],以及《希腊哲学:导读》(*Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*) [6],都从塞克斯都的著作中大量摘引了伊壁鸠鲁、斯多亚派、怀疑派等哲学思想作为原始文献。而且,与拉尔修按照哲学家和流派展开撰写的方式不同,塞克斯都虽然也纵论整个希腊哲学史,但是他的写作方式是主题式的,即围绕一个个哲学问题展开,所以,我们也可以视其为一种“主题式哲学史”,或者“问题中心的哲学史”、“批评的哲学史”等,换句话说,他已经围绕各个哲学问题整理了各家哲学的相关材料,让读者可以更为清晰地看到(希腊)哲学史是如何沿着自然哲学、伦理学、认识论等部门的各种问题展开思考的。

不仅研究古代哲学的学者经常受益于塞克斯都,而且塞克斯都的著作对于理解近代哲学史也有独特的意义。在近代,重新发现塞克斯都的最初之举是1562年亨利·艾蒂安(Henri Estienne)发表的第一个《皮罗学说概要》(*Outlines of Pyrrhonism*)译本。然后,1569年真提安·赫维

特 (Gentian Hervet) 翻译发表了《反博学家》 (*Adversus mathematicos*)。这些书让人们在漫长的中世纪之后重新看到了古代怀疑论哲学的思辨力量, 引发了心智上的很大震动。有的影响甚至超出通常的预料, 比如天主教在对抗新教改革中援引新面世的塞克斯都, 论证人的自然理性并不像新教所想的那样具有强大能力, 不能认识终极真理。所以, 还是应该谦卑地遵循大公教会的传统体制和教义。[7]

更为严肃的近代哲学史后果是塞克斯都的著作引发了笛卡尔和休谟的深思。笛卡尔的哲学虽然有时也被称为“怀疑论”, 但是他的宗旨其实是在回应怀疑论, 证明自己可以找到切实的认识论基础, 最终消灭怀疑。休谟相反, 他是真正的怀疑论者, 所以他更认同古代怀疑论的结论。不过, 他又认为自己并不在实践中贯彻怀疑论, 所以还是不同的。[8]

怀疑论的意义不应止于哲学史研究, 而且在于哲学本身, 它是一种不容忽视的原创性哲学, 其重要性至少体现在认识论和价值论两个方面: 一方面, 这种类型的哲学从认识论上说正是现代哲学的主流, 另一方面, 从价值论上说它不仅提示了古代哲学的特征, 而且也与我们现代人直接相关。

三

首先让我们看认识论方面。

任何仔细反思过近代认识论以来到最新的后现代“哲学”的人, 都不难发现这里面的一贯精神就是“怀疑论”。人们公认近代哲学是从本体论走向认识论的。然而, 我们沿着近代哲学向下走, 就会发现“现当代”哲学是从认识论走向怀疑论的, 因为他们最终发现寻找认识能力的企图总是以人类没有真正强大的认识能力而告终。这, 就是怀疑论对我们今天哲学的意义: 当代哲学普遍而言是怀疑论的。但是, 什么是怀疑论? 这是哲学吗? 所谓怀疑论, 就是对客观真理认识的彻底失望, 尤其是对“形而上学”类型的认识的失望。这难道不是“纯粹理性批判”的康德以来、“拒斥形而上学”的逻辑分析哲学以来、“解构理性能力”的费耶阿本德、德里达和罗蒂等以来的整个西方认识论哲学的主流? 它们的共同之处就是从不提出正面的学说, 而是以批判和推翻任何学说为主要工作。[9]这样的哲学严格意义上说不是哲学, 而是专门旨在消灭 (作为一种本体性疾病的) 哲学的“学问”。从语义类型上说, 称其为“元哲学”可能比较精确。元学说不使用对象性语言, 不讨论对象性问题, 但是讨论对象性学问本身, 而且其讨论的最终结论很可能是对象性学问不成立。这也正是古代怀疑论的主要工作。他们非常自觉、非常清晰地在做这件事情, 即, 不仅是对这个或者那个命题进行怀疑, 而且是对整个理论事业的合法性质疑。所以, 可以称为是一种“后理论”之学问。在古代, “理论”的最为集中的代表当然是“哲学”。“meta-philosophy”不仅可以称为“后哲学”, 现代学术的主流学问据说也是“后学”, 后形而上学和后理论之学。“meta”作为词缀, 也有“元”的意思, 所以“meta-philosophy”也可以称为“元哲学”。“Meta-philosophy”从词形上分析, 意味着对“智慧

的追求（爱欲）”这一现象本身进行专门研究。“理论”究竟是什么？理论与自然生活之间的关系究竟应当如何？这些都成了理论家最关切的问题。换句话说，自我反思型的“元学问”占据了本来应该是“对象学问”的理论思考的一大半空间。哲学家中有相当多的人以消灭哲学为己任。古代怀疑论认为，理论的所有命题都充满“二律背反”，无法解决。于是，逻辑的结论就是理论事业自我了断，结束狂妄。^[10]在20世纪晚期的西方思想界，我们可以看到惊人的类似的事情又一次发生。

这种古代的哲学—理论态势早已吸引了人们的注意和质疑。当怀疑论宣称全面反对理论命题时，势必面对这样的问题：怀疑论自己是不是一种“理论”？如果怀疑论批判一切独断，那么它自己说了那么多（否定的）话，难道不是在独断、不是“持有信念”吗？对此，怀疑派的回答很明确：怀疑论本身不是一种理论，它超出一切理论争执之上，甚至超出可知论与不可知论的对峙。这正是皮罗主义怀疑派与柏拉图学园派怀疑主义的区别之所在。学园派怀疑主义把“不可知”说得太独断，而怀疑派甚至对“不可知”也不独断。^[11]要求“悬搁判断”有时在怀疑论看来都似乎显得太“独断”，因此他们宁愿这样表述：所有正反观点都可以证明，我们无法选择哪一种，所以“不得不”结束独断。今天我们会看到类似的例子，比如费耶阿本德对波普尔的科学哲学的批评，采取的就是从对方的论证推出错误，但是并不意味着自己接受相关论证。^[12]安娜斯（Annas）举出了一个例子：鸚鵡会“说”许多东西，让别“人”获得信息，但是它自己并不“信”这些话。^[13]这种例子使人想到怀疑论是不是在主张人类放弃规范性活动，完全回到动物状态。这是可能的。希腊化时代所有哲学家都不会反对“按照自然生活”的口号。塞克斯都说：“‘我悬搁判断’指的是‘我无法说眼前的观点中哪一个应当相信或不相信的’，这表明有关事情在其可信性与缺乏可信性上对我们显得是一样的。”^[14]

四

有关“自然生活”和“规范”的讨论，令人自然而然地走向怀疑论的价值论。这里面也有极具特色的思想。

众所周知，古代怀疑论之所以反对理论家（即哲学及科学。这些在古代本来就不能区分，都意味着对真理的追求），并非起源于近代的认识论者们的兴趣，而是受到“幸福论”的兴趣的驱动。这是古代哲学，尤其是希腊化罗马哲学的一个特点。幸福在古代首先是政治哲学问题。政治哲学有两种取向，或者说，进入政治领域的人是为了两种相当不同的事情。追问幸福的政治学乃是强者政治学，追问正义的政治学乃是弱者政治学。强者的“幸福”作为终极人生目标，在古典政治学范式中是一个合法的问题，而且吸引了人们的广泛注意力。不仅国王们、贵族们、公民们喜欢追问，哲学家也热衷于这样的“伦理学问题”。

柏拉图在专门讨论人生至善的《菲丽布》（*Philebus*）的开篇即提出，竞争“幸福”的候选者主要是两种：快乐或知识。在这篇对话录中，以及在《高尔吉亚》（*Gorgias*）、《理想国》（*Republic*）等其他对话

录中，柏拉图努力论证知识人生高于快乐人生。柏拉图的问题意识其实是有其现实背景的，它来源于应对智者的挑战。智者的挑战表述为“强者”的幸福：谁能提供强者的幸福，谁只是无能的弱者？在许多对话录中，“苏格拉底”面对的挑战都是：如何证明正义、有道德、追求智慧的生活并非弱者的无奈选择，而是对强者最有利的。卡里克勒斯激烈地攻击哲人及其维系的社会道德是违背自然、败坏强者的。所谓强者就是能淋漓舒畅地放纵自己的欲望并且有能力加以满足的。常人都是弱者，对此想都不敢想，而道家们号召遵守清规戒律、消除欲望，那就是要人们变成石头或是死尸，完全无法与闻幸福。柏拉图和哲学家迎难而上，整个希腊伦理政治历史都可以看到哲学家们企图论证“新强者”来回应这种咄咄逼人的挑战。

那么，关键就是要证明什么是本质上“无法满足的”（insatiable）欲望，从而导致不幸的欲望。柏拉图对卡里克勒斯的回答是：放纵欲望敢于追求无穷快乐未必是强者的幸福，相反，它才会带来脆弱和最大的不幸。希腊神话中的“地狱最大惩罚”寓言大多暗示了这一点。比如恶人死后被罚永远去舀水装满到处是漏洞的瓶子，这是无法完成的。^[15]换句话说，幸福作为强者的至善，应当以能够（容易）满足为基本特征。^[16]人如果不慎在生活的开端选择了无法满足的欲望作为主要追求，就会走上错失幸福的不归之路。那么，什么样的欲望本质上是不可满足的？在《菲丽布》中，柏拉图提出了一个本体论：宇宙中存在的东西可以分为限度、无限度、二者结合体、二者结合原因四大类。其中，知识属于限度，而快乐属于无限度。^[17]肉身的欲望本质上是是不可能满足的，获得的越多，则欲望会更强，于是陷入新的不快乐，不断追求下去而永远无止境。从而，追求肉身快乐的人生意味着痛苦。在现代性中，比如在浪漫主义那里，无穷追求可能不是坏事而是好事。但是希腊哲学以有度为价值标准，无穷追求而且根本无法达到目标，意味着无法获得终极之好，终身处于受役于对象的被动状态。^[18]

那么，知识人生真的比快乐人生有限度，能获得其所追求的特定对象吗？古典哲学从柏拉图到亚里士多德都这么认为。柏拉图甚至探讨过爱智者在追求到目标之后（成为智慧者之后）不再爱智的状态（不苦不乐的状态）。^[19]

希腊化哲学提出了一种减法式“治疗哲学”，对古典哲学的这种“思辨人生幸福论”发起了全面的进攻。^[20]他们的基本立场可以概括为：自然（肉身）的欲望是容易满足的（可以满足的），相反，那些哲学、宗教、文化所“加”出来的知识欲求是永远无法满足的。以前者为人生内容，则可以找到幸福；以后者为人生内容，则永远会与幸福失之交臂。

希腊化哲学对古典哲学的挑战，反映在从正反两个方面论证这一幸福信念上。柏拉图说知识人生能够幸福，快乐人生不能，因为前者能满足，后者无限度。于是，伊壁鸠鲁从正面论证：快乐的生活是有限度的，最容易当下满足，所以是幸福的正道。^[21]怀疑论则从反面论证：选择知识作为人生目标的生活是不幸的，因为它本质上无法获得对象，

满足欲求。所以，这本质上是一种必然挫败的人生。

怀疑论貌似怀疑一切。但是，仔细阅读其著作就可以发现，它其实主要怀疑“知识人生”，即以理论追求为核心的人生。它对哲学—理论（独断论）的怀疑或者否定，正是因为后者伤害日常生活。理论追求的对象是一种独特的“知识”，即纯粹自为的知识。柏拉图在《菲丽布》中指出，知识是分种类的，其中，只关心真正的“存在”（being）而不关心用处的，是高级的、纯粹的、无功利性的知识。^[22]亚里士多德也继承了这一立场，将高级知识规定为“出于好奇”的知识。即人会纯粹因为有问题不能解决，而感到困惑。^[23]这样的“痛苦”不能还原为饥渴、生病乃至无法识别——找到猎物的痛苦。从进化论上说，这种欲求是奢侈的，如果不是说有害的话。但是希腊哲学家大多突出这种新需求为最大幸福，是自由人的标志，它带来了超越于现实伤害之上的“新强者”。这一共识成了希腊哲学史的主流。不仅柏拉图和亚里士多德这么看，而且泰勒斯和德谟克利特也这么看。

但是，随着希腊哲学的发展，人们逐渐发现这种乐观可能有新问题。专门追求纯粹知识为幸福的理论生活依托的是一种新欲求（爱智慧），但是如果这种欲求本质上是无法满足的，即无法追到其对象的，那就是真正意义上的“insatiable”（不知足）了。其中原因不是人的偶然的无能，而是彻底的无能，本质上的无能，因为这种欲求的对象是“不明之物”（adelos），而我们人类并不拥有发现不明对象的方法（比较康德：人类认识能力中，根本就没有对物自体的理智直观力）。所以，对其追求必然导向深刻的失败感，终身生活在“烦恼”（distressed）中。有的学者比如安娜斯反驳怀疑论说：拥有知识好奇怎么会不幸福呢？我就没有这样的感觉呀。幸福正在于有疑惑，研究正在于被疑惑推动。为什么？因为亚里士多德说人类就是探究式的存在。^[24]关键是安娜斯不懂怀疑派的论证：有的知识好奇是有解的，甚至即便我不能解，将来也会有更聪明的人可以解。我是不会焦虑的。但是有的知识好奇本质上是无解的。这样的追求当然令人焦虑。比如一个终身追求永动机的人，如果知道这是完全不可能的、违背物理学原理的，他还会充满正面情绪地追求下去吗？佛教的人生痛苦论的依据之一是“求不得”。这个不得不是暂时的或者偶然的，而是必然的即永远的不可能获得。

怀疑论者用亲身经历指出，他们一开始也曾有过纯粹的知识好奇或者困惑，失去了心灵宁静，于是自然而然地希望通过研究来解决问题，来使心灵重获安宁。但是后来发现，关于客观真理的学问充满了冲突，各种理论家提供了各种说法，而裁决孰是孰非的标准却并不存在。问题的解决遥遥无期，可以说永无尽头。于是焦虑感和挫败感更深化了。这时，怀疑论者领会到：可能理论追求是一种根本不可能的事业。踏入这一事业的人，终身不幸。我们只能彻底放弃理论追求。本来，这样的认识可能给知识人带来巨大的绝望进而成为深刻的痛苦。但是怀疑派说：当他们领悟这个道理时，心灵反而豁然平静下来。而心灵的宁静，又称“平静安宁”（tranquility），或“无动于衷”（αταραχία），正是古代

（希腊化时代）“幸福”的标志。这让怀疑论者又惊又喜：不幸自动转化为幸福，弱者自动转换为强者了。所以，怀疑论的幸福不是主动地、有计划地追求来的，而是偶然地、自动地发生的。怀疑派喜欢用画家阿派勒斯（Apelles）的一次“思想历程”来类比这种禅宗公案式的心理因果：

有一次，阿派勒斯画马，想画出马的唾沫，但是他失败了，气得他把用来擦洗画笔上油彩的海绵扔向画面。未曾料到，海绵留下的痕迹却产生了马的唾沫的效果。同样的，怀疑派曾希望通过在感性及思想的对象种种分歧之中作出是非判定来获得宁静。由于做不到，他们悬搁判断。这时他们却发现平静好像是偶然似地随着悬搁判断而出现了，就像影子随着物体出现一样。[25]

不过，怀疑论一旦“被动地”体会了这一历程，便自觉地、主动地去复制这一历程了，于是，“幸福”可以主动追求了。皮罗本人也可能在参加亚历山大东征中与“印度的裸体智者和僧侣”交往中懂得“没有把握”（akatalepsia）与“悬决（epoche）”的。[26]这种幸福追求是批判性的，也就是积极主动地去论证一切客观认识都必然陷入无法解决的困境。在这一“全盘质疑”工作当中，怀疑论对整个希腊哲学史展开了系统的批判，将各家哲学中的种种论证围绕各种主题比如实体、因果、真理、价值等排列成正反同等可证的命题组，达到普遍的“既是又不是”，或“既不是又不是不是”的效果（想想康德的“二律背反”），使理论人生彻底停止。[27]用塞克斯都的话讲就是：“悬搁判断是理智的停顿，我们因此而既不拒绝也不接受任何事物。”[28]从逻辑语言学的角度讲，这么一来，整个语言—言语系统被破坏消解，结果就会出现普遍的“无言”（aphasia）。希腊哲学滔滔不绝的理论言说顿时陷入“沉默”。

在古代爱琴海北岸的希腊人城邦中，曾经一度兴起了轰轰烈烈的一种新生活形式，叫作“智慧的追求”（或者学问的追求、理论的热爱），历经小亚细亚的自然哲学、大希腊的数学唯心主义、雅典的古典哲学等思想运动，在几个世纪中形成了蔚为壮观的精神景观。终于，在晚期希腊罗马，开始有人出来彻底质疑这样的新历史性生活形式的正当性和可能性，正如我们在开始时所说的，这种对理论的独特仇视，这种反哲学的“哲学”，这种切入敌人的心脏解构敌人的战术，这种“回到生活”的号召，令人无法不想到整个当代哲学与所谓“后现代”哲学的主流。

需要说明的是，怀疑论并非如有的学者所说的仅仅反对理论而不反对日常生活。他们不是怀疑一切的“粗鲁的怀疑论”，而是有放有收的“文雅的怀疑论”。[29]不错，怀疑论对理论的特别仇视可以在塞克斯都的文本中找到不少证据。但是这并不符合皮罗怀疑主义的全部精神。[30]首先，怀疑论反对感性知识，这是“十式”所代表的，其核心是感性知识和感受体验的相对性。而这正是柏拉图等理论哲学家攻击日常知识的基本根据。[31]其次，怀疑论不仅反对理论家带来的问题，而且反对日常信念带来的问题。常人并不总是开心。他们时常会因为信念的原因焦虑不堪，从而难以达到幸福。怀疑论的火力应当首先消除这些扰动心灵的信念。在希腊人眼中，“哲人”首先是“智慧”的体现，而不是现代哲学的纯

粹知识理性。“Sage”（圣贤）或哲人、贤哲作为希腊哲学理想的凝聚典范，主要体现在内在的强大精神力量足以抗衡外在压力。这种能够对险恶环境采取超然的态度，完全不受人为价值体系之约束的人正是“新强者”的伦理含义。日常大众注意和敬佩的很少会是知识讨论中的那些才能，而是在政治社会中体现出来的高贵品性。古代哲学家、传记家D.拉尔修在其《名哲言行录》中津津乐道地记载这些“Sages”受到大众的敬佩，被城邦塑立雕像，赠桂冠，免哲学家的赋税，等等。史家们记载了伊壁鸠鲁、阿尔凯西劳斯等不同哲学派别的重要人物对皮罗的敬佩。这不是因为皮罗的知识论上的成就，而是因为他在生活中的态度。皮罗的学生蒂孟在他的《嘲讽》一书中，遍嘲哲学家，唯对少数几人加以肯定。对皮罗则推崇有加：

这就是我所见到的人。他从不为压垮了所有人（无论是“智者”还是“愚人”）的那些东西所夸耀或压倒。而众人总是这样或那样地被激情、意见以及虚荣之立法所压倒。[32]

上面我们揭示了怀疑论在认识论和价值论两个方面的哲学创新意义。

最后我们要提醒读者注意的是，这些探究对于今天尤其有启发。首先，就认识论来说，或许有人认为，今天已经没有形而上学了，现在是科学认识、启蒙主义的天下，还需要怀疑论来解毒吗？需要。事实上，今天的“科学主义”或者“自然主义”非常兴旺，尤其是生物学、脑科学的科学主义。他们相信自己终于发现了关于人的本质和真理，自信满满地进入人文学科指手画脚，试图重整文科乃至整个人类生活的未来（借助技术的惊人突破）。希腊怀疑论的一个来源是苏格拉底。苏格拉底的教诲集中起来就是一句话：自知无知。他一生“遵照神的指令”所进行的哲学活动就是在劝说世人明白谦卑的重要、人的无知。反过来说，也就是认识到知识上的自信是最为可怕的恶。[33]科学主义在今天扮演的正是“理论家”的角色：文科没有办法触及真理，所以几千年来浮在“明白事物”的层面（FP或“民众心理学”）。科学拥有强大的、确实而精确的“方法论”，可以进入“不明之物”的深层，终于一劳永逸地发现了实在本身，尤其是关于人的真理，清清楚楚就是那么几条。自然主义这样的独断精神、这样的教条化自信，配上最新的生物技术，将会彻底改变人这个种族的存在特征。这究竟是祸是福，抑或有祸有福，是每个人都必须思考的。此时，具有清醒的头脑，不为科学炫技所迷惑，保持怀疑和批判精神，就显得特别难能可贵和必要。[34]

价值论上，今天我们的问题也与此有关。不难观察到，现在的人特别能接受伊壁鸠鲁的快乐论的主观幸福论。《菲丽布》所担忧的“水母人生”（47b）随着脑科学技术的发展正在变成广大宅男宅女们可以认真考虑的现实选择。人类历史是否应当终结于“体验机人生”（“缸中脑人生”），是否还能超出快乐人生而追求各种主动的、理性的、意识主导的人生——幸福，比如“爱智慧”人生（理论人生、科学人生），这成了一个真实而迫切的问题。[35]为了回答这样的问题，人类必须从头思考怀疑

论自古开始的挑战。

这些，就是我们今天阅读塞克斯都·恩披里克的著作的缘由。

本书的翻译依据的是哈佛大学出版社洛布（Loeb）古典丛书中的《反对理论家》。翻译的分工是：孙仲翻译了“反对逻辑学家”，曹欢荣翻译了“反对自然哲学家”，徐建芬翻译了“反对伦理学家”。此外，龚奎洪翻译了“反对自然哲学家”的全部初稿，吴广瑞等同志翻译了“反对逻辑学家”的部分初稿。最后，由孙仲对所有译文进行校勘和统稿。

本书的研究和翻译得到国家社会科学基金项目“从政治教化到‘灵魂治疗’——希腊化时代的伦理学（09CZX039）”的支持。林炎平先生也热心支持本书的翻译和出版，特此致谢。

包利民

2014年4月20日

参考文献

Annas J. and Barnes J., eds., *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, Cambridge University Press, 2000.

Bailey A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism* [J]. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Bett, Richard Arnot Home, ed., *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Cambridge University Press, 2005.

Empiricus S. [J]. *Adversus Mathematicas*, tr. Gentian Hervet. Antwerp, 1569.

Eusebius, *Preparatio Evangelica* [M]. 1903.

Laertius D., *Lives of Eminent Philosophers* [J]. 1942.

Long A.A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* [M]. University of California Press, 1986.

Inwood B., Gerson L.P., *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* [M]. Hackett Publishing, 1998.

Gosling and C. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Sextus E., *Outlines of Pyrrhonism* [J]. 1990.

Villa D.R., *Socratic Citizenship* [M]. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

汪子嵩等：《希腊哲学史》第四卷，人民出版社2010年版。

包利民：《生命与逻各斯》，东方出版社1996年版。

包利民编，张波波译注析：《〈菲丽布〉译注》，华夏出版社2013

年版。

塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，包利民译，中国社会科学出版社2004年版。

诺奇克：《无政府、国家、乌托邦》，姚大志译，中国社会科学出版社2008年版。

[1] 此书我们已经译出。见塞克斯都·恩披里克《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，中国社会科学出版社2004年版。

[2] 原文为“against mathematicians”。此处的“mathematician”不是“数学家”而是“学问家”的意思。又，《反对学校教师》中的两卷，即“反语文学家”和“反占星术士”已经被我们翻译出来，载于塞克斯都·恩披里克《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》。

[3] 事实上，有学者认为现存的《反对理论家》可能缺了开头的几卷；参看A.Bailey，2004，p.101。

[4] 参看A.Bailey，2004，p.103；R.Bett，2005，p.xxvii-xxx。

[5] 参看A.A.Long，1986。

[6] 参看B.Inwood & L.Gerson，1998。

[7] 参看A.Bailey，p.18。

[8] 参看A.Bailey，p.19。

[9] 参看J.Annas and J.Barnes，eds.，2000，pp.16，22。

[10] 有关讨论，可以参看汪子嵩、陈村富、包利民、章雪富《希腊哲学史》第四卷，人民出版社2010年版，第1089页。

[11] 参看塞克斯都·恩披里克（Sextus Empiricus）《皮罗学说概要》（*Outlines of Pyrrhonism*）第1卷，第226节。

[12] 参看A.Bailey，p.263；R.Bett，p.xviii。

[13] 参看J.Annas and J.Barnes，eds.，p.xxii。

[14] 塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，第39页。

[15] 参看柏拉图《高尔吉亚》493b。有关“不可满足欲望”作为不幸的关键，参看G.Gosling and C.Taylor，1981，pp.70，105，115-118，138。

[16] 参看柏拉图《高尔吉亚》493a以下。

[17] 柏拉图：《菲丽布》，27e、41d、52c。

[18] 参看Gosling and C.Taylor，p.78。

[19] 参看包利民等《柏拉图的第一友人》，载于《哲学研究》2013年第10期；另外参看G.Gosling and C.Taylor，p.123。

[20] 希腊化各派哲学都属于“治疗型哲学”，参看包利民《生命与逻各斯》，东方出版社1996年版。治疗型哲学家们如伊壁鸠鲁、皮罗、芝诺通常都具有莫大慈悲心，所以才不忍看到人们的灵魂在水深火热中煎熬。参看汪子嵩、陈村富、包利民、章雪富《希腊哲学史》第四卷。另外参看J.Annas and J.Barnes，p.xxvii。

[21] 在其“基本要道”中，伊壁鸠鲁告诉人们：“身体的快乐是自然的，是可以满足的，是有限度的。”“快乐增长的上限是所有的痛苦的除去。当快乐存在时，身体就没有痛苦，心灵也没有悲伤，或者二者都不会有。”

- [22] 《菲丽布》，57c—58d。
- [23] 有关讨论可以参看J.Annas and J.Barnes，eds.，1994，p.xxx。
- [24] 参看J.Annas and J.Barnes，eds.，1994，p.xxxi。
- [25] 塞克斯都·恩披里克：《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，第9页。
- [26] 参看D.Laertius，*Lives of Eminent Philosophers*，第9卷，第61节。
- [27] 怀疑论可以被视为古代最为论证化的哲学，它与其他哲学不同，基本不使用任何修辞手法，只凭论证说话，于是密密麻麻布满了论证。参看A.Bailey，p.259。
- [28] 见塞克斯都·恩披里克《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，第9页。
- [29] A.Bailey，p.175。
- [30] 有关希腊怀疑论的全面性，参看汪子嵩、陈村富、包利民、章雪富《希腊哲学史》第四卷，第940页。怀疑论是先攻击经验，然后又对攻击经验的盟友即理论家进行攻击。这有些类似于龙树的中观学：首先用理论攻击对现象界的执，然后提醒人们注意——理论概念其实也是假名而已。
- [31] 参看柏拉图《菲丽布》42a。
- [32] 见P.Eusebius，第14卷，第14章，第19节；残篇9Ds。
- [33] 参看柏拉图《菲丽布》，《申辩》。Villa指出，苏格拉底的哲学严格保持只破不立的姿态，并且以这样的姿态成为新型的公民，这对于民主政府已经是很大的贡献，因为民主体制很容易陷入道德自满，产生严重问题。参看Dana Villa，2001。其实，18世纪启蒙自然主义就已经展示了这样的自信。参看柏林《启蒙的时代》，光明日报出版社1989年版，第4、16页。
- [34] 希腊怀疑论其实已经对“科学方法论”（包括演绎、归纳和“发现的逻辑”）提出了有力质疑了。
- [35] 澳大利亚科学院院士黄有光是一个认真相信神经经济学的学者，他认为快乐是人类幸福之所在，于是他郑重提出了一种名为“快乐机”的大量增加快乐的简单方法——即刺激大脑享乐中心。每日刺激半小时，就可以获得极大快乐——人生幸福。参看[澳]黄有光《宇宙是怎样来的？》，复旦大学出版社2011年版，附录A：“能够大量增加快乐的简单方法——刺激大脑享乐中心”。诺奇克关于“体验机人生”的质疑，见诺奇克《无政府、国家、乌托邦》，中国社会科学出版社2008年版，第52页。

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

为什么我们今天要读怀疑论（代译序）

第一部分 反对逻辑学家

第一卷

第一章 存在真理的标准吗？

第二章 真理标准三个方面的考察

第二卷

第一章 “真的”事物存在吗？

第二章 征象存在吗？

第三章 论证明

第二部分 反对自然哲学家

第一卷

第一章 论神

第二章 神究竟存在吗？

第三章 论原因和被动事物

第四章 论整体和部分

第五章 论物体

第二卷

第一章 处所存在吗？

第二章 运动存在吗？

第三章 时间存在吗？

第四章 论数

第五章 论生成和毁灭

第三部分 反对伦理学家

第一章 关涉人生之事的主要区别是什么？

第二章 “好”、“坏”和“中性”的本质

第三章 “好”和“坏”真实存在吗？

第四章 相信好的和坏的东西本性上存在，有可能生活幸福吗？

第五章 那个悬搁判断一切关于“好”与“坏”之本质的人幸福吗？

第六章 存在着任何生活技艺吗？

第七章 生活技艺能教吗？

译名对照表

第一部分 反对逻辑学家^[1]

第一卷

前面我们已经通过适当的阐述方式，部分通过直接描述，部分通过与相近哲学的区分，展示了怀疑论的一般特质^[2]。接下来我们要做的是解释如何把它应用到具体的哲学部门中去，以便使我们在对事物的怀疑考察中，或在独断论者的反驳中，不会轻易陷入鲁莽草率。不过，既然哲学十分复杂，为了有条不紊、按部就班探求其所有的部分，我们必须首先简要地讨论一下哲学的各个部分。

有些人主张哲学只有一个部分，另一些人主张有两个部分，还有一些人主张有三个部分。主张哲学只有一个部分的人中，一些人认为这是自然哲学，另一些人认为是伦理学，还有一些人认为是伦理学；主张分为两个部分的人的情况也一样，一些人划分为自然哲学和逻辑学，另一些人区分为自然哲学和伦理学，还有一些人认为是逻辑学和伦理学；然而主张分为三部分的人都赞同哲学应当区分为自然哲学、逻辑学和伦理学。泰勒斯、阿那克西美尼、阿那克西曼德、恩培多克勒、巴门尼德、赫拉克利特等认为哲学只有一个部分，即自然哲学；在这些人中，就泰勒斯、阿那克西美尼和阿那克西曼德而言，众人对其看法都是一样的，并无任何异议。但是，并不是所有的人都对恩培多克勒、巴门尼德、赫拉克利特持相同的看法。比如亚里士多德说^[3]“恩培多克勒首创了修辞术。与修辞术对应的是辩证法”，所谓“对应”也就是“等同”，因为辩证法与修辞术所关切的是同一内容。这就像诗人（荷马）称呼奥德修为“与神比肩”（antitheos），意思就是“与神同样”（isotheis）。看来巴门尼德并非不熟悉辩证法，因为亚里士多德把他的朋友芝诺奉为“辩证法的开拓者”。至于赫拉克利特是否不只是一个自然哲学家而同时也是个伦理学家，也是值得怀疑的。但无论如何，上述几人都是自然哲学部门的最主要代表者。根据其大多数朋友所言，苏格拉底只承认有伦理学部门；因为色诺芬在其《苏格拉底回忆录》中明确地写道^[4]：“他因自然哲学超出我们的认识能力之外而拒绝它，并且因伦理学的对象与人相关而完全献身于此。”蒂孟也认为这是苏格拉底所践行的，因为蒂孟在一个地方提到——但那位石匠、那位法律的清谈者，公开宣布放弃了这些事情。^[5]

这表明苏格拉底从自然哲学转向对伦理学的研究；由于伦理学有一个分支讨论法律，蒂孟把他称为法律的“清谈者”。然而，柏拉图把哲学的每一个部门都归到苏格拉底头上：既有逻辑学，由于苏格拉底被称为定义、分类和词源学的探询者，而这些是逻辑学的对象；又有伦理学，

因为他谈论美德、政制和法律；还有自然哲学，因为他对宇宙、生物和灵魂进行哲学思考。因此，蒂孟指责柏拉图在苏格拉底身上加上了驳杂的学问，他说柏拉图“使苏格拉底无法保持一位纯粹的伦理讨论者的身份”。

昔勒尼派也被人们看作主张只有伦理学一个部门，并且说自然哲学和逻辑学对人生幸福无益，所以一概排斥。然而，有些人认为这一观点不能成立，因为昔勒尼派把伦理学分为不同的部分：一个部分涉及选择和回避的能力，另一个部分讨论感受，还有一个部分是关于德性的，再有一个部分讨论因果关系，最后一个分支涉及论证。在这些部分中，他们说处理因果关系的部分属于哲学中的自然哲学部分；处理论证的属于逻辑学部分。他们说，开俄斯的阿里斯通^[6]不仅因为自然哲学和逻辑学对研习者有害而拒绝它们，而且排斥伦理学的某些部分，如鼓励和警告；因为他认为这些是保姆和管教小孩的事情。为了确保人生的幸福，只要有这样的教义就足够了——这些教义能够引领人们到美德上，远离恶行并且贬低那些令庸众羡慕却损害其生命的“中性事物”。另一方面，逻辑学是被潘绍德斯（Panthoides）、阿历克西努斯（Alexinus）、尤布里德斯（Eubulides）、布里逊（Bryson）、迪奥尼西多努斯（Dionysidorus）和尤西德姆斯（Euthydemus）所唯一关注的一个学科^[7]。

在认为哲学由两部分组成的人中，科罗封的克色诺芬尼，像一些人说的，既从事自然哲学又从事逻辑学研究；但雅典的阿尔克劳斯（Archelaos）却从事自然哲学和伦理学研究；一些人把伊壁鸠鲁和阿尔克劳斯相提并论，因为他们都拒绝逻辑研究。还有一些人声称伊壁鸠鲁并没有从总体上拒斥逻辑学，而只是拒斥斯多亚的逻辑学。所以他实际上是允许哲学分为三个部分的。有人说——正如琐提温（Sotion）^[8]所证实的一样——昔勒尼派把哲学分为伦理学和逻辑学两个部分。

以上这些思想家看来没有全面处理问题。与这些人相比，那些主张哲学分为自然哲学、伦理学和逻辑学三个部分的人更让人满意。在后者当中，柏拉图实际上是先驱，因为他讨论了很多自然哲学、伦理学和逻辑学的问题；但最明确地采用这种分法的是克塞诺克拉底（Xenocrates）^[9]、散步学派和斯多亚主义者。他们把哲学比作富饶的果园，把自然哲学比作伟岸的果树，把伦理学比作丰裕的果实，逻辑学比作强硬的围墙。还有一些人把哲学类比为鸡蛋：伦理学像蛋黄，它孕育鸡仔；自然哲学是蛋清，为蛋黄提供营养，而逻辑学则被比作外壳。然而，哲学的各个部分并不是相互独立的，而果树与果实不同，围墙与果树有别，故而波塞多纽（Poseidonius）^[10]更喜欢把哲学类比为动物——自然哲学是血肉，逻辑学是筋骨，伦理学是灵魂。

在对哲学持三分法观点的人中，一些人把自然哲学放在首位，因为它在时间意义上最早——迄今人们还把最早的哲学家称为“自然哲学家”——同时在自然秩序上也占据优先地位，因为我们在考察个别事物和人本身之前首先讨论整体（the Whole）问题更为合适。另一些人以伦

理学开始，因为它更是必不可少的主题和产生幸福的学问；正如苏格拉底宣称的，他的唯一的考察对象就是善恶在这些家族中是如何确定的[11]。

伊壁鸠鲁派从逻辑学开始，因为他们首先阐释“准则”，即讨论明白的东西、非明白的东西以及相关的问题。斯多亚学派也主张逻辑学在先，伦理学次之，自然哲学最后。因为我们必须首先坚固我们的精神以守护传统；而使智性得到坚固的，恰恰是辩证法部分。接下来我们必须为了提升人的道德修为而探讨伦理学理论；因为当伦理学建立在已经建成的逻辑学基础上时，对其接受就不会遭受任何威胁了；最后我们必须加上自然哲学学说，它是一个更神圣的、需要更深层的重视的对象。

这就是这些思想家的观点。我们现在并不打算对此主题进行精密的研究，我们所要坚持的乃是：如果应当在哲学的每个部分中探求真理的话，我们必须首先拥有辨识真理的可靠原则和方法。既然逻辑学部分包含了标准（criteria）和证明（proof），我们就应从逻辑学开始。在对独断论者的批判中，为了便于我们的考察，鉴于明白的东西应当根据某种标准而直接被认识，非明白的东西应当通过明白的东西推论，以征象（sign）和证明的方式被发现，所以我们将按照这一顺序探求：首先研究是否存在通过感觉或理性直接认识的事物的标准，其次，研究是否存在能表征或者能证明非明白的事物的方法。我认为，如果这些都被否定了，那么，既然无论在明显的事物还是在晦暗的事物中都无法发现真理，那就不该对悬搁判断的必要性有任何疑问了。考虑到所谓“标准”问题包括了所有的理解模式，让我们就以此作为讨论的开始。

第一章 存在真理的标准吗？

标准问题是一个处处受人争议的话题，这不仅因为人从本质上是热爱真理的动物，而且还因为标准问题对哲学的最为一般的体系的最重要问题做出裁定。因为，要么人们无法找到事物的确实存在的准则，那么独断论所吹嘘的宏大庄重主题也就不复存在；要么相反，如果确实有把我们导向对真理的理解的办法，那么怀疑论就被证明是鲁莽的、公然漠视共识的。事实上，如果人们花费了很大的精力来考察外在的标准——诸如直尺、圆规、称量和天平，却忽视我们内在的、作为这些外在尺度的公认检验标准的话，那将是荒唐可笑的。由于我们的考察关涉所有的领域，所以应该有秩序地进行；并且，因为该命题[12]中涉及两个名词——“标准”（Criterion）和“真理”（Truth），我们将对它们分别进行讨论：一部分说明“标准”和“真理”的不同含义，以及独断论者所赋予它们的实在性的种类；另一部分对诸如此类东西是否可能当真存在进行更具批判性的考察。

第一节 论标准

首先，标准（这是我们讨论的出发点）有两层含义：一层含义是指那些我们据以做这些事情而不做那些事情的东西；另一层含义是指我们借以断言这些事物存在而那些事物不存在、这些是真而那些是假的东西。我们在“论怀疑主义的方法”中已经对前者做了论述^[13]。怀疑论哲学家，如果不是在生活中毫无行动作为的话，就必然在选择和回避方面持有某种标准——这就是现象；正如蒂孟（Timon）^[14]也在其著作中表明的那样：

没错，现象在其达到的每个角落都很强有力。

两层含义中第二层意义上的标准——我指的是存在的标准，这也是我们现在所探讨的对象——看来有三层含义：一般意义上的、特殊意义上的、最特殊意义上的。一般意义上，它指的是理解的各种手段（measure）或尺度（standard），在这一意义上，它也包括自然标准，比如视觉、听觉和味觉都被认为可以称得上是“标准”；特殊意义上的标准包括所有理解的技术性手段，在此种意义上，人们称肘尺、天平、直尺和圆规等为“标准”，因为它们都是技术性的，但不包括视觉、听觉，以及其他感觉器官，因为感官的构成是自然而然的；在更特殊意义上，“标准”指的是对非明白对象进行理解的所有手段，在这一意义上，日常（生活）的尺度就不再被叫作标准，“标准”一词只称呼逻辑尺度和独断论哲学家所引入的用以发现真理的那些方法。

“标准”一词有很多含义的使用，我们准备首先分析逻辑标准——这是哲学家所喋喋不休的，随后再依次分析日常生活中的标准。可是，我们还可以对这一逻辑标准继续划分，把其中的一种称为主体的，另一种称为工具的，第三种称为应用和使用的。例如，主体可以是一个人，工具可以是感觉，标准的第三种形式就是感觉印象的应用。在称量物体的轻重当中，有三种标准：称量的人、秤、称量的行为——在这些标准中，称量者是主体方面的标准，秤是工具方面的标准，称量的行为是应用方面的标准；再如在判断物体的曲直时需要工匠、直尺和直尺的运用；同样，在哲学中为了断定真假，我们同样也需要上面提到的三种标准；在这里，人作为判断过程中的主体，与称量者或工匠相对应；感觉或理智作为判断凭此得以进行的工具，与秤或直尺相对应；感觉印象的应用，作为人们凭此进行判断的标准，与前面所说的工具的使用相对应。

就目前的目标而言，我们有必要从对标准的这种解释开始我们的探讨。

第二节 论真理

一些人，特别是斯多亚主义者，认为“真理”（truth）在以下三个方面不同于“真的”（the true，真的东西）：在本质上、在构成上和在效能上。^[15]就本质而言，真理是一个物体（body），而“真的”是非物体性的。他们说，这是理所当然的；因为后者（真的）是“判断”，判断是“表

述”，表述是非物体性的。相反，前者（真理）之所以被认为是一个物体，因为它是“说明所有真实事物的知识”，而所有的知识都是“主导部分（统辖原则）”^[16]的一种特定状态”，正如拳头被看作手的特定状态一样；而根据这些思想家所言，“主导部分”是一个物体，因而真理也属于物体。而且，它们在构成上不同，因为“真的”被看作本性上是单一的和简单的，例如，我现在说“现在是白天”、“我在交谈”等陈述；然而，真理属于知识，所以被看作是复合的和多种因素构成的集合。这就像“人民”是一回事，而一名“公民”又是另外一回事一样。由很多公民组成的集合是“人民”，单个的个体是公民；同样道理，“真理”也和“真的”截然不同：“真理”与“人民”相对应，“真的”与“一个公民”相对应；因为前者是复合的，而后者是单一的。此外，它们在功效上也相互区别，因为“真的”并不总是依赖于知识（实际上傻瓜、婴儿和疯子有时也会说出真的东西，但他们并不拥有真的知识），然而真理被看作与知识相关。因此，真理的拥有者是贤哲（因为他拥有真的东西的知识），他从来不说假话；即使他说了假话，也只是由于善意而不是恶意。正如在治愈病人时，医生说假话，在答应给病人某些东西后并没有给，尽管他说了假话但并不是说谎（因为他说假话是出于履行治愈病人这一职责的考虑）；而且，正如最优秀的统帅一样，他们在指挥时捏造来自盟国的援军的消息，以此来鼓励士兵的士气；他们尽管说假话，但是并不是一个撒谎者，因为他们并不是出于恶意的动机而为之。正如语法学家尽管在举一个语法错误的例子时说了一个语法错误，但并不能被归罪为语法拙劣（因为他犯错误并非由于对正确的用语无知）；同样，贤哲（我指拥有真的知识的人）有时说些假的东西，但因其性情不赞同说假的东西而根本不会说谎。他们主张说谎者必须根据其性情来判断，而不能仅仅依靠其言辞，我们从下面举出的例子中就可以得出这一点。“掘墓人”这一名词既可以用于为了掠夺死者而这么干的人，也可用于为死者挖墓安葬的人；但因前者出于罪恶的动机而这样做，所以将受到惩罚，后者则会因为截然不同的原因，反而从其服务中获得报酬。因此，很明显，“说出错误的言辞”和“撒谎”截然不同，因为前者是出于善良的意图，而撒谎出于邪恶的意图。

在陈述完一些人在真理问题上所持的观点之后，接下来我们来探讨一下在独断论哲学家之间出现的关于标准问题的分歧性意见；因为在探询标准的存在时，我们必须同时从本质上思考它究竟是什么。在这一课题上人们提出了各种各样的意见，但目前对我们而言，区分出一些人拒绝、另一些人支持的标准就足够了。在支持标准的人中，主要观点分为三类：一些人认为标准在理性论述中，一些人认为标准在非理性的自明性的事实中，还有人认为上述二者兼而有之。在拒绝标准的人当中有：科罗封的克色诺芬尼，克林斯的克塞尼亚德斯（Xeniades），斯基提亚的阿纳卡西斯（Anacharsis）、普罗泰戈拉（Protagoras）和迪奥尼西多努斯（Dionysodorus）都拒绝了标准；另外还有莱纹提尼（Leontini）的高尔吉亚（Gorgia），开俄斯的梅特勒多罗（Metrodorus）、“幸福论者”阿纳克萨库斯（Anaxarchus）和犬儒派的

墨尼姆斯（Monimus），[怀疑论者也属于这些拒绝标准的人]。在这些人中，色诺芬尼据说说了这样的话，宣称万物都是不可认识的：

关于诸神，我这么宣布：

无人见过，也无人能清晰知之。

即便他碰巧说出来真实存在的事实，

他自己也不知道；主导一切的乃是意见而已。

在这里，他看来是用“清楚的”指“真的”和“被知道的”东西，就像谚语中所说的一样：

真理的言辞本性上就是简单的^[17]。

此外，看来他用“男人（man）”指“人（human being）”，即用个别性术语代替一般性术语；因为男人是人的一种。这种表达方式的用法也经常出现在希波克拉底（Hippocrates）那里，当他说“妇女并不是在右面产出的”时，也就是在说“雌性并不是在子宫的右面产出的”。在上面那段话中，“关于诸神”一语也是用举例的方式指称“关于非明白的对象”；“意见”则指的是推测和发表意见。因此，他的陈述可以简化为如下命题：“然而，真的和被认识的事物——至少在非明白事物方面——无人能知道；因为，即使他偶然撞上了，也只是在想象和推测，根本不知道他已经发现了。”我们可以设想某些人在一个有很多财宝的黑房间里寻找金子，在这些人中，抓到财宝的人都会想象自己已经抓到了，虽然无人确信自己已经抓到。同样，众多哲学家涌入宇宙中，正像进入一座宏伟的房子里，俯身搜寻真理，即使已经抓到真理的人也不敢相信他已经实现了他的目标。

因此，克色诺芬尼否认真理标准存在，因为在探求的对象的本性中不存在可以被认识的东西。克林斯的克塞尼亚德斯——德谟克利特曾论及此人——主张一切都是虚假的，印象和意见也是虚假的，所有的生成的东西是由非存在者生成的，所有消亡的东西也会消亡为非存在，这实际上采纳了与克色诺芬尼相同的立场。因为如果没有作为假的对立面的真的事物存在，如果只有假的并且因此是不可理解的事物的话，用以判别不同事物之间区别的标准也就不复存在。万物都是虚假的并且因此是不可理解的结论，是以批判感觉的方式被证明出来的；因为，如果万物的最高的标准是虚假的话，一切事物也必然是虚假的。但感觉是万物的至高标准，而且被证明为虚假的；因此，所有的事物都是虚假的。

正如他们所说，斯基提亚的阿纳卡西斯摧毁了用以评判各种技艺的“理解”（把握），他还强烈指责希腊人接受这样的理解。他说，谁是根据技艺规则对一件东西做出品评的人？他是非专业者还是专家？然而我们确实不能说他是非专业的人；因为他缺乏技艺的特性的知识，正像盲人不能感受视像效果，聋者不能接受声音一样，因此非专家没有用以把握按照艺术原理所制造出的艺术效果的敏锐眼光；如果我们信任他在艺术品上的评价的话，在缺乏技艺和技艺之间将没有任何区别，而这是荒谬可笑的。因此，非专家不是技艺特性的判断者。接下来的可能性

是：专业艺术家是判断者，而这亦是不可能的。因为，或者是同类手艺人评价同行手艺人，或者是一类手艺人评价另一类手艺人。但是，一类手艺人不可能评价另一类手艺人，因为他专长于他自己的技艺，对于另一类人的技艺，他就处于非专业的水平。实际上，同类手艺人也不能对同类手艺人做出评价，因为这正是我们要考察的问题——谁在面对同一技艺时站在同一水平线上？另外，如果同行品评那一技艺的话，那么判断和被判断、值得信任者和不值得信任者都将是同一个人而没有任何区别；因为，倘若另一个人是被评价的人的同行的话，他本人也要受到判断和怀疑；然而，如果要他来做出判断，本来就应当信任他。但评价和被评价、值得信赖和不可信赖者不能是一个。因此，也就不会有根据技艺规则进行判断的人。因此也就没有标准存在；因为在标准中有一些是技术性的，另一些是非技术性的，但由于上面所陈述过的原因，非技术性的标准不能判断，正如非专家不能判断一样；技术性标准也不能判断，正如专家不能判断一样。因此，标准根本不存在。

一些人也把普罗泰戈拉归入了废除标准的哲学家一类人中，因为他主张所有的感觉印象和意见都是真的，真理是一种相对的事物；他的理由是：一切向某人显现的事物或某人持有的意见的事物，都相对于那个人是实在的。在其著作《下掷者》（*The Down-Throwers*）的一开头，他就宣布：“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是非存在者不存在的尺度。”对这一陈述而言，即使是相反的陈述也会证明它。因为，如果有人断言人不是万物的尺度，他也是在证明“人是万物的尺度”这一陈述；因为在作出这一主张的人自身也是人，并且在肯定向他显现的事物时，他就是在确认他的这一主张是相对他而言的一种现象。因此，疯子也是处于疯狂状态中的各种现象的值得信赖的标准，睡眠者是睡觉中的现象的标准，婴儿是婴儿状态中现象的标准，古代人是古代现象的标准。因境遇不同而不接受另一境域也是不恰当的，即，发生在疯狂状态的诸现象不能因在心智健全状态下的印象而不被接受，睡眠中的也不能因清醒而予以否认，幼稚状态中的现象也不能因老年的印象而遭到反对。因为正如后者的知觉对象并不对前者出现，同样的，反过来说，被这些人接受的现象也不被那些人感受到。因此，如果疯子或睡眠者因其被发现处于心灵的某一状态而不是现象的可靠判断者的话，那么，因为心智健全者和清醒者也都处于某一特定状态，他们在决断其知觉对象时也不是值得信赖的。因为没有任何印象是脱离境遇而被接受的，所以每个人对他自己的境遇中所被接受的印象而言，一定是值得信赖的。这个人（即普罗泰戈拉），像一些人认为的那样，拒绝标准，因为标准理论声称是对绝对实在的检验和真假之间的区分，然而此人既不承认任何绝对实在，也不承认绝对虚假的东西的存在。据说，尤西德姆斯和迪奥尼西多努斯也持有这样的观点，因为他们也把存在者和“真的”看作是相对的东西。

高尔吉亚属于主张废除标准的那一类人，尽管他并没有采取普罗泰戈拉那样的攻击路线。因为在其名为《论非存在》或《论自然》的著作中，他设法确立了三个逐步递进的要点——首先，无物存在；其次，即

使存在也不能被人所认识；最后，即使能被认识，也不能向别人表达和交流。关于无物存在，他用如下方式论证：如果有物存在的话，那么或者是存在者存在，或者是非存在者存在，或者既是存在者存在，又是非存在者存在。但是，既不可能是存在者存在——这一点他马上就要证明，也不可能是非存在者存在——这一点他下面也要论证，也不可能是存在者和非存在者都存在——这他也很快就会阐明。因此，无物存在。首先，非存在者不存在。因为，如果非存在者存在的话，它将既存在又不存在，因为只要它被看作是非存在者，它就不存在，但是只要它是非存在者，它也将会存在。但是，一个东西在同一时间既存在又不存在，这样的说法完全是荒谬的。所以，非存在者不存在。而且，如果非存在者存在的话，存在者也将会不存在，因为它们一个是另一个的反面；如果存在是非存在者的特性的话，非存在也就会成为存在者的特性。但是事实上，存在者不是不存在的，所以，非存在者不存在。

此外，存在者也并不存在。因为，如果存在者存在，它或者是永恒的或者是被创造出来的，或者既是永恒的同时又是被创造出来的；但是，正像我们所要证明的那样，它既不是永恒的也不是被创造出来的，而且也不是既是永恒的同时又是被创造出来的；因此存在者并不存在。因为，如果存在者是永恒的（我们必须首先采取此假设），就不会有开端；因为每个被创造出来的事物必有某个特定的开端，但是非被创造出来的永恒者没有任何开端。没有开端它就是无限的。如若是无限的，它就不在任何地方。如果它在某处，它所处的处所就和它根本不同，这样，存在者由于被某物所包围，就不再是无限的了；因为去包围的东西比被包围的东西要更大些，然而根本没有比无限者更大的东西；因此无限者没有处所。它也不被它自身所包围；因为，如果被自身所包围的话，它所处的处所就会等同于它所在的地方，这样存在者就会变成两类：位置和物体（因为它所处的处所就是位置，它所在的地方就是物体）。但这是荒谬可笑的，因此存在者并不在其自身之中。所以，如果存在者是永恒的，它就是无限的；如果它是无限的，它就没有处所；如果它没有处所，它也就不存在。故而，如果存在者是永恒的，它也就根本不再是存在者了。

存在者也不是产生出来的。因为，如果存在者已经产生出来了，它或者是从存在者那里或者是从不存在者那里产生的。但是，存在者不是从存在者那里产生的。因为，如果存在者存在，它就不是产生的，而是已经存在了。存在者也不是从不存在者那里产生的。产生某物的东西必然同样分有实在的存在，所以，不存在者不能产生任何东西。因此，从以上两方面看，存在者不是产生出来的。

同样道理，存在者也不是二者的结合——即既是永恒的东西同时又是产生出来的东西，因为这两者相互排斥。如果存在者是永恒的，它就不是产生出来的；如果存在者是产生出来的，它就不是永恒的。因此，如果存在者既不是永恒的，也不是产生出来的，同时还不是既是永恒的又是产生出来的，那么存在者就不存在了。

此外，如果存在者存在，它或者是一或者是多。但是，正如我们要表明的那样，存在既不是一也不是多，因此，存在者不存在。因为，如果存在者是“一”，它或者是一个非连续的量，^[18]或者是连续性的统一体，或者是一个体积（magnitude），或者是一个物体。但是，无论存在者是这些中的哪一个，它都不是一：如果存在者是一个非连续的量，它就能被分割开来；如果存在者是一个连续性的统一体，它就能被分割成几个部分；同样，如果存在者被认为是一个体积，它就并非是不可分割的；如果存在者是一个形体，它就是三维的，因为它有长、宽、高。但是，如果说存在者根本不是这些可能性中的任何一个，那是十分荒谬的，因此，存在者并不是一。然而，存在者也不是多。因为如果存在不是一，它也不会是多；多是诸个一的总和，如果一不存在了，多也随之不复存在。

这样，存在者不存在、不存在者也不存在，从这里看就非常清楚了，并且，它们——存在者和非存在者——并非都存在，也很容易证明。因为，如果不存在者存在，存在者也存在，那么就它们都存在而言，不存在者和存在者就是同一个东西，正因如此，无论是存在者还是不存在者都不存在。由于我们同意了不存在者不存在，并且还指出了存在者与不存在者是同一个东西，所以，存在者也不会存在。而且，如果存在者和不存在者是同一个，它们两个也都不会存在，因为，如果它们一对同时存在，那么存在者和不存在者就不会是同一个；如果它们是同一个，它们就不会是一对。由此可知无物存在，因为，如果存在者不存在，不存在者也不存在，存在者和不存在者也都不会存在，我们除此之外也想不出其他可能性了，那么，无物存在。

我们接下来要论述的是：即使某物存在，它也不能被人们认识和理解。高尔吉亚说，如果被思维的东西不是存在者，存在者也就不能被思维。这一推理是合逻辑的，因为，如果我们把一个东西的属性想象成白色的，所思考的东西就是白的东西的属性；同样，如果思维物的属性是不存在的，存在者的属性也就不能被思维。因此，如下推理是正确的、前后一致的：“如果被思维物不是存在者，存在者也就不能被思维。”但是被思维的东西——正如我们将要确立的那样——（我们首先从这里开始）并不是存在者，因此，存在者不能被思维。实际上，被思维的东西不是存在者是显而易见的，因为，如果被思维的东西就存在，那么所有被思维的东西也都存在，而且是以人思想它们的方式存在着。然而这是有违常识的。因为，如果有人想到一个人在飞翔或者战车在碾过大海，这并不能就得出确实有人在飞翔或战车在碾过大海的结论。因此，被思维的东西不是存在的东西。而且，如果被思维的东西是存在者，那么不存在的东西也就不能被思考了。因为对立双方的属性也是对立的；不存在者是存在者的对立面，因此，如果“被思维”是存在者的一个属性，“不能被思维”当然也就是不存在者的一个属性。但这是荒谬的：因为斯基拉（Scylla）、奇迈拉（Chimaeras）^[19]和很多非存在的东西也能被人们所思考。因此，存在者不能被思维。被看见的东西因其被看见而被称作可见的东西，可听见的东西因其被听见而被命名为听见的东西，我们不

能因为可以看见的东西不能被听见而拒绝它们，也不能因为可以听见的东西不能被看见而排除它们（因为对象都应被属于它自己的特定感官而不是其他的感官来断定）——因此，被思维的东西也将存在，即使它们不能被视觉看到、被听觉听到，因为被思维的东西要被它们自己特定的标准所把握。因此，如果有人认为战车在碾过大海，即使他没有看到，他也应该相信存在正在碾过大海的战车。但是，这是荒谬的，因此，存在者是不能被思维和认识的。

而且，即使存在者能被认识，也不能被告诉给其他人。因为，如果存在者是在视觉、听觉和一般而言所有感觉之外存在的对象，而且，可见的东西是被视觉所认识的、听到的东西是被听力所认识的，而不是相反，那么，这些东西怎样能被指给另一个人呢？我们用以指示的方式是语言，而语言并不是实在的、存在的东西；因此，我们指给我们的邻居的不是存在的东西而是语言，而语言不是存在着的实在。因此，正如可见的东西不能成为可听到的东西，反之亦然。同样，由于存在者外在地存在着，所以，存在者也就不会成为我们的语言；存在者不能成为我们的语言，也就不能向另一个人述说清楚。

而且，语言是由外在对象即可感物体引起的印象所形成的；由于香味的出现，我们就有了用以述说这一性质的语言，同样，由于颜色的出现，我们也就形成了与颜色有关的语言。若果真如此，那就不是语言解释外在的对象，而是外在的对象解释着语言。进一步，我们也不可能断定，语言可以像视觉性的东西或听觉性的东西那样存在着，从而现存的东西就能被同样作为存在者的语言所指示。因为，他说，即使语言持续存在，它也和其他的持续存在物不同；可见的形体和说出的言辞迥然有别；因为，可见物被一种感觉器官接收，而语言被另一种器官接收。正如不同种类的事物不能揭示另一类事物的本性一样，语言并不能指明大多数持续存在的事物。

这些就是高尔吉亚所提出的困难。如果我们信服它们，真理的标准就不复存在了；因为，对于既不存在，也不能被认识，而且从本性上就无法向别人解释清楚的事物，是不可能标准可言的。

正如我上面所说的那样，很多人声称梅特勒多罗、阿纳克萨库斯以及墨尼姆斯也废除了标准——说梅特勒多罗废除了标准，是因为他说“我们什么也不知道，我们甚至不知道我们不知道这一事实”；说阿纳克萨库斯和墨尼姆斯废除了标准，是因为他们把存在着的東西比作一幅舞台背景画，还因为他们都认为这些存在的東西类似于在睡眠中或在疯癫状态中经验到的印象。

这些人所共同持有的观点大致就是这些；但是，一般认为自泰勒斯以来的自然哲学家们最早引入了对标准的考察。因为，当他们谴责感觉在大多情况下都是不可靠的时候，他们就把理性设置为判断现存的东西的法官，并由此出发，他们提出了原则、元素等的学说，而对原则和元素等的认识是凭借理性能力获得的。比如，最伟大的自然哲学家阿那克

萨戈拉在贬损感觉的软弱时说：“由于它们的虚弱，我们不能判断什么是真的。”在指责感觉缺乏确然性时，阿那克萨戈拉诉诸颜色渐进变化的现象：因为，如果我们拿来黑白两种颜色并把一种颜色逐滴滴入另一种颜色中，尽管这些逐渐的变化事实上是存在的，但是，我们的视觉无法分辨出来。阿斯克勒庇亚德斯（Asclepiades）在他的《论酿酒》第一卷中也使用了类似的论证，他在那里举的是灰白和黑暗的例子。他说：“因为当黑暗和灰白的东西混合起来时，感官就不能辨别出，现在存在的东西是否是一种单一的颜色了。”

因此，据说阿那克萨戈拉宣称一般的理性为标准。但是，毕达哥拉斯则宣称不是一般的理性而是从科学中获得的理性是标准；正如菲尼劳斯（Philiolaus）所说：“本性相近的东西之间具有亲缘关系，因为只有本性相似的东西才能被相似的东西认识。”

实际上，我们以土理解土，以水理解水，

以气认识气，以火认识毁灭性的火，

我们更以爱认识爱，以痛苦的恨来认识恨。

波塞多尼斯（Poseidonius）在对柏拉图的《蒂迈欧篇》的阐释中说，“光被具有光的形式的视觉所把握，声音被具有声音的形式的听觉所把握，同样，万物的本性也应该被与之具有亲缘关系的理性所把握”，而组成万物的结构的原则是数；因此，用以判别万物的理性也可以称为“数”，因为数并不缺乏有关力量。通过指出这一点，毕达哥拉斯学派有时会宣称“万物莫不与数类似”，有时又会以下面形式发誓：

是的，我凭那把“四元”传给我们心灵的人发誓，

四元包含着永恒的自然之根的本源。

那位“传道人”指的是毕达哥拉斯（他们神化了他）；“四元”（Tetraktys）^[20]是一个特定的数，它由四个最基本的数构成，从而组成了最完美的数，也就是10；因为1加2加3加4等于10。这个数（10）是第一个四元，也称为“永恒的自然的本原”，整个宇宙是依据数并按照和谐的原则而安排好的，和谐是由三类和声（symphonies）构成的一个体系——即“由4”、“由5”和“由所有的数”构成的体系^[21]；这三个数的和谐的比例也存在于刚才提到的四个数中，即在1、2、3和4中。因为“由4”构建的和谐存在于“音程”（4：3）的比例中，“由5”构建的和谐存在于3：2的比例中，“由所有的数”构建的和谐存在于2：1的比例中。因此，4这个数作为和3相关的音程（epitrite）（因为4由3和3的1/3之和构成）形成了“以4的方式”的和声；1和2的0.5倍之和或者包括2和2的0.5倍之和的组成的数字3揭示了“以5的方式”的和声；由2的两倍或1的两倍的两倍之和形成的数字4可用于组成“所有的数”。既然“四元”提供了前面提到的和声的比例，和声用于组成完美的和谐，万物也都根据完美的和谐而安排好了，据此，他们把四元称为“包含永恒的自然之根的源泉”。

他们还主张，正是根据这四个数字的比例关系构成了有形体和无形

体的东西，万物也从这四个数字的比例关系中产生了——因为，通过点的流动，我们形成了只有长度没有宽度的线的概念，通过线的流动，我们形成了宽的概念，这样就形成了没有高的平面；由于面的流动就出现了固定的形体。但是，在点上有不可再分的单子（monad），单子也是点，在线上有2这个数；在面上有3这个数（因为线从一个地方到另一个地方），即，从一个点向另一个点位移，又从另一个点转移到第三个点；在固定的形体上有4这个数；因为，如果我们在三个点的顶端放置第四个点，就形成了一个金字塔，实际上，这也是第一个固体的形式。因此，四元是普遍的自然的本源主张就合情合理了。

此外，他们说，所有被人们把握的东西或者是有形体的或者是无形体的；但是，无论它是有形体的还是无形体的，都不能脱离数的概念而被人们认识，因为，在有形体的情况下，只要它有三个维度，它就与数字3有关。在诸多的形体中，一些形体是由连接在一起的东西组合而成的，比如船只、绳索和灯塔等；另一些形体的统一则像植物和动物一样是由单一的连接方式组合起来的；还有一些形体，像合唱团、军队、牧群等，是由独立的单元组成的。但是，无论它们是由连接一起的东西构成的，还是由单一的方式结合起来的東西构成的，还是由各个独立的東西构成的，只要它们是由诸多的东西组成的，它们就包含着数。此外，一些形体具有单一属性（quality），另一些，像苹果一样，具有多种属性，因为，苹果具有可以看到的颜色这一特定的属性，具有可以品尝的味道的属性，具有可以嗅到的香味的属性，以及具有可以触摸到的光滑的属性，这些东西从本质上看都是数。

同样的论证也适用于非形体（incorporeal）的情况，因为，作为非形体的时间，我们也是通过数字来认识它，从年、月、日、小时中，我们就可以清晰地看到这一点。只要我们把这些时间概念追溯到数，也就和我们刚才讨论过的点、线、面以及其他的东西的情况类似。

他们主张，日常生活中的实践也和他们所陈述的那种观点保持一致，作为日常生活中的实践，这些事情也是通过技艺完成的。在日常生活中根据标准来衡量每个东西，这些标准就是数字化的尺度。如果我们废除了数，由两个半腕尺、六个掌尺和24个“指”组成的腕尺也自然而然地被废除了，蒲式耳^[22]也会被废除，塔兰特^[23]等其他的标准也会被废除；因为，由多种元素组成的这些尺度同时也属于数这一类。因此，所有其他的東西——债务、证据（evidence）、选票、契约、时间和时期——也必定依赖于数。总之，如果没有数的参与，我们就不可能在日常经验中发现任何东西。

如果没有比例关系，如果没有建立在数字基础之上的比例关系，也就根本没有技艺和手艺；因此，技艺都是以数的方式建立起来的。据说，罗得斯人问建筑师查瑞斯（Chares）建造科洛索巨像（Colossus）^[24]将需要花费多少钱。在他描绘好图纸时，罗得斯人又问他，如果建造原来型号的两倍大，将会花费多少钱。他要了两倍的价钱，他们就给了他两倍金额的价钱。但是，在花完给定在工程第一阶段的最基本的开

支的费用后，他自杀了。工匠们在他死后发现他应该索取的不是原来费用的两倍，而是8倍，因为，他不但要延长长度还要扩大建筑结构的其他维度。因此，不但在造型艺术中，而且在绘画中也都存在不变的相似比。一般而言，每件工艺品（art）都是一个由认识构成的体系，这一体系就是数。因此如下断言是正确的：“万物莫不与数类似。”即，万物莫不与用以判断事物的理性类似，万物莫不与组成万物的数类似。

毕达哥拉斯学派的学说大致如此。但是，根据那些对克色诺芬尼做出不同的阐释的人的理解^[25]，当克色诺芬尼说以下这段话的时候，

关于诸神，我这么宣布：

无人见过，也无人能清晰知之。

即便他碰巧说出来真实存在的事实，

他自己也不知道；主导一切的乃是意见而已。

他好像不是在否定所有的理解，而是在否定那些所谓认知性的和永远正确无误的知识；^[26]但是，他承认意见性的理解，因为他说“意见统治了一切”。因此，按照他所说的，意见性的理性，即把握可能性的而非确然性的知识的理性，就是真理的标准。

但是，他的朋友巴门尼德却拒绝意见性的理性——也就是只有微弱理解能力的理性。他认为，认知性理性，即可靠的理性，才是理解的标准，所以他也放弃了对感官的信任。在他的《论自然》的开篇，他这么写道：

我乘坐的驷马高车拉着我前进，极力驰骋随我高兴，

后来它把我带上天下闻名的女神大道，

这条大道引导着明白人走遍所有的城镇。

于是我的马车沿着那条道路趲行，

拉车的马儿十分聪明，载着我前进，

少女们为我指出途径。

车轴磨得滚烫，在轴函中发出震耳的响声，

因为它的两端被旋转的车轮带着飞速地翻腾。

那时太阳的女儿们离开夜宅，掠过头上的纱巾，

把马车赶向光明。

那里矗立着一座大门，把白天和黑夜的道路划分，

上边有门楣，下边有石头的门槛；

这天门上巨大的双扉闭得紧紧，

保管启门之钥的是狄凯，那专司报应的女神。

少女们用恭维的辞令央告这位尊神，

机灵地劝她同意把插牢的门闩拿开。

于是门闩除去，

两根嵌着钉子的黄铜门轴在轴函中一根接着一根转动，

门道洞开。

少女们驱着驷马高车笔直地走进门来，

女神亲切地将我接待，

握着我的右手，用下面的话语向我说：

青年人，你在不朽的驭手陪同下，

乘着高车驷马来到我的门庭，十分欢迎！

领你走上这条大道的不是恶煞

（因为这大道离开人间的小径确实很远），

而是公平正直之神。

所以你应当学习各种事情，

从圆满真理的牢固核心，

直到毫不包含真理的凡夫俗子的意见。

意见尽管不真，你还是要加以体验，

因为必须通过彻底的全面钻研，

才能对假象作出判断。

——要使你的思想远离这种研究途径，

别让习惯用经验的力量把你逼上这条路。

只是以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳，

而要用你的理智来解决纷争的辩论。^[27]

在这段诗句中，巴门尼德所说的载他而去的“骏马”指的是非理性的冲动和灵魂的欲望，他们所走的“赫赫有名的女神的大道”是依据哲学理性进行考察所走的道路，哲学的理性像神圣的引路者一样，指明了通往一切知识的道路。巴门尼德认为，引领他的姑娘们是感官，他以谜语的方式，用“它装备着圆圆的双轮”一语暗示感官的报道；他把视觉活动叫作“太阳神所生的姑娘们”，它“脱离黑暗”、“冲入光明”，因为，如果没有光线，看的活动也就不会发生。而驰向拿着“开门钥匙”的“正义女神，这判决的分配者”，也就是驰向理智，它牢牢地紧握着对于万物的理解。在迎接他后，她答应教给他两件东西：首先，“对真理的认识，它理所当然地令人心悦诚服”，不可动摇；其次，“不值得真正信赖的常人意见，习惯强迫你走上这条道路，只是以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳，而要运用你的理性来辨析彼此矛盾的证据”。

这个人（巴门尼德），正如他的清晰的陈述所表明的那样，主张把认知性理性看作对现存事物中的真理的尺度，并放弃关注感官。但是，在那些所谓最简单地解释恩培多克勒的人看来，阿克拉伽斯

（Acragas）的恩培多克勒（Empedocles）给我们提供了六条真理标准。他设置了万物的两条动力因原则即爱和争斗，同时还指派了四条质料因原则——土、水、气和火，他宣称所有这些都是标准。因为，像我前面所说的那样，有一个可以追溯到很古老的、在自然哲学家中普遍流

行的看法：同类事物被同类事物所认识；德谟克利特论证了这一看法，柏拉图也在《蒂迈欧篇》中引入了这一看法。不过，德谟克利特把他的论证既建立在有生命的东西的基础上，又建立在无生命的东西的基础上。他说：“动物和动物的同类聚结在一起，就像鸽子和鸽子、鹤和鹤一样，其他非理性的东西也是如此。”没有生命的东西，像人们在筛选的种子或在海滩边的鹅卵石中看到的一样，也是同类相聚；因为，在前一种情况下，扁豆在筛子的急速筛选中逐个和扁豆排列在一起，小麦和小麦在一起；在后一种情况下，由于海浪的冲刷，椭圆形的鹅卵石被冲刷到椭圆形的地方，圆形的被冲刷到圆形的地方，就像万物中的相似性对这些东西有某种吸引力一样。

德谟克利特对真理标准的说法就是这样的。但是，柏拉图在《蒂迈欧篇》中用了同样的论证来确立灵魂是非形体的这一事实。因为，他说，如果感受光的视觉因此就与光相像，辨识振动的空气即声音的听觉因此也与空气类似，识别水蒸气的嗅觉毋庸置疑也与水蒸气类似，识别味道的味觉与味道类似，那么，由于灵魂接受非形体的理念，例如数中的、形体的边界^[28]中的理念，所以灵魂也必然是非形体的。

这就是早期思想家们所持有的看法。恩培多克勒看来也接受同类相知论，并且断言，由于组成宇宙的原则有六条，因此，标准在数目上也是六条，因为他写道：

实际上，我们以土理解土，以水理解水，
以气认识气，以火认识毁灭性的火，
我们更以爱认识爱，以痛苦的恨来认识恨。

因此，他说，我们凭借分有土而把握土，凭借分有水而把握水，凭借分有气而把握气，同样凭借分有火而把握火。但是，还有另外一些人主张：根据恩培多克勒所言，真理的标准不是感官而是健全的理性。在健全的理性中，一类是神圣的，另一类是人类的。其中，神圣的理性是不可言传的，人类的理性是可以言传的。他认为判断真理并不依赖于感官，他的话如下：

我们身体中的力量是受到限制的，
因为，有很多病患阻碍着它们，并且钝化我们思想的锋芒，
人类的适宜的生活的范围太局促了，
他们的命运是瞬间的，就像烟雾的旋转一样，升起又消亡，
每一个人都只被他自己所遭遇的一切所说服，并且根深蒂固；
然而，人们都在愚蠢地虚夸
自己如何发现了大全（the Whole）。
但是，大全超出了我们的理解范围，
它不在我们的视觉和听觉之内，
也不在我们的理性的掌控之内。

他认为真理并不是完全不可获得的，但是只有在人的理性范围内才

能真正地获得。这一点，我们可以从他在上面的诗歌后添加的话中清楚地看到：

但是，既然你在此退却了，

你就不会被告知那些东西——它们超出了凡人才智的发现。

在对那些声称知道更多的东西的人们进行批驳之后，接下来，恩培多克勒试图确立被感官感知的东西都是可信的观点，因为理性控制着感官，尽管他在前面抛弃了由感官提供的证据。因为他说：

不，神灵们啊，请您让众人的狂言离开我的舌尖吧，

让言辞的河流从圣洁的嘴唇中激浊扬清起来吧，

手臂洁白的、圣洁的缪斯女神，在众多护卫下

驱车从虔敬的国度出发奔驰着，

请给我一切可以告知凡人的事情吧！

不必从凡人的手中接过荣耀神圣大胆言辞的鲜花，

以此来登上智慧顶峰的宝座。

来吧，你要用每一种官能来考察每一种美白的事物。

不要认为你的视觉比听觉更可信，

也不要认为你那轰鸣的听觉比分明的味觉更高明，

更不要低估其他官能的认识途径的可靠性。

谨慎运用你的信任，注意每一种明白的呈现。

恩培多克勒的观点就是这些。由于赫拉克利特也认为人类装备有两类器官来获得真理的知识，即感官和理性；所以，像上面提到的自然哲学家一样，他主张，在这些器官中，感官是不可靠的，应当把理性看作标准。他以这样的方式明确地宣判感官：“只要人们有着粗俗的灵魂，眼睛和耳朵对他们而言就是坏的见证。”这也就等于是在说：“粗俗的灵魂总是信任非理性的感官。”他还宣称理性是真理的判断者——然而，不是任意一种或所有的理性，而是“共同的”、神圣的理性。但是，我们必须简要地解释一下这种理性到底是什么。自然哲学家们普遍认为“理性的和理智的东西弥漫在我们周围”。荷马在很久以前也表达过这样的观点，他说道^[29]：

不朽的造物主给人类带来了白天，

同样，也带来了凡人的心智。

阿吉劳库斯（Archilochus）也说，人们进行思考的思维“正如宙斯带来的白昼一样”。欧利比得斯（Euripides）也说过同样的话^[30]：

噢，宙斯，为了明白和认识你是谁

真是难为了我们的理智！

究竟你是自然之必然性，还是人类的理智？

无论如何，我向你祈求。

据赫拉克利特所言，正是通过呼吸，我们吸入了这种神圣的理性，我们变得明智；在睡眠中我们又遗忘了一切；但是清醒之后，我们又变得理智起来了。因为，在睡眠时，我们的感官通道关闭了，所以，我们的内心就切断了与周围事物的自然联系——只有呼吸与周围保持着联系，就像根子扎在土里；我们的内心由于这样的分裂也就丧失了先前所拥有的记忆力；但是，在清醒状态下，内心通过感官的通道又活跃了起来，这就像窗户一样，在和周围的事物的联络中又被赋予了理性的能力。这还像煤屑一样，当它放到火苗的近处时就有所变动并燃烧起来了；但是，远离火苗时，煤屑也就熄灭了。同样，由于分离，周遭实体的碎片就像一个陌生者一样滞留在我们的体内，几乎失去了理性；但是通过多种通道的连接，那一碎片也就和整体（the Whole）在种类上类似起来。赫拉克利特主张这一共同的、神圣的理性——由于分有了它，我们变成了理性的——是真理的标准。因此，通常对所有人都显现的东西是可靠的（因为它被共同的、神圣的理性所认识）；相反，只作用于一个人的东西就不可靠了。故而，此人在其著作《论自然》的开头部分这么论述周遭实体，他宣告，“这种真实存在的理性，无论是在听到它以前还是在第一次听到它，人们都不能认识它；因为当我在根据事物的各自本性定义它们和宣布它们的状态时，他们感知到我的言行，但是却像从未经历过根据这一理性所发生的事情的人似的。至于说其他人，他们醒着的时候所做的一切事情都逃脱了自己的注意，就像他们忘记了自己睡觉中干过什么一样”。既然这些话清楚地论证了我们通过神圣的理性的参与做和思考一切事情，在接下来的说明中，他补充道，“因此人们必须顺从全面的東西（comprehensive）”，也就是“共同性的东西”（因为“全面的”的意思就是“共同的”）；“尽管理性是广泛性的，大多数人却像独自拥有各自的私人理智一样生活着”。共同者不过是对大全（the Whole）的安排方式的一种解释。因此，只要我们分有了理性，我们就可以判断何为真的，但是，当我们用我们自己的私人的思维时，我们却在说谎。因此，赫拉克利特在这些话中清楚地宣称，共同的理性是真理的标准，普遍出现的东西因为被共同的理性判断，所以是可靠的。然而，那些私下向人们呈现的东西却是错误的。

赫拉克利特的看法就是这样。德谟克利特在一些地方推翻了向感官显现的东西，主张这些东西都不是在真理中，而是在意见中；存在的事物中的真正事实是原子与虚空的存在；他说：“甜是约定的，苦是约定的，热是约定的，凉是约定的，颜色是约定的；但实际存在的却是原子和虚空。”（即，感性的对象是习俗约定的、设想的存在，它们不是真实的存在，真实存在的只有原子和虚空）在其《论证明》中，尽管他许诺过把证明的证据归结为感官，但是，他仍旧谴责感官。因为，他说：“实际上，我们不能认识不变的东西，我们所认识的只是根据物体的结构，或根据进入物体中的事物，与物体对立的事物而变化的东西。”他还说：“实际上，我们往往并不认识事物的本性是什么或者不是什么，这一结论已经一再被证明。”在其著作《论形式》中，他说，“根据这一标准，人们一定要明白：他远离真实”；他还说，“我们不能真实地认识任

何东西，人们的意见都是根据流入者（influx）^[31]而来”；他又说：“然而，很明显，我们不可能认识每个事物的真实本性。”

在这些引文中，尽管他批判的只是感官，德谟克利特几乎完全否定了理解。但是，在他的“准则”中，他说有两类知识，一类通过感官获得，另一类通过理智获得。他把通过理智获得的认识称为“真的”，并认为这类认识在判别真理时是可靠的；他把那些通过感官获得的认识称为“伪的”，并否认了它在判别什么是真的东西的时候的正确性。他明确地主张：“在认识中有两种形式，真的和伪的。视觉的、听觉的、嗅觉的、味觉的、触觉的东西都属于伪造品；但是，另一类和伪造品截然不同，而且是真实的”。他指出真实的认识优先于伪造的认识，他说：“当伪造品无法看到太小的东西或听到、嗅到、尝到或触到它们时，我们就必须诉诸另一类更精细的（工具）。”这样，依据德谟克利特所言，理性就是真理的标准，他称之为“真知识”。但是，迪奥提姆斯（Diotimus）经常说，根据德谟克利特所言，有三类标准：第一类是对非明白事物进行认识的标准，也就是明显的事物；因为阿那克萨戈拉说过（德谟克利特为此而称赞他），明显的事物是非明白的事物的图像；第二类是进行探询的标准，也就是概念——“因为，无论如何，我的孩子，我们的出发点是知道考察的对象是什么”^[32]；第三类是选择和回避的标准，也就是情感——因为，与我们亲近的东西，我们就去选择它们，而和我们陌生的东西，我们就回避它们。

早期哲学家们对真理标准问题的论述大致就这些。接下来我们探讨出现在自然哲学家之后的那些人的真理标准观。

柏拉图在《蒂迈欧》中，把事物分为理智的和感性的两类，并主张理智的事物可以被理性所认识，而感性的事物只是意见的对象。随后，柏拉图明确地把理性当作认识事物的标准，尽管他也把感官的清晰证据一并列入了标准之列。他这样写道^[33]：“什么是永远存在的、没有生成的东西？什么是一直生成却从未存在的东西？在这些东西中，一类是在推理的辅助下由思维来把握的，另一类则在感觉的辅助下由意见来把握。”柏拉图主义者认为，柏拉图把既包含感性事实又包含着真理的理性称为“综合性的理性”。因为，在对真相（truth）进行判断的活动中，理性必须从感觉事实出发，如若这样，对真实的东西进行判断就受到感性事实方面的影响。但是，这一感性事实并不能单独靠自己就认识真理；因为，一件东西明白地显现出来，并不因此就一定真实地存在着；因此，我们还需要一种用以判别哪些东西只是显现的、哪些东西是除了显现以外也真正地存在的工具，这就是理性。这样，我们就需要把二者结合起来——既需要感觉事实，因为它是理性对真理进行断定的起点，又需要理性自身，因为它对事实做出评估。然而，为了与事实发生关联并对事实中所包含的真理做出评估，理性反过来也需要感觉作为同盟军；因为，只有通过感觉，理性才接受呈现、产生思考并对真的东西进行认识，因此，这一过程既是对事实又是对真理的“综合”，而“综合”也就是“把握”。

柏拉图的观点大致就是这样。但是，斯彪西普（Speusippus）^[34]认为，既然有一些东西是感觉的，另一些是理智的，那么，“认知性理性”就是理智性东西的标准，“认知性感觉”就是感性东西的标准。所谓“认知性感觉”，就是分有了理性真理的感觉。因为，尽管长笛演奏者的手指或竖琴师的手指进行艺术活动，然而，这种艺术活动的完善化主要不是由手指本身完成的，而是在理性指导下共同实践的结果；音乐家的感官具有领会和谐与不和谐的活动能力，然而，这一活动能力不是自发的而是从理性中获得的；同样，很明显，认知性感觉也从它所分有的理性中得出了认知性经验，这样的经验导致了对客观对象的正确无误的辨别。

但是，克塞诺克拉底说存在物分为三种形式：感性的存在物、理智性的存在物、复合性和意见性的存在物；在这些存在物中，感性的存在物是在天界（Heaven）内部存在的东西，理智性的存在物是那些在天界之外存在的东西，意见性的和复合性的存在物就是天界自身；因为天界可以被感官看到，但需凭借天文学知识才能认识它。由此出发，克塞诺克拉底宣称，对于天界之外存在的、理智性的存在物，其标准就是知识；在天界内的、可感觉到的东西的标准是感觉；复合种类的存在物的标准是意见。一般而言，在这些标准中，由认知性理性所提供的标准既牢固又真实，由感觉所提供的标准也是真实的，但不如认知性理性所提供的标准那样真实，然而，复合种类的标准既有真实的，又有虚假的；因为意见是真假混杂的。因此，我们就有了传说中的三种命运女神：阿特洛波斯是理智性的东西的命运——因为她是不变的，克洛索是感性的东西的命运，拉基西斯是意见性的东西的命运。^[35]

阿尔凯西劳斯（Arcesilaus）^[36]本来并没有确立任何特定的标准，并且，那些被认为确立了标准的人也是由于反对斯多亚主义者的标准才提出标准的。因为，斯多亚主义者主张存在三种标准：知识、意见以及处于这两者中间的“理解”（apprehension）；在这三种标准中，知识是通过理性获得的、一贯正确的、不会变动的、固定的理解；意见是脆弱的、虚假的赞同；理解作为对“可理解的呈现”（把握性呈现）的认可，是这二者的中介状态。依据他们所言，“可理解的呈现”是真的，并且是不可能变成错误的那种呈现。他们说，在这些标准中，只有贤哲才有知识，愚人只有意见，但是“理解”为这两类人所共有，而且是真理的标准。阿尔凯西劳斯证明了理解不是处于知识和意见之间的标准，以便反驳斯多亚主义者们的这些主张。因为，他们（斯多亚主义者们）称为“理解”和“对可理解的呈现的赞同”的东西既会出现在贤哲身上，又会出现在愚人身上。但是，如果这种东西出现在贤哲身上，就是知识；如果出现在愚人身上，就是意见，除了名称不同之外，我们在这二者之外根本不能获得任何别的东西。如若理解确实是“对可理解的呈现的赞同”，它就不可能存在。首先，因为，赞同并非与呈现有关，而是与理性有关（因为赞同是针对判断的）；其次，因为，正像各种例子所表明的那样，没有任何一个真的呈现会无法被证明是假的。但是，如果没有可理解的呈现，也就没有理解，因为理解是对可理解的呈现的赞同。如果理解不存

在，万物也就是不可理解的。如果万物是不可理解的，根据斯多亚主义者的理论，贤哲也必然会悬搁判断。让我们这么思考这一问题：由于斯多亚派的标准不存在，万物就都是不可理解的，那么，如果贤哲有所赞同，他就会是在发表意见；因为，当无物可以被理解时，如果赞同任何东西，那么他也会赞同那些不可理解的东西，而赞同不可理解的东西也就是在发表意见。因此，如果贤哲是赞同者，贤哲也就属于那些持有意见的人。可是，贤哲显然并非持有意见的那类人（因为，根据斯多亚派所言，意见是愚蠢的标志和诸多罪孽之因）；因此，贤哲并不是赞同者。但是，如果贤哲不是赞同者，那么他就必然会拒绝赞同；但是，拒绝赞同也就是悬搁判断；因此，贤哲无论如何都会悬搁判断。接下来，我们需要对生活的指导做一下考察；显然，如果不存在标准，生活就不能得到指导，幸福——即生活的目的——的得到依赖于这样的标准。阿尔凯西劳斯主张，对一切事物都悬搁判断的人通常会用“合乎情理”（reasonableness）的准则来指导他的追求、回避和行为，行动依据这一标准就会在进程中恰如其分；因为，幸福是靠智慧来获得的，智慧就在恰如其分的行动中，恰如其分的行动也就是具有合乎情理的正当性辩护的作为。因此，注意“合乎情理性”的人将会行动恰当从而是幸福的。

阿尔凯西劳斯的学说就是这样。卡尔尼亚德（Carneades）^[37]有关标准的论证的宗旨不仅是反对斯多亚学派，而且还反对所有的前人。实际上，他的第一个论证是针对所有这些人的：他论证了根本就不存在真理标准——既不是理性，也不是感觉，也不是呈现，也不是任何存在的事物；因为所有这些东西都令我们出错。他在第二个论证中表明，即使标准存在，它也不会脱离由感性事实所引起的感受而存在。因为，既然有生命的动物是由于感觉能力而和无生命的东西不同的，有生命的东西也就会在这种官能的帮助下对自身和外在的事物有所认识。当感官不被触动、不被刺激、不被干扰时，有生命的东西就既不能感觉又不能认识任何东西；而当感官受明白的东西的影响、干扰和触动时，它就会指认对象。因此，标准必须在由感性事实引发的灵魂感受中寻找。这一感受必定既指示灵魂自身，又指示产生感受的现象，而灵魂的这种感受也就是呈现。因此，我们不得不说印象既呈现生物自身，又呈现对象。比如安提奥库斯（Antiochus）^[38]说，当我们在观看一个对象时，我们是在特定状态下拥有视觉的，这一状态和我们观看之前的状态并不一样；由于这一状态的变化，实际上我们感知到两类东西，一类是变化本身，即呈现，另一类是产生变化的东西，即可见的对象。其他感官的情况也与此类似。因此，正如光既显示它本身又显示在所有东西中一样，呈现——作为动物的认识中的最基本的要素——必然会像光一样既展现它本身，又指示产生呈现的明白对象。但是，既然呈现并不总是指示真的对象，而是经常欺骗，像不称职的信使一样会错传原话，所以，我们不能把所有呈现都看作是真理的标准，而最多只能把真印象看作是标准。于是，既然不存在一种“绝不可能是假的”的真呈现，每一种明显是真的呈现都能找到与之完全一样的虚假呈现，标准也就由既包含真的又包含假

的呈现构成。但是，同时包含真假的呈现是无法理解的；而既然呈现是无法理解的，它也就不是标准。然而，如果不存在能用来进行判断的呈现，理性也不会是真理的标准；因为，理性来自呈现。这一结论不难得出；因为，被断定的东西必须先被呈现出来，但是，如果没有非理性的感官的辅助，也就没有任何东西被呈现出来。因此，非理性的感官和理性都不是真理的标准。

这些是卡尔尼亚德提出的反驳其他哲学家的详细论证，证明标准不存在；然而由于他自己也需要生活行为和幸福的标准，他实际上不得不自己提出一个关于它的理论，并且采纳可能的呈现，以及可能的、不可更改的、被检验过的呈现^[39]。让我们简要地说明一下它们之间的区分。呈现是一些事物的呈现——从某些事物而来，又发生在某些事物中。所谓“从某些事物而来”，指的是比如来自外部存在的感性对象；所谓“在某些事物中发生”，指的是比如说发生在“人”当中。这样，作为它的本质，它将具有两个方面，一个与被呈现的客体有关，另一个和正在经历着呈现的主体有关。就其与被呈现的客体的关系而言，呈现或者是真的或者是假的——当它和被呈现的客体一致时就是真的，当不一致时就是假的。就其与正在经历着呈现的主体的关系而言，呈现中的一类明显是真的，另一类明显是假的；其中，“明显是真的”那一类被学园派称作“显像”、可能性和可能的呈现；至于“并非明显是真的呈现”，则被称为“非显像”^[40]、缺乏可信性和不可能的呈现；因为，那些本身显出是假的呈现和那些尽管是真的但并不如此显现的呈现，都不会自然而然地使我们感到信服。这些或者明显是假的，或者并非明显是真的呈现，必须被排除，不能作为标准以判定它是（来自非存在的对象，还是）虽然来自存在的对象，但是不能与对象一致，并且不能呈现实际客体，比如奥瑞斯特斯^[41]体验到的来自伊莱克特拉的呈现，当时他把她看作复仇女神^[42]中的一个，并哭喊道：

走开！你是追逐我的复仇女神之一^[43]。

在那些显然是真的呈现中，一类是含糊的——例如，由于观察对象的体积小或者距离远或者视觉的虚弱等原因，使得知觉混乱不清晰；而另一类，除了显然是真的之外，同时，这种显然程度非常强烈。在这些呈现中，模糊不清的呈现就不再会是标准；因为不清晰地指向它自身或者那些产生它的东西，它就不具有像说服我们或者诱导我们赞同等这样的属性。但是，根据卡尔尼亚德学派所言，那些显现为真的和生动逼真地显现的东西才是真理的标准。作为标准，它的范围很广，其中，有的呈现比另外的更加可能、更加生动。在此，可能性（probability）一词用于三种含义：第一种，既是真的又显现为真的东西；第二种，那些实际上是假的但显现为真的东西；第三种，那些既是真的又是假的东西。因此，标准是明显显出是真的呈现，这就是柏拉图学园派称作“可能的”的东西；但是，有时可能的呈现实际上是假的，因此我们常常被迫使用既是真的、又是假的呈现。但是，这一类情况——我指的是模仿真理那一类——的偶然发生不应该让我们怀疑“一般来说”如实地汇报的那

一类；因为，我们的判断和行动实际上受“一般规则”之标准的指导。

依据卡尔尼亚德所言，这就是最重要、最一般的标准。但是既然没有一个呈现在形式上是简单的，而总是像链条上的环节一样相互牵挂着，我们就必须再补充第二条标准：同时既是可能的又是“不可更改的”（irreversible）的呈现。例如，我们在感受一个人的呈现时，必然既接受那个人的属性，又感受到外在的境况。他的个人属性是诸如肤色、身材、体形、言辞、衣着、鞋袜等；外在的境况是诸如空气、光线、白天、天空、土地、朋友等其他的一切。因此，只要这些呈现不像是假的，从而阻挠我们的信念，而是共同一致，显出真理，我们的信念就会更强烈一些。因为我们根据这个人具有所有他通常的那些属性——肤色、身材、体型、谈话、外套，就可以断定他是苏格拉底。一个医生并不能从一个症候（例如心跳加快或者很高的体温）中断定发烧，而必须考虑同时存在的情形，诸如伴随很高的体温的脉搏加快、关节溃疡、脸红、口渴以及类似的症候；同样，学园派也是根据与呈现同时存在的情况形成其关于真理的判断的，当同时存在的情形没有使他怀疑这里有错误时，他就断定这一呈现是真的。“不可更改”的呈现就是能够导向信念的各种呈现的共同一致，这一点，可以从墨涅拉俄斯（Menelaus）^[44]的例子中清楚地看出来；因为当他把海伦的幻影留在船上——这是他从特洛伊带来的，他以为她是真的海伦——并登上法罗（Pharos）岛后，他见到了真实的海伦；但是，尽管他从她那里感受到一个真实的呈现，他却不相信它，因为他的心灵被另一呈现——即他据以相信自己把海伦留在了船上的呈现——所阻挠。这就是“不可更改的”呈现；它看起来更为扩展了，因为有的呈现比另一个呈现更加“不可更改”。

比“不可更改的呈现”更加值得信赖和最完满的呈现是那些产生判断的东西；因为，它除了是“不可更改的”之外，还是“被检验过的”（tested）。这一呈现的独特特征是我们接下来要阐述的。在不可更改的呈现中，要求的只是同时存在的呈现中没有任何会引起我们怀疑其有误差的，从而阻挠我们认可的，而是所有的都应该明显是真的，并且不是不可能的；但是，在涉及“被检验过的”呈现的那些同时发生情形中，我们仔细地考察同时存在的情形中的每一个呈现——就像人民在集体大会上所做的那样，他们质询那些想做执政官或法官的每一个人，以便考察他是否具有值得信赖的执政能力或审判能力。比如，在判断的位置上，既有判断的主体，又有被判断的客体，还有实施判断的媒介、距离、间隔、地点、时间、情绪、性格、活动等。我们要考察所有这些因素中的每一个的独特特征。就进行判断的主体而言，要考察他的视觉能力是否昏暗无力（因为那一类的视觉不适合进行判断）；在被判断的客体方面，要考察它是否过小；就判断实施的中介而言，要看环境是否黑暗；至于距离方面，要看它是否太远；间距，要看它是不是过小；地点，要看它是否过于广大；时间，要看它是否过短；性情，要看有没有发疯；活动，要看它是否不可接受。

这些要素一起形成了标准，一共有这样三种：可能的呈现，既是可

能的又是不可更改的呈现，以及既是可能的、不可更改的、又经过检验的呈现。正如在日常生活中，我们考察小事时只审问一个证人，但在考察更重要的事情的时候审问几个证人，而当被考察的事情是格外重要的时候，我们要审问另外的证人中的每一个；同样，卡尔尼亚德说在平凡的小事上，我们只用可能性的呈现作为标准，但是在更重要的事上，就用不可更改的标准；在与幸福有关的问题上，采用经过检验的呈现。而且，正像他们说的，他们针对不同的情况采纳不同的呈现，因此他们在不同的环境中并不信守同一个呈现。因为他们宣称在环境急迫、没有时间精确考察事情时，他们就只关注直接可能的呈现。例如，一个被敌人追赶的人跑进一条沟中时接收到一个呈现：那里有敌人的埋伏；于是，在这一可能呈现的支配下，他奔出那条沟，听从可能呈现的指导，而不去仔细确定那里是否确实有敌人的伏兵。但是，在有充足的时间来对被呈现的对象作出全面而仔细的判断的情况下，他们遵循可能的、经过检验的呈现。例如，当一个人在光线不够充足的房间里看到了踩在脚下的卷曲的绳子，当时把它看作一条蛇；当他转过身调查真相的时候，发现它一动不动，这时他已经倾向于认为它不是一条蛇；而当他又想到蛇有时会被寒霜冻得失去知觉，也是一动不动的，于是他用棍子戳一下那蜷曲的物体。这样在检验过所接受的呈现后，他就会同意：呈现给他的那个物体是一条蛇的说法是错误的。让我再说一遍，当我们清楚地看到一个事物的时候，我们会认可这是真的，只要我们已经通过测验证明我们拥有健全的感官，并且我们是在十分清醒的时候而不是在睡眠中看到它的，同时环境清晰、距离适中，被看到的对象不会移动，我们又用了足够的时间来详细考察处于呈现的位置上的各种事实；因此，由于这些条件，呈现是可靠的。这也可以说明“不可更改的呈现”；因为，只要不存在可以反驳这一呈现的其他情况，比如上面提到的墨涅拉俄斯的例子中那样，他们就接受这一呈现。

现在我们已经阐明了自柏拉图以来的学园派的学说。我认为，在此讨论昔勒尼派（Cyrenaic）^[45]也是合适的；因为昔勒尼派来源于苏格拉底的教导，而柏拉图学派及其后继者也源于这一传统。昔勒尼派主张，感受（affection）是标准，只有它们可以把握事物而且正确无误；但是引起感受的那些东西没有一个是 can 把握的或正确无误的。因为，他们说，我们感觉到甜或白，这是我们能够正确无误且毫无争议地陈述的事实；但是那些引起感受的对象是白的还是甜的，则是不可能断定的。因为很可能一个人被迫由不是白的东西而感到是白色的，或者由不是甜的东西而感到是甜的。因为正如昏晕的人或黄疸病的患者把一切物都感受为黄色的，结膜炎的患者把一切物都看作红色的，把眼睛向边上挤的人得到的是一种双重的印象，疯子看到了一个“双重的底比斯^[46]”，并且看到了一个双重的太阳的图像；^[47]在所有的这些情况下，尽管他们所拥有的具体感受（例如具有黄色、红色或者双重事物的感觉）是真的，但是如果断定那些给他们带来印象的对象是黄的、红的或者双重的，则是错误的说法。因此，最为合乎情理的说法是：我们只能感知我们自己的直接感受。因此，我们必须要么把感受当作是明显的，要么把产生感受

的物体当作是明显的。如果我们断定感受是明显的话，我们就必须宣称所有的明显的事物都是真的，并且是可以认识的；但是如果我们把产生感受的事物称作明显的话，那么明显的事物就都是错误的并且是不可认识的^[48]。因为发生在我们身上的感受向我们揭示的只不过是它自身。因此，（如果一个人必须说出真相的话）唯有我们的感受对我们而言才是明显的；至于产生感受的外在对象，尽管可能是存在的，对我们而言并不是明显的。这样，尽管我们对我们自己的感受可以进行正确无误的判断，在外在的实在对象方面，我们都是错误的。前者是可认识把握的，后者是不可认识把握的；由于处所、间隔、运动、变化，还有其他许多原因，灵魂非常虚弱，无法辨别它们。因此，他们主张根本就不存在对人类而言的共同的标准，存在的只不过是称呼诸多对象的共同名称。因为，尽管人们共同使用“白的”、“甜的”这样的术语，但是对象并没有共同的白色的或甜的属性。因为每个人都感受他自己独特的感受，至于这一感受在他自身中、在他的邻人身上是否由白色的对象产生的，无法经验到他邻人的感受的那个人不能做出断定，而他的邻人没有经验到这个人的感受，也不能做出断定。既然对我们大家而言，没有共同的感受，那么，断定对我显现为这个样子的物也会对我的邻人显现为这个样子，就是轻率的做法。因为，很可能尽管我是这样构成的，以至于从外面给我以印记的事物中获得一种白色的感觉，但另一个人的感官构造方式使得他接收到不同的感受。因此，对我们显示的东西并不总是对所有的人都是相同的。实际上，由于我们的感觉器官的不同的构成，我们并不能接收同一的印象，这一情况在黄疸病人、眼炎病的患者以及那些处于常规状态下的人们情况中也是显而易见的。因为正像在同一个对象的影响下，一些人有着黄色的感受，另一些人有着深红色的感受，还有一些人有着白色的感受；同样的，那些在常规状态下的人们由于他们感觉器官的不同构成也不会从同一对象接收到相同的印象；而是：灰色眼睛接收的是一类，蓝色眼睛接收的是另一类，黑色眼睛接收的又是截然不同的另一类。因此，我们给事物一个共同名称，但是我们所拥有的感受对我们每一个人而言是独一无二的。

看来，与这些人对标准所做的陈述相应的，是他们关于目的（ends）所做的陈述。因为感受还延伸到伦理目的上。在感受当中，有些是令人快乐的，有些是令人痛苦的，还有一些是居于二者中间的；他们说，痛苦的是坏的（evil），其终极状态是痛苦；令人愉快的事物是好的，其正确无误的极致状态是快乐；居于中间的是既不好也不坏的，其极致状态是不好不坏，是对快乐和痛苦之间的中间状态的一种感受。因此，对存在的万物而言，感受是标准和终极目的。他们说，我们遵照感受和认可生活，就其他的感受而言，我们注意感性事实；在快乐方面，我们注意赞同。

这些就是昔勒尼派的观点，和柏拉图主义者相比，这些更加严格地限制了标准的本性；因为柏拉图派把标准看作是事实与理性的复合体，而昔勒尼派把它限定在事实证据和感受上。

与昔勒尼派立场不远的，是那些宣称感觉是真理的标准的人。有些人坚持这一观点，学园派的安提奥克已经说过了，他在其《标准论》第二卷中这样写道：“但有那么一个人，在医学技艺方面首屈一指，也是研究哲学的，他相信感觉是实在的，能真正觉察；我们根本不能用理性来把握任何东西。”在这些话中，安提奥克在表述上面提到的观点，并且是在暗指阿斯克勒皮亚德斯，那位废除了“主导原则”的医生，他们生活在同一个时代。不过这个人的态度我们在《医学回忆录》^[49]中已经更详尽具体地讨论过了，因此这里也没必要再重复。

伊壁鸠鲁主张存在两类相互有关的东西，即呈现和意见；其中，他命之为“明白的事实”^[50]的呈现是永远真的。因为正如最原初的感受——即快乐和痛苦——的产生是来自特定的作用者，并且与这些作用者吻合（例如，快乐来自令人快乐的事物，痛苦来自令人痛苦的事物）；而且，产生快乐的作用者永远不可能是令人愉快的，产生痛苦的东西也永远不可能是令人痛苦的，应当说，产生快乐的东西就其真实本性而言必然是令人愉快的，产生痛苦的事物就其本性而言必然是令人痛苦的；同样的说法也适用于呈现，呈现正是我们的感受，产生各种呈现的作用者总是完全被呈现出来；而且，既然它呈现出来了，就不可能在产生呈现的同时自己的真实原貌却不像它所呈现的那样。

同样，针对各种具体感觉，也应当以同样的方式论证。于是，可见的对象不但显现为可见的，而且实际情况就是和它显现的一样；听觉的对象不但显现为可听到的，而且实际上果真是可听到的；其他的感觉也是如此。所以，一切发生的呈现都是真的。而且这完全有道理，伊壁鸠鲁派说，如果一个呈现来自真实的对象并且与其一致就可以被称为“真的”，那么，既然所有的呈现都来自一个真实的被呈现的对象并且与该对象一致，所以，所有的呈现必然都是真的。但是有的人受到了似乎由同一个感觉对象——比如一个可见的对象——所引起的各种呈现中的差异的欺骗，便认为同一个对象显出了不同的颜色或是不同的形状，或是出现了其他某种变动。他们假设：在出现了如此差异和冲突的呈现中，有一种必然是真的，而源于相反的事物的必然是假的。但是这是愚蠢的说法，这些人的想法说明他们没有充分考虑事物的真实本性。因为——就让我们以视觉对象为例论证——我们看到的不是整个的固体事物，而是它的颜色。在颜色当中，有一部分位于物体上（比如在近距离或是不远的距离下所看到的对象的情况中），另外一部分则外在于物体，并且存在于临近的空间中（比如在远处所看到的事物的情况中）。^[51]这一在居间空间中变化了的颜色就具有了自己的一个特定形状，于是产生了一个与对象自身的实在本性相似的呈现。因为，正如我们听到的既不是处于被演奏的铜管乐器中的声音，也不是处于喊叫的人的嘴里的声音，而是撞击到我们感官上的声音；而且，正如当在远处听到轻微声响的人走近时听到的是巨响时，我们不会说他听错了；同样，我也不会说一个人的视觉是假的，因为在远处它看到的塔是小而圆的，但是近处看是大而方正的；我会说的是：这一视觉的报告是真实的，因为当感觉对象对于它显得是小的而且具有某种形状的时候，那个对象就是小的而且具有某

种形状，这是由于影像^[52]的边界在穿越空气时被磨损掉了；同样，当它显得大而且具有不同的形状的时候，它也确实就是大的和具有不同的形状的，因为两种情况下的对象并不是同一个。唯有扭曲的意见才会把近处看到的物体想象为就是远处看到的那个物体。但是，感觉的特定功能是仅仅察觉呈现的和影响感官的东西——比如说颜色，而不去识别此处的对象是一个东西，远处的对象又是另外一个东西。由于这些原因，呈现都是真的，（但是意见并非都是真的）而且是有所不同的。有些意见是真的，有些是假的，因为它们是我们对于呈现的判断；我们有时做出正确的判断，有时做出错误的判断；在判断中如果对于呈现添加和附上了某些东西，或者减去了某些东西，那就都会把非理性的感觉弄错。所以，根据伊壁鸠鲁，意见当中有的是真的，有的是假的；真的意见就是那些为感觉证据所证明的而非否证的，假的意见就是那些被感性证据所否证，而非证明的。“肯定的验证”就是通过感性证据确切把握这一点：我们对其持有某种意见的东西确实就是我们的意见所认为的那样；比如，当柏拉图从远处走来时，我因为太远，只能猜测和提出一个意见，说那是柏拉图；当他走近了，他是柏拉图的事实就被进一步证实了，因为距离缩小了，而且得到了实际的感性证据的确证。“未被否证”指的是所假设的关于不明白的事物的意见与明显的事物相一致，比如当伊壁鸠鲁说虚空——这是一种不明白的事物——存在时，这得到了一个明显的事实即运动的支持：如果虚空不存在，运动也就必然无法存在，因为运动的物体将没有处所可以穿越其中，所有的一切都紧密充实。所以，既然运动存在，明显的事物就没有对关于不明白的事实的意见提出相冲突的验证。“与事实冲突的验证”与“未被否证的验证”是相互冲突的验证，它是由明显的事实和被假设的不明白的事物联合起来的一种反驳——比如当斯多亚说虚空不存在时，断言了某种不明白的东西；人们在反驳这一假设的事物的同时，必然联合在一起反驳的，是一个明白的事实，即运动；因为如果虚空确实不存在的话，根据我们在上面提出的论证，运动也必然不存在。所以，同样的，未被事实所确定的验证与被确定的验证是相反的，因为这指的是：来自感觉证据的印象证实了，我们对其持有意见的事物并非我们的意见所设想的那样；比如，当一个人从远处走来的时候，因为距离远，我们只能猜测他是柏拉图；但是当距离缩短后，我们从感觉证据中得知他不是柏拉图。这样的意见就是未被事实所确定验证的；因为我们对其持有意见的东西并没有得到明显的事实的确证。所以，被事实确定的验证和未被事实否证的验证构成了一个事物的真理的标准；但是未被事实确定的验证和与事实冲突之验证则构成了该事物的错误性的标准。总之，所有这一切的基础和根基都是感性事实。

这就是伊壁鸠鲁所说的标准。但是亚里士多德和色奥弗拉斯多（Theophrastus）以及一般来说散步学派因为看到万物的本性分为两大类——正如我前面已经说过的——一类是感性的，另一类是理性的，他们就也同意有双重标准：感觉是感性事物的标准，理性是理性事物的标准；而对于二者共同的标准，按照色奥弗拉斯多的说法，是感性事实。

故而，从顺序上说，排在第一的是非理性的和无法证明的标准——感觉；但是从力量上说，排在前面的是理性，尽管理性在顺序上看来排在感觉的后面。因为感觉受到感性事物的作用，而感性作用很明显会在更高级、更好，并且能自主运动的生物的灵魂中带来一种灵魂的感受，他们称此为“记忆”和“呈现”——也就是对于感性的感受的记忆，以及对于产生感受的感性物体的呈现。^[53]因此，他们说这样的感受可以比作一个足印；正如它（我指的是足印）是由某种东西造成的，而且来自某种东西——所谓“由某种东西造成”，我指的是比如由脚的踩压所造成；所谓“来自某种东西”，我指的是比如来自狄翁；同样，上面提到的灵魂的感受是由某种东西产生的，比如是由感觉的感受造成的；也是来自某种东西的，比如是来自感性对象的，而且它与后者保持着某种相似性。而这一被称为“记忆和呈现”的感受，本身又具有第三种随后产生的不同感受——理性呈现，这是我们的判断和选择的结果；这一感受被称为心智和思想。比如，当一个人接受了狄翁的明白印象，便接受了某种感性的感受和扰动，然后由于他的感官的感受，在他的灵魂中就产生了一个呈现（我们前面说过，这就是记忆，与足印类似），由这一呈现出发，对其自主描画和表现，又产生了一个想象的客体，即一般性的“人”。散步学派根据这样的灵魂感受的不同状况，或者称为心智，或者称为思想：当它是潜能时称为心智，当它是现实时称为思想；因为只要灵魂潜在地能够形成这一呈现——即当它本性上已经能够这么做时，它就被称为心智，而当它已经实际在这么做的时候，就被称作思想。进一步，从思想和心智的行动中又产生了理解、科学和技艺。因为心智的行为有时处理具体个体，有时处理个体和共相二者。这种思想的意象的集合，以及个体被总结为一般性概念，被称为“把握”（理解）；而在这样的集合和总结的过程的最后阶段，就出现了科学和技艺；所谓“科学”就是拥有精确性和无误性的，所谓“技艺”就是并非总是具有这些属性的。再者，正像科学和技艺一样，被称为“意见”的东西也是在后来出现的。因为当灵魂顺从感觉在自己当中产生的呈现，首肯和同意显现的对象的时候，就被叫作“持有意见”。综上所述，有关事物的知识的首要标准是感觉和思想，前者扮演工具的角色，后者扮演工匠的角色。我们无法在没有天平的情况下衡量事物的轻重，在没有尺子的情况下无法把握事物的曲直差别，同样，思想在缺乏感觉的情况下自然也就不能评估对象。

散步学派的观点大致就是如此。下面剩下的就是斯多亚学派的教义，让我们接下来考察。这些人断言说真理的标准是“把握性呈现”（*apprehensive presentation*）^[54]。为了了解这是什么意思，我们首先要了解在他们看来，什么是“印象”，它有什么类别。根据斯多亚派的说法，印象就是灵魂上的一个“印象”。至于这又是什么，他们当中就开始争论不休了。克里安提斯（Cleanthes）把“印象”理解为与凸出和凹下有关，类似于戒指在蜡上印出的印迹。但是克吕西波认为这全是荒谬的。他说，首先，当心灵在同一时刻想象一个三角形的对象和一个四边形时，同一个物体^[55]就会在同一个时刻被不同的形式所包围，同时既是三角形的又是四边形的，甚至是圆形的，而这是荒谬的。其次，当

我们心中同时出现许多印象时，灵魂就会接受无数的形式，这样的后果比前面的情形还要差。所以，克吕西波自己猜想，当芝诺使用“印象”一词的时候意思是“变动”；所以上述定义应当这样理解：“印象是灵魂的一种变动”；因为当我们心中同时存在许多印象的时候，同一个物体会发生无数的变动，那并不是一件荒谬的事情。正如当许多人同时说话的时候，空气就在同一时刻接受无数的和不同的印压，并且立即接受众多的变动；同样，当主导部分（灵魂）同时接受了各种各样的意象的时候，它也会经历类似的事情。

但是有人说，即使按照克吕西波修订过的定义，也是不正确的。如果一个印象存在着，那么它就是一个印象和灵魂的变动；但是如果灵魂的一个印象存在着，它却并非总是一个印象。事实上，当敲打手指和抓挠手掌时，灵魂中确实会产生一个印象和变动，但是不会出现一个呈现，因为呈现并不会在灵魂的任意一个部分中发生，而是仅仅发生在心灵和主导部分中。为了应答这一反驳，斯多亚派宣称，“灵魂的印象”一语蕴含了这些词：“当灵魂是作为灵魂的时候。”这样，完整的表述就应当是：“呈现是灵魂中的一个印象，当灵魂是作为灵魂的时候。”因为“白内障”（epheletes）^[56]被定义为“眼睛中的白色”，在此定义中我们也蕴含了这样的意思：“就眼睛作为眼睛而言”（换句话说，即“在眼睛的某个特定部位中”），它当中存在了白色，否则的话，我们所有人都得了白内障了，因为我们眼睛当中天生就有白色。同样，当我们把呈现定义为“灵魂中的印象”的时候，我们的意思也是它发生在灵魂的某个特定部位，即“主导部分”中，故而，在清晰的表达下，这个定义乃是：“呈现是主导部分中的变动。”还有些人也是从这一论证路线开始的，提出了一个更为复杂精微的辩护。他们说“灵魂”被用于两个意义，一个指的是把整个身体维系在一起的东西，一个指的是主导部分，后者是特指的“灵魂”。所以，当我们在为“善”分类的时候，我们说有的是灵魂的善，有的是身体的善，有的是外物的善，这时我们不是在说整个灵魂，而是指灵魂的主导部分，因为感受和善属于这个部分。所以，当芝诺说“呈现是灵魂上的一个印象”的时候，我们必须把灵魂理解为并非整体，而是它的那个主导部分，于是这个命题就可以表达为这样的形式：“呈现是主导部分的变动。”然而，即使以这一形式表达，有人还是说这是错的。因为事实上冲动、认可和理解都是主导部分的变动，但是都与呈现不同。因为呈现是我们的一种被动状态，一种状况，而冲动、认可和理解却更应当说属于主动行动。因此，这一定义很糟糕，因为它适用于许多不同的东西。正如如果谁在定义“人”时说，“人是一个理性的动物”，那就没有对“人”的概念给出一个正确的描述，因为“神”也是一个理性的动物；同样，宣称呈现是“主导部分的一种变动”的人也犯了错误，因为这与其说是对呈现的描述，不如说是对上述运动中的任何一种的描述。这些就是进一步的反驳。对此，斯多亚派又一次诉诸他们的“蕴含”解释，说我们应当理解，在这个定义中蕴含了“通过被动性”这样的词语。因为正如说爱是“一种赢得热爱的冲动”，就蕴含了“那些朝华青年的”（热爱）的意思，尽管没有明白地说出来（因为没人会爱老人和韶华已逝的人）；同样，他们

认为，当我们把呈现描述为“主导部分的变动”的时候，我们也已经蕴含了这一变动是“通过被动性”而非通过主动性的方式发生的意思。但是，即使如此，斯多亚派似乎也没能逃脱指责，因为当主导部分受到了滋养并且成长时，它确实被动地变动了，但是尽管这样的变动是通过被动性的，是一种状况，它依然并不就是呈现——除非斯多亚派还要说呈现是一种特定形式的被动性，与被动状况截然有别，或者这么说：既然呈现或者是关于外在事物的，或者是关于我们自己的内在感受的（后者被他们更为精确地称为“空洞的吸引”^[57]），在呈现的定义中就总是蕴含着这样的意思：“被动性”或者是就外在印压而言的，或者是就我们的内在感受而言的；但是，这一附加的蕴含在由生长过程或营养过程所导致的变动的情况中却是不可能的。

因此，斯多亚学派教义中的“呈现”很难定义。而且，在呈现当中还有许多不同的区分，对此我们只要提出以下几点就可以了。有些呈现是“可能的”，有些是“不可能的”，有些是既可能又不可能的，有些是既非可能又非不可能的。所谓“可能的”，指的是在灵魂中产生平滑的运动的，比如在当下的时刻的“这是白天”和“我在讨论”的印象，以及所有具有类似的明显程度的印象。“不可能的”是那些不是如此，而是令我们拒绝同意的呈现，比如“如果现在是白天，太阳就没有升起”、“如果现在天黑，现在就是白天”这样的判断。“既可能又不可能”的呈现是这样的，即它们会因为所处的关系，有时是可能的，有时又是不可能的，比如那些有争议的陈述的呈现。“既非可能的也非不可能的”呈现是那些涉及下面这类判断的呈现，比如“星星的数目是偶数”，“星星的数目是奇数”。在可能的呈现中，有的是真的，有的是假的，有的是既真又假的，有的是既非真又非假的。真的呈现是可以对其做出真的断言的，比如在现在的时刻，说“现在是白天”或“天色很亮”；假的是对其可以做出一个假的断言的，比如水中的船桨是弯的，或者走廊在远处缩小成一个点；至于既真又假的呈现，一个例子就是奥瑞斯特斯在疯狂中对伊莱克特拉所感受到的印象（因为就其印象是关于一个存在对象的，它是真的，伊莱克特拉确实存在着；但是就其印象是“一个复仇女神”而言，它是假的，因为那儿没有复仇女神）。而且，人们在梦中会经验到一个假的和“空洞的吸引”，比如想象狄翁站在自己边上，而事实上狄翁活着。既非真也非假的呈现是一般性呈现：个体之所以属于这一类和那一类，是因为归属于一般种类，但是这些种类既不属于这一类也不属于那一类。比如，有些人是希腊人，有些人是外邦人，但是一般种类“人”既不是一个希腊人（否则的话所有的个人就都成了希腊人），也不是一个外邦人（理由同上）。

在真的呈现中，有的是把握性的，有的不是。不具有把握能力的呈现是人在病态中体验到的，因为无数处于疯狂病态中的人接收到的呈现尽管是真的，但是不是把握性的，而是外在地和偶然地发生的，所以他们经常对此不作出肯定的断言，不认可它。一个把握性的呈现是由一个外部对象所引起的，它按照与该对象一致的方式印入主体和被想象，这是绝不会来自一个不存在的对象的。因为他们认为这种呈现敏锐地觉察

了真实的对象，并且以极高的工艺精准地再现了对象的所有特征，所以他们宣称它拥有所有这些属性。这些属性中，首先就是“来自存在的对象”；因为许多呈现来自非存在的事物，比如在疯人的情况中，那样的呈现就没有把握力量。其次是“既是来自一个存在的对象的，又是与该存在对象一致的”，因为许多呈现虽然来自一个存在的对象，却与其不相像，比如我们在前面提到的奥瑞斯特斯的例子中所指出的。虽然他从一个存在的对象——伊莱克特拉——那里获得了一个呈现，但是他的呈现与对象却并不相符；因为他把她看作是复仇女神之一，于是就在她走近想要照料他的时候驱赶她，喊道：

走开！你是追逐我的复仇女神之一。

赫拉克勒斯（Heracles）也从一个存在的对象那里获得了底比斯的印象，但是与该对象不相吻合。^[58]但是，把握性呈现却必须与对象自身相符；不仅如此，它还必须被印入主体中和被想象，以便被呈现的对象的所有特征能够得到具有极高工艺水平的精确性的再现。正如雕刻师的双手处理了他们所完成的作品的所有部分，戒指上的印章总是准确地把自已的痕迹全部印在蜡上，同样，对真实对象进行把握的人也应当觉察到它们的所有特征。斯多亚派之所以还附加了“是绝不可能来自非存在的对象的那一类呈现”一句，是因为学园派与斯多亚派不同，认为并非不可能找到一个在所有方面都完全相似的呈现。斯多亚派宣称具有把握性呈现的人以工艺般的精确性辨识存在于对象中的差别，因为这样的呈现与其他呈现相比，具有自己的独特特征，就像长角的蛇与其他所有的蛇相比都截然不同。但是，学园派却肯定相反的立场，说总能找到与“把握性呈现”一模一样的另一个呈现。

早期斯多亚学派宣称把握性呈现是真理的标准，然而后期斯多亚学派添加了一个条件句：“只要没有阻碍的话。”因为有的时候尽管出现了把握性呈现，还是由于外部环境而显得不可信。比如，当赫拉克勒斯为阿德麦图斯（Admetus）从墓地中带回了阿尔克斯提斯（Alcestis）时，尽管阿德麦图斯从阿尔克斯提斯那儿接收到了一个把握性呈现，但是他还是不相信它；再如，当墨涅拉俄斯从特洛伊返回时，把海伦的影像留在了船上（人们为“她”打了十年的仗），后来他在普鲁提乌斯

（Proteus）家里看到了真实的海伦，尽管这时他接受的是一个来自实际存在的对象的印象，他所具有的呈现也与对象相符，他还是不承认这是真实的。所以，唯有在没有阻碍的情况下，把握性呈现才是标准。上面这些例子中的呈现尽管是把握性的，但是都有阻碍因素。比如阿德麦图斯就在心中思索：阿尔克斯提斯已经死了，而死者不会复生，有时会有些精灵在四处游荡。至于墨涅拉俄斯则这么思索：他已经把海伦留在船上，有人看管；完全有可能他在法老的宫中发现的“她”不是海伦，而是某个幻象和超自然的东西。因此，把握性呈现并非无条件地是真理的标准，唯有在没有阻碍的时候才是。因为他们说在那样的场合下，呈现一清二楚，生动逼人，几乎是像抓住我们的头发那样抓住我们，把我们拖去认可，不再需要任何其他东西来辅助说明它的生动性或是提示它超过

了其他所有呈现。因为这个原因，所有的人，当他急于精确地把握任何对象时，都会努力寻找这种呈现；比如，就可见物体而言，当他接收到真实对象的一个模糊的呈现时，他会竭力注视，靠近要看的東西，以免完全走偏了，他会擦亮眼睛，并想方设法，直到对考察的东西具有一个栩栩如生的呈现，显然他认为呈现的可靠性依赖这么做。进一步，也无法同意相反的论断；那不承认呈现是标准的人，既然他是因为其他的呈现的存在而这么做的，他还是因此必然肯定了呈现是标准这一事实。自然似乎在感官中和通过感官发生的呈现中为我们点燃了一盏灯，帮助我们识别真理。所以，抛弃如此强大的官能并且剥夺我们的白昼之光，实在是太荒诞了。正如承认颜色及其差别存在的人却指斥视觉为不实在的或者不可能的，承认声音存在的人却断言听觉不存在，是完全违背逻辑的（因为如果我们借以察觉颜色和声音的器官没有了，我们也就无法感受到颜色或声音）；同样，那些承认客体存在但是又指责借以把握客体的感性呈现的人，完全丧失了理智，使自己落入了那些毫无灵魂可言的东西的行列中。

这些就是斯多亚学派的教义。现在，关于标准的所有争论都已经摆在我们的眼前了，我们应当开始反驳的论证，并将其运用到标准上去。正如我前面所说的，有人认为标准在理性中，有人认为在非理性的感觉中，有人认为在二者之中。此外，有人把“人”称作“由谁评判”的主体（agent），有人把感觉和理智称为“借助于什么”的工具，有人认为印压过程比如呈现也是一种标准。故而，我们将尽量陈述与这些不同观点对应的各种困难；这样我们就不必逐一攻击上面列举的哲学家们，不必重复了。

第二章 真理标准三个方面的考察 [59]

第一节 “由谁评判”意义上的标准（“关于人”）

按照顺序，首先让我们考察“由谁评判”之标准，或者说主体，这就是人。在我看来，如果我们一上来就怀疑了这一标准，就不再有必要对其他标准继续讨论了，因为它们或者是人的某个部分，或者是人的行动，或者是人的感受。如果要把握“人”这一标准，必须在此之前就明白了人是什么，因为在所有情况下，领会总是先于把握。但是，迄今为止，人都是无法领会的，这一点我们马上就会论证；因此，人也就必然是无法把握的。由此出发可知，关于真理的知识是无法发现的，既然认识真理的主体是无法把握的。比如，在探究过这一概念的人当中，苏格拉底就是一个怀疑者，他不加断言并宣称自己对自己是什么、自己与宇宙处于何种关系中，都统统不知道，他说：“我不知道我是一个人还是某种比泰丰（Typhon）还要复杂的野兽。”^[60]德谟克利特自诩为宙斯的声音，论说着万物总体，确实尝试解释这个概念，但是他最终得出的只不

过是个非常粗糙的说法：“人是我们都知悉的东西。”然而，首先，我们也都知道狗，可是狗并不是人。我们也都知道马和植物，但是这些也都不是人。进一步，他其实假设了正在讨论的问题；没人能够立即同意人的本性是已知的，因为我们看到德尔菲祭司宣布“认识你自己”是人的主要问题。而且，即使我们同意这一点，也不能说对于人的知识是所有人都有的，而只能说是名副其实的哲学家才有。伊壁鸠鲁和他的追随者认为人的概念可以通过指示而告诉别人，他们说：“人是这种形状的东西再加上生命。”但是他们没有注意到：如果被指示的东西是人，那么没有被指示的东西就不是人。而且，这样的指示或者是针对一个男子的，或者是针对一个女子的，或者指着一个老人，或者指着一个青年，或者是塌鼻子的，或者是鹰钩鼻子的，或者是直发的，或者是弯发的以及诸如此类的各种差别的人。但是，如果指着一个男子说，则女子就不是人；如果指着一个女子说，则男人都被排除了；如果指着一个青年说，则所有其他年龄的人都被挡在人性之外了。

还有些哲学家通过逻辑规定人的种类，认为从这一类属概念可以得出具体的个人概念。在这些哲学家中，有的给出了这样的定义：“人是一种理性的、会死的动物，能接受思想和知识。”但是，他们这样说还是没有告诉我们什么是人，只是说了人的属性。然而，一个事物的属性与拥有属性的事物本身还是不同的，否则的话，它就不再是属性，而是实际事物本身了。而且可以肯定的是，虽然有的属性不能与它所从属的事物分离，比如物体的长度、宽度和深度；但是有些属性是与它们所从属的事物分离的，而且即使这些属性都离开了，事物还继续存在，比如一个奔跑、谈话、睡觉和走路的人；因为这些属性都属于我们，但是不是连续不断地属于我们；当我们不跑不说的时侯，我们还是人；这也适用于这些属性中的其他几种。这样，存在着两种不同种类的属性；而我们将发现它们都与实体事物不是一回事，而总是有所区别。那些把人定义为“一种理性的动物”之类的人，是徒劳无益的，因为他们并没有给出人的定义，而仅仅列举了人的属性。在这些属性中，“动物”属于恒常的属性，因为人不可能不同时是一种动物。但是“会死的”甚至不是一种属性，而是某种依附在人身上的东西，因为当我们是人的时侯我们就是活的而不是死的。“推理和拥有知识”确实是他的一個属性，但是不是恒常的；因为事实上有些不进行推理的人也是人，比如那些“被昏睡的甜蜜所征服的”；而有些并不“拥有知识”的人也并未丧失人的身份，比如疯人。故而，我们在找的是一样东西，而他们给我们的却是另一样东西。

不过，“动物”并不一定是“人”，因为否则的话所有动物都会是人。至于“理性的”一词，如果指的是“发挥理性”，那么诸神在行使理性的时侯也就成了人了，而且也许有些其他的动物也会如此；如果“理性的”指的是“发出有意义的声音”，那么我们将说乌鸦和鸚鵡之类的生物也是人了，而这是荒谬的。进一步，如果人们说“会死的”是人，那么就能推出：既然非理性的动物也会死，那么它们也是人。我们还是必须同样地考察“能够接受思想和知识”一语。首先，这也适用于诸神；其次，如果人能够接受这些属性，人并不是这些东西，而只是能够接受这些东西的

东西。人本身的真实本性还是没有得到解释。

然而，独断论学派中的某些享有机智盛名的人在回答这些批评时说，并非列举的属性中的每一种都是“人”，而是它们全部结合在一起构成了“人”——这属于“部分与整体”那种情况。因为正如一只手并不是人，一个头也不是，一只脚也不是，其他这样的身体部分也不是；但是它们结合在一起是作为一个整体来看的；同样，“人”并不简单地就是“动物”，也不仅仅是“理性的”，也不单独地是“会死的”，而是所有这些属性的集合；也就是说，同时是动物、会死的和理性的。但是，对于这一说法也有一个现成的反驳。因为第一，这些属性分开来看各自都不是“人”，它们结合起来怎么就构成了“人”，而不会超出他的所是，也不会不足以描述他的真实外延，也不会以任何方式扭曲？其次，它们不可能聚合成一体就构成了“人”；比如，“会死的”，当我们是人的时候不是我们的属性，而是从相伴发生的回忆中推导出来的。我们是看到狄翁、铁翁、苏格拉底以及一般而言与我们相似的个体去世了，才推理说我们也是会死的，尽管死亡对于我们尚未出现——因为我们当然还活着。进一步而言，理性也是有时与我们一道，有时不出现；至于“拥有知识”，也正如我们已经阐述的，也不是人的恒常属性中的一种。所以，甚至所有这些属性的联合也不就是“人”。

柏拉图对于人给出了更差的定义，他说：“人是没有翅膀的动物，有两只脚和宽指甲，能够接受政治科学。”对于他的批驳是显而易见的。因为他也没有解释人，而是列举了人的正面的和负面的属性；“没有翅膀”是其负面的属性，“动物”、“两足”、“宽指甲”是其正面的属性，而“能接受政治科学”有时是正面的，有时是负面的属性。所以，我们在寻求知道一件事情，他却给我们拿来了另外一件事情。

这样，我们必须承认无法对于人立即形成一个观念。同样地，我们也必须宣称对于人无法理解把握，尤其是这实际上已经被证明了（因为不可思议的东西就无法被理解，而我们已经证明了人——就独断论者关于他的概念而言——是不可思议的；因此，也就是无法理解的）。^[61]不过，我们还是可以从另外一条论证路线证明它。如果人是可以把握的，或者他作为一个整体而完整地探究和把握自己，或者作为一个整体他是被探究、被把握的对象（或者他部分地是把握的主体，部分地是把握的对象），正如我们想象一个看着自己的视觉一样；因为它或是完全在看，或是完全被看，或者部分地看着自己，或者部分地被自己所看。但是作为整体的人如果完全在探究自己并因此而被领会着（亦即他作为一个整体整个地在领会自己），那就不再有任何被把握的对象；而这是荒谬的。另一方面，如果他作为整体都是被探究的对象并整个地被这么领会着（亦即事实上他在被探究），那么我们就没有在探究或者进行把握的主体。进一步，也不可能把他分为两个部分看——他在一个时间里整个地是正在探究的主体，在另外一个时间里他整个地是被探究的对象。因为当他作为一个整体在探究，作为一个整体被领会着的时候（亦即事实上他确实作为一个整体在探究），就没有剩下什么对象让他探究

了；反过来，当他作为一个整体是被探究的对象时，正在探究的主体就不会存在了。

余下的可能性就是：人不是作为一个整体领会他自己，而是通过他的某个部分对自己形成把握。但是这也是不可能的事情。因为人不过是他的（身体性）实体、感觉和理智，所以，如果他用自己的某个部分把握自己，那么他或者用他的身体领会他的感觉和理智，或者反过来用自己的感觉和理智领会他的身体。但是，他不可能用自己的身体领会他的感觉和理智，因为身体是非理性的、无感觉的和不适于进行这样的探究的。此外，如果身体能够领会感觉和理智，那么在把握它们的时候就必须要与它们相似，也就是说处于相似的状况中并且既是感觉又是理智。因为，当它领会视觉的时候，就其看到视觉而言，它就是视觉；当它把握味觉时，它在品尝行动中就成了味觉，其他感觉的情况也是一样。正如在察知一个热的东西时，察知者是通过被烤热而察知其热的；而了解一个冷的东西的主体，也是靠感到其寒意，于是自己也成了冷的；同样，如果身体性的实体把感觉作为感觉来领会，那么它就具有了感知觉；而一旦具有了感知觉，它当然就变成了感觉；如此一来，正在探究的主体就不再存在，变成了被探究的对象。此外，假设身体性的实体与感觉和理智没有区别，也是极为可笑的；实际上，所有独断论哲学家都提到了它们之间的区别。

同样的论证也适用于理智；因为如果身体性实体把理智领会为理智——即领会为思考——那么身体性实体就会成了理智，而成了理智之后它就不再是探究者而是被探究者。所以，身体不能理解把握人。

事实上，感觉也不能。因为感觉都是纯粹被动的，就像接受印压的蜡一样，此外就不知道任何东西了；假使我们让感觉探究任何东西，那它肯定就不再是非理性的，而成了理性的，具有了理智的本性了。但是这不符合事实，因为，如果感受黑、白、苦、甜和味道以及一般而言的被动感受是感官的独特属性，积极的探究就不会是它们的独特属性。进一步，感觉自己并不拥有物体性的本性，怎么能够把握身体性的实体呢？比如，视觉察知着形式、大小和颜色，但是实体既不是形式、大小，也不是颜色，而是这些属性所从属的那个东西；因此，视觉没有能力察知实体，只能够看到实体的属性，比如它的形式、大小和颜色。“是的”，有人说，“但是这些属性的集合构成了实体”。但是这是愚蠢的说法。因为首先，我们已经证明了即使一个事物的属性的联合也不是属性所从属的那个事物。其次，即使它是的，身体也还是不能被视觉所察知。因为如果身体既不是单纯的长度，也不是形式自身，也不是孤立的颜色，而是它们的结合体，那么察知身体的视觉就必须逐一把它们结合到一起，以便称呼它们的总聚合体为“身体”。但是，把一件东西和另外一件东西结合到一起的行为，以及对于这样的大小与那样的形式在一起，属于理性官能；而视觉是非理性的，所以，察知身体不是它的任务。再者，它的本性不仅不适于领会作为聚合整体的身体，而且它也没有能力理解身体的这些属性中的任何一个。比如说长度，对于长度的理

解当然靠扫描它的所有部分，亦即从一个点开始，越过一个点，再终止于一个点；然而非理性的事物无法做这种事情。再以深度属性为例，视觉总是在平面上徘徊，并不会穿透到深度中去。故而视觉无法发现镀金硬币下面的铜。而且，当我们在推翻昔勒尼派的理论时曾经说过，视觉不适于辨识颜色。因此，如果视觉甚至无法察知身体的属性，它就更加不能辨识身体本身了。这也不是听觉、嗅觉或味觉、触觉的任务；因为这些感觉各自只能觉察与自己亲近的知觉材料，而这并非身体性实体。听觉察知的唯有声音，而声音并非实体；嗅觉裁定的只是香味和臭味，但是不会有谁愚蠢到把我们身体的实体归为香的或臭的那类东西。简而言之，这样的论证也适用于其他的感官。所以，感觉并不理解身体性的实体。

实际上，它们也不能把握它们自己。谁用视觉看到过视觉？谁用听觉听到过听觉？谁用味觉尝到过味觉？谁用嗅觉闻到过嗅觉？谁用触觉触碰过触觉？这些都是理智的对象。所以，必须宣称：感觉甚至无法察知它们自己，因此也无法相互察知。因为视觉不能看到正在聆听的听觉，反过来，听觉也无法听到正在观看的视觉，同样的批评也适用于其他的感官。如果我们断言作为听觉的听觉（即正在聆听中）可以被视觉所察知，我们就会承认视觉在实质上与前者相同，那它就不再是视觉而是听觉了；因为它怎么能察知到正在聆听的听觉呢，如果不是它自身就具有能够聆听的本性的话？反过来，如果听觉要察知正在观看的视觉，它自己就必须先成为视觉。但是这就荒谬到极点了。所以，我们不得不宣布，感觉既不能察知身体，也不能察知自己，也不能察知其他感觉。

“是的”，独断论者说道，“但是理智既察知身体实体，也察知感觉，也察知理智自身”。但是，这也是完全不可能的事情。因为，当我们宣称理智可以察知整个身体及其内容时，我们将会探究：它的察知是通过同时接触全部实体呢，还是接触其部分，然后再结合起来把握整体？他们不会同意是接触全体的，这一点从下面的论证中就可以看出。而如果他们说是通过结合各个部分来识别整体，他们又会陷入重重困难之中。因为在实体的各种部分中，有的是非理性的，它们影响我们的方式也是非理性的。于是，理智由于受到它们的非理性的影响，也就会变成非理性的；而变成非理性之后它就不再是理智了。所以理智无法理解实体。此外，根据同样的论证，它也无法理解感觉。因为，正如它具有理性能力，而身体是非理性的，所以它无法理解身体的；同样，它也无法理解感觉，因为感觉是非理性的，并因此会非理性地影响理解它们的东西。再者，在察知感觉中，理智必然会变成感觉本身。因为，为了理解作为感觉的感觉（即作为正在进行感知的感觉），它就必须与其具有相同的本性，比如为了理解在观看的视觉，理智自己必须先成为视觉；为了理解在聆听的听觉，理智必须与听觉无异。同样的论证也适用于嗅觉、味觉和触觉。但是，如果察知感觉的理智变成了具有感觉的本性，那么就不再存在探究感觉的主体了，因为我们设定正在探究的东西已经变得与被探究的感觉同样了，并且因而需要别的东西来理解它了。“是的”，他们说，“可是，同一个东西可以既是理智又是感觉，但是不是在同一个方

面；它一方面是理智，另一方面又是感觉；正如同一个喝水杯可以说既是凹下去的也是凸出来的，但是不是在同一个方面，而是在内部是凹下去的，在外部是凸出来的；同一条路也可以被理解为既是朝里倾斜的，也是朝外倾斜的：对于向上走的人是朝里倾斜的，对于向下走的人是朝外倾斜的；同样，同一个官能在一个方面是思考，在另一个方面是感觉，这样，当理智与感觉是同一个东西时，就不会无法理解感觉”。但是，他们的头脑也太简单了吧，根本没有真正回答上面的困难。因为我们断定了，即使承认这些不同的官能真实地属于同一个实体，我们不久前提出的困难依然存在。对于这种据说一方面是思想、一方面是感觉的东西，我可以追问：它如何通过它的思想的方面察知它的感觉的方面？因为作为理性的事物，它在理解一个非理性的事物时，会被非理性地影响，而在非理性的影响之下它就会成为非理性的；这么一来它就不是在理解，而是在被理解。这还是荒谬的。

这样，我们通过以上论证就证明了人无法通过身体察知感觉，反过来也无法通过感觉察知身体，因为它们既不能察知自己，也不能相互察知。下面，我们要证明理智也不能像独断论哲学家所宣称的那样认识它自己。如果心灵理解自己，它或者是作为一个整体理解自己，或者不是作为一个整体这么做，而是运用自己的一个部分。首先，它无法作为一个整体理解自己；因为如果它作为整体理解自己，它就会整个地成为理解，而既然它整个地成为理解主体，就不存在任何被理解的对象了；但是，存在理解的主体却不存在被理解的对象，那是极为有悖理性的事情。其次，心灵也不能为此而使用自己的一个部分；因为那个部分自己如何理解自己？如果作为一个整体的对象不存在，那么就一个部分而言，那个部分又怎么能识别自己？……如此下去，以至无穷。于是，理解成了一个没有开端的事情，或者找不到进行理解的第一个主体，或者不存在被理解的对象。再次，如果心灵理解自己，那么它会同时理解自己所处于其中的处所，因为一切被理解的东西都与某种处所一道被理解。而如果心灵在理解自己的同时一道理解自己处于其中的处所，那这又是哲学家争论不休的一个问题了；有人说心灵的位置在头脑中，有人说在胸膛中，更为具体地讲，有人说在脑子中，有人说在“首要物质”中，有人说在心脏中，还有人说在肝门区或是诸如此类的身体部位中。关于这些，独断论哲学家争论不休，故而心灵不理解自己。

以上可以视为对于困扰关于标准的探究的困难的一个陈述，普遍地适用于“人”这一较大的方面的标准。但是，因为独断论者极为自负，不承认其他人拥有对于真理的判断权，而是断言唯独他们自己才发现了它；我们就在他们这一论断的基础上建立我们的论证，并证明即使这样，也还是无法发现任何真理标准。每一个宣称自己已经发现了真理的人，或者仅仅是通过断言而宣布它，或者还诉诸一个论证。但是他不会仅仅断言它，因为对立面的一方也会有人断言相反的立场，于是前者不会比后者更为可信；因为仅仅一个断言将与另一个断言相抗衡。但是，如果他在宣称自己是标准的同时还伴以论证，就必须是一个正确的论证。但是，为了确定他用以宣称自己是标准的论证是正确的，我们又必

须拥有一个标准，而且这一个标准必须是大家已经公认的。然而，我们并不拥有一个毫无争议的标准，因为这还是需要探究的主题；所以，不可能发现标准。再次，由于那些称自己为真理标准的人是从不和谐一致的思想流派中得出的，并且因此而彼此不同意，我们就需要拥有一个可以用来裁决他们的分歧的标准，以便同意其中一方，否认另一方。于是，这一标准必须或者与所有不同意的人不一致，或者与仅仅一个人一致。但是，如果它与所有人不一致，那它就会成为争议不一致中的一方，而作为这当中的一方，它就不再是标准，而是自己也和整个的争议一样，需要一个裁决者；因为同一个东西同时进行审查，又被审查，是不可能的事情。然而，如果它不与所有各方一致而只与自己一致，那么所唯一与之一致的，因为卷入不一致争议中，又需要一个审查者。而根据这一解说，与那唯一一方一致的标准，因为与这一方没有区别，也需要判断；然而需要判断的东西自身就不会是标准。但是，所有论证中最为重要的是这一个：如果我们说某个具体的独断论者是真理的判官，而且这一属性仅仅属于他，那么我们就应当仔细地考察他的年龄，或者不看他的年龄而看他的勤奋工作程度，或者不看这些而看他的智慧和智力，或者不看他的智慧而看大众的证据。但是，下面将要证明的是，在我们对真理的探究中，无论是注意年龄还是注意勤奋程度，或者是任何上面提到的其他因素，都是不合适的；因此，不应当断言任何哲学家是真理的标准。首先，我们不应注意年龄，因为大多数独断论者在宣称自己是真理的标准的时候年龄都差不多，也就是都在老年的时候，比如柏拉图、德谟克利特、伊壁鸠鲁和芝诺，宣称自己发现了真理。再者，完全不是没有可能的，会出现这种情况：正如在日常生活和普通交往中，年轻人往往比老人更为聪明，同样，在哲学中，年轻人也许比老人更为敏锐。因为有的人，包括医生阿斯克勒皮亚德斯在内，都公开肯定老人在智力和思想敏锐性上落后于年轻人，尽管相反的观点因为错误意见的流行而被大多数毫无头脑的人当作是真的。他们认为年轻人因为缺少老人的丰富经验而在智力上落后，然而相反的情况才是事实，因为尽管老人确实更有经验，但是他们并不比年轻人更有智力。所以，人们不应该根据年龄而说任何独断论者是标准。其次，也不能根据勤奋程度说。因为他们都同样地勤奋，而且没有人在真理的竞赛中断言自己已经找到真理后就懒散下来。既然所有人在这方面给出的证据是同样的，那么偏袒某一个人就不公平了。再者，人们同样也不能根据智力而把一人看作高于另一人。因为首先，他们都是富有智力的，并非有人愚钝，有人聪明。进一步，那些以智力著称于世的人往往并不倡导真理，而是倡导谬误。比如我们把那些卓有成效地支持错误的事情——把它说成与真理在可靠性上一样的演说家称为“有能力的和有头脑的”，而把不属于这类人的人称呼为“反应迟钝的”和“不聪明的”。所以，在哲学中，完全有可能那些真理追求者中最聪明的人看上去最有说服力，尽管由于他们的本性使然，他们在倡导错误的东西；相反，那些缺乏这一本事的人却说服不了人，尽管他们在真正追求真理。故而，既不能根据年龄，也不能根据勤奋或是智力，来支持一个人比另外一个人更好，说这个人已经发

现了真理，而那个人没有发现。最后剩下的可能性是：我们应该注意达成一致的大多数人；因为有人可能会说他是真理的最佳裁判者，大众的证据都与他一致。但是这是没有意义的，而且比我们已经拒斥的那些标准还要差劲。因为，且不必说其他的，无论关于什么事情，那些持反对意见的人与持同意意见的人的人数是相等的，比如伊壁鸠鲁派与亚里士多德派相等，斯多亚派与伊壁鸠鲁派人数一样，其他情况也是如此。所以，如果发现了真理的人就是最好的人，因为所有从他那儿接受真理的人都与他保持同样的观点，那么我们为什么要说这个人而不是那个人是最好的、是真理的标准？比如，如果我们推举伊壁鸠鲁是因为那些认同他发现真理的人是无数的，那么为什么推举伊壁鸠鲁而不是亚里士多德呢，既然站在后者一边的人的人数一点也不比前者的少？不过，无论如何，正如在日常生活中，一个聪明的人完全有可能比许多不聪明的人要好，同样，在哲学中，也完全有可能一个人是有头脑的，并且因此是值得信任的，而大众是笨蛋，并因此不可信任，即使他们众口一致地为某人作证。聪明的人是少的，愚蠢的人是多的。进一步，即使我们关注普遍的一致和大众的证据，我们还是会被再一次带回到与我们的假设相冲突的立场上；因为持不同看法的人必然比赞同的人要多得多。如果我举一个熟悉的例子，大家就会明白我的意思。为了论证的方便，让我们假设属于斯多亚哲学学派的人比属于其他所有学派的人的人数都要多，而且前者都一致同意说唯有芝诺发现了真理，其他任何人都没有。于是，伊壁鸠鲁派会反驳他们，而散步学派会宣布他们是说谎者，学园派会否认他们，其他学派的所有成员也统统会这么做；于是，那些一致赞同芝诺的人，当与一致宣布芝诺不是标准的人相比，人数就少得多了。另外，还有其他的理由：如果一个人要投票赞同那些在某件事情上众口一词的人们，那就必须承认没有人发现了真理；因为任何受到一定数量的人的支持的人总会受到其他学派的大批的人的激烈反对。不过，这些论证中最有说服力的乃是：那些一致同意某人发现了真理的人们，就其一致同意而言，必然处于某种状况中，这或者是不同的，或者不是不同的，而是完全一样的。但是他们绝不会处于不同的状况中，否则他们必然会分歧不一；然而如果他们处于同一个状况中，他们又会被带回到与陈述相反观点的人同等的水平上了。因为正如后者就反对他们而言处于一种状况中一样，前者也处于同等的状况中，他们人数的众多在确证信念上于是成了多余的；因为，事实上，只要他们中有一个人据说做出了这一陈述，他将会拥有与所有其他人同样分量的权重。

但是，如果那些在哲学中发现了真理的人据说是根据他的年龄，或者他的勤奋，或者他的智力，或者拥有许多支持者，而我们又证明了所有这些理由都不足以证明他确实是真理标准，那么很明白，哲学中的标准是无法发现的。

再者，那些宣布自己是真理标准的人说的只是向自己显现的东西，舍此无他。所以，既然其他哲学家也都在说向他们显现的东西，并且与前者的命题冲突，很明显，因为他们相互处于同一个水平上，我们就不能确定地说他们中谁是标准。因为，如果第一个人是可靠的，由于在他

看来他是标准，那么，第二个人也应当是可靠的了，既然在后者看来他自己就是标准；同样的情况也适用于第三个人和其他所有的人；由此可以推出：没有任何人确定地是真理的标准。进一步，一个人在说自己是标准的时候或者仅仅是断言，或者也运用一个标准。但是，如果他仅仅断言，他会被相反的断言所阻止；如果他使用一个标准，他将会被推翻。因为这一标准或者与他一致，或者不一致。如果不一致，那就不可信，因为它与这位自信是真理标准的人不一致；但是如果与他一致，那它还需要一个裁决者。因为正如宣称自己是标准的人不会被人信任，与他一致的标准也不会，既然它具有与他一样的品性，故而还需要第二个标准。如果事情是这样的，那么就不能断定每个哲学家都是标准，因为所有有待裁决的东西自身都是不可信的。还有，宣称自己是标准的人或者通过断言，或者通过论证这么说。不过，根据我已经给出的理由，他不能通过断言这么说；而如果他通过证明这么说，这证明当然必须是正确的。但是，说这一证明是正确的，或者仅仅断言，或者通过证明，如此下去，就会走向无穷。所以，根据这一理由也必须宣布：真理的标准是无法被发现的。

还可以这么论证：那些自称裁决真理的人必然要拥有真理的标准。那么，这一标准或者没有得到一个裁决者的认可，或者是得到了认可。如果它没有得到认可，它怎么成为可信的呢？因为一切有争议的问题如果没有裁决，就都是不可信的。如果它得到了认可，那么认可它的人又或者曾经被认可过，或者没有……如此下去，以至无穷。还有，有争议的标准需要一个证据。但是既然有的证据是真的，有的证据是假的，被用以支持标准的证据自身必须要得到一个标准的支持；这么一来我们就陷入循环论证中了：一方面标准有待证据的确证，另一方面证据又有待标准的支持，它们各自都无法得到对方的确证。此外，同一个东西会既是可信任的又是不可信的——标准会因为它裁决证据而是可信的，证据会因为它证明标准而是可信的；但是标准又会因为被证据证明而是不可信的，而证据也会因为被标准裁决而是不可信的。

第二节 “通过什么”意义上的标准

所以，通过所有这些论证，怀疑论就批评了第一种意义上的标准——主体方面或“由谁”的标准。至于关于第二种意义的标准——我指的是“通过什么”或工具意义上的标准——也不难展开。因为如果人发现真理，那么他或是仅仅通过运用感性，或是运用理智，或是感觉和理智的结合。但是，我们将证明，他不能通过仅仅运用感觉或者理智或者二者的结合来发现真理，所以，人无法发现真理。首先，他无法仅仅通过感觉把握真理，这一点我们前面已经证明了，现在只要简短地回顾一下。因为感觉本质上是非理性的，它们除了被所想象的对象印压之外，再也没有进一步的能力了，所以它们完全无力发现真理。^[62]因为察知实在对象中的真理的东西必须不仅被一个白色或甜味的感受所影响，而且还必须能够对这一对象具有印象：“这个东西是白色的”，“这个东西是甜

的”。其他感觉的情况也是如此。但是，察知那样的对象已经不再是感官的任务了，因为感官的本性是只能把握颜色、味道和声音，而对于“这是白色的”或“这是甜的”的认识，既不是颜色也不是味道，是不能被感官所经验到的。而且，感觉在许多情况中都提供了错误的报道，相互之间也不一致，这些我们在阐述安尼西德穆斯（Aenesidemus）的“十式”的时候已经阐明了。但是，分歧不一、互不一致的东西不是一个标准，相反它自身有待裁决。所以，感觉自身无力判断真理。它们有待于结合记忆，才能知觉实在的对象，比如人、植物，等等。因为人是颜色、大小、形状和某些其他特性的集合，但感觉在记忆的帮助下也无法结合任何东西，因为结合既不是颜色，也不是味道或声音——这些东西才是感觉能够感知的。

理智也不行。因为如果理智要认识真理的话，那么它就必须以前已经认识了它自己；正如建筑师不会在判断曲直时不注意他的标准——比如尺子和圆规——的结构一样，理智如果能够区分真假的话，它必然早就认识了自己的本性，比如自己是由什么质料构成的，它处于什么位置，以及其他的方面。但是，它不能一下子就理解这些事情，因为有些人比如狄凯阿库斯（Dicaearchus）说，理智不过就是身体的某种状态而已，而其他人说理智存在，但是并未同意它都位于同一个地方：有的人比如安尼西德穆斯就说，“根据赫拉克利特”，理智在身体之外；有的人说在整个身体中（比如有些“根据德谟克利特”的人如是说），还有些人说位于身体的某个部位中，而在最后这一观点中，又有许多进一步的纷争。还有，有些人和大部分人一样认为它与感觉截然有别，但有的人说它就是感觉——它通过感官向外观看，就好像通过一个洞眼一样。这个理论首先是由医生斯特拉图（Strato）和安尼西德穆斯所提出的。因此，理智不是标准。再者，理智有许多种，而且因为数量多，它们分歧不一致，而既然分歧不一，它们就需要由谁来评判。这一评判者或者又是理智，或者是某种与其不同的东西。它不可能是理智，因为否则的话，它也成了争议的一方，于是也有待评判，无法充当标准；如果它是与理智不同的东西，那这又支持了“理智不是标准”的观点。我们还可以使用独断论者所做出的结论，因为我们没有必要重复我们自己。进一步，既然根据大多数哲学家，我们身上除了存在着理智部分之外，还存在着感知的部分，它被置于理智部分的前面；它既然处于理智的前面，就必然会阻挠理智感知外部对象。因为，正如处于视觉器官和被看到的对象之间的物体会阻挠视觉感知被看到的物体一样，如果非理性的视觉插入理智和视觉的外部对象之间，视觉势必阻挠理智感知外部的视觉对象；如果听觉插入理智和外部的可听对象之间，则它势必阻挠理智认识到听觉对象；同样的道理也适用于其余的感觉。因此，理智被困锁在内部，被感觉封闭在黑暗之中，从而无力感知任何外部对象。所以，也不能说理智自身是标准。

剩下来的就是说“它们二者”，意思是理智通过使用感觉作为助手来把握外部对象。但是，这也是不可能的。因为感觉并不向理智提供外部对象，而是每个感觉都报告自己独特的感受，比如触觉在被火温暖的时

候并不向理智提供外部的、燃烧的火，而是从中得来的温暖，而这是它自己的独特感受。不仅如此，因为如果思想接受了感官的感受，那么它自己就成了感觉了。因为接受视觉感受的东西就以视觉的方式受到了影响，而以视觉的方式受影响的东西就是视觉；能够接受听觉感受的东西就是以听觉的方式受到影响的，而以听觉的方式受到影响的東西就是听觉。其他感觉的情况也是如此。同样，理智如果接受了每个感觉的感受，就是以感觉的方式受影响，而由于它以感觉的方式受影响，它就是感觉了；而既然它是感觉，它就是非理性的；而既然它是非理性的，它就不再是思想了；而既然它不是思想了，它就不能作为思想而接受感觉的感受了。而且，即使它接受感觉的感受，它也不能认识外部对象。因为外部对象与我们的感受并不相像，呈现与被呈现的事物远不一样。比如，火的呈现与火不同，因为后者会烧掉东西，而前者不能烧东西。此外，即使我们假设外部对象与我们的感受相似，也不能确定理智通过接受我们的感受而理解外部对象。因为与某些事物相似的东西与那些东西毕竟不是一回事。所以，如果理智认识了与外部对象相似的东西，它并没有认识外部对象，而是那些与其相似的东西。正如不认识苏格拉底的人在观看苏格拉底的画像的时候并不知道苏格拉底是否与这个相似物相像，同样，理智感知着感受，但是无法察知外部对象，就不能知道这些对象的本质，也不知道它们是否与这些感受相似。由于它也不知道明白的事物，它就不能理解不明白的事物，后者据说是通过从明白的事物推导出去认识的。所以，它就不是真理的标准。

但是，有的独断论者在此不断重复上面提到的那个反驳，说灵魂的这些不同部分——即理性部分和非理性部分——不是分离开的，而是像蜂蜜那样，同时整个地既是液体又是甜味；灵魂也整个地拥有这两种官能，它们互相完全渗透，其中一种是理性的，另一种是非理性的；理性的部分受到理智对象的影响，而非理性的部分感知感性对象。所以，不应当说理智或者一般而言灵魂无法理解这类对象中的另一类，因为它具有双重的官能，它必然能够理解两类对象。但是，他们这话简直愚蠢到了极点。因为即使这些官能看来结合在一个实体中，相互完全渗透，遍布整个的灵魂，它们从类属上说还是互相有别的，这一个和那一个是完全不同的东西。这一点，人们可以从明明白白的事实中看到；因为经常有些东西依附于某种事物，却与其具有不同的本质。比如，重量和颜色都依附于同一个身体上，但是相互不同；而且，形状和大小是同一个实体的属性，但是本质各异，被各自理解为不同的东西。同样，前面提到的理性官能即使与非理性官能混合存在在一起，还是与其有别。这还会带来进一步的后果：由于前面提到的理由，一个官能不能像另外一个那样被影响，具有相似的感受；否则的话，二者就必然成了一个东西——如果它具有非理性的感受的话，它就是“理性的非理性”；如果它具有理性的运动的话，它就是“非理性的理性”。而且，即使我们假设理智就像通过洞眼透过感觉通道观看，并且离开处于自己前面的感觉而与外部对象接触，那个理论也无法成立。因为以这样的方式把握真实对象的理智必须把对象理解为是自明的；但是，我们将证明没有任何东西是自明

的；所以不可能把握真实对象的真理。我们的敌对者说，“自明的”就是“自身被感知的，不需要第二个东西来确立它的”。但是，没有任何东西本性上就是自身被感知的，所有的东西的被感知都要经由感受，而感受与产生感受的呈现对象不是一回事；因为我在品尝蜂蜜的时候感到了甜味，并猜测外部存在的蜂蜜实体是甜的；当我靠近火的时候感到温暖，于是就以为我自身的状况标识出外部的火的实体也是温暖的；同样的情况也适用于其他感觉对象。既然通过另外的东西被感知的东西被公认是并非自明的，而所有的东西都是通过我们的感受被感知的，而非它们自身，所以所有的外部对象都是不明白的，并且因此是我们所无法认识的。因为为了保证对不明白的事物的认识，我们必须有某些自明的东西；如果我们不拥有这类东西，那么对不明白的东西的把握也就消失了。同样，我们也不能说：尽管这些东西因此是不明白的，但是它们还是能被我们把握，因为由感受得出的标识指示是确定的。当我们品尝蜂蜜时感到甜，并不意味着蜂蜜本身必然是甜的；当我们品尝胆汁时感到苦，胆汁自身也并非必然是苦的；因为属于我们的感受未必一定属于产生它们的原因。因为，正如切入皮肉中的刀锋令皮肉感到疼痛而自己并不痛，令饮食者愉快的食物和饮料自己并不快乐，同样，火能引起温暖，但是自己并非必然是温暖的，蜂蜜能够给人甜味，但是自己不甜。同样的论证也适用于其他的感对象。所以，如果为了认识真理就一定要有某种自明的东西存在，而我们已经证明了所有的东西都是不明白的，那么就必须承认真理是不可知的。

而且，难道能够否认这一事实吗：哲学家中关于最重要的事情的争论不休消灭了真理的知识？因为，有些自然哲学家比如德谟克利特否认所有的现象，其他人如伊壁鸠鲁和普罗泰戈拉肯定所有的现象，而又有一个人比如斯多亚派和散步学派否认一些，肯定一些；那么，无论人们假设标准是理智还是感觉或者二者共同一道，在各种可能性中都必然需要采纳某种明白的东西或者不明白的东西裁判这些思想家们。但是，采纳明白的东西是不可能的，因为它来自有争议的东西，所以自己也必然是有争议的，因此无法充当标准。可是如果采纳不明白的东西，整个事情就彻底颠倒了：已经知道的东西看来却要由不知道的东西来确证。这太荒谬了。

第三节 标准的第三个方面：呈现过程

不过，让我们假设人的实在性，并假设感觉和理智的实在性，以便使独断论的命题可以继续前行。然而，甚至为了通过这些东西去认识任何事物，人们也还是需要同意第三个方面的标准，即呈现。因为，如果没有呈现中的变动，则感觉或者思想都无法意识到事物。^[63]但是，这个方面的标准也遭遇到了多种多样的质疑，这一点，当我们从头开始系统详尽地讨论了它们之后就可以看到了。在以呈现为规则的人当中，有的注重“把握性的呈现”，有的注重“可能的”呈现，^[64]我们将挑选出二者共同的种概念即“呈现”，并且推翻它；因为一旦它被推翻了，呈现中的

具体差异也就被推翻了。正如当动物不存在了，人也就不存在了；同样，当呈现不存在了，把握性呈现或者可能性呈现也就都不存在了。如果呈现是“灵魂上的印象”，它或者是像克里安提斯建议的那样“通过凸起与凹下”而印压的，或者像克吕西波所建议的那样是“仅仅通过变动”而造成的。如果它是通过凸起和凹下而存在的，那么克吕西波所宣称的那些荒谬结果就会发生。如果灵魂在受到呈现影响的时候是像蜡一样受到印压，后面的印压必然总是会抹去前面的呈现，正如再盖下去的印章总是抹去了前面的印章。但是如果事实是这样的话，记忆就被消灭了，因为记忆是“呈现的储存”；而且所有的技艺也都被消灭了，因为技艺是“理解的体系和汇集”。于是，既然心灵的印象时时变动，主导部分中不可能同时存在众多不同的呈现。所以，心灵中主要的印象不会是呈现。其次，如果明白的东西是“对不明白的东西的一个图像”，而我们看到，明白的物体是由比“呼吸”更为紧密的部分所组成的，但是都无法保持印压在其上的任何印象，那么呼吸更加不能保持从呈现中得来的任何印象。^[65]再者，水的组成部分比呼吸要紧密得多，但是当手指压到水上时，水并不能保持压力的痕迹，何况我为什么要说水呢？即使是十分柔软的蜡——当然与水比要更为坚硬——尽管由于其弹性，它可以在瞬接受一个印迹，但是它并不能保存它。如果这样一种与水相比更为坚硬的物体，都不能保持印压在它身上的印象，很明显呼吸就更不具有这样的本性了，“呼吸”与所有这些其他物体相比都更为精细和流动不定。

“是的；但是呈现并非严格意义上的一个印象，而只不过是理智中的一个变动。”但是，这种说法比起前面的定义更加差。因为在变动中，有一种是通过感受，其他的是由于实体中的变化。比如说，正是通过感受，雕像在保持实体和形状不变的同时，有时被太阳光加热，有时被夜露弄凉。但是当雕像被熔化成了一个铜球的时候，就是实体方面的变化了。故而，如果呈现是灵魂的一种变动，那么这一变动或者是通过感受，或者是通过实体的变化。如果这是通过感受，那么既然感受会由于呈现不同而不同，新的感受会改变老的，理智当中就不会存留下任何东西，而这是荒谬的。如果这是通过实体的变化，灵魂在接受一个呈现的同时，由于变动了，就不再是灵魂，而是被消灭了，正如被熔化成了一个铜球的雕像就不再是一座雕像了。所以，呈现也不是“灵魂的一种变动”。此外，它们还被有关变化的论证所摧毁。因为一个东西如果变化和变动了，那么或者是保留下来的东西变化和改变，或者是没有保留下来的东西。但是，既不是保留下来的东西被改变和变化了——因为它正是靠与过去一样而保留下来的；也不是没有保留下来的东西被改变和变化了——因为这已经被消灭了和被改变了，而不是在改变着。比如，如果白色改变，它或者是在保留为白色时改变着，或者在它不再是白色的时候改变着。但是它并非在依旧是白色时改变着，因为它依旧是白的，而就其还是白色的而言，它并不在改变；但是它也不在它不白的时候改变着，因为它已经被消灭和改变了，而不是还在改变中。故而，白色不改变。由此也可以得出，如果呈现是灵魂的一种变化和变动，那么它就不存在。

而且，即使假设了变动，也不能立即就承认呈现的真实存在。因为据说这是“主导部分的一个印象”，但是所谓“主导部分”是否存在，在何处存在，并没有公认的一致看法。有人（像阿斯克勒皮亚德斯）说根本不存在什么主导部分；有人尽管相信它存在着，但是对于包含它的处所没有一致看法。因此，就这一争论是无法解决的而言，人们必须悬搁判断，因为人们并没有公认呈现是主导部分的一种印象。

但是即使假设“呈现是主导部分的一种印象”，由于这一印象唯有通过感觉——比如通过视觉、听觉或其他这样的官能——才能报告给主导部分，我希望知道“在主导部分中发生的变动”与感官中的是同一类的还是不同的。如果它们是相同的，既然每种感觉都是非理性的，主导部分既然被变动了，也就会成为非理性的，与感觉完全一样的；如果变动是不同的，那么它就不能按照被呈现的对象的原样接受它们，于是，存在的对象是一回事，在主导部分中形成的呈现又是另一回事。而这也是荒谬的。所以，也无法通过这一方式说呈现是主导部分的一种印象和变动。

进一步，呈现是被呈现的对象的一种后果，被呈现的对象是呈现的原因，能够在感官上印压；而且，效果与产生它的原因是不同的。因此，既然心灵理解把握呈现，它就是在接受被呈现的对象的效果，而不是外部对象本身。假如谁想从他所经验到的感觉和感受出发论证说他理解把握了外部对象，我们将提到前面讲到过的那些困难。因为外部对象或者与我们的呈现是同样的，或者不同，但是相似。（但是它们当然不会是同样的）因为怎么能想象原因与其结果一样呢？然而，如果它们是相似的，既然与一个东西相似的东西与那个东西本身不是一回事，理智将知道与被呈现的对象相似的东西而不是被呈现的对象；而且这里也有许多困难。理智如何能知道被呈现的对象与呈现是相似的？它对此的认识或者是通过一个呈现，或者不需呈现。但是不通过呈现是不可能的，因为理智本性上就无法不通过经验呈现而接受任何东西。如果它是通过呈现而认识它的话，这一呈现必然既要感知自己，又要感知被呈现的对象，以便确定自己是否与产生了自己的那个被呈现的对象相似。呈现或许能够感知被呈现的对象，因为它就是对于它的呈现；但是它如何能感知自己呢？如果此事能够发生，它就必须既是呈现，又是被呈现的对象。而既然被呈现的对象是一回事（因为它是原因），呈现又是一回事（因为它是效果），同样的东西就会与自己有别了（它同时是原因又是结果）；这两种结论都是违背逻辑的。

让我们从上述困难向前走。即使承认呈现具有独断论者所希望具有的本性，也还是会出现新的困难。如果接受呈现作为标准，我们必须承认每一种呈现都是真的，正如普罗泰戈拉所做的那样；或者认为每一种呈现都是假的，正如科林斯的克塞尼亚德斯所做的；或者说有的真的有的假，就像斯多亚派和学园派，以及散步学派所做的那样。但是，（正如我们将要证明的）我们不能肯定或者所有的呈现是真的，或者每个都是假的，或者有的真的有的假；因此，我们就不得宣称呈现是标准。人们不

能说所有呈现都是真的，因为这么说是自我反驳的，正如德谟克利特和柏拉图在反对普罗泰戈拉的时候告诉我们的；因为如果所有呈现都是真的，那么“并非所有呈现都是真的”之判断，作为建立在一个呈现之上的判断，也是真的；于是“所有呈现都是真的”之判断就是假的了。此外，除了这样的自我驳斥之外，宣称所有呈现都是真的，也与明白的事实和公然的证据相冲突，因为许多呈现都是假的。因为就目前来讲，我们的感受并不会同样地对待这些判断：“现在是白天”，“现在是夜里”，“苏格拉底活着”，“苏格拉底死了”。这些判断也不会自身具有同等清晰的证据。“现在是白天”和“苏格拉底死了”看上去更为可信，而“现在是夜里”和“苏格拉底活着”就不是同等可信的，而是看来不是事实。同样的论证也可以被用于某些事情的一致和冲突上。因为天色明亮显然由现在是白天而来，你在运动显然可以从你在走路推出；而夜晚的存在显然与白天的存在冲突，你不在运动与你在走路冲突；对于其中之一的肯定就是对另一个的否定（如果一个事情来自另外一个事情，那么一个事情也会与另外一个事情冲突）。但是，如果有任何东西与任何东西冲突，那就不可能所有的呈现都是真的，因为与一个东西冲突的东西，是作为真与假冲突，或者假与真冲突的。另外，如果所有的呈现都是真的，那对于我们来说就没有任何不明白的东西了。因为只是当有的是真的，有的是假的，而我们又不知道这当中谁是真的，谁是假的，我们才有了一个不明白事情的例子；一个说“星星的数目是偶数还是奇数，对于我来说是不明白的”的人，实际上是在说他不知道星星的数目是偶数或者是奇数，哪一个判断是真的，哪一个假的。所以，如果所有的东西都是真的，所有的呈现都是真的，那么就没有任何东西对于我们来说是不明白的了。如果没有任何东西是不明白的，那么，所有的东西都是明明白白的。而如果所有的东西都是明明白白的，那么就没有对任何东西的探究和质疑了；因为人们只会对在他看来不明白的东西进行探究和质疑，而不会探究明白的东西。但是，否认探究和质疑是荒谬的。所以，并非所有的呈现都是真的，也并非所有的东西都是真的。

进一步，如果所有的呈现都是真的，而且所有的东西都是真的，那就不再会有实在性、正确无误性，也不会有教导、技艺、证明、美德或是其他诸如此类的事物。让我们考察这一命题。如果一切都是真的，那就没有假的；而没有任何假的，也就没有说谎、犯错误、缺乏技艺、邪恶；因为所有这些都与虚假相关，从虚假中得到存在。如果没有人说假话，那也就没有人说真话；没有人犯错误，也就没有人是准确无误的。同样，如果没有人是缺乏技艺的，那也就消灭了技艺专家；如果没有恶人，也就取消了贤哲。因为这些事物都是在关联中被把握的；正像如果没有右手也就不存在左手，如果没有下面也就没有上面，同样，如果对立双方中的一方不存在了，另外一方也就不存在了。而且，证据和征象也都会消失。因为证据是为了证明真的而非假的存在着；但是，如果不存在虚假的东西，那么也就不需要任何东西来教导我们假的东西不存在。至于征象与征兆，据说它们的功用是有助于揭示不明白的东西的，但是如果所有的东西都是真的和自明的，我们就不需要任何东西来指明

真的或假的未知事物了。

我们为什么要沉溺于这些细节中呢。要知道，如果大家公认所有的呈现都是真的，那么动物，甚至宇宙整个地都不会存在了。因为如果所有的东西都是真的，所有的东西就会对我们都是明明白白的；而如果这样的话，那么所有的东西对我们都是不明白的，也会是真实的，因为这句话也是“所有的东西”之一。而如果所有的东西都是不明白的，我们就无法肯定动物或者植物或者宇宙对我们显现；但是这是荒谬的。因此，由于以上这些原因，人们必须宣布并非所有的呈现都是真的和可信的。同样，由于类似的原因，也不能说它们都是假的。因为“所有的东西都是假的”与“所有东西都是真的”的效力是同等的。这样一来我们就可以再次启动前面讲的反对这类立场的所有驳论了。因为如果所有的呈现都是假的，没有任何真的，那么这句话“没有任何真的东西”至少是真的。所以，如果没有任何东西是真的，那么就至少存在一句真的命题；这么一来，那位说“所有呈现都是假的，世界上绝对不存在任何真的东西”的克塞尼亚德斯就被驱赶到自己原初立场的反面上去了。因为，作为一个普遍的规则，不可能在断言任何具体的东西是假的的同时却不肯定一个真理。比如，当我们断言A是假的时，我们就是在断言A的虚假性的存在；我们断言“A是假的”，实际上就是在断言这样的话：“‘A是假的’这句话是真的。”我们在断言一个东西是假的同时，就必然断言了真理的存在。以同样的方式，人们在此也可以证明呈现中的差异也是自明的，因为有的呈现吸引我们同意，有的却让我们感到排斥；但是并非所有的呈现都吸引我们或是令我们感到排斥，因为如果不存在任何区别，而是所有呈现都同等地不可信或是可信，那么就必然既不会有技艺，也不会有缺乏技艺；既没有赞扬，也没有批评，没有欺骗，因为技艺、赞同和欺骗都是通过真实地呈现而被理解的，而欺骗和批评都是通过虚假的呈现而被理解的。所以，不能断言所有的呈现都是真的和可信的，也不能断言一切呈现皆假、无物可信。

于是，剩下的可能性就是肯定有的呈现是可信的，有的是不可信的，就像斯多亚派和学园派所说的那样；斯多亚派认可的是“把握性的”呈现，而学园派认可的则是那些看上去“可能的”呈现。但是，对此仔细考察之后得出的结论是，这一观点看来更是一个虔诚的期望而非真理。首先以“把握性”呈现为例，它是所谓“由一个实在的对象印入、印压在心中的，与那个对象一致，是绝不可能由不真实的对象产生的”。在这些描述中，卡尔尼亚德说他大部分会同意斯多亚派，但是不会同意“是绝不可能由不真实的对象产生的”这一句。因为呈现既能由实在的对象产生，也能由不实在的对象产生。而这两类呈现同样都是自明的、栩栩如生的，这表明它们之间无法区分；人们对其相应的反应就表明了它们是同样栩栩如生和自明的。比如在醒着的生活中，口渴的人在畅饮中感到快乐，逃离野兽或其他可怕的东西的人大声喊叫，同样，一个在梦中口渴的人以为自己在泉边饮水时也感到愉快，在恐慌中的人也同样感到害怕：

阿基里斯惊吓跃起，

猛击双手，口出悲语。[66]

正如在正常状态中我们相信和同意非常清晰的现象，就像对待真的狄翁一样对待狄翁，对待铁翁就像对待真的铁翁一样；同样，在疯狂状态中，人们也受到同样的影响。比如，当赫拉克勒斯发疯时，他接受了他的孩子的呈现，但是却把他们看作是尤里斯图斯（Eurystheus）的孩子，并按照这一呈现行动。[67]而按照这一呈现行动就意味着消灭敌人的孩子，他正是这么做了。于是，如果把握性呈现就是那些吸引我们同意它并且随之按照它行动的呈现，那么错误的呈现看来也是这样的呈现；所以我们只能宣布：非把握性的呈现与把握性的呈现无法区分。进一步，正如那位英雄接收到了弓箭的呈现一样，他也接收到了他的孩子是尤里斯图斯的孩子的呈现。这些前面存在的呈现是同一个，而且是被一个在同一状况下的人所接受到的，然而关于弓箭的呈现是真的，而关于孩子的呈现却是假的。那么，既然两种呈现都同样地影响他，我们就必须承认它们之间无法区别。如果因为弓被他当作弓来用就称弓的呈现为“把握性”的，那么孩子的呈现与此也没有差别，因为他对孩子的呈现也做出了相应的行动反应，即履行杀掉敌人的孩子的责任。故而，这种在自明性和强烈性特征方面的无法区分性就被证明了。

关于印迹和印象方面的问题，学园派也同样有力地进行了论证。他们提醒斯多亚派注意明显的事实。在形状相似而实体不同的事物中，无法把“把握性呈现”和假的、非把握性的印象区分开来。比如，有两个完全一样的鸡蛋，我逐一拿给斯多亚派看，让他区分它们；贤哲在审视之后能够毫无疑问地宣布展示的鸡蛋是这一个还是那一个？同样的论证也适用于双胞胎的情况。即使是好人也会接收到虚假的呈现，即使他的呈现是“被一个实在的对象所印入和印压上的，而且与该对象一致”，比如他得到的呈现是卡斯托尔（Castor），然而却像来自波吕克斯（Polydeuces）。[68]正是这一点，导致了“被遮挡者”论证的出现：当一条蛇探出头来时，如果我们希望审视真实的对象，我们将陷入巨大的困惑中，将无法说出是否这是前面探出头的那条蛇，抑或是另外一条；同一个洞穴中盘着太多的蛇。所以，把握性呈现不具有任何特定的特征，使其与假的和非把握性的呈现判然有别。

进一步，如果有任何东西可以把握任何东西，那么视觉必然是如此。但是事实上，正如我们即将证明的，视觉并不能把握任何东西；因此没有任何东西能够把握任何东西。视觉被认为感知颜色、大小、形式和运动；然而它不能感知任何这些东西，这一点我们马上就会明白。让我们从颜色开始。正如学园派所说的，如果视觉把握任何颜色，它必然能把握人的颜色；但是它并不能把握此，故而它也不能把握其他颜色。它不能把握人的颜色，这是很明显的；因为人的肤色根据季节、职业、本性、年龄、环境、疾病、健康、睡觉、清醒等而改变，故而我们知道它是如此变化不定的，但是我们不知道它真的是什么。而如果这种颜色不可被把握，任何其他颜色也就不可知。进一步，我们将在形状方面也

发现同样的困难。因为同一个东西会被感知为既是平滑的又是粗糙的，比如在图画中；同一个东西也会被感知为既是圆的又是方的，比如塔就是如此；也会被感知为既是弯的也是直的，比如船桨在水中和出水时。就运动而言，同一个东西会被感知为既在运动又是静止的，比如当人是坐在船中还是站在岸边时。

而且，如果非把握性的呈现与把握性的呈现完全一致，那么把握性的印象也不能充当真理的标准。因为正如与扭曲的东西一致的东西不能成为笔直的东西的标准，把握性的呈现如果与虚假的、非把握性的呈现一样，那它也不能成为标准。但是，把握性的呈现确实与非把握性的、虚假的东西是一样的，这一点我们将要论证；所以把握性的呈现不是真假的标准。比如从Sorites（渐变悖论）看，最后的把握性呈现与最初的非把握性呈现紧挨着，基本上无法区分开来；克吕西波宣称说，在呈现之间的区分极小的情况下，贤哲将停止判断，保持沉默；但是在区别大的时候，他将承认前者是真的。所以，如果我们证明了许多假的、非把握性的呈现与把握性的呈现紧紧挨着，那么很明显，我们就已经证明了人们不应该同意把握性呈现，以免由于同意了它而被迫进一步同意紧挨着的非把握性的、虚假的呈现，尽管呈现之间或许看上去存在着最大的差别。我的意思用一个例子说明就清楚了。让我们假设一个把握性呈现：“50是少的。”这句话与另一句话看上去相差很远：“10000是少的。”既然非把握性呈现“10000是少的”看上去与把握性呈现“50是少的”相差很远，好人就不会在感知到这一巨大差异时悬搁判断，而是会同意把握性呈现“50是少的”，并且不会同意非把握性呈现“10000是少的”。但是，如果贤哲不同意“10000是少的”的理由是它与“50是少的”相差太远，那么很明显，我想他会同意“50是少的”，因为这两句话（呈现）之间没有其他东西了。但是，“50是少的”是在顺序上排在最后的把握性呈现，而“10000是少的”是第一个非把握性呈现。因此，好人会同意非把握性呈现“50是少的”。但是，假如他因为这句话与“50是少的”没有差别而同意它，那么他也将同意非把握性呈现“10000是少的”，因为所有非把握性呈现都与所有其他的非把握性呈现相等同。既然非把握性呈现“10000是少的”与“50是少的”是等同的，而后者又与把握性呈现“50是少的”没有实质性差别，那么，“50是少的”就与非把握性呈现“10000是少的”等同了。因此，把握性呈现由于这一无法区分性，就与虚假的、非把握性的呈现一道消灭了。

实际上，如果有谁想论证各种非把握性呈现之间还有区别，有的更为“非把握性”一些，有的少一些；这样的论证也是无法成立的；因为首先，斯多亚派将既与他们自己冲突，也与事物的本性冲突。因为正如人作为人与人没有区别，石头与石头也没有区别，同样，非把握性呈现作为非把握性呈现，也与其他非把握性呈现没有区别；虚假的呈现作为虚假的呈现，也与其他虚假呈现没有区别。芝诺正是从这一点出发，说“邪恶都是同等一样的”。进一步，即使假设这一呈现“更为非把握性一些”，那一呈现的非把握性更少一些，这对于他们又有何补益？因为由此得出结论说贤哲会不认可更为非把握性的，而认可“非把握性更少”。

些”的；这样的说法是荒谬的；因为根据他们的说法，贤哲拥有一个永远不会出错的标准，并且在各个方面都近乎神，原因就是他从不同意，亦即从不同意虚假的东西；厄运的顶点和愚者的毁灭就是由于同意虚假的东西。

再者，他们认为，为了感性呈现——比如视觉呈现——能够发生，必须要有五样东西同时出现，即感官、感觉对象、场所、方式、理智。他们说，即使所有其他因素都有了，但是少了其中一样（比如，如果理智处于不正常状态中），感知也就不会安全地进行。因此，有人说把握性呈现并非普遍地是标准，而只是在不存在任何障碍的情况下才是标准。不过，这是不可能的；因为，由于感官通道的不同，外部环境的不同，以及其他许多情况，同样的东西或者对我们呈现为同一个东西，或者不会以同样的方式呈现，这是我们上面已经论证了的；所以，虽然我们可以说一个东西通过这一感觉在这一特定的环境中呈现出来了，但是我们不能确定地说是否它确实就像它所显现的那样，抑或它真实的只是一个样子，而显现出来却是另外一个样子。由此可见，没有任何呈现的存在是不会有障碍的。

而且，他们当然陷入了循环论证的错误之中。因为当我们探究什么是把握性呈现时，他们把它定义为“由一个实在的对象印入、印压在心中的，与那个对象一致，是绝不可能由不真实的对象产生的”。然而，既然一切得到确切解释的东西都是通过已知的东西解释的，当我们进一步询问什么是“真实的对象”时，他们又转回来说“一个真实的对象就是能够引起一个把握性呈现的对象”。于是，为了理解把握性呈现，我们必须首先理解真实对象；而为了理解真实对象，我们又必须诉诸把握性呈现；这么一来，它们两个都是不清楚的，因为它们各自有待来自对方的确证。因为有的呈现对象是既显现又真实的，还有的则虽然显现但是不真实，所以我们需要一个标准来确定哪一种是既明显又真实的，哪一种是虽然显现但是不真实的。同样，既然有的呈现是把握性的，有些不是，我们就需要一个标准来分辨哪一种是把握性的，哪一种不是把握性的，是虚假的。这一标准，或者是把握性的呈现，或者是非把握性的呈现。如果它是非把握性的，那么就可以推出：把握性呈现不是所有东西的标准，因为那样的标准也必须负责对把握性呈现的审查。这是他们所不会同意的一个结论。可是如果它是把握性的，那么首先，这么说是愚蠢的（因为我们要研究的问题就是判定这一具体的呈现何时是把握性的）；其次，如果我们采纳把握性呈现作为区分把握性呈现和非把握性呈现的标准，那么必然会出现这一情况——用于判定它们确实是把握性呈现的自己却又有待另一个把握性呈现的检验，而这个呈现又有待另一个把握性呈现的检验，如此下去，以至无穷。

但是，有人或许会说，把握性呈现既是被呈现的对象之真实存在性的标准，也是它自己的把握性的标准。然而这与相反的论断没有区别——被呈现的对象既检验自己，也检验呈现。因为，正如当明显的事物处于对立冲突中时，问题是我们应该通过什么东西来判定什么是真的，

什么不是真的；同样，当呈现之间不一致时，我们追问应当通过什么来判定它们当中谁是把握性的，谁不是。因此，既然事情都是相似的，而呈现在争执不时可以充当自己的标准，那么被呈现的对象尽管也是冲突矛盾的，也可以凭借自身就是可信的。但是这是荒谬的。如果后者由于处于冲突之中就需要某种东西裁决它，那么呈现也需要某种东西检验它，以便确定它是否真的是把握性的。

还有，如果按照他们所说的，愚蠢的人的所有概念都是无知，唯有贤哲说出的是真理，并且对于真的东西具有坚实的知识，那么也可以得出结论：既然迄今为止都证明了贤哲是无法发现的，真的东西也必然是无法发现的。正因如此，所有的东西都是不可把握的，反正我们大家都是愚人，都不具有对于存在的事物的坚实的把握理解。既然如此，怀疑论就可以在反驳斯多亚派攻击怀疑论时重复斯多亚派的论证。因为，根据斯多亚派自己，芝诺、克里安提斯、克吕西波以及其他学派中的人没有一个不是愚人，每个愚人都陷于无知之中，芝诺肯定不知道自己是在宇宙之中，抑或宇宙在他之中，或者自己究竟是男人还是女人；克里安提斯不知道自己是一个人还是一个比泰丰还要野蛮的动物。进一步，克吕西波或者知道斯多亚派的这一教条——即“愚人不知道任何事情”，或者甚至连这个也不知道。如果他知道它，那么说愚人什么也不知道就是错误的；因为克吕西波作为一个愚人，居然知道愚人不知道任何事情这一事实。但是，如果他甚至不知道这一教条，那他就什么也不知道了，他怎么还对那么多事情进行独断——宣布存在着一个宇宙，宇宙是由天命安排的，它的实体会整个地改变，^[69]以及成千上万其他的理论。而且，如果谁愿意的话，批评者还可以把斯多亚派习惯用于攻击怀疑论的所有其他困难都反过来用到批评斯多亚派身上。但是既然现在论证的特性已经搞清楚，就没有必要进行冗长的阐释了。

反对那些接受“可能的”呈现^[70]的论证是简短的。对于这些标准来说，两件事情中的某一件必须是真的：他们之所以采纳这样的呈现，或者是对于生活指导有用，或者对于发现存在事物的真理有用。如果他们的意思是前者，那么他们是荒谬的；因为这些呈现中没有一个自身就足以满足生活指导的需要，每一个呈现都还需要一定的观察，以便确证这个呈现由于某个理由而是“可能的”，另一个呈现则由于另外的理由是“审查过的，不可更移的”。但是，如果他们想宣称它们对于发现真理有用，他们就要悲哀了。可能的呈现自身不是真理的标准，因为为了发现真理，这样的呈现必须早就受到过审查，因为我们在审查与它相关的各种事情时，我们必然会怀疑，可能某种应当被检验的东西被忽视了，否则，一旦在理智中出现了一个否认，那么真理的知识就被推翻了。而且一般而言，他们看来也被他们自己的批评所击败了。因为正如他们在批评（斯多亚派的）的“把握性呈现”学说时，他们不断地强调这不是真理的标准，因为紧挨着的无法区分的呈现是虚假的；同样，完全有可能，当我们在审查“可能的呈现”时，有些虚假的东西紧挨着这些被审查过的东西边上，于是看上去我们处于灵魂的适宜状况中，但是实际上并没有，或者看上去被呈现的对象位于适当的距离中，但是事实上不是。

综上所述，如果既非所有的呈现都是可信的，也非都是不可信的，也非有的可信，其他的不可信，呈现就不是真理的标准。这么一来，结论就是：不存在任何标准，因为三个方面的“标准”——主体的，手段的，“根据什么进行的”——都不能提供扎实可靠的知识。

但是，独断论者习惯于这么反驳怀疑论：“怀疑论怎么能证明不存在标准？谁要想肯定这一点，或者不用裁决，或者借助于某种标准。但是如果如果没有裁决的话，他自己也不会被信任；而如果借助于某种标准的话，那他就自己反驳自己了：在断言没有标准的同时他却同意接受一个标准以确证这一断言。”而且，我们提出过这一论证：“如果存在着标准，它或者受到过裁决，或者没有。”并且推导出这两种荒谬的结论中的一种：或者是无穷倒退，或者是自己充当自己的标准。他们听了后愤怒地反驳说：承认一个东西是自己的标准，并没有什么荒谬的；因为笔直的东西能够既检测自己，又检测其他的东西；天平能够既称重自己，又称重其他东西；光线既能照亮其他东西，也能照亮自己；因此，标准能够既充当其他东西的标准，也担任自己的标准。就回答第一个反驳而言，需要说明的是：怀疑论的实践是不提出任何要人们相信的东西。在各种情况下，怀疑论都满足于一般假设，认为它们都有一定的自足性。怀疑论相反，喜欢提出看上去不可信的东西，并且把它们置于“同等效力”（二律背反）中，赋予各自以那些看上去值得接受的东西所具有的可信度。在目前这个例子中也是如此，我们并不是用反对标准的论证来消灭标准，而是旨在表明标准的存在是不可信的，因为人们可以对相反的观点也提出同等有力的理由。其次，即使我们看上去真的在消灭标准，我们也可以使用手边的呈现，但是不是作为一种标准；因为当我们根据它说出在我们看来关于标准之不存在的可能的论证时，我们确实说出了它们，但是我们并没有同时加上我们的同意，因为我们看到了相反的论证是同等可能的。“然而”，他们说：“一个东西可以充当自己的标准，比如像尺子和天平那样。”但是这是幼稚可笑的。因为在这些标准之上还有更高的标准，是诸如感觉或者心灵，因此我们去努力建构它们。但是斯多亚派不允许在我们现在讨论的标准之上还存在任何东西。因此，当它对自身说任何话，同时又没有任何可以证明它的真理的证据的时候，它就是不可信的。

这些就是关于标准的讨论。因为这一讨论已经足够长了，我们将另外起头，尝试专门讨论关于真理自身的主题。

[1] 《反对逻辑学家》是《反对独断论者》的第一部分（第1、2卷），也是《反对理论家》的第7、8卷。

[2] 参见《皮罗学说纲要》，载于塞克斯都·恩披里克《悬搁判断与心灵宁静——希腊怀疑论原典》，中国社会科学出版社2004年版。

[3] 参见第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的生平与著作》，viii，57。

[4] 色诺芬：《苏格拉底回忆录》，i.1.11ff。

[5] 指苏格拉底在研究哲学的过程中放弃了自然哲学。苏格拉底早年与其父亲一样，是一位石匠。

- [6] 斯多亚派的创始人芝诺的主要门徒和同事之一。
- [7] 迪奥尼西多努斯和其弟弟尤西德姆斯属于5世纪的智者学派；尤布里德斯和布里逊属于4世纪的逻辑学派；潘绍德斯和阿历克西努斯属于3世纪的逻辑学派或诡辩学派。
- [8] 亚历山大的琐提温是一位哲学史家（大约公元前2世纪）。
- [9] 这是柏拉图的一位门徒。
- [10] 公元前1世纪中期斯多亚学派的代表人物。
- [11] 荷马：《奥德赛》，第4卷392。
- [12] 也就是“真理标准是否存在”的问题。
- [13] 参见《皮罗学说概要》。
- [14] 蒂孟是早期怀疑主义者，皮罗的追随者。
- [15] 怀疑论关于真理标准的讨论与斯多亚派的有关思想紧密相关。斯多亚派区分作为整个知识顶峰的“真理”（*aletheia*）和一般日常句子的“真”（*alethos*）。前者唯有极少数“贤哲”才拥有，后者则一般百姓都可以具有，可以翻译成“真实性”或“真的（东西）”，它没有什么哲学的深奥蕴含在其中。但是，塞克斯都自己其实没有严格遵守这一用词上的区别，他在讨论真实性（真的东西）的时候经常用的词是“真理”。读者请自己留意。——译者注
- [16] 斯多亚哲学所说的“主导部分”指的是灵魂。
- [17] Eurip, *Phoen*, 469.
- [18] 也就是可分的数量（*quantity*）或数（*number*）。
- [19] 希腊神话中的斯基拉是否吃水手的女海妖，奇迈拉则是希腊神话中的吐火兽。——译者注
- [20] 由1+2+3+4点阵组成的图形被称为Tetraktys，是毕达哥拉斯学派认为的一个神秘符号。——译者注
- [21] 参看《皮罗学说概要》中对毕达哥拉斯学派关于音乐体系中的“和谐的比例关系”的学说的讨论。
- [22] 蒲式耳是古希腊谷物的计量单位。——译者注
- [23] 塔兰特（*talent*）是用于古代希腊、罗马和中东的一种可变的重量和货币单位。——译者注
- [24] 即建立在罗德岛的巨型雕塑像，是古代世界七大奇迹之一，高150英尺以上。——译者注
- [25] 即提出了与琐提温对克色诺芬尼的解释不同的解释的那些人。
- [26] 也就是提供对真理的绝对认识。
- [27] 此处所引的是巴门尼德哲学诗的开头部分，译文据商务印书馆版《西方哲学原著选读》。——译者注
- [28] 也就是用来框定物体的直线或平面。
- [29] 荷马：《奥德赛》第18卷，第136—137页。
- [30] Euripides, *Troad*, 885.
- [31] 古代原子论的认识论认为，感性是对象发射出的“影像”流入人们的眼睛后形成的。——译者注
- [32] 柏拉图：《菲德罗篇》237B。

[33] 柏拉图：《蒂迈欧》27D。

[34] 斯彪西普是柏拉图的侄子，继承柏拉图担任柏拉图学园的领导人。他和克塞诺克拉底都属于“老学园派”。——译者注

[35] 这三位是希腊神话中的命运三女神：阿特洛波斯（Atropos）是命运之线的切割者；克洛索（Clotho）是命运之线的纺织者；拉基西斯（Lachesis）则专司命运之索。——译者注

[36] 阿尔凯西劳是“柏拉图中期学园”领导人，他领导柏拉图学园转向怀疑主义。——译者注

[37] 卡尔尼亚德是“柏拉图新学园派”领导人，据称是学园派怀疑主义最为出色的领导人。——译者注

[38] 安提奥库斯是“柏拉图第四学园”领导人。学园派在他的领导下转回到独断论立场。——译者注

[39] “可能的”也可以翻译成“或然的”，因为学园派用这个词（*pithanos, probable*）表明的是主观可能性，而不是客观可能性。——译者注

[40] “*Emphasis*”大体意思是和对象相应的从而是“显然真的”外在对象在头脑中带来的“现象”（*appearance*）、“反思”（*reflection*）等；但是一个“非—显像”（*ap-emphasis*）是明显的假的现象。

[41] 在希腊神话中，奥瑞斯特斯是阿伽门农之子。伊莱克特拉是阿伽门农与克吕泰墨斯特拉的女儿，为了为其父亲报仇，她与其弟奥瑞斯特斯杀死了他们的母亲和母亲的情夫埃古斯托斯。——译者注

[42] *Furies* 是希腊神话中司复仇的三女神之一。三位长着翅膀和蛇发的可怕女神是阿勒克图、墨纪拉和底西福涅；她们追捕和惩罚那些犯下无法饶恕的罪行的人。——译者注

[43] 欧里庇得斯，《奥瑞斯特斯》264。

[44] 在希腊悲剧中，墨涅拉俄斯是特洛伊战争期间的斯巴达王，海伦之夫及阿伽门农的弟弟。——译者注

[45] 昔勒尼派属于所谓“小苏格拉底派”三家之一，以感觉主义和快乐主义著称。——译者注

[46] Thebes, 底比斯（古希腊Boeotia的主要城邦）。——译者注

[47] 欧里庇得斯，《酒神的伴侣》，918。此处的“疯子”指的是潘休斯（*Pentheus*）。

[48] 也就是说，昔勒尼派假设感受是可以把握的和真的，但是它们的原因并不如此。

[49] 塞克斯都的这本书已经遗失。

[50] *Enargeia* 这个词的原义是“清楚明白”，所以往往指的是感性事实，有时也可以翻译为“证据”。所谓“让事实说话”，就是让清楚看到的事实作为证据。——译者注

[51] 伊壁鸠鲁对于我们关于有色物体的印象随着它与我们的距离的变化而变化的解释是：物体的颜色部分地被居于物我之间的空间所吸收了，从而“外在于坚固的”（物体）了。

[52] 根据伊壁鸠鲁派的理论，感觉是由影像或“流出的东西”（*effluences*）引起的。外在对象总是在持续不断地向四周发射出快速运动的原子流，它们保持着原物的形象。当它们击打到感官上时，就产生感觉。

[53] 希腊哲学关于感觉理论经常使用的一对概念很难翻译，感觉发自主观对象对于我们的灵魂的作用（运动、影响、扰动）。与这种主动作为对应的，是被动的“感

受”(affection)。Affection翻译成“感受”似乎太狭窄，过于主观化。翻译成“效应”、“效果”，似乎又不够醒豁。总之，哲学家们是想表明感觉是我们灵魂中受到外部影响后的产物。读者请仔细明察。——译者注

[54] 也翻译为“把握性表象”、“理解”、“认知性印象”，等等。——译者注

[55] 即心灵，或者接受印象的那部分灵魂。斯多亚哲学认为灵魂与身体一样是真正“物体性”的。

[56] 这是一种眼疾，据说来自太阳光的照射。

[57] 也就是背后没有任何真实的“被呈现的”对象的“呈现”（并且因此是纯粹主观的和幻觉的），它把心灵“吸引”到“幻象”或想象的对象上去。

[58] 塞克斯都这里可能是记错了，“误以为看到底比斯”的人应当是潘休斯而不是赫拉克勒斯。

[59] 本章原先只有“关于人”这个标题。我们认为并不能充分表达下面内容的意思。所以按照其逻辑增加了第二章和三个小节的标题。

[60] 参看柏拉图《菲德罗》230A。

[61] 怀疑论的意思是：研究某一个事物分为两个阶段，首先要知道自己的对象是什么，然后才能深入了解它。但是第一阶段就不可能。即，对象的概念是无法“思议”（领会，构想，conceive，conception）的。更不要说进一步去“理解”（把握）它了。——译者注

[62] 此处的“真理”就是“真”或“真理”。——译者注

[63] 呈现中的变动（presentative alteration）指的是感知物（percept）在感知者（percipient，感觉或者理智）中所产生的变动，这构成了“呈现”（presentation）。

[64] 前者是斯多亚派，后者是学园派。

[65] “呼吸”（breath）也可以翻译成“嘘气”，也即“普纽玛”，被斯多亚学派视为世界的本原，尤其是灵魂（即人的“主导部分”）的实质。——译者注

[66] 荷马：《伊利亚特》第23卷，101。

[67] 赫拉克勒斯在疯狂中杀了自己的孩子，把他们都看作自己的敌人尤里斯图斯的孩子；尤里斯图斯就是强迫他承受“十二件苦差”的那位君王。

[68] 这是双子座的两颗星，在古人的传说中它们是双胞胎神。

[69] 根据斯多亚派的自然哲学，宇宙由本原实体大火而来，最终又会变回到大火中去。

[70] 这主要是学园派的卡尔尼亚德的学说。

第二卷

在前面的讨论中，我们已经回顾了怀疑论者为了摧毁关于真理的标准而常常提出的各种困难；在介绍了他们对早期自然哲学家到近期哲学家这段时间中的研究情况的考察后，我们曾经承诺要专门论述一下真理本身这一话题。所以，现在我们就来实现我们的计划，首先来思考一下是否有任何“真的事物存在”这一问题。

第一章 “真的”事物存在吗？

如果不存在确定的标准，真理也就会是不清楚的事情了，这一点对每个人来说都是显而易见的。不过，通过进一步确证，我们将能够看出：即使我们并不直接反对标准，关于真理本身所存在的各种意见分歧也足以使我们悬搁判断。正如如果万物的本性中不存在直的或弯的事物，那么也就不存在能够检验它们的准则；如果不存在重的或轻的物体，那么秤的制造也就被废除了；同样的，如果不存在真的事物，那么关于真理的标准也就消失了。如果我们根据独断论者的言论来作判断，那么当我们一摆出他们中有关这一主题的纷争，就立即会知道“不存在真的或虚假的事物”这一事实。在那些已经对真理问题作过探索的人中，有些认为不存在真理，有些则认为存在真理，有真的事物。在后者中，有些认为只有理智对象是真的，有些认为只有感官对象是真的，有些则认为感官对象和理智对象同样都是真的。科林斯人克塞尼亚德斯，正如我们前面所指出的，声称没有东西是真的；或许当犬儒派的墨尼姆斯说“万物皆虚妄”（即把非存在者看成了存在者的虚想）时，亦持此观点。柏拉图和德谟克利特主张只有理智对象是真的。不过，德谟克利特如此主张是由于没有感性事物自然地存在着，因为构成万物的原子具有一种毫无任何可感性质的本性；而柏拉图如此主张则是由于感性事物总是处于变易中，从不持久存在，由于它们的本体像河流一样不停地流变着，因而在接连的两片刻之间并不保持同一，由于流变速度的缘故而无法被指出两次，正如阿斯克勒皮亚德斯所说的。“根据赫拉克利特”的安西德穆斯和伊壁鸠鲁都同样地倡导感性事物，但在具体细节上有所不同。安西德穆斯认为在各种明显事物中有一区别，他断言其中有些是对所有人都共同明显的，有些是仅仅对某个人明显的；对所有人共同明显的事物是真的，仅仅对某个人才明显的事物则是虚假的；据此还可以推出，那属于共同知识范围内的东西也可以被派生地称作是“真的”。但伊壁鸠鲁断言一切感性事物都是真的和存在的，因为说一个事物是“真的”与说它是“独立存在着的”二者之间并无区别。同样，在描述真和假时，他说“处于所说的状态中的事物是真的”，“不处于所说状态中的事物即是虚假

的”。他认为感官因为感知呈现给它的各种对象，而且由于感官是非理性的，所以既不删减任何东西，也不增加或变换任何东西；因此感官总是真实地报道对象，并且如其本性地真实存在的样子把握存在对象。一切感官对象都是真的；但各种意见则不同，有些意见是真的，有些则是虚假的，正如我们前文所指出的。但斯多亚派断言有些感官对象和有些理智对象是真的，不过感官对象并不直接是真的，而是借助于与其相关联的理智对象。因为根据他们的观点，真的事物是“独立存在的且与某事物相反对的东西”，^[1]虚假的事物是“不独立存在且与某事物相反对的东西”；真的事物是非形体性的判断，故而它是一理智对象。

这些就是关于真理的最初的纷争；不过还存在着另一纷争，在这一纷争中，有些人认为真假存在于被指称的事物中，有些人认为存在于人的发音中，有些人则认为存在于理智活动中。第一种意见的倡导者是斯多亚派，他们认为“有三种事物是相互关联在一起的：被指称的事物、用来指称的事物和存在着的事物”。其中，用来指称的事物是我们的发音（如“狄翁”）；被指称的事物是通过声音所指涉的事物，^[2]我们把它理解为有赖于我们的理智而存在，因为异族人虽听到发音却不理解其义；存在着的事物是外在实物，如狄翁本人。这三者中，有两个是物质性实体：人的发音和存在事物；另一个是非物质性的：即被指称的表述（“*lekton*”，道出者），唯有它才有真假可言；但是，不是所有的表述都有真假可言，有的表述是不完整的，有的自身就是完整的（可以为真或为假的）。自身完整的那类表述被称作“判断”，用他们的描述就是：“判断是有真有假的。”但伊壁鸠鲁和自然哲学家斯特拉图只承认三者中的两者：用来指称的事物和存在着的事物，他们看来持第二种观点：把真或假归属于发音。最后一种意见，即那种认为真理存在于理智活动中的观点，似乎只是一个学校教师的发明。

这样，我们就对这一问题的考察给出了总的概述。接下来我们谈谈一些具体的批评，其中有的普遍地批驳上述所有人的观点，有些则分别地批驳那些观点中的某一个。我们首先来论述一下普遍的批评。认为存在着真实事物的人，要么仅仅宣称真实事物存在着，要么还进行证明。对于仅仅下断言的人，人们将会向他断言相反的立场，即“没有东西是真的”。至于试图证明某事物是真的人，他要么用真的证据来证明，要么以不真的证据来证明；但是他当然不会认为自己是根据不真的论据进行证明，因为没有人会信任这样的证据。如果他根据真的论据，那么用以证明某事物是真的论据本身的真又是由何而来的呢？如果它凭其自身就是真的，那么“真理并不存在”的说法也可以凭其自身就是真的。如果是从证据中推演得到的，那么又可以追问同一问题：“这一证据为何是真的？”如此下去，以至无穷。既然为了弄清真的事物存在着，必须首先把握一个无穷系列，而无穷系列不可能被把握。那么，就不可能确切地知道有真的事物存在着。

另外，如果有真的事物存在着，那么它要么是明显的，要么是非明显的，要么部分明显、部分非明显。但它既不是明显的，也不是非明显

的，也不是半明显半非明显的。我们将证明这三者；从而证明不存在任何真的东西。如果它是明显的，那么或者任何明显的东西都是真的或有些是真的。但，并非所有明显的东西都是真的（因为睡梦中或发疯时所经历的东西并不是真的），而且，因为明显的东西总是相互矛盾的，所以这样一来，我们将不得不承认相互矛盾的事物是同样现实的、同等的真的；而这是荒谬的。因而，并非任何明显的事物都是真的。如果说，有些明显的东西是真的，有些则是虚假的，那么我们必须有一个判定哪些明显事物是真的、哪些是假的标准。这个标准要么是对所有人都明显的，要么是非明显的。但如果它是明显的，由于并非所有明显的事物都是真的，且这一明显的事物需要用另一明显的事物进行检验，另一明显的事物又需要再用一个明显事物进行检验，这样我们会陷入无穷系列。如果它是不明显的，那么“真的东西”将不单是那些明显的事物，还会包括不明显的事物。因为如果我们承认被用来确证明显事物的某些非明显事物的话，那么有些非明显的事物就必须是真的；因为可以肯定，真的事物不是根据假的事物来判断的。但如果有些非明显的事物是真的，那么，前面所假设的“仅仅只有明显事物才是真的”就不对了。

进一步说，非明显事物的真实性又是如何得到保证的呢？如果它自身就是真的，那么所有非明显事物都将自身为真。但如果它是由于论证而为真的，那它之所以为真，要么根据非明显的证据，要么根据明显的证据。如果根据的是非明显证据，那么这一非明显证据将需要用某一其他证据加以判断，而第三者又需要有第四者，如此下去，以至无穷。但如果根据的是明显证据，那么我们将陷入循环推理的谬误中——当我们用非明显事物来确证明显事物时，却反过来又根据明显事物来确证非明显事物。但如果既不是每一明显事物，也不是某些明显事物是真的，那么就没有明显的事物是真的。其次，非明显事物其实也不是真的。因为如果真的东西是非明显的，那么要么任何非明显事物都是真的，要么并非所有非明显事物都是真的；但既不是每一非明显事物都是真的，也不是有些非明显事物是真的，这一点我们下面就会证实，因而，真的事物不是非明显的。因为如果所有非明显事物都是真的，那么，首先独断论者将没必要发生争论，他们有的说只存在一个元素，有的说存在着两个元素，有的说元素有确定的数目，有的则说元素是无数的。他们也将没必要相互证明对方意见是假的。如果所有非明显事物都是真的，那么相互矛盾的事物就将是真的，例如“星星的数量是偶数”和“星星的数量是奇数”这两种说法，因为它们同样地都是非明显的，而（你又断言了）所有非明显事物都是真的。当然相互矛盾的事物不能是真的；所以，不是所有明显事物都是真的。其次，也不是有些非明显事物是真的；因为“这一非明显事物是真的，那一非明显事物是虚假的”的命题，要么凭自身作出而没有标准，要么有一标准。如果这一说法是不假思索地说出，我们将无法回答宣称与此对立的命题是真的人。但如果该说法有一标准，那么当然地这一标准要么是明显的，要么是非明显的。如果它是明显的，那么原初认为“只有非明显事物是真的”这一假设就是错误的。再者，我们判断明显事物是真的的标准本身的真实性由何而来？如果它由于自身就

是真的，那么反对者说“它不是真的”也将按其自身就是可信的；如果它是因为某个明显事物而为真，那么该明显事物也要从另一明显事物得出，如此下去，以至无穷。如果它之所以为真，是由于非明显的事物，那么论证将采取循环推理的形式，因为我们既不可能离开非明显事物而把明显事物看作是可信的，也不能离开明显事物而把非明显事物看作是牢靠的。因而，非明显事物也不能是真的。

这样，余下的可能性是：部分明显、部分不明显的东西是真的（但这是愚蠢可笑的）。因为如果我们认为明显的事物因为明显而是真的，则我们主张它是真的，要么是因为每一明显事物都是真的，要么不是因为每一明显的事物都是真的。如果不明显事物是因为不明显而是真的，那么，它要么是因为每一非明显事物都是真的而为真，要么不是因为每一不明显的事物都是真的而为真。由这些假设出发，我们将继续提出相同的困难。于是，如果明显事物不是真的，不明显事物也不是真的，部分明显部分不明显事物也不是真的；而除了这些之外别无其他选择，那么必然地，没有任何东西是真的。

有些人还提出与“最高种”的概念（*summum genus*）相关的困难。最高种是处于其他种之上的种，其自身不从属于任何其他种；^[3]它要么是真的，要么是虚假的，要么同时既为真又为假，要么既不为真也不为假。如果它是真的，那么一切事物将都是真的，因为一切事物都是它的特殊个例。正如，因为所有人的种是“人”，具体个例是个人；而且，因为“人”是“有理性的”，所以一切个体的人都是有理性的；因为“人”是“会死的”，所以具体个人同样地也是会死的；与此类似，如果包含一切的种是“真的”，那么一切存在事物也将必然地是真的。如果一切事物都是真的，则没有东西是虚假的；如果不存在虚假的东西，也将不存在任何真的东西；这一点我们在阐明对立面只有彼此相互关联中才能理解时已经指出过。另外，如果一切事物都是真的，那么我们将是在肯定相互对立的事物是真的，而这是荒谬的。因而，最高的种不是真的。实际上，它也不是虚假的，其理由也是上述那类困难；因为如果它是虚假的，那么一切分有它的事物都将是虚假的。但一切事物，包括物体性的和非物体性的，都分有它，因而一切事物都将是虚假的。但是，说一切事物是虚假的，将得出类似的各种困难。于是，余下的可能性就是说它同时是真的和假的，或它既不为真也不为假。但这比前述的其他两种情况更糟糕，之所以如此，是由于这会得出“一切个体都同时既为真又为假，或既不为真又不为假”，而这一说法是可笑的。因而，不存在任何真的东西。

另外，真实事物要么是绝对的和自然的事物，要么是相对的事物。但它不是其中的任何一种，我们将证明这一点，因而真的东西不存在。绝对地、自然地独自存在的东西会以同样方式影响处于同样条件下的人，就此而言，真的东西不是绝对地、自然地存在的东西。比如，热的东西并不对某人为热而对另一个人冷，而是对所有处于相同条件下的人都是热的。但是，真的东西却并不同样地影响所有人，而是，同一个事物在与此人的关联中看来是真的，但在与另外一个人的关联中却是假

的。因而真的事物不属于绝对地、自然地独自存在着的事物。如果它属于相对事物这一类，那么由于相对事物只是被设想的，没有真的存在，所以真的东西也将肯定仅仅是一概念，并不真实地存在。另外，如果真的事物是一相对事物，则同一事物将同时既为真又为假；正如同同一事物既在左又在右——“右”相对于该事物，“左”相对于另一事物，而且正如同同一事物被说成既在上又在下——“上”相对于低于它的东西，“下”相对于处于其上的东西，同样，我们将不得不说同一事物既为真又为假。如果是这样的话，那么这一事物就很难说更是真的而不是假的，它肯定不是真的。

关于这一话题，安尼西德穆斯实际上也论述了类似的困难。如果有真的东西存在，那么它要么是感性的，要么是理智性的，或者要么既是理智性的又是感性的。但真的事物既不是感性的，也不是理智性的，也不同时兼是两者，我们将确证这一点；因而不存在任何真的东西。首先它不是感性的，我们将以这种方式来论证：——感性事物中有些是种，有些是个体；种是渗透于个体中的普遍属性——如“人”是分布于所有特殊个别人中的东西，“马”是分布于所有特殊马匹中的东西；个体是狄翁、铁翁等的分离的个体属性。如果真的东西是感性的，那么它将要么是众多事物的普遍属性，要么形成其个别属性；不过它既不是普遍属性，也不是个别属性，因而真的事物不是感性的。另外，正如可视事物被视觉所感知，可听事物被听觉所认知，可闻事物被嗅觉所认知，同样，可感事物一般而言总是被感官所认知。但真的事物并非由一般感官所认知，因为感官是非理性的，而真的东西并不是被非理性地认知的。因而真的东西不是感性的。然而，实际上它也不是理智性的，因为如果这样的话，那么将没有感性事物是真的，而这又是荒谬的。因为它要么对普遍的所有人都是可理解的，要么是单独对某些人是可理解的。但真的东西既不能对普遍所有人，也不能对单独某些人是可理解的，因为它不可能被普遍所有人所思考，而如果它被一个或几个人分别地思考，它就变得是不可信的和引起争议的。因而，真的东西也不是理智性的。它也不是既是感性的又是理智性的。因为要么所有感性的和所有理智性的事物都是真的，要么有些感性事物和有些理智性事物是真的，但断言“所有感性的和所有理智性的事物都是真的”这种说法是实际上不可能的事，因为感性事物与感性事物相互矛盾，理智性事物与理智性事物相互矛盾，而且反过来，感性事物与理智性事物也相互矛盾。如果所有事物都是真的，将必然地得出同一事物既存在又不存在以及既为真又为假的结论。认为有些感性事物是真的和有些理智性事物是真的，这种看法也是不可行的：因为这正是我们在争论的问题。另外，说一切感性事物是真的，或说一切感性事物是虚假的，这在逻辑上是一致的；因为所有的感性事物都同样处在一个平等的层面上，不会这个更多一点感性，那个更少一点感性。所有的理智性事物也都是平等地为理智性的，不是这个更理智性，那个更不理智性。但不是所有感性事物都被称作是真的，也并非所有感性事物都被称作是不真的，因而没有任何东西是真的。

“然而，真理之被觉察到不是由于它显现出来，而是由于另外的原

因。”那么，这另外的原因究竟是什么呢？让独断论者公开地阐述它，以便要么吸引我们赞同，要么驱使我们躲避。再者，他们是如何觉察这一原因自身的？是否是它显现于他们的那个样子？如果是，那么当他们说真理并非由于其显现出来而存在时，就是在说谎；但如果不是作为显现于他们的样子，那么他们如何觉察并未向他们显明的东西？通过真理自身还是通过其他东西呢？通过真理自身而感知到它，是不可能的，因为没有不明显的东西是可以透过其自身而被感知的；然而，如果是由于另一原因，那么接下来我们要追问：这另一原因是否是明显的呢？这样一来，考察就会走向无限，真的东西就变得不可被揭示了。

那么，能不能说使我们感到可信的、“可能的”事物可以被称作“真的东西”——不管它拥有什么本性，不管它是感性的或是理智性的，或是两者的结合？^[4]但是，这一观点也无法成立。如果可能的事物是真的，那么因为同一事物并不会使所有人相信，也不会使同一个人一直相信，我们就必须假定同一事物既存在又不存在，以及假定同一事物同时既为真又为假。因为就其使一些人相信而言，它将是真的和存在的；但就其并不使其他人相信而言，它将是虚假的和不存在。但同一事物既存在又不存在，既为真又为假是不可能的。因此，可能的事物也不是真的；除非我们应当声称：使许多人相信的东西就是真的，比如，使众多健康人相信其甜但并不使患黄疸病的人相信的蜂蜜，我们可以真实地把它描述成是甜的。但这是愚蠢荒谬的。因为当我们考察真理时，我们不应关注于意见一致者的数量，而应当关注他们的状况。患有疾病的人处于一种状况中，所有健康者处于同一种身体状态中。我们不应该相信一种状况而不相信另一种状况，因为如果我们反过来假定许多人从蜂蜜中尝到苦的滋味（如发烧的人们），而一个健康者尝到甜味，那么将肯定会得出结论：我们应当说蜂蜜是苦的。但这是荒谬可笑的；在这个例子中，我们把数量这一证据放在一边，仍然说蜂蜜是甜的，同样，当众多人尝到甜味而一个人尝到苦味时，让我们放弃根据那些尝出甜味者的数量而称蜂蜜是甜的，让我们用其他方式来考察真理吧。

人们关于“真的东西”所提出的普遍性的困难大体就是这样的。接下来我们来讨论一下各种特殊的困难。对于那些认为所有事物都是虚假的人，我们前面已证明他们被驳倒了。因为如果一切事物都是虚假的，那么作为“一切事物”之一员的“一切事物都是虚假的”这一陈述也将是虚假的。而且，如果“一切事物都是虚假的”这一陈述是虚假的，那么它的对立面“并非一切事物都是虚假的”将是真的。因而，如果一切事物都是虚假的，那么并非一切事物都是虚假的。德谟克利特和柏拉图通过拒斥感官、抛弃感性事物和只遵从理智性事物，使事物陷入混乱，不仅把存在事物的真理，甚至把关于它们的观念都打碎了。因为每一思想要么由感官知觉产生，要么离不开感官知觉；要么产生于经验，要么离不开经验。于是我们将看到，即便是所谓的虚假呈现，如睡梦中或疯癫时的各种呈现，也并不脱离我们感官所经验到的各种事物。其实，当那位英雄（奥瑞斯特斯）在疯狂中想象自己看到了复仇女神，那些“形状像龙、遍布鲜血的少女们”，^[5]他所想象的形状是由曾经在其感官中出现过的事

物复合而成的。同样地，梦见飞人的睡眠者，如果没有看过长着翅膀的东西，没有见过人，是不会做这样的梦的。一般的，要在观念中找到不在我们经验所知事物中的东西是不可能的。因为要把握这样的事物，要么是借助于它与经验中所呈现事物的相似性，要么借助于把经验中所呈现的事物放大、缩小、拼合。比如借助于相似性：通过与我们所见过的苏格拉底相像的东西，我们便想象出从未见过的苏格拉底；借助于放大，我们从普通人出发，可以得到这样一种变大的人的概念：

他，不像食谷物的人，倒是森林密布的高峰；[6]

相反，借助于缩小：我们缩小普通人的尺寸来想象关于侏儒的观念；借助于拼合：我们从人和马中得出一种从未感知过的事物的观念即半人半马的怪物（“马人”）。所以，每一种观念之前必定先有感觉经验。因为这个缘故，如果感性事物被抛弃了，那么一切观念也会被抛弃。进一步说，宣称一切明显事物都是虚假的，只有理智性事物真实地存在着的人，在这样说的时侯，将要么只是口头宣称，要么还进行论证。但如果他仅仅只是宣称，他将被别人的宣称断言所驳倒；如果他试图进行论证，他将被推翻。因为他将要么根据明显事物，要么根据非明显事物，来表明只有理智性事物真实地存在着。但他既不能根据明显事物表明这一点，因为明显事物并不存在[7]；也不能根据非明显事物表明这一点，因为非明显事物必须首先被明显事物确证。因而，德谟克利特和柏拉图的观点逻辑上并不牢靠。

伊壁鸠鲁声称：“一切感性事物都是真的，每一呈现都是实在的客观事物的呈现，呈现与激起感官知觉的客观事物同样是真的。那些认为有些呈现是真的、有些呈现是虚假的人，由于不能区分清楚的感性事实与意见，从而被引入歧途。比如，在奥瑞斯特斯身上发生的是：当他幻想他看到复仇女神时，他的被影像刺激的感觉是真的（因为那个影像是真实存在的），但他的心智在认为确实有实体性的复仇女神时，却形成了一个虚假的意见。”另外，他说，“以上所提到的这些人，当他们试图在呈现中建立区别时，是无法确证‘有些呈现是真的，有些呈现是虚假的’这一观点的。因为他们既不能根据明显事物来证明这一观点（因为有疑问的正是明显事物），也不能根据非明显事物（因为非明显事物需要被明显事物证明）”。伊壁鸠鲁这样说时已经在不知不觉中陷入了一个类似的困难：因为如果他承认，有些呈现来自实在的有形体，有些来自影像，并假定清楚的感性事实是一回事，意见是另一回事；那么我就会问：他是怎样区分产生于实在有形体的呈现和来自影像的呈现呢？他既无法根据感性事实来区别（感性事实本身正是有待讨论的问题），也无法根据意见（因为意见必须被感性事实确证）。另外，他试图用更成问题的东西去证明更不成问题的东西，这是荒谬的。因为当我们在考察明显事物的可靠性时，他却建立了一个自己的关于“影像”的奇异而神秘的学说。

其实斯多亚派的理论也存在着困难，因为当他们竭力主张感性事物和理智性事物中都存有区别，即有的真、有的假时，他们并不能根据

逻辑推演出这一点。因为他们已经承认有些呈现是“虚构的”（如奥瑞斯特斯从复仇女神那得到的呈现）；有些呈现是“歪曲的”，它们来自实在的客观事物，但并不与那些客观事物本身相一致，比如赫拉克勒斯发疯时从他自己孩子们那得到的呈现却好像来自尤里斯图斯的子女们那样。这一呈现来自实在存在的孩子们，却与实际存在的对象不一致，因为他并不把这些孩子们看作是他自己的，而是声称：

这些被我杀死的尤里斯图斯的孩子，用死偿还他父亲的仇恨吧。[8]

这样，呈现是不可以区分的，斯多亚派无法说出哪些呈现真的是具有把握性的、来自实在客观事物并与其本身相一致的呈现，哪些不是这种类型的呈现，这一点我们在前面已经更详尽地证明过了。

我们关于这个观点所说的一切，大体上也适用于我们对余下的可能观点的讨论上：即，有些人认为真与假存在于被标示的事物——非物体性的“表述”——当中，有些人认为存在于声音当中，有些人认为存在于理智的运动中。比如就第一种观点而言，斯多亚派主张真与假存在于“表述”中。他们说“表述”乃是“与一个理性表象一致而存在的”东西；而一个理性表象就是可以据以通过理性证成被呈现的对象的表象。他们还把表述分为“有缺陷的”与“自足的”。我们可以暂时不管有缺陷的表述。他们进一步认为自足的表述又有几种变式，其中有的被他们称作“命令式”的，即我们在下令时所说的，比如：

到这边来，亲爱的女士啊。[9]

有的则是“宣布式”的，即当我们陈述一件事时所说的，比如“狄翁来回走着”；还有的则是“询问式的”，即当我们问问题时所说的，比如“狄翁住在哪里？”另外还有一些被他们称作“指责式的”，即当我们骂人时所说的，比如：

让他们脑浆涂地，就像这酒溅地一样！[10]

还有的是“祈祷式的”，即当我们在祈祷时所说的，例如：

宙斯，我的父亲啊，您在伊达山上充满威严和力量地统治一切！请赐给埃阿斯（Ajax）胜利吧，请让他享有荣誉和盛名吧！[11]

他们还把一些自足的表述命名为“命题”，我们在说出命题时要么真要么假（骗人）。有些表述甚至超出了命题。比如下面是一个命题的例子：

牛群确实像普里阿姆王的儿子们。

因为我们在说出这句话时要么在告诉人真实的事情，要么是在骗人。但是让我们看看下面这样的话：

牛群是如何地与普里阿姆王的儿子们相像啊。

这样的话就超出命题了，它不是一个命题。既然表述又存在着如此之多的差异，那么，为了有真假可言，他们说它必须首先是表述，然后是自足的表述，而且不能是随便任何种类的，必须是一个命题；因为正

如我前面说的，只有当我们说出一个命题的时候才有真假之分。然而，怀疑论说：他们怎么证明存在着与标示的声音比如“狄翁”和实际对象比如狄翁本人都分离开来的非物体性表述？因为斯多亚派要么径直宣布这种非物体性表述实存着，那我们也可以径直宣布它不存在；因为正如他们希望不需要证明就被信任，同样，怀疑论在表达反面观点时也应仅仅断言就得到信任。如果怀疑论不被信任，那么斯多亚派同样也不会被信任。不过，如果他们用论证支持自己的命题，那么情况会更糟糕。因为论证是说话，而说话是由表述构成的。于是斯多亚派将是在用一批表述论证一个表述的存在，而这是毫无道理的，因为如果谁不同意任何表述的存在，他也不会接受许多表述的存在。再者，当论证的表述的存在有疑问时，如果说可以直接看到它们的存在，那么怀疑论者也可以直接看到它们的非存在；如果说可以通过论证来认识它们，那么就会陷入无限倒退之谬误；因为别人会要他们拿出对于第二个论证中的表述的论证，倘若他们拿出了第三个论证，则别人又会要他们拿出对其中的表述的论证；倘若他们拿出了第四个论证，则别人还可以要他们拿出对第四个论证中的表述的论证。这么一来，他们对表述的存在的论证将找不到一个出发点。

就这一主题而言，还可以添加许多驳难，不过我们最好是在“关于证明”一章来讨论它们。就目前而言，我们只要这么说就足够了：他们认为自足的命题是一种复合物。比如“白天存在”就是由“白天”和“存在”复合而成。然而，非物体性的事物不可能是复合的，也不可能分开；因为复合与分解只能适用于物体性事物。所以，不存在自足的命题。再者，顾名思义，一切表述都必须被表达出来。然而怀疑论者可以证明表述无法表达，故而不存在表述。由此便可以得出：真或假的命题是不存在的。斯多亚派自己说“表达”是“发出能够标示所了解的对象的声音”，比如：

女神啊，歌唱珀琉斯的儿子阿喀琉斯的愤怒吧！^[12]

但是，发出能够标示这件事的声音是做不到的，因为一个对象的各个部分如果不能同时存在，那么这个对象本身就无法存在；而表述的各个部分并非共同存在的，所以它自身也无法存在。至于它的各个部分不能共同存在，这立即就可以证明。因为当我们说出诗句的前半部分时，第二部分尚未存在；而当我们说出后半部分时，前面部分已经不存在了。所以我们并没有说出整个诗句。事实上，甚至半句诗也说不出。同样地，当我们说出前半句诗的第一部分时，还没有说出其第二部分；而当我们说出其第二部分时，已经不在说第一部分；所以半句诗都不存在。沿着这个思路再想想，则我们甚至说不出一个单独的表述，比如fury。因为当我们说第一个音节fu的时候，我们还没有说ry；而当我们说ry的时候，我们已经不在说fu了。所以，如果一个事物的组成部分不能共同存在则该事物本身也无法存在，而我们已经证明了一个话语的各个部分无法共存，那么我们不得不宣布话语是不存在的。因为同样的原因，命题也不存在；因为他们说命题是一种复合物，比如“苏格拉底存在”。因为，当“苏格拉底”被说出时，“存在”尚未存在；而当“存在”被说

出时，“苏格拉底”没有被谈及。所以，整体命题不存在，存在的只是整体的部分；但是这些部分并非命题。故而，命题不存在。不过我们没有必要讨论整个命题如“苏格拉底存在”，因为它的主语“苏格拉底”自身就因为同样的理由——即其各组成部分无法共存——而无法被视为是存在的。

即便我们承认命题存在，怀疑论也不同意真或假的命题存在，因为和怀疑论争辩的人很难解释清楚这些事。这些人断言说一个真的命题就是实存的并与某种东西对立的，而假命题就是非实存的但是与某种东西对立的。如果有人问他们，“什么是实存的？”他们回答说：“就是能引发一个把握性呈现的东西。”然而当问到何为把握性呈现时，他们又诉诸“实存的”（而这同样是未知的东西），说“一个把握性呈现就是来自一个实存的对象の表象，并符合这一对象”。但是这种做法岂不是用未知的东西来教导未知的东西，从而落入循环论证的错误中了？因为，为了使我们知道什么是实存的，他们让我们去看把握性呈现，说实存的就是能引发把握性呈现的；而为了让我们能知道什么是把握性呈现，他们又让我们回到实存的。既然我们无论前者还是后者都不知道，我们也就无法知道由它们所解释的真或假的命题。

即便我们把这些困难放在一边，另外一个更为严重的问题又会立即涌现，倘若我们接受斯多亚派的逻辑体系的话。因为比如说，如果我们想要知道什么是人，就必须先知道什么是动物、什么是理性以及什么是有死的（因为人的概念由这些要素构成），同样，如果我们想要知道什么是狗，我们就必须先把握什么是动物和什么是“能够吠叫”（因为我们用这些来构成狗的概念）；类似的，如果“真”在斯多亚派看来就是“实存的并与某种东西对立的”，“假”是“不实存的并与某种东西对立的”，那么，为了了解这些东西，我们就必须首先知道什么是“对立的”。但是斯多亚派肯定无法解释什么是对立的，于是真和假也就无法理解。他们说“对立的東西就是那类东西，其中一个东西通过一个否定而超出（多出）另外一个东西”。比如，“这是白天”与“这不是白天”对立，因为命题“这不是白天”由于多了一个否定词（“不”）而超出命题“这是白天”，因此它与后者对立。不过，如果这就是对立的，那么下面这样的命题也将是对立的：“这是白天而且天亮”与“这是白天而且天不亮”，命题“这是白天而且天不亮”因为多了一个否定词而超出了“这是白天而且天亮”。可是事实上，他们却说，这样的命题并不“对立”；故而命题之对立并非源于加上了一个否定词而超出了另外一个命题。“是的”，他们回答说，“但是如果否定词加在整个命题的开头，它们就是对立的了，因为此时否定词控制整个命题”，而在“这是白天而且天不亮”的情况中，否定词因为是命题其中的一个部分，就并不控制整个命题并从而使其成为否定的。在这种情况下，我们的回答是：就“否定的”概念而言，他们还应该补充说明：命题的对立不是出现在其中一个命题仅仅因为多了否定词而超出另外一个命题之时，而是当否定词加在整个命题前面之时。

其他有些人会使用柏拉图在《论灵魂》^[13]一书中的论证方式来表

明：命题无法通过分有否定来超过没有否定词的命题。因为没有任何东西会因为分有热而变冷，没有任何东西会因为分有小而变大。一个东西是靠分有更大者而变大的，一个事情也是靠分有小而变小的。同样的道理，9不会因为添加了1而变大，因为1小于9，所以加上了1之后，9不会超出9，反而会小了。故而，既然否定词“不”是一个比命题小的东西，它无法使得命题变为更大；理由就是：正如一个东西是通过分有大者而变大的，它也是通过分有小者而变小的。

有些人认为柏拉图的这个论证可以用在我们现在讨论中。不过让我们在已经讨论的论证中补充这一论证：如果“真”乃是一个命题，那么它必然或是一个简单命题，或者不是简单命题，或者既是简单的又不是简单的。因为辩证法家宣称，命题中首要的区分就是简单命题与非简单命题的划分依据。简单命题并非是通过将一个命题重复两次而组合成的，也非不同的命题借助一个或多个连词组合成的。比如“现在是白天”，“现在是晚上”，“苏格拉底在谈话”，以及具有类似形式的所有命题。正如我们称网是“简单的”，尽管它由许多丝线构成，因为网并不是由许多与自己同类的网编织而成。同样，简单命题之“简单”在于它们不是由命题组成的，而是由其他东西组成的。比如“现在是白天”之所以是一个简单命题，就在于它既不是由自身重复两次、也不是由不同的命题构成的，而是由某种其他的要素即“现在是”、“白天”所组成的。而且，它当中也没有连词。“非简单命题”是那些双重的，即那些或是通过重复说一个命题两次，或是由一个或多个连词连接的不同命题的命题，比如“如果现在是白天，现在就是白天”，“如果现在是晚上，天就是黑的”，“白天既存在，光亮也存在”，“或者白天存在，或者夜晚存在”。

在简单命题中，有的是“确定的”，有的是“不确定的”，有的是“居中的”。确定的命题是那些指称着言说的，比如“这个人在走”，“这个人坐着”（此时说话的人指着某个特定的人说话）。“不确定的”命题据他们说乃是命题中有某种不确定部分占据主导地位的，比如“某个人坐着”，“苏格拉底在走”。“某个人在走”是不确定的，因为它并没有明确限定某个具体的人在走，这样的命题可以被用于那些人中任何一个。但是“这个人坐着”就是确定的，因为它限定了被指称的那个人。“苏格拉底坐着”是居中的，因为它既不是不确定的（因为它限定了一个具体对象），也不是确定的（因为它不是指称地说出的），而似乎是居于二者之间的。他们还说不确定的命题“有个人在走”或者“有个人在坐着”是在确定命题“此人坐着”或“此人在走”为真的情况下为真，因为倘若没有任何特定的人坐着，则不确定命题“有人坐着”不可能为真。

这些大致就是辩证法家们关于简单命题所说的话。怀疑论者首先质疑“确定的”是否可能是真的，因为一旦这被摧毁了，“不确定的”也就不能是真的了；而如果不确定的也被摧毁了，则“居中的”也就无法存在了。这些东西是简单命题的元素，所以如果它们被驳倒了，简单命题也就消失了；那样一来，也就不能宣称“真”是存在于简单命题中的了。

就确定命题“这个人坐着”或“这个人在走”而言，他们说当被叙述到

的东西比如“坐”、“走”确实属于提及的对象时，命题就是真的。但是在“这个人在走”的命题中，某个特定的人被指出了，这个被指出的人或者是（比如说）苏格拉底或者是苏格拉底的一个部分。但是，被指称的人既不是苏格拉底也不是苏格拉底的一个部分，这一点我马上就会论证。故而确定命题不可能是真的。苏格拉底不是被指称的对象，因为他是由身体和灵魂组成的，而二者都没有被指称到，所以他作为整体也没有被指称。苏格拉底的某个部分也没有被指称；因为如果他们宣称被描述的事情（走或坐）属于被指称的对象，而被描述的事情比如走或坐从不属于被指称的部分（因为那太小了），那就可以得出：那个部分不会是被指称的对象。不过，如果既非这个也非苏格拉底被指称，而此外又没有其他的可能，确定命题作为被指称的言说的命题就消失了，更别别说它实际上是不确定的。因为被指称的东西可以是苏格拉底的这个部分，同时也可以不是这个部分而是其他部分，则整体就必然是不确定的。于是，如果确定命题是不存在的，那么不确定命题也就是不存在的。由于此，居中命题也就不可能是存在的。

进一步，当他们说命题“现在是白天”在眼下是真的而“现在是夜晚”是假的，“现在不是白天”是假的而“现在不是夜晚”是真的时，我们就会奇怪：同样一个否定词怎么能在加到一个真的事物上时使其变假，加到假的事物上时却使其变真？这就像伊索寓言中的森林之神，他看到一个人在冬天用嘴哈气，既是为了让手不冻，又是为了防止自己烧伤，于是宣布自己无法忍受和这种能做出完全相反之事的动物一道生活。同样，否定词真是个奇怪的事物：它凭自己就能让存在的东西不存在，又能让不存在的东西存在。因为他们宣称它或是存在或是不存在，或是既存在也不存在。如果它是存在的，那么它在加到一个存在的东西上时，怎么就能使得整个东西不存在了，而非使其存在？一个存在的东西加到一个存在的东西上面，本来应该增强其存在才是啊。不过如果它是不存在的，那么当它加到一个不存在的东西上时，怎么又能使其存在，而非使其不存在？一个不存在的东西加到一个不存在的东西上时，本来应当导致不存在而非存在啊；再者，当它是不存在的时候，它如何能将存在的东西变成不存在的，而非使其部分地存在，部分地不存在？正如白与黑放到一起时，并不会产生黑或白，而是部分黑与部分白，同样，不存在的东西与存在的东西相结合时，会使得整体部分地存在，部分地不存在。此外，造成某种东西不存在的东西是在造成某种事情，而能造成的东西是一个东西，它存在着；故而，否定词作为不存在者，就不能造成任何东西为不存在的。余下可以说的，就是它既非存在的也非不存在的。但是，如果这就是它的本性，那么让我再问一次：既然它既不存在也不不存在，它在加到一个存在的东西上时怎么会令其不存在，而在加到一个不存在的东西上时会令其存在？因为，正如既不热又不冷的东西被加到热的东西上时，不可能使其变冷，加到冷的东西上时也不可能使其变热一样，那既不存在又不存在的东西在加到存在的东西上使其不存在，在加到不存在的东西上时使其存在，都是荒谬悖理的。如果他们宣称否定词是部分存在，部分不存在的，我们也可以提出同样的困难对

其质疑。

现在我们已经大体上处理了辩证法家关于简单命题的规定，让我们继续探讨关于非简单命题的规定。所谓非简单命题是上面我们已经说过的，或是由重复同一个命题构成，或是由一个或多个连词组合不同命题构成。让我们先考察所谓假设命题。这种命题据说由重复命题或是靠连词“如果”、“如果事实上”连接不同命题而构成，比如，重复命题的有：“如果现在是白天，现在是白天。”由连词组合不同命题的有：“如果事实上现在是白天，则天是亮的。”假设命题中，放在连词“如果”或者“如果事实上”后面的句子叫“前件”或是“第一命题”，另外一句则叫“结果”或者“第二命题”，即便整个命题为了表述的目的而颠倒秩序。比如“现在天亮，如果事实上现在是白天的话”；因为在这个命题中，“现在天亮”还是被称为“结果”，尽管它被首先说出；而“现在是白天”是前件，虽然它是后说出来的，原因就在于它被置于连词“如果事实上”之后。这些简而言之就是假言命题的结构，这类命题似乎应当保证第二句逻辑地跟着第一句；如果前件存在，则结果也存在。因此，如果这种保证可以实现，结果可以从前件得出，则假言命题就是真的；但是如果这种保证没有实现，它就是假的。那么，就让我们从这个问题开始，考察是否能找到任何真的，并能实现上述保证的假言命题。

所有的辩证法家都同意，一个假言命题当其结论可以逻辑地从前件中得出时，就是真的；但是何时和如何会有这样的“得出”，他们就意见不一了，他们对这一“得出”提出了相互冲突的标准。菲洛宣称说“一个假言命题当它不是以真命题开始而以假命题结束时，就是真的”。于是在他看来假言命题可以在三种情况下为真，在一种情况下为假。因为只要它以真命题开始，以真命题结束，它本身就是真的，比如“如果现在是白天，天就是亮的”。当它以假命题开始，以假命题结束时，它本身也是真的，比如“如果大地飞翔，则大地有翅膀”。同样，那些以假命题开始但是以真命题结束的假言命题也是真的，比如“如果大地飞翔，则大地存在”。它仅仅在一个情况中是假的：开始于真，结束于假。比如这类命题：“如果现在是白天，则现在是夜晚。”因为当现在是白天时，从句“现在是白天”是真的，这就是前件；但是从句“现在是夜晚”作为结果，是假的。

不过狄奥多罗宣称：“假言命题只有在不曾允许，也将不允许前真后假的情况下才是真的。”但这与菲洛的说法是对立的。因为这类假言命题“如果现在是白天，我就在谈话”，当现在确实是白天而且我在谈话时，根据菲洛的说法就是真的，因为它开始于一个真的从句“现在是白天”并结束于一个真的命题“我在谈话”；但是根据狄奥多罗的说法这是假的，因为它允许开始于一个有时真的从句，并以假从句“我在谈话”结束；因为倘若我没有谈话，则它开始于一个真句子“现在是白天”，并以一个假句子“我在谈话”结束。再有，一个这样形式的命题“如果现在是晚上，我在谈话”，当出现在白天并且我沉默的时候，按照菲洛的说法是真的，因为它开始于假，结束于假。但是根据狄奥多罗的说法，它就是假

的，因为它允许以真命题开始却结束于假命题，“如果夜色降临而我依然沉默不语”。还有，根据菲洛的看法，命题“如果现在是夜晚，现在是白天”在白天时是真的，因为它开始于假句子“现在是夜晚”，并结束于真句子“现在是白天”。但是根据狄奥多罗，这是假的，因为它允许开始（当夜色降临）于真句子“现在是夜晚”，但是结束于假句子“现在是白天”。

这些（正如各种例子表明的）就是假言命题的标准的矛盾特性，故而恐怕区分正确的假言命题的任务很难完成。因为我们要完成这一任务，首先必须裁定辩证法家们关于其正确性的争吵。只要这些无法裁定，正确命题自身也必然存疑无解。这是很自然的；因为我们要么听从所有辩证法家给出的标准，要么只听从其中一人的。但是听从所有人的是不可能的，因为——正如我在关于那两位^[14]的对立情况中所说的——他们相互之间是对立的，而对立的东西不是同等可信的。但是如果我们只听从其中某些人，那么我们这么做或是直截了当且非批评地，或者提出理性支持表明这类标准是正确的。如果我们直截了当且非批评地同意任何标准，那么我们为什么要同意这个标准而不是那个呢？而且这就等同于对谁都不同意，因为它们是冲突的。但是，如果我们提出理性的支持证明我们所采纳的关于假言命题的标准是正确的，那么这一推理或者是推不出结论的和没有决定力量的，或者是结论性的和能决定的。不过，如果它是推不出结论的和没有决定力量的，那么它在主张某种关于假言命题的标准时，就是不值得信任的和不对的。而如果它是结论性的，这又必然来自它的结论是从它的前提推出来的，从而它是因为某种一致性而被认可的。但是在假言命题的情况中所寻找的一致性必须得到推理的认可。于是，这么一来就陷入循环推理的错误中了；因为，为了了解有待其一致性认可的假言命题，我们必须诉诸一种推理，而为了使得这种推理是正确的，判定其正确性所依据的一致性又必须事先被肯定。既然会陷入这一僵局，那么我们就不能拥有正确的假言命题，我们于是也就不拥有结论性的推理；又由于不拥有此，我们也将不拥有证明，因为证明就是结论性的推理。如果证明消失了，那么独断论的整个耀眼光芒就黯然失色了。

由此我们可以向前继续讨论联言命题和析取命题，并普遍包括所有剩下的各种形式的非简单命题。联言命题必须或者由简单命题，或者非简单命题，或者由混合的命题所组成，而所有这些，当简单命题受到质疑后就都处于被质疑之中。再者，他们宣布联言命题当其各个部分都真时就是正确的，比如“现在是白天，而且天亮”；当有一个部分是假的，则联言命题也是假的，这样他们就又是在为自己立下法则。因为由此可以推出，如果组合物的所有部分是真的就是真的，所有部分是假的就是假的，可是组合物有的部分假，有的部分真，则组合物本身不应该真而非假；因为如果我们允许他们立下自己喜欢的法规，并且自行选择有关这些事情的规则，我们就必须同意他们的断言：包含了一个假分句的联言命题是假的；但是其他人也可以指定相反的规则并断言包含了几个真命题和一个假命题的联言命题依然是真的。如果我们应当认真考察这些事情的真实本性，那么逻辑上肯定会得出难以判断联言命题在有一个部

分真、有一个部分假的时候是真还是假，因为正如由白和黑构成的东西很难说是白还是黑（因为白是白，黑是黑），同样，真事实上只是真，而假只是假，由二者构成的东西则无法说是真还是假。

不过，他们说，正如在日常说话中我们并不说，当一件衣服大部分是好的，只有一小块地方破了时，还是完好的；我们称这样的衣服为破的，就因为它破了一小块地方。联言命题也是如此，它虽然只有一个部分是假的，其他几个部分是真的，整个联言命题也应该按照那个假的部分被评判。然而这是愚蠢的。因为我们必须允许日常语言使用不精确的词语，因为它并不追求真正真实的，而只是被视为真实的。比如我们说挖一口井，编织一件袍子，建造一所房屋，但是这些说法都不是精确的；因为如果那儿有一口井，那它就不是在被挖，而是已经挖好了；如果有一件袍子，它就不是被编织，而是已经编织好了。所以在日常生活和通常的谈话中，可以使用不精确的说法；但是当我们研究真实事实时，就必须严守精确性。

综上所述，主张真与假在于非物体性的“表述”之中的论证是毫无希望的和充满混乱的。我们也不难指出，那些认为真与假处于说话（speech, phone）中的人的论证也是无法令人满意的。因为一切说话，只要是存在的，那么就或是在产生中，或是沉默了；但是在产生中的东西并不存在，因为它的非实体性；沉默的也不存在，因为尚未产生；所以，说话是不存在的。产生中的东西尚未存在，这可以用类似的例子证明，比如一个产生中的房子就还不是一座房子，一艘船也不是，其他类似的东西都不是。同样地，说话也不是。沉默地说话不算存在，这也得到同意。那么，如果说话或者在产生中，或者是沉默了，而它在这两个阶段都不存在，那么说话就不存在。

这里还有一种反驳：如果“真”在于说话中，那么它或者是在很短的话或者是在长篇大论中，但是它并不在很短的话中，因为很短的东西无法划分，而真并不是无法划分的；它也不在于长篇大论中，因为长篇大论并不存在：当其前面部分说出来时，后面的还未存在；而当后面的说出来时，前面的已经不存在了。所以，真并不在于说话中。再者，它如果在于说话中，它或是在有意义的或是在无意义的说话中。但是它不会存在于无意义的话比如“不力图李”和“是金大坡嘛使”中，因为怎么能接受一个无意义的东西为真呢？所以，只能说它存在于有意义的话中。但是这又不可能，因为话本身并无意义，否则的话，希腊人和外国人在听到彼此说话时就会懂得它们意指什么。所以，由此可知真不可能位于说话中。还有，有的话是简单的，有的是复合的。简单的话是比如“狄翁”，复合的话是比如“狄翁在走路”。如果真位于话语中，那么，它或者是位于简单的话中，或者是位于复合的话中；但是它并不存在于简单的和非复合的话语中，因为真必须是一个命题（的属性），而命题不会是非复合的。然而它也不存在于复合的话中，因为复合的表述（诸如“狄翁存在”）并不存在；因为当我们说出“狄翁”的时候我们还没有说“存在”；而当我们说出后者的时候我们已经不再说前者了。所以真并不位于说话

中。

真也不像某人所想的那样存在于“理智的运动”中。因为如果真是理智的运动，那么就不会有任何外部的东西为真了；因为理智的运动存在于我们自身之中，不是外在的。但是说外部的东西没有真的，那也太荒谬了；所以，将真视为存在于理智的运动中，也是荒谬的。

此外，理智的运动是因人而异的，就不会存在普遍真的东西；但是，如果不存在对所有人都真的东西，那么一切就都会可疑且混乱了；因为此人视为真的（即他的理智之运动），其他人却并不同意；相反，那个人视为真的，此人却无此感受。但是，说共同认可的东西不是真的，那就太荒诞了；于是，宣布真存在于理智的运动中也是荒诞和不对的。

还可以推出：那些认为真在于理智的运动中的人必须同意所有这样的运动都是真的，比如伊壁鸠鲁的理智运动、芝诺的理智运动、德谟克利特的理智运动，以及其他人的理智运动，都是真的，因为它们都同样是理智运动。但是它们都真是不可能的，正如它们不可能都是假的；故而真不是理智的运动。

现在我们已经提出了关于标准和“真”的种种困难，让我们接下来考察建立在标准之上的旨在把握并非直接呈现的“真”的方法，即征象与证明。按照顺序来，我们将先讨论征象；因为证明是靠使用征象而显示结论的。

第二章 征象存在吗？

万物有一种最一般的二分法：有的是自明的，有的是不明白的。自明的东西中，有的是直接明白的，自身就呈现于感觉和理智面前，有的是不明白的东西，无法自身被把握。我们对标准的讨论已经在适当时候讨论过了，^[15]可以用以显示明白的事物的可疑性；因为如果标准被证明是可以的，那就不可能断定明白的东西事实上如同其显示的样子。不明白的东西还有待讨论，所以我们认为为了也将它驳倒，可以启用一个简洁的进攻方式，将征象和证明都驳倒。当这些依次被驳倒后，通过它们来把握“真”也就动摇不可信了。不过，或许在开始讨论细节之前，我们不妨简短地讨论一下征象的本性。

“征象”（sign, semeion）一词有两个含义，一个一般，一个特殊。在其一般意义上，征象乃是使得某个事物明白的东西，在此意义上我们经常会把一个用于唤醒曾经一道被体验的事物的东西称作征象。在特殊意义上，征象指的是可以指示不明白对象的东西；我们现在打算要讨论的是这个意义上的征象。不过，为了清楚地了解其本性，我们必须首先明白，正如我们上面说过的，那些自行让我们知道的东西是自明的，比如就现在而言，“现在是白天”和“我正在谈话”这样的事实。而不属于这

类事物的东西就是不明白的。

第一节 不明白事物有哪几类？

在不明白事物中，有的是绝对不明白的，有的是本性上不明白的，有的是暂时不明白的。这些之中，所谓“暂时”不明白的是那些虽然其本性是明白的，但是有时因为外部环境的原因使我们感到不明白，比如雅典城在当下对我们而言就是如此，因为它虽然本性上是明白的和自明的，可是距离遥远使得它不明白了。“本性上”不明白的是那些永远隐藏、无法清晰地呈现于我们感知之前的东西，比如理智上设定的管道[16]和宇宙之外存在的无限虚空（这是某些自然学家所主张的）。“绝对”不明白的据说是那些本性上永远无法呈现于人的理解力的东西，比如星星的数目是偶数还是奇数的事实，以及利比亚的沙子究竟有多少粒。既然存在着四类不同的事物——明显的事物，绝对不明白的事物，本性上不明白的事物，暂时不明白的事物，我们可以说并非所有类别的事物，而只是其中某些，是需要征象的。因为很明显，绝对不明白的事物和明显的事物都不需要征象：明显的事物是因为它们可以直接触及感觉，不需要其他事物来表征它们，而绝对不明白的事物是因为它们完全无法被把握，所以也就无法通过征象被把握。唯有本性上不明白的和暂时不明白的事物需要征象带来的观察——暂时不明白的事物之所以需要征象，是因为在某些场景中，它们不为我们清晰知觉所把握；本性上不明白的事物之所以需要征象，则是因为它们永远是不明白的。那么，既然有两类不同的事物需要征象，征象就表现为两种方式：“提示的”（commemorative），即主要用于暂时不明白事物的，以及“指示的”（indicative），即似乎适用于本性上不明白的事物的。

提示的征象，当曾经与被其标示的事物一道被人清晰观察到后，一旦再次出现而被标示的东西此时不明白，就能让我们回忆起曾经与其一道被观察的、现在不清楚的事物，比如烟与火。因为我们经常观察到它们相互联系在一起，所以我们只要看到其一，比如烟，那么我们就能回忆起其二，比如此时未看见的火。同样的说法也可以用于受伤而留下的伤疤，以及死亡之前的心疼；因为看到伤疤时就会回想起它过去的受伤，而看到心上的戳伤，就会预见到死亡的来临。这些，就是“提示的”征象的特点。但是“指示的”征象完全不同。因为它和前者不一样，不会和被标示者一道被观察到（因为本性上不明白的东西自始至终就是无法被知觉到的，因此就不能与明白的事物一道被观察到），而是全然以自己的本性和结构大声疾呼，据说表征着它们所指示的东西。比如灵魂就是这种本性上不明白的东西，因为它的本性就是从从不向我们的清晰感觉呈现自己，于是便由身体的运动“指示性地”被道出。因为我们论证说是身体中的某种力量在身体内部激发这样那样的运动。

那么，存在着两种征象——“提示的”征象主要用于暂时不明白的事物，而“指示的”征象用于本性上不明白的事物。我们建议完全放弃提示

的征象（因为通常所有的人都认为这种征象是有用的），集中全力批评指示性征象，因为这是独断论哲学家和逻辑自然学家们^[17]所发明的，据说能够给予他们最需要的帮助。所以，我们并不是在攻击人类的共同预设概念，也不是如某些诽谤怀疑论的家伙所说的在通过否认征象的存在颠覆生活。因为，如果我们推翻一切征象，那倒或许是在攻击日常生活和全人类；但是我们实际上和大家一条心，也从烟推出火，从伤疤推出过去的受伤，从心上的过去戳伤推出死亡，从过去的头带推出油脂。^[18]于是，既然我们肯定日常大众所使用的提示性征象，推翻独断论者错误地想象的征象，人们应该说的乃是：我们不仅不攻击日常生活，我们甚至还充当其保护者，因为我们借助自然科学反驳那些挑衅共同判断的独断论者，这些人宣称自己通过征象认识到了本性上不明的东西。

这些就是我们所要讨论的征象的一个概要说明。在此我们应当记住怀疑论者的做法。这就是提出论证反对征象的存在，但是并不自信满满或是对此认可（因为认可地做此事，就等于和独断论一样主张征象的存在），而只是将研讨带到“同等力量”的境地，并证明征象的不存在与其存在是同等可信的；或者相反，征象的存在与其不存在是同等不可信的；因为这样一来就可以在理智中产生中性意识和悬搁判断。进一步，根据这一说法，甚至那些看上去与我们矛盾的人在我们宣称不存在指示性征象的时候，实际上也是支持我们的，他们通过采纳这一看法，就确证了他们应当怀疑地对待的看法，因为怀疑论者反对征象的论证是无比强大的，几乎无法反驳，而独断论者确证其存在的论证也毫不逊色，于是乎我们只好对其存在悬搁判断，而不是不公正地认可任何一方。现在我们已经介绍了怀疑论者的做法，接下来我们就考察当下的主题吧。

第二节 对征象的质疑

正如怀疑论者同意的，存在的东西中有的绝对存在，有的只有相对存在。绝对存在的东西是那些具有自己的实存并且绝对地被认识到的东西，比如白、黑、甜、苦，以及一切这类东西；因为我们认识它们是独立的、分别的，不必伴随任何其他知觉。那些被知觉为处于与其他事物的关系中的，而非绝对地（即分别地、仅仅通过其自身地）被把握的东西就是相对的，比如更白、更黑、更甜、更苦，以及任何具有同样品性的东西。因为更白和更黑并不是以白和黑的方式被分别地知觉到的；为了认识更白，人们就必须同时认识被比较的那个白东西，为了认识更黑，人们就必须同时认识被比较的那个黑东西。同样的说法也适用于更甜和更苦。既然有两类完全不同的事物，一类是绝对的，一类是相对的，指示性征象必须或是属于绝对的或是属于相对的事物，因为二者之间再也没有第三类事物了。但是它不会属于绝对的事物，这一点，持其他立场的人都同意。那么，它属于相对的事物这一类。因为正如被标示的事物是在与征象的关联中被认识到的，故而是相对的（征象也同样是相对的），因为征象是对某种东西即被标示的东西的征象。让我们这样想：如果我们取走其中之一，剩下的东西也会随之被取消，这样的事情

发生在诸如左与右的情况之中：如果没有了右面，则左面也就不存在，因为它们二者都是相对的；如果没有了左，右的概念也同时被消灭。进一步而言，相对的事物是被共同认识的，因为正如我说过的，不可能在认识更白的事物的同时不一道认识被比较的那个白东西，对于更黑的东西的认识也是如此。既然我们已经证明了征象是相对的，那么它所标示的东西就要和征象一道被认识。但是，与它一道被认识的东西不会是它的征象，因为如果认为与它一道被理解的东西可以是那个东西的征象，实属荒谬之至。尽管二者是在同一时刻被认识的，却既不能证明这一点，也不能指示这一点；而且二者中的任何一个在自己呈现时，也都无法做到这一点。再者，人们还可以提出这样的论证：征象如果是可以理解的，则或是在被其标示的事物之前被理解的，或是随之一道被理解的，或是在其之后被理解的。然而我们将论证，它既非在前面，也非同时，也非在后面被理解的，所以征象是无法理解的。说征象是在被其标示的事物之后被理解的，显然是荒谬的，因为这样一来征象怎么还能展示那些在其之前已经被理解的事物？此外，如果这一可能性成立，则独断论者就会接受与他们的通常教条冲突的一个立场。因为他们断言被标示的东西是不明白的，无法通过自身被理解的，但是如果在对其理解之后征象也被理解了，那么这种东西就不再是不明白的了——它在展示它的事物之前就被识别了。所以，征象不是在被其标示的事物之后被认识的。但是，它也不是与其同时被认识的，理由前面已经陈述；因为共同被理解的东西不需要相互加以展示，而是同时展现自身。否则的话，就不再能说征象是征象，而被标示的东西是被标示了。那么，最后剩下的可能性是：征象是在被其标示的事物之前被认识的。不过这也会遭到批判。独断论者应当首先证明，征象不是一种相对的事物，或者相对的事物不是相互一道被认识的，然后才能说服我们承认征象可以在被其标示的事物之前被认识。但是，我们前面的假设尚未改变，所以，无法为对征象的事前理解提供证据，既然它属于相对事物，从而必须与被其标示的事物一道被理解。总之，如果征象要被理解，就必须要么在它标示的事物之前，要么同时，要么之后被理解，而这些可能性又被我们证明都不可能，我们只能宣布征象是不可理解的。

再者，还有人向独断论者提出了另外一种反驳：如果存在着指示性征象，它要么是对明白的事物的明白的征象，要么是对不明白的事物的不明白的征象，要么是对不明白的事物的明白的征象，要么是对明白的事物的不明白的征象。但是它既不是对明白的事物的明白的征象，也不是对不明白的事物的不明白的征象，也不是对不明白的事物的明白的征象，也不是对明白的事物的不明白的征象，所以征象是不存在的。这个论证的形式就是如此，而且它显然具有强大的证明力量。如果我们指出独断论者对此的反对，就更能体会到其力量了。独断论者说只能接受其中的两种组合，但是不同意我们对于其他两种组合的看法。他们是这么说的：明白的东西可以是明白的东西的征象，也可以是不明白的东西的征象，但是不能说不明白的东西可以指示明白的东西，或者不明白的东西可以标示不明白的东西。比如，明白标示明白的例子有影子和身体的

关系，因为影子作为征象是明白的，而身体作为被标示的东西也是明白的东西。明白的东西也可以指示不明白的东西，比如脸红标示耻辱感，因为前者是明白的和自我展现的，而耻辱是不可见的。不过我以为这么说的蠢到极点。因为如果我们同意征象是相对的，而相对的事物必须一起被认识，那么在这样同时呈现的事物中，就不能说一个是征象，另外一个是被标示的。在一切情况下，因为二者很明显是共同呈现的，它们中没有任何一个可以是征象或是被标示者，因为其一没有什么好揭示的，其二不需要其他事物来揭示自己。同样的话也适用于剩下的可能结合，即所谓明显者是不明显者的征象。因为，如果事情是这样的话，那么征象就必须在被标示者之前被认识，而被标示的东西应当在征象之后被认识；但是这是不可能的，要知道它们属于相对之事，必须一道被认识啊。

在被人认识的东西中，有的看来是被感觉认识的，有的是被理智认识的；前者是诸如白、黑、甜、苦；后者是诸如美好、丑陋、合法、非法、虔诚、不敬，等等。故而征象如果是可以认识的，也必须属于可感知的，或者属于理智的对象。那么，倘若它不属于二者之一，它就绝对不存在了。于是，我们这里立刻又能举出一个证明其不可理解的证据，我的意思是：它的本性一直在争议之中，有的将其归为感性，有的将其拉入理智。伊壁鸠鲁及其学派的领导人们说征象是感性的，但是斯多亚派认为它是理智的。我们可以说，这种争论永远无解。既然无解，那么我们只好将征象悬搁起来，因为它或是感性的或是理智的。最为严重的乃是，它所承诺的无法实现：它承诺自己有助于展示其他的事物，可是现在看来事实相反，它需要其他的东西来展示自己；因为任何有争议的东西都是不明白的，而不明白的东西只有通过征象加以理解，那么征象既然有争议，就有待别的征象来澄清不明白的自己。再者，他们不能宣称自己可以通过证明来解决争议，令人信服。因为如果他们开始就能证明它，那就接受其为可信的吧。但是只要他们仅仅拥有一个承诺而非证明，悬疑就必须维系下去。进一步，证明也是个可以争议的事情，而既然自己陷入争议中，本身就需要其他东西来支持自己。但是用可疑的东西来证明可疑的东西，乃是荒谬之至。还有，证明一般来说是一种征象；因为它是被用来显示其结论的。那么，为了确证征象，证明就必须是可信的；而为了让证明是可信的，征象又必须被确证。于是二者都有待来自对方的确证，就都和对方一样不可信。除此之外，用于证明征象的东西要么是感性的要么是理智的。如果它是感性的，前面的讨论就还是依然生效，即人们在关于感性事物上纷争不已。倘若它是理智的，那也同样不可信任，因为理智无法在与感性事物的分离中被单独认识。

不过，就让我们暂且让步同意征象或者是感性的或者是理智的。即便如此，它的存在还是很难得到信任。我们要依次讨论这两种可能性，首先就来讨论它是感性的这一观点。为了同意这一观点，感性事物的存在必须首先得到公认，并被所有自然学家都同意，这样才能使对征象的研究从这一共识之处出发。然而，这并没有得到公认，而是只要河水长流、大树长青，自然学家们就永远不会停下他们的相互争吵；比如德谟

克利特断言没有任何感性的东西真实存在，我们对其知觉不过是某种空洞的感官感受而已，外部的事物中不存在任何甜与苦或是热与冷或是白与黑或是任何明显的事物，因为这些无非是我们感受的名字。但是伊壁鸠鲁宣称所有的感性事物都是如其所显现在感官中的那样真实存在的，因为感觉从不说谎，即便我们认为它在说谎。斯多亚派和散步学派则取居中立立场，说有的感性事物真实存在，是真的，而有的则不存在，感觉对它们说了谎。小结一下：如果我们宣称征象是感性的，就必须先同意并确证感性事物具有实存，这样才能说征象也肯定是能被理解的；否则的话，如果它们的存在都永远处于争议之中，那就不得不说征象也会卷入争议之中了。正如感性事物的实存性如果不被承认的话，白色也就不能被理解，因为白色正是感性事物之一种；同样，如果征象属于感性事物范畴，那么只要涉及感性事物的冲突永无解决之日的話，那么征象也就丧失了稳定的存在。暂且让我们先假设关于感性事物有共识，对于它不存在任何方面的争议。我要问的是：我们的对手如何能向我们证明征象确实是感性的呢？一切感性的事物都必须在所有处于同样状态中的人眼中的呈现应该是一样的，被相同地认识到。以白色为例，不可能希腊人这样看，而外国人那样看；或是工匠对白色的认识不同于日常人的认知；所有感官没有问题的人对白色的认知应当是一模一样的。甜与苦也不会在这个人 and 那个人的品尝中不同，而是在所有身体状况相似的人那里被同样感知。但是征象作为征象，并不以同样的方式影响那些处于同样身体状况中的人；对某些人它完全不是任何东西的征象，尽管它明明白白地呈现给这些人；对另外一些人来说它们是征象，但是标示的不是同样的东西，而是别的东西。比如在医学中，同样的症状对有的人比如伊拉西斯特拉图斯（Erasistratus）是这样的病的征兆，但是对另外一个人比如希洛菲路斯（Herophilus）则表征其他的病，而对又一个人比如阿斯克勒皮亚德斯则标示另外的病。^[19]所以，我们不能说征象是感性的，因为如果感性事物必然同样影响所有人，则征象就不是感性的。还有，如果征象是感性的，那就可以推出，正如作为感性事物的火会烧伤所有能够被烧伤的人，雪作为感性事物会冻伤所有能够被冻伤的人，同样的，征象如果属于感性事物，就能引导所有人走向同样的被标示的事物。但是事实上，它并没有这么引导大家；所以它不是感性的。再有，如果征象是感性的，不明白的东西或者能被我们所理解，或者不能。如果它们不能被我们理解，那么征象就消灭了；因为事物属于两类，明白的与不明白的，如果明白的东西不需要征象，自己就可以显示，而不明白的东西也不需要，因为它们是无法理解的，那么征象也就不存在。但是，如果不明白的东西可以被理解，同样还是可以推出，既然征象是感性的，而感性的事物应当同样影响所有人，不明白的东西就会被所有人理解。但是有些人——诸如经验派医生和怀疑论哲学家——断言它们无法被理解，其他人则说它们可以被理解，但是不能被同样理解。所以，征象不是感性的。

“是的”，他们回答道，“但是正如火作为感性事物会因为施加其上的材料不同而展现出不同的效应，当烧到蜡的时候使其融化，烧到泥土时

使其坚固，烧到木头的时候则烧掉之，同样，征象也可以作为感性事物在不同理解的人那里标示不同的事物。这没有什么悖谬的，因为这在提示性征象那里也可以看到：高举火炬对于有些人来说标示敌人到来，而对其他人来说标示的是朋友的到来；钟声对于有些人标示着卖肉，对于别的人标示需要在路上洒水了。故而，指示性征象具有感性特征，也能显示出不同种类的事物”。但是，人们会要求那些用火的例子进行推理的人证明：在火的情况下发生的事情也适用于在征象的情况下。因为前者所拥有的能力是没有争议的，没有人对蜡可以被火烧熔化，陶土可以被烧硬，木头可以被烧掉这些事实提出质疑。但是在指示性征象的情况下，我们如果同意类似的结论，那就会陷入荒谬的境地中了，即断言被它标示的每样东西都存在，比如稠体液、酸体液和体质变化都是同一疾病的原因。但是这是荒谬的，因为如此冲突和相互反对的原因无法一道存在。要么独断论哲学家同意这一点，尽管这是不可能的；要么征象作为感性事物，其自身力量不指示任何东西，而我们因为各自品性不同不会受到其同样影响。但是这个他们又不愿意同意。此外，火的这些力量并未得到公认，而是受争议的。因为如果火能燃烧，那就应该能烧任何东西，而非只烧一些东西，不烧其他一些东西。如果它具有熔化之力，那它就应该烧掉一切而非烧化一些，不能烧化另一些。但是看来火的这些功效并非来自其本性，而是来自它所接触的材料的本性。比如，它能烧木头，这不是因为它自身有燃烧之力，而是因为木头适宜在火的运作下被燃烧；它能熔化蜡，不是因为它有熔化之力，而是因为蜡在受到火的共同作用之时，宜于被熔化。不过，我们会在讨论种类物质的存在时更为精确地解释这些事情。就目前而言，为了回答那些从提示性征象进行推理并以火炬或是钟声为例的人，我们必须宣布：这些征象完全可以展示许多东西而非一种东西。他们说，立法家已经决定了征象的标示对象，我们有能力按照我们所愿意的规定征象标示一件事，或者能展示几个东西。但是，既然指示性征象据说本质上揭示它所标示的事物，那它就必然只标示一件事。而且这必须是只有一种形式的事物，因为如果它对许多东西都是共同的，它必然就不是一个征象了。如果一个事物是被许多东西标示的，那它就不可能被确定地认识。比如一个人由富转穷，同样可以是放纵生活、海上遇难、慷慨助友等的征象，既然它对许多东西都是共同的，它就无法标示其中任何特定事物，因为如果它可以标示这一个，那为什么是这个而不是另外那个？如果是另外一个的，那为什么不是这个的？它也完全不可能是标示所有东西的，因为它们并不能共同存在。所以，指示性征象与提示性征象不同，人们不应当从后者推出关于前者的结论，因为其一仅仅指示一种对象，其二却可以展现几种对象，并具有我们自己可以确定的那些意义。

还有，每一种感性事物作为感性事物都无法被教导。因为一个人不可能被教会看到白色，他也不是学会品尝甜味、感受炎热以及其他这类东西的；我们之所以知道了所有这些，都是源于自然而不用经过教导。但是他们承认，征象作为征象却是由教导习得的，而且要费老大的劲，比如那些标示风暴或好天气的征象。同样，还有那些处理天文学的人比

如阿拉图斯（Aratus）和艾托里安（Aetolian）的亚历山大（Alexander）^[20]所关注的征象；同样，还有经验派医生所面对的征象，比如脸红和汗腺膨胀以及口渴，等等，那些未受教导的人不会将它们作为征象来理解。所以，征象不是感性的，因为如果感性事物是无法被教导的，那么征象作为征象却可以被教导。故而征象不会是感性事物。

感性事物作为感性的，被视为是绝对的。比如，黑白甜苦等。但是征象作为征象，却是相对的，因为它总是在与被其标示的东西的关系中被认识的。因此，征象不属于感性事物的范畴。

再者，每种感性事物顾名思义就是由感官所把握的，但是征象作为征象却并非被感官，而是被理智所把握的。故而我们说一个征象是真的或者假的，但是真假都不是感性的，因为它们都是一种判断，判断不属于感性而属于理智。所以，我们必须宣布：征象不属于感性事物的范畴。

我们还可以用这个论证：如果指示性征象是感性的，那么感性事物就应当在很早以前即可以标示某种东西了。但是事实并非如此。因为，如果感性事物标示任何东西，那就或者是相同的东西标示相同的东西，或者是不同的东西标示不同的东西；但是既非相同的东西标示相同的东西，也不是不同的东西标示不同的东西，所以，感性事物并不标示任何东西。比如，假设我们从未经验到白色或是黑色，第一次看到了白色，那么我们无法从对白的了解就了解黑，因为虽然我们或许能形成一个观念：即黑是另外一种颜色，与白色不同类，但是，通过看到白而理解黑还是不可能的事。同样的道理也适用于声音，以及其他所有感性事物。所以，同样的感性事物不能表示同样的东西，即视觉不能标示视觉，听觉不能标示听觉，味觉不能标示味觉。而且，不同的东西也不能标示不同的东西，比如视觉不能标示听觉，听觉不能标示味觉或是嗅觉，因为一个人不可能通过闻到甜味而理解白色，也不能通过察觉一个声音而获得一种甜味感。

不过，毫无必要去考察是否同样的东西可以充当同样的东西的征象，或者不同的东西是否是不同的东西的征象，任何有理智的人都会对一个更为切近的事情感到绝望，我指的是感性事物甚至无法标示其自身这一事实。因为正如我们经常指出的，在那些研究过感觉的人当中，有的人^[21]断言就感官所了解的东西而言，与事物的自然本性是不同的；因为事物并不是白的黑的或是热的冷的，或是甜的苦的，或是具有任何这类其他属性，它只是显得真的是如此；我们的感官的感受是空洞的，给出的报告是虚假的。但是其他人^[22]却认为有的感性事物是真正存在的，有的不是。还有些人则认为所有感性事物都是存在的。既然在感性事物的真实存在上有如此巨大的无解纷争，又怎么能断言感性事物能展示自己，要知道甚至那些争议中的观点何者为真都无法知道啊？总之这一点是明确无疑的：如果既非同样的感性事物标示同样的感性事物，也非不同的感性事物标示不同的感性事物，那感性事物也不能标示自身，

那么结论就是：无法说征象是感性的。

安尼西德穆斯在其《皮罗主义谈话》的第四章中对这一主题提出了一个论证，大致的形式如下：“如果明显的东西对所有处于类似状态中的人都显出是同样的，征象是明显的事物，那么征象就对所有处于类似状态中的人显出是同样的。但是征象并不对处于类似状态中的人显出是同样的，而明显的东西对于所有处于类似状态中的人显出是同样的，所以，征象不是明显的东西。”安尼西德穆斯此处似乎是称感性事物为“明显的东西”，他提出的论证是在第三个不可证条件上加上第二个，其格式是这样的：“如果以第一和第二，则第三；但第三不成立，而第一成立，所以第二不成立。”这确实是如此，我们下面会说明的。不过就目前而言，我们将更为简单地证明论证的前提是对的，而结论可以从前提中得出。让我们开始先设定大前提是真的，因为结论可以从联言前提得出，即从“明显的东西对所有处于类似状态中的人都显出是同样的，征象是明显的事物”中可以得出“征象就对所有处于类似状态中的人显出是同样的”。因为如果所有那些具有同样未受损的视力的人都看到同样的白色，没有差别，如果所有味觉器官都处于自然状态中的人都把甜味感受为甜，那么所有处于类似状态中的人都必然同样地感受征象，倘若征象就像白和甜一样是感性事物的话。所以大前提是对的。第二个前提也是对的，即“但是征象并不对处于类似状态中的人显出是同样的”。比如在患上热病的人那里，脸红血管肿，皮肤出汗而且发烧，心跳加快等征象并不会对那些感觉及身体情况都处于相同状态中的人显现为同一个东西的征象，也不会对所有人显示为同样的，比如它们对希洛菲路斯显现为血液良好的征象，对伊拉西斯特拉图斯却标示了血液从血管流入动脉，对于阿斯克勒皮阿德斯则表明细微分子在体内细微交叉口堵住了。^[23]所以，第二个前提也是对的。但是第三个前提也是对的，即“明显的东西对于所有处于类似状态中显出是同样的”。比如，白色尽管并不对黄疸病人、眼睛充血的人以及健康的人显现为一样的（因为他们的身体状况不同，故而白色对黄疸病人显现为黄色，对眼睛充血的人显现为红色，对健康人显现为白色）；不过，对处于相同的状况即处于健康状况中的人，它仅仅显现为白色。所以，从这些真的前提就可以推出结论“征象不是明显的东西”。

这样，我们对这一论证的考察表明它是真的。它既是无法论证的，也是三段论的，这一点我们在分析之后就可以看清楚。让我们回到第一原则，先看“不可论证的”。这个词有两个意思，既指无法证明的论证，也指那些不需要证明的论证即一目了然结论性的。我们经常指出，克吕西波在其第一部《三段论导论》的开头提出的论证就是在此第二种意义上的“不可论证的论证”。知道这些之后，我们必须明白，第一种不可证明的论证由一个假言大前提及其前件构成，大前提中的结果就是结论。换句话说，当一个论证由两个前提，一个是假言大前提，另外一个是前件，而且其结论就是该假言大前提中的后件，那么这种论证就被称为“第一种不可证明的论证”，比如这样形式的论证：“如果现在是白天，天就是亮的；而事实上现在是白天，所以现在天是亮的。”因

为这个论证以一个假言大前提作为自己的前提，即“如果现在是白天，天就是亮的”，并且以这个大前提的前件作为第二前提“现在是白天”，最后，其结论就是大前提的后件“所以现在天是亮的”。第二类不可证明的论证由一个假言大前提和大前提中的后件的否定构成，其结论就是前件的否定。也就是说，一个论证还是由两个前提构成，其中一个为假言大前提，另一个是这个前提中的后件的否定式，结论则是前件的否定式；那样的话，这个论证就是“第二类不可证的”。比如“如果现在是白天，天就是亮的；但是天不亮，所以现在不是白天”。因为论证中的一个前提即“如果现在是白天，天就是亮的”是假言大前提，而“但是天不亮”作为论证的另外一个前提，乃是对假言大前提中的后件的否定，结论“所以现在不是白天”就是对前件的否定。第三类不可证的论证由否定式联言命题以及此联言命题的一个分句构成，其结论是对联言命题中的另外一个分句的否定。比如，“并非现在既是白天又是黑夜，但是现在是白天，所以现在不是黑夜”。因为前提“并非现在既是白天又是黑夜”是一个联言命题“现在既是白天又是黑夜”的否定式，而“现在是白天”是这一联言命题中的一个分句，“所以现在不是黑夜”则是对此联言命题中的另外一个分句的否定。

这些论证的情况就是如此。这类论证由之构成的“式”（moods）或“格式”（scheme）是这样的：就第一类不可证论证而言是：“如果第一，则第二（是真的）；但是第一（是真的），所以第二（是真的）。”就第二类不可证的论证而言是：“如果第一，则第二（是真的）；但是第二不是（真的），所以第一不是（真的）。”第三类不可证论证的格式是：“第一句和第二句不是同时（真的）；但是第一句是（真的）；所以第二句不是（真的）。”

再者，还需要注意到有些不可证论证是简单的，有些是非简单的。简单的是那些立即就清晰地宣布得出结论的，即推论与前提是一道提出来的。上述论证就是这一类，因为在第一个例子中，如果我们同意“如果现在是白天，天就是亮的”是真的——所谓“真”就是指光亮的存在由白天导出，又同意第一个从句是真的“现在是白天”——这是假言大前提中的前件，那么就必然推出现在天是亮的，这就是论证的结论。非简单的乃是由简单论证组合而成的，在了解它是否能推出结论之前必须先将其拆散为简单论证加以考察。在非简单的论证中，有的是由同类的论证构成的，有的是由不同类的论证构成的。同类的例子是比如由两个第一类不可证论证构成的，或是由两个第二类不可证论证构成的；不同类的例子，是比如由一个第一类不可证论证（和一个第三类不可证论证）构成的，或者是由一个第二类论证、一个第三类论证构成的，以及诸如此类等。像下面这样的论证就是由不同类的部分构成的：“如果现在是白天，天就是亮的；而事实上现在是白天，所以现在天是亮的。”因为它是由两个第一类不可证论证组合而成的，这一点我们分析之后就会明白。我们必须看到，有一个辩证法规则是专门用来分析三段论的，即：“一旦我们知道蕴涵了某个特定结论的前提，我们也就潜在地知道了包含于其中的结论，即便它没有被清晰地表述出来。”那么，既然我们有两个前提：大

前提“如果现在是白天，天就是亮的。”这是由简单命题“现在是白天”引导的，而结束于非简单的假言大前提“如果现在是白天，天就是亮的”及其前件“现在是白天”，从这些东西中我们就可以按照第一类不可证论证推出那个假言大前提的后件，即“所以，如果现在是白天，天就是亮的”。故而，我们已经潜在地在论证中作出这一推理了，但是它在明白的表述中是省掉了的，当我们将其放到表述出来的论证“现在是白天”的小前提边上时，我们就可以按照第一类不可证论证推出从句“现在天亮”，这句话是公开表述出来的论证的结论。于是，就构成了两个第一类不可证论证，一个是这样形式的：“如果现在是白天，天就是亮的。”另外一个是这样形式的：“如果现在是白天，天就是亮的；而事实上现在是白天，所以现在天是亮的。”

这些就是由同类部分组合而成的那类论证。下面是用不同类部分构成的论证，比如安尼西德穆斯所提出的关于征象的论证，其形式如下：“如果明显的东西对所有处于类似状态中的人都显出是同样的，征象是明显的事物，那么征象就对所有处于类似状态中的人显出是同样的。但是征象并不对处于类似状态中的人显出是同样的，而明显的东西对于所有处于类似状态中的人显出是同样的，所以，征象不是明显的东西。”这样的论证是由第二类不可证论证和第三类不可证论证组合而成的，这一点我们分析一下就可以知道；如果我们给出其“格式”，那就更清楚了：“如果第一而且第二，那就第三（是真的）；但是第三并不是（真的），而第一是；所以第二不是（真的）。”因为，如果大前提中的前件是由第一句和第二句构成的，而第三句是后件，并且从句“第三不是真的”是后件的否定，那么我们也就能按照第二类不可证论证得出结论及对前件的否定：“所以第一句和第二句不是真的。”但是事实上，这个结论本身已经潜在地包含在论证中了，因为我们拥有可以证明它的前提，只不过没有明白陈述它而已。当我们把这些放到余下的前提即第一前提的边上时，我们就可以按照第三类不可证论证推出结论，“所以，第二句是不真的”。所以，这里有两种不可证论证，一种的形式是：“如果第一句和第二句（不真），那么第三句（是真的）；但是第三句不真；所以第一句和第二句也不真。”这属于第二类不可证论证。另外一种第二类不可证论证，其形式如下：“第一句与第二句是不真的；但是事实上第一句是真的；所以，第二句不是真的。”

这些就是对“格式”的分析，对论证的分析也与此类似，因为第三个前提省略了，即：“并非征象对处于类似状态中的人显出是同样的，而且征象是明显的东西。”这个前提与前提“明显的东西对所有处于类似状态中的人都显出是同样的”一道，就能根据第三类不可证论证证明公开表述出来的论证的结论。所以，这里有一个第二类不可证论证：“如果明显的东西对所有处于类似状态中的人都显出是同样的，征象是明显的事物，那么征象就对所有处于类似状态中的人显出是同样的。但是征象并不对处于类似状态中的人显出是同样的，所以，征象不是明显的东西。”又有一个第三类不可证论证“并非征象对处于类似状态中的人显出是同样的，而且征象是明显的东西；但是事实上明显的东西对所有处于类似状态中

的人都显出是同样的；所以，征象不是明显的”。

同样的推理方式也可以用来支持这样的论证：“如果明显的东西对所有人都显现得一样，明显的东西是不明显的东西的征象，那么不明显的东西也对所有人都显得一样；但是不明显的东西并不对所有人显得一样，尽管明显的东西确实对所有人都显得一样；所以，明显的东西不是不明显的东西的征象。”对这一论证的分析也是类似的，（因为其中有一个第二类不可证论证被加到一个第三类不可证论证之上）诸前提的逻辑力量也是显而易见的。因为很明显，明白的东西对所有感觉未受损伤的人都显得一样；白色对不同的人不会显得不同，黑色也不会显得因人而异，甜也不会因人而异；它们都以同样的方式影响我们。那么，如果这些东西对所有人显得都一样，并且具有标示不明白事物的能力，那么不明白事物也应该被所有人同样地认识到，因为原因是相同的，而质料性基质也是一样的。但是，事实并非如此；因为大家并不同样地认识不明白的事物，尽管他们同样地认识感性对象；有些人甚至无法对不明白事物有任何概念，其他人虽然有，但是立即就陷入复杂多样的冲突宣称之中。因此，为了避开这一荒谬结果，只能说征象不是感性的。

我们还可以将前面的讨论压缩为这样的简洁形式：“如果明白的东西对所有人都展现，征象却不对所有人展现，明显的东西就不是征象。但是事实上第一（是真的）；所以第二（是真的）。”还有：“如果明白的东西作为明白者不需要解释，而征象作为征象是需要解释的，那么征象就不是明显的。但是事实上第一（是真的），所以第二（是真的）。”

总之，这就是对主张征象是感性事物的人的反驳。下面我们考察与此对立的观点，即认为征象是理智的。不过我们不妨先简短讨论他们所接受的观点，即征象据说是一个命题，并因此是理智的。他们是这样描述的：“征象是一个正确的假言大前提中的前件命题，是用来展示后件的。”他们说，有许多检验这种正确大前提的方式，不过其中之一将被讨论，尽管它也没有得到公认。一切假言大前提或者开始于真，结束于真，或者开始于假，结束于假，或者从真走向假，或者从假走向真。命题“如果诸神存在，世界就是由诸神天命所安排的”就是由真开始，由真结束；而“如果大地会飞，那么大地有翅膀”是从假走向假；而“如果大地会飞，大地存在”则是从假到真；而“如果这个人在运动，则这个人在走路”是从真到假，如果他并不在走路但是在运动的话。那么，就有四种大前提的组合方式：从真到真，从假到假，从假到真，或者相反，从真到假。他们认为，前三种前提形式都是真的（因为如果它从真到真，那么它是真的；如果它从假到假，它也是真的；同样，当它从假到真时，也是真的）。它唯有在一种形式中是假的，即从真到假。既然如此，他们说，人们不应该在这一不正确的大前提中寻找征象，而应当在正确的当中找；因为这个是“作为正确假言前提中的前件的命题”。但是既然不止一种而是三种正确大前提，即从真到真，从假到假，从假到真的，那么我们就要问是否征象在所有这些正确前提中，还是只在某些中，还是只在一种中。所以，如果征象必须是真的，而且标示真理的，那么它就不

能是那种从假到假的命题或者是从假到真的命题。所以，它只能存在于从真到真的命题中，因为它是确实存在的，而且被它标示的东西也应该与它一道存在。所以，如果征象是“作为正确假言前提中的前件的命题”，那么我们就必须明白，它仅仅是那种从真到真的正确大前提中的前件。再者，并非从真到真的正确假言前提中的前件的所有命题都是征象。比如，这样的大前提“如果现在是白天，则天亮”，它开始于真句子“这是白天”，结束于真句子“天亮”，但是它并不包含任何作为后件的征象的前件命题；因为“这是白天”并不用于展示“天亮”；因为正如后一事实是通过自身被把握的一样，“天亮”也是由于自身的明显性被当下把握的。所以，征象不仅要是一个正确大前提（即从真到真的前提）中的前件，而且还要具有一个可以展示后件的品性；比如，这样的命题“如果这个妇女有奶，那么她就怀孕了”中的前件；以及“如果这个人咳嗽不止，那么他的肺部有伤”中的前件。因为这个前提是正确的，它开始于真句子“这个人咳嗽不止”，也结束于真句子“他肺部有伤”；此外，前件还有助于展现后件，人们正是通过观察到前件描述的事实而把握了后件中的事实的。

进一步，他们说，征象必须是对现在事物的现在征象。因为有的人错误地宣称现在的东西也可以充当过去事物的征象，比如在“如果这个人有一个伤疤，他就曾经负过伤”的情况中（因为他是现在有伤疤，这很明显，但是他受伤是过去的事，因为现在已经不再受伤了）；而且，现在的东西也可以是将来事情的（征象），比如在这样的前提中：“如果这个人心受伤了，他就将死去”，因为他们说心受伤是已经存在的事，而死亡是将来的事。但是，这么说的人无视了这一事实：虽然过去的和将来的事情是不同的，但是在这些情况中，征象还是对现在事情的现在征象。因为在前面的（前提）——“如果这个人有一个伤疤，他就曾经负过伤”——中，受伤是已经存在了，并且过去了，但是关于这个人受伤的陈述作为一个命题，却是现在的，是对一个已经存在的东西的陈述。在“如果这个人心受伤了，他就将死去”中，他的死亡是将来的，但是命题“他将死去”是现在的，虽然陈述的事情是关于将来的，因为它即便现在也是真的。所以，（总而言之，）征象是一个命题，而且是一个从真到真的正确假言命题的前件，是用来显示后件的，并且总是对现在事物的现在征象。

既然我们已经按照他们的逻辑规则解释了这些事情，那么就可以首先这样回答他们：如果征象根据某些人说是感性的，根据另一些人说是理智的，而关于这个问题的争论迄今为止没有解决，我们就不得不宣布征象还是不明白的。作为不明白者，它自己都有待别的东西来揭示它，不可能有能力揭示其他东西。再者，如果征象按照他们的说法从本体上应当归类为“表述”，而表述的存在还在争议之中，有待研究，那么在种类得到共识之前认为具体个例是确定无疑的，就是荒谬的。确实可以看到有的人是否认“表述”的真实存在的，他们不仅是其他学派的，比如伊壁鸠鲁派的，而且甚至连斯多亚派的人比如巴西莱德斯（Basileides）也主张，非物体性的东西是不存在的。所以，我们必须在征象问题上坚持

悬搁判断。不过他们又说，我们只要先证明了表述的存在，我们就可以坚实地证明征象的实在性了。“是啊”，我们可以回答说，“如果你能证明它的话，那么就也认可征象的存在也是可信的了；但是，只要你仅仅只是在承诺，我们也就必然保持悬疑的态度。”还有，怎么可能证明表述的存在呢？因为要么是通过征象来，要么是通过证明来。但是通过这两种办法都不可能做到这一点，因为这些东西本身就是表述，和其他表述一样都处于争议中，远远无法确定地证明什么东西；相反，它们自己需要别的东西证明自己。斯多亚派也无意中陷入循环推理的谬误之中。因为，为了认可表述，证明和征象必须存在；而为了使证明和征象真实存在，表述的实在性又必须事先被确证。由于它们相互依赖，有待来自对方的证明，它们就同等地不可信任。

不过，为了推进我们的探究，就让我们姑且同意表述是存在的，尽管涉及它们的战斗永无止境。如果它们是存在的，斯多亚派就要宣称它们或者是物体性的，或者是非物体性的。他们不可能说它们是物体性的；如果它们是非物体性的，那么根据他们的说法，它们或者能影响某些东西，或者不能。他们不能宣称它们可以影响其他东西，因为根据他们的说法，非物体性的东西本质上就无法影响和被影响。既然它们不能影响其他东西，那它们就甚至无法标示和展现它们充当其征象的那些东西；因为标示和展现就是影响。但是，征象既不能标示也不能展现，那也太荒诞了吧。所以，征象不是理智的东西，也不是一个命题。

还有，正如我们在许多地方都经常论证的，有的东西可以标示，有的东西是被标示的。声音是标示的，但是“表述”是被标示的，这也包括命题。既然命题是被标示的而非标示者，征象就不是命题。

再有，让我们暂且同意表述是非物体性的。既然他们认为征象是一个正确大命题中的前件，那么正确大前提就应该首先被检验和考察，看看它是根据菲洛的“正确”，还是根据狄奥多罗的“正确”，还是根据二者的吻合，或者是根据其他标准的判断而是正确的；因为在这一点上有许多争议的观点，在纷争解决之前就不可能牢固把握征象。

进一步，除了前面这些论证之外，即便我们同意正确的标准已经得到共识，毫无争议地是斯多亚派所宣称的那一种标准，他们还是得同意包含了征象的前提是不确定的。因为他们认为被标示的东西或者是自明的，或者是不明的。如果它是自明的，它就不可能被标示，它也不会被任何东西标示，而是由自身就被认识到；如果它是不明的，那就无法知道它是真的还是假的，因为如果可以的话，那它就是自明的了。包含了征象和被标示的东西的前提，既然结束于不明白的东西，就必然是不确定的。因为它开始于真，这个我们知道；但是它结束于不知道的东西。但是，为了对它下判断，我们必须首先知道它究竟结束于什么之中，这样，如果它结束于真，我们就宣布它是真的，因为它由真到真；但是如果结束于假，我们就相反，宣称它是假的，因为它由真到假。所以，征象不应该说是一种命题，或者是一个正确的前提中的前件。

在这些反驳之上，还可以加上这一点：那些主张这种意见的人与明白的事实是冲突的。因为如果征象是一个判断和正确大前提中的前件，那些对什么是判断一无所知的人以及没有学过逻辑专业知识的人就完全不能通过征象进行解释了。但是事实并非如此。因为没文化的水手、不懂逻辑规则的农夫经常能很好地用征象进行解释——前者在海上能预知暴风和宁静、暴雨和好天气，后者在农庄能预见好收成与坏收成、干旱与下雨。我们为什么要谈论人呢？要知道有的斯多亚派甚至认为非理性的动物也能理解征象。事实上，狗在跟着脚印追踪一个野兽时，便是在用征象进行解释；但是它并未因此推出一个判断的印象：“如果这里有脚印，野兽就在这儿。”马在被棍子戳和响鞭赶的时候也会向前跳跃奔跑起来，但是它并不逻辑地宣称一个前提的判断：“如果鞭子响了，我就必须奔跑。”所以，征象并不是一个作为正确的大前提中的前件的判断。

这些具体的论证都可以反对主张征象是理智事物的人；不过也可以用一般性论证来反对他们，我们在批评主张征象是感性事物的时候用过这个论证。如果征象是一个正确大前提中的前件命题，而在所有大前提中后件都是从前件中导出的，而且这些都是现在事物之间的关联，那么，征象和被表征的事物既然是同时出现的，就一定是共同存在的，其一不会揭示另一，双方都是通过自己被知道的。

进一步，征象是用来显示被标示的东西的，而被标示的东西是被征象所显示的。这样的东西不是绝对的，而是相对的；因为被揭示的东西是在与揭示者的关系中被认识的，而揭示者是在与被揭示者的关系中被认识的。但是，如果二者作为相对的事物在同一时间呈现，它们就是共存的；而如果它们是共存的，它们就各自都是由自身被理解的，就都不是通过对方理解的。还可以提出这一点：不管征象的特性是什么，它或者是自身拥有标示和揭露不明白者的特性，或者是我们能记得曾经和它们联系在一起的东西。但是它不会拥有标示不明之物的特性，因为（否则的话）它就应该对所有的、同样的标示不明之物。所以，它依赖我们关于事物真实本性的观点的记忆。

但是，既然我们已经证明了征象既不是感性的，也不是理智的，而此外又没有第三种可能，那么结论只能是：征象不存在。但是独断论者对这些反对都保持沉默，他们还是坚持论证反题，说人在言语理性方面与非理性动物并无区别（因为公鸡、鹦鹉和乌鸦都可以说出清晰的声音），区别在于内在理性上；在简单印象上人与动物也没有区别（因为动物也接受印象），区别是在过渡性印象和建构性印象上。^[24]既然人对逻辑序列有概念，他也可以通过序列直接掌握征象的观念，因为事实上印象自身有这样的形式：“如果这个，那么这个。”所以，征象的存在可以从人的结构和本性推出来。再者，一般人都同意，证明属于征象这一大类。因为它被用来揭示结论，它的前提的组合是结论存在的征象。比如，在这个证明“如果运动存在，虚空存在；而运动存在，所以虚空存在”中，这个组合“运动存在，而如果运动存在，虚空存在”同时也是结论“虚空存在”的征象。他们认为，怀疑论者用来反对征象的论证要么

是有证明力的，要么是没有证明力的。如果它们是没有证明力的，就不值得信任，因为即便有证明力都难以被信任；如果它们是有证明力的，那么很显然征象存在，因为证明就其所属的大类来说，是一种征象。还有，如果没有什么东西是别的东西的征象，用来反对征象的那些话就或者标示什么，或者什么也不标示。如果什么也不标示，那它们也不能摧毁征象的存在；因为什么也不标示的词语在说及征象的非存在性时怎么能被信任？如果它们标示（某些东西），怀疑论就蠢到极点了，因为他们口头上拒绝征象，但是实际上却接受之。还有，如果技艺没有任何特定规则，那么技艺和没技艺就无法区别了。而如果技艺有特定规则，那它或者是明白的，或者是不明白的。但是它不可能是明白的，因为明白的东西不用教导也对所有人都显得一样。而如果它是不明白的，它就将通过征象被认识到。但是，只要存在通过征象认识的东西，征象也就存在。

有些人还这样论证：“如果征象存在，那么征象存在；如果征象不存在，那么征象存在。一个征象或是存在或是不存在，所以征象存在。”在这样的论证中，他们说第一个前提是正确的，因为它是复制的，即“征象存在”是从“征象存在”推出的，只要第一句真，第二句也真；它们之间没有任何差别。前提“如果征象不存在，征象存在”自身也是正确的；因为说征象不存在的就是在说征象是存在的。因为如果没有征象存在，那么就不会有征象标示这个事实。（他们认为）这是很有道理的，因为那些说征象不存在的人作出肯定的时候或是仅仅断言，或者是通过证明。如果他仅仅断言，别人也可以用相反断言反驳；如果他试图证明他的陈述的真理，那么他在论证征象的不存在中，他就要标示征象的不存在，这么做意味着他承认的征象的存在。他们说，所以前两个前提是真的。第三个前提也是真的，因为这是一个析取命题，由矛盾命题构成（即征象的存在与不存在）。如果所有的析取命题当中一个分句真时整个命题则真，而矛盾命题中，一个从句是真的，那么如此构成的前提毫无疑问也是真的。所以，结论“因此征象是存在的”是与被同意的前提一道被推出的。

他们说还可以这样论证：在论证中，有两个假言命题和一个析取命题；其中，假言命题保证后件从前件中得出，析取命题则有一个分句是真的，因为假如二者皆真或者皆假，则整个命题为假。这就是这些前提的属性，让我们设定析取命题中的一个分句是真的，并看看结论是怎么导出来的。先假设“这些存在”是真的，那么，既然这是第一个假言前提中的前件，前提中的后件也可以得出。那个后件是“征象存在”，这与结论是一样的。所以，结论在析取命题中的分句“征象存在”为真的情况下就可以被推出。相反，也可以假设另外一个分句“征象不存在”为真；此时，既然这是第二个假言前提中的前件，就可以推出其中的后件。由此得出的乃是“征象存在”，而这也是结论。所以，这样也可以推出结论。

这些就是独断论者的争论观点。让我们依次来看。就第一个而言，即从“人”的结构推出征象存在的，我们直截了当的回答是：他们是在企

图用更有问题的东西解释问题较少的东西。因为征象的存在，尽管受到有些人比如怀疑论者的质疑，还是普遍被所有独断论者接受的；但是“人是先天构成的”则是甚至在独断论者中都常闻争议之声的。试图用被更多人争议的东西解释较少被争议的东西，简直是荒诞无比。再有，赫拉克利特断言“人不是理性的，只有环宇大火才是理智的”。^[25]但是恩培多克勒更为语出惊人地主张所有的东西都是理性的，不仅包括动物，而且包括植物，他写道：

你知道，所有东西都分有智慧和思考之力。

此外，还有一个可行的论证，能够证明非理性动物并非没有智慧。因为通过它们拥有“道出的理性”，那么他们就必然也拥有“内在的理性”，因为没有后者就没有前者。即便我们同意人因为拥有理性、过渡印象、逻辑序列而与其他动物不同，但是我们肯定不能同意人因此就在涉及不明白的、无解争论的事情上也是如此；而在明白的事情上他对事情的先后顺序有记忆能力，可以用以记住曾经和其他东西一道被观察到的东西，先于和后于这个东西的，然后根据对过去事情的经验而预见到一件事唤醒对其他东西的记忆。但是，他们说，如果同意证明从大类而言是一种征象，那么用来反对征象的论证不是证明，就不值得信任；如果是证明，则征象存在。但是我们前面已经说过，我们并不反对提示性征象，只反对指示性征象，故而我们承认反对征象的论证标示着某些东西，但是不是以指示的方式，而是以提示的方式；因为我们受其影响并且在记忆中回想起与指示性征象相悖的东西。同样的反驳也适用于他们的下一个诘难，即他们说反对征象的话语是标示着某种东西还是不标示某种东西。如果我们摧毁任何征象，那么结果必然或者是我们所说的反对征象的话什么也不标示，或者它们能标示，那么征象的存在就被认可了。不过，既然我们进行区分，摧毁一类征象而肯定另外一类，即我们使用话语反对指示性征象，并认为否认指示性征象存在的话是有意义的。还有，大家同意如果技艺有其特别的规则，那它不应该是自明的，而应该是不明白的，是通过征象把握的。但是，这是忽视了一个事实（我们下面会阐释的）：虽然关于其他事情的技艺没有规则，但是关于明白的事情的技艺却有特别规则，因为这种技艺通过被经常观察到和考察的东西形成了自己的规则；而经常被观察到和考察的东西唯有经常观察的人才知道，并非所有人都具备的。

就他们提出的最后那个论证“如果第一句，则第一句；如果并非第一句，则第一句；或者第一句或者不是第一句；所以，第一句”而言，这也许也是不正确的，因为其前提中存在冗余，这显然在他们心中也激起了焦虑。我们先来看看冗余问题。如果论证中的析取前提是真的，那么就必然有一个从句是真的，正如他们自己前面所说的。既然有一个从句真，那么假言前提中就有一个是多余的。因为，一方面，如果其从句之中有一个，即“征象存在”，被假设是真的，那么为了推出它，重复的假言前提“如果征象存在，则征象存在”就是必需的，但是余下的前提“如果征象不存在，则征象存在”就是多余的。另一方面，如果其从句“征象不

存在”被假设为真，则自我复制而成的前提对于论证此就是多余的，而前提“如果征象不存在，则征象存在”是必需的。所以，这一论证因为“冗余”而不正确。但是我们不必跟着对手走进烦琐的细节中；人们还可以提出下面这样的论证：如果一个说征象不存在的人会被转变成说征象存在，那么一个说征象存在的人也会被转变成说征象不存在。但是一个用怀疑论的态度说征象不存在的人按照他们的说法被转变成说征象存在，所以，以独断论态度说征象存在的，也会被转变成说征象不存在。这一点我们下面会阐明。比如，一个说征象存在的人必然用征象来确证自己的肯定，但是既然征象的存在还没有得到公认，他怎么能用征象确证征象的存在？而如果他不能用征象证明征象的存在，他就被转变为同意征象是不存在的。不过，暂且假设唯有用来阐明征象存在的这一特定征象是存在的，可这对他们又有什么好处呢？他们甚至都无法提及他们特定教义中的任何征象。所以，关于征象存在的一般认可是无益于他们的，他们或许还应该在不确定的说法“征象存在”同时加上“这一征象存在”的确定表达。但是他们不可能这么做。因为任何征象，与它们所标示的东西同样，都是意见，处于无止境的争议之中。正如从句“有人穿越岩石航行”是假的，因为它不可能被同时加上确定真理“此人在穿越岩石航行”，同样，既然我们不能在不确定的句子“征象存在”上同时加上确定的和真的句子“这个征象存在”，从句“征象存在”就是假的和矛盾的，而“征象不存在”为真。

不过，就让我们同意斯多亚派提出的论证是强有力的，而怀疑论的论证也是无法驳倒的，那么在面对双方的这种“同等有力”的情形下，我们能做的大约只能是悬搁判断和避免对这些问题做出确定裁决，既不肯定征象存在，也不肯定其不存在，唯有小心宣称其存在与否是“no more”（没有任何一方更对）的。

然而，既然证明归属于征象的大类下，为了通过共识的前提展示不明的结论，或许我们在考察了征象后应当再讨论一下证明。

第三章 论证明

第一节 何为证明

我们为什么现在要讨论证明，理由已经在研究征象及其标准的时候说过了。不过，为了使我们的讨论有条不紊，我们的悬疑和与独断论者的争论可以继续下去，我们必须阐释证明的意义。证明（proof）从其大类上看，是一个论证（logos^[26]）；因为它当然不是一种感性事物，而是心智的某种运动和认可，而这些都是理性的。论证一般而言是由前提和结论构成的。我们所谓“前提”不是指那些被迫接受的假设，而是因为其自明而被对话者接受和认同的。比如，下面这个结构就是一个论证：“如果现在是白天，则天亮；但是事实上是白天，所以天亮。”其前

提是“如果现在是白天，则天亮”和“但是事实上是白天”，其结论是“所以天亮”。在论证中，有的是结论性的，^[27]有的不是；结论性的论证是那些前提如果被同意为真则结论就能推导出来的，比如上面刚刚提到的这个个例。因为这是由假言大前提“如果现在是白天，则天亮”——这个前提保证如果第一句真，第二句也真——和“现在是白天”之前提——它是大前提中的前件——组成。我说的是，如果假设大前提为真，从前件可以导出后件，而且假设其第一个从句真，即“现在是白天”是事实，那么，因为这些都真实，第二个从句即“现在天亮”就可以推导出来，这就是结论。按照他们的分类法，这就是“结论性论证”。在结论性论证中，有的推出自明的东西，有的推出不明白的东西。自明的东西是比如在这样形式的论证中的“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上现在是白天，所以天亮”；因为“天亮”与“是白天”同样明白。还有这样的论证：“如果狄翁在走路，他就在运动；但是他确实在走路，所以狄翁在运动。”因为作为结论的“狄翁在运动”自身就是明白的。但是下面这样的论证推出不明白的东西：“如果汗从皮肤表面流出，身体中必然存在微观小孔；但是事实上前者为真，所以后者为真。”因为身体的微观小孔不是明白的事物。还有：“如果身体离开它人就会死的东西是灵魂；而身体离开血液人就会死，所以血液是灵魂。”因为灵魂位于血液中，这并不是一件明白的事情。在推论出不明白事物的论证中，有的通过“推进”（progress）就可以引导我们从前提走向结论，其他的则既通过推进，也通过发现。在它们当中，那些依靠信念和记忆的论证是仅仅依靠推进引导我们的，比如：“如果神对你说过这个人将发财，这个人将发财；但是这个神（假设我指着宙斯）是对你说过这个人会发财，所以，他将发财。”因为在此我们接受这个人会发财的结论，不是因为它得到论证的支持，而是因为我们相信神的话。但是，那个关于微观小孔的论证则既通过推进，也通过发现而引导我们从前提走向结论。因为前提“如果汗从皮肤表面流出，身体中必然存在微观小孔”和“汗从皮肤表面流出”让我们从其本性得出结论“身体中必然存在微观小孔”，这是靠推进即：“液体不可能流经无孔坚固身体，但是汗水确实流出了身体；所以，身体的结构不可能是坚固的，而是有孔的。”

于是，证明必须第一是一个论证，第二是结论性的，第三是真的，第四是要有一个不明白的结论，第五是这个结论必须是通过前提的力量发现的。那么，当现在是白天的时候，这样的—个论证“如果现在是黑夜，天是黑的；但是事实上现在是黑夜，所以天是黑的”在形式上是结论性的（因为其前提被接受后其结论也就成立），但是它显然不是真的（因为它包含虚假前提：“现在是黑夜”）；故而它也不是能够证实的（probative）。还有下面这个论证“如果现在是白天，天是亮的；但是现在是白天，所以天是亮的”就不仅是结论性的，而且是真的，因为其前提被接受，而且结论也被接受，而且通过真前提它证明了某种真的事。不过尽管如此，它依然不是一个证明，因为它的结论是自明的而非不明白的。同样的，还有这种论证：“如果神对你说过这个人将发财，这个人就将发财；但是这个神是对你说过这个人会发财，所以，他将发财。”在

此当中，结论是不明白的：“此人将发财。”但是不是能够证实的，因为它不是由前提的力量发现的，而是由对于神的信任而被接受的。当所有这些要素都凑齐——当论证同时是结论性的、真的、揭示不明白事物的，则证明就存在了。所以他们是这么描述它的：“一个证明就是一个例证，它通过得到公认的前提，用演绎的方式，揭示一个不明白的结论。”举例而言：“如果运动存在，虚空就存在；但是事实上运动存在，所以虚空存在。”因为虚空的存在是不明白的，而且它似乎是被用演绎的方式从真前提“如果运动存在，虚空就存在”和“但是事实上运动存在”中揭示出来的。

这些就是我们要讨论的对象的观念的主要要点，先阐述一下它们很有必要。接下来我们就可以探讨这个主题本身了。

第二节 证明的主题对象

正如我们前面经常说的，人们认为有的东西是明显的，有的是不明白的；明白的东西是那些通过呈现和感受而被非主动地认识到的，比如现在：“这是白天”，“这是一个人”，以及诸如此类的事情；而不明白的东西是并非此类的东西。在不明白的东西中，根据有人进行的划分，有的本性上就是不明白的，有的只是属于“不明白”的大类。本性上不明白的东西是那些过去没有被认识，现在也没有被认识，而且将来也不会被认识的，是永远无法认知的，诸如星星的数目是偶数还是奇数。所以，它们之所以有“本性上不明白”之名，并非因为它们自身就拥有什么不明白之本性，因为这么说就是矛盾（即，说我们不知道它们，但是又说出它们所拥有的本性），而是因为它们对于我们的本性来说是不明白的。按照种类被称为不明白者，是那些其自身本性就是隐匿的，但是据说可以通过征象和证明被人所知，比如在虚空中运动的不可见的元素的存在。如果存在的事物中有这样的区分，那我们认为证明既不是自明的（因为它既不是自身就让人知道的，也不是通过一个必然的感受而为人所知的），也非本性上不明的（因为对其理解并非绝无可能），而是属于剩下那种不明白类的事物，其本性深隐而晦暗，但是通过哲学论证为我们所认识。不过，我们不确定地肯定这一点，因为在承认证明的真实存在之后却还是不断质疑探究之，显然是可笑的。我们只是说从其观念看，它属于上面描述的那一类。因为这样一来，从它的观念和前概念，就可以出现关于它的存在的论证。那么，证明就其观念而言，是一种不明白的东西，不可能通过自身被认识。对此，论证如下。

自明的和明显的东西从任何方面看都是自明的和明显的，会得到公认，不允许引起争议；但是不明白的东西就得不到共识，而且很自然就很容易陷入争议之中。这也是很有道理的，因为一切论证都会被判定为或真或假，依据的是它们是否能指涉所讨论的对象；倘若它符合它所关涉的对象，就是真的；如果不符，就是假的。比如，有人宣称现在是白天。那么，将这个话指涉事实，并且发现事实的存在可以确证这句话，

那么这句话就是真的。所以，如果论证所要讨论的事实是明白的和自明的，就很容易将言说指涉之，并由此断言论证确证了事实从而为真，或是与之冲突而为假。但是，当事实是不明白的，对我们隐匿的，那么就无法将论证确定地指涉到它，心灵只能通过或然性来被说服和认可。但是，当有人猜测和试图用一种方式说服，而另外的人用其他方式，则争议产生矣，因为错失真理的人不知道自己已经错失，而击中目标者也不知道自己击中了。故而，怀疑论颇为精当地将研究不明白的事物的人比作暗中打靶者；因为很可能这些人当中有些人打中，有些未中，但是谁打中了谁没有打中，则无法知道。同样，那几乎隐藏于黑暗深处的真理，也有许许多多的论证向其射去；但是谁与它符合，谁与其相悖，那是不可能为人所知的，因为研究的对象不在明白域之中。克色诺芬尼第一次说出了这个意思：

关于诸神，我这么宣布：

无人见过，也无人能清晰知之。

即便他碰巧说出来真实存在的事实，

他自己也不知道；主导一切的乃是意见而已。

如果按照前面阐释的理由，自明的东西是得到公认的，而不明白的东西是处于争议之中的，那么证明既然处于争议之中，就是不明白的。而它确实是处于争议之中的，不需要用许多论证来向我们证实，只要用手边一个简短的现成论证即可：因为独断论哲学家和逻辑学家认可它，但是经验派否认它，而且德谟克利特或许也否认它（因为他在其《标准论》中强烈批评它），怀疑论则小心地对此悬搁判断，启用公式“没有一方更强有力”。即便在那些认可它的人当中，分歧还是很大，这一点我们在下面的讨论中自会阐述。所以，证明是一种不明白的东西。

进一步，如果在前提中包含了意见的每种证明都无疑是一种意见，而一切意见都有争议的话，那么所有的证明都是有争议的，是有待研究的。比如，伊壁鸠鲁就认为自己对虚空的存在提出了一个强有力的论证，即“如果运动存在，虚空存在；而运动存在，所以虚空存在”。但是如果这个证明的前提得到所有人的公认，那么结论也必然由此推出，并得到所有人的公认。可是实际上，有些人是反对它的，我的意思是，是反对从前提推出这一结论的，这倒不是因为推不出，而是因为它们是假的和得不到公认的。我们就不要对此说太多了，而是立即提出这个观点：一个正确的假言前提是那种不是由真到假的命题，那么，根据伊壁鸠鲁，前提“如果运动存在，虚空存在”就是开始于真，“运动存在”，也结束于真，所以是真的。但是根据散步学派，它开始于真命题“运动存在”，但是结束于假命题“虚空存在”，故而它是假的。而根据狄奥多罗，它开始于假命题“运动存在”，也结束于假命题“虚空存在”，所以它自身是真的。不过小前提“运动事实上存在”是假的。然而，在怀疑论者看来，它结束于不明白的事实，所以它是不明白的；因为他们认为“虚空存在”属于不可知的事情。由此可见，证明的前提是有争议的。而有争议的东西都是不明白的，所以依赖其上的证明也就完全是不明白的。

还有，证明是相对的，因为它不是自身呈现的，而总是与被其证明的东西一道呈现的。相对的东西是否存在还是有待研究的，许多人说它是不存在的。处于争议中的东西是不明白的。从这个方面看，证明也是不明白的。此外，证明或者是由声音构成的，比如伊壁鸠鲁派就这么看，或者是由非物体性的表述构成的，比如斯多亚派就这么主张。但是，无论它由哪一种构成，都会遇到严重的问题。因为“表述”是否真的存在，是一个问题；许多论证都是反对它的；而声音是否有意义，也是一个被人怀疑的事情。然而，如果证明的基础是何种主题对象尚且是有问题的，而有问题的是不明白的，证明也一定是不明白的。

这些就是我们对证明的驳难的基础。下面我们就考察证明是否存在的问题。

第三节 证明存在吗？

我们既然已经解释了证明的主题对象是哪些东西，下面就可以考察那些动摇其实性的论证了，我们将考察其真实存在能否从其观念和前概念中推出。有的人，尤其是伊壁鸠鲁派，当然会粗鲁地顶撞我们说：“要么你理解什么是证明，要么你不理解；如果你理解了，对此有观念，那么证明存在；如果你不理解，你怎么研究一个你毫无所知的事情呢？”可是，他们这么说会立即被他们自己所推翻，因为人们同意任何研究对象之前都必须有前概念和观念。因为人如果不知道要研究的对象是什么，他怎么能开始他的研究呢？那样的话他即便击中了靶子也不知道击中了，错失了也不知道错失了。所以我们同意这一点，而且我们完全没有在说我们对于研究的整个对象没有观念，我们宣称对它具有许多观念和前概念；我们只是因为无力裁决它们，无法发现其中谁最为合理，才诉诸悬搁判断和保持不决的。因为，如果我们只拥有研究对象的一个前概念，那么只要严密遵循它，那么我们就能据此相信对象就是我们所感受到的样子。但是现在我们却有一大堆关于这个对象的观念，它们虽然杂多而冲突，却由于自己内在的或然性和主张它们的人的信誉而同等可信。我们既然不能全都相信它们，因为它们是冲突的；也不能全都不信，因为我们也不拥有比它们更可信的其他观念了；也不能相信这个而不相信那个，因为它们的力量是一样的；于是我们被迫悬搁判断。不过我们是如上述那样拥有前概念的。而且因此，如果前概念是一种理解，那么我们既然对事物有前概念，我们就或许要承认对其有理解；但是实际上，既然事物的前概念和观念并非其存在，我们就说：我们对它有观念，但是因为上述原因对它不理解。因为，如果前概念是理解，那么我们反过来也必然要问他们：伊壁鸠鲁对“四元素”^[28]是否有前概念和观念？如果他没有，那他对研究的主题怎么会有理解，又怎么能研究他甚至连观念都没有的事物？如果他有观念的话，他为什么又不理解四元素存在的事实？不过我想他们或许会辩护道：伊壁鸠鲁对四元素是有观念的，但是确实不理解它；因为观念仅仅是心灵的运动，伊壁鸠鲁持有这样的运动，即否认存在着四元素。那么我们也一样，对证明有着观

念，并由此出发研究它是否存在；但是虽然我们拥有此观念，我们却并不承认有理解。

对这些人，我们稍后会回应的。但是我们既然应当有条不紊地提出反驳，就需要研究最让人反对的证明是什么。不过如果我们打算反对具体的证明和各种技艺中的证明，那么我们的反驳就太无序了，因为证明是无数的；而如果我们摧毁了据说是包含了所有具体证明的大类证明，那么很明显我们就由此摧毁了所有包含在其之内的证明。因为正如如果动物不存在则人也不存在，如果人不存在，则苏格拉底也不存在，具体事物总是随着类的消失而消失，同样，如果作为类的证明不存在，具体的证明也就彻底消失了。因为，虽然类不是随着其个例而彻底消失，比如人不会随着苏格拉底的消失而消失，个体却是随着类的消灭而消灭的。所以，怀疑证明的人应当心无旁骛，直接攻击类本身，因为其他的东西事实上都随之而去。

那么，既然证明如我们所论证的，是一种不明白的东西，那它就有待证明；因为一切不明白的东西如果不经证明就被接受，就是不可信任的。因此，证明是某种东西，这个事实或者被一个类的证明或者被一个具体的证明所确证。但是它当然不能被具体证明所证明，因为具体证明还不存在，而这这是由于作为类的证明尚未被承认。因为，正如如果动物是否存在还不清楚，马的存在也不知道；同样，作为类的证明如果尚未得到公认，具体的证明也就得不到信任。此外，我们还会陷入循环论证；因为为了确证作为类的证明的存在，我们必须有具体证明，而为了承认具体论证，我们必须先确证作为类的证明存在，这样我们就既不能在前者之前拥有后者，也不能在拥有后者之前拥有后者。所以，用具体的证明不能证明类的证明。反过来也不行，要知道具体证明正是研究的对象，是不明白的，故而无法自我确证，因为它自身还有待别的东西来揭示自己。除非，我们只是假设它能确证别的东西。但是，如果事情可以通过假设而被接受和具有可信性，那还要进一步去证明它干什么？既然我们可以通过假设而立即接受，无须证明而相信之。进一步，如果作为类的证明能够确证作为类的证明，那么同一个证明就会同时是明白的又是不明白的：它之所以是明白的是因为它能证明，但是它又是不明白的因为它是被证明的。它也会既是不可信的也是可信的，之所以可信乃是因为它有助于揭示某些东西，之所以不可信乃是因为它是被揭示的。但是，称一个东西同时是自明的和不明的、可信的和不可信的，简直荒诞透顶。故而，宣称作为类的证明能够确证自己也是荒诞的。

此外，还有一种方式可以阐明证明与任何其他存在事物都不能被作为类的证明所确证。因为作为类的证明要么拥有（要么不拥有）这些具体的前提及这个具体的结论。如果它拥有的话，它就是一个具体论证。如果它不拥有，既然证明的推导不能没有前提和结论，作为类的证明就什么也不能推导，这么一来它甚至连自己的存在都不能推导。那么，如果第一个证明应当被证明，而它既不能被大类的也不能被具体的证明所证明，那么，很简单，既然找不到这些证明之外的其他证明了，我们就

应当对证明问题悬搁判断。还有，如果第一个证明被证明，它或是被一个有问题的证明，或是被一个没有问题的证明所证明的。但是不能被没问题的证明所证明，因为第一个证明一旦处于争议中，所有的证明就被质疑了；它也不能被一个有问题的证明所证，因为那个证明如果受到质疑，就有待另外一个证明的确证，而第三个又需第四个来确证，第四个被第五个……如此下去，以至无穷。所以，证明无法被确定地证成。

但是拉科尼亚的德米特里乌斯（Demetrius the Laconian），作为伊壁鸠鲁派的一个著名人物，曾经宣传说这个反驳很容易处理。他说：“因为当我们确证了一个具体证明（比如用以推导不可见元素存在的证明或是虚空存在的证明）确定无误时，我们就立即在此当中同时获得了作为类的证明的可信性；因为只要找到一个类的具体个例，也就必定找到了个例所归属的类。”正如我们上面提到的。但是这尽管看上去有道理，却是完全不可能的。因为首先，没有人会同意这位拉科尼亚人在其“类的证明”尚未存在之时就确证他的具体证明；而正如他自己宣称的，如果他拥有了具体证明，他就立即拥有了类的证明，那么怀疑论者也宣称，为了具体证明获得信任，它的类必须首先被证明。更有甚者，即便他们允许他这么做（即确证一个具体证明来证明一个作为类的证明）其他许多学派的人也不会沉默无语，而是会推翻他所提出的那个证明，而且许许多多的人都会拒绝接受它。比如，如果他提出关于原子的证明，无数人都会反对他；如果提出关于虚空的证明，一大群人都会抗议；关于（伊壁鸠鲁派的）“意象”学说的证明也是如此。尽管怀疑论者可以对其选择宽容让步很多，他也还是不能确证他的任何证明，因为独断论者分歧无数，永无解决。

此外，他说他拥有何种确实实的具体证明？它或者是自身能让他满足的，或者是无论什么的证明，或者是被证明的证明。但是使用让自己满足的证明是自我意志至上和任意选择式的；如果他说随便什么证明，他就会采纳所有证明，不仅是伊壁鸠鲁派的，而且是斯多亚派的，还有散步学派的；但是这太荒诞可笑了吧。如果他接受被证明了的证明，那它就不是一个证明，因为它是被证明过的，那就说明它原先有问题，也就是说它不值得信任，而是需要其他东西去确证它。因此，接受任何具体证明为可靠的，都是不可能的。还有，那位拉科尼亚人所提到的证明的前提或者是有争议的从而不可信，或者是没有争议而是可信的；但是，如果它们有争议并且不可信，它们所构成的证明就当然不能被信任以确证任何东西。而指望它们是可信的和无争议的，却是一个虚幻的期望而非事实。因为如果所有存在的东西或者是感性的或者是理智的，证明的前提也必然或是感性的或是理智的。无论它们是感性的还是理智的，它们都有待探究。因为感性的东西或者如其所显现那样真实存在，或者仅仅是空洞的感受，是心灵的虚构；^[29]或者，它们当中一部分不仅显得如此，而且确实存在着，另一些则仅仅显现，并不同时具有真实存在。我们可以看到名人大师，各个学派的领导人们，对此有不同看法，因为德谟克利特推翻所有感性实在性，而伊壁鸠鲁宣称一切感性的东西都有稳定的存在，而斯多亚的芝诺进行区分。^[30]所以，如果前

提是感性事物，它就被争议不休。如果前提是理智事物，情况也一样，因为普通大众和哲学家之间有许多分歧冲突，人的品位不同嘛。进一步，除了前面所说的，如果所有理智事物都从感性事物中获得自己的起源和确证，而经由感性所认识的事物已经被我们证明是争议不休的，理智事物也同样属于同一类；所以，证明的前提无论属于哪一类，都是不可信的和不确定的。因此，证明也是不可信的。

更一般而言，前提是明白的东西，但是明白的东西是否真的存在还是一个问题；受到质疑的东西就不能成为立即被接受的前提，而必须被别的东西确证。那么，我们通过什么方式能确证明白的东西如其所显现的那样真实存在？如果通过不明白的东西，那是荒谬的，因为不明白的东西远远不能揭示任何东西，相反，它们自身还需要别的东西来确证。通过明白的东西？那更荒谬了，因为它自己还是有问题的东西，而有问题的东西无法确证自己。所以无法这样来确证明白的东西，使得证明可信。“但是”，独断论者会说，“我们必须接受明白东西，因为首先，我们除了它们就没有任何东西更可信的了；其次，因为攻击它们的论证会自我毁灭。因为这些论证在攻击中或是仅仅使用断言，或是使用明白的东西，或是使用不明白的东西。如果它使用断言，那就无人信任；因为很容易提出相反的断言。如果它使用不明白的东西，它还是不可信的，因为它企图用不明白的东西推翻明白的东西。如果它用明白的东西攻击明白的东西，那么这些东西必须是可信的，可这么一来，明白的东西立即就成了可信的。所以这个论证是自我毁灭的”。但是，就我们而言，明白的东西究竟是感性的还是理性的，是一个在哲学家和日常大众之间激烈争论的问题，这一点我们已经论证过了。所以，为了回答上述悖论，目前我们必须肯定我们并不会使用断言或是不明白的东西攻击明白的东西，而是通过将它们自己进行相互比较。如果感性事物与感性事物是一致的，理性事物与理性事物是一致的，那么我们或许可以让步同意它们确实是如其显现的；但是现在，当我们比较它们的时候，发现了无解的矛盾，其中有的排挤另外的；我们无法同时主张所有这些观点，因为它们矛盾的，也无法主张一些，因为对立两面旗鼓相当，也不能拒绝一切，因为我们除了现象就没有其他更加可信的东西了；于是我们只能退到悬搁判断。但是，他们说，那些从明白事物获得自己可信性的论证在攻击明白事物的同时就自我毁灭了。但是，这是仓促假设有争议问题者的说法。因为论证并不是被明白的东西确证的，而是明白的东西是被论证确证的。这是非常自然的：因为如果它们处于争论中（有人说它们真实存在，有人说它们不存在），它们就必须通过论证加以确证。目睹这一点的人就是那些相反学派的人，他们试图用论证证明明白的东西是真的。而且此外，人们应当基于什么而信任明白的东西呢？所以，不是明白的东西比论证更为可靠，而是论证比明白东西更为确实，因为论证既支持自己也支持明白的东西。

既然证明的前提是不明白的，结论也是不明白的，而且如果由不明白的东西构成的东西是不明白的，那么，证明就是不明白的，有待其他东西来支持它，但这可不是证明的品性啊！

不过，他们又说，一个人不应当对所有东西都要求证明，而是由假设接受某些东西；因为如果不接受某些东西是自身可信的，论证就无法向前推进。然而我们的回答是，首先，他们的独断论论证毫无必要向前推进，反正都是虚构的玩意儿。其次，他们究竟想推进到什么结论上？明白的东西只能确证它们的表象，并不能证明它们同时还实存；那么我们也主张：证明的前提是显现的，结论亦然。但是即便如此，正在争议中的主题也无法推导出来，也不能建立“真”的实存性，只要我们仅仅守着自己的断言和感受的话。那些试图确证明白东西不仅显示而且实存的人，是不满足于对实践生活必要的东西的人，他们热切地匆匆假设只有或然性的东西。

一般而言，既然独断论者主张不仅证明，而且整个哲学都从假设出发，我们将努力尽可能地简短回答那些靠假设接受事情的人。如果那些他们说是靠假设接受的东西是由于假设而可信，他们的对手也会在靠假设被接受时显得可信，那样一来我们就会是在提出对立冲突的东西了；但是，如果后者（对手）的假设太虚弱而不能支持自己，那么前者的假设也一样会太虚弱；结果我们还是谁也不能接受。再者，一个人所接受的或者是真的而且如其所接受那样，或者是假的。如果它是真的，接受它的人就是在伤害自己，因为他可以不是假设它而是接受它为真，他在假设自身为真的东西的时候就是在诉诸被严重怀疑的东西（即假设）。但是如果它是假的，使用假设的人就不再是伤害自己，而是伤害事情的真正本性：他宣称不存在的东西应当自身就被自己接受为是存在的，并强迫人接受假的作为真的。再者，如果一个人宣称，所有从假设所接受的事情中推导出来的东西都是确定的，他就是在搞混整个哲学研究。因为，这就是在假设比如3是4，并由此推导出6是8，而这6就是8是真的。如果他们告诉我们这样的情况是荒谬的（因为假设的东西必须是确定的，以便推出结论被接受），他们就会听到我们回答说：没有任何东西可以自身被接受，一切被肯定的东西都需要精确地被肯定。还有，如果假设作为假设者是确定的和可靠的，那么就让独断论哲学家不是假设他们由之推导不明白之物的东西，而是直接去假设不明白者自身，即不是假设证明的前提而是结论。不过，他们即便千百次地假设它，它还是不可信，因为它是明白的，是有待研究的。所以可以肯定，如果他们假设证明的前提而不对此证明，他们就并没有支持它，因为前提自身还在争议之中。

是啊，我的神；他们或许会打断我们说：对假设的力量有一个保障是：由假设所接受的前提所得出的结论是真的。从前提中得出的东西是真的，则这前提自己也是真的和无所争辩的。但是，有人会说，我们怎么证明通过假设接受的前提所推导出来的东西是真的？通过其自身还是通过这些推导东西的前提？但是这不可能通过自身，因为它是不明白的。那么，是通过那些前提吗？也不能通过这种方式，因为冲突分歧正是关于它们的，它们首先必须被确证。不过，就让我们先同意从假设的前提推导出来的东西是真的，被假设的前提还是一样不能为真。因为假如他们认为真的只能从真的当中推导出来，这个论证就能成立：既然前

提的结论是真的，被假设的前提也是真的。但是实际上，他们肯定假的可以从假的中推出，真的也可以从假的中推出，那么，如果结论真，前提并没有必要也是真的；完全有可能结论真而前提假。

这些所说的可以作为“我们旅途的一个副产品”，以及对用假设来建立证明的错误性的一个附录。下面我们将指出它还涉及循环推理，而这是更没有希望的。因为我们已经确证了证明是一个不明白的东西，而一切不明白的东西都有待考察，需要考察的东西有待一个标准来决定它是正确的还是不是；正如一个有待量度的东西必须要量衡来量度，被测量的东西需要尺子来测量，同样，被考察的东西也需要用标准加以考察。那么，既然标准的存在也是有问题的，有的人宣布没有标准，有的人说标准存在，还有人对此悬隔判断，标准存在一事于是又要靠某种证明来论证。但是为了让这个证明得到确证，我们又要回到标准上，这么一来，我们既不能在前者得到信任之前信任后者，也不能反过来在后者得到信任之前信任前者，于是就只能对双方都悬搁判断。

除了上面所说的之外，还可以在其概念（conception）的基础上攻击证明。尽管它可以被理解（conceive），它并不必然就存在；因为正如我说过的，有许多东西可以被理解，但是并不具有真实存在。但是实际上，甚至证明的概念都是不可能的，所以其存在的希望是毫无争议地被毁了。存在着两种证明，类的与具体的，我们将看到类的证明自身是无法被理解的；因为我们没有人知道类的证明，也不曾通过它证成过任何东西。此外，人们还可以问是否这类证明有或没有前提与结论。如果它没有，它怎么还能被理解为一个证明？要知道任何证明的概念都无法离开其前提和结论而形成。如果它有前提和结论，那么它又成了一个具体证明了；因为一切被证明的和进行证明的东西都属于具体事物的范畴，那么证明也就必然属于具体事物之一了。但是我们的论证不是关乎具体而是类的，所以，类的证明无法理解。具体证明事实上也不能被理解。因为独断论者说证明是“通过某些明白的东西用演绎的方式展示某些不明白的东西”。那么，要么整个结构——即由前提和结论构成的这个东西——是证明，或者唯有前提是证明，而结论是被证明的。但是不管他们宣称哪种可能，证明的概念都会被颠覆。因为如果前提和结论的组合是证明，证明就必然是不明白的，因为它包含了某种不明白的东西；而这样一来它还需要其他证明，这是荒谬的。那么，前提与结论的组合并不是证明，因为我们所了解的证明既非不明白的，也不需要证明。还有，证明是相对的东西，因为它并不指向自己，也不被理解为孤立的，相反，它总是有某种被它证明的东西。如果它的结论是包括在它自身中的，而一切相对的东西都是外在于自己所相关的东西的，那么证明就不相对于任何东西，因为它的结论是包含在它自身之中的。不过，如果我们假设外面还有另外一个结论，证明将通过相对于它而得到理解，那么论证中就会有两个结论：一个是包含在证明中的结论；一个是外在的，是证明相对于它而得到理解的结论。但是，说一个证明有两个结论，岂不太荒谬了吧。所以，证明不是前提和结论的组合。那么剩下的可能就是宣称证明仅仅由前提组成，但是这又太愚蠢了。因为这样一来它甚至

连论证都不算了，而是一个残缺无意义的东西，不会有任何有理智的人肯定这样的组合“如果运动存在，虚空就存在；而事实上运动存在”自身就是一个论证，或是具有意义。因此，如果证明既不能被理解为是前提和结论的组合，也不能是前提自己，那么证明就是无法理解的。

还有，一个在工作的证明或者是对一个自明的事物的一个自明的自明，或者是对不自明的事物的不自明的证明；或者是对自明的事物的不自明的证明，或者是对不明的东西的自明的证明。但是我们将证明所有这些可能性都不存在，所以证明什么也不是。证明不可能以自明的证明确证明明白的东西，因为自明的东西不需要证明，自身即可知。证明也不可能用不明白的东西证明不明白的东西，因为作为不明白者，证明自身就会需要别的东西来确证自己，并无能力确证其他东西。同样，它也不可能用不明白的东西证明自明的东西，因为在此两种困难合一：已经证明了的的东西不再需要任何证明，因为它是自明的；而不明白的证明则需要其他的東西来建立自己。所以证明绝不可能是对自明的东西的不明白的证明。唯一剩下的就只能说它是对不明白的东西的自明的证明。但是这也是可疑的。因为证明如果不是那种可以孤立地、绝对地了解的东西，而是相对的东西，而我们在讨论征象的时候已经阐明相对者是相互共同一道被理解的，而一道理解的东西就不是相互展示的，而是各自自明的，那么，证明就不可能是对一个不明白的东西的不明白的证明，既然与证明一道被理解的那个东西是自身获得理解的。如果，证明因此既非明白的证明明白的，也非不明白的证明不明白的，也非不明白的证明明白的，也非明白的证明不明白的，而此外又没有其他可能了，我们就只能宣布证明不存在。

沿着刚才所说的，如果我们想到斯多亚派似乎最为精确地阐发了证明的各种形式，我们不妨在回应他们时简短地论证，倘若依据他们的假设，所有的东西或许都是不可理解的，具体证明就更是如此。他们认为所谓理解就是“对把握性呈现的认可”，这看上去有两个方面，部分地非主动，部分地主动而且依靠我们的判断。对于一个呈现的体验是非主动的，并不依靠受到影响的人，而是依靠呈现的原因，即他会以这种特定的方式受到影响，比如当一个白色的东西呈现时他就会有白色感，或者当尝到甜的东西时有甜味感；但是对此感受的认可行为是在接受呈现的人的能力范围之内的。所以，理解以把握性呈现为前提，并对此加以认可。而把握性呈现以呈现为前提，因为它属于呈现这一大类。如果呈现不存在，把握性呈现也不存在，因为如果类不存在，则类下面的种也不存在；而如果把握性呈现不存在，则对其的认可也不存在。但是当对把握性呈现的认可消失了，理解也就随之消失了。因此，如果我们接受斯多亚派的看法，证明的呈现还是不能存在，那么，对证明的把握性呈现也不能存在；而如果这不存在，对其的认可也不能存在。而这个认可正是理解。

将根据斯多亚的定义，则证明的呈现不存在，可以首先从他们中对“何为印象”存在着普遍的争议得到证明；因为当他们尽管同意它是“主

主导部分上的一个印记”，他们却对何为“印记”本身争吵不休，克里安提斯认为它真的涉及“凹与凸”的压痕，而克吕西波则认为应当宽松地将印象理解为是“改变”的同义词。既然他们自己迄今为止对印记都没有共识，那么，一直在争执之中的印象必然也只能被我们悬搁判断，依靠它的证明也是如此。再者，即便同意印象存在，无论它是他们想说的什么东西，是字面意义上的凹凸“印记”也罢，是“改变”也罢，但是这个印记是如何产生的，确实是一个十分可疑的事情。呈现的对象当然应当是主动者，而接受印象的主动部分应当是被动的主体，这样前者才可以压印，而后者才可以被压印；此外再也想不出印象发生的方式了。主导部分可以是被动的东西，这一点或许可以同意，尽管它其实不可接受；但是证明怎么能成为一个主动者？因为，按照他们的说法，证明或者是物体性的，或者不是。如果它是非物体性的，因为它由非物体性的“表述”构成，那么既然非物体性的东西按照他们的说法既不能影响任何东西也不能被影响，证明作为非物体性东西也不能影响任何东西；既然不能影响，那它也就不能在主导部分中压印；既然不能压印，它也就不能在其中产生自己的印象，那么，也就不能产生“把握性呈现”。但是，如果主导部分中不能产生任何关于它的把握性呈现，也就不可能对它有理解把握。所以，根据斯多亚派逻辑的严密规则，证明是无法理解的。

再者，不能说非物体性的东西不能影响任何东西或是在我们心中激起印象，是我们从它们形成了印象。因为要是大家都同意如果没有一个主体和一个被动者，就不会有任何效应的话，那么证明的印象作为一种效应，就不可能在离开主体和被动者的时候得到理解。斯多亚派已经承认被动者是主导部分，而主体根据他们的说法是制造值得考虑的印象的东西。那么，或者是证明在主导部分中压印并激发关于自己的印象，或者是主导部分压印自己并引发印象。但是证明不能压印主导部分，因为它是非物体性的，而他们说非物体性的东西是既不能影响也不能遭受的。如果是主导部分压印自己，或者压印的与印象是同一类东西，或者印象是一类东西，压印的是另一类不同的东西。如果它是不同的，因为背后存在的对象是不同的，那么印象就是不同类的东西；这又会迫使斯多亚派承认万物的不可理解性。但是如果印象与压印者是相似的，那么就是主导部分在压印自己，它将接受自己的印象而非证明的印象；这依然是荒谬的。

但是他们努力用例证阐释的方式使自己的观点显得可信。他们这么说，正如一个训练者或是教官有时会在教导小孩子韵律与做某种运动的时候拿着他的手，有时站在一旁表演动作，提供榜样让小孩模仿，同样的，有些呈现的对象在主导部分中产生印象是靠触及它，比如白与黑，以及一般来说的物体，而其他事物不是这样的，主导部分是作为它们的结果接受其印象的，但是不是由它们施加影响的，比如那些非物体性表述。不过，这样进行论证的人，虽然使用了一个不错的例示，却不能证明眼下的主题。因为训练者或是教官是物体性的，因此他才能在小孩的心中产生一个印象；但是证明是非物体性的，而且因此受到质疑它是否能作为印象压印于主导部分中。所以原先有疑问的论点并未被他们所证

明。

这些论证已经阐明，现在让我们接下来看看他们归之于证明的伟大重任能否被他们的逻辑理论所证实。他们认为有三种形式的论证是相互联系的：结论性的、真的和能够证实的，其中，“能够证实的”（probative，发现的）是永远真而且结论性的，“真的”是永远结论性的但是并不一定同时是能够证实的，“结论性的”（形式正确的）是并非总是真的而且能够证实的。所以，当现在是白天的时候，一个论证“如果现在是黑夜，现在天黑；但是事实上现在是黑夜，所以现在天黑”能推出结论，因为其形式是正确的，但是它并不真，因为第二个前提是假的，即小前提“事实上现在是黑夜”。当现在是白天的时候，这样的论证“如果现在是白天，现在天亮；但是事实上现在是白天，所以天亮”就既是结论性的也是真的，因为它不仅形式正确而且通过真的前提推出了真的结论。他们还说，结论性的论证之所以被判定为结论性的，是当结论由前提的组合推导出来的，比如，如果现在是白天，则这样的论证“如果现在是黑夜，现在天黑；但是事实上现在是黑夜，所以现在天黑”可以说是结论性的，虽然它因为导出了假结论而不是真的论证。因为当我们将前提这样组合起来时“如果现在是黑夜，现在天黑；但是事实上现在是黑夜”，我们就组成了一个假言三段论，它开始于这个组合，并以这样的结论结束：“所以现在天黑。”这一个假言三段论是真的，因为它并不是开始于真并结束于假。如果现在是白天的话，那么它就会是开始于假即“如果现在是黑夜，现在天黑；但是事实上现在是黑夜”，并结束于假即“所以现在天黑”，于是整体还是真的。如果现在是黑夜，那么这个命题就是从真开始，结束于真，并因此是真的。所以，结论性论证是正确的情況是：当我们结合前提并形成一個开始于前提的组合并结束于结论的假言三段论时，这一三段论本身是真的。真的论证被判定为真的，不仅是因为这个由前提和结论组成的假言三段论是真的，而且因为前提组合也是真的；因为如果其中有一个是假的，比如现在是黑夜，有人却说“如果现在是白天，现在天亮；但是事实上现在是白天，所以天亮”，这就是假的了，因为它包含了一个假前提：“现在是白天。”前提的组合也是假的，因为前提之一是假的“现在是白天”。但是由前提的组合与结论构成的假言三段论却是真的，因为它从来都不会开始于真而结束于假。在黑夜里，它开始于假命题的结合；在白天，它开始于真并结束于真。然而这样的一个论证是假的，“如果现在是白天，现在天亮；但是事实上现在天亮，所以现在天黑”，因为它可能会让我们从真的前提走向假的结论。但是事实上，如果我们考察它，当现在是白天的时候前提的组合可以是真的，比如“如果现在是白天，现在天亮；但是事实上现在是白天”；但是开始于前提组合并结束于结论的假言三段论却可能是假的，比如这个论证：“如果现在是白天，并且现在天亮；但是事实上现在天亮，（所以现在天黑）。”因为当现在是黑夜的时候，这个三段论就会开始于真的前提组合而结束于假的事实“现在是白天”，并因此是假的。所以，一个论证的真既不是在仅仅前提组合真的时候，也不是在仅仅三段论真的时候，而必须是二者皆真时。但是能够证实的论证与真论证又

有不同，因为真论证可以各个部分都是明白的（我的意思是前提和结论都是明白的），而能够证实的论证还想做到更多的事情，即发现结论，这是通过前提发现不明白的结论。比如这样的论证“如果现在是白天，现在天亮；但是事实上现在是白天，所以天亮”中的前提和结论都是明白的，是真的，但不是能够证实的；然而这样的论证“如果这个妇女有奶，那么她就怀孕了；但是事实上这个妇女有奶了，所以她已经怀孕了”除了是真的之外，还是能够证实的，因为其结论是不明白的：即她已经怀孕了。这是由前提发现的。

于是，就有三种论证：结论性的，真的，能够证实的。一个论证如果是能够证实的，就必须已经是真的和结论性的；但是一个真的论证不必也是能够证实的，但是它必定是结论性的；而一个结论性的论证并非总是真的，也并非总是能够证实的。既然结论性的论证之特点必须是它们三者共同拥有的，如果我们证明了斯多亚派无法发现结论性的论证，我们就也能证明真的论证和能够证实的论证是无法发现的。要证明不存在任何结论性的论证，是一件轻而易举的事情。如果他们说只要存在一个真的假言三段论就会存在一个结论性的论证，即开始于前提的组合并以结论结束，那么三段论的真就必须事前得到判定，然后，依赖它的结论性的论证才能被确定地接受。但是正确的三段论迄今为止还没有定论可言，那么结论性的论证也就无法确定。因为正如标准度量衡不稳定而是时刻变动的話，那么被量度的东西也就不是稳定的，同样，既然正确的三段论据说是推导论证的标准，那么当前者不确定时，结论是后者也不清楚。斯多亚派在其《导论》中已经告诉我们正确的三段论是一个不确定的事情，在那里他们提出了许多对此的规定，但是它们相互矛盾而且迄今没有解决。那么，既然结论性的论证是属于这种东西的，真的论证也就必定处于怀疑之中了，“能够证实的”论证也是如此。

不过，即便我们忽视这一反驳，而继续考察关于“确定”和“不确定”论证的逻辑规则，能够证实的论证也依然无法建构起来。就确定的论证而言，讨论已经很多，现在没有必要再讨论它，我们来看看不确定的论证吧。他们说，不确定的论证因为四种情况而发生：或是通过不一致，或是通过冗余，或是通过错误的形式，或是通过残缺。由于不一致而不确定的论证，是当前提之间、前提和结论之间出现不一致，比如“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上麦子已经在市场上出售了，所以现在天亮”。在这个例子中，从句“现在是白天”与“麦子已经在市场上出售了”之间没有任何关联，而且它们中任何一个也与“所以现在天亮”没有关系，它们互相都是不一致的。由于冗余而不确定的论证是当论证中除了前提之外包含了某种外在的和多余的东西，比如“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上现在是白天，而且德性是有益的，所以现在天亮”。因为这当中“德性是有益的”是多余的，它被排除后，从余下的前提“如果现在是白天，现在天亮，但是现在是白天，所以现在天亮”也可以推出“所以现在天亮”的结论。由于形式错误而不确定的论证是那些不按照正确形式提出来的论证，比如，这样的形式是正确的“如果第一，则第二；但是事实上第一，所以第二”；这个也是正确的：“如果第二，则第二；但

是不是第二，所以，也不是第一。”我们说这样形式的论证“如果第一，则第二；但是并非第一，所以并非第二”是不确定的，这不是因为一个通过真前提推导真结论的论证不能以这样的形式提出（因为这是可能的，比如“如果3是4，6就是8；但是3不是4，所以6不是8”），而是因为有些坏的论证可以用这样的形式提出，比如“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上现在不是白天，所以现在天不亮”。由于缺陷所导致的不确定论证是那些推导前提中缺了一个时。比如“要么财富是恶，要么是善，但是财富不是恶，所以财富是善”。这个论证的析取前提中漏了“财富是中性的”的情况。而正确的表述应当是这样的：“要么财富是恶，要么是善，要么是中性的；但是财富不是恶也不是善，所以财富是中性的。”

这些就是斯多亚派建立的逻辑理论。我们怀疑如果遵循之，是无法判定一个论证为不确定的，^[31]比如所谓由于不一致而不确定的论证的例子：“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上麦子已经在市场上出售了，所以现在天亮。”它的前提是不一致的，并且相互没有关联，与结论也没有关联。然而，对这一事实的肯定或者是通过断言，或者是靠某种技术的和学理的方式来建立。但是如果他们仅仅断言，那就很容易用相反的断言加以反诘，即宣称所有因为不一致而不确定的论证都是确定的。倘若这些人可以在仅仅断言的基础上就被信任，那么那些做出相反断言的人也可以被信任；因为他们的断言是同等有力的。而如果他们用某种方法来建立这一点，我们就会进一步研究这方法究竟是什么，如果他们宣称由于不一致而不确定的论证的征象乃是这一事实——结论并不总是从前提的组合中推导出来，由前提的组合开始、由结论结束的三段论不是正确的，那么我们就会说他们再次陷入了开始的困难之中；因为，为了识别由于不一致而不确定的论证，我们必须拥有确定的正确三段论，可是迄今为止我们还没有建立这一点。故而我们当然无法确定由于不一致而不确定的论证。但是还存在着第二种不确定的论证，即由于冗余的，在其中存在某种对于建立结论是多余的东西。但是，由此看来，第一类论证也会是由于冗余而不确定的了，既然它的假言前提是多余的。我们只要对比一下论证就能看出这一点。因为他们说这样的论证是不确定的：“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上现在是白天，而且德性是有益的，所以现在天亮。”因为此中的“德性有益”对于结论的推导是多余的，它即便被拿掉也不妨碍结论的推出。余下的两个前提并无所缺。

于是，怀疑论者将回答道：如果这样的论证就是因为多余而不确定的——即抽取其中一个前提而结论依然能从余下的前提中推导出来，那么我们就必须说第一种形式的论证也是不确定的，即“如果现在是白天，现在天亮，但是事实上现在是白天，所以现在天亮”。因为在其中，假言前提“如果现在是白天，（现在天亮）”对于建立结论是多余的，“所以现在天亮”可以从从句“现在是白天”本身当中推导出来。这本身就是自明的，而且也可以从它与后面的从句的逻辑关联中加以论证。因为他们会说“现在天亮”或者是从“现在是白天”中推出的，或者不是。如果是，则当从句“现在是白天”是真的时，“现在天亮”也就推导出来了，因为它必

定跟着前者；而这正是结论。如果不是，那么在假言前提的情况下，也无法从中推出；于是假言前提也就是假的，因为其中的后件不能从前件中推出。所以，从上述逻辑理论看，二者之一必然是对的：或者第一种形式的论证也是不确定的，因为它的假言前提是多余的，或者因为它的假言前提是假的而整个论证都是假的。有人或许会反驳说：克吕西波并不同意只有一个前提的论证。然而，这种说法毫无道理。因为既没有必要相信克吕西波的话，似乎将它当作德尔菲神的神谕似的，也没有必要关注一个人的聪明；要知道其他人也很聪明，但是却反对他；比如斯多亚派中最著名人物之一安提帕特就说：单一前提的论证是可以构建的。

此外，第三种不确定的论证据说是“因为错误的形式”。那么他们或者这么断言，或者提出一个论证来证明所谓坏形式的论证的不确定性。但是，如果他们只是断言，那么我们也可以相反断言说论证的形式不坏。如果他们提出论证，那它就必须是真的。但是怎么证明这个论证（我是说，可以证明一个论证形式上有错误的论证是真的）是真的？很明显，它必须是形式正确的。那么，为了知道一个形式错误的论证是以错误形式提出来的，就必须提出一个正确的论证；而为了使其正确，其提出的形式必须是正确的。由于这个理由，既然正确的论证不可能在其形式被一个论证确证为正确的之前被肯定是正确的，那么就无法逃离循环论证了。

最后余下的不确定论证的种类是“由于缺陷的”。这个我们早已批评过了。因为正如我们所论证的，一个彻底完全的论证是无法发现的，欠缺的论证也就无法发现；但是确实无法发现彻底完全的论证，这我们已经证实了，所以欠缺的论证也无法知道。

如果根据斯多亚派，一共有四种不确定的论证，我们又证明了它们各自中都无法发现不确定的论证，那么结论就是：不确定的论证是不可知的。而如果这个是不可知的，那么能够证实的论证也是不可发现的。

还有，在所有的真论证中，前提都必须被同意（因为一旦前提被同意，结论就可以从中导出而被接受），但是在证明的情况下，前提并未被同意，正如我们已经证实的；所以，证明不可能是一个真的论证。因为正如我们上面阐明的，他们说假言前提当开始于真（并结束于真，或者开始于假）并结束于假的时候就是正确的，或者开始于假并结束于真，也是正确的；它仅仅在一种情况下是假的：即开始于真而结束于假。如果是这样，那么我们就可以看到，证明就是不确定的了。因为在所有情况下，它都开始于小前提并结束于结论，比如在这样的论证中：“如果运动存在，则虚空存在；但是事实上运动存在，所以虚空存在。”在此当中，假言大前提开始于小前提“运动存在”，而且也结束于结论“虚空存在”。那么，或者结论是一个自明的事实，人人皆知，或者它是不明白的和无法知道的。如果它是自明的和可知的，则论证就不再是“可以证实的”，因为它由全都是自明的部分——前提与结论——所构成。但是如果它是不明白的，则大前提必然就是不确定的了。因为它开始的事实是我们所知的（因为它是自明的），但是它结束的部分却由于

不明白而不是可知的。但是，如果我们不了解这是真的还是假的，我们也就没有办法对大前提进行判断。而如果它是不确定的，则论证也是不正确的。

再有，证明是相对的事物，而相对的东西只是被理解的，并不也具有真实的存在；所以，证明也只是存在于我们的理解当中，没有真实的存在。相对的东西实际上只能被概念所把握，并无真实存在，这一点独断论也是同意的。因为他们在描述相对的事物的一致同意：“相对的东西是相对于另外的东西被理解的。”如果它分有真实存在，他们就不会这么说，而是会说：“相对的东西是相对于其他事物存在的。”所以，相对的事物不属于真实存在的事物。还有，真实存在的东西不可能在不受影响的情况下发生任何改变，正如白色如果没有被转化就不可能变黑，黑色也不可能在保持为黑的时候变为其他颜色，同样，甜的东西当未受影响和改变的时候不会变苦。所以，真实的存在在没有受到影响的时候不可能变成别的东西。但是相对的事物可以在没有受影响、没有发生变化的时候就被改变。比如，当一根一尺长的棍子在和一尺比较的时候，被说成是与其相等的；但是在和两尺相比的时候，它就不再是相等的，而是不等的；尽管它自己没有发生任何改变或变化。当我们想到一个用水罐倒水的人时，如果此人下面放着另外一个水罐，那么就可以说他在向里面倒水。但是如果下面没有水罐了，他就是在向外倒水，尽管此人本身没有发生任何变化或改变。所以，如果真实存在的特性就是不受影响时不变化，那么相对的事物就没有这种特性，于是人们只能说相对的事物并不真正存在。此外，相对的事物相对于和它分离的事物，因为“高于”与“低于”是分开的。但是，如果相对的事物有真实的存在，不仅是概念，那么一个东西就会同时是其对立面了。但是称一个东西为其对立面，那当然是荒谬的。所以，相对的东西并不真实存在，而仅仅是在理解之中。因为，如果一尺长的物体与半尺长的东西对比时被称为更长的，与两尺长的东西对比时就被称为更小的。但是，同一个东西同时会真的更长和更短——即对立双方——是完全不可能的事情。因为，一个东西可以在联系到不同的事物时这么理解，但是不能真的这么存在。所以，相对的事物没有真实的存在。

然而，如果相对的事物确实存在，那么就会存在和自身反对的同一个东西；但是没有这样的东西；所以这样一来，我们也不能说相对的事物真的存在。再者，如果相对的东西真实存在，那就会有与自己反对的东西，但是说有自身反对的东西是不合情理的；那么，说相对的东西真实存在也是不合情理的。因为“高于”与“低于”是相反的，同样的东西相对于在自己下面的东西是“高于”，相对于在自己上面的东西是“低于”。如果有三种东西，高于，低于和居于高于、低于中间的，那么居中的就会相对于自己下面的东西是高于，而相对于自己之上的东西是低于，同一个东西就会既是高于也是低于，但是这是全然不可能的。因此，相对的东西并不真实存在。但是，即便相对的东西是存在的，同样的东西就会是高于的与低于的。因此，即便它存在，同一个东西会因为与不同的东西的关系而被称为高于和低于。所以，同样的东西会与自己分离，

[32]这可是荒谬至极的事情啊。

如果相对的事物并不存在，那么证明作为相对的事物也就必定不存在了；但是相对的东西已经被证明是不存在的，所以，证明也就是一个不存在的東西。

这些，就是反对证明存在的论证。让我们也来看看反对这些论证的论证。独断论哲学家认为，主张证明不存在的论证会被自己所推翻，即，它摧毁证明的手段本身会确证证明。在反对怀疑论的时候他们说道：“那些说证明不存在的人或是仅仅用一个未经证明的断言，或者用一个论证证明自己的说法。如果仅仅是断言，那么接受证明的人不会信任他，而且会用相反的断言即‘证明存在’来对其反制。如果证明的不存在得到证明（因为这是他们所说的），那他就因此承认了证明是存在的，因为证明证明不存在的论证就是一个证明证明存在的证明。而且，一般而言，反对证明的论证或者是证明或者不是证明；如果它不是证明，它就不可信；如果它是证明，则证明就存在。”有人还会这么论证：“如果证明存在，则证明存在；如果证明不存在，证明也存在；但是证明或者存在或者不存在，所以证明存在。”据说这一论证的前提的说服力非常明显，因为第一个假言前提“如果证明存在，则证明存在”是复制的，所以是真的；它的第二个从句从第一个从句中可以得出，因为二者没有差别。第二个假言前提“如果证明不存在，证明存在”也是正确的，因为证明的存在可以从其前件“证明的不存在”中推导出来。于是证明证明不存在的论证本身是能够证实的，它确证了证明的存在。而析取命题“证明或者存在或者不存在”是一个由矛盾即“证明存在”和“证明不存在”构成的，其中必然有一个从句为真，并因此全句为真。所以，因为前提是真的，结论也可以从中推导出来。还有一种办法能证明结论是从前提中推导出来的。因为如果析取前提在其中一个从句为真的时候是真的，那么无论我们设定其中哪一个为真，结论都可以被推导出来。我们先设第一个从句“证明存在”是真的，那么既然这是第一个假言前提的前件，前提中的后件就从中推出；但是后件是“证明存在”，这也是结论。因此，如果假设从句“证明存在”在析取前提中是真的，论证的结论就可以导出。同样的论证方法也可以用到其余的命题“证明不存在”上；因为这是第二个假言前提的前件，而论证的结论可以从中推导出来。

这些就是独断论者的反驳。怀疑论处理它们的方式很简短。它们会回答道：如果斯多亚派不能回答他们所研究的问题即反对证明的论证是否也是一个证明，那么他们也应当对怀疑论没有充分回答那么困难的一个问题表示宽大为怀吧。但是，如果他们要求怀疑论回答的东西对于他们自己来说是容易的，那么就请他们完成这项简单的工作并告诉我们是他们肯定反对证明的论证是或不是一个证明。因为如果它不是证明，那就不可能用它来证明证明是存在的，也不能肯定它，因为这个论证是一个证明，于是证明必须是存在的；因为他们同意这不是证明。但是，如果这是证明，那么它的前提和结论就必然是真的，因为证明据说包含了它们的真实性。但是它的结论是“证明不存在”，所以证明不存在这个

事实是真的，而与此相反的事实即证明存在是假的。因为试图用这个方式证明反对证明的论证是能够证实的，他们与其说确证了证明，不如说否定了它。不过，如果怀疑论者有必要用自己的方式回答，他们会给出一个安全的答案的。因为他们会说，反对证明的论证仅仅是或然的，只是在当前说服了我们，使我们认可，但是我们不知道它以后有没有此效力，要知道人心易变啊。如果我们的答案是这样的，独断论者就不再有话可说了。因为他或者澄清说反对证明的论证不是真的，或者就承认他没有说服怀疑论者的事实。但是，如果他证明了前者，他与怀疑论并不冲突，因为后者也不正面肯定这个论证为真，而只是说它有或然性。如果他指的是后者，那他就太草率了，因为他是在试图用论证颠覆其他人的心灵印象。没有人能够用论证说服一个欢乐的人他并不欢乐，或是痛苦的人他并不痛苦，同样，没有人在信服的时候能被说服自己并没有信服。

还有，如果怀疑论在认可中郑重宣布证明不存在，那么他们或许会被论证证明存在的人所驳倒。但是实际上，怀疑论仅仅道出反对证明的论证，并没有认可它们，那他们就完全不会受到证明相反观点的人的损害，而是受益于斯。因为，如果反对证明的论证一直没有受到反驳，支持证明存在的论证也同样强有力，那么我们就既不要认同前者也不要认同后者，而是同意悬搁判断。如果同意了反对证明的论证是可以证实的，独断论者并不能从中获得有助于证明存在的东西，这我们已经阐明了；因为它会推导出证明的不存在，而如果这是真的，则真理的存在就是假的。

是啊，他们说，但是推导出证明不存在的论证既然自己是能够证实的，就否定了自己。对此我们必须回答道：它并不完全否定自己。因为许多东西据说都蕴含着例外。正如我们在说宙斯是“诸神和人类的父亲”的时候，蕴含了这个神自己是例外（他当然不可能是自己的父亲），同样，当我们说没有证明存在的时候，我们的话里蕴含了例外：即证明证明不存在的论证不在此中。因为唯有它是证明。而且，即便它同时否定了自己，证明的存在也并不因此就得到确证。因为有许多东西可以像它们在其他东西身上一样在自己身上产生同样效果。比如，正像火在燃尽了燃料后也摧毁自己，泻药在从身体中排出了秽物之后也排出了自己；同样，反对证明的论证，在摧毁了所有证明之后，也消灭了自己；同样，一个人完全可以在用梯子爬上高处后用脚踹翻梯子，怀疑论也可以在借助证明“证明不存在”的论证达到对自己主题的确证之后，就像借助梯子一样，推翻这个论证本身。

那么，既然我们已经提出所有这些关于（哲学的）逻辑部门的困难，下面就让我们转入对自然学的批评。

[1] 一切命题都必然有相反对的命题。——译者注

[2] 此即语句的“意义”。——译者注

[3] 一般人认为这样的最高种就是“存在”，斯多亚学派认为它是“某个东西”或“某物”。

- [4] 这是柏拉图学园派卡尔尼亚德的观点。可能性即probability也可以翻译为“或然性”、“可信度”。——译者注
- [5] Eurip, *Orest*, 256.
- [6] 荷马：《奥德赛》第9卷，191。荷马在此描述的是独眼巨人。
- [7] 根据他自己的原初假定。
- [8] Euri, Herc, Fur, 928.
- [9] 荷马：《伊利亚特》第3卷，130。
- [10] 荷马：《伊利亚特》第3卷，300。
- [11] 荷马：《伊利亚特》，第7卷，202。埃阿斯是特洛伊战争中希腊联军英雄之一，据传说其勇敢和力量仅仅次于第一号英雄阿基里斯，在战争中总是冲锋在前。——译者注
- [12] 这是荷马史诗《伊利亚特》的第一句诗，见《伊利亚特》1.1。
- [13] 参看柏拉图《菲多》103c。
- [14] 即菲洛和狄奥多罗。
- [15] 即标准论已经先行讨论过了。这表明作者十分注意逻辑顺序，有条理地进行自己的讨论。
- [16] 微观的、无法观看到，只能被理智设定的体内小孔。
- [17] “逻辑派”或“独断派”乃是希腊化时代医学中的一个主要派别。
- [18] 这里指的是运动员戴头带和身上涂油的习俗。
- [19] 这三位都是独断派（逻辑派）的医学家。
- [20] 公元前3世纪的希腊诗人，他们写了以天文为主题的诗歌。
- [21] 即德谟克利特。
- [22] 比如亚里士多德和斯多亚派。第三种观点是伊壁鸠鲁派的。
- [23] 即，不可感（不可见的）的物质分子在身体的不可感的通道中。
- [24] 即一种组合印象（或表象），其中有着从一个被呈现的观念向另外一个观点的“过渡”（比较：观念联想）。
- [25] 赫拉克利特认为环绕万物的是火（那样）的世界物质（即逻各斯）。
- [26] 此即所谓三段论（syllogism）。
- [27] 即可以推出结论的，形式正确的。
- [28] “四元素”也即“四根说”，是恩培多克勒的本原论，伊壁鸠鲁的原子论与其有很大差异。——译者注
- [29] 这是古代自然哲学对感受质（qualia）的一般看法。——译者注
- [30] 即，斯多亚派认为有的感性事物是真实的，有的则不是。
- [31] 在《皮罗学说概要》中，“不确定的”一词所指的现象由“非结论性的”（无法推导的）一词表达。
- [32] “高于”与“低于”相互之间是分开的，但是它们又是合一的（等同的），因为它们都是“相对者”。

第二部分 反对自然哲学家

第一卷

虽然自然哲学部分就时间上来说似乎应当先于哲学的其他部分，但我们依旧把对该部分的考察放在逻辑学（部分）之后进行；之所以如此处理，其中的缘由我们在上面已作了解释。有关自然哲学部分的探讨我们仍将沿用相同的研究方法，并不过多地耽沉于那些具体的观点——克莱托马库斯^[1]（Cleitomachus）及学园派的其他成员就总是陷入陌生的议题而不拔，总是在接受独断论的、而不是自己观点的基础上进行论证，从而无谓地延宕了他们的驳论。相反，我们打算对重要的且综合性的独断观点进行抨击，对它们的怀疑必将把其他的独断论观点也一并包括在内了。这是因为，正如在攻城当中，城墙的墙基的捣毁往往会招致塔楼的轰然坍塌一样，在刨根问底式的哲学质询中，人们对担当理论根基的各种重要理论假设的攻击，同样也潜在地摧垮每一个具体理论的信念。因此，这样的类比不无道理：那些全然投身于具体事物研究的人就像徒步追捕野兽的人，或只想用一根绳索钓鱼的人，或仅凭一根缠着胶水的棍棒就想捕获飞鸟的猎人；相反，那些从最综合性的理论假设入手便动摇了所有具体理论进行质疑的人，就像是使用许多的绳索、棍棒和网兜来围捕猎物的高手。因此，正如一次进攻就能捕获大量猎物的人比逐个辛苦追猎的人更显出高明的技艺，同样，与逐一反驳具体论点相比，倘若能整体驳倒共通性理论的话，那就更显出技艺高超。

在自然哲学领域中，那些对宇宙万物的始因（arxe）做出了最精确梳理的哲人们声称，有些始因是动力（主动）性的，另一些则是质料（被动）性的，——该观点的首创者据说是诗人荷马，尔后为克拉佐门尼（Clazomenae）的阿那克萨戈拉、阿克拉伽斯（Acragas）的恩培多克勒以及其他为数众多的哲人们所阐扬。荷马在以寓意方式说到普洛提斯和埃多帖时，实际上对宇宙万物的始因进行了叙述^[2]，他（在诗歌中）把万物终极的、最初始的原因称为普洛提斯（Proteus），而把变換出具体事物的质料称作埃多帖（Eidothea）。阿那克萨戈拉则说道：“万物本来合为一体，然后灵思（Mind）来到其中，将其一一安排有序。”在这里他显然把灵思——他认为它就是神——设想成动力因，而同类单体（homoeomeries）^[3]则是质料因。亚里士多德^[4]认为克拉佐门尼的赫莫提牟斯（Hermotimus）、埃利亚（Elea）的巴门尼德以及更早的赫西俄德也都是持这种观点的，这是因为他们在描绘万物的起源时都援用了“爱”（也就是形成万物的推动性、结合性的原因），比如赫西俄

德就说道[5]：

混沌（Chaos）是在宇宙最原初时被创造的，
尔后是宽阔胸膛的大地（Earth），万物的永恒不移的居所，
再后是爱神（Love），她确实是不朽之诸神中最为美好的神。

而巴门尼德明晰地宣称，

爱神是最初之神，诸神是爱神用自己的智慧创生的。

正如我在这之前说过的那样，恩培多克勒看来也是持类似观点的，因为他把争（Strife）和爱（Love）与其“四根”相并列（爱是四根相聚合的原因，争是四根相离散的原因），他说道：

火、水、土和达于天际的柔软之气，
毁坏性的争，与之分离，均衡分布[6]，
爱，与之一体，在长度和宽度上与其同一。

斯多亚学派也是这么划分的，因为他们声称存在着神和无限定的质料这两种始因，并且还把神设定为主动的，把质料设定为受动的、被改变的。既然对万物的始因作如此划分是由那些最出色的自然哲学家们做出的，那么，让我们不妨先对那些动力因加以质疑，一方面考察对神的独断论式的论证，另一方面对所有那些主动者或被动者的非存在提出更为怀疑式的考察。但是，对于每一项研究来说，既然首先要澄清的总是有关主题的概念，那么，让我们首先审视人们是如何获取神的概念的。

第一章 论神

对独断论哲学家来说，他们对神所作的那些论断显然是必不可少的，因此，他们声言“哲学是智慧的实践，而智慧是关于神及人的事物的知识”。因之，倘若我们能够确立起对有关神的理论的怀疑的话，那么，我们实际上也就揭示了智慧既不是关于神和人的事物的知识，而哲学也不是智慧的实践。

有人断言，最先领导人类并在万物中明察出究竟什么有益于人类生活的那些人，由于秉有伟大的智能，不但发明了关于神的想象，还构造出了发生于冥间地府诸多神秘事件的信念。由于远古时期的生活是野蛮而无序的，因为正如奥菲斯（Orpheus）所说的——曾有过一个以吞食同类伙伴为生的时代，更为强健的人饱餐弱小者，于是他们先是订立诸法，旨在制约做恶者，对公开干坏事者予以惩戒；之后他们又发明出诸神作为人类恶行或善行的审察者，使得人们即使在私下也不敢做坏事，因为人们相信诸神以雾霭作为遮蔽自己的外罩，在大地上四处游走着，监视着人类的种种暴行和合法的行为[7]。

绰号“无神论者”的欧荷米卢斯（Euhemerus）[8]就说：“在人类的生活处于混乱无序状态下的时代时，有些人因为其体力和智力远胜于他人

之上，以至于所有人都愿意听命于他们，这些人为了为自己谋取更多的崇敬，就把自己编造为具有超人的和神圣的威力，于是众人就把他们视为神。”科奥斯（Ceos）的普洛第库斯（Prodicus）也说：“原始初民把太阳、月亮、河流、涌泉以及一般来说对人类生活有助益的事物都看作是神，因为它们确实有好处，恰如埃及人把尼罗河奉若神明一样。”在他看来，人们正是基于这个理由将面包尊奉为德墨忒耳（Demeter，谷神）、把酒敬拜为狄奥尼索斯（Dionysus，酒神）、将水尊崇为波塞冬（Poseidon，海神）、把火崇拜为赫费斯托（Hephaestus，铁匠神），也把其他有益的事物神圣化。德谟克利特（Democritus）也作过下述这番议论：某些影像作用于人类，其中有些影像是有益的，有些影像是有害的（为此他还祈祷自己也能拥有“吉象”），这些影像伟岸而硕大，尽管不是不可摧毁的，但也是难以毁灭的；这些影像显露于人并发出声音，能预示人们的未来。于是，当这些影像呈现时，先民就想当然地假定神的存在，故而神就是这些影像，再加上具有不可毁灭性。亚里士多德^[9]也曾经说过，在人类那里所普遍存在的神的观念，其产生的起因不外乎以下两个，其一是源于与灵魂相关的一些事件，其二是来自天象的启发。神的观念之所以源自与灵魂相关的事件，是因为灵魂入睡时能接受感应并能预知未来。他认为，当灵魂安然入睡，回到自身的时候，就拥有了自己的天然本性并能预知未来；而当人在死去之时，灵魂与肉体的分离，也处于这种状态中。亚里士多德肯定会同意诗人荷马也观察到了这一事实，因为荷马曾叙述过帕特洛克卢斯（Patroclus）在他死去时是如何预言到赫克托耳（Hector）的被杀，以及赫克托耳临死前也预见到了阿基里斯（Achilles）生命的终结^[10]。亚里士多德认为，正是基于这些理由，人们设想出了某个类似于灵魂以及最富智能的神的存在。并且，古人还从天象推论出了神的观念，因为当人们在白天看到太阳的圆周运动，而到晚上则目睹到众星纯然有序运行时，就认定天体如此这般运行和秩序的原因定然是某个神^[11]。

这些就是亚里士多德所主张的观点。然而，其他人断言说，敏锐而灵活的心智在审视自身天性的同时进而也会想到宇宙，并构思出一个认识能力极高的“伟力”（Power），这种“伟力”与自己相类似，但是赋有神性。又有人认为我们是从发生在世界上的巨大事件中构想出诸神的观念的，德谟克利特似乎主张这种观点：“因为当远古时期的先民看到发生在天空中的诸多灾祸时，诸如惊雷和闪电、霹雳和众星碰撞、日食和月食，他们就会惊吓恐惧，于是想象神是这些天灾的原因。”不过，伊壁鸠鲁（Epicurus）认为，人们是从呈现于睡梦中的种种征象中生发出神的观念的，他说，“因为人们在睡眠时，当某种颇具人形的巨大影像印入人心之时，人们就想当然地相信某种长得像人形的神确实存在着”。^[12]为说明神的观念的来历，也有人求助于天体恒定而规则的运行，他们认为关于神的那些最初的信念就来源于此。因为，正如当一个人坐于特洛伊的埃达山（Ida）上，观看众多希腊人正以十分壮观的秩序和队列行进在平原上之时——

最前面的前锋是骑士，他们乘坐在众多的双轮马车和战马上，接下

来是步行的士兵。^[13]

这个人必将会得出这样一个判断，那就是，一定存在着某一个人，正是他安排了这个队列并对集结在他手下的士兵发出了指令，比如奈斯特耳（Nestor）或某个其他的英雄，他知道如何

有序地集合战马和手持盾牌的武士^[14]。

也正如熟悉船舶航行的人远远看到一艘顺风而行、船帆井然有序的船舶时，他当下就能得出结论：必定有一个人，正是他指引着船只的航向并领导它驶向指定的港口。同样，最先仰望天穹并目睹太阳在自东向西的轨道上绕行，众多星体在井然有序地行进的那些人，一定会去寻求这一更为美好的队列的制作者，因为他推测这种规则绝不会是自产生的，而一定是出于某种拥有超常而不朽本性的操纵者，而这就是神。晚期斯多亚学派^[15]的一些成员声称，最早的先民们——大地的儿子们——的智力远远地超过今人（这一点只要把我们自己和古人比较一下就可以看出），并说这些古代的英雄们智力敏锐，似乎拥有某种额外的感官，能够悟解到神性并识别出诸神的某些伟力。

以上就是独断论者对神的观念所作的阐述。不过，它们实在不值得一驳，因为从他们所说的那些关于神的观念如此繁多看，已经足以表明他们对真理是多么的无知：他们所设想出来的神的观念因人而异，这表明其中没有一种是把握了真理的。而且即使我们对他们各自的具体设想进行考察，也可发现其中没有一个有着坚实的依据。比如，有人认为某些立法者和聪明过人者把神的信念灌输给了其他人，这种解答真可谓是文不对题。因为问题在于“人们究竟是从什么起点出发走向对神的信念的”，这些人回答以毫不相干的话，却全然没有看到原先的问题依然没有解决，因为人们还是会质问道：“在没有任何前人传授给立法者有关神的任一传统观念的情况下，立法者本人究竟又是如何得到神的信念的？”其次，虽然每个人都会拥有神的观念，但其方式各不相同，比如波斯人崇拜火，埃及人尊奉水，而其他部族的人则敬拜另外的事物。况且说所有人都曾被召集在立法者的手下聆听有关神的观念的谆谆教诲，这是不可能的事，因为人类各部族彼此之间互不认识，它们并没有联成一体；至于航海沟通一事，按历史沿袭下来的说法，阿尔戈号（Argo）是第一艘驶向大海的船。是的，或许有人会说，在这一切之前，立法者和每一部族的首领们自己发明了神的观念。并且正是因此不同的民族设想出来的神各不相同。然而，这种说法也是愚不可及的。因为，恰恰相反，所有人对神都有着一个共同的“前概念”（preconception），即共同认为神是完满的生物，是不朽的、至福的、永不受伤的。而如果说所有人是由于偶然而不是自然把握到这些共同特征的，那也未免太荒谬了吧。由此看来，远古时期的人们是不可能通过约定的方式或立法的形式接受神的存在。

至于说那些人的看法，即认为最先领导人类并掌管公共事务的人，为了确保众人对自己的臣服，先是以更大的权力和荣誉来制服众人，死

后则被人们尊崇为神；持这种主张的人同样没有明了问题之所在。因为这些将他们自己荣升到神的地位的人，他们自称是“神”，但是他们本身又是如何获悉“神”的观念的呢？这一点本身还有待解释，却被忽视了。并且，持这一论点也相当不可信，因为领导者们所为之事——尤其是那些错误的事——仅仅是在这些领导者们还健在的时候才是不可更改的，而在他们死去之后也就随之终结了。人们完全有可能遇到许多在其生前被看作是神，而死后又遭受蔑视的人，除非他们采纳某个现成的神圣称号，有如“赫拉克勒斯——宙斯（Zeus）和阿尔克墨涅（Alcmene）的儿子”。正如人们所说的，本来那个人的名字是阿尔克尤斯（Alcaeus），但是他采纳了赫拉克勒的称号，而后者在那个时代被视作一个神。实际上，在很早以前的底比斯流传着这样一个故事：人们发现了一个私人拥有的赫拉克勒塑像，上面刻着这样的铭文：“阿尔克尤斯，阿美菲特尔翁（Amphitryon）的儿子，敬奉给赫拉克勒。”他们还说，提达尔尤斯（Tyndareus）的儿子们^[16]也采纳了“狄奥斯库里”（Dioscuri）之神名，因为那个时代的智者把两个半球——其中的一个半球在大地的上面，另一个半球在大地的下面——称作“狄奥斯库里”。诗人荷马在其谜语式的叙述中谈到了他们^[17]：

一天活着，一天死去，就这么交替着，

他们的荣誉一点也不亚于神的荣誉。

他们把毡帽戴到他们（英雄们）头上^[18]，也戴到这些星星上，以象征半球的建立。因此，那些采纳了现有的神的名位的人总能确保住那种荣耀，相反，那些宣称自己本身就是神的人，则会为人们所鄙视和唾弃。

至于那些提出这样一种观点的人^[19]：古人把所有那些对人类生活有助益的事物都看成是神，诸如太阳、月亮、湖泊以及与此相类似的事物，持这种主张的人不仅是在为荒唐的论点作辩护，而且还在把古人说得愚笨不堪。因为我们的古人不至于愚蠢到如此的地步，以至于会把眼前正在不断腐朽的事物当作是神，也不可能把神圣的威力归之于那些被人类自己不断吞食和消化的事物中去。这是因为，尽管某些论点也许有其一定的合理性，比如相信土地是神圣的观点，不是指那供人耕犁成垄沟或挖掘的材质（泥土），而是指渗透于泥土里的威力以及泥土那多产的、最为神圣的性质。不过，若要把湖泊、江河以及其他凡对人类有用的事物都看作神，这种看法比之于疯狂的臆想是有过之而无不及的。因为，这种看法甚至要我们相信——人，尤其是哲学家们就是神（因为他们帮助我们生活），也要人们相信绝大多数非理性的动物（因为它们能与人类协作）、我们室内的家具甚而其他更为卑微的事物都是神。然而，所有这些观点是极其荒唐可笑的，为此，我们必须宣布他们所提出的观点都是不正确的。

德谟克利特的说法^[20]也是不可信的——他是在用更为可疑的东西去解释较少可疑的东西。因为自然界已经提供了可用来解释人类是如何获悉诸神观念的大量而多样的事实，但“在周围的空气里存在着具有人形

的巨大的影像”的说法，以及所有那些德谟克利特喜欢发明的构想，都是完全令人难以接受的。

我们也可以对伊壁鸠鲁做出同样的驳论。鉴于他认为人们所设想出来的诸神是“与呈现于睡梦中的颇似人形的影像相一致的”，那么我们不禁要问，从这些梦境的呈现中，为什么产生的是诸神的观念而不是巨人的观念呢？对以上所有这些论点，人们或许可以做出下述总体性的反驳：单单借助于对某种人形生物的形象性扩展，是无法形成神的观念的；神的观念的建构还须包括以下这些事实，即他是至福的、不朽的，能在宇宙中发挥异常巨大威力的。但是，这些品性究竟是如何、从何处出发被那些最先创设出神的观念的人所想到的？对这一问题，那些主张神的观念产生自睡梦中的呈现的人，或主张神的观念来自诸多天体井然有序的人，并没有做出任何说明。

针对我们的上述质疑，他们或许会应答应说，人们从梦中影像中或宇宙里的现象中生发出神的信念，而“神是永恒不朽、完满至福”的这种观念则是通过与人做类比而产生的。因为正如人们可以通过对普通人的想象扩展而构想出独眼巨人（Cyclops）这样的形象，

他不像是个吃五谷杂粮的人，而像是一座森林密布的高峰^[21]。

同样，要是我们已经构想出一个生活幸福、受人尊敬、拥有一切美好东西的人的观念，那么，就可以对这些品格加以强化，来塑造一个在所有这些方面都超众的神之概念。再者，古人在想象出一幅长寿者形象之后，通过把过去以及将来联结到现在之上的办法，就可以将这个人的寿命延伸至无限，从而获得“永生”的概念，进而他们就可以说神是永恒的。持上述观点的那些人确实提出了某种有道理的观点；然而，他们不自觉地滑入了循环论证这一最为无望的怪圈之中。这是因为，为了能首先设想出一个幸福的人，并以此为基础设想出一个神的概念，我们就必须先对“幸福是什么”已经明了，因为只有通过“分有幸福”才能想象“幸福的人”。但是，按照他们的说法，“幸福是某种护灵（daemon）或神的性质”，“拥有美好的护灵”就是“幸福”^[22]；那么，为了能把握人的幸福，我们就必须预先具有一个“神”和“护灵”的概念；而为了能设想神，我们又事先必须把握“幸福之人”的概念。既然其中的任何一点的理解，都得诉求于另一个概念，这点的理解对我们来说就是不可能的。

上述这些就权且当作是我们对那些研究远古先民如何获得诸神观念问题的人的批驳吧，接下来让我们探讨神是否存在的问题。

第二章 神究竟存在吗？

既然并不是任何能够被设想（理解）的东西都存在，既然一个能够被设想的东西有可能并不存在——比如马人（Hippocentaur）和蛇头怪（Scylla），因此，在我们对诸神的概念进行讨论之后，有必要就诸神

的存在问题再进行一番探究。因为人们将能发现，与持有其他观点的哲学家们相比较，怀疑论者拥有一个更为稳妥安全的立场，这是由于他遵循先辈的习俗及其规定，申言诸神是存在的；一切有助于信仰和尊崇的事，他也履行不误。不过，就哲学研究而言，他反对过于轻率的认信。

在对神的存在问题作过探究的人当中，有些人断言神的存在，有些人声称神不存在，而另一些人则认为，相比于神的不存在，神的存在（的理由）一点也不更多。认为神存在的乃是绝大多数独断论者以及普通民众的观点，主张神不存在的则是那些被称为“无神论者”的观点，诸如欧荷米卢斯^[23]——

一个吹牛老头，写了些邪恶的书，

以及米洛斯（Melos）的狄阿戈拉（Diagoras）^[24]、科奥斯（Ceos）的普洛第库斯、塞奥多瑞斯（Theodorus）和一大批其他持这种观点的人。欧荷米卢斯断言，那些被人尊崇为神的人，其实不过是些具有权能的人，他们正是因此才被众人奉为神明，并被赋予神的称号；而普洛第库斯则认为，神就是那些对人类生活具有助益的事物，诸如太阳、月亮、江河、湖泊、草原、农作物及诸如此类的事物。根据他们的说法，米洛斯的隐晦诗人狄阿戈拉，其早先所写的作品比谁都敬神，因为他的诗作是这样开头的——“万物的生成都在天意和命运的主宰之下”；但狄阿戈拉后来受到一个人的不公正对待，并且这个人发伪誓却没有受到任何惩罚；此后，他的看法就来了个急转弯，并断定神不存在。克里提阿（Critia），雅典僭主^[25]中的一个，似可归入无神论者的阵营，在他看来，古时法律的创立者发明了神作为人的正确和错误行为的一个监督者，即利用人们对可能遭受神的报应的担心，来确保不会斗胆私下去伤害邻人，他叙述道^[26]：

曾有过一个无政府状态盛行的时代，

那时人类就像动物一样生活，

受强大力量的奴役；好人没有好报，

也没有对邪恶者的惩罚。

接下来，在我看来，人们建立了进行惩罚的法律，

为的是使正义成为所有人的王，

约束粗野和傲慢无礼；

所有作恶的人都要受到惩罚。

再接下来，虽然法律限制了人们犯下

公开的暴行，但类似的恶行

依然在私底下进行——那时，我认为，

某个善于提出聪明建议的精明人，

最先发现了人们对神的敬畏。

并以此来吓阻那些罪人

哪怕其犯罪的行动、话语、思想在暗中进行，

于是他引入了神，
叙述神如何享受着永生，
用他的灵思倾听着、察看着，
并留心着所有的事，而且本性神圣。
所以他能听到人们的每一言语，
也有着觉察人们一举一动的能力。
即便你在暗自策划某件坏事，
也逃不出神的明察：因为智慧属于神。
这些就是他说出的话，引进了最聪明的学说，
把真理掩盖在谎言之下。
他所说的神的居所，是最能恐吓人们的地方——
对于辛苦劳作的人们的威吓和安慰都来自那里——
这就是天上圆形的苍穹，他仰望那里，
那儿有闪电，有让人惊恐不已的雷鸣巨响，
还有那众星闪闪的景象。
这是那精湛绝妙的时间大师精美编织而成的——
那儿还有流星迅速地闪过
雨水徐徐降落到地面。
这些是他用以把人们围聚一处的恐惧。
这位高人只是凭借他的语言，
就替神设想了一个好居所，
于是用法律消灭了无法无天。

狄阿戈拉在接着叙述了一段之后，他又说道：

所以最先是某个人——我认为，
说服了人们相信诸神家族的存在。

“无神论者”塞奥多瑞斯也持有和这些人相同的看法，而且按照某些人的说法，阿布德拉（Abdera）的普罗泰戈拉也持此见。前者（塞奥多瑞斯）在其论著《论神》（*Concerning Gods*）中，曾通过多个论证来颠覆希腊人的神学信念，而普罗泰戈拉在某个地方也明确地写道：“说到神，我既无法说清他们是否存在，也无法说明他们是什么；因为限制我（去认识神）的事物是很多的。”当他由于该观点被雅典人判处死刑的时候，便逃了；后死于海上的一次船难。佛利（Phlius）的蒂孟在其讽刺作品《西利》（*Silli*）第二册中提到过这个故事：

也许是那时和迄今为止最伟大的智者，
他的言词既不含混，他的视力和行动也不迟钝。
普罗泰戈拉，他们都巴望着他的书顷刻间被化为灰烬，
因为他在书中如此论神：他既不知道神是什么，也无法发现神，

倘若神存在，那他们究竟是谁呢？他们的本性究竟又是什么呢？

论神的这些言辞显示出他的率直和坦白，但这样做却没给他带来任何好处。

反而令他择路而逃，

以免落到冥间地府里去，

被迫咽下那苏格拉底曾经喝过的冷飕飕的毒药。^[27]

根据某些人的说法，伊壁鸠鲁在他的公开演说中承认神的存在，不过，在他阐释万物的真实本性时却并没认可。而由于互为对立的观点力量均衡，怀疑论者就宣称说，神的存在相比于神的不存在“一点也不更（具理由）……”只要把双方所提的相关论证稍作通览，我们就能明了这一点。

那些坚称神存在的人，试图通过以下四种论式来确证他们的论题：第一式是通过人类普遍一致的同意来进行论证；第二式是从宇宙那井然有序的安排来加以证明；第三式是通过由否认神的存在而必然导致的荒谬结果来进行阐释；第四式，也是最后一式，则是凭借对与己方观点相左的各种论证的否认。基于人类普遍观念的论证是这样的：实际上所有人，不论是希腊人还是外邦人都相信神的存在，正因为这一点，他们都献祭和祈祷，并为诸神设立了圣坛；其中有些人以这种方式从事这些活动，另一些人则以另一种方式进行；这表明所有人都共同相信神的存在，尽管关于神的本性他们并不具有相同的前概念。但是，如果这种前概念是错误的，那么，大家都不约而同地这么做，就是不可能的了；有鉴于此，神是存在的。另外，他们还论证说，错误主张及其暂时的流行是不能持久的，它们只会伴随这些主张的持有者走向自己的终点。例如，虽然人们用献祭和其他各种宗教仪式（这些都是用来敬神的）来礼敬国王，但是不难发现，这些礼拜活动仅仅在国王健在时为人遵守，一旦国王过世，人们就会把这些活动看作是既不合法又不敬神的而予以弃绝；然而，诸神的概念却早就已经存在，而且将持存到永久，这可以从存在的种种事实本身推出。再次，即便人们理应摒弃常人的信念，转而去信任那些所谓聪慧并最富天才的伟人，然而，人们依旧能够看到，史诗所展现的伟大绚丽的作品中的主宰者全都是万能之神——在诗人荷马所描画的发生于希腊人和外邦人之间的那场战争中的神正是如此。人们还可以发现，一大批自然哲学家的观点是和史诗的观点颇为一致：因为毕达哥拉斯、恩培多克勒、伊奥尼亚学派、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及斯多亚学派，或许还包括“花园哲学家”^[28]（有如伊壁鸠鲁本人的公开表述所证实的那样）都承认神的存在。要是我们试图对目睹的事物加以探究的话，那么，信任那些最具敏锐视力的人不失为一种合乎情理的做法；要是我们试图对耳闻事物加以细究的话，相信那些具有最敏锐听力的人也必定是一种颇合情理的做法，同样，当我们要对一个被理性察觉的事物加以验证时，我们同样也应该只信任那些思维和理性最为犀利的人，而他们就是哲学家。

然而，针对上述有关神存在的论证，持与之相反立场的人总会提出

下述反证加以回应：所有人对冥间传说也都具有共同的观念，并且诗人也都认同之，其一致程度甚至比对诸神的看法还要高。不过，我们不会因此就断言发生在冥间的传说是确有其事的，这是由于我们理解不了有关冥间的那些传说，而且总体而言，每个传说都包含着互为冲突的成分，因而也都是不可能的。例如：

我看见了光荣的大地之母的儿子——梯提尤斯（Tityus）。

他平卧在地面上，他伸展开来有九条大道那么大；

一对秃鹫坐在两边啄着他的肝肺，

头插入他的内脏：他用双手无法赶走他们。

因为他曾经羞辱了宙斯的伴侣，卓越的莱托（Leto）。^[29]

因为，如果他已经失去了生命，那他在已经不再拥有意识时又如何还能遭受惩罚呢？而如果他还拥有生命，那他又如何是死的呢？接下来还有这样的叙述^[30]——

我亲眼看见坦塔鲁斯（Tantalus）无比痛苦地

伫立在湖泊之中；水涌到他下巴的下方；

他很渴地站立在那儿，既触及不到水又喝不到水；

因为这位老者一旦低头去饮水，

湖水立即就退去；而他的脚趾旁的大地发黑，

被神灵烤晒干裂。

然而，如果他从未品尝过水或食物，他如何生存，而非因缺乏必要的食物毁灭？而要是他是不朽的，怎么会出现所描写的那种情形？因为既然能感受痛苦者都是有死的，那么不朽的本性就与痛苦和折磨格格不入。但是，（斯多亚学派反驳道）神话虽然自身就包含着悖谬，但神的观念就不是这样，不可能前后不一，而是明显与事实一致的。同样，把灵魂想象为往下运动是不可能的，这是因为既然灵魂是极为精微的，具有火与气的本性，那么它们必定轻飘到上层。还有，灵魂能够永恒自存，并不会（如伊壁鸠鲁所说的）“在离开身体后像烟云似的消散得无影无踪”^[31]。因为在那（死亡）之前，不是肉体掌控灵魂，而灵魂才是肉体的结合性存在的原因，更是它们自己的原因。因为灵魂在离开太阳之后，便居住在月球下方，因为那里的空气纯净，它们继续存在了很长一段时间；而且和其他星体一样，它们把从大地上飘升起来的气流当作自己的食物^[32]，并且那里没有能消解它们的东西。灵魂如果能持续存在，那它们就和护灵（Daemon）一样；而如果护灵存在，那人们就不得不断言诸神也是存在的，有关冥间传说的前概念无碍于诸神的存在。

这就是从对于神普遍一致的观念出发的论证。接下来让我们考察那种以宇宙的有序排列为基础的论证。他们说，因为现存物的实体本身是不动的、无形的，所以必定被某种原因赋予运动和形状，因此，恰如我们看到一些非常漂亮的青铜器物时就会急于知道谁是制作该器物的工匠，因为质料本身是静止不动的，同样，当我们看到宇宙中的质料以确

定的形状有序运动和存在时，也就自然会去寻找推动它，把它塑造成各种形状的原因。也许，这原因不过是某种弥漫于事物中的力量，正如我们的灵魂弥漫于我们自身中一样。那么，这种力量或者是自身运动的，或者受另外某种力量推动；如果它受另外一种力量推动，那另外的力量就只有再受别的力量推动才能运动，但是这是荒唐的。因此，存在着一种其自身便能自我运动的力量，并且这力量是神圣的、永恒的。因为这种力量或者是永恒运动的，或者从某个确定的时间点才开始运动；然而它不会从某个时间点开始运动，因为在某个确定的时间点上并不存在导致它运动的原因，所以，推动质料并赋予质料有序生成与变化的力量是永恒的。这种力量因此必定是神。而且，创造理性的、智慧的事物的东西其自身必然是理性且智慧的；而上述那种力量具有创造人之本性，所以，这种力量必定是理性且智慧的，而理性且智慧正是神性的标志，因此，诸神存在。在物体当中，有些物体是一体的，有些物体是由相连事物构成的，有些物体是由相互独立的事物构成的。一体的物体是指那些受单一的“引力”（attraction）^[33]所控制的物体，如植物和动物；相连各部分构成的物体，是由紧贴一起的成分结合成的一个主体结构，如绳索、塔楼和船只；那些由诸多独立存在的事物构成的物体，则由分离的、孤立的、自在的事物复合而成，如军队、畜群与合唱团。既然宇宙也是一个物体，那么，它或是一体的，或是联合的，或是由独立的事物复合而成的，然而，正如宇宙所展现的“同感”现象可以证明的，^[34]宇宙既非联合而成，亦非复合而成。因为随着月亮的盈亏，许多海洋与陆地动物也会相应地起伏兴衰，海洋各处亦有潮涨潮落。同样，与星体的升落一致，周遭环境也会随之变动，空气中会发生各种变化，有时变得更佳，有时却又瘟气充斥。根据这些事实，宇宙显然是个一体性的物体。因为由相连的或独立的成分构成的物体，各部分之间不会彼此“同感”，比方说，如果某支部队的所有士兵全都丧命，只有一人幸存，此人不会因为同感而遭受痛苦。然而一体性的物体却存在着一定的“同感”，因为，当一个手指被砍断时，整个身体都要共担手指的痛楚。那么，宇宙也是一个一体性的物体。不过，在一体性的物体当中，有些物体仅靠“引力”结合在一起，其他物体则靠有机结构结合在一起，还有一些物体靠灵魂结合在一起，靠“引力”结合在一起的，如石头和树木；靠有机结构结合在一起的，如植物；动物则靠灵魂结合在一起，那么，宇宙当然也受其中某一种方式控制。宇宙不会仅靠“引力”结合在一起。因为受“引力”控制的事物（如树木和石头），没有发生任何巨大变更或变化的可能，仅会出现胀缩引发的结果。而宇宙却有发生巨大变化的可能，例如大气在这个时候会变得寒冽刺骨，在另一个时候又变得炽热难当；它这个时候干燥，另一个时候又潮湿，还有些时候则会依照天体的运行发生其他方面的变化，因此，宇宙不会仅靠“引力”结合在一起。但是，如果宇宙不靠“引力”结合在一起，那它靠的当然是有机结构，因为，即便是那些受灵魂控制的物体，它们首先也得靠有机结构结合在一起。因此必然是，宇宙一定是靠最好的结构结合在一起，因为宇宙包含了所有事物的结构。而那包含了所有事物的结构的宇宙，也包含了理性生物的结构。

构；而且，包含着理性的有机结构的宇宙必定是理性的，因为整体不可能低劣于部分。如果统辖宇宙的结构是最好的，它必将是智慧的、德性的、永恒的。如此一来，它就是神。因此，神是存在的。再有，既然在稠密粗厚的陆地上和海洋上，存在着分有精神和感官能力的各种生物，那么，在空气（与土、水相比，它是十分清新纯净的）当中就更有可能存在赋有精神和智能的生物了。因此，有这样一个说法，说的是狄奥斯科里[35]是好护灵[36]，“航海船舶的救助者”，还有

宙斯在繁衍万物的大地上，为凡人安排了三万个（神圣和）不朽的守护者。[37]

然而，如果说在空气中存在着生物是可能的，那么，在“以太”中存在生命有机体也就是完全合理的，人类也是从那里分有并获得智慧的力量。正因为以太生命存在，并因为它们的不生不灭而比地上的生命高级得多，那就必须承认，与这些生命并无二致的诸神同样存在。

克里安提斯如此辩说道：“如果一种本性好于另一种本性，那么就会存在某种最好的本性；如果一种灵魂好于另一种灵魂，那么就会存在某种最好的灵魂；那么，如果一种生物好于另一种生物，那就会存在某种最好的生物，因为这不是可以无限延续下去的。因此，正如善之本性不能无限增加一样，灵魂和生物的本性亦是如此。一种生物好于另一种生物，比方说马好于乌龟、公牛好于驴、狮子好于公牛。在所有地上生物中，就身体和灵魂的性质而言，人是最高级和最美好的，因此，某种最美好的、最不同凡响的生物必定存在。然而，人绝对不可能是世间最美好的生物，因为，比方说，人会在邪恶中度过他的一生，或者，如果不是一生，至少也是一生的大部分（因为如果他真能拥有美德的话，那也很迟，得等到生命的晚年），人还弱小薄微，受着命运的摆布，需要无数的外援——诸如衣食和身体的各种必需品，这些就像一个严酷的暴君统治我们，要求着每日的贡奉，而且，除非我们为身体提供清洗、涂油、衣食等服务，否则它就会以疾病和死亡相威胁。依此看来，人不是完美的生物，而是不完美的，与完美差着十万八千里。而那完美的、最美好的生物一定比人更为美好，一定拥有所有的美德，不掺杂丝毫的邪恶，这种生物与神无异，所以，神存在。”

上述是克里安提斯的观点。色诺芬，一个苏格拉底的信徒，也在质问阿里司托得姆（Aristodemus）时提出了一个诸神存在的论证，并把这个论证归属于苏格拉底的名下。他是这样说的[38]：“阿里司托得姆，告诉我，有没有谁的智慧令你醉心倾倒？”他说，“有的”。“那他们是谁呢？”“我欣赏荷马是因为他的诗歌，我钦佩波利克莱图（Polycleitus）是因为他的雕塑，我羡慕宙克西斯（Zeuxis）当然是因为他的画作。”[39]“你欣赏他们是否是因为他们作品中那精妙绝伦的技艺？”他说，“是的”。“如果波利克莱图的雕塑能够活起来，你肯定对这位艺术家更为欣赏吧？绝对如此。现在，如果你在看到一尊雕塑时，你说它是由某位艺术家精雕细琢而成，那么，当你看见一个配备着精美灵魂、装备着精妙身体的人时，难道你不会认为他是由某个最超凡的精神制造出来

的么？而当你进一步观察到他各部分的组合和功能时，如，首先，他让人直立，他给了人见可见之物的眼睛，听可听之物的耳朵，（你又会作何感想呢？）如果没有给人提供鼻孔，芬芳的气味又能有什么用呢？或者，如果没有在人的嘴巴里配备一个能辨别不同味道的舌头，各色的美味还会有什么用吗？而且，你知道在你的身体里面拥有一点土的成分，而土是如此广泛存在着，当你知道在你的身体里面拥有一点水的成分，而水是如此广泛存在着，同样如此的还有火与气；那么，如果唯有精神在别的地方都不存在，你认为你又是从什么地方侥幸获取了你的精神呢？”

这些就是色诺芬的论证，它拥有的推理力量在于：“宇宙中有大量的土，而你只拥有其中的一小部分，宇宙中有大量的水，而你只拥有其中的一小部分，同样，你也只拥有存在于宇宙中的巨量精神的一小部分，所以，宇宙是有理智的，因而它就是神。”不过，有人通过改动该论证前提的方法，提出了一个与此相对抗的相应论证，他们说：“宇宙中有大量的土，而你却只拥有了一小部分；宇宙中有大量的水，而你却也只拥有了一小部分，气和火也是如此；因此，你也拥有一小部分存在于宇宙中的大量怨愤、冷漠和仇恨；由此，宇宙制造和产生了怨愤和仇恨；但是这是荒谬的。”但也有人辩护说，这一对应的论证与色诺芬的论证不同，这是因为，在色诺芬的论证中，他把自己的研究奠基在简单、原初的物体之上，诸如土、水、气和火，而那些使用相应论证的人，其论证则跳到了复合物；因为无论是胆汁、血液，或是任何其他体液，它们都不是原初的、简单的，而是由基本的、原初的物体构成的复合物。

通过下述方式提出类似的论证也是可能的：“在宇宙中如果不曾有过土之类的事物，那么，在你身上也就不会有任何土之类的事物；在宇宙中如果不曾有过液体之类的事物，那么，在你那里也就不会有任何液体之类的事物；气和火也是如此；因此，在宇宙中如果不曾有过任何精神，那么，在你那里也就不会有任何精神；但你是有精神的，因此，宇宙是有理性的；既然宇宙是有理性的，所以，它也就是神。”以如下方式提出的论证也有同样的效果：“如果你看到了一尊制作精美的雕塑，你会怀疑是某个艺术家的心智创作了它么？或者，难道你不是完全确信你在真正地欣赏其技术精湛和手艺超绝？如果在那些情况下，当你看到外形，就认为这是存在建造者的证据，并断言存在着一个制作它的艺人，那么，当你明察到你自身具有精神，在复杂性方面远远超出任何一尊雕塑或一幅画作时，难道你认为它的产生只是偶然结果，而不是某个拥有至高力量和超绝智能的技艺大师的创制？他不可能居住在宇宙之外的任何别的地方，他统辖着宇宙，不断地创生并添增着宇宙中的事物；而这就是神，所以，神存在。”

基提翁（Citium）的芝诺（Zeno）追随色诺芬并主张：“那播撒理性种子者自身就是理性的；宇宙播撒了理性种子；因此宇宙是理性的。由此还可推出它肯定存在。”这一论证明显是可信的，因为任何事物和灵魂的动因似乎都来自“主导部分”^[40]，整体的各部分获取的力量都来

自“主导部分”，就像来自一口涌泉，故而，存在于任何部分的力量也存在于整体中，因为那是从主导部分撒播而来的，因此，一切存在于部分中的力量，必先存在于整体中。因此，如果宇宙播撒理性生物的种子，它不会像人那样胡乱播撒，而是包含了理性生物的种子播撒。不过，它包含它们的方式与我们所说的葡萄树“包含”葡萄不同，也就是说，不是通过成为其组成成分而被包含的方式，而是因为宇宙包含着理性生物的“种子因”^[41]。所以这一论证就是：“宇宙蕴涵着理性生物的种子因；因此宇宙是理性的。”

芝诺还说：“理性的事物比没有理性的事物更高级；但是，没有比宇宙更高级的事物，所以，宇宙是理性的。智慧的事物以及分有生命的事物亦如此；因为有智慧的事物比无智慧的事物更高级，有生命的事物也比无生命的事物更高级；但没有比宇宙更高级的事物；所以，宇宙是智慧的，有生命的。”

柏拉图也曾阐述过类似的论点，他这样写道^[42]：“我告诉你们创造者创造这生成的一切的原因。他是善的，没有一位善者会对任何东西产生嫉妒。没有嫉妒，他就希求一切事物都能尽可能地与他相似^[43]。我们完全应当从智慧的人那里接受这一原则，把它当成生成和宇宙的起源的至高原则。”他在作了进一步的评论之后，又继续说道：“因此，基于这层考虑，他在创设大全时，在灵魂中创建了理性，在身体中创建了灵魂，这样，就本性而言，他的工作就可以是最美好、最好的。故而，为了与可信的解释相一致，我们必须宣称，这个宇宙确实是一个具有灵魂和理性的生物，因为神意而产生的。”由此可见，柏拉图事实上陈述了与芝诺相同的论点，因为前者也断言“大全是最为美好的，因为它是按照自然造出的，并被证明是赋有精神和理性之灵魂的生物”。

然而，亚历克西努斯（Alexinus）^[44]以如下形式提出了一个相应论证来反驳芝诺：“有诗意的胜过无诗意的，合乎文法的胜过不合乎文法的，所有艺术品胜过非艺术品；然而，没有比宇宙更高级的事物；因此，宇宙是富有诗意的、合乎文法的。”不过，针对这个抗辩，斯多亚学派做出了如下回应：芝诺所选择的都是绝对更高级的东西，即有理性的比之于无理性的、有智慧的比之于无智慧的、有生命的比之于无生命的，而亚历克西努斯却没有这样做，因为有诗意的作品并非绝对地比无诗意的作品更高级，合乎语法的作品亦非绝对地比不合乎语法的作品更高级。由此我们不难看出这两个论证之间所存在的巨大差别，因为我们可以看到，富有诗意的阿吉劳库斯，是如何不及不讲究诗意的苏格拉底的，合乎文法的阿里斯塔库斯（Aristarchus）^[45]，是如何不及不重文法的柏拉图的。

再者，斯多亚主义者和支持者们还试图根据宇宙的运动来证明诸神的存在。因为所有人都承认宇宙是运动的，因为许多证据表明了这一点。那么，宇宙的运动或者是本性使然，或者由意志（

προαίρεσις) 推动，或者由涡旋（δίνη) ^[46]和必然

性推动。然而，宇宙不可能受涡旋必然推动，因为涡旋或是无序的，或是有序的。如果涡旋是无序的，那它就不可能以一种有序的方式去推动任何事物；然而，如果它能以一种和谐有序的方式推动任何事物，那它必定是神圣的、超自然的；因为如果它不是智慧的、神性的，它决不能以一种恒定有序的方式推动整个宇宙。然而如果涡旋是智慧的、神性的，它也就不再是涡旋；因为涡旋是无序的、短暂的。因此，宇宙不可能如德谟克利特所说的受涡旋推动而必然运动。又，由于理智的事物优越于非理智的事物，宇宙也不可能为非理智的事物推动；因此，宇宙本身必然拥有理智，它推动宇宙有序运动，而它无疑就是神。

并且，自运行的结构比其他结构更奇妙。因此，当我们目睹太阳、月亮及一切其他天体都运行其间的那个阿基米德球（*Ἀρχιμήδειον σφαῖραν*）^[47]时，我们会深受震撼——我们肯定不是因为这木模，或者因为这些部件的运行而震撼，而是因为设计者和运动的原因而震撼。所以，感知者要比被感知到的事物更为奇绝，同样，推动感知者运动的原因也更为绝妙。这是因为，既然马较之于植物是更优越的，那么，驱动马的原因较之于植物的驱动因也更为优越；既然大象较之于马更为奇妙，那么大象的推动因既然策动了如此庞然大物，也就比马的推动因更为伟大。当上升到最高的品类，较前述一切（更为奇妙的）是推动日月星辰运动的原因，而推动日月星辰运动的原因的原因——宇宙本性——甚至比推动日月星辰运动的原因还更伟大。因为推动部分的原因难以延展至整体，部分的原因也不能成为整体的原因，然而整体的原因却可延展至部分；因此整体的原因也就比部分的原因更加伟大。由此可见，既然宇宙本性是整个宇宙的排列次序的原因，它必定也是各部分的原因。要是那样的话，它就是最优秀卓绝的。如果它是最优秀卓绝的，它就是理性且智慧的，此外还是永恒不朽的。而这样一种本性与神完全一致。所以神存在。

另外，在一切受有机结构^[48]控制的由多部分构成的物体中，必定存在着某个统治的部分，正如我们人类，据说主导部分要么存在于心脏里面，要么存在于大脑或身体的某个其他部位里；在植物那里，主导部分则以某种不同的方式存在，在某些植物那里存在于根部，在另一些植物那里存在于叶部，在其他植物那里又存在于中心部位。如此一来，既然宇宙也是多部分构成的，并且受有机结构的调控，那么，宇宙之中一定存在着一个控制并引发它的运动的部分。这主导部分不会是别的，正是现存事物的有机结构（本性），也就是神。因此神存在。

不过，也许有人会说该论证的结果是：在宇宙之中，土是种最具统治性的、占支配地位的力量，气则是一种更重要、更具支配性的力量；因为要是没有了土与气，宇宙也就不可能存在；于是我们便要断言土和气都是神了。然而，这一说法是愚不可及的，好比说墙壁是房子里最重要的、最有支配地位的事物；因为没有了墙壁，房子就无法存在。因为正如在这个例子中，尽管没有墙壁，房子事实上就不能存在，然而墙壁并不占支配地位，它不比房子的主人更好。就宇宙而言情形亦是如此，

尽管整个的结构没有土与气就无以存在，但是土与气并不能支配调控宇宙的本性或有机结构；这种有机结构与神并无分别。因此，神存在。

上述就是这些论证的总体特点，接下来让我们考察由否定神所导致的荒谬结果的论证方式。如果神不存在，虔敬也就不存在。因为虔敬是一门“供奉诸神的知识”，既然不可能存在任何对不存在之物的供奉，因此也就不会存在任何供奉的学问；正如因为马人^[49]不存在，所以就不可能存在任何供奉马人的学问，如果诸神不存在，同样也不会存在任何供奉诸神的学问。因此，如果诸神不存在，虔敬也是不存在的。然而，虔敬确实存在，所以我们必须断言诸神存在。而且，如果诸神不存在，神圣^[50]亦不存在，因为神圣就是“神所维护的正义”；但是根据所有人的共同观念和前概念^[51]，神圣是存在的，因此神圣的事物也是存在的；所以，神存在。再有，如果诸神不存在，智慧也就消绝了，因为智慧就是“关于神圣的与人类的事物的知识”；恰如因为人存在而马人不存在在这事实，所以并不存在既关乎人类又关乎马人的学问，所以如果人存在而神不存在，那么也就不会有关乎神圣的和人类的事物的知识。然而，断言智慧不存在是荒谬的，所以，坚称诸神不存在亦是荒谬的。

而且，如果正义也是由人与人以及人与神之间的联结而形成的，那么如果神不存在，正义也就不复存在；然而这是荒谬的。毕达哥拉斯、恩培多克勒以及其他的一些意大利人宣称，我们不仅彼此之间、与神之间，而且与非理性动物之间都有亲密联系。因为存在着一种精神，（如灵魂那样）弥漫于整个宇宙，这使我们与它们成为一体。因此，如果我们残杀它们，以它们的肉为食，我们就将做下不敬不义之事，恰如杀戮我们的同类。于是，那些哲学家们也建议禁绝以动物为食，并声称这样一些人是邪恶的，他们

用从牺牲中涌出的热血染红神圣的祭坛。

恩培多克勒在某个地方也说：

尔等还不罢息那丧人心魂的杀戮声么？

尔等亦未察觉

自己是怎样在冷漠的狂野中彼此吞噬么？

还有：

父亲将亲爱的孩子高高举起——儿子的面容是如何地惨变啊！

蠢笨的老父，竟然杀他来祈愿；其余的人则震惊无比，

在他杀戮之际，他们都向他苦苦哀求；而他

对他们的大声疾呼却充耳不闻，

依旧在他的庙堂里残杀，备办着他那毛骨悚然的盛宴。

同样的，儿子抓住父亲，孩子们抓住母亲，

夺去他们的生命，贪婪地以亲人的肉体为食。

这些就是毕达哥拉斯的建言，然而却是错误的。因为，即便存在一种弥漫于我们和动物之中的精神，从中人们也不能立刻推导出这样一个结论，即在我们人类和非理性的动物之间存在着某种形式的正义。因为你们看，这种精神同样也会延伸至石头和植物那里，以至于我们也与它们关联在一起，但在我们人类与植物、石头之间却没有什么正义的联系；当我们砍割、锯断这类物体时，也不能因此断言我们人类是在从事不正当的行为。那么，斯多亚学派凭什么断言在人类彼此之间以及在人类与神之间有着某种正义联系和联结呢？并不是因为贯穿于所有事物之中的那个精神的存在，因为那样一来，我们就也要负起一种对非理性动物的责任了，而是因为我们人类拥有着那可以扩展到彼此之间以及诸神那里的理性，非理性动物则由于不具有该理性，与我们之间也就不会有什么正义联系。所以，如果正义只是因为某种人与人之间以及人与神之间的共通性才能被设想，那么如果诸神不存在的话，得出的必然结论就是：正义也不存在。然而，正义是存在的，所以，我们就必须宣称，神也是存在的。

另外，如果神不存在，预言术也就无从存在，因为预言术就是“观察并解释由诸神给予人的诸多迹象的科学”，而且启示、占星术、占卜和释梦都不存在。然而，否弃如此丰富并业已为所有人所坚信的事物是荒诞不经的；所以，诸神是存在的。

芝诺也曾提出这样一个论证：“人可以合理地(εὐλογοῦν)礼敬神；但不可能会合理地礼敬那些不存在的东西；所以，诸神存在。”不过有人提出一个相应的论证对此加以反驳：“人可以合理地礼敬贤哲；但是人不可能合理地礼敬不存在的事物；所以，贤哲存在。”这一结论是不受斯多亚学派欢迎的，因为斯多亚学派所谓的“贤哲”至今尚未找到。为回应这一抗辩，巴比伦的第欧根尼(Diogenes) [52] 辩解说，芝诺论证中所运用的第二个前提实际上是这样的——“但是人不可能合理地礼敬那些不具备真实存在的本性的东西”；因为一旦我们接受这个前提，那很明显神就拥有真实存在之本性。而倘若这样，那诸神便实实在在地存在。因为如果诸神曾在某时存在过，那他们现在也存在着，正如如果原子曾经存在过，那它们现在也就存在着，因为按照这类事物的概念，它们是不生不灭的，因此，该论证必将导出随后的结论（即神存在）。然而，贤哲并不具有存在的本性，故而他们并不真实存在。不过，另一些人认为芝诺的第一个前提——“人可以合理地礼敬神”——有歧义；因为它的含义之一是“人可以合理地崇拜诸神”，它的另一个含义则是“人可能尊敬他们”。[53] 但是第一个含义被当成论证的前提，而在关于贤哲的那个推论中，这么做是错误的。

以上所述是斯多亚学派以及其他学派的哲学家提出的赞同诸神之存在的论证；下面我们也必须以类似的方式展示，那些主张“神不存在”的论证就说服力而言也並不逊色。如果诸神存在，那他们就是动物[54]；通过运用与斯多亚学派断言宇宙是一个动物相同的论证，人们便可明证神也是动物。因为“动物比非动物更高级；但没有事物能比神更高级；所

以，神是动物”。人们还可以援引人类所具有的共同观念来支持这样的论证，因为普通大众以及诗人，还有大多数最出色的哲学家们都证实了神是动物这一事实。故而逻辑程序的各步骤是有保障的。因为，如果诸神存在，那么他们便是动物；如果他们是动物，他们便有感觉，因为一切动物都是通过其拥有感觉而被设想为动物的。如果他们有感觉，他们也就能够感觉到苦与甜；因为如果他们不是也通过味觉，就不会通过其他感官感受到感官对象了；因此，神完全地失去这一感官或任何其他感官，全然是不可能的事；因为他所拥有的感官越是众多，他就越高级；正如卡尔尼亚德所说的那样，更可能的是：除了属于所有人的五官之外，为了能把握更为大量的事物，尚有其他感官可以给他提供感觉，而不是让他连五官都要失去。因此，我们就不得不断定神是拥有味觉的，并凭借这种味觉品尝美味。而如果他能够凭味觉进行品尝的话，那他一定能感觉出甜和苦；由于他感受着甜和苦，他就会因某些事物而喜悦，又会因另一些事物而不快；既然他会因某些事物而不快，那他就要遭受烦恼以及变得更差。但是，如果是这样，那他就是可灭可朽的。因此，如果诸神存在，那他们是可灭可朽的；由此可见，诸神并不存在。

倘若神果真存在，他便是个动物。如果他是个动物，他便有感觉，因为动物正是借着感觉与非动物区别开来。如果他有感觉，那他便能听、能视、能嗅、能触。假如果真如此，相应于每一个感官，必定存在着一些合其心意或令其厌恶的事物，例如，在视觉方面，那些匀称均衡的而非相反的事物；在听觉方面，那些悦耳动听的而非与此不同类型的声音。就其他感官而言，情况亦是如此。而如果真是如此，必定存在着某些令神烦恼的事物；如果存在某些令神烦恼的事物，神就可能向坏的方向变化，因此也是会毁坏的。因此，神是可灭可朽的。然而这与关于神的共同观念是相矛盾的，可见神并不存在。

将这一推论更为有效地建立在某一感官（如视觉）的基础之上，也是可能的。因为，如果神存在，那他就是一个动物，而如果他是个动物，那他必定能看，因为——

他投入地看，投入地察，投入地听[55]。

如果他能看，他就将看到白色和黑色的事物。然而，既然白色是视觉的分解，而黑色是视觉的压缩[56]，神就让他视觉受到了分解压缩。如果他易受分解和压缩，他也就易于衰朽。因此，如果神存在，那他也是可灭可朽的。然而，他并不是可灭可朽的，所以，他并不存在。

另外，感觉是一种变动，因为，对于须借助于感官去理解对象的生物而言，依旧保持其在理解行为之前的状态而不发生任何变动，乃是不可能的事。那么，如果神有感觉，他就会受到改变；如果他受到改变，他就敏于改变和变化；由于他敏于承受变化，那么，他必定也易于朝向坏的方面变化，而如果真是如此，那他就是可灭可朽的。然而，说神可灭可朽，这是荒诞的；因此，宣称神存在也是荒谬的。

而且，如果有神存在，那他或者是有限的，或者是无限的。他不会

是无限的，因为这样一来，他就是不动的、无生命的。这是因为，如果无限的东西能够运动，他就会在处所间穿行；如果他在处所间穿行，他就位于处所之中；由于位于处所之中，他就是有限的。所以，如果有什么无限者存在，那就是不动的；或者，如果它是运动的，它就不会是无限的。同样，他也是无生命的；因为如果他是靠灵魂维持在一起，他必然是靠从中心到边缘的运动以及从边缘到中心的运动维持在一起的[57]。然而，在无限者之中，既无中心亦无边缘；所以，无限者也是无生命的。因此，如果神是无限的，那他便既不会运动，也不会有生命。然而，正如人们声称的，神是运动的，并且分有生命；因此，神不会是无限的。然而他也不会是有限的。因为既然有限者是无限者的一个部分，而整体比部分优越，显然，无限者将比神更加优越，并将主宰神的本性，但若说有什么事物比神还优越并主宰神的本性，这是荒谬的。所以，神也不会是有限的。但是，如果他既不是无限的，也不是有限的，而除此之外，人们再也无法设想出第三种可能性，神就什么都不是。

另外，如果神是某种事物，那他或者是有形体的，或者是无形体的；但他不会是无形体的，因为无形体的是无生命的、无感觉的，没有任何行动能力；他也不可能是有形体，因为所有有形体者都会经受变化和朽坏，然而神却是永恒不朽的。既然如此，所以，神并不存在。

不过，如果神存在，那他定然是一个动物。而如果他是个动物，那他应当是拥有全德（παν-ἀρετος）和幸福（若无美德，幸福亦难以持久）的动物。如果他是全德的，他便拥有所有的美德。但是，除非他拥有自制和坚忍，他就不会拥有所有美德；然而，除非存在着对神来说也难以抵制和难以忍受的事物，否则，神就不会拥有自制和坚忍这些美德。这是因为，自制是“一种不逾越正确理性规则的精神状态，或者是一种能让我们超越那些看似难以抵制的事物的美德”。他们说，一个人的自制，并不表现在他能抵制一个一只脚已经踏进坟墓的老妇的诱惑时，而是表现在他虽有着享受拉尔斯（Λαῖδος）、伏尔茵（Φρύνης）[58]这类尤物的能力，却又能克己时。而坚忍是“一门关于可忍受的或不可忍受的事物的学问，或者是一种使我们超越那些看似难以忍受的事物的品德”，因为坚忍的人是那种刀砍火烧时仍能坚强自若的人，而非那正在品着甜酒的人。那么，必定存在着某些事物对神来说也是难以忍受或抵制的。因为如果这些事物不存在，神就不会拥有这些美德，即自制和坚忍。如果他不拥有这些美德，由于在美德和邪恶之间并无中间状态，神就会有与这些美德正相反的邪恶，诸如软弱和不自制；因为恰如不拥有健康者便有病，不具自制和坚忍者也就堕入了与自制坚忍相反的邪恶；但是，说神拥有这些邪恶是荒谬的。而如果存在神也难以抵制和忍受的事物，那么，也就一定存在着一些能让神变坏并惹他烦恼的事物。但如果真是这样，神将是易于烦恼并易于变坏的，这样一来，神也就是易于朽坏的。因此，如果神存在，那他也是可灭可朽的；然而，后者不会是真的；因此，前者也不会是真的。

而且，除了前述论证之外，还可以说：如果神是全德的，那他就一

定拥有勇气；而如果他拥有勇气，那他就会拥有“关于可怕的和不可怕的事物以及居中事物的知识”；而如果真是这样，那就一定存在着即使对神来说也是可怕的事物。这是因为，具有勇气的人肯定不是因为他拥有对邻人来说是可怕的事物的知识，而是因为他拥有那些对他自己是可怕的事物的知识；并且，这些（对他来说是可怕的）事物不会与那些对旁人来说是可怕的事物一样。由此，既然神是具有勇气的，那就一定存在着对神来说可怕的事物；而如果存在着对神来说也是可怕的事物，那就一定存在着某些能引起神烦恼的事物；而如果真是如此，那他就会遭受烦恼，因此，他也会朽坏。所以，如果神存在，那他也是可灭可朽的；然而，他不可能是可灭可朽的；所以，神并不存在。

而且，如果神是全德的，那他就一定拥有灵魂的伟大；而如果他拥有灵魂的伟大，那他就一定拥有“使他得以超越于周遭事物的知识”；如果真是这样，那一定存在着他所超越的周遭处境；既然如此，也就存在着某些令他烦恼不已的周遭处境，因而他一定也是可灭可朽的。但这一结论是不正确的，因此，原先的假定（即神存在）也是不正确的。

另外，如果神是拥有全德的，那他一定拥有智慧；而如果他拥有智慧，那他一定具有“关于好事物、坏事物以及不好不坏事物的知识”；如果他具有关于这些事物的知识，那他一定知道好事物、坏事物以及不好不坏事物是什么；既然如此，那么，由于痛苦是不好不坏的事物之一，那他当然不但知道痛苦，而且知道痛苦的真正本性是什么；而如果真是这样，那他曾经体验过它，因为他若没有体验，那他就不能形成痛苦的观念，正如一个因天生盲瞎而从未感受到过白色和黑色的人不可能具有颜色的观念一样；同样，如果神不曾受过任何痛苦，那他同样也不可能形成痛苦的观念。这是因为，即便我们这些经常经受着痛苦的人，尚且无法清晰地识别出痛风患者所经受的那种特殊疼痛，也难以从各种描述中猜出它的究竟，或从患者那里获得彼此一致的说法，因为他们往往会以不同方式解释它（即痛风之痛），有人说它与扭伤之痛类似，另有人说它与痉挛之痛相似，还有人说它与刀刺之痛类同——毫无疑问，如果神完全不曾体验过任何痛苦，那他就不能形成痛苦的观念。他们也许会回应说，他确实不曾体验过痛苦，却体验过快乐，并且他从这个形成另一个的观念。但是，这种应答是愚蠢的，因为：第一，没有体验痛苦就不可能获得快乐的观念，因为正是由于导致痛苦的事物消退后，快乐才真正存在；第二，即便接受上述说法，也能再一次推论出神是可灭可朽的。因为如果神可以遭受这样的损害，神就可以变坏，并且是可朽的。但这是不正确的，因此，原先的假设也是不正确的。

还有，如果神是全德的并拥有智慧，他就拥有正确思索的能力，因为合理的思考就是“有关需要思考的事情的智慧”；而如果他拥有正确思索的能力，那他就进行思考；如果他思考，那就存在对他来说也不显明的事物；因为倘若不存在对他来说不显明的事物，那他就无须去思考，也就不拥有正确思索的能力，因为思索是与不显明的事情相关的，是“在当前情境下寻找一条正确行为的道路”。然而，神或不拥有正确思索能

力的说法是荒唐的。既然这样，那他必定拥有这个品质，并存在对他来说不显明的事物。而如果存在对神是不显明的事物，那么，至少有一件事是对神来说一定是不显明的，即，在无限之中是否存在着伤害神的事物；而且如果这事对他来说是不显明的，那么，由于他老是惊恐不安于这些伤害，他必定感到恐惧；而如果他陷入这种不安之中，那他就易于变坏（差劲），因此，他就是可灭可朽的。从此可以得出结论：他根本不存在。

这里还有一个关于神不存在的论证：对神来说如果没有事物是不显明的，他凭借自身本性就能认识所有的事物，那么他就不拥有技艺。正如我们不能说天性就会游泳的青蛙和海豚具备游泳的技艺一样，我们同样也不该说凭借其自身本性就能认识所有事物的神是具有技艺的，因为技艺必定是处置那些不显明且不能自身被认识的事物。而如果神不拥有技艺，那他当然就不拥有生活的技艺；而如果真是如此，那他也不可能拥有美德；然而，如果神不拥有美德，那他就不存在。另外，既然神是理性的，如果他没有美德，那他就必定拥有美德的对立面即邪恶；然而，他不拥有美德的对立面即邪恶，因此神是拥有技艺的，并存在着对神来说非显明的事物。人们由此可得出结论：神是可灭可朽的，有如我们前面讨论过的那样；但他不可能是可灭可朽的，所以，他并不存在。

还有这样的论证：如果（有如我们业已表明的那样）他不拥有智慧，那他也不拥有节制（temperance），因为节制是“一种在喜爱和厌恶上保持智慧决定的状态”。而且，除此之外，如果不存在能激起神的欲望的事物，不存在能吸引神的事物，而这些都是定义“节制”的相关要素，那我们又怎么能说他是节制的呢？因为，正如我们不能说柱子是节制的一样，我们同样也必然否定神是节制的。而如果他被剥离了这些美德，那他就同时也被剥离了正义和其他美德；但是如果神不拥有美德，他就不存在；而既然前提是真的，所以，结论也是真的。

再有：如果神存在，那么，他要么拥有美德，要么不拥有美德。如果他不拥有美德，那他就是卑鄙的、不幸福的，而这是荒谬的。而如果他拥有美德，那就存在比神更好的事物，因为恰如马的美德比马自身更好，一个人的美德比具有美德的人更好一样，神的美德也必定比他自身更好。而要是美德比神更好，那么，由于他有所欠缺，很显然他就处在一个坏的状态中，必定是可灭可朽的。但是，倘若不存在介于对立双方之间的居中状态，而神又不位于任何一方，那么，我们不得不申明神是不存在的。

还有：如果他存在，那么，他要么具有言说的天赋，要么没有言说的天赋。然而，说神没有言说的天赋完全是荒谬的，也是与我们普遍具有的有关神的观念相抵触的；而如果神具有言说的天赋，那么，他就会运用言说并具有诸如肺叶、气管、舌头和嘴巴之类的言说器官。但这种说法显然也是荒谬的，几乎与伊壁鸠鲁的神话故事相似了。既然如此，我们不得不声称神是不存在的。另外，如果他能运用言说，那他就能交谈。如果他能交谈，那他必定是以某种方言交谈。但如果真是这样，那

他为何使用希腊语言而不使用蛮族语言呢？而如果使用希腊语言，那他为何偏要使用伊奥尼亚语言而不使用埃俄利亚语言或别的其他语言呢？当然，他不可能使用所有这些语言，因此，他就什么语言都不使用。因为如果他使用希腊语言，那他是如何学会使用蛮族语言的呢？除非有人已经教授过他了（但那人又是如何教授他呢），除非他有我们当中那种能够翻译的译员？既然如此，我们不得不说神不能言说，基于这一理由，他是不存在的。

关于神不存在的论证还有如下：如果神存在，他要么是个有形的物体，要么是无形的。但因为我们所曾经阐述的那些理由，他不可能是无形的。而如果他是个物体，那么，他要么是个由诸多单纯要素合成的复合体，要么是个单纯要素体。如果他是个复合体，那他就是可灭可朽的，因为每个通过诸事物联合的方式建构起来的事物，都必然是会消解和腐朽的。而如果他是一个单一体，那他或者是火，或者是气，或者是水，或者是土，然而，不论他是其中的哪一个，都必然没有灵魂、没有理性，但这种说法是荒谬的。既然如此，如果神既不是一个复合体，也不是一个单一体，而除此之外又不存在其他别的任何选项，所以，我们不得不声称神是不存在的。

上面所述就是这些论证的总体特征，其中的某些论证曾经被卡尔尼亚德以“反证法”^[59]论证的形式提出过，他的朋友克莱托马库斯把这些论证当作最富说服力和最精彩的论证记载下来。这就是其论证形式：如果宙斯是个神，那波塞冬（Poseidon，海神）也是个神。

我们三个兄弟都是克洛诺斯（Cronos，天神）和瑞亚（Rhea，地神）的孩子，

宙斯和我自己（即波塞冬）以及第三个儿子冥间神（哈得斯，Hades），他与黑暗神（Shades）一道掌管着他的王国。

所有事物被分成三个等份，每个神都分有自己的荣耀。^[60]

因此，既然宙斯是个神，那么，因为波塞冬是他的哥哥，因而也是个神。而如果波塞冬是个神，那么，阿克洛乌斯（Achloous）^[61]也是个神；而如果阿克洛乌斯是神，那么尼罗河（Neilos）也是神；如果尼罗河是神，那么每一条河流也都应该是神；如果每一条河流是神，那众多的溪流也都是神；而如果溪流是神，那湍流也是神；然而溪流并不是神，因此，宙斯也不是神。然而，如果世界上有神，那么，宙斯必定是神。所以，无神能够存在。其次，如果太阳是个神，那么白天（日子）也会是个神，因为白天无非是“太阳在地面之上”；而如果白天是神，那么月份也必定是神，因为它是由诸多白天合成的；而如果月份是神，那么年份也必定是神，因为年份不过是由诸多月份合成的。但这样的推论显然是不正确的，因此，起先的那个假定也是不正确的。另外，他们又推论说，断言白天是神而黎明、正午和傍晚不是神，是完全荒谬的。再次，如果阿尔忒弥（Artemis）是个女神，那么埃诺蒂亚（Enodia）^[62]也是个女神，因为后者被认为是与前者相等的一个女神；而如果埃诺蒂亚是个神，那么，普洛塞利蒂阿（Prothyridia）、厄琵弥琉斯

（Epimylus）和厄庇克利巴纽斯（Epiclibanius）^[63]也都是神。但这样的推定是不正确的，因此，起先的那个假设也是不正确的。复次，如果我们断定阿佛洛狄忒（Aphrodite，美神）是个女神，既然厄洛斯（Eros，爱神）是阿佛洛狄忒的儿子，那么他必定也是一个神；但是，如果厄洛斯是个神，埃勒欧斯（Eleos）也就是神；因为他们两个都是心灵感受，并且埃勒欧斯（“怜悯”）^[64]像厄洛斯一样得到了人们的尊崇——至少在雅典人当中存在着一些供奉埃勒欧斯的祭坛；而如果埃勒欧斯是神，那么佛波斯（Phobos）也是个神——

我是畏惧，虚无缥缈难以捉摸，

是一个最少分有美丽的神^[65]。

而如果佛波斯是神，那其他的灵魂感受也都是神。然而这些并不是神，因此，阿佛洛狄忒也不可能是女神。但是，要是他们是神，那么，阿佛洛狄忒也就是神了。由此可见，神并不存在。另外，如果德墨忒耳（Demeter，谷神）是个女神，那么戈尔（Ge）也该是个女神，因为他们说德墨忒耳无非是戈尔墨忒耳（Ge-meter）^[66]而已。如果戈尔是个女神，那么众多的山脉和悬崖以及每一块石头都是神。然而，这一说法是不正确的。既然这样，因此，起先的那个假设也是不正确的。并且，卡尔尼亚德还提出了诸如此类的各种其他连锁论证，以证明诸神的不存在。不过，从我们所列举的论证例子中，已足以让人们领略到这种反证法的一般特征了。

那么，上述就是由那些主张神存在和主张神不存在的独断论者所提出来的相反的论证，此外尤其还要再加上普通民众对诸神的意见分歧，怀疑论者于是只能提出悬搁判断。关于神，由于不同的人有着彼此各不相同、互不一致的见解，因此，既不能相信所有这些观点，因为它们彼此冲突，也不能相信其中的某些观点，因为它们彼此间的效力均衡；这一点还为神学家和诗人们的那些神话描述所进一步证明，因为在这些描述中，充满了对神的各种亵渎。所以，克色诺芬尼在批评荷马和赫西俄德时 also 说道——

赫西俄德对神的描述与荷马如出一辙，

在他们笔下的神的所有行为都令人感到耻辱和惭愧，

偷盗、通奸和相互欺诈。

总之，基于这些理由，既然我们已经确立起对有关动力因^[67]的各种独断论证的悬疑，那么，接下来不妨让我们通过一种更具怀疑性的讨论方式来向世人表明，那些独断论者对被动质料所持的观点，一点也不比对主动原因所持的观点能少让人怀疑。

第三章 论原因和被动事物

我们已经在其他地方更为精确地探讨过原因的观念；现在只从原因

的一般概念出发，我们可以说，在那些对原因作过审查的人当中，某些人断言事物的原因是存在的，另一些人断言它不存在，还有其他一些人认为原因存在比原因不存在并不更有理据。绝大多数的独断论者都宣称原因存在；否认变化和瞬时运动的智者们宣称原因不存在，因为没有这样的运动，那么运动者也不存在；而怀疑论者则宣称，原因之存在（的论证）一点也不比非存在更强。他们的结论是经过慎重考虑的，这一点人们只要认真审查双方提出的那些论证就不难明白。先让我们的讨论从主张原因存在的那些人开始吧。

他们论证说，如果种子存在，原因也就存在，因为种子是那些生长和育出的事物的原因；而种子确实存在，这已经被植物的播种和动物的生育所明证。其次，如果自然存在，原因就存在，因为自然是那些发育生长和已经自然地成长起来的事物的原因；而自然确实存在，这已经被它的效果所显明。因为他们认为如下情形实际上是荒谬的：当我们参观一个雕塑者的工作间，看到了他的某些完整的和完成了的塑像、一些半成品的塑像以及其他一些成型初期的塑像时，我们会自然而然地相信一定存在着制作这些事物的手工艺人和娴熟匠人；而当我们进入这个宇宙，并发现大地位于它的中心，与大地毗邻的是水，接着是扩展在上面的气，还有那天空和众多的星星、湖泊、河流、各种动物群落以及形形色色的植物时，我们却不愿设想一定有某个创立这些事物的原因的存在。故而，如果自然确实存在，那么，原因必当存在。而实际上第一个（命题）是真的，因此第二个（命题）也是真的。再次：如果灵魂确实存在，它就是原因，因为它既是生命的原因，也是死亡的原因——生命是由于灵魂的在场，死亡源自灵魂与其肉体的分离。而由于即便主张灵魂不存在的人也得运用灵魂来做出这一陈述，故而灵魂确实存在。复次，如果神存在，那么原因就当存在，因为它是所有事物的统辖者。而根据人类普遍具有的观念，神是存在的，因此，原因存在。何况，即便神不存在，原因也是存在的，因为神的不存在也是由某个原因使然的。因此，无论是神存在还是神不存在，从中我们都能得出相同的结论：原因存在。还有，既然很多事物在发生和灭亡、增加和减少、运动和停止，那么，就必然要承认存在这些原因——一些是发生的原因，另一些是灭亡的原因；一些是增加的原因，另一些是减少的原因；也有一些是运动或停止的原因。再者，哪怕这些结果并不真实存在，而只是现象而已，依然还是再次推导出原因存在的结论，因为总会存在一些使这些现象像真实事物向我们显现（但却不是真的）的原因。再有，如果不存在任何原因，那么，所有的事物就能够从任一事物，在任一地点或任一时间之中产生了，但这又是何等荒谬啊！因为要是事物没有了原因，那么，毫无疑问：一匹马就会从一个人那里生产出来。与此类似，一株植物也许会从一匹马中产生出来。基于同样的理由，下面这样的情况也不是不可能的：大雪飘落于埃及而干旱发生于庞图斯（Pontus），夏季里才会发生的事物却出现在冬季，而冬季里才有的事物却发生在了夏季。因此，如果导致不可能后果的事情本身就是不可能的，而许多不可能的结果会由于不存在原因而发生，那么人们就必须宣称原因不存在是不可

能的。另外，那些主张原因不存在的人之所以持如此主张，或者是没有原因的，或者是有原因的；如果他没有任何原因地持如此主张，他便不可信，此外，他还无法这么主张，因为事先并不存在任何促使他得出原因不存在这一结论的合理原因。而如果他是有原因地持如此主张，那他无疑是在自我驳斥，因为他的断定原因不存在的行为本身肯定了原因的存在。还有，提出与上述论证具有同样逻辑效力的论证，也是完全可能的，这涉及征象与证明，其形式^[68]如下：“如果原因存在，（那么）原因存在；但如果原因不存在，（那么）原因存在；但它或者存在，或者不存在；所以它存在。”原因存在可以从原因存在中推导出来，这是由于前提与结论没有差别；原因存在也可以从原因不存在中推导出来，这是由于当有人说原因不存在时，主张原因不存在的人必定是出于某种原因而作如此主张的。因此，既然假言前提是由一对矛盾组成的，而加上的选言前提也是真的；正如我们在上面所表明的那样，结论就从这些前提中被必然地推导出来。

我们上面所作的扼要阐述，就是由断定原因存在的一方的独断论者通常所提出的论证，下面让我们来考察一下那些怀疑者所提出的论证，因为与前述的那些论证相比，这些论证将展现同样的份量和毫不逊色的说服力。他们认为，原因乃是一个相对的事物，因为它是某物的原因，也是作用于某物的原因；例如，刺血针是某事即砍刺的原因，也是作用于某物即肉体的原因。但是，相对性只能被设想，而实际上并不存在，正如我们在“论证明”一章中所阐明的那样；所以，原因也只能被设想而实际上并不存在。另外，如果原因存在，那必须有是其原因的事物，因为如果没有了该事物，那它就无以成为其原因，正如正当在缺少它所相对的那个事物之时成不了正当一样，原因在缺乏它所相对的事物的情况下，也无以成其为原因。但是在实际上，由于不存在发生、灭亡、影响和一般而言运动，有如我们在适当时会讨论和表明的那样，原因并不具有它成为其原因的那个事物，所以，原因不存在。

还有人进行过这样的论证：如果原因存在，那么，或者物体是物体的原因，或者非形体性事物是非形体性事物的原因，或者物体是非形体性事物的原因，或者非形体性事物是物体的原因；但是，正如我们将要确证的那样，物体不可能是物体的原因，非形体性事物也不可能是非形体性事物的原因，物体不可能是非形体性事物的原因，反过来，非形体性事物也不可能是非形体性事物的原因；因此，原因不存在。况且，当今的独断论者也都同意上述划分，因为斯多亚学派宣称，“每一个原因都是一个物体，即导致一个物体发生非形体性事件的原因”，例如，刺血针是一个物体，“肉体”是一个物体，而表述“被刺”则是非形体性的^[69]。另外，火是一物体，木头也是一物体，而表述“被燃烧”则是非物体性的。但与此相反，有些人却主张神——世界的创造者和掌管者——是非物体性的，这就是断言非形体性事物是物体的原因。伊壁鸠鲁则认为，物体是物体的原因，非形体性事物是非形体性事物的原因，物体是物体的原因，犹如元素是复合物的原因；非形体性事物是非形体性事物的原因，恰如原初物体的无形属性是复合物的无形属性的原因。所以，要是我们

能够说明物体不是物体的原因，非形体性事物也不是非形体性事物的原因，非形体性事物不是物体的原因，反之亦然（即，物体不是非形体性事物的原因），那么，我们据此就可确证前面所提到的那些观点没有一个是正确的。首先，物体永不可能是物体的原因，这是由于二者有着相同的性质；如果人们能够因为其中的一个是物体，就说它是原因，那也能因为另一个同样是物体，就必须将另一个也说成是原因；由于二者同等地都是原因，那就不会再有被动的结果了，而当没有了被动者之时，那主动者（原因）也将不复存在了。因此，如果物体是物体的原因，那就不可能存在原因。其次，基于同样的理由，我们不能说非形体性事物是从非形体性事物那里产生出来的，这是因为，如果二者分有同样的性质，那为什么这一个被称为是那一个的原因，而那一个却不能被称为这一个人的原因呢？这样一来，留给我们能说的只是：或者物体是非形体性事物的原因，或者相反，非形体性事物是物体的原因；然而，这也是不可能的。这是因为，施加作用的事物必须在触碰到被动事物的情况下才能施加作用，但非形体性事物并不具有触碰或被触碰的性质^[70]，既然这样，物体就不可能成为非形体性事物的原因，非形体性事物也不可能成为物体的原因。由此我们可得出没有原因存在的结论，这是因为，如果物体不是物体的原因，非形体性事物也不是非形体性事物的原因，物体不是非形体性事物的原因，非形体性事物也不是物体的原因，而除此之外又不再有别的可能性，那么，必定没有事物能够成为原因。

上述就是有人用更简洁的形式所阐发的论证之中的推论前提；不过，安西德穆斯在对此论述中更为详尽地利用了关于“生成”的诸多困境。物体不可能是物体的原因，因为这样的物体或者是非生成的，有如伊壁鸠鲁的原子那样，或者是生成的，就如人一样；或者是像铁和火那样是可见的东西，或者是像原子那样是不可见的东西。而不论是哪一个，都不能影响任何事物。因为，如果它要影响任何事物，要么是在自身延续时，要么是在与其他事物联合后。然而，当它还是自身时，它除了能作用于它自身以及它自己的性质之外，无法影响到任何其他事物；而如果它与另一事物联合后，它也不能够产生一个预先并不存在的第三者，因为一个事物不可能变成两个（事物），两个事物也不可能产生出第三个事物。因为，如果一个事物能变成两个，那么，变成的每一个事物，既然都是一个，那就都又能产生出两个（事物）来，而这四个事物中的每一个，既然也都是一个，那也都能再产生出两个（事物）来；而这八个事物中的每一个，其情况也与此类似；于是，如此继续下去以至无穷；但是，说无限多的事物产生自一个事物是全然荒谬的，因此，断言所增加的更多事物都是从一个事物中产生而来的，这种说法也是荒谬的。假如真的有人主张“多”可以通过增加而从“少”中生成，那么人们可以提出同样的反驳：如果一个事物加一个事物能产生第三个事物，那第三个事物加上前两个事物就能产生第四个事物，第四个事物加上前三个事物又产生第五个事物，如此不断地增加下去，以至无穷。因此，物体不可能是物体的原因。再有，基于同样的理由，非形体性事物不可能是非形体性事物的原因，这是因为，从一个事物或多于一个的事物当中是

产生不出更多事物的。此外，非形体性事物由于具有不可触摸的性质，就不能主动地（施加作用）和被动地（接受作用）。因此，非形体性事物也不可能创生出非形体性事物。并且，也正因为这一点，相反的观点也不成立，那就是说，不论是物体创生非形体性事物抑或是非形体性事物创生物体都是不可能的。这是因为，物体在其自身之中并不包含非形体性事物的性质，非形体性事物也不包含物体的性质。因此，其中的任何一个都不可能从另一个事物那里产生出来，而正如由于树木中不存在马的性质，从而一匹马无法从树木中产生出来一样，也正如由于在一匹马中不存在人的性质，从而一个人无法从马中产生出来一样，因此，由于物体中不存在非形体性事物的性质，非形体性事物永无可能从物体那里生发出来。相反的情况也不可能，也就是说，物体也不可能从非形体性事物生发出来。然而，如果一个（事物）并不存在于另一个（事物）之中，一个事物就更不可能从另一个事物中产生出来。这是因为，如果它们中的任何一个已经存在，那就不是从另外一个那里生成的，而是已经存在了；由于它已经存在，那它也就不可能生成了，因为生成是走向存在的过程。这样一来，物体不可能是非形体性事物的原因，非形体性事物也不可能是物体的原因；由此可得出结论：没有事物能成为原因。

有人进而如此论证：事物如果存在原因，那么，或者不动的事物是不动的事物的原因，或者运动的事物是运动的事物的原因，或者运动的事物是不动的事物的原因，或者不动的事物是运动的事物的原因；但是，不动的事物不可能是不动事物静止的原因，运动的事物也不是运动事物运动的原因，不动的事物也不是运动事物静止的原因，与之相反的情况也是不可能的，正如我们将要确证的那样。所以，原因不存在。首先，不动事物不可能是不动事物静止的原因，运动事物也不可能是运动事物运动的原因，因为它们之间没有分别。因为当二者都同等地处于不运动或二者都同等地处于运动的时候，我们可以说这（事物）是那个（事物）静止或者运动的原因，也同样可以说情况正好相反。因为，如果其中的一个事物能因为其自身是运动的，从而能成为推动另一个事物运动的原因的话，那么，既然另一个事物也同样运动着，那我们也可以说是它给第一个事物提供了推动力。例如，铁环（儿童游戏用的圈）在运动着，铁环的滚动者也在运动着，既然这样，那么，为什么说铁环滚动者的运动是因为铁环的推动，而不是反过来说铁环的运动是因为铁环滚动者的推动呢？很显然，如果其中的一个（事物）不运动，另一个（事物）也不可能运动。因此，如果原因就是“由于其出现而使结果发生的東西”，既然在结果发生之时二者都出现了，即，受影响时铁环和铁环的滚动者都没有缺席，那么，我们不得不宣称：可以说铁环的滚动者是铁环运动的原因，也同样可以说铁环是铁环滚动者的原因。再有，既然柱子是不运动（静止）的，房梁也是不运动（静止）的，因此人们也就没有理由这样说：与柱子的不运动（静止）是因为房梁的不运动（静止）这一观点相比，房梁的不运动（静止）是因为柱子的不运动（静止）这一观点具有更多的理由。这是因为，当其中的一个被移去之时，另一个也就随之倾倒了。因此，基于这个理由，我们不能说不动事物是

不动事物静止的原因，或者运动事物是运动事物运动的原因。同样，不动事物不是运动事物运动的原因，运动事物也不是不动事物静止的原因，因为它们具有相反的性质。正如冷之所以永不可能产生热是因为冷不具有热的性质一样，也正如热之所以永不可能产生冷是因为热不具有冷的性质一样，既然运动并不具有静止的性质，因而运动也就永远产生不了静止，反之亦然。然而，如果不动事物不是不动事物静止的原因，运动事物也不是运动事物运动的原因，不动事物也不是运动事物运动的原因，运动事物也不是静止事物静止的原因，而除此之外又不再有其他可以设想的可能性，那么我们就不得不宣称：原因不存在。

还有，如果任何事物都存在原因，那么，或者同时的事物是同时事物的原因，或者先前的事物是后来事物的原因，或者后来的事物是先前事物的原因；然而，正如我们行将证明的那样，同时的事物不可能是同时事物的原因，先前的事物也不可能是后来事物的原因，后来的事物也不可能是先前事物的原因；因此，不可能存在任何原因。首先，同时的事物不可能成为同时事物的原因，由于二者是共同存在的，而且其一不可能产生另一，正如另外一个也不可能产生这一个一样，因为二者在存在上是完全相等的。先前的事物也不可能产生后来出现的事物；因为如果当原因存在，而结果尚未存在，那么先前事物就不再是原因，因为它没有由它所导致的结果；后来事物也不是结果，因为原因没有和它同在。因为，它们中每一个事物都是相对的，而相对的事物必然相互共同存在，而不是一个在前一个在后。这样一来，我们就只能说后来的事物是先前事物的原因；但这是一种只配那些爱搅乱是非的人的愚不可及的观点；因为我们将不得不说结果在时间上比产生它的那个事物还要古老，由此，结果根本不是结果，因为它没有产生自己的原因。因此，正如说儿子比父亲还要年老，或说收割在时间上比播种还要更早一样是愚蠢的，说尚未存在的事物是已经存在的事物的原因，同样也是愚蠢的。但是，如果同时的事物不是同时事物的原因，先前的事物也不是后来事物的原因，后起的事物也不是先前事物的原因，而除此之外又不再有别的可能性，那么，原因不存在。

再有，如果有原因存在，那么，它或者是完全凭自己，并仅仅借助于自身的力量而成为某物的原因，或者它为达到目的尚需要被动质料的协助，从而结果的发生只能被设想为由于二者共同的联合作用。如果原因的本性是凭自身并使用自己的力量而产生结果，那么，由于它向来就拥有自身以及它自己的力量，它就理当总是在不断地生发着它的结果，而不应该在某一时间活动，而在另一时间又不作为。但是，有如某些独断论者所说的那样，如果原因不是一个绝对的、独立存在的事物，而只是一个相对的事物，既然它被认为是和被影响的事物相对的，并且被影响的事物也是与它相对的，那就出现更坏的结果。因为如果一个（事物）被认为是与另一个（事物）相对的，其中的一个是主动的，另一个是被动的，那么，它们必定属于同一个概念，只是被用两个名称称呼而已；也正因为这一点，施加作用的力量既可以说居于原因中，也同样可以说是在被动者中。正如原因没有所谓被动事物就无以施加作用一样，

如果没有原因，所谓被动事物也就无以成其为被动。所以，结论必定是：那个产生结果的力量处于原因之中和处于被动事物之中，是一样的。比如（通过举例便可说清我们的用意），如果火是燃烧的原因，那么，它或者是凭自身并仅仅用自身的力量产生燃烧，或者它尚需要燃烧的材料共同作用方能达到目的。如果它只需凭自身就能产生燃烧，那么，既然它总是拥有自己的本性，那它理当一直燃烧下去。然而，它并非总是燃烧，而是只燃烧某些东西而不燃烧其他东西，因此，它不是凭自身并借助于它自己的本性去燃烧。但是，如果它是在与所燃烧木料的性能共同联合的作用下才燃烧，那么，我们又何以断定是它而不是所燃烧木料的性能是燃烧的原因呢？因为正如要是没有了火就不会有燃烧一样，如果缺失了所燃烧木料的性能，燃烧同样不可能发生。既然原因就是当它出现则结果发生，而当它不出现结果就不发生的東西，木料的可燃性从这两方面看也是原因。正如在由字母d和i构成的音节di那里，当一个人说这音节构成的原因是字母d而不是字母i时，我们会断定这个人是在胡说，同样，如果我们把燃烧比作音节，把火和木料比作两个字母，那么，说火是燃烧的原因而木料却不是原因，就也是最为胡搅蛮缠的。这是因为，没有火和没有木料都不可能产生燃烧，正如没有字母d或没有字母i都不可能存在这个音节一样。所以，我们再一次可得出如下结论：如果原因既不能凭借它自身，也不能通过与被动事物的性能相联合的方式产生出任何事物，那么原因不可能产生任何事物。

还有这样的论证：如果原因存在，那么，它或者具有一种作用力，或者具有多种作用力；但正如我们行将揭示的那样，它既不可能具有一种作用力，它也不可能具有多种作用力；所以，没有原因存在。首先，它不能仅具有一种作用力，因为如果它具有一种作用力，那它理当以一种相同的方式而不是以不同的方式对所有事物施加影响。例如，太阳烤焦了埃塞俄比亚（Ethiopia）周边的地区，却温暖了我们这一带地区，并只照亮了希匹尔波人（Hyperborean）^[71]，它晒干了淤泥却熔化了蜂蜡，它泛白了衣服却熏黑了的皮肤，红润了某些果实，它是我们能目视的原因，却不是那些夜行鸟类如猫头鹰、蝙蝠等能目视的原因。因此，如果它具有一种作用力，那它理当在所有情境下都产生出同样的结果；然而，它并非在所有情境下都产生出同样的结果，所以，它并非具有一种作用力。原因也不是具有多种作用力，因为如果它具有多种作用力，那它在每一个情境下都会把这些作用力同时发挥出来——例如或烧焦每一个事物，或熔化每一个事物，或凝结每一个事物。但是，如果它既不可能具有一种作用力，也不可能具有多种作用力，那它必定成不了任一事物的原因。

是的，但独断论者对此总会如此回应：就如在太阳那里所出现的情形那样，由同样原因引起的结果，必然会由于所受作用的材料以及距离的不同而有所变化。太阳因为靠近埃塞俄比亚人就会烤焦他们，因为与我们的距离中等而温暖我们，也因为距离希匹尔波人遥远而不能温暖他们，只能照亮他们；太阳把水蒸气从泥土中分离出来从而晒干了淤泥，但由于蜂蜡没有淤泥的特殊性质，太阳就只能将蜂蜡熔化。作上述回应

的独断论者对我们的如下看法，即施加作用者和受作用者没有任何分别，是不会有什麼异议的。因为如果蜂蜡之熔化的发生，不是由于太阳而是由于蜂蜡之特性的话，那么，很显然，蜂蜡之熔化的原因不在于蜂蜡和太阳二者中的任何一个，而在于它们二者的联合作用。既然正是二者的共同作用才引发了这一结果即蜂蜡的被熔化，那么，与太阳之所以熔化蜂蜡是因为蜂蜡这一说法相比，蜂蜡之所以被熔化是因为太阳的作用这一说法并不更具有理由。所以，不是把由两个事物共同作用所引发的结果归因于那两个事物，而是仅仅归于其中的一个，乃是荒谬的。

还有人提出这样的论证：如果存在着事物的原因，那么，它或者是与承受作用的事物相分离的，或者是与承受作用的事物共同存在的；然而，正如我们行将确证的那样，发生因果作用既不是在原因与之相分离的时候，也不是在它与之共存的时候，因此事物的原因是不存在的。如果原因是与受作用物相分离的，那么，既然被原因所作用的事物并不在场，原因显然就不是原因；被作用物也不存在，因为作用物并不与它共在。而如果其中的一个事物是与另一个事物相伴相随的，那么，那个据说是原因的事物，或者只是施加作用而没有受到任何作用，或者在同一时刻既施加作用又受到作用。如果它既施加作用又受到作用，那么，它们中的每一个都必定既是主动的又是被动的；因为就原因是施加作用者来说，受作用物是被动的，但就受作用物也施加作用来说，原因又成了被动性的事物了。因此，施加作用者比起被动者来说一点也不更主动，接受作用的事物比起主动者来说也一点不更被动。然而，这种说法显然是荒唐可笑的。但如果它只施加作用而没受到任何作用，那么，它的施加作用，或者是仅仅通过接触的方式——也就是说表面的接触——完成的，或者是通过渗透弥漫的方式完成的。而如果它只是外在性地把自身投射到并作用于被动事物的表面，那它就不可能影响任何事物，因为表面是无形的，而无形的事物并不具有施加作用或承受作用的性质。所以，当它只作用于受动事物的表面时，原因是难以对被动事物施加任何作用的。然而，它通过渗透的方式施加作用也是不可能的，这是因为，它或者是通过固态物体进行渗透，或者是通过可以理解但无法觉察的毛孔进行渗透。但它不可能穿行并通过固态物体，因为物体难以穿越物体；而如果它是通过某些毛孔穿行的，那它一定是在与包围着毛孔的表面接触时施加作用的；然而，表面是无形的，说无形的东西能施加作用或承受作用，这种说法是背离情理的。既然这样，原因不可能以渗透的方式施加作用。鉴此，我们可得出结论：根本就没有原因。

关于施加作用的事物和承受作用的事物，还可以提出一些与接触问题相关的更普遍性的困境。一个事物要能够施加作用或承受作用，那它就必须能够触碰或承受触碰，然而，正如我们将要表明的那样，没有事物能够触碰或承受触碰，因此既不存在施加作用的事物，也不存在承受作用的事物。这是因为，如果一事物与另一事物发生接触并触碰到它，那么，其方式或者是以一个整体与（对方的）整体，或者是以一个部分与（对方的）一个部分，或者是以一个整体与（对方的）一个部分，或者是以一个部分与（对方的）整体，但正如我们将要表明的那样，它既

不可能以整体与整体，也不可能以部分与部分，又不可能以整体与部分以及相反的方式接触，因而任何事物都不可能相互触碰。而如果没有事物能够触碰到任一事物，那么，既不会存在承受作用的事物，也不会存在施加作用的事物。首先，一个整体难以与（对方的）一个整体相触碰，这一立论是合乎情理的。这是因为，如果整体触碰（对方的）整体，那就不会是二者的接触，而应该是二者的合一了；既然这两个（整体）都用自己的所有部分，即深度相互触碰，这两个物体就成了一个物体。其次，部分也不可能触碰（对方的）部分，这是因为，部分只能被设想成某个整体的一个部分；然而，在它自己有限的范围中，它又是一个整体，基于这一理由，情况就只能是：或者这整个的部分触碰整个的部分，或者它的一个部分触碰一个部分。而如果整体触碰整体，那它们将联结在一起，二者必将变成为一体；而如果只以一个部分去触碰一个部分，那么，由于部分就它自己有限的范围来说又被设想成一个整体，从而它或者以一个整体去触碰整体的部分，或者以一个部分去触碰它的一个部分，如此下去以至无穷。既然这样，一个部分也是不可能触碰（对方的）一个部分的。再次，一个整体也不可能触碰（对方的）一个部分。这是因为，如果整体触碰（对方的）部分，由于与部分相等的事物必定具有与部分相同的尺度，与整体相等的事物也必定具有与整体相同的尺度，因此，为了与部分相等，整体就得被缩减，从而整体就成了一个部分；而部分为了能与整体相匹配，就得被延展，从而部分就成了一个整体。但是，不论是让整体变成一个部分，还是让部分与整体相等，这都是十分荒诞的。既然这样，整体也不可能触碰到（对方的）部分。复次，如果整体触碰（对方的）部分，那它既要比自己小，同时又要比自己大，但这种说法的荒诞程度比前一说法可谓有过之而无不及。这是因为，如果整体占据着和部分同样的空间，那它必定与部分相等，既然它（整体）与部分相等，那它也就比自己要小；反之，如果部分为了能与整体相匹配而被延展，那它必将占据与整体同样大小的空间；而既然占据着与整体等量的空间，那它（部分）必定比它自己要大。最后，有关那些与之相反的情形，我们完全也可以运用同样的论证。这是因为，如果整体不能与部分触碰，那么，基于方才所提的理由，部分也不可能与整体触碰。鉴于此，既然整体不可能触碰整体，部分也不可能触碰部分，整体又不能触碰部分，反之亦然；那么，任何事物就不可能触碰任一事物，基于这个理由，任何事物就不可能成为任一事物的原因，任何事物也都不能被任一事物所作用。

有人还论证道：如果一事物能触碰另一事物，那么，它或者是在它受到某物——诸如一个毛孔或一条线——中途干扰的时候触碰它，或者是在没有受到任何事物中途干扰的时候触碰它。而如果它受到某物的中途拦截，那它必不可能触碰到它要触碰的那个事物，而只能触碰居于二者之间的（干扰的）事物；但如果一事物是在绝无居于二者之间的任何事物遮拦的时候触碰另一事物，那么，必将出现的是二者的合一而不是二者的接触。既然这样，任一事物就不可能以这种方式触及任一事物。所以，如果对主动（事物）和受动（事物）的理解预设一事物触碰另一

事物，那么，既然业已明证没有事物能触及任一事物，那我们就不得不宣布，主动的事物和受动的事物均不可能存在。

由此可见，不论是单就原因自身来看，还是将原因连同受它作用的事物一并加以考虑来说，所谓主动的原因都是一个大可置疑的问题。而人们对承受作用事物所持的观点本身也是颇为可疑的。这是因为，如果一事物受到作用，那么，或者是存在的事物受到作用，或者是不存在的事物受到作用；然而，有如我们即将证明的那样，无论是存在的事物还是不存在的事物，都不可能受到影响（affected，或译“受到作用”）；故而没有事物能够受到影响（作用）。存在的事物不可能受到影响，这是因为，就它已经存在并且具有了它自己的性质而言，它是不可能受到影响的。而不存在的事物，由于它终究还尚未存在，因而也是不可能受到影响的。然而，除了存在和非存在之外，又没有别的什么选项可供人们设想，因此，没有事物能够受到影响。例如，苏格拉底或死于他存在之时，或死于他不存在之时。因为总共也只有这样两个时候——其一是那个他存在并活着的时候，其二是那个他不再存在并已经死亡的时候；因此，他必然死于这两个时候中的这一个或那一个。当他存在并活着的时候，他是不可能死去的，因为我们完全可以确信他是活着的；而在他已经死亡之时，他也是不可能死去的，否则，他就能死两次了，而这是极其荒唐的；既然这样，所以苏格拉底是不死的。这一事例中的类似论证，同样也适用于承受作用（影响）的事物。这是因为，就承受影响事物是存在的并按照它原有本性而被人设想时，存在物是不可能受到影响的；由于（不存在的）事物毕竟还没有存在，因而也是不可能受到影响的；所以，没有事物能够受到影响。我们还可以说得更清晰一些：如果存在者在它存在之时受到了影响，那么，对立的東西就会在同一时间存在于同一个事物之中；但对立的東西是不可能存在于同一时间的同一事物之中的；因此，当它存在之时，存在者是不可能受到影响的。例如，姑且假定某存在物在性能上是坚硬的并受到软化的影响，正如我们从炼铁中看到的那样。那么，当它坚硬并存在时，它是不可能变成柔软的，这是因为，如果在它在坚硬之时却变软的话，那么，相反的性质就存在于同一时间的同一事物中了：在它存在之时，它必是坚硬的，但就在它存在时却又受影响而言，它必定又是软的。但是，同一个事物在同一个时间里是不能被设想成既是坚硬的又是柔软的，所以，存在物当它存在之时是不能受到影响的。这同一个论证在黑白颜色的情形中也依旧有效。不妨暂且认可这样一个事实，即某存在物在存在时是白色的，并且受到了变黑力量的影响，那么，如果当存在物处在白色的时候受到了变黑力量影响的话，那它必将具有两个互为对立的性质，而这当然是荒谬的。因此，存在物就其存在着而言，它并不具有承受影响的性质。进而，如果我们说存在物在它存在之时受到了影响，那么，必定存在着某个在它变换之前就已经变成的事物（但是，在它已经变成之前不可能存在变成的事物），所以，存在物在它存在之时不可能受到影响。这是因为，如果就存在物存在而言它是坚硬的，那么，它必定是坚硬而非软的；并且如果它变软，它将在变软之前就柔软。因为当它存在之时，它

是硬的，而还不是软的；但是当它存在的同一时间中已经受到了影响来说，它将在它变成软的之前已经成了软的。然而，这是一个荒唐的结果。为此，我们不得不断定，当存在物存在之时，是不可能受到影响的。我们通过同样的方式也可以证明，在非存在物处于非存在之时，非存在物也是不可能受到影响的。这是因为，非存在物不具有任何性质，既然承受影响不是一个不具任何性质的事物的性质，那么，非存在物根本不会受任何影响。但是，如果无论是存在物还是非存在物都不可能承受影响，而除此之外又不再有别的其他选项，那么，能承受影响的事物是不存在的。

还有，如果存在着能承受影响的某物，那它承受影响或者是通过加增，或者是通过缩减，抑或是通过变动和变化；但是，正如我们行将证明的那样，无论是加增还是缩减抑或是变化和变动，都是不可能存在的；所以，没有事物能承受影响。这是因为，正如在名词那里，变动通常以下述三种方式发生：当从名词kobios那里删减去第一个音节后，就形成了另一个名词bios，而当把这个音节再加入到bios上，就构成了先前的名词kobios；而通过字母的交换，名词archon可以变成Charon；同样，物体据说也是通过这三种方式承受影响的，即或通过加增，或通过缩减，或通过转变——通过缩减如减少事物，通过加增如增加事物，通过转变则有如从健康到疾病所经历的那种情形。倘若是这样，那么，要是能够表明无法从任一事物那里减去或加上或转移任何事物的话，就可以据此确证没有事物能够承受影响。为此，不妨让我们先对减去的方式加以讨论。

如果一事物能从另一事物中减除出去，那么，或者是物体从物体中减除，或者是非形体性事物从非形体性事物中减除，或者是物体从非形体性事物中减除，或者是非形体性事物从物体中减除；但是，如我们将要证明的那样，物体不可能从物体中减除，也如我们将要揭示的那样，非形体性事物也不可能从非形体性事物中减除，并将如我们将会确证的那样，物体既不可能从非形体性事物中减除，非形体性事物也不可能从物体中减除；因此，没有事物能够从任何事物中减除。从非形体性事物中减除非形体性事物是不可能的，这是因为，从一个事物中减除出去的东西不是无法触及的，但非形体性事物，正因为是无法触及的，就无法被减除和剥离。因此，当那些数学家们说他们能够对所给的直线作二等分时，他们只是在空谈罢了。这是因为，（画）在平板上呈示给我们的直线是具有长度和宽度的，而数学家们所设想的直线是“没有宽度的长度”。那么平板上呈现的线就不是一条线了，那些试图截断它的人，切分的其实并不是真实的线，而是一条虚假的线。或者我们也可以这样说，既然按照数学家们的定义，线被设想为是由点构成的，那就不妨让我们设想有这样一条直线，该直线据他们说能切分为均等的部分，它由一系列奇数点——比如九个点——构成。但是，若要对这条直线进行二分，那他们或者切分第五个点（我指的是位于前四点和后四点之间的一个点）；或者他们切分出的一部分由四个点构成，而另一个部分由五个点构成。不过，他们还不至于敢说他们能切分第五个点，这是因为，根据

他们自己的说法，点是没有部分的，而把没有部分的东西划分为部分是不可能的。因此，留给他们的只能是，将直线的一部分切成由四个点构成，而将直线的另一部分切成由五个点构成。但这种做法同样是荒唐的，而且也与他们所承诺的任务相背离。这是因为，他们原本承诺说要对所给的直线科学地划分为均等的两个部分，然而，他们到头来却把它切分成了不均等的两个部分。我们同样可以将上述论证运用于对圆切分的事例中去。这是因为，他们认定圆是“由一条线封闭而成的平面，在该平面中，从中心延伸到边缘的所有直线是彼此相等的”。那么，在这种情况下提出对圆进行二等分的问题，这是不可能的。因为，人们对圆进行二等分时，处于整个圆最中间的那个圆心，或者被二等分，或者被加诸两个部分中的这一部分或那一部分中去。然而，对圆心加以二等分是不可能的事。这是因为，要把一个没有部分的东西划分为部分，这样做又如何可能呢？而如果将它加诸两个部分中的一个部分中去，那这两个部分就不再均等了，这也不是从中心点对圆进行二等分了。与此同理，那用来切分线或圆的东西，不是一个物体就是一个非形体性事物，然而，我们怎么将该物设想成一个物体呢？因为待切分的事物——也就是说线或圆——是难以触及的、无形的，并且难以为我们所觉察的。待切分的事物既然如此，那它就不可能被一个有形的物体所切分，因为能被物体所切分的事物，必然是能承受作用和触碰的事物，而非形体性事物不具有触碰或承受触碰的性质。所以，设想线能被物体所切分，或设想圆能被物体所划分，这种想法确实是悖乎情理的。并且，切分线或圆的东西，也不可能是个非形体性事物，这是因为，如果它是无形的，那么，它或者是一个用来切分点的点，或者是一条用来切分线的线。然而，点切分不了点，线也切分不了线。点之所以切分不了点，是因为它们二者都是没有部分的，即，切分的点没有可以切分的部分，被切分的点也没有被切分的任何部分。线同样也切分不了线，这是因为，切分的线和被切分的线之间，必须或结合成一个锐角或直角，因而切分的线必须在它自身的一个点上与被切分的线上的一个点相结合。但是，接合的线上的点是没有部分的，被切分的线上的那个点也是没有部分的，既然用于切分的线由于没有部分，在本性上就不适合用来切分，既然被切分的线由于缺乏部分，在本性上也是不适合被切分的，因此，没有切分能够发生。进而，我们也不可能说：用来切分线的事物，通过落在被切分线上的两个点之间将线加以切分。较之于前一说法，这一说法也许是更为荒诞不经的。这首先是因为，试图在一条线的连续绵延中确定一个居间端点^[72]是不可能的，为此，人们不得不把切分设想成在击中了某点。其次是因为，即便人们都承认切面在被切分线的两个点之间对线实施切分，也会出现一个令几何学家们更为难堪的结局。这是因为，那些构成线的诸点或者是如此连续，以至于难以容许再从外头插入一个点，或者由它们（各个点）构成的线并不是一条单一而连续的线。但是，如果它们是如此连续，以至于在它们之间不能设想还有容留一个点的空间，使切面对线加以二分，那么就必然出现以下两个结果中的一个：或者我们必须将击中的点看成是可划分的，或者，如果这是不可能的话，

我们必须把线上存在的各点看成是能够通过一会儿向这一边集结，过会儿向那一边集结的办法退行、腾挪出空间和间隙；然而，其中的任何一种假设都是荒谬的，这是因为，正如我们在上面业已指明的那样，由于点是没有部分的，因而它是不能被切分的，又由于受切分之线上的各个点都是固定不动的，因而它们也不具有诸如退行之类的性质。既然如此，非形体性事物既不能用来减除非形体性事物，也不能承受被减除。而且即便几何学家声称能运用他们的基于可感的线条和圆圈的论证，即用平板上可见的图像来演示一事物如何从另一事物中减除出去，其实他们不能做到。因为从整条线或整个圆或从它们中的某一个部分中加以减除，乃是一件难以想象的事情，有如稍后当我们论及物体的划分时将显示的那样。

至此，我们已概要地表明了从非形体性事物那里难以减除非形体性事物，那么剩下的问题有：或者物体从物体那里剥离（减除），或者非形体性事物从物体那里剥离（减除），或者物体从非形体性事物那里剥离（减除）。然而，从非形体性事物那里减除物体就其自身来说是不可思议的，从物体那里减除非形体性事物也是不可能的事；因为用以减除的事物必须能够触碰到承受减除的事物，然而，由于非形体性事物是难以触及的，并且我们已经证明触碰是不可能的事，所以，非形体性事物是不能从物体那里剥离出去的。再说，从任何事物那里被剥离出去的事物，应当是它从中剥离出来的事物的一部分，但非形体性事物并不可能是物体的一部分。其次，物体也不能从物体那里减除。因为如果从物体那里可以减除物体，那么，或者从等量的事物中减除等量的事物，或者从不等量的事物中减除不等量的事物。然而，犹如我们行将表明的那样，从等量事物中不可能减除等量事物，也正如我们行将阐释的那样，从不等量事物中也不可能减除不等量事物，因此，从物体中不能减除物体。首先，从等量事物中不能减除等量事物，例如从1库比特（Cubit）[\[73\]](#)中无法减除1库比特——因为这样的事情并不是减除，而是对象的完全移除。另外，如果我们要想从1库比特中减除，那么，或者是在它存在的时候，或者是在它不再存在的时候。而如果是在存在的时候进行减除，那我们就不是在消减它，而是在倍增着它，这是因为，在从1库比特中减去1个库比特之后，它怎么还可能依然是1个库比特呢？如果是在它不再存在的时候（对它加以减除），那我们全然没有留下任何东西可容许减除的进行，因为从并不存在的事物中是不可能减除任何事物的。所以，从等量的事物中不可能减除去等量的事物。从不等量的事物也难以减除去不等量的事物，因为要是果真能够如此，那么，要么是从较小（少）的事物中减除去较大（多）的事物，如从1个帕尔姆（Palm）中减除去1个库比特，要么是从较大（多）的事物中减除去一个较小（少）的事物，有如从1库比特的长度中减除去1帕尔姆的长度。然而，从一个较小的事物中不可能减除去一个较大的事物，因为从任一事物中减除下来的事物必然包含于从中减除的那个事物之中，但较大的事物是不可能包容于较小的事物之中的。也正是由于这一点，正如从5那里难以减除6一样（因为5不可能包含6），从较小的事物那里不能减

除出较大的事物，因为较大的事物并不包含于较小的事物之中。既然如此，因此，较大的事物是不能从较小的事物中减除下来的。其次，从较大的事物中也不可能减除掉一个较小的事物，这是因为，正如我们已经说过的那样，从任何事物中被减除下来的事物，必须包含于减除由之以进行的那个事物之中。然而，较少的事物不可能包含于较多的事物之中，这是因为，要是果真能够如此的话，那么，其结果必然是更大的事物和更多的事物都能包含在较小的事物之中，而这已经被我们证明是不可能的。因此，较小的事物不可能包含于较大的事物之中，它因此也不可能从较大的事物被减除出来。从怀疑论者所给的那些例证中，我们也许并不难看出他们始终遵循着逻辑一致性的原则。因此，如果较小者包含于较大者，则5包含于6之中，而按照作为较小者包含于较大者，4也必然包含于5之中，3包含于4之中，2包含于3之中，1包含于2之中；如果这样，包含于6这个数之中的将会有5、4、3、2、1，合计有15。但是，如果15包含在6之中，按照这一特别定义，那么，4、3、2和1总计起来的10也必然包容于5之中。而且，正如10包含于5之中一样，3、2、1总计为的6也将内在于4之中，与此相类似，合计为数目3的2和1也包含于3之中，而在2之中则包含了1。因此，当我们把数目6中所包含的内容加和在一起——我指的是15加10加6加3再加1时，我们在数目6之中就可发现它又包含了数35。而如果这一点得到认同，那么，数目6还必将能够包含无数的数，这是因为，数目35还能再包含低于它的数，诸如34、33、32之类的数，如此下去以至无穷。但是，为了能从另一事物中减除掉一个事物，就必须满足下述要求：被减除的事物必须包含在减除由以进行的那个事物之中，而我们业已证明，较大的事物不可能包含在较小的事物中，较小的事物也不可能包含在较大的事物中；还由于进行包容的事物必须大于被包容的事物，而与一事物等量的事物并不小于或大于它与之等量的那个事物，因而等量的事物也不可能包含在等量的事物之中。既然如此，我们就不得不宣布：从任何事物中不可能减除掉任何事物。

另外，如果一个事物是从另外一个事物中减出来的，那么，它或者是从一个整体中减除出来的一个整体，或者是从一个部分中减除出来的一个部分，或者是从一个整体中减除出来的一个部分，或者是从一个部分中减除出来的一个整体；然而，正像我们行将确证的那样，它既不是从一个整体中减除出来的一个整体，也不是从一个部分中减除出来的一个部分，又不是从一个部分中减除出来的一个整体，还不是从一个整体中减除出来的一个部分；所以，事物是不可能从事物中减除出来的。首先，从一个整体中减除出一个整体是完全不可能的，因为从一库比特中不能减除出一库比特，从一品脱（Pint）中也不能减除出一品脱，因为如此的做法并不是减除，而是对存在物的整个移除。所谓从部分中减除整体，也是一个不可思议的武断，因为部分小于整体，整体大于部分，而说从较小者中能减除出较大者来，这实在是不可信的事。因为整体不可能存在于部分之中来让自己从中减除，只能是部分存在于整体之中。现在剩下一个似乎更具可能的选项，即或者从整体中减除部分，或者从

部分中减除部分。然而，这也是一件行不通的事。不妨让我们对怀疑主义在数目上所作的陈述——这是怀疑主义的习练项目——略加考察吧。设定有一个10，并假定从10那里能够减除掉1，那么，这个被减除出来的1或者是从存在着的10那里减除的，或者是从减除之后所剩的9那里减除的；但它既不可能从9那里减除出来，也不可能从10那里减除出来，如我们行将表明的那样；因此，1是不可能从10中减除出来的。由此我们可以得出结论，从任何事物中都无法减除出任一事物。因为，如果1能够从10那里减除出来，那么，这个10或者是某个不同于各个单独的1的东西，或者是各个单独的1的汇总。但是，10不同于各个单独的1是不可能的，这是因为，当它们（即10个1）消失之时，它（即这个10）也消失，而当它们存在之时，它也就随之出现。而如果10不过是由它们即这些1构成的，如果我们说1是从10那里减除出来的话，那么，既然10不是别的而只是它的那些1而已，那我们当然必须承认1是从每个1之中减除出来的；还有，由于10被看作是包含着这个1的，我们还必须承认它（这个1）是从它自身中减除的。然而，如果说单个的1是从每个1以及从它自身那里减除下来的，那单个1的减除也就是10的减除了。但是，说1的减除就等于10的减除，是极其荒谬的说法，所以，那种所谓1能够从10那里加以减除的说法，也是极其荒谬的。我们同样没有理由说1能够从所剩的9那里减除下来。这是因为，如果1能够从9那里减除下来，在减除之后9就应该不再是完整的9。因为已经有某物被减除出来的那个事物在被减除之后就不再保持完整，否则就没有发生在该事物上的减除操作了。另外——如果1能够从所剩的9那里减除，那么，它或者是从整个9中减除，或者是从它的最后的一个1中减除。然而，它不可能从整个9中减除出来，这是因为——由于9不是别的而只是它的各个单独的1之和——那样一来，1的减除就是9的减除，这是荒谬的；1也不可能从（9当中的）最后一个1中减除，这首先是因为1是没有部分的、不可再分的；其次9何以依然能保持着完整的9而没有被1（之损失所消除）呢？但如果1既不可能从10那里减除出来，又不可能从所剩的9那里减除出来，而除此之外又不再有第三种可以考虑的可能性，那么我们就不得不宣称1不能从10中减除下来。进而言之，如果1能从10中减除，那么，或者是在10依然是10的时候，或者是在10已经不再是10的时候；然而，1既不可能在10存在的时候被减除，也不可能不在10不存在的时候被减除；而除了存在和非存在之外又没有其他的选项；因此，1是不能从10中减除的。在10还依旧是10的时候，很明显，1是不可能从它那里减除下来的，这是因为，就10依然是10而言，从它那里就不会有任何事物被减除；在10已经不再是10的时候，1能从10那里被减除，这种说法同样也是十分荒诞的，因为没有事物能够从非存在那里加以减除；所以，一事物不可能从另一事物中减除下来。我们也可把上述论证运用于对可测量事物的减除。例如，从1“加仑”中减除1“杯”^[74]，或从1“库比特”中减除1“帕尔姆”。由于我们必然得说或者是从1整个品脱（pint）中减除，或者是从它（品脱）的一个部分中减除，或者是在品脱依然是品脱的时候减除，或者是在品脱已经不再是品脱的时候减除；但是，有如我们业已

证明的那样，我们无法在上述的任何一种情况下减除；既然如此，所以，任一事物都不可能通过这一方式从另一事物中减除下来。

因此，这些论证十分明显地表明了减除是不可能的；接下来我们要证明的是：一事物也不可能加增到另一事物中去。姑且让我们假定有一个1“库比特”（相当于6个“帕尔姆”）长的物体，并在它之上再加上一个1“帕尔姆”长的事物，如此一来，原先的物体和后来加上去的物体就形成了7“帕尔姆”长的物体，在这里我要质问的是：1“帕尔姆”长的物体被加增到什么事物中去了？因为这1“帕尔姆”或者是加增到它自身中去了，或者是加增到原先存在的1“库比特”中去了，再不就是加增到由二者组成的7“帕尔姆”大的物体中去了；然而，1“帕尔姆”既不可能加增到它自身中去，也不可能加增到原有的1“库比特”中去，又不可能加增到由二者——即先前存在的1“库比特”和加增物——组成的新物体中去；因此，一事物加增到另一事物中去是不可能的。首先，1“帕尔姆”不可能加增于它自身，因为当它就是它自己，并通过加增不是加倍于自身时，它将不能增加到自身。而如果它（1“帕尔姆”）被加增到原有的1“库比特”中去，那么，当它（1“帕尔姆”）被加增到1“库比特”的整体之时，它（1“帕尔姆”）岂不就与1“库比特”相等并进而能合成2个“库比特”了么？甚至于较大者变成了较小者，较小者又变成了较大者了么？因为如果通过加增能使1“帕尔姆”与1“库比特”相等，并使1“库比特”也与1“帕尔姆”相等的话，那么，较大者即1“库比特”由于相等于1“帕尔姆”，就变成了较小者，较小者即1“帕尔姆”由于等于1“帕尔姆”，又变成了较大者。既然1“帕尔姆”既不可能加增到它自身中去，也不可能加增到预先存在的1“库比特”中去，那么，剩下的可能就是：它被加增到由二者组成的7“帕尔姆”长的大物体中去了。但这样的假定同样是悖理的。这是因为，承受加增的事物必须在加增发生之前就已经存在，而由它们所产生出来的事物不可能存在于它们之前。因此，所加增的事物不可能加增到那个由加增物和先前存在物二者合成的事物中去。进而言之，加增物与由加增引起的事物是不同的，在时间上也是与它不相一致的；因为当加增正在进行时，由它们所引发的事物还没有存在，而当由它们所引发的事物已经存在时，加增却已经不复存在了，所以，1“帕尔姆”是不可能加增到那个由加增物和预先存在的1“库比特”二者引起的事物中去的。但是，既然我们再一次证明了被加增的事物既不可能加增到它自身中去，也不可能加增到预先存在的事物中去，又不可能加增到它们二者的总汇中去，那它就不可能加增到任何事物中去。

关于数量，我们可以提出类似的难题。因为，如果我们取一个数4，并把1加增到4那里去，那么，我们就可以质问：究竟能够把1加增到什么事物中去呢？因为1或者被加增到它自身中去，或者被加增到4中去，或者被加增到由二者的和所构成的5中去。然而，由于被加增到任何事物中去的事物并不是被加增物自身，而1是它自身，因而它不可能加增到它自身中去；并且因为它也不可能通过变成2的办法使自己加倍。它也不可能加增到4中去，因为，它们不相等或者不是倍数；因为由于整个4与它的四个单独的1不是不同的，被加增到整个4中去的事物

是4。它也不可能加增到那个由它自身和4构成的5中去，这是因为，5在加增之前并不存在，而被加增的事物总必须被加增到某个预先存在的事物中去。所以，没有事物能够加增到任何事物中去。

但如果没有事物能够从任何事物中减除出去，有如我们业已阐明的那样，也没有事物能够加增到任何事物中去，正如我们刚才所证明的那样，那么，也就没有事物能够从任何事物那里转移出去，这一点应该说是十分明显的，这是因为转移不过是由一事物的减除和另一事物的加增构成的。而如果这些都是不可能的话，那么，就作用（影响）只能以这些方式中的某一方式发生而言，承受作用（影响）的事物必定是不存在的。这是因为，作用（影响）除了按上述这些方式中的一种方式发生之外，无法设想任何其他可能的方式了。

与这个难题相关的问题是有关整体以及部分的问题，因为减除看来似乎是从一个整体中减除一个部分，加增似乎是在一个整体上加增一个部分。因此，如果我们能够证明有关整体和部分的观点是可疑的话，那么，前面我们提到的关于加增和减除、被动和主动的难题就能变得更加清晰。鉴于对整体和部分的界定并非易事，因此，对它们的阐释就成为我们接下来的任务。

第四章 论整体和部分

对整体的研究是自然哲学家们不可或缺的工作，这是因为，他们既然以告知关于整体和全体的真理为职业，假若他们不知道该如何界定整体是什么以及部分是什么，那是相当滑稽可笑的；怀疑论者也必须研究这一主题，借以证明独断论者的轻率。斯多亚学派的哲学家们认为“整体”（Whole）不同于“全体”（All），因为他们说整体是宇宙，而全体是宇宙加上与其毗邻的外部虚空，并据此断言整体是有限的（因为宇宙是有限的），而全体是无限的（因为宇宙外部的虚空是无限的）。然而，伊壁鸠鲁通常不加区别地把“整体”和“全体”的名称冠于物体的本性和虚空的本性之上，因为他时而说“万物之整体的本性是物体和虚空”，时而又说“就物体和虚空二方面而言，全体都是无限的，也就是说，在物体的数量和虚空的范围这两个方面，都是同样无限的”。而那些总体上否认虚空存在的哲学家们，比如散步学派，则断定“整体”和“全体”仅仅适用于物体而不适用于虚空。关于部分，也存在着一些不算太大的论争。因为伊壁鸠鲁坚称部分不是整体，有如原子不是复合物那样，因为前者缺乏特性而复合物有诸多特性，复合物或白或黑，或总体上说具有颜色，或热或冷，或具有某些其他的特性。但斯多亚学派声称，部分既非与整体相异，又不是与整体一样的事物，因为手既不是与人一样的事物（因为它不是一个人），也不是这人之外的异在（因为它包含在作为人的人的概念之中）。而安尼西德穆斯认为，“根据赫拉克利特的观点”，部分既异于整体，又与整体相同，因为实体既是整体也是部分，因为它

在宇宙中是整体，但在某个特殊的生物的本性中它是部分。人们则通常在两种不同的意义上来指称“组成部分”（particle），有时把它看作是和专门设想的“部分”有所不同的事物，在这一意义上他们把它说成是“部分中的部分”，如同手中的手指以及头中的耳朵；而有时又把它看作是那种专门设想的“部分”没有差别的事物，看作是整体中的一个部分，在这个意义上，人们通常上说，“组成部分就是整体的充填物”。既然我们对这些区分已经阐明，既然整体被认为是由部分充填所产生的，接下来就开始探究。

如果存在着整体，比如人、马、植物以及船舶等（因为这些都是各种整体的名称），那么，它或者与自己的各个部分不同，被认为具有自身独立的实体和本质，或者，诸多部分的总和被认为就是整体。但是，不论从可感的现象还是概念看，整体都不可能与其部分有何不同。就现象来说，整体不可能异于它的部分，因为假若整体不是它的部分，是独立的，那么，当各部分被去除时，整体理当依旧还是整体；然而，当所有部分（比如说一个雕塑的所有部分）被去除后，整体还能继续存在，这是绝对不可能的；其实，即便是在只有一个部分被去除的情况下，整体也都不能够作为一个整体继续存在了。就其概念来说，整体也不可能异于它的部分，因为整体被认为就是“不缺任何部分者”，也正因为这一点，如果整体异于它的部分，那整体将缺了它所有部分，并因此不再能够存在。再有，整体是一个相对的事物，因为它之所以被看作是一个整体，是与它的部分相对而言的，正如部分是某物的一个部分一样，整体也是一个由某些部分构成的整体。但是，相对的事物必然是彼此共存并互不分离的，因此，整体既不会异于它的部分，也不会独立于它的部分。至此，留给我们的可能就只有：部分就是整体。但是，如果部分就是整体，那么，或者所有的部分是整体，或者某些部分是整体，或者某一个部分是整体。但，某一个部分不可能是整体，因为人的头毫无疑问不可能就是整个人，人的颈或人的手或人的任一部位也不可能就是整个人。整体同样不可能就是某些部分，这首先是因为，如果某些部分就是整体，那么，其余的部分就不再是整体的部分了，而这一说法显然是荒诞的；其次是因为，整体的概念会因此被颠覆，因为如果某些部分就是整体，那么，既然它缺了另一些部分，所谓“整体就是不缺任何部分者”的说法，很明显就是错误的。鉴于此，某一部分或某些部分都不可能是整体。而如果所有部分是整体，即如果整体不是别的东西，而只是所有部分的总和，那么，整体将不再是一个整体，这些部分也将不再是部分。因为正如分离不是别的而只是被分离的事物一样，或有如装椽子不是别的而只是按某一方式被安置好的椽子一样，或正像拳头不是别的，而只是做出一定姿势的手那样，整体也不是别的而只是诸多部分的总和，那么，部分也将不再是部分了。还有，正如当“右”不存在时“左”也不再能存在，当“上”没有被理解时“下”也无法被理解，同样，当整体不存在之时，部分也就无法被理解，且将不复存在。然而，我们姑且假定所有部分就是整体，由此我们还是禁不住要质问的是：这些（部分）将要构建成的究竟会是什么呢？是整体呢，还是相互形成呢？

抑或就是部分呢？但正如我们行将证明的那样，它们既不是整体的部分，又不是互为部分，也不是部分自身的部分，因此，它们不可能是任何事物的部分。它们不可能是整体的部分，这是因为，整体不是别的而只是部分而已，并且它们自身就被称为整体。它们也不可能是相互的部分，因为任何事物的部分必包含于那些由部分组成的事物之中，例如，人之中的手和在手之中的手指；但人的各部分是独立存在的，并不包含于彼此之中，因为左手既不可能构建右手，右手也不可能构建左手，拇指既构成不了食指，食指也构成不了拇指，它们每一个都有自己独立的位置。因此，部分不可能是相互的部分。部分也不可能是自身的部分，因为任何事物都不可能成为它自身的一个部分。如果整体不是别的而只是部分，并且部分自己又不是整体，那么，整体就无法存在了。另外，部分（比如头之类）被称为构成了整个人并成为人的一个部分，而人当然应该被看作是包含了人头的一个部分；因此，人头构成它自己，并且是它自身的一个部分。并且，正因为这一点，它（即部分）既会大于又会小于它自身：因为就它被认为是由它自身构成来说，它就大于它自己；但就它被看作是用于构成它自身的一个事物来说，它又小于它自身。上述窘境在诸如植物、“库比特”（cubit）以及所有通常被称为“整体”的其他事物中同样存在。因为既然“帕尔姆”（palm）被看作是“库比特”的部分（因为“库比特”之所以被看作是一个“库比特”，是由于它包含了“帕尔姆”），从而“帕尔姆”既要构成它自身，又是它自身的一个部分。然而，这种说法是荒诞的，并可以说与我们的普通观念相矛盾。

这种难题在语句的成分（部分）那里同样也是适用的，例如，在这样一个语句中——

“噢女神，歌唱珀琉斯的儿子阿喀琉斯的愤怒吧！”^[75]

——人们必须追问：“愤怒”、“歌唱”、“女神”、“珀琉斯的儿子”、“阿喀琉斯”这些语词是什么东西的部分？因为或者整行诗句异于这些部分，或者这些部分的总和就是整句。不过，人们在这里应当提及那些我们已阐述过的难题。如果语词“愤怒”是整行语句的一个部分，那它也将是它自身的一个部分，因为整行语句被看作是包含着它的；而如果它是整行语句其余部分（女神、歌唱、珀琉斯的儿子、阿喀琉斯）的一个部分，那么这必定会引发出一个更大的困境。因为任何事物的部分应当包含在它作为一个部分存在于其中的那个事物中，但语词“愤怒”并没有包含在“女神”、“歌唱”、“珀琉斯的儿子”、“阿喀琉斯的”这些词语之中；因此，语词“愤怒”不可能是整行语句的一个部分。

由于在该论题上出现如此之多的困境，独断论者在试图寻求喘息机会时通常争辩道：外在真实可感的对象既不是整体也不是部分，而是我们把“整体”和“部分”的术语应用于它。因为“整体”是个相对的术语，既然它是在与其部分的关系中被认识的，相应地，部分由于是在与整体的关系中被认识的，从而“部分”也是相对的。而相对性是存在于我们的意识（consciousness）^[76]之中的，而我们的意识又是存在于我们之中的；因此，整体和部分存在于我们之中。外在真实可感的对象既不是一

个整体也不是一个部分，而是一个我们用自己意识去称谓的东西。为回应他们，首先我们不得不说，辩解说颈与头不是外在的人的构成部分，而只是我们意识的构成部分，这是荒谬的。但是如果头和颈是人的构成部分且颈是在我们之中，那么人也存在于我们之中，然而这是荒谬的。所以，整体和部分不可能居于我们的意识之中。对此有人也许又会这样辩解：是的，但整个人通过意识存在于我们之中，并且不是用外在的颈和头，而是用这些部分的概念而构成自身。因为，事实上整个人也是我们的一个概念。然而，作如此辩解的人依然无法避免困境。因为，无论他是一个概念还是我们的意识，这个在我们之中的人要么被设想为不同于他的部分，要么被设想为是他的部分。但是，如我们已经证明的那样，这两个选项都是不可能成真的。所以，这个概念本身被同样的困境推翻。而如果这样，那我们必须宣称整体不存在，并由此可进一步得出结论：部分也不存在。因为这两个东西都是相对的，而相对事物中的一个如果被否弃了，与之相对的另一一个也就一同被否弃。

我们关于这些问题的存疑性辩驳暂且就在这里止步吧！既然我们已经就宇宙的动力因问题与独断论者展开了充分的论争，下面就不妨让我们用更为一般的术语，就它们以及质料因的困境作进一步的阐述。

第五章 论物体

在最原初的和最基本的元素^[77]问题上，存在着两个主要的观点，这两个主要观点各自又都可以细分为一些从属的观点。有些人断定存在物的元素是（有形的）物体，另一些人则断言它们是无形的。在那些主张本原是物体的人当中，西罗斯的斐瑞居德^[78]认为万物的始基和元素是土，米利都的泰勒斯（Thales of Miletus）认为是水，他的门徒阿那克西曼德（Anaximander）认为是“无限定者”，阿那克西米尼（Anaximenes）、希墨腊的伊戴乌斯（Idaeus of Himera）、阿波罗尼亚的第欧根尼（Diogenes of Apollonia）以及雅典的阿凯劳斯（Archelaus of Athens）（苏格拉底的老师）以及（根据某些人的说法）赫拉克利特则是气，麦塔波顿的希帕苏斯（Hippasus of Metapontum）和（根据某些人的说法）赫拉克利特说是火，而色诺芬尼（Xenophanes）则说是水和土——

我们中的每个人都是从土中以及从水中涌现出来的。

雷奇姆的希波（Hippo of Rhegium）把本原归之于火和水，开俄斯的俄诺庇得^[79]把本原归之于火和气，沃诺马克利特（Onomacritus）^[80]在其著作《赞美奥尔菲》（Orphica）中把本原归之于火、水和土，恩培多克勒和斯多亚学派则把本原归之于土、水、气和火：

万物之根有四个，请先听听他们的称号——发光的宙斯（Zeus）、生育之神希拉（Here）、埃多涅乌（Aidoneus）^[81]和奈斯提斯（Nestis），他以眼泪湿润了凡人的源泉。

德谟克利特和伊壁鸠鲁都把本原归之于原子，也有人认为把原子看成是本原的观点有着更为久远的渊源，如斯多亚学派的波多塞纽（Poseidonius）所断言的，该观点源自一位被称作摩赫（Mochus）的腓尼基人。而克拉佐门尼（Clazomenae）的阿那克萨戈拉则把本原归之于同类的基质（homoeomeries）[82]。在姓氏为克洛诺斯（Cronos）的第奥多罗斯（Diodorus）眼里，本原是微小的、不可分的物体，而在本梯人（the Bithynian）阿司克勒比亚德（Asclepiades）的眼中，本原则是不规则的分子（irregular molecules）。在那些独断地宣称本原是非形体性事物的人当中，毕达哥拉斯学派认为数是万物的本原；而数学派认为物体的边界（the limits of bodies）就是本原；柏拉图认为理念（Idea，或译“理型”）是本原。既然在总体观点上和具体观点上，自然哲学家们对万物的本原问题的看法如此众说纷纭，我们对物体和非形体性事物的困境依次探讨之后，就可以对这些分歧给出一个总体回答；因为这样一来，主张万物本原是物体的每一个人都不得不面对（有形）物体问题上的那些困境，而每一个声称万物的本原是非形体性事物的人，也都必须面对非形体性事物问题上的那些困境。现在我们首先讨论物体，并从审查“物体”这个概念开始。

首先，我们反驳那些主张“物体”是“能够承受作用或施加作用的东西”的人（据说毕达哥拉斯是这批人的领袖人物），我们已经相当充分地推翻了所谓“物体”的观念，从而已无须再提供其他新论证了。因为如果物体就是所谓能够承受作用和施加作用的东西，那么既然我们已经证明不存在能施加作用或承受作用的东西，则如此设想的物体也就不可能存在了。当前摆在我们面前的任务是，必须针对数学学派的概念进行系统的研究。他们认为物体是“具有长、深、宽三个维度的事物”，其中，长是指从上到下的范围，宽是指从左到右的范围，第三个维度（也就是深）是指从前到后的范围。因此，共有六个延伸方向，每个维度两个——上和下，左和右，前和后。这一物体概念明显会导致大量的困难。因为，依据这个概念，或者物体独立于这三个维度，那么物体是一个事物，而物体的长、深、宽是一些不同于物体的事物；或者物体是三个维度的总和。但是，把物体设想成独立于这些维度是不可能的，因为在既不存在长度也不存在深度、宽度的地方，物体根本无法想象。而如果这些维度的总和就是物体，那么，既然这些维度中的任何一个都是无形的，而由非形体性事物复合而成的事物必定也是无形的，从而所有这些维度的共同结合物也必定是非形体性事物，而绝不可能会是（有形的）物体。这是因为，正如线的结合体（由于线自身是非形体性事物）和点的结合体永不可能构成固体性的和不可入的物体一样，长、深、宽的联合体，由于它是一个由多个非形体性事物总和而成的联合体，同样也不可能形成一个物体。但如果离开这些维度就没有物体，而这些维度又不是物体，那么，物体是不可能存在的。其次，倘若长、深、宽的联合体构成物体，那么，或者这些维度各自在联合之前就已经包含了物体性和物体的“理性种子”（rational germs）[83]，或者只有在这三个维度结合之后才跟随出现“物体”。然而，如果它们中的任何一个维度在联合之前

就已包含着物体性，那么，每一个维度必然就是一个物体了；进而，既然物体并不只是有长度，也不只是有深度，又不只是有宽度，而是长度、深度和宽度同时都有，而由于这每一个维度都拥有物体性，那就变成三个物体了。这么一来，长度不再仅仅是长度，它同时又是深度和宽度了；深度也不单单是深度，它同时又是长度和宽度了；宽度也是如此。而如果物体是在它们结合之后产生的，那么，它们原先的本性在它们结合之后或者依然能存留着的，或者变成了物体性。假若它们原有的本性能够依旧存留，既然它们是无形的并且依旧是无形的，那么，它们是无法产生出一个不同（于无形事物）的（有形）物体来的；而假若它们变成了物体，那么，既然能够变化的事物就是物体，于是，每一个维度在它们结合之前就已经是物体；这样一来，物体在物体存在之前就已经产生出来了。再次，正如能够变化的物体在接纳某一性质而去除另一性质时依然是一个物体，例如，一个正在变黑的白色物体和一个正在变苦的甜味物体，去除了某一性质而接纳另一性质，而依旧是个物体，同样，如果这些维度变成物体，那么也能用某一性质替换掉另一性质，而如果它们能这么做，那它们就成了物体了。因此，如果人们既不能把如此设想的物体看作是存在于它们结合之前产生的，也不能看作是它们在它们结合之后产生的，因此，物体的理解是不可能的。

还有，如果长度、宽度、深度不存在，那么，被认为分有了这些维度的物体也就不复存在；但正如我们行将确证的，不存在长度、宽度、深度，因此，物体就不可能存在。长度是不可能存在的。这是因为，这长度是物体的最大维度^[84]，数学家们称它为“线”，线是“流动的一个点”，而点是“一个没有部分、没有任何维度的记号”（因此，没有部分或维度的记号^[85]如果不存在），线就不可能存在；而如果线不存在，那长度也将不复存在；而如果长度不存在，那物体也将无以存在，因为在目前的理解中，物体包含着长度。不存在任何没有部分或维度的记号（点），这一点不难获知：如果存在着任何诸如此类的事物，那么，它或者是个有形的物体，或者是个非形体性事物。然而，假若它真是个体，那它就应当和物体具有三个维度那样，也应当拥有三个维度，由此可见，它并不是一个物体。它也不可能是非形体性事物，这是因为，如果它是非形体性事物，那么，从它那里就难以衍生出任何事物，因为那能产生事物的事物须通过接触方能产生，而它的本性既然是无形，它就不可能发生任何接触。鉴此，记号（点）也不是非形体性事物。但如果记号（点）既不是有形的物体，又不是非形体性事物，那它就是难以设想的。而如果记号（点）不存在，那线也不可能存在；由此我们可得出结论，即物体不存在。

再次，我们即便承认记号（点）是存在的，长度还是不可能存在。这是因为，长度是线，而线是记号的流动，因此，线或者是一个被延展了的记号，或者是排成队列形式的许多记号。然而，假若它是一个延展了的记号，那它必不可能是一条线，因为这记号或者占据着同一个空间，或者从一个地方变换到另一个地方。而假若这记号占据着同一个地方，那它就不会是线，而只是一个点，因为线被认为是一个已经流动的

事物。而如果它从一个地方移动到另一个地方，那它或者是通过丢弃一个地方并占据另一个地方的方式移动的，或者通过占据一个地方并延伸到另一个地方的方式移动的。然而，它是不可能通过丢弃一个地方并占据另一个地方的方式构成线的，这是因为，在它处在第一个地方时它依然是一个点，并且，正如当它占据第一个地方时被称作一个点一样，基于同样的理由，当它占据第二个地方、第三个地方以及所有其余地方时，它同样不可能是一条线，而只不过像以前一样是一个点。而假若它能通过占据一个地方并延伸到另一个地方的方式变成一条线，那它延伸过去的那个地方或者是可分的，或者是不可分的。如果它是不可分的，那它依然是一个点而没有变成一条线，因为线是一个可分的事物；而如果它延伸过去的是一个可分的地方，那么，由于那能够延伸过一个可分的地方的事物，其本身也是可分的、具有部分的，并且具有部分的事物必当是一个有形的物体，因而该记号必定既是可分的又是一个物体，但是，对于这一点他们是不会承认的。既然这样，所以，线不可能是一个单一点。它（线）也不可能是排列成行的许多点，这是因为，这样设想的这些记号（点）或者是彼此相连的，或者是彼此不连接而被间隙所阻隔分离的。然而，假若它们为间隙所间隔，那它们就不再能构成线了。而假若它们是彼此相连的，那它们或者是整体与整体触碰，或者是部分与部分触碰。而假若它们以部分与部分碰触，那它们就不再是没有部分的；因为，举个例子吧，位于两个点之间的那个记号（点）必定有几个部分，一个部分是用来碰触它前方的那个记号的，另一个部分是用来连接它后方的那个记号的，第三个部分是借以连接表层的[86]，第四个部分是用以触碰位于上方的那个部分的。因此，它（点）就将不再是没有部分的，而是有着许多部分的。而假若它们是以整体与整体的方式相互触碰的，那么，点就必定包含在点之中，并占据着同一个空间。假若它们占据着同一个空间，那么，为组成一条线所应该存在的那一行列点就不可能存在了，所有这些点就成了一个点了。如果真是这样的话，那么，要形成一个物体的概念，首先就必须理解长度，而为了理解长度，又必须预先理解线，为了理解线，又得事先理解记号，那么，我们既然业已证明线既不是一个记号，也不是记号的复合物，线就不可能存在。而如果线不存在，那么，长度也不可能存在，由此可得出结论，即物体也不可能存在。

刚才我们通过对记号的考察已经指明了线是无法理解的，不过，我们也可能通过直接考察它的概念本身而否认它。几何学家们认为，“线是没有宽度的长度”，而我们的研究表明，无论是在可感物方面还是在可理解物方面，我们都难以理解所谓的无宽度的线，这是因为，不论我们所看到的可感的长度是什么，它都是包含一定宽度的线。因此，在可感物中是不可能存在任何无宽度的物体的。在可理解物那里，我们也难以设想出任何无宽度的长度，这是因为，尽管我们能够做到把某一长度想象得比另一长度更狭窄，然而，当我们维持着同一个长度并在我们的思想中逐渐削去它的宽度直至某一个点时，我们是在设想宽度变得越来越小，但是到了宽度连同长度一起被灭掉之时，那我们恐怕连长度都难以

设想了，届时所能设想的唯有：随着宽度的去除，长度的概念也会消失。

总体而言，每一个能被认识（conceive，构想，理解）的事物，或者是通过感官所明白的事物的呈现，或者通过明白事物的转换而为人们构想，而后者又有着多种方式——有时通过相似，有时通过合成，有时则通过类推，而类推又有或添增或缩减等方式。诸如白和黑、甜和苦之类的事物，就是通过明白事物的呈现为人所认识的，因为这些事物尽管是可感物，也被理解了。而通过明白事物的中介而为人所构想的那些事物，或者是以相似性的方式被构想（例如，看到与苏格拉底相貌相似的人就想到不在面前的苏格拉底），或者以合成的方式被构想（例如，由人和马构想出人马，人马既不是人也不是马，而是二者的复合物），或者通过把事物或夸张或缩小的手法加以类比的方式来认识，如当我们看到呈现于我们感官面前一个中等个子的人时，我们在想象中扩展他，构想出独眼巨人（Cyclops）这样的形象，他不像是

一个吃五谷杂粮的人，而像是一座森林密布的高峰^[87]。

我们当然也可通过把他加以缩减的办法，构想出一个侏儒（Pygmy，俾格米人）。鉴于我们具有如此之多的概念构想的方式，因此，假若我们构想没有宽度的长度，那么我们必定运用其中的某个构想方式；但正如我们将要证明的那样，它无法通过其中的任一方式构想；因此，它是无法构想的。首先，没有宽度的长度概念无法借助于明白事物的显现的方式构想；因为，在那些明显呈现于感官面前的事物当中，我们还从未遇到没有宽度的长度。同样，借助于明白事物的中介这一方法，或者相似法，也不可能构想出所谓的没有宽度的长度这一概念。因为，在显现的事物当中，我们从来就不曾见过任何没有宽度的长度，可用于构想出一个与之相似的没有宽度的长度。因为与某事物相似的事物应当与为人知道和看到的事物之间具有某些相似之处。然而，既然我们并不曾明显地观察到过没有宽度的长度，我们也就无法识别任何与它相似的没有宽度的长度的存在。我们同样也不可能通过合成的方式构想没有宽度的长度，这是因为，请他们告诉我们，为了构想没有宽度的长度，他们把在感官中显现的什么事物与什么事物加以合成了？这他们不能告诉我们。没有宽度的长度概念也不可能通过类比的方式构想出来。这是因为通过类比方式构思出来的东西与那些从中衍生出它们的概念的事物，应该具有某些共同之处；例如，运用放大的手法，从人的身材的这一共同特点出发，我们构想出独眼巨人，反之，在同一个对象上运用缩减法，我们构想出一个侏儒。因而，假若在通过类比所构思的事物与概念从中衍生的事物之间有某些共同特点的话，那么，由于我们从未发现过任何既与没有宽度的长度，又与有宽度的长度具有共同之处的事物，以使我们能够从后者出发形成没有宽度的长度的概念，因此，这一构想也不可能通过类比的方式形成。所以，如果每一个能被构想的事物都必须通过上面所提到的方式之一方能为人所构想，又由于我们已经表明了没有宽度的长度是不可能以任何方式为人所构想的，因此，我们就

不得不宣布：没有宽度的长度是不能构想的（无法理解的）。

然而，有人或许会说，我们可以取一条具有一定宽度的长度，并通过“加紧”（“intension”）^[88]的方法来构想没有宽度的长度。因为如果能以此为出发点，逐渐缩小宽度，那么它就将到达没有宽度的那一刻，于是缩减了。但是，首先我们已经表明，宽度的完全去除也就意味着长度的消失；其次，通过所谓加紧而被构想的事物，不过是先前构想的事物而已，只不过缩窄了。既然我们试图以具有一定宽度的事物为出发点，并通过所谓缩窄的方法来构想某物，那么我们就无法构想出没有宽度的长度（因为这是一个完全不同的事物），我们所理解的充其量也只是变得越来越窄的宽度，以至于我们的概念终止在最小可能的宽度，而接下来就会转变成完全不同的东西了，也就是说，这时候长度与宽度一同消失。还有，一般而言，如果我们能够通过缺乏宽度来构想没有宽度的长度，那么，由于所有的否定者^[89]在现实中都是非存在，没有宽度的长度就不存在，因此线也不存在。比如，马是一个在现实中存在的事物，而“没马”不存在；现实中人是存在的，但“没人”不存在。因而，如果我们看到一个宽度或一个长度，那它是存在于现实中的；但“没宽度”是不存在的。就像有人认为，通过把一个事物加于另一个事物的方法，就能构想出一个无限巨大物体的概念，这样是错误的；当他们通过许多事物的添加而获得了一个最大事物时，那还不是无限，而是有限的（因为他们最终所能构想出来的事物，终究能被理智包含，而能被理智包含的事物是有限的，否则，那些未为理智包含的事物自会提示被包含者不是无限的。），这里也是如此，当理智终止于一个最小的宽度之时，宽度的缩小还是宽度，而不是没有宽度的长度。进而，如果对于那些设想有一定宽度的长度的人来说，通过消除它的宽度构想出“没有宽度的长度”是可能的话，那么，对他们来说，当他们设想了具有脆弱特点的肉体时，就能通过消除脆弱特点的方法，构想出不脆弱的肉体；并且在构想具有坚固特点的物体后，就能通过消除坚固性特点构想出不坚固的物体。但是，这是不可能的，因为所构想的“不脆弱的东西”并不是肉体（因为肉体被理解为包含了脆弱），而被构想的“不坚固的物体”也不是物体（因为物体被认为包含了坚固性）。所以，构思出来的所谓没有宽度的长度也不再是长度（因为长度被设想为包含了一定的宽度）。

然而，亚里士多德^[90]宣称，几何学家们的没有宽度的长度并非是不能设想的（“因为事实上我们去了解一堵墙的长度时，不必觉察到墙的宽度”）；但是他错了。这是因为，当我们在理解一堵墙壁的长度而不理会宽度时，我们并不把它理解为是没有任何宽度的，而只是没同时考虑属于这堵墙壁的宽度。因为通过把这堵墙壁的长度和某个宽度（不论它是什么）相结合的办法，就完全有可能形成（这堵墙的）长度概念；因此，没有任何宽度的长度是不可能的，但没有特定宽度的长度还是能够被理解的。然而，摆在亚里士多德面前的任务是确证构想没有任何宽度的长度是可能的，而绝不是没有特定宽度的长度是可能的，而他并没有确证它。

还有，既然几何学家们断言线不仅是“没有宽度的长度”，而且也是“一个面的边界”（面即没有深度的长度和宽度），因此，对我们来说，更一般地讨论与线和面都有关的困难是可能的。因为如果说线是面的边界，且是没有宽度的长度，那么，当把面置于面的旁边时，必然地或有两条平行的线，或者有一条由二者合成的线。如果说两条平行线变成了一条线，既然线是面的边界，并且面又是体的边界，那么，当两条线变成一条线时，两个面也就变成一个面了。两个物体也因此变成了一个物体，也正是因为这一点，并列将不再是并列而是联合成了一体。然而，这是不可能的。这是因为，虽然在某些情况下当多个物体并列在一起时，联合成一体会是一个自然的结果（正如在流体中那样），但在其他情况下并非如此，因为两块并列的石头不可能联合成一块，两个坚硬的东西也不可能。因此，两条线是不可能变成一条线的。其次，如果我们承认它们能变成一条，并由于这一点而能形成物体的联合体的话，那么，它们的分离必将发生于多个不同的部分之中，而不可能发生在同样的边界里，当它们被强力撕开时。然而，情况并不会如此；这是因为，不论是在并列之前还是在它们分离之后，边界的本性依旧保持不变。因此，两条平行线是不可能变成一条线的。再次，如果说两条线能变成一条线的话，那么，并列的两个物体必定会由于少一条边界而变得更小；因为两条线已经变成了一条，而这一条线必然有一个边界。然而，并列的物体并没有由于少一个边界变得更小，因此，两条线绝不可能变成一条线。而如果两条平行线依旧是两条线，那么，这两条线的总汇就会比一条更大。而如果这两条线的总汇果真比一条线更大，那么，它们中的每一条线就都具有宽度，当一条线与另一条线被排列在一起时，正是这宽度产生出了一个更大的维度。因此，线就不再是“没有宽度的长度”了，或者，如果它还是“没有宽度的长度”，那么，恰如我们已经阐明的那样，结果必然是：感官的证据是不可靠的。

这些就是我们对数学家们关于物体和边界的正统观点的直接回应。接下来让我们继续考察，即便从他们自己的假设出发，他们的观点是否是能令人信服的？几何学家都有这样一种看法，即直线通过旋转，就用自己包含的所有的部分画了许多圆^[91]。但是，“线是没有宽度的长度”的说法立刻就会与他们的这一理论发生抵触。这是因为，正如他们所断言的那样，既然线的每一部分都包含着一个点，而点通过旋转就能描绘出一个圆，当直线通过旋转并用它的所有部分画圆时，直线就度量出一个面，即从中心延展到最远的圆周处的距离，这时，各平行的圆或者是彼此连续的，或者是彼此分离的。但是，几何学家不论采纳其中的哪一个选项，都必将陷入一个难以克服的困难之中。这是因为，如果说这些圆彼此分离的话，那么，面上将一定有没有构成一个圆的部分，而线中也是如此，因为那个部分恰好处在面上的间隙之中。但是，这是荒谬；因为线必然在这一个部分上包含着一个点，而在这一个部分上的点，通过旋转也必定能描画出一个圆来；因为说线在它的任何部分上不包含一个点，或者说点通过旋转不可能描画出一个圆，是与几何学家们的学说格格不入的。而如果说各个圆是连续的话，那么，这些圆或者是以位于同

一个地方的方式连续，或者是以边与边并列，没有任何一个点能插入其间的方式连续；因为，如果有一个点能插入其间的话，那它必定能描绘出一个圆来。而如果说它们占据着同一个地方的话，那它们必定会变成同一个圆，并因此最大的圆与最小的圆就不会有任何分别了。这是因为，如果最内的圆，即靠近中心的圆是最小的圆，并且如果最外的圆，即靠近圆周的圆是最大的圆，而它们都占据同一位置，那么，最小的圆就与最大的圆相等了。但这是与人们的感受相矛盾的。鉴于此，这些圆不可能通过占据同一个地方的方式连续。而如果说它们是以没有任何点能插入其间的并列方式连续的话，那它们必定就填满了从中心到最外边的整个面的宽度。由于那充填宽度的事物必然具有宽度，因而充填宽度的这些圆也就必定是具有宽度的。然而，圆不过是线而已。因此，线就不是没有宽度的。

我们还可以提出一个具有类似有效性的论证。几何学家断言那条描绘圆的直线是凭其自身并通过旋转而描绘出圆来的，我们因此就可以向他们提出这样一个三段论——“如果那条描绘圆的直线能凭其自身描绘出圆来，那么，该直线就不是一个没有宽度的长度；但根据他们的说法，那条描绘圆的直线确能凭其自身描绘出一个圆；所以，该线就不是一个没有宽度的长度”。这是因为，当那条从中心出发的直线旋转并凭其自身描绘圆时，该直线或者经过了圆周内的那个面的所有部分，或者经过了某些部分而不经其余的部分。但如果它运动经过某些部分而不经其余部分，由于它只是经过了面的某些部分而没经过其余部分，那它必然描绘不出一个圆来。而要是它经过了所有部分，那它就将度量出圆周内的全部宽度，既然它度量出宽度，那它必定具有宽度；因为能度量宽度的事物必定也具有它借以度量的宽度。所以，基于这个理由，我们也不得不否认线是没有宽度的长度。

当几何学家们说，拖动正方形的一条边就能凭它自身度量平行线所围住的面，这一点就会变得更明显。因为如果线是没有宽度的长度，正方形的边必然也是一条没有宽度的线，那么就不能度量出由有宽度的平行线所围住的面；或者，如果它果真能度量面，那它自身就具有它借以度量的宽度。所以，要么他们的理论被证明是错误的，要么那个所谓没有宽度的长度的线的定义被证明是错误的。

他们还会说，圆柱沿一条直线接触面，并且，当圆柱往前滚动时，通过一个接一个依次放下直线的方法，它能够度量面。如果圆柱沿一条直线接触面，并且在往前滚动时，能通过一个接一个依次放下其直线的方法度量面，那么，面必定是由诸多直线构成的，圆柱的表面同样也必定是由诸多直线组成的。既然面是具有宽度的，并且圆柱面也是具有宽度的，而充填宽度的事物是不可能没有宽度的，因此，作为充填宽度的线不可能是没有宽度的。

再有，即便我们同意线是“没有宽度的长度”，几何学家们将发现他们关于物体的观点依然是令人绝望的。因为正如点的流动构成线一样，线的流动构成面，面乃是“物体的具有长和宽两个维度的边界”。那么，

既然面是物体的边界，物体因此必定是有限的。而如果是这样，当物体与物体并列时，那么或者是边界与边界相接触，或者是有限事物与有限事物相接触，抑或是有限事物与有限事物连同边界与边界一起相接触。因此（因为通过列举的方式能更清晰地阐述我们的观点），我们假定一只罐的外面的陶瓷为边界，罐内的酒为有限事物，那么，当两只罐子边靠边地被并列在一起时，或者是陶瓷与陶瓷相接触，或者是酒与酒相接触，抑或是陶瓷与陶瓷连同酒与酒一起相接触。而如果是边界与边界相接触，那么，有限事物（也就是物体）就不能彼此接触，这是荒谬的。而如果有限事物与有限事物——也就是说物体与物体——相接触，那么，它们就必须要在它们自己的边界之外，这也是荒谬的。而如果不单是边界与边界相接触，并且有限事物也与有限事物相接触，那么，就会出现双重的困境。这是因为，就边界与边界彼此相接触而言，有限事物就不能彼此接触；而就后者彼此间相互接触来说，它们就将在自己的边界之外。另外，如果面是边界，并且物体是有限事物，那么，面或者是（有形的）物体，或者是无形的事物。如果它是（有形的）物体，那么，说面没有深度就是错误的，因为每一个物体都分有深度。并且，边界不能接触任何事物，那么任何物体就具有无限的大小了；因为如果面是物体，既然每一物体都有边界，那么，作为物体的边界也有边界，而这边界又有第三个边界，而第三个边界又有第四个边界，如此以往以至无穷。而如果面是无形的，既然无形的事物既不可能接触任何事物，也不可能被任何事物接触，那么，边界与边界彼此之间就不可能相互接触，而如果这些（边界）发生不了接触，那么有限事物也就无法接触。因此，即使我们不考虑线，对于关于面的那些观点的绝望也将我们置于悬而不决的状态之中。

至此，当我们仅限于讨论物体和边界的概念以及几何学家们的理论，便完成了我们的考察。然而，以更令人信服的方式重复我们的推论也是可能的：如果物体存在，那它或者是可感的，或者是可知的。但它不可能是可感的，因为它是“一个通过形状、大小和硬度的联合作用被觉察到的复杂性质”^[92]，而一个通过多个方面的联合作用方可觉察的性质是不可感的，因此，被设想为物体的物体也是不可感的。它也不可能是可知的。这是因为，为了能形成一个物体的概念，在事物的本性中就必须已经存在物体的概念能从中构成的可感物体。但是，就事物的本性说，除了物体和非形体性事物之外并没有别的东西存在，而在可能存在的事物中，非形体性事物就其本身就是可知的，而物体正如我们业已证明的那样，是不可感的。既然在事物的本性中不存在物体的概念能从中构成的可感物体，那么，物体也不可能是可知的。但如果它既不是可感的，也不是可知的，而除此之外又没有任何别的其他选项，我们就不得不宣称物体什么都不是。

既然这些论证已经表明了他们关于物体的观点令人绝望，那么，不妨让我们重新开始并试图阐明，他们关于其他事物即非形体性事物的观点同样也是令人绝望的。

- [1] 这个人是柏拉图“新学园派”怀疑主义学派领导人卡尔尼亚德的门生。
- [2] 见荷马《奥德赛》，第4卷§365及其后面各行。此处的寓意式解释方式（人们不合理地将之归功于荷马）根植于词源学： $\pi\rho\omega\tau\epsilon\upsilon\acute{\omicron}$ （Proteus）系从 $\pi\rho\omega\tau\omicron\acute{\omicron}$ （第一）衍生而来， $\epsilon\iota\delta\omicron\theta\epsilon\alpha$ （Eidothea）则源自 $\epsilon\iota\delta\eta$ 即具体事物。
- [3] 也即“相似部分的事物”——亚里士多德用来称呼阿那克萨戈拉的“质料元素”的另一名称。
- [4] 见亚里士多德《形而上学》，第1卷3，984 b§18及其后面各行；赫莫提牟斯是早期伊奥尼亚的自然哲学家（生卒年不详）。
- [5] 见赫西俄德《神谱》§116及其后面各行。
- [6] 这里是指“在重量上各方面都相等”、“完全平衡”，亦即对称（正如下一行中的爱一样）。
- [7] 第一行诗句可参见赫西俄德《工作与时日》§255；第二行可参见荷马《奥德赛》，第17卷§487。
- [8] 欧荷米卢斯可能是西西里人，生活在马其顿的国王卡萨德（Cassander，约315 B.C.）宫廷中，他主要以对神话的理性主义解释著称于世。
- [9] 亚里士多德“残篇”，§10（罗斯编）（Frag.10）。
- [10] 见荷马《伊利亚特》，第16卷850及其后面各行；第22卷358及其后面各行。
- [11] 参见卢克莱修《万物本性论》第5卷§1183及其后面各行。
- [12] 参见卢克莱修《万物本性论》第5卷§1168及其后面各行。
- [13] 见荷马《伊利亚特》，第4卷297。
- [14] 见荷马《伊利亚特》，第2卷554。
- [15] 参看塞涅卡书信第90封。
- [16] 即提达尔尤斯（Tyndareus）与勒达（Leda）的儿子卡斯托尔（Castor）和波吕刻斯（Pollux）。请注意，此处的“采纳”所翻译的希腊词隐含“遮蔽自己或隐藏自己真实身份”的意思（即用已经为人所熟知的神圣的名号来称呼自己。这与直接宣称自己的原来名字是神圣的，是有明显不同的）。
- [17] 见荷马《奥德赛》，第11卷303。
- [18] 参见卡图路斯（Catullus）第37卷2。在那里，卡斯托特和波吕刻斯被称为“受尊敬的兄弟”（“pilleati fratres”）。
- [19] 例如普洛第库斯。
- [20] “周围的东西”指的是围绕我们的空气。
- [21] 荷马《奥德赛》，第9卷191。
- [22] 这一点指“幸福”的词源（ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$ 和 $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$ ）。
- [23] 引文出自卡利马科斯（Callimachus）（残篇，§86）。
- [24] 此人是德谟克利特的门徒（约420 B.C.）。塞奥多瑞斯是一位昔勒尼派（约310 B.C.）。
- [25] 也即公元前404年雅典的“三十僭主”。
- [26] 就这首诗歌而言，塞克斯都此处的记载是我们唯一所能依据的可靠资料来源。但文本中也存在几个可疑之处，绝大部分我沿用了Diels版本（《前苏格拉底残篇》，第571页）。

[27] 普罗泰戈拉在雅典被控不敬神而被判处（吃毒芹）死刑。

[28] 也即伊壁鸠鲁学派。“花园学派”的称呼源于伊壁鸠鲁在雅典郊外一个花园建立起了他的哲学学派。

[29] 荷马《奥德赛》，第9卷576及其后面各行；参见卢克莱修《万物本性论》，第3卷996及其后面各行。

[30] 参见荷马《奥德赛》，第9卷582及其后面各行。

[31] 参见卢克莱修《万物本性论》，第3卷437和457。

[32] 这是斯多亚学派的理论。

[33] 斯多亚学派用“保持力”（字面意义为“保有”）来表示无机物中的聚集、结合原则。

[34] 原文意为“同情”、“同感”，此处意指宇宙的一种相互呼应与和谐状态。——译者注

[35] Διόσκουροι, 宙斯的双生子 Κάστωρ 和 Πολυδεύκης 的合称。——译者注

[36] Δαίμων, 意谓神灵、命运、守护神、介于神人之间的灵魂、鬼魂、恶魔等，在此取褒义，故译为“好护灵”。——译者注

[37] 参见赫西俄德（Hesiod）著，张竹明等译《工作与时日》，商务印书馆1997年版，第8页。

[38] 见色诺芬《苏格拉底回忆录》，第1卷§4、§2。

[39] 波利克莱图和宙克西斯是希腊著名的艺术家（约公元前440—前400年）。

[40] ἡγεμόνικος, 意为适于当统治者的部分，为斯多亚学派的术语。——译者注

[41] Λόγοι σπερματικοί, 译者在此将之译为“种子因”，按照斯多亚学派的理论，宇宙理性（逻各斯）作为具体事物不可或缺的形式因，存在于具体事物之中，并且这些以复数形式表示的理性被称为“种子因”。——译者注

[42] 柏拉图《蒂迈欧篇》§20 D及其后面各行。

[43] παραπλῆγητα, 近似的，几乎相等的。——译者注

[44] 亚历克西努斯是欧毕里德（Eubilides）的门徒、麦加拉（Megaric）的哲学家，斯多亚主义者芝诺的同代人（约公元前300年）。

[45] 帕罗（Paros）的阿吉劳库斯是一位用抑扬格律作诗的诗人（约公元前700），阿里斯塔库斯是亚历山大里亚（Alexandria）时期一位著名的语法学家和文学批评家（约公元前150）。

[46] 在德谟克利特的理论中，“涡旋”（δίνης）是对赋予原子旋转运动的回旋力的称呼。

[47] 一种天体运行的模型，可以表现众多天体的运行轨迹，由阿基米德创制（约公元前230）。

[48] “有机结构”（φύσις）亦即“自然力”，它与“保持力”（ἐξις）有别，参见上文。“由多部分构成的物体”（πολυμερὲς ὅματι）是“有机体”。

[49] ἵπποκ ένταυρος, 上半身是人下半身是马的怪物。

[50] όσιότης, 对神律的敬重, 在此译为“神圣”。

[51] προλ όψεις, 先行把握, 先行接受的东西, 在此译为“前概念”。

[52] 斯多亚学派的哲学家, 是克吕西波 (Chrysippus, 约公元前160) 的门徒。

[53] 第一种含义表示用献供等方式来进行宗教崇拜, 第二种含义仅表示对可敬之人的尊敬。

[54] 也即“生物”意义上的“动物”, 不是与“人”对立意义上的“动物”。

[55] 参见色诺芬尼《残篇》§2。

[56] 此处运用了柏拉图的如下理论 (《蒂迈欧篇》67 E): 从白色物体流射出来的微粒流“分解”着从双眼里前行而来的影像流, 而从黑色物体流射出来的微粒流则“挤压”着从双眼里前行而来的影像流。

[57] 此处运用的是斯多亚学派的如下观点: 感觉受着呼吸气流的作用和影响, 而呼吸气流来回穿行于中心的感官 (心脏) 和外围的各感官 (眼睛、耳朵等) 之间。

[58] 以其美貌闻名于希腊的两个高级娼妓。

[59] 所谓“反证法” (“sorites”), 即连锁论证 (chain-argument), 这可以视为一种归谬法的运用。

[60] 参见荷马《伊利亚特》第15卷187及其后面各行 (说话者是波塞冬)。

[61] 埃托利亚 (Aetolia) 的一条河。

[62] 也即“道口女神”。

[63] 这些修饰性语词 (当作尊称看待) 分别指称“门廊女神”、“磨纺女神”和“烤炉女神”。

[64] 也即“同情”, 下一句子中的佛波斯 (Phobos) 意指“害怕”、“畏惧”。

[65] Frag.Com.adesp.154 (Kock)。

[66] 也即“大地母亲” (Earth-Mother)。

[67] 我们把the efficient principles译作“动力因”, 相应地把passive matter译为“被动质料”。——译者注

[68] 这是一个“运用两个假设”的论证, 它由一对假设的大前提 (“如果A是, 那么B是; 而如果A不是, 那么B是”) 和一个选言的小前提 (“A或者是或者不是”) 构成, 其结论为“所以B是”。

[69] “表述” (λεκτον) 是非形体的 (在斯多亚学派那里, “表述”指的是语句的意义, 也就是思想, 因而是无形的。又, “形体”也可译为“物体”。——译者注

[70] 参见卢克莱修《万物本性论》第1卷§304。

[71] 生活在最北端的居民——“拉帕兰德人” (Laplanders)。

[72] 也就是 (节段的) 一个点, 在线的中间, 该点可以打断线之连续, 起到“结束” (或终止) 该线的作用。

[73] 1“库比特” (“cubit”) 包括6个“帕尔姆” (“palms”), 相当于3英寸。

[74] κοτυλη杯 (cup, 或音译为“库泊”) 是液量单位, 相当于1/2品脱; the Χουσ“加仑” (“gallon”) 是12杯 (κοτυλαι), 相当于3/4加仑 (gallon)。

[75] 这是荷马史诗《伊利亚特》的第一句诗, 见《伊利亚特》1.1。

[76] 原词为“同时回忆”（“concurrent recollection”），是斯多亚学派的用语。

[77] 元素element与“本原”的含义大致相当。下面行文中我们经常译为“本原”。——译者注

[78] 斐瑞居德（Pherecydes of Syros）生活在公元前650年左右，是个半科学的宇宙演化论者。

[79] 开俄斯的俄诺庇得（Oenopides of Chios）是公元前5世纪的天文学家和数学家。

[80] 这是雅典的宗教诗人，据说是某些“奥尔菲赞美诗”的作者。

[81] 宙斯可能代表元素“气”，赫拉可能代表“土”，埃多涅乌可能代表“水”，“源泉”（或身体之源）是精液。

[82] 也可译为“同类的单体”，这是亚里士多德用来称呼阿那克萨戈拉的质料性“元素”的术语。

[83] 亦即“种子理性”，按照斯多亚派的学说，这是从宇宙理性（即“逻各斯”，Logos）衍生而来的创生性本原。

[84] 即（与“宽度”和“深度”相比较）是首要维度，参见Nicomachus, *Instit Arithm*, 第2卷§6。

[85] “记号”（“sign”）在这里与“点”（“point”）同义。

[86] 也即板（或纸）的表层，点标记在这个表层上。“位于上方的部分”就是观察者用眼睛（在一个较高的水平上）可以看见的部分，在该部分的下面就是“与表层相触碰的那个部分”。

[87] 参见荷马《奥德赛》，第9卷§191。

[88] 也即“加强”（“intensifying”）或逐渐增加线的狭窄度，这就相当于缩减线的宽度。

[89] “缺失”（privation）、“缺乏”（privatives）是亚里士多德用来指称“否认”（“negation”）、“否定”（“negative”）的专用术语。

[90] 参见亚里士多德《残篇》29（罗斯）。

[91] 也即，如果让直线AB绕固定点A旋转，那么，它（直线）以该点为中心就能描画出与它所包含的点一样多的圆来。

[92] 这是个伊壁鸠鲁派的定义。

第二卷

前面我们讨论了物体和边界问题，并批评了自然哲学家以及几何学家，接下来我们应该考察“空间”^[1]。因为他们一致地坚称，物体或者包含在空间中，或者在空间中运动。为此，我们首先必须注意到，按照伊壁鸠鲁的说法，“在无形的物中，有的被称为虚空（void），有的被称为处所（place），还有的被称为寓所（room）”，这些名称依据不同的运用而变化，因为当没有任何物体时，同一种性质就被称为“虚空”，当被一个物体占据时就被称为“处所”，当物体穿越其间时则被称为“寓所”。由于它缺乏有抵抗力的触碰性，伊壁鸠鲁把“无形性”（不可触及性）这个一般名称赋予了它。而斯多亚学派则宣称，“虚空指能够容纳存在物但未被存在物占据的东西，或者说是缺乏物体的空隙，或者是未被物体占据的一个空隙；而处所是指被一个存在物占据并与占据着它的事物相等的事物”（此处称物体为“一个存在物”，因为名称可以互换）；他们说“寓所”是“一个部分被物体占据、部分未被物体占据的空隙”。不过，有人也曾经说过，寓所“是较大物体的处所”，因此，寓所不同于处所的地方就在于，后者没有用来容纳大的事物（因为即使它容纳着一个小物体，也会被称为“处所”），而前者指包容了大的物体的空间。至于“虚空”，鉴于我们在“论原因”的有关段落中曾以多种不同的方式已经作了些探讨，在这里就没有对相同的观点再作重复的必要了；利用目前的机会，我们打算考察“处所”，以及相关的主题“寓所”——后者可以归入关于处所的议题之下。因为这些更为明显的并几乎普遍认同的主题一旦可疑，那就表明不太明显的主题即虚空的讨论也会导向怀疑的。

第一章 处所存在吗？

既然我们已经考察了处所的概念并指出了与之相关的东西，那么按照怀疑论的惯例，我们接下来就陈述双方的论证，并证明会从中演绎得出悬搁判断的结论。首先，如果存在上和下、右和左、前和后，那么，某个处所就存在；因为这六个方向都是处所的部分，而如果事物的部分存在，由部分构成的事物却不存在，那是不可能的。而且上和下、右和左、前和后确实存在于事物的本性中；因此，处所也是存在的。其次，如果在苏格拉底活着时待过的那个地方，另一个人（比如柏拉图）现在在那里的话，那么，由于苏格拉底已经死去，因而处所是存在的。因为，正如当一只大罐中的液体被倒空并灌入另一种液体时，我们便宣称该大罐作为前后两种液体的处所是存在着的，与此相类似，如果另一个人现在能够占据在苏格拉底活着时占据过的那个地方，那么，某个处所就是存在的。再次，如果一个物体是存在的，那么处所就是存在的；而

且事实上前者（是真的），因此，后者（也是真的）。复次，如果轻事物能自然地运动到重物无法自然地运动到的那个地方，那么，必然分别存在适合于轻事物和重事物的处所^[2]；而事实上前者（是真的），因此，后者（也是真的）。因为由于自然火是轻的，必然会倾向于上升，由于自然水是重的，就具有下降的倾向，从而火不可能向下运动，水也不可能向上喷射；因此，既存在一个适合于自然地是轻事物的处所，也存在一个适合于自然地是重事物的处所。最后，正如如果从中生成一事物的那事物存在，且导致生成一事物的那事物也存在，且因之生成一事物的那事物也存在，那么在其中生成一事物的那事物也存在。而从中生成一事物的那事物（也就是质料）确实存在，且导致生成一事物的那事物（也就是原因）也确实存在，因之生成一事物的那事物（也就是目标）也确实存在；那么在其中生成一事物的那事物（也就是处所）也确实存在。古人在思考宇宙的秩序时也把处所看作是万物的第一原则，赫西俄德宣称这是开端——

混沌（Chaos）是在宇宙最原初时被创造的，尔后是宽阔胸膛的大地（Earth），万物的永恒不移的居所。^[3]

“混沌”指的是包容万物的处所；因为如果这（混沌）不存在，则土、水以及其他元素，乃至作为整体的宇宙就都不可能构建起来。而且，即便我们在想象中能够否弃万物，但万物所借以存留的处所不能被否弃，而是依然拥有它的三个维度——长、深、宽，只是没有坚固性；因为这是一个专属于物体的特性。

独断的哲学家们为了要确证处所乃真实存在，还惯于列举其他这类理由，但那些理由所起的作用都是徒劳无益的：因为从处所之部分的存在推论出处所本身的存在全然是幼稚可笑的；因为不承认整体存在的人也不会承认整体的部分存在。另外，既然事物的诸部分就是它们所属的那个事物，那么那些认为“如果处所的这些部分存在，处所存在”的人事事实上是在说“如果处所存在，则处所存在”；然而，这是荒谬的；因为，疑问中的事物在这里成了确证自身并不再有疑问的事物。当他们对柏拉图现在生活在苏格拉底曾经生活过的处所这一事实出发，推论出处所的存在时，我们可以说他们犯了与上述相同的错误。因为我们所要探问的是物体存在于其中的处所究竟是否存在，这处所不同于容纳于其（处所）中的物体，他们却回答说——仿佛处所的存在已经得到了认可的——苏格拉底曾经存在于某个处所，并且柏拉图现在被容纳于那个处所中。宽泛而言，人们当然会同意我们说一个人在亚历山大里亚或在体育馆或在学校；但我们要考察的并不是广义上的处所，而是特定含义上的处所，看它是否真实存在或只是一种想象；以及如果它存在，那它具有什么本性，是有形的还是无形的，是被包容于处所中还是不是。那些运用前述论证的人显然无法确证其中的任何一点。我们也没有预设这种说法：存在着自然地是轻的物体，能运动到一个属于它自己的单独的处所中去；即便存在如此这般的现象，该物体也是被某个原因强制性地推进到某个处所中去的。进而，即使人们承认存在着自然地是轻的事物和自然地是重的事物，那么，运动进去的事物究竟是什么，是某个物体呢还

是某个虚空，或是某个边界，还是别的某个具有不同性质的事物，所有这些依然都是大可存疑的问题。“是的”，（他们回答说）“但如果‘从中生成的事物’、‘借以生成的事物’以及‘因之生成的事物’是存在的，那么，那‘在其中的事物’也必定是存在的”。我们的回答是：“未必”。因为如果“从中生成一事物的事物”（也就是说被动的元素）、“借以生成一事物的事物”（也就是原因）是存在疑问的，如果一般而言的生成和毁灭，或一般意义上的运动也是存在疑问的，那么，“在其中生成一事物的事物”也必定会陷入同样的质疑之中。我们之前在关于动因（agent）和被动者（patient）的相关探讨中，已经证明这些事物（的存在）都是大可存疑的，我们在探究生成和毁灭时还将会再次指明这一点，其实在略早一些的关于运动的讨论中就会提到它。赫西俄德说——“混沌是在宇宙最原初时被创造的，尔后是宽阔胸膛的大地，万物的永恒不移的居所”，但是这话无疑会被自己驳倒；因为如果有人问他：“混沌又是从什么事物那里生成出来的？”对此他就会无言以答。正如有人所说的那样，这正是伊壁鸠鲁致力于哲学活动的原因，因为当他还十分年轻时^[4]，老师读出“万物创造的最初是混沌”，他就询问老师：混沌是从哪里创造出来的，如果它是最初被创造的话，而当他的老师回答说那不是他能回答的，这是哲学家们的事情时，伊壁鸠鲁说道：“那好，如果他们知晓事物的真理，那我就去他们那儿。”

由此可见，很显然没有任何相关的话能够证明处所是真实的存在；并且，关于这一点，我们还可以增加怀疑论者的论证：如果存在能容纳物体的任何处所，那么，它或者是物体，或者是虚空。但能容纳物体的处所不可能是一个物体，因为如果每一个物体都必须在一个处所之中，而处所也是一个物体，那么，处所就在一个处所之中，并且这一个处所又在第三个处所之中，第三个处所又在第四个处所之中，如此以往以至无穷。因此，能容纳物体的处所不可能是一个物体。而如果能容纳物体的处所是一个虚空，那么，当物体进来占据它的时候，这虚空或者依然是虚空，或者移走了，或者毁灭了。而如果当物体进来占据它的时候它依旧是虚空，那么，它就会同时既是虚空的又是充满的了，就它依旧存在而言是虚空的，但就它容纳了物体而言是充满的。然而，说同一个事物既是虚空也是充满的，乃是违背情理的，因此，当物体进驻时，虚空不可能依旧还存在。而如果虚空移走了，那虚空也就成了物体，因为那个在处所之间移动的事物必定是一个物体。然而，虚空并不是一个物体，因此，当物体进驻到它那里去的时候，它是不可能移走的。另外，如果当物体进驻时虚空移走了，那它就再也不能接纳物体了，而这本身就是一个十分荒诞的说法。因此，所剩下的说法是，虚空毁灭了；而这一说法也是不能成立的。因为如果它能够毁灭，那么，它就可以在变化和位移的状态下生成（并且，如果它能够毁灭，那它就是可生成的）。但是在变化和位移的状态下生成的事物乃是一个（既可生成也可毁灭的）物体；因此，虚空是不可能毁灭的。因此，如果处所既不是一个物体，正如我们已经确证的那样，也不是虚空，正如我们已经表明的那样，那么，处所不存在。

我们还可进一步论证：如果处所被设想成是包容着物体的，而包容者必定是在被包容事物的外面的，那么，如果处所是存在的，它必定是下列事物中的某一个：或者是质料，或者是形式，或者是介于物体最外的边界之间的间隙，或者是最外的边界。首先，有很多理由能够说明处所不可能是质料，因为，例如，质料是有形的而处所是无形的，质料能够从一处所穿越到另一处所，而处所不可能在处所之间穿越。关于质料，我们能说它以前曾经是气，而今经过浓缩之后它变成了水，或者反过来说，它曾经是水，而今在经过稀释后它变成了气；但关于处所，我们就不能如此谈论，而只能说之前在它那里曾经存在过气，但如今在它那里存在的是水。因此，不能把处所设想成质料。而且，我们也决不能把处所设想成形式。因为形式不能从质料中分离出来，正如雕塑的形式不能从其中的青铜中分离出来一样，而处所与物体是分离的；因为物体能变动它的位置并移动到另一个处所，而那个容纳它（物体）于其中的处所并不能随同它一起变动位置。因此，如果形式是与质料不能分离的，而处所是与质料分离的，那么，处所不可能是形式。再有，形式能随同质料一起变动其位置，而处所，正如我之前说过的那样，不能随同物体一起变动其位置；因此，处所不可能是形式。处所同样也不可能是边界之间的间隙；因为这间隙是被边界包围的，而处所拒斥被任何事物包围，相反包围着其他事物。还有，面是物体的边界，在面之后的间隙正是有限的物体。因此，如果我们断言介于（有限物体）^[5]之间的事物是处所，那么，处所也就成了一个物体，但这是与感觉到的事实相矛盾的。这样一来，留待我们所能说的只能是：物体的最外边界就是处所。然而，这也是不可能的事情，因为，物体的最外边是连续的、不分离的，是其部分，然而，处所既不与物体连续，又不是其部分，也并非与物体不可分离。因此，处所不可能是物体的最外边界。但如果处所既不是质料，也不是形式，既不是边界之间的间隙，又不是物体的边界，而除此之外我们又不能设想其他的可能性，那么，我们就不得不宣告处所什么也不是。

“是的”，散步学派的哲学家们说，“但处所是包容物体的边界”。因为由于土包容在水中，而水包容在气中，气又包容在火中，而火则包容在天（Heaven）中，正如容器的边界就是在容器中的物体的处所一样，水的边界也同样就是土的处所，气的边界也就是水的处所，火的边界也就是气的处所，而天的边界也是火的处所。然而，当我们追溯至天自身时，根据亚里士多德的说法^[6]，它并不在处所之中，而是居留在它自身之内以及它自己适当的自我状态之中。因为既然处所是包容物体的最外边界，而根据这位哲学家的看法，在天之外并不存在任何事物，以其边界作为天的处所，那么，天，由于不被任何事物包容，必然存在于它自身之中并被包容在它自己的边界之内，而不可能存在于处所之中。鉴于此，天不可能存在于任何地方；因为存在于任何地方中的事物，就既能存在于它自身之中，也能存在于不是它却是它的“地方”之中，然而，在天自身的外面和旁边并没有任何其他事物存在；也正因为这一点，既然它（天）存在于它自身之中，因而它（天）不可能存在于任何地方。就

散步学派的这些陈述而言，第一神（the First God）似乎有可能成为所有事物的处所。因为，按照亚里士多德的说法，第一神就是天的边界。那么因此，或者（第一）神是不同于天的边界的某个事物，或者（第一）神正是天的边界。而如果他并非是天的边界，那么，另外的某个事物必定存在于天之外，并且该事物的边界必定成为天的处所，为此，亚里士多德主义者将不得不承认天被包容于处所之中。但这一点是他们难以容忍的，因为他们反对这两个观点：一是有事物存在于天之外；二是天被包容于处所之中。而如果（第一）神是与天的边界相一致的，那么，既然天的边界就是在天之内的所有事物的处所，那（第一）神——按照亚里士多德的说法——就会是所有事物的处所。然而，这是一个与感觉事实完全背离的说法。而且，一言而言，如果包围物体的边界就是受包围物体的处所，那么，这边界或者是一个（有形的）物体，或者是无形的。而如果它是一个（有形的）物体，既然每一个物体必定在一个处所之中，那么，处所必定在一个处所之中，从而处所将不再是处所；但是，如果包容者的边界是非物体性的，既然每一个物体的边界就是一个面，那么，每一个物体的处所也必定是一个面，而这一说法是荒谬的。我们还可简而言之地说：天自身就是它自己的处所的说法难道还不够荒诞么？因为这么一来，同样的事物将既是包容者又是被包容者，同样的事物既是一个又是两个，既是（有形的）物体又是非形体性事物。因为就它是同样的事物而言，它是一个，但就它既是包容者又是被包容者而言，它又成了两个；就它是被包容者来说，它是（有形的）物体，但就它是包容者来看，由于它是个处所，它因此又是无形的。但是，同样的事物在同一个时刻是不允许被设想成既是一个又是两个，既是（有形的）物体也是非形体性事物的，所以，我们对处所的理解也难以由它的这一概念而达成。

既然我们已经否证了处所的存在，接下来让我们来探讨存在物究竟能否在空间中运动的问题。

第二章 运动存在吗？

亚里士多德认为^[7]存在着六种形式的运动：一是位移，二是变化，三是生成，四是毁灭，五是增加，六是减少；然而，绝大多数哲学家——其中也包括安尼西德姆斯——都主张运动就其主要形式而言有两种，第一种运动形式是变化，第二种运动形式是位移。其中，变化这一运动形式是指：物体在其实体不变的情况下，舍去某一性质又获得另一性质，从而在不同的时间中获得不同的性质。在由酒变成醋的事例中发生的那类运动就属于这种形式的变化，当葡萄从酸性状态向甜味状态转化时所产生的情况，以及变色龙或水螅体在不同的时间里发生不同颜色的变换这种情形，也都属于变化这种运动形式。人们也因此确信，生成和毁灭以及增加和减少同样都是变化的特殊形式；他们并且断言可把这些运动归属在变化这一运动形式的名下。当然，也许有人会认为，既然

增加是物体在长度和宽度方面的变动进程，因而断定增加属于位移。而位移则指运动的物体或者是整体地，或者是部分地从一个处所移动到另一个处所——整体地移动就如我们在跑步者和行走者那里所看到的情况那样，部分地移动就如一只手伸展或紧握那样，或者如同一只绕其中心旋转的球所发生的情形那样，因为当球作为整体依旧保留在同一个位置的情况下，球的各部分变动了它们的位置，因为之前曾经处在下方的部分，而现在变到了上方，先前处在上方的部分，现今变到了下方，之前处在前面的部分，如今又变成了后面。然而，有些自然哲学家——其中就包括伊壁鸠鲁——宣称，变化这种运动形式不过是位移运动的一个特殊形式而已，因为在发生了性质变化的复合事物那里，其（性质）变化是由理性才能觉察的、构成复合物的（微观）物体的位置和变换运动所引起的。因此，为使一事物能由甜变成苦、从白变成黑，构成事物的那些分子就必须按一种新秩序组合排列并占据不同位置；而要是没有了分子的位置移动，这就不可能发生。另外，为了使一事物发生由硬到软或从软到硬的变化，事物借以构成的那些部分就必须在处所中运动，它们的膨胀促成了事物的软化，它们的合并和紧缩促成了事物的硬化。正是由于这一点，一般来说，变化这一运动形式不过是位置移动而已。鉴于此，我们将把批判分析聚焦到后一种运动形式上来，因为如果我们能够将位移加以否认，那么，变化这一运动形式也就不攻自破了。

但是，在我们着手分析之前，首先必须注意到在运动问题上所存在的三个主要观点：一些人认为运动存在，另一些人认为运动不存在，还有一些人认为运动存在比运动不存在“一点也不更（可证）”。只关注现象的普通大众以及诸如毕达哥拉斯、恩培多克勒、阿那克萨戈拉、德谟克利特、伊壁鸠鲁、散步学派以及斯多亚学派等绝大多数自然哲学家都认为运动是存在的。然而，巴门尼德和麦里梭（Melissus）则坚称运动不存在，亚里士多德将他们描述为“自然的停止者”（“Nature's stationers”）^[8]和“反自然主义者”（“antinaturalists”）。“自然的停止者”一名源于他们主张“静立”（“standing still”），“反自然主义者”的名字则是因为自然是运动的第一原因，而他们通过宣称无物运动对此做出了否定。因为运动的物体必然越过间距，但是因为间距能被无限划分，所以间距不可能被通过，因此，运动是无法存在的。克洛诺斯·狄奥多罗^[9]对这些人的观点也给予了认同，不过或许他是说过去有过运动，但是现在没有任何运动，稍后我们在更为详尽地对他的观点进行考察时会阐释的。至于目前，只需留意这一点，他也同样持有与那些否定运动的人相同的观点。而怀疑论者则提出了运动存在比运动不存在“一点也不更可信”这样一种观点，因为如果我们根据现象来做判断，那么运动是存在的；而如果我们依据哲学论证来进行判定，那么运动是不存在的。

上述就是在运动这一议题上所存在一些争执意见；接下来我们将努力表明运动不存在，第一波批评将集中于讨论运动的概念。既然有人在定义运动时断言，“运动是从处所到处所的转移”，那么，我们可以对这些人作如下的回应：他们描述了直线运动——也就是或向上或向下，或向前或向后，或向右或向左的运动，但是却忽视了圆周运动，诸如制陶

者的轮子的旋转、球绕其中心点的绕行以及轴、鼓等所做的类似运动等；因为以这一方式运动的每一个物体，并没有从处所到处所的穿行运动，而是依旧在同一个处所中运动着。于是，为了回避这一反驳，有人对他们之前所提出的运动定义进行了修正，并说“运动是物体或整体地或部分地从处所到处所的转移”。因为，步行者的运动就是整体地从处所到处所的穿行运动，但在一个绕其中心点旋转的球那里，该球并没有整体地从处所到处所的运动，而只是一个部分一个部分地变动着它的处所，且它旋转上部分，来到并占据较下部分的处所，下部分进到较上的处所中去，其余部分也这样交替运动。为此，他们认为，我们必须宣称运动是一种或整个物体或整体的某些部分在处所与处所之间的转移。但是，这些人在试图回避我们上面所提困境的同时，又陷入了另一个困境之中。因为并不是每一个以位移方式运动的物体都是或整体地或部分地在处所与处所之间穿行的，某些以位移方式运动的物体是以部分移动的方式运动，而它的整体依旧保持在同一个处所之中，而不是一个挨一个地占据处所，正如我们在运动轨迹描画成一个圆周的罗盘那里，以及门被打开和关闭那里所看到的那样。因为罗盘的指针的中心很明显是在同一个处所中转动的，而那些在它外围旋转并描画出圆周运动轨道的部分，则在进行着从一个处所到另一个处所的运动；而在那扇开启或关闭的门那里，承物凹座里的那个中心支点在一个处所中转动，但相对于中心支点的门的其余部分，则不断地穿行于不同的处所并依次占据之。在他们那种描述中，他们把这些运动给忽略了。另外，还存在着一种更令人惊奇的位移，在这种位移运动中，我们看到运动物体没有或整体地或一个部分一个部分地从它所处的处所中运行出来，这一运动形式也明显地被他们的运动观忽略了。如果我们通过列举的方式来进行阐释，该运动所具有的特点将更为明显。因为如果我们假定有一只船顺风航行，一个人手擎着直杠并以与船同样的速度从船首向船尾行进，那么，在船按前行的方向完成一库比特（cubit）距离的时间内，这个在船上向后行进的人在相等的时间里也穿行了一库比特的距离，因而在所假定的情况下，必存在着位移运动，但运动的物体并不曾或整体地或部分地走出它的处所；因为在船上运动的这个人，由于他看起来似乎向后行进的距离与他被船带向前行的距离完全相同，从而他依旧处在与垂直线上的水和气的相同位置上。因此，事物或整体地或部分地位移却没有离开它所在的处所是可能的。这就是这种运动的情形；不过，对位移运动作如此界定的人也许还会面临其他意想不到的困境。因为如果我们能够设想一个在同一个处所中旋转的不可分的、最小的物体——也就是说在做圆周运动；那么位移运动是存在的，但是运动的物体并没有或整体地或部分地离开它的处所，既然物体被认为是在同一个地点圆周旋转着，那它就不可能整体地位移；既然它是没有部分的，那它也不可能部分地位移。相同的论证同样也适用于下述情况：想象排成一行的不可分物体形成一条直线，把这条线设想成如同一根轴那样在同一个处所中旋转；于是，在此必定又会有位移运动，而直线却依然没有或整体地（因为它只是在做圆周运动）或部分地（因为在不可分的物体中是没有部分的）离开处所。

然而，那些否认有任何不可分物体存在的人，却可以避开上述这些反驳，他们转而会说，这类运动仅仅存在于观念之中。它究竟真的存在与否，最终还必须在存在物体中进行考察。于是，这些人作如此的应答是不足为奇的；但是，认定不可分的物体是存在的那些人，坚称物体的分割能终止在一个最小点上的那些人，面对这类批评，就往往无言以对。然而，即使我们不追问这些人，也会发现运动不存在的论证和运动存在的论证是同等有力的。因为感官的证据支持运动的存在，虽然关于这一点还有争议，因为有些人断言运动是由感官所觉察的，而另一些人则断言它根本不是感官所能觉察的，而是经过感觉而被理智掌握的。那些声称运动是感官对象的人，以这样的事实来支持运动存在的观点：在感官中——例如视觉——运动物体运动时和静止物体静止时不会产生同样的感觉，而是静止物体产生一种感觉，运动物体产生另外一种感觉，因此，运动是可以通过这种方式被感官觉察的。但那些认定运动不能为感官觉察，而是通过感觉而被理智所理解的人^[10]，则断言每一种运动感都是通过同时记忆产生的。因为通过回忆曾经在那个特定处所的特定物体如今却在这里的这一方式，我们获得了运动以及被推动的观念。而记忆本身并不是非理性的感觉的功能，而是理性官能的功能，由此可以得出结论：运动不能为感官觉察，而只能为理智理解。再说，所有运动都被认为是与离开和占据处所相关的，而感觉既难以觉察到处所（因为处所是不可感的），也难以觉察到占据和分离（因为这些事物通过记忆才能被人们发现，而感觉因为是非理性的，从而是没有记忆的）。所以，运动是一个不可感的对象。

然而，运动主要通过感觉还是通过理智被理解，这是一个无关宏旨的问题；因为诸多事实证据明显都证实运动的存在。也正是基于这个理由，独断论者惯于仅仅指出这一点来让那些怀疑者蒙羞。因为他们说，要是运动不存在，太阳何以会东升西落走着它自己那特有的轨迹？或者四季——春、夏、秋、冬——的变换又如何能够发生？因为这些情况的发生不正是由于太阳的上升和下降的运动吗？要是运动不存在，船只在驶离港口奔向大海之后，又如何能驶回大陆并停泊进其他的港口？那些否认运动的怀疑论者又怎么能在早晨走出家门，并在处理了一些日常事务后又折回到家里来呢？因为这些事件都是难以拒斥的运动征象。为此，古代犬儒（Cynics）学派的一个成员^[11]，当有人向他提出反对运动的论证时，他不作任何应答，而只是站立起来并来回踱步，用事实证据表示了对智者之愚的公然蔑视。另外，类似的用以支持运动存在观点的理论论证还有很多，被那些持相反立场的人所援引。我们尽管也同意这些理论论证已经足以为运动存在观点的确立提供证明，但我们还是要为相反的论点辩护。因为，在可能性和不可能性上，我们如果能够证明运动之不存在与运动之存在的观点是彼此等效的，那么，随之而来的结论必然是：对双方的观点，我们都不必认同，只有悬搁判断。

那么，如果事物有一个原初的运动（例如元素运动），那它或者是被自己推动的，或者是被另一事物推动的；但它既不能被它自己推动，如我们行将揭示的那样，也不能被另一事物推动，如我们行将阐释的那

样；因此，它不可能被推动。为此，不妨让我们来举个例子进行说明。如果被推动的每一个事物都是被另一个事物推动的，那么，它被推动或者是在推动它的那个事物与它相伴随的时候，或者是在推动它的那个事物不与它相伴随的时候；然而，如我们行将揭示的那样，无论是在与它相伴随的时候还是在与它分离时，它都不可能被推动；所以，被推动的事物是不可能被另一事物推动的。因为，被推动的事物如果是在它的推动者与它相伴随的时候被推动的，那么，万物就都必须与一个被推动的事物相伴随，而不论它是什么事物。比如，为便于讨论（我们以字母为例来详加说明），如果二十四个字母中的每一个字母都能被另一个字母推动，那么，当阿尔法（即 α ）被贝塔（即 β ）推动时，所有其余的字母都应该与阿尔法相随了，因为，恰如正在推动阿尔法的贝塔紧随着阿尔法一样，伽马（即 γ ）由于是贝塔 β 的推动者，伽马也必将与贝塔相伴随，而德尔塔（即 δ ）又因为是伽马的推动者而必然与伽马相伴随，如此下去直至欧米嘎（即 ω ）。宇宙中的事物也是如此，如果每一个运动的事物都有它的推动者紧随在其后，那么，万事万物都必将紧随在一个运动事物的后面。但是如果一事物运动则所有事物就运动的说法是荒谬的；那么，推动者就不可能紧随着被推动事物。而如果它（指推动者）是与它（指被推动者）相分离的，就如当球被手抛开之时手与球是相分离的那样，那么，离它（指推动者）而去的运动，不可避免地让推动事物对被推动事物造成一定程度的影响和处理。既然受影响的事物唯有通过或加增或缩减或变化的方式才能受到影响，那么被推动事物在它被推动之时，必定经历了来自它的推动者所施加的某一种影响方式，因为假若它没有受到这些方式中的任一方式的影响，那么，在它的推动者与它相分离之时，它必定处于静止状态。然而，我们已经表明，他们关于缩减、加增和变化所提出的那些独断论点都是大可置疑的；所以，当推动者在与被推动者相分离的情况下，被推动的事物是不可能处于运动之中的。另外，如果被推动的事物是通过或缩减或加增或变化的方式的影响而运动的，那么，由于原子无法接受或加增或缩减或变化的影响，原子就是不可能运动的。因此，运动的事物也不是被另一事物所推动。因为，为了使它也能成为另一事物推动，它的被推动就必须或者是在其他事物与它相伴随的时候，或者是在其他事物不与它相伴随的时候；然而，这些选项中的任何一个都已经被证明是不可能的，为此我们不得不宣告：它是不可能被另一事物推动的。还有，如果运动的每一个事物都是被某个其他的事物推动的，那么，推动它的事物或者是处在运动之中的，或者是处在不运动之中的；但是，对于推动者来说，处在不运动之中是不可能的，因为引起运动的事物是主动的，而能主动的事物当然是处在运动之中的，因此，引起运动的事物是处在运动之中的。而如果它是处在运动之中的，那么，由于每一个运动中的事物都是被另外的某一事物推动的，既然它是处在运动之中的，就必定又是受到了某个第三个事物的推动，而第三个事物又得受第四个事物的推动，这第四个事物又得受第五个事物的推动，如此以往以至无穷；因此，运动没有了开端。但这一说法是荒唐的；所以，运动的事物是不可能被另一事物推动的。

事物也不可能被它自己推动。因为如果它是自我推动的，那它就应具有一个能或是朝所有方向或是朝某一个方向运动的本性，就如原初的、始因的物体那样，既然我们的论证主要针对的是自然哲学家。但是，如果它具有一个能往所有方向运动的本性，那它将不会运动了；因为由于它同时具有往下运动的本性，它就不再能往上运动了，又由于它同时具有向上运动的本性，就不再能向下运动了，由于它同时具有向后运动的本性，就不再能向前运动了，又由于它具有向前运动的本性，就不再能向后运动了。同样的论证也适用于其他两个方向^[12]。并且，如果它拥有朝某一个方向推动的本性，又如果这一方向是向上（像火和气一样），那么，所有事物就都会向上运动；但如果它只具有向下运动的本性（像土和水一样），那所有事物就都会向下运动。而如果它具有一个部分地向上、部分地向下运动的本性，那么，就不会有运动物体之间的任何结合产生了；因为如果原初的物体被认为正在沿着从中心向边界方向运动，那么，整个（世界）就将被消融终结了。因为彼此分离的每一个（原初物体）都在按自己特有的轨迹运行着，或向上升起着，或向下降落着。而如果能假定它们被一起从边界推向中心，那它们必然或沿同一的垂直线折回，或不沿同一的垂直线折回。如果它们沿同一的垂直线向中心折回，那它们必然会相互碰撞，它们于是或具有等等的力而走向静止，任何一方都不能获胜，上面物体和下面物体都不会屈服（尽管静止本性上就是运动，这样一个说法是荒唐的），或者情况与之相反，它们具有不相等的力，那它们就会涌向唯一的处所；要是升起的物体占据上风，就涌向上面，要是降落的物体更具威力，就涌向下面。但如果它们不沿同一的垂直线运行，那它们必不可能发生交会，并因此而不可能产生任何结合。但这一说法也是荒谬的。既然如此，运动中的物体是不可能自我推动的。其次，如果被推动的事物是自我推动的，那么，既然每一个引起运动的事物或通过向前推，或通过后拖，或通过上举，或通过下压的方式引起运动，因此，由于自我推动的事物是它自己运动的原因，那它也必须或通过向前推，或通过后拖，或通过上举，或通过下压的方式而自我推动。但如果它以向前推的方式自我推动，那它就将落在它自身的后面了（因为向前推的事物是处在被推事物之后的）；而如果以拖的方式自我推动，那它就处在它自身的前面了，而如果以上举和下压的方式自我推动，那它就挂在它自身的下面（和浮在它自身的上面）了。然而，把一事物设想成或在它自身之后，或在它自身之前，或在它自身之下（或之上），都是不可能的，因此，被推动的事物是不可能自我推动的。但是，如果被推动的事物既不能被另一事物推动，也不能被自身推动，而除此之外又不再有任何其他的选项，我们就不得不宣布：事物被推动是不可能的。

克洛诺斯的狄奥多罗还提出了另一个很有分量的运动不存在之论证，他要用该论证确证没有一个事物现在正在运动，尽管曾经运动过。没有事物是正在运动的事实来自他的本原不可分的假定。因为不可分的物体必定被包容在一个不可分的处所之中，并因此既不可能在它所在的处所中运动（因为物体已经把它充满了，而一个要运动的事物必须具备

一个更大的处所)，也不可能它在它所不在的处所中运动；因为它尚未处在这个处所中，才能被推入其中；因此，它就不在运动。不过，根据推理，它曾经运动过；因为先前被观察到在这处所中的事物，现在却在另一处所中被观察到；要是它没有运动过的话，这种情况是绝不可能发生的。因此，此人在努力支持自己观点当中，却认可了如此荒唐的情况，因为在一方面说没有事物运动时，又说有的东西曾经运动过，这难道还不够荒诞么？然而，怀疑论者由于对事物现在运动和过去运动所持的怀疑是均等的，对狄奥多罗所主张的这类荒唐学说当然就不会认同。不过，这人还提出了熟悉的论证来表明运动不存在，他说：“如果事物运动，那它或者在它所在的处所中运动，或者在它所不在的处所中运动；但是，它既不可能在它所在的处所中运动（因为它依旧在处所中），也不可能它在它不在的处所中运动（因为它不在那个处所中）；因此，没有事物运动。”这就是他的论证，证明这一论证的前提的方法是明显而简单的。因为既然存在着两个处所，一个是事物所在的处所，另一个是事物不在的处所，此外就难以设想第三个处所了，因而运动中的事物，如果它真在运动的话，就必须在这两个处所中的这一个或那一个中运动；因为事物是不可能在一个设想不出来的处所中运动的。它不可能在它所在的处所中运动，因为它充塞了它；并且，只要它存在于其中，它就依旧止于其中；由于它依旧在处所中，那它就没有运动。它在它所不在的处所中运动，同样也是不可能的。因为事物既然并不存在于那个地方，那它在那个地方就不可能对任何事物施加作用或承受作用，同样，它也就无法运动；正如没有人会说一个在罗德岛（Rhodes）的人却正行走在雅典一样，一般来说，一个人同样没有理由说物体能在它并不存在于其中的处所中运动。所以，如果有两个处所——它存在于其中的处所和它不存在于其中的处所，并且已经证明运动的事物不能在其中任何一个处所中运动，那么，运动的事物是无法存在的。

上述就是他（狄奥多罗）证明其论点所使用的方法；但是，他的这一证明方法遭到了很多人多种方式的反驳，接下来我们打算介绍这些人的反驳。有人断言，如果过去时是真的，那它们的现在时就不应该是虚假的，必然都是真实的；同样，当现在时是虚假时，过去时必定是虚假的。因为如果事物的边界存在，那么事物自身也存在；而如果事物不存在，那么其边界也不存在。而如果过去时就是现在时的边界，那么，不可避免的情形是：当作为边界的过去时存在时，被边界界定的现在时也应当是存在的。正如如果现在时“产生”不真实，那过去时“已经产生”也就不可能一样，也正如如果现在时“消亡”没有预先存在过，那过去时“已经消亡”就不存在一样，因此，如果现在时“运动”是不真实的，那么，过去时“已经运动”也不可能是真实的。

另有人断定说，事物能够在包容着它的处所中运动；因为围绕着中心支点旋转的球、旋转着的轴和鼓，还有制陶者的轮子以及众多其它类似事物都是在运动的，而且都在它们所在的处所中运动，所以，论证的一个前提——没有事物能在它所在的处所中运动——是错误的。又有人认定狄奥多罗所提出的论证是与运动的概念相抵触的。因为运动的事物

被认为是与它从中运动出来的处所以及它运动前往的处所关联在一起的；因此，当狄奥多罗说“如果事物运动，那么，它或者在它所在的处所中运动，或者在它不在的处所中运动”时，由于运动着的事物既不能在它所在的处所中，也不能在它所不在的处所中运动，而是在两个处所——从中运动出来的处所和运动前往的处所——中运动，他说的都是些不正确的、与运动的概念相抵触的话。还有人辨识出这样一个模棱两可的含糊性语词。因为他们说“被包容在一个处所中”这一语词有两个含义，其一是在宽泛的意义上的“在一处”的处所，如当我们在谈及一个人时，说他“在亚历山大里亚”，其二是在严格（狭义）的意义上说的“处所”，如把裹包着我身体表层的空气说成是我的“处所”，以及把罐子称作是被包容在它里面的事物的“处所”。他们据此断言，既然现在人们可以在两种方式上使用“处所”，因此，运动的事物是能够在它所在的处所——宽泛意义上的处所——中运动的，因为这宽泛意义上的“处所”具有运动进程得以发生的延展性^[13]。还有人认为，狄奥多罗的论证的形式是错误的，因为它开始于一个选言前提，却被后继陈述所证伪，这是由于它证明了两个分句——事物在它所在的处所中运动和事物在它不在的处所中运动——都是虚假的。^[14]

上述这些都是对狄奥多罗（关于运动不存在）论证的反驳，不过，狄奥多罗似乎马上就回答了第一个反驳，其方式是解释说：当过去时是真实的时候，它们的现在时仍可以是虚假的。因为假定一个人一年前结了婚，另一个人一年后结了婚，那么在这两个人的例子中，过去时的命题“这两个人结婚了”是真实的，但现在时命题“这两个人正在结婚”则是虚假的；因为当这个人结婚时，那个人还未结婚，而当那个人结婚时，这个人不再结婚。在这两个人的例子中，只有在假设他们曾经同时结婚的情况下，（现在时）命题“这两个人正在结婚”对他们来说才是真实的。因此，在过去时（命题）是真实的时候，现在时（命题）是虚假的情况也是有可能的。（过去时）命题“海伦有三个丈夫”的情形也与此相同。因为，既不是当她在斯巴达（Sparta）有丈夫墨涅拉俄斯（Menelaus）之时，也不是当她在埃琉姆（Ilium）有丈夫帕里斯（Paris）之时，也不是在他死后她又与戴佛布斯（Deiphobus）^[15]结婚之时，现在时——“她有三个丈夫”——是真实的，虽然过去时——“她有三个丈夫”——是真实的。但是，在这里，狄奥多罗运用的是诡辩并企图以模棱两可的说法来欺骗我们。因为，命题“这两个人结婚”有着两个不同的含义，其中的一个含义是复数的，相当于“这两个人同时（一起）结婚了”，而这是虚假的；但另一个含义是由两个单称命题的联合组成的，一个单称命题是“这个人结婚了”，另一个单称命题是“那个人结婚了”，而这两个命题的各个单称的现在时，即命题“这个人正在结婚”和命题“那个人正在结婚”，都是真实的，因为这两个陈述在两种各自情形下都是真实的。因此，如果两个现在时是虚假的，那么它们的两个过去时不可能是真实的；因此，不可避免的情况是：它们两个命题（指两个现在时的命题和两个过去时的命题——译者注）或者一起被否弃，或者彼此共同存在。

尽管如此，针对同样的假定，狄奥多罗又提出了另一个反驳，在这个论证中他运用了一个更为清晰的例子。姑且让我们假定一个球被扔向一个悬出的屋顶上，那么，当这个球被甩在半途中的那一时刻，（现在时）命题“这个球触碰到屋顶”是虚假的；因为这个球仍然在它的途中。但是，当它在已经触碰到屋顶之时，过去时（命题）“这个球已经触碰到屋顶”则变成了真实；因此，在现在时（命题）是虚假之时，过去时（命题）为真是可能的，因此，对一个在现在时中并非“在运动”的事物来说，在过去时中“已经运动过了”也是可能的。不过，在这里我们怀疑他也走向歧途了。因为，现在时（命题）——“这个球触碰到屋顶”——为真，并不是在球飞行在半空中之时，而是在球开始触碰到屋顶之时。而当它在结束触碰之后再次下落时，那么，过去时（命题）——“这个球已经触碰到屋顶”——就成真了。所以，狄奥多罗本来应该或者认同这两个（命题），或者拒斥这两个（命题），他却把（过去时命题）“它已运动过”当作真实的命题予以接纳，而把（现在时命题）“这个球在运动”当作虚假的命题予以拒斥，这种做法显然是荒谬的。

有些人试图通过球、轴以及鼓等生动实例，为事物能够在它所在的处所中运动的观点辩解，这些人的辩解无法解决我们上面所提的这个困境，同样为其所困。因为，正如我们之前已表明过的那样，上述这些物体中的任何一个物体，作为整体依旧处在同一个处所之中，而就其部分而言，它们则都变动了各自的处所，即上面的部分占据了下面的处所，而下面的部分占据了上面的处所。而如果是这样，那么困境依然是存在的。因为这些物体的每一个部分，或者在它所在的处所中运动，或者在它所不在的处所中运动，但每一个部分既不是在它所在的处所中运动，如我们已确证的那样，也不是在它所不在的处所中运动，如我们业已证明的那样；所以，它不可能运动。

然而，有人说我们的这个论证是与“运动事物”的概念相抵触的。因为运动的事物被看作是占据着两个处所，即该事物运动出来的处所和该事物运动进去的处所。但是，我们不难回答这一反诘：即便关于运动事物的概念确是如他们所说的那样，但由于在怀疑论者看来，问题所关涉的主要并不是运动的概念，而是运动的实际存在，因此，那些作如此反驳的人言不及义，与我们提出的问题无关。进而言之，即便我们推翻了这个论证，他们也将无法反驳我们。因为当他们辩称运动的物体占据两个处所，即该事物运动出来的处所和该事物运动进去的处所时，我们不免要问：“运动的事物是在何时从它所在的处所中运动出去并到另一个处所的？是在它处在第一个处所中的时候还是在它处在第二个处所中的时候？”但是，如果是在它处在第一个处所中的时候，那么，由于它依然处在第一个处所中，它就不可能运动到另一个处所中去；而如果是在它不处在第一个处所而处在第二个处所中的时候，那么，由于任何事物要从它并不存在于其中的处所中运动出来是不可能的，因此，它并非正在向其运动过去，而是已经运动到其中。所以，即便我们同意他们关于运动事物的概念，原有的困境依然存在。

还有人认为，“处所”这个术语具有两个不同的含义，即“宽泛”的含义和“严格”（狭义）的含义，并据此认定运动能够发生于“宽泛”意义上的处所之中。但是这是一个答非所问的回答。因为严格意义的处所先于宽泛意义的处所，如果之前没有在严格意义的处所中运动，那任何事物都不可能在宽泛意义的处所中运动。因为既然严格意义的处所包容运动的事物，那么宽泛意义的处所也就在包容运动的事物的同时包容严格意义的处所。因此，有如在事先没有越过1库比特（cubit）距离的情况下，就没有人能够越过1斯塔德（stade）的^[16]距离，同样，事物如果没有在严格意义的处所中运动，也就不可能在宽泛意义的处所中运动。况且，狄奥多罗在提出反对运动存在的论证时，他始终限于严格意义上的处所；因此，如果这种情形下的运动（即事物在严格意义的处所中的运动——译者注）能够被否定，那么，那些关于在宽泛意义的处所中存在运动的论证，也就不攻自破了。

还有人认为，这个论证不正确，因为该论证起始于一个选言前提，后面又对其证伪。但这种说法是十分愚蠢的。因为论证中的各个步骤都合乎逻辑次序，并且具有逻辑效力——“如果事物运动，那它必须或者按前述的某一种方式运动，或者按另一种方式运动；但第二个（分句）是不（真实的）；所以第一个（分句）是不（真实的）”。因为第一个（分句）是真实的，则第二个（分句）就是真实的，而如果第二个（分句）是不真实的，则第一个（分句）也就不真。而按照那些辩证法家自己的说法，这样的论证完全是正确的。

为了回应那些对狄奥多罗论证的反驳，我们做出上述这些论评是必要的。狄奥多罗还提出了其他一些在效力上虽稍有逊色却更为机巧的论证，在我们的考论中，为了不至于逐个地介绍它们，将对其给出一个总体性的阐释。例如，他认为，运动的事物必定处在某一个处所之中，而处在一个处所之中的事物是不可能运动的，因此，运动的事物是不可能运动的。运动具有两种形式，一种形式是大部分运动，另一种形式是全部运动。大部分运动指的是，当物体的绝大部分在运动时，其中的小部分却处在静止之中，而全部运动指的是物体的所有部分都处在运动之中。在这两种运动形式中，大部分运动似乎先于全体。因为事物为了能进行全部运动即整体运动，就必须首先被设想为它的大部分是运动的；这就好比一个人全部头发都变成灰色前，首先必须是大部分头发变成灰色；为了最后能构成整个一堆，首先就必须构成一堆的大部分；与此完全相同的是，物体之大部分的运动也必须先于物体之全部的运动；因为全部运动不过是大部分运动的强化。然而，正如我们行将证明的那样，不存在什么大部分运动；因此，全部运动也就不存在。因为，暂且让我们假定存在着一个由三个不可分的部分组成的物体，其中的两个部分处在运动之中，一个部分处在静止之中，因为这正是正在进行大部分运动的物体所要求的。如此一来，假若我们往这个物体身上再加增第四个处在静止中的不可分的部分，那么，该物体依然会是运动的。因为如果由三个不可分的部分组成的物体是运动的，其中两个部分处在运动之中，一个部分处在静止之中，那么，当第四个不可分的部分被加增到该事物

中去时，它仍将会是运动的。因为之前运动着的三个不可分的部分比被加增上去的一个不可分的部分更为强大。而如果由四个不可分的部分构成的物体是运动的，那么，由五个不可分的部分构成的物体也仍然是运动的；因为之前运动着的四个不可分的部分比被加增上去的那个不可分的部分更为强大。而如果由五个不可分的部分构成的物体是运动的，那么，当第六个不可分的部分被加增上去时它必定仍是运动的，这同样是因为之前运动着的五个不可分的部分，比被加增上去的那个不可分的部分更为强大。而狄奥多罗就运用这一论证方式，一直前行到一万个不可分的部分，以此证明大部分运动是不可能存在的。他说，在一个物体有着9998个不可分的部分静止而只有2个部分运动的情况下，却要断定该物体大是运动的，这种断言是荒谬的。因此，事物的大部分运动是不可能的。而如果真是这样，那么也不可能存在全部运动。我们由此可得出结论：无物能够运动。

以上所述就是狄奥多罗关于运动不存在的论证过程。但是它看起来似乎是诡辩，并且反击它也很容易；因为物体的大部分运动在增加第一个不可分的部分时就消失了，因为这个时候存在着两个运动中的不可分的部分和两个静止中的不可分的部分。因此，人们无须理会这类形式的论证，我们反倒应该注意运用诸如下述之类的论证：如果一事物运动，那它现在运动；如果它现在运动，那它在当前时间运动；如果它在当前时间运动，那么它在一个不可分的时间中运动。因为如果当前时间是可分的，那它必定会被分为过去和将来，而如此一来，它就不再是当前了。而如果事物在一个不可分的时间中运动，那它经过多个不可分的处所。而如果它经过多个不可分的处所，那它就不可能运动。因为当它处在第一个不可分的处所之中时，它不在运动，因为它依然还处在第一个不可分的处所之中；而当它处在第二个不可分的处所之中时，它还是在运动，而是已经运动过了。所以，无物运动。

另外，每一种形式的运动都要涉及三类事物，即物体、处所（空间）和时间，物体就是处于运动中的事物，处所就是运动发生于其中的事物，时间是运动发生于其间的事物。那么，运动的发生或者是在所有这些事物在被无限划分成无数的处所、无数的时间和无数的物体之时，或者是在所有这三者最终在划分后都到达并终止于不可分的、最小的事物之时，或者是在它们中的某一些正在被无限划分而另一些终止于不可分的、最小的事物之时。但是，不论是正在所有三者被无限划分，还是所有三者都终止于不可分的事物时，人们都不难发现，他们对运动所给出的观点都是大可存疑的。

不妨让我们依次评论上述论证，首先论述第一个观点即所有事物（即物体、处所和时间）被无限划分。该论点的辩护者^[17]断言，运动物体能在一个相同的时间内填满所有的可分的空隙，并且运动物体不是以其自身的第一部分先占据空隙的第一部分，接着再按序占据空隙的第二部分，而是一次性地彻底运动经过全部可分的空隙。然而，这一说法是十分荒谬的，并且从多个方面来看都是与明显的事实相抵触的。不妨

让我们拿可感的物体为例（来加以说明），假设有一个人要跑步经过一斯塔德的距离，那么，如下这样明显的情形是不可避免的：这个人必须先完成一斯塔德距离的第一个一半距离，尔后才能按序去完成第二个一半的距离；因为声称他一次性地彻底完成整个一斯塔德距离，显然是荒谬的。而如果我们再将半个斯塔德进行二分，那么，他必将先运动经过第一个四分之一的斯塔德距离，而如果我们再继续对它进行二分，情况必定还是如此。而被灯光点亮之时，如果他跑步经过一斯塔德的距离，那么，他显然不可能把他的阴影一下子罩在一斯塔德的距离之上，而只能依序罩在第一个部分、第二个部分、第三个部分之上。而如果他沿着墙壁前行，并用他那被涂上红颜色的手一直触碰着墙壁，那么，他必定无法一次性在跑道的整堵墙壁上涂满红色的涂料，而只能一步步涂红一段段墙壁。而且，可感物体中得到证明的论证，在可知物体的情形下也不得不予以接受。其次，通过大量多样的假设性事例来推翻这一论点看来也是完全可能的。让我们假定1库比特的距离，并在该距离的中间将其划分为两个“半库比特”，并且，我们再将（该距离）以1帕尔姆宽度的距离加以划分；为了抵制住运动的物体并使之趋于静止，我们还可假定划分物是固体的。这样一来，如果运动物体能在同一时间一次性地完成一个可分距离的全部，而且该运动不是依序进行的，经过上述距离的那个物体就必定会同时被那个划分两个“半库比特”的物体和那个划分1帕尔姆宽度的物体抵制住。然而，如果它在同一时间被这两个物体抵制住，那么，同一事物在同一时刻就会既已经运动又没有运动；因为，就“半库比特”的划分物抵制住了它而言，它已经运动经过“半库比特”的距离，但与此相反，就1帕尔姆宽度距离的划分物抵制住它而言，它没有运动经过同样的距离。然而，说同一事物同时既已经运动又没有运动，是极其荒谬的。因此，断言运动物体能一次性地彻底完成一个可分的距离而非渐进运动，这一说法同样也是荒谬透顶的。最后，我们不妨假定有一个1库比特的距离，并假定某两个物体以相等的速度从两个端点出发运动，就如伊壁鸠鲁的原子那样。既然两个物体被设定为是以相等的速度运动，那么，它们必定会在1库比特距离的中间相互碰撞，从而它们或静止，或弹回到出发点。而如果它们静止，那么很明显，两个物体在一段时间内运动经过了从端点到中心的距离，并将在另一个时间内完成从中心到另一个端点的距离。但如果它们被推回到整段距离的端点，那么也很明显，它们在一段时间内运动经过了从各自端点到中心的距离，而在另一段时间内被推回并退却到各自的端点。因此，没有事物能够一次性地彻底完成一个可分的距离。

此外，人们还可以用同样方式来驳斥下述观点：所有事物都能够被无限划分，但运动物体依然能整体一次性地经过一个可分的距离。如果两个物体正在以相同的速度运动经过1库比特距离，那么，结果必定是：他们会说它们在同一个时间内没有完成相同的距离，而是其中的一个物体运动经过了较大的距离，而另一个物体运动经过了较小的距离；然而，这一推定是与显明的事实相背离的。因为不妨将其中一个物体所运动经过的1库比特距离在中间加以二分，并让划分物回击与它相碰撞

的每一个事物。那么，既然他们认为在一个相等的时间内两个物体都运动，而且在同一个时间内完成1库比特距离以及该距离的（所有）部分，而不是在一个时间中完成该距离的部分，然后在另一个时间中完成整个的距离，那么，在一个物体运动经过整个1库比特距离的时间内，另一个物体必然只经过了“半库比特”的距离，并由于受到划分物的回击而回到静止状态。但是，由于两个物体都被设定为按相同的速度运动，因此，以相同速度运动的两个物体在同一时间内却经过了不相等的距离；这当然是与显明的事实相背离的。所以，运动的事物不可能一次性地彻底运动经过一个可分的距离，运动因而必须以渐进的方式进行。

进而言之，除了已经提到的论证以外，在一个等量的时间内运动经过一个更大距离的事物，应当比在同一个时间内运动经过一个更小距离的事物会更快。例如，假定有两个处于运动中的物体，其中的一个物体在一个小时内运动完成了20斯塔德的距离，而另一个物体则只运动完成了10斯塔德的距离，那么，所有人都会断定二者的运动速度是不一致的：运动完成20斯塔德距离的物体是比较快的，而运动完成10斯塔德距离的物体是比较慢的。然而，这一看起来似乎显明而清晰的事实却会被否定和证伪，如果我们遵循所提出的假设推论的话。因为运动的事物在同一段时间内将既是较快的也是较慢的，而这是荒谬的。因为，如果一事物不是在一段时间内运动经过整个1库比特的距离，并在另一个时间运动经过1库比特距离的部分，而是在同一段时间内既运动穿过了整个1库比特的距离，也穿过了那整个1库比特的距离的部分，那么，这同一个事物在同一段时间内必将既是比较快的又是比较慢的；因为就它在这同一段时间内运动完成1库比特的距离而言，它是比较快的，但就它在这同一段时间内运动完成“半库比特”的距离来说，它又比较慢的。然而，说同一个事物在同一段时间内既是比较快的又比较慢的，这种说法纯粹是荒谬的。所以，运动物体不可能一次性地运动完成全部一个可分的空间，而只能渐进地完成。

然而，我们现在行将陈述的假设性情形，也许足以将该观点的主张者们驳得哑口无言。我们不妨假定有一个1指（finger）^[18]长的距离，并让这段距离在中间划分为两段即“半指”长的距离，同时假定划分物具有回击和回推撞击物的性质，还假定有一个运动在该距离之中的物体。在这种情况下，我们断定：由于运动的物体在同一时间内既运动完成了整个1指长的距离，也运动完成了该距离的部分，那么，在这同一段时间内，这同一个物体也就必然既前进又后退了；但这是不可能的事情。因为如果它在同一时间内既运动完成了1指长的距离，又运动完成了构成该距离的部分，并且，该1指长的距离既包括从这个端点到中间的距离，也包括从中间到那一个端点的距离，那么，运动物体在同一时间内必然既前进了，也在与划分物发生相撞后又后退了。但是，一个事物在同一时间内既前进又后退，是与明显事实相矛盾的；因此，运动以这种方式进行也是与事实相矛盾的：就好比说一只手在同一段时间内既张开又紧握，而非在一段时间内是张开的，在另一段时间内是紧握的。

由此可见，我们上面所提到的那些主张事物能一次性运动完成一距离的人^[19]，现在已经处在了一个无望的境地；并且，如果他们转而假定事物运动不是一次性完成一可分的距离，而是逐渐完成它——即先完成第一个阶段，再完成第二个阶段，那他们将处在更为绝望的境地。因为如果运动以这种方式发生，当所有物体、处所和时间^[20]都能被无限划分时，运动就没有了开端。因为事物为了能运动经过1库比特距离，就必须先运动经过第一个“半库比特”距离，尔后再依序经过第二个“半库比特”距离。但它为了能运动完成第一个“半库比特”距离，它又必须先经过第一个“四分之一个库比特”距离，接着再经过第二个“四分之一个库比特”距离；如果它被划分为五个部分，那它同样必须先经过第一个“五分之一个部分”的距离，而如果它能被划分为六个部分，那它同样也必须先经过第一个“六分之一个部分”的距离。如此一来，既然每一个第一个部分都会因为划分的无限而迎来又一个第一个部分，并由于距离的部分以及物体的部分都是无穷无尽的，而且每一个部分又都包含着其他部分，那么，任何运动都无法开始。

前面所引述的论证，对那些主张物体、处所以及时间能被无限划分的观点的人（这些人是斯多亚学派）实施反驳是颇为适用的。但是，诸如伊壁鸠鲁那样的独断论者主张所有事物都能还原为不可分的微粒，其实会陷入更加难以克服的困境之中。首先，正如狄奥多罗表明的那样——当后退到不可分的物体和处所时，运动就不存在了。因为包容在第一个不可分的处所中的不可分的物体，是不可能运动的；因为它被包容在了一个不可分的处所之中，并把处所给填满了。另外，处在第二个处所之中的物体也不可能运动，因为它已经运动过了。然而，如果运动的事物既不可能在第一个处所中运动——就它存在于第一个处所之中而言，也不可能第二个处所之中运动，而除此之外又不再有第三个处所可供设想，那么，据说是运动的物体其实是不可能运动的。即便撇开这类形式的困境不说，我们还能通过一种假设性的事例来对伊壁鸠鲁的观点进行驳斥。我们假定有一段由九个不可分的处所组成的排列成一行的距离，并让两个不可分的物体各自从该距离的两端点出发运动经过这一距离，还假设它们以相同的速度运动。如此一来，既然它们的运动速度是相等的，那么，这两个物体中的每一个将经过四个不可分的处所。而二者在运动到处于中间的第五个处所时，它们或者都暂停下来，或者其中的一个物体先到达那里，于是，这一个物体就经过了五个不可分的处所，而另一个物体只运动经过了四个不可分的处所，或者，既不是它们都暂停下来，也不是其中的一个物体先到达那里，而是它们二者在运行途中相碰，从而每一个物体各占据第五个不可分处所的半个。然而首先，两个物体都暂停下来是绝对不可能的；因为，既然存在着一个处所，并且也没有阻拦它们继续运动的事物存在，那它们是不可能停下来的。而如果说其中的一个物体在另一个物体之前到达那里，又是与原先的假定相抵触的；因为两个物体已经被假定为按相等的速度运动。这样一来，余下可说的只是：两个物体在它们运行路途的中点相碰，并各自占据空处所的一半。但是，如果这一物体在它的这一边占据半个处

所，而那一物体在它的另一边占据半个处所，那么，该处所就不再是不可分的，而是可以分为两个“半个处所”了。运动的物体也同样是如此，因为它们以自己的一个部分占据着处所的一个部分时，它们就不再是不可分的。然而，如果处所是可分的，并且运动的物体也不是不可分的，那么，时间也必定不是不可分的和最小的。这是因为，不可分的物体在一个相等的时间内不可能经过一个不可分的处所及其一个部分，而是一次性地运动经过整个不可分的处所，并在一个微小时间内运动经过该处所的部分。最后，我们假定有一根小尺子，在该尺子的一边隔出众多的点，在同一的时间内，我们让该尺子从它的一个末端开始旋转于某一个平面之上。由于末端的旋转，于是大小不同的圆就描画而成了，包围在它们最外面的圆是所有圆中最大的，最里面的圆是所有圆中最小的，而中间的那些圆，当我们从中心点往前行进时，它们会按相应的比例变得越来越大，而当我们从外面的圆周往后（即往中心点）退行时，它们就会变得越来越小。这样一来，既然旋转的时间是同一个（并且，让我们假定这个时间是不可分的），那我在这里想要质问的是：如果圆的描画得以在其间进行的那个时间是同一个，运动也是一次，那么，这些圆何以（在大小上）会彼此各不相同，以至于一些圆大而一些圆小呢？因为我们不可能说：在一个不可分的时间里，存在大小的不同，并因此较大的时间里画的圆就大，较小的时间里画的圆就小。因为，如果一个不可分的时间比另一个大，那么，时间就既不是不可分的，也不是最小的；并且，运动的物体也不可能整体地在一个不可分的时间内运动。进而言之，既然描画所有的圆的那个时间是一个时间，那么，就无法断言旋转着的尺子的各部分具有并不相等的速度，一些部分旋转得更快，另一些部分旋转得更慢，那些旋转得更快的部分形成了比较大的圆，那些旋转得更慢的部分形成了比较小的圆。但如果一些部分确实能运动得更快，另一些部分确实能运动得更慢，那么，这根尺子或者在它旋转期间必定已经被撕成好多碎片了，或者由于尺子的一些部分往前冲而另一些部分往后拉，该尺子必定已经被扭弯了。但是，实际上尺子既没有被撕成众多的碎片，也没有被扭弯，因此，对断言所有事物都能被还原为不可分的微粒的那些人来说，运动必是不可思议的。总而言之，如果它们都是不可分的——不仅运动发生于其间的时间是不可分的，而且运动的物体以及发生运动的处所也是不可分的，那么，所有运动物体必定会以相同的速度运动，太阳的运动速度因此就会与乌龟相同；因为无论是前者还是后者，都在一个不可分的时间内完成了一个不可分的距离。但若说所有运动物体都按相同的速度运动，或者说乌龟的运动速度和太阳相等，这种说法是何其荒谬啊。所以，倘若一方面断定所有事物都能被还原到不可分的微粒，另一方面却仍然坚持运动存在，这一说法的荒谬性显然是自不待言的。

如此一来，接下来我们只剩下一可能：在一些事物被无限划分，而另一些事物还原为不可分的微粒的情况下，是否还存在运动？事实上，自然哲学家斯特拉托（Strato）^[21]就是持这一观点的；因为他认为时间能还原到不可分者，而物体和处所却能被无限划分，并断定在一个

不可分的时间内，运动的物体能一次性地而不是逐渐地运动经过整个一个可分的距离。在这里，我们可以通过运用一个相当明晰的事例，来清楚地表明上述这一观点同样是站不住脚的。不妨让我们假定有一个4指长的距离，并假定运动的物体在两个不可分的时间内运动完成了这一距离，因此，该物体在一个不可分的时间内运动经过了一个2指长的距离，并在另一不可分的时间内同样也运动经过了另一个2指长的距离。在这一假定的情况下，我们再假定从上述的距离中减掉一个1指长的距离，从而还剩下一个3指长的距离。但是，如果运动物体在两个不可分的时间内确能运动完成这一距离的话，那么，它在一个不可分的时间加半个不可分的时间内显然必定也能运动完成一个3指长的距离，——即在一个不可分的时间内运动完成2指长的距离，在半个不可分的时间内运动完成所剩下的那1指长的距离。因此，如果一个不可分的时间比一个不可分的时间确实要少一半，那么，所谓“不可分的时间”就不可能存在，而是也会被划分成多个部分。如果我们把第五个1指长的距离加增到那个4指长的距离中去，上面所运用的论证依然是适用的。运动物体是如何经过这一距离的呢？也是在一个不可分的时间内么？但如果真是这样，既然它在一个不可分的时间内也能运动完成那距离的一倍，那么，在同一时间内能运动经过该距离的物体就既是快的也是慢的了——就它在一个不可分的时间内运动完成了一个2指长的距离而言是快的，而就它在一个相等的时间内只经过了一个1指长的距离来说又是慢的。但如果它能在少于一个不可分的时间内运动完成第五个1指长的距离，那么，所谓“不可分的时间”又成了可分的了，然而，这一点想必他们拒绝承认。

其次，如果运动物体在一个不可分的时间内真能一次性地运动完成整个一个可分的距离，那么，有如我们行将证明的那样，一些事物将会无缘无故地趋向于静止；然而，没有事物会无原因地趋向于静止；因此，运动不可能以这么一种方式发生。比如，假定有一个垂直的距离，10库比特长，并假设有一个类似于铅球之类的重物，在一个最微小的时间内从顶点向基底运动完成这整个（10库比特的）距离。然后，我们再给这一距离加增1库比特的距离，于是有总共11库比特的距离。我们再让这个球重新从顶点开始运动。这样一来，当它抵达10库比特距离的终端和第十一个库比特距离的开端之时，它或者会趋向于静止，或者会继续运动并经过后者——我指的是第十一个库比特的距离。但说它会趋向于静止，这种说法是荒谬的；因为如果一个如此之重，且运行于空气中的、没有受到阻挡的物体会趋向于静止，那么，毫无疑问，它就是毫无原因地静止下来的，而这是极其荒谬的。而如果它继续运动，既然它在一段不可分的时间内运动经过了整个10库比特的距离，那么，由于这是同一个运动，它必定能够在这个不可分的时间的第1/10部分内越过所剩下的1库比特的距离，所以，所谓一个不可分的时间，除了不再是不可分之外，还能够被划分成十个部分。

再次，如果运动物体在一个不可分的时间内运动完成了整个一个可分的距离，那么，在同一段时间内，它必定也能到达该距离的所有部分之

中。但是，如果它在同一段时间内真能到达并处在该距离的所有部分之中，那就只能说它已经占据了该距离，而不能说它经过了该距离。然而，这一说法显然是十分荒谬的。由此可见，运动物体在一个不可分的时间内不可能运动经过整整一段可分的距离。这是因为，（如果它真能这样，那么）同一个物体在同一段时间内就会既是热的也是冷的，既是被照亮的又是没被照亮的了。因为，暂且让我们假定有一段2库比特长的距离，并且我们使其中的1库比特长的距离加热，使另1库比特长的距离变冷。如果运动物体在同一个不可分的时间内占据这一整段距离，那么，当它处在那一段热的1库比特距离中时，它就会被变成热，而当它处在那一段冷的1库比特距离中时，它就会被变冷。但是，既然它在同一个时间内既处在热的距离之中，又处在冷的距离之中，于是，同一物体在同一个时间内就会既是热的又是冷的了，而这显然是不可能的事。不仅如此，而且同样的方法也可以再次证明，同一事物在同一时间内会既是被照亮的又是没有被照亮的，而这显然也是与感觉的证据相背离的。

还有，人们将不得不说运动物体在同一个时间内会运动经过假定的任何距离。例如，假定有一段4指长的距离，并将其划分成八个部分，为让我们对问题的解释能更明晰一些，不妨称该段距离的第一部分为A，称第二部分为B，称第三部分为C，其余部分的称法也依此类推。如果运动物体在同一个时间内能运动完成一整段可分的距离，那么，在它运动经过距离AB的那同一个时间内，它必定也能运动经过距离BC。但是，如果真能如此，那它在同一时间内必定也能运动经过距离CD，如此下去以至无穷。所以，它在一个单一的、不可分的时间内必定也能运动经过大地上的全部距离。

因此，如果运动的存在既不能在事物无限可分的情况下，也不能在事物还原为不可分微粒，也不能在某些事物能无限可分而另一些事物不能无限可分的情况下得到证明^[22]，鉴于此，人们就不得不宣告运动不存在。由于感觉的证据与那些和感觉证据相冲突的论证在效力上难分伯仲、彼此均衡^[23]，结果只能是悬搁判断。

第三章 时间存在吗？

有如我们之前已经说过的那样，运动关涉三类事物——运动的物体、物体得以在其中运动的处所以及运动得以在其间完成的时间，既然我们已经讨论了在物体和处所问题上的困境，现在就让我们对时间也来探究一番。那些主张宇宙是永恒的自然哲学家，以及那些认定宇宙是在一个给定的时间创建起来的人，他们对时间所给出的相关阐释可能都是毫无希望可言的。一些人宣称时间是“宇宙运动的间隔”，而另一些人宣称时间是“宇宙的运动本身”^[24]。但是，无论是根据第一个时间定义中给出的观点，还是按照第二个时间定义中蕴含的观点，时间都是不可能存

在的。因为，如果离开了运动的物体就不存在运动的间隔以及运动本身，又由于时间不过是宇宙运动的间隔，或更精确地说是宇宙的运动，时间就将不是别的，而就是运动着的宇宙，因而时间就只是处于一定状态下的宇宙。然而，这一说法明显是荒谬的。其次，既然我们可以理解在某一时间点上宇宙运动并不存在，因此，时间不可能就是宇宙的运动。再次，既然所有运动都发生在时间之中，因此，宇宙的运动必定也发生在时间之中。然而，时间不可能发生在时间之中；因为，如果真是这样，那么，时间或者就存在于它自身之中，或者一个时间就存在于另一个时间之中。然而，时间既无法存在于时间自身之中（因为要是这样，同样的时间就既是一个也是两个了），一个时间也无法存在于另一个时间之中，因为任何现时的事物都不可能存在于并非现时之中，那些不在现时的事物也不可能存在于现时中。因此，基于这一理由，人们不可能断言时间就是宇宙的运动。复次，正如运动发生于时间之中一样，静止同样也发生于时间之中；但正如没有人会说静止就是时间一样，同样也不能说宇宙的运动就是时间。又次，宇宙的运动是永远相同的，但是时间并不是永远相同的，而是有时是相同的，有时是不同的；并且当不同的时候，有时多，有时少。因此，宇宙的运动是一回事，时间则是另一回事。其实，诸如数学家阿里斯塔库斯那样的人，虽然拒绝宇宙的运动^[25]，但主张大地是运动的，也能理解时间。为此，我们就不得不说时间是另一种事物，是一种与宇宙的运动并不相同的事物。最后，那些生活在没有亮光的地下洞穴里的人，以及那些天生的盲人，他们都没有宇宙运动的概念，但他们在经历过坐下、站起和走路等之后，往往能获得一个他们得以在其间完成这三个动作的时间概念，并断定完成三个动作的哪个时间是最多的，完成两个动作的哪个时间是较少的，完成一个动作的哪个时间是最少的。但是，如果没有看到过天空的旋转也能够领会时间，那么，天空的旋转是一回事，时间是另一回事。

亚里士多德声称，时间是“运动中先和后的数量（量度）”^[26]。然而，如果时间就是这样——一个运动中前和后的“联合记忆”，那么，处在静止和不运动之中的事物就不可能存在于时间之中。否则，如果不运动的事物能存在于时间之中，并且时间是运动中先和后的量度，那么，存在于时间中的事物就既是静止的又是运动的了，而这是不可能的。基于这一理由，自然哲学家斯特拉托拒斥了这一个时间定义，并认为时间是“所有运动和静止的量度”，因为在物体运动着的时候，时间是与所有运动物体一起延伸的，而在物体不运动着的时候，时间也是与所有不运动的物体一起延伸的，并正是因为这个理由，所有存在的事物都存在于时间之中。但是，非常有可能的是，还存在着大量与他的观点相抵触的事物；不过，我们在这里稍微提一下这样一个事实就已经足够了，即度量运动或静止的事物虽存在于时间之中，但并不是时间。而如果是这样，那么，时间就不可能是那些度量运动和静止的事物；因为时间不可能存在于时间之中。其次，如果时间之所以是运动和静止的度量，是因为就它是运动而言，时间与运动一起共同延伸，就它是静止而言，时间也与静止一起共同延伸，那么，我们当然也可以反过来这样说：既然运

动和静止是与时间一起共同延伸的，那么，比起运动和静止是时间的度量这样一种说法，时间是运动和静止的度量这样一种说法并不更具理由。确实，前一种说法（即认为运动和静止是时间的度量）或许更为恰当一些；因为运动和静止是易于辨别的，而时间反倒不容易被观察到，并且，对易于识别事物的理解不大可能通过不易观察到的事物来进行，而相反的情形倒有更大的可能性。

“时间是像白天和像黑夜的一种意象（phantasm）”^[27]，在时间问题上还有这么一个观点——它似可归之于伊壁鸠鲁和德谟克利特。若按这一观点，时间的本性依然是颇为可疑的。因为如果能证明白天和黑夜是不真实的，那么，由此就可推导出像白天的意象也（不可能是时间或）是不真实的。因为我们稍加审查就可发现，白天就其狭义而言，是由十二个小时——那就是说从日升到日落——构成的，而这种“白天”是不真实的。首先在第一个小时存在的时候，其余十一个小时还未存在；而在绝大多数小时还没存在的时候，白天也就不可能存在。其次，当第二个小时出现之时，第一个小时已不再存在，其余的十个小时尚未存在；所以，在这种情况下，由于绝大多数小时是不存在的，白天也就不可能存在。如果总是只有一个小时存在，而白天不是一个小时，因此，白天不可能存在。其实，一个小时也是不存在的；因为它也是通过扩展的方式构想出来的，自身也是由大量的部分所组成的，其中的一些部分尚未存在，另一些部分已经不再存在，因此，由它们组成的事物是不真实的。但是，如果既不存在一个小时，也不存在白天，依此类推又不存在黑夜，那么，就不可能说时间是像白天或像黑夜的一种意象。再次，“白天”一词有着两个不同的含义，一种含义是指那个由十二个小时组成的事物，另一种含义是指被太阳照亮的空气。为此，伊壁鸠鲁断言时间或者是由多个小时组成的白天的意象，或者是被太阳照亮的空气的意象。但是，他没有理由说时间是由多个小时组成的白天的意象；因为白天自身——我的意思是十二小时的白天——是时间，如果这种白天的意象也被认为是时间，那么，时间也就成了时间的意象，而这纯然是胡说八道。为此，人们必不能说十二小时的白天的意象就是时间。所谓被照亮的空气的白天的意象，也不可能是时间；因为这种白天是存在于时间中的，因此，如果时间是我们的这种白天的意象，那么，这种白天就会存在于我们的意象中了。这是一个远比第一个结论更为糟糕的结论。最后，当宇宙被毁灭之时，按照伊壁鸠鲁的观点^[28]，白天和黑夜都将不复存在，白天的意象和黑夜的意象也因此都将不复存在。然而，说宇宙被毁灭则时间不存在，这是十分荒谬的说法；因为“它曾经被毁灭”和“它正在被毁灭”这两个陈述都标示了时间。既然如此，那么，时间是一回事，白天或黑夜的意象又是另一回事。

首先，姑且把这些文字当作从时间概念出发对时间真实存在之困境的描述吧；不过，我们还可以借助于直接论证来再次确立我们的驳论。假若时间存在，那么，它或者是有限的，或者是无限的；但如我们行将确证的那样，它既不是有限的，也如我们行将证明的那样，它也不是无限的；因此，时间不存在。因为假若时间是有限的，那么，曾经存在过

一个时间尚未存在的时间，并还会有那么一天，必将存在一个时间不再存在的时间。然而，不论是说曾经存在过一个时间尚未存在的时间，还是说有那么一天必将存在一个时间将不再存在的时间，这些说法都是荒谬的，因为，陈述句“曾经存在过”和“将存在”都（恰如我刚才所说的那样）暗示了不同的时间。所以，时间不可能是有限的。实际上，时间也不可能是无限的。因为它的一个部分是过去，它的另一个部分是将来。因而这些时间部分或者存在，或者不存在。而如果它不存在，那时间就是有限的，既然时间是有限的，那么，原先的困境依旧未消——曾经存在过一个时间不存在的时间；有那么一天必将存在一个时间将不再存在的时间。但如果每一种时间——我的意思是过去和将来——都存在，那么，它们就都会成为现在。不论是过去的时间还是将来的时间，既然都存在于现在，那它们二者必将就是现在。但说过去的时间和将来的时间都能被看作是现在，这一说法是荒唐的。因此，时间也不是无限的。但如果既不能把时间看成是有限的，也不能把时间看成是无限的，那么，时间终究是不可能存在的。另外，由不存在的事物构成的事物也是不存在的，而时间被认为是由不存在的事物——不再存在的过去和尚未存在的将来——构成的，因此，时间也是不存在的。

其次，如果时间任何东西，那么它或者是不可分的，或者是可分的；但有如我们行将证明的那样，它既不可能是不可分的，又如我们行将确证的那样，它也不可能是可分的；因此，没有时间能够存在。既然时间被划分成过去、现在和将来，那么，时间就不可能是不可分的。时间也不可能是可分的，因为每一个可分的事物都是用它自身的一个部分来度量的；例如，库比特是用帕尔姆来度量的，而帕尔姆是库比特的一个部分，帕尔姆是用指来度量的，而指是帕尔姆的一个部分^[29]。因此，时间如果是可分的，那它理当能够为它自身的某一部分所度量。但是，其他的时间是不可能为现在所度量的。因为如果现在的时间能够度量过去，那现在的时间就存在于过去之中了，而既然存在于过去之中，它也就不再是现在而只能是过去了。如果现在能够度量将来，那就会存在于将来之中，从而也就成了将来而不再是现在了。同样，其他的时间也不可能度量现在；因为其他的时间既然存在于现在的时间之中，它们中的每一个时间也就成了现在而不再是过去或将来了。但是，如果人们必须或者把时间看作是可分的，或者把时间看作是不可分的，而我们已经证明它既不是可分的，也不是不可分的，因此，就不得不宣布时间什么也不是。

再次，时间是三重（有三个部分）的；因为它的一个部分是过去，一个部分是现在，另一个部分是将来。而在这三重时间中，过去已不再存在，将来则尚未存在，因此，我们所能说的唯有：只有一个部分即现在存在。而现在的时间或者是可分的，或者是不可分的。但它不可能是不可分的，这是因为，有如蒂孟所说的，“可分的事物不可能具有能存在于不可分的时间之中的性质”，——例如生成、毁灭以及每一种诸如此类的事物。而如果时间是不可分的，那它既不可能有一个借以和过去相连接的开端，也不可能有一个借以和将来相接合的终点；因为有着一个开

端和终点的事物就不是不可分的了。但如果它既没有一个开端，也没有一个终点，那它也就不会有一个中间，因为中间是通过比较的方式被看作是与其它两个（即开端和终点）相联系着的。既然它既没有开端也没有终点，又没有中间，那就完全不存在。如果现在的时间是可分的，那么，它或者被分成多个存在的时间，或者被分成多个不存在的时间。而如果它能被分成多个不存在的时间，那它就不再是时间了，因为那个能被分成多个不存在的时间的时间就不是时间。而如果它能被分成多个存在的时间，那么，它就不能整体存在于现在了，而是一个部分成了过去，另一个部分成了将来。基于这一理由，既然它的一个部分不再存在，另一个部分还尚未存在，那么，作为整体的现在也就不再出现和存在了。但如果这三个时间——过去、将来和现在——中的每一个时间之不存在都已经得到明证的话，那么，没有时间是能够存在的。

最后，那些声称现在就是过去的终结和将来的开端的人，也就是在用两个不存在的时间规定一个时间，会不仅使一个时间，而且所有时间不存在。进而，如果现在的时间是过去的终结，而过去的终结连同它借以成为终结的那个时间已经一起消逝了，那么，要是现在的时间确实是过去的终结，那它也就不再能够存在了。还有，如果现在的时间就是将来的开端，而将来的开端既然还未存在，那么，现在的时间也尚不存在，它就因此具有正相反的性质；因为，就它是现在来说它是存在的，但就它连同过去已经一起消逝来说，它又是不再存在的，而就它和将来相伴随而言，它就尚未存在。然而，把同一个时间看作既是存在的又是不存在的，既是不再存在的也是尚未存在的，这种看法是荒唐的。因此，就这一论证来看，人们也必须否定任何时间的存在。

人们还可以这么论证：如果时间存在，那么它或者是不可毁灭和不可生成的，或者是可毁灭和可生成的^[30]；然而，正如我们将要证明的那样，它既不是不可毁灭和不可生成的，又如我们行将要确证的那样，它也不是可毁灭和可生成的；因此，时间什么都不是。鉴于时间的一部分是过去，一部分是现在，一部分是将来，时间因而不可能是不可毁灭和不可生成的。因为，昨天不再存在，今天正存在着，明天尚未存在，因此，时间的一部分（指过去）不再存在，一部分（指现在）正存在着，另一部分（指将来）尚未存在。基于这一理由，时间既不是不可生成的，也不是不可毁灭的。但如果它是可毁灭和可生成的，由于将来还没有存在，过去已不再存在，那么，我们就难以说得清楚它会毁灭成什么，以及它又是从什么事物那里产生而来的。然而，事物又怎么可能从不存在演变为存在呢？（或存在的事物怎么）可能毁灭成为不存在呢？所以，时间什么都不是。

有人也许还会以这样一种方式来攻击它（时间存在的观念）：如果时间存在，那么，它或者是可生成的，或者是不可生成的，或者是部分地可生成的和部分地不可生成的；但时间既不是可生成的，也不是不可生成的，也不是部分地可生成和部分地不可生成的；因此，时间什么也不是。因为如果它是可生成的，每一个被生成的事物既然都是生成于时

间之中的，那么，被生成的时间也必将生成于时间之中。因此，它或者自身生成于它自身之中，或者生成于另一个时间之中。而如果它生成于它自身之中，那么，它就是一个在产生之前就已经产生的事物，这是荒谬的。因为，事物生成于其中的那个事物必须先生成，因而时间，由于生成于它自身之中，也必须在它自身之前就已经存在，这正如一尊雕塑是在一个作坊中加工出来的，那作坊必当存在于这一雕塑之前，一艘船舶是在某一个地方建造起来的，该地方必当存在于这艘船舶之前一样。因此，与此类似，如果时间是在它自身之中生成的，那它也必当存在于它自身之前；因而，就时间是生成的而言，由于当事物正在生成之时每一生成的事物是尚未存在的，那它当然是尚未存在的，但就它生成于它自身而言，它又必须是预先存在了。所以，时间既是存在的也是不存在的。就它是生成的来说，它是不存在的，但就它生成于它自身之中来说，它又是存在的。但是，说同一事物在同一时刻既存在也不存在，是荒谬的，因此，说时间生成于它自身之中也是荒谬的。时间作为一个时间也不可能生成于另一个时间之中，比如将来不可能生成于现在之中，现在不可能生成于过去之中。因为如果一个时间生成于另一个时间之中，那么，这些时间中的每一个时间必定会离开自己的位置并占据其他时间的位置。例如，如果将来的时间生成于现在的时间，那么，将来既然生成于现在，将来也就成了现在而不再是将来；而如果现在生成于过去，那么，现在由于生成于过去，它也就不再是现在而是过去。如果我们颠倒一下它们的次序，即让过去生成于现在，并使现在生成于将来，那么，同样的论证依然是适用的，因为相同的困境会再次出现。因此，要是时间既不可能生成于它自身之中，也不可能生成于另一个时间之中，那么，时间就不可能是可生成的。但如果时间既不可能是不生成的，也不可能是可生成的，而除此之外人们又无法设想出任何第三种可能性，那么，人们就不得不宣称时间不存在。论证时间不是不可生成的事实是非常容易的。因为如果它是不可生成的，也就是说，它既没有生成过，以后也不会生成，那么，能够存在的时间就唯有现在了，而将来以及在将来生成的事物就不是将来了，过去以及在过去中已经出现的事物也就不是过去了。但实际情况并不是如此；因此，时间也不是不可生成的。时间也不可能是部分地可生成和部分地不可生成的，否则，多种窘境就会接踵而至。因为可生成的时间必定或生成于它自身之中，或生成于另一个时间之中；但如果它生成于它自身之中，那它必定存在于它自身之前，而如果它生成于另一个时间之中，那它就不再是（原来的）那个时间，而是终止了它自身而成为它生成于其中的那个时间了。关于不可生成的时间，这一论证也是完全适用的。因为如果它是不可生成的，那么，将来的时间就不复存在，过去的时间也就无以存在，能够存在的唯有一个时间，那就是现在。但这些推定都是荒唐的。因此，我们只能说，时间既不是可生成的，也不是不可生成的，又不是部分地可生成、部分地不可生成的，因此，时间不存在。

正如我们在前面从时间的概念出发指出了时间的诸多可疑之处，同样，我们有理由从时间的实体出发质疑之。例如，有些独断论者断言时

间是一个（有形的）物体，另一些独断论者则声称时间是无形的；而在那些说时间是非形体性事物的人当中，一些人认为它是一个自我存在的事物，另一些人则认为它只是其他事物的某一性质。比如，安尼西德穆斯“按照赫拉克利特的说法”^[31]称时间是一个物体，因为它与存在的事物以及原初的物体并没有什么不同。他在其《第一导论》（*First Introduction*）中，当他谈到作为词类中的简单名称时，说它适用于六种事物，他认为名号“时间”和“单元”（“unit”）适用于有形的实体，而时间的范围以及数量的总和则主要用这些实体的倍数来表示。因为标示时间的“现在”（now）以及“单元”正是实体；而“白天”、“月”以及“年”都是“现在”（即时间）的倍数，而“二”、“三”、“十”以及“一百”则是“单元”的倍数。由此看来，这些人都把时间当作一个有形的物体。但是斯多亚学派的哲学家们则认为时间是无形的，因为他们断定说，在“某物”^[32]当中，一些是有形物体，另一些是无形物，他们还列举了四种无形物，它们是“意义”、虚空、空间和时间。在此我们还可以清楚地看到，他们除了把时间看作是非形体性事物之外，也把时间看作一个自我存在的事物。

伊壁鸠鲁，有如拉科尼亚人德米特里乌^[33]（Demetrius the Laconian）对他所作的解释那样，声称时间是“诸征象的征象”（“a symptom of symptoms”）^[34]，伴随着白昼、黑夜、小时、喜爱、厌恶、运动以及静止。因为所有这些都是随附于事物的征象，而时间既然伴随着所有这些，就很自然地可以被称作是“诸征象的征象”。总之，为便于读者能够理解我们的推论，在这里我们稍作一下回顾——一些存在的事物是自我存在的，而另一些存在的事物被认为是从属于这些能自我存在的事物的。像实体（如物体和虚空）这样的事物是自我存在的；被认为是从属于自我存在事物的事物，则是那些被他们称作“属性”的东西。在这些属性当中，一些性质是不能与它们所从属的事物相分离的，而另一些性质则本性上说就与它们所从属的事物相分离^[35]。例如，不能与它们所从属的事物相分离的属性有物体的不可入性^[36]和虚空的不可入性；因为物体从未被认为是没有不可入性的，虚空也从未被看作是没有不可入性的。二者有一种永恒属性，其中的一种是不可入性，另一种是可入性。能与它们所从属的事物相分离的属性是诸如运动和静止之类的性质。因为那些复合而成的物体既不是处在连续的运动之中，也不是处在连续的静止之中，而是在某个时候具有运动的属性，在另一个时候具有静止的属性，尽管原子本身是处在永恒的运动之中的。因为原子必须或者与一个虚空相碰撞，或者与一个物体相碰撞；而如果它与虚空相碰撞，那它就会由于虚空的不可入性而得以穿行并通过该虚空，但如果它与物体相碰撞，那它会由于物体的不可入性而以反弹的方式运动并离开该物体。这些事物就是时间所与之相伴随的“征象”——我指的是白天、黑夜、小时、喜爱、厌恶、运动和静止。因为白天和黑夜是环绕在周围的空气的征象，白天就是所环绕空气的一种属性，该属性缘自太阳光的照耀，而黑夜则起因于太阳光照耀的缺失。由于小时或者是白天的一个部分，或者是黑夜的一个部分，因而它像白天和黑夜一样，也是空气的一

种征象。时间与每一天、每一夜、每一时平行地延伸着，并因为这一理由，一天或一夜被人们称作或长或短，正如我们所经历的那个时间，即作为它们的属性的那个时间一样。感受和无感受或者是痛苦或者是愉悦，基于这一学说，也都不是实体，而是那些或感受愉快影响或感受到痛苦影响的人的征象，并且它们不是与时间无关的征象。除了这些征象之外，有如我们已经证明过的那样，运动以及静止也都是物体的征象，并且也不是非时间性的。因为我们确实是通过时间测度运动的快慢以及静止量的多少。由此可见，伊壁鸠鲁显然认为时间是非形体性的。不过，其思考角度与斯多亚学派的并不完全相同，因为正如我们之前已经说过的那样，伊壁鸠鲁把时间看作某些事物的属性，而斯多亚学派恰恰与之相反，认为时间是一种能够自我存在的非形体性事物。

上面所述就是这些人的观点；但是，柏拉图（以及据说还有亚里士多德）等人宣称“时间是运动中先后的度量”，而自然哲学家斯特拉托（以及据说亚里士多德亦然）等人则断言时间是“运动和静止的度量”。

既然在时间的本质问题上也存在着各种各样纷争歧见，人们不难从我们前述的种种困境中得出结论：从中确切地获知任何事情都是不能的；但就目前来说，我们还是应该运用我们先前从时间概念出发证明时间不存在的那些驳论，对柏拉图、亚里士多德以及自然哲学家斯特拉托实施反驳。对于那些坚持认为时间的实体是有形物体的那些人——我指的是赫拉克利特学派的成员，我们不难提出这样一个十分现成的论证进行反驳：如果时间是一个有形的物体，由于每一个物体或者处在静止之中，或者处在运动之中，并且，处于静止中或运动中的事物又被认为是在时间之中的静止或运动（因此，就得把物体看成是静止于或运动于一个物体之中的）；但是，无法把物体看作静止于或运动于一个物体之中；因此，时间不可能是一个有形的物体。我们也可以按照赫拉克利特学派的说法这样推论：有形的“存在物”是在时间之中的；但时间不可能在时间之中；因此，存在物和物体不可能是时间。还可以这样来进行论证：生物生活在时间之中，就如死物也死在时间之中一样；因此，时间不可能是一个生物或一个物体。还有，那些断言赫拉克利特的“原初物体”不存在的人，依然能够思考时间；但是，假若时间就是赫拉克利特所谓的“原初物体”，那么，他们理当无法对时间思考；因此，赫拉克利特的“存在者”不可能是时间。再者，安尼西德穆斯认为赫拉克利特（所说）的存在物就是空气；然而，时间是和空气截然不同的东西，并且正如没有人会说火或水或土就是时间一样，基于同样的理由，也没有人会说空气就是时间；因此，（赫拉克利特所说的）存在者并不是时间。

不妨把这些当作对这一观点的各种反驳的一个简要陈述。接下来让我们对斯多亚学派也作一个简洁的辩驳，他们声称，在“某物”当中，一些事物是有形的物体，另一些事物是非形体的，并且他们还认为，时间是那些被看作能自我存在的非形体性事物中的一个具体种类。然而，最高的种“某物”，由于它不可能或者是一个有形的物体，或者是一个非形体性事物，或者同时既是物体也是非形体性事物，因此，“某物”是不可

能存在的。因为如果它是有形的物体，那么它的所有具体子项就必须都是有形的，而不是无形的；正如动物的所有具体子项都是动物而不是无生命的一样，也如蔬菜的所有具体子项都是蔬菜而不是动物一样，既然“某物”是一个有形的物体，因此，它的所有子项也同样都是有形的，而不会有非形体性事物子项。而如果它是无形的，那么，它的子项就必须都是无形的，因而没有一个是形体的。同样，如果它同时既是物体也是非形体性事物，那么，它的所有子项就同时既是物体也是非形体性事物，就不存在任何自身是物体或者非物体者。所以，如果“某物”既不是一个物体，也不是一个非形体性事物，又不能同时既是物体也是非形体性事物，那么，“某物”就不可能存在。而如果这被否认，那么，它的所有子项也就被否认。然而，这种说法是荒谬的。进而，每一个被认为和时间同属一类的非形体性事物——诸如“意义”、虚空和空间等——都遭到了怀疑论学派的质疑，既然它们都受到了怀疑，就不能说时间和它们属于同一个“种”。

针对伊壁鸠鲁断言时间是“诸征象的征象”的说法，虽然我们可以提出很多其他的论驳，但就目前而言，我们认为，只要提一个就足够了：实体在一定条件下也许能够被观察，并属于真实存在的事物，而被称作实体之属性的那些事物，由于无异于实体，因而都是非存在；因为如果没有固体，就不可能有固体性^[37]，而如果没有非固体和虚空，也就不可能有什么非固体性；如果没有运动的物体，当然也就不可能有运动；如果没有静止的事物，当然也就不可能再有静止；正如如果没有实际行动着的将军，就不会有将军之才的存在，如果没有实际的校长，就不再会有什么培训学校校长的领导才能，同样，如果没有拥有属性的事物，那么所有的属性也就不存在。因此，当伊壁鸠鲁声称我们可以借助于尺寸、形状、固体性和重量等的一种联合来构思物体的时候，他无疑是在强迫我们用非存在的东西去构设一个存在物体的概念；因为如果撇开了具有尺寸的那个事物，就不再会有尺寸，撇开了具有形状的事物，就不会有形状，撇开了固体，就不会有固体性。因此，想通过非存在的事物去构设一个存在物体的概念，这如何可能呢？所以，为要让时间存在，各征象必须先存在，而为了能使各征象能够存在，又必须先有一个真实存在的属性；然而，并没有任何真实存在的属性；因此，时间不可能存在。我甚至都不提这样一个论证：时间据说是其属性的那些事物，以及据说是其一种征象的那些事物——诸如白天、黑夜、时日、运动、静止、感受与非感受——都是不可发现的。正如我们上面所指明的那样，“白天”据说有十二个小时，而白天不可能存在于这十二个小时期间，只能在一个时间[现在]之中，但是一个小时并不是一天。同样的辩驳也适用于“黑夜”。“小时”（“hour”），由于它被看作一种延伸，并具有三重性（三部分）^[38]，于是当我们对它进行考查时，它呈现为非存在。因为，当它的第一个部分存在之时，它不可能存在（因为它的其他部分尚未存在），而它的第二个部分存在之时，它依然是不可能存在的，因为它的第一个部分已不再存在，并且它的第三个部分尚未存在。与此同理，既然它的绝大多数部分都不存在，它自身也就不可能存在。

不过，姑且让我们承认白天、黑夜和小时都是存在的，那么，既然这些都是时间，并且伊壁鸠鲁断言时间就是它们的一种征象，那么，按照伊壁鸠鲁的观点，时间也就是它自身的征象了。进而，由于事物或者在它所在的处所运动，或者在它所不在的处所运动，而这二者都是不可能的，因此，对运动的那些解释在许多方面都已经被证明是大可存疑的。而静止的学说也随之被否证了。因为如果运动不存在，那么，静止也不存在。因为只有与运动的事物相对比，才能设想静止，也只有与静止相对比，才能设想运动；因此，正如右不存在左就不存在一样，因此如果它们中的一个不存在，那么另一个也就不能被设想。另外，质疑者们认为，处于静止之中的事物是因为某个原因才被迫静止的，而受到推动的事物必定受了某种影响，能受到影响的事物必定是会运动的，所以，静止者在运动。再者，既然伊壁鸠鲁断定时间是与征象相关联的，而它们（即征象）已经被证明是颇为可疑的，因此，伊壁鸠鲁就必须承认它们的属性（即时间）也是大可存疑的。进而，运动是一种非形体性事物，感受也是一种非形体性事物，前面所提到的各种事物也都是非形体性事物，时间也是非形体性事物。既然非形体性事物不可能是非形体性事物的性质，鉴于此，我们不妨宣布：时间并不是前面所提到的各种征象的征象。

至此，我们已经表明了时间从其实质看会遭遇的种种窘境，接下来让我们对数量问题进行探究。

第四章 论数

数既然也是那些与时间紧密相关的事物之一，因为如果没有计数，时间的测度（例如对小时、天数、月份、年份等的测度）就难以进行，因此，我们在完成了对时间的相关考论之后，现在再对数给出一个有序的探讨，就是颇为适宜的。对数的讨论之所以必要，更是因为自然哲学家中最有学问的那些人把如此巨大的能力归功于数，以至于将其认定为所有事物的原则和元素。如此主张的这些人就是萨摩斯的毕达哥拉斯（Pythagoras of Samos）以及他的学派。在他们看来，那些真正从事着爱智活动（“哲学”）的人，是和那些语言研究者颇为相似的。后者最先考察的是语词（因为语言是由众多的语词构成的）；而语词又是由音节构成的，因而他们便先细究音节；而由于音节又分解成书面语的语素，因此他们就最先研究这些语素。与此相类似，毕达哥拉斯便说，在研究宇宙的时候，真正的自然哲学家理当首先探询宇宙能够被分解成的那些元素究竟是什么。声称万物之原则是显明的，这是与自然科学相抵触的；因为每一个显明的事物必定都是由非显明的事物构成的，而被构成之事物不是原则，构成成分才是原则。因此，不应该说显明的事物是万物的原则，而应该说构成显明事物的成分是原则，且这些成分是不明显的。因而，他们认定存在的事物的原则是不明显的和非显现的。不过，他们在这一点上并未取得完全一致的意见。因为宣称原子或种子或分子

或一般说来由思想理解的物体是万物原则的那些人，被证明部分地是正确的、部分地是错误的。因为，就他们认为原则是不明显的而言，他们的思考过程是正确的，但就他们认为它们是有形的而论，他们又误入了歧途。因为正如由思想理解的和不明显的物体先于可感觉的物体一样，无形的事物也应当是由思想理解的物体的原则。并且，从逻辑上说也是如此：因为正如一个语词的元素不可能就是语词一样，物体的元素也不可能就是物体；但是它们要不就是有形的，要不就是无形的；因此，它们必定是无形的。进而，说永恒是原子的属性并因此是所有有形物体的原则，也是不可接受的。因为，首先，断定种子或分子或最小且不可分之微粒是（万物的）元素的那些人，都确定它们是一个永恒的存在，所以原子和它们比起来并不更具有理由是（万物的）元素。其次，姑且让我们承认原子确实是永恒的；然而，正如有些人虽然认为宇宙是不可生成的、是永恒的，但他们在理论上依旧还在寻求最先构成宇宙的那些原则，同样，有如那些自然哲学家即毕达哥拉斯派所说的——我们也要在理论上考察构成这些只能为理性所觉察的永恒物体的成分究竟是什么。然而，它们的成分或者是有形的，或者是无形的。但我们不能说它们是有形的，因为否则的话，就必须说这些物体的成分也是有形的，而且，由于这种理解可以无限地前行下去，整个宇宙就没有开端了。因此，我们不得不宣称：由思想理解的物体是由非形体性事物构成的。而这一说法其实也是伊壁鸠鲁所认同的，因为他曾经说过：“物体是通过形式、大小、不可入性以及重量的联合得到理解的。”

那么，综上所述：那些只能为理性所觉察的物体的原则必须是无形的。但是，如果某些非形体性事物存在于物体之前，它们也未必就是存在着的事物的元素和最初原则。因为只要我们看一看无形的理念

（Ideas）何以能先于物体存在，想必我们便可以理解这一点了。根据柏拉图的观点，每一个生成的事物都是由于它与它们（即理念）的联系而生成；然而它们不可能是存在物的原则，因为每一个理念分别地看，据说都是一个单元（a unit），但是，在与一个或者更多理念联合时，就成了二或三或四或其他更多的数，所以必定存在着一个超越它们实体（这也就是数）的事物，术语一或二或三或一个更高的数乃是通过分有那个事物才能用来描述数目的。还有，具有无形的性质的立体形式被设想为先于物体；然而，它们同样不可能是万物的原则，因为，由于固体由平面构成，平面形式在概念上先于它们（即固体形式）。但是，人们也没有理由把平面形式确立为存在物的元素，因为每一个平面同样也是由先在的事物——线——构成的，并且，由于三条线的复合被称作是一个三角形，四条线的复合被称作为一个四边形，线预设了数量。而且离开了数，线是无法设想的，因为线是从一个点到另一个点描画而成的，所以线包含数二，而且所有数都归属于“元一”（因为二是一个二，三是一个具体的事物，即一个三，十是一个数的总和^[39]）。毕达哥拉斯通过这些思考，宣称一（元一）就是存在着的事物的原则，通过分有这个一，每一个存在着的事物都被称为一个；一从其自我同一角度看，被理解为一，而当它被看作是在它的他物之中时，它又可以加增到它自身

上，并创生出“不定的二”（“Indefinite Dyad”）^[40]。之所以如此称呼，是因为它自身不是被计数的、确定的二中的任何一个，但后者都通过对它（即“不定的二”）的分有而被理解成二，恰如一的情况那样。因此，存在物的原则有两个：第一个原则是一，通过对一的分有，所有可被计数的一都被理解成为一个；第二个原则是不定的二，通过对它的分有，确定的二才被理解成二个。

毕达哥拉斯学派通过多种方式宣扬，在真正的意义上，这些东西才是万物的原则。他们认为，在存在着的事物当中，一些事物是能绝对地被理解的，一些事物是通过对比的方式被理解的，而另一些事物则能相对地被理解的。能绝对地被理解的事物，就是那些凭借它们自身完全独立地存在的，诸如人、马、植物、土、水、气以及火之类的事物，因为这些事物中的每一个都能绝对地、无须借助于与其他某物的关系而存在。而通过对比的方式被理解的事物，则是指那些在与另一个事物相对立之中存在的事物，如善和恶、正义和非正义、优点和缺点、神圣和非神圣、虔诚和虚伪、运动和静止以及所有与这些相类似的事物。而所谓相对地被理解的事物，指的是被视为处于和其他某物的关系中，比如右和左、上和下以及双和半等，因为右被认为是与左相对的，左也被认为是与右相对的，下被认为是与上相对的，上也被认为是与下相对的，在其他事例中的情况也与此类似。他们认为，对立的事物是与相对的事物不同的。因为在对立者中，这一事物的消灭就是另一事物的产生，健康和疾病、运动和静止的情况就是如此，因为疾病的生成就是健康的去除，并且健康的生成也就是疾病的去除，运动的存在是静止的消灭，而静止的生成也就是运动的离去。这一说明也完全适用于痛苦和幸福、善和恶以及那些总的来说具有对立性质的事物。但相对的事物则具有彼此共存共灭的性质，因为除非左也存在，否则右就不可能存在，除非半也存在，否则倍就不可能存在，有了预先存在的半，倍才会因之存在。进而，在对立事物的情形中，作为一个普遍的规则，无法设想有一个中间状态存在，例如，在健康和疾病、生命和死亡以及运动和静止中的情况就是如此，因为不会有任何事物能存在于健康和生病、生活和死亡或运动和静止之间。但在相对的事物之中，则会有中间状态的存在，因为，比如相等就介于相对较大者和相对较小者之间；同样，“足够”介于太多和太少之间，和谐（声音）也介于高和低音之间。既然如此，由于存在着三类事物，即自我存在的事物、在对立中被理解的事物和相对地被理解的事物，而在所有上述这些事物之上，必定还存在着某个种

（genus），而且，由于每一个种必须在隶属于它之下的子项之前存在，它（即种）必须预先存在。当它被消灭之时，所有的子项也都随同它一起被消灭，但当子项被消灭时，种却不会随同子项一起被消灭；因为前者依赖于后者，而反之则不然。因此，毕达哥拉斯派的门徒就把一（One）确立为自我存在的事物的最高的种。因为，正如这（一）能自我存在一样，每一个绝对的事物同样也是一，并也能凭借其自身被人理解。在对立的事物当中，他们认为相等和不等都是原则，占据着种的地位，因为所有对立事物的性质都在于此中了。例如，静止的性质就在相

等中（因为静止不允许更多和更少），运动的性质则在于不等中（因为它容许更多和更少）。因此，自然物的本性也在于相等（因为自然物是一个不能延伸的顶点）^[41]，而非自然物则在于不相等（因为它容许太多和太少）。在健康和疾病、直线和曲线等事例中，这一说明同样也是很奏效的。相对性则被认为归属于“超过和不足”这个种之下，比如大和更大、多和更多以及高和更高都是通过“超过”的方式被理解的，而小和更小、少和更少以及低和更低则是通过“不足”的方式被理解的。但是，人们既然已经发现，作为种的自我存在物、对立物以及相对物都归属于其他的种——也就是——相等和不等、超过和不足，我们不妨考察一下这些种是否也能溯归到其他种去。那么，相等被归入“一”（因为一首先与它自身相等），而不等可以在“超过和不足”中被觉察到；因为，两事物中一个超越而另一个被超越就是不等。不过，不论是超过还是不足，都隶属在“不定的二”之下，因为最初的超越和不足实际上发生在两个事物之中，一个是超越的事物，另一个是被超越的事物。因此，作为所有事物的最高原则便是首要之“一”和“不定的二”；据说，从它们当中产生出了数的一和数的二，从元一产生出数一，从元一和不定的二中产生出数二。因为二是一的二倍，当二在数当中还尚未存在之时，二倍也不可能在数当中存在；它是从不定的二中得出的，数二就是以这种方式从它（即不定的二）和一中产生出来的。其余的数也以同样的方式从这些当中创生出来，一总是在限制，而不定的二总是生成二并将数扩展至一个无限的量。他们据此认为，在这两个种当中，一占据着动力因（efficient cause）的位置，而不定的二则占据着质料因（passive matter）的位置；正如它们已经创生出由此构成的众多的数那样，它们同样也构筑起宇宙和宇宙中的所有事物。例如，点因此就被列在一之下；因为，如同一是一个不可分的事物一样，点同样也是一个不可分的事物；并且，正如一是数的原则一样，点同样也是线的原则。于是，点被归属在一之下，而线却被认为从属于“不定的二”；因为不定的二和线都是通过转化的方式被理解的。另外，一段没有宽度的、处于两个点之间的长度就是一条线。线因而隶属于不定的二这一类；然而，由于面不仅被认为像不定的二那样是有长度的，而且它还具有第三个维度即宽度，从而它就隶属于“三”（Triad）这一类。当三个点被确立下来之时，两个点隔开一段距离彼此互为对立，而第三个点则处在由两个点构成的线的中间，但处于另一间隙中，一个面便由此得以建立。立体形式和物体，以及金字塔形状，则被归属在“四”（the Tetrad）的类之下。因为有如我所说的，当三个点被确立之后，从它们的上方再放另一个点^[42]，既然它现在具有了三个维度即长、宽、深，固体的金字塔形式也就构造出来了。不过，有人声称物体是由点构造起来的，因为点的流动就产生了线，线的流动就形成了面，而线向深度的运动就生成了具有三个维度的物体。然而，晚期毕达哥拉斯学派的这一观点与早期毕达哥拉斯学派的观点是有所不同的。因为晚期毕达哥拉斯学派用两大原则，即元一和不定的二来构设众多的数，并再从数构设出众多的点、线以及面和物体的形式，而早期毕达哥拉斯学派则用单一点来构建所有的这些

事物，因为在他们看来，线从点中产生，面从线中产生，物体从面中产生。

这就是立体形式得以创设的方式，即众多的数领先于前，最后从这些数那里构造出这些可感的物体：土、水、气、火以及广大的宇宙；他们宣称（再一次坚称数的重要）宇宙依据和谐原则被有序安排，因为正是在数中，构成谐音^[43]的比率才形成了完美的和谐。——换言之，“四度音程”（“By-Fours”）在于4：3这一数的比率，“五度音程”（“By-Fives”）在于3：2的比率，而“全度音程”（“By-All”）则在于2：1的比率。不过，我们在关于标准的相关探讨及《论灵魂》中，针对该议题已经进行过更为详尽的讨论了^[44]。

至此，我们已经说明了意大利的那些自然哲学家们对数的力量极度推崇，现在就让我们继续讨论，并提出这一论点所带来的种种窘境^[45]。当他们断言说可数的事物（the numberables）——诸如可感的和可察觉的事物——并不是一，但通过分有一，也就是那个所谓万物原初和元素的一，而被称为一个。既然如此，那么，假若被指点着的动物是一个，那没被指出的植物就不是一个。因为很多事物并非是一，但它们中的每一个——诸如一只动物、一根棍棒——都必然被视为通过分有元一而被认为是一的。因为如果被指点的动物是一，那么，那不是动物的事物——例如植物——就不是一^[46]；而如果植物是一，那么，那个不是植物的事物——例如动物——就不是一。但是，实际上那个不是动物的事物——例如植物——已是被称作一的，那个不是植物的事物——例如动物——也被称为一。因此，说每一个可数事物都是一，这个说法是不正确的。但是，万物靠通过分有它才被看成是一的那个事物，既是一又是多：就它自身方面而言是一，就它的理解而言是多。并且，这种复多性也不会展现在可数物那里。因为如果动物的复数是一个复数，那么，植物的复数就不再是一个复数；而如果后者的复数是一个复数，那么，反过来说，动物的复数就不再是一个复数。然而，实际上复数既可以用来称谓众多植物，也可以用来称呼众多动物，还可以用来断定很多其他的事物；因此，真正的复数并不是展现在可数事物之中的那个复数，而是通过分有它才使这个复数得以理解的那个东西。当毕达哥拉斯学派的那些哲学家们在作上述断言时，他们所说的内容与下述断语颇为类似：具体的人并不是人（Man），但唯有通过分有他（He）^[47]即真正的人，每一个单个的人才能被理解为一个，很多人也才能被称为复数的人。因为人（Man）被理解成是“一个理性的、必有一死的动物”，并且正是由于这（一般的定义），不论是苏格拉底还是柏拉图抑或是其他任何一个具体的人，都不再是人（Man）。并且如果苏格拉底是人（Man），由于苏格拉底是人（Man），那柏拉图就不是人（Man），狄翁（Dion）或铁翁（Theon）也不是人（Man）；而如果柏拉图是人（Man），那苏格拉底就不是人（Man）。然而，实际上苏格拉底被称为人（Man），柏拉图以及每一个其他具体的人也都被称为人（Man）；因此，并不是所有具体的人（men）中的每一个是人（Man），但通过分有他（Man），每个人被理解为是一个人

(man)，而这个他却并不是他们中的一个。同样的论证也适用于植物以及所有其余事物的事例中。但是，说具体的人不是一个人，具体的植物也不是一株植物，这样的说法是荒唐的；因此，就每一个可数事物自身的定义来说，否认每一个可数事物是一，同样也是荒唐的。其次，针对“种”所提出的难题，看来也已经对毕达哥拉斯学派这一理论进行了驳斥。因为作为种的人(Man)，既不可能和众多具体的人一起被理解(因为否则的话，它也成了具体的了)，也不可能独立地存在(因为那样的话具体的人就无法通过分有它而成为具体人了)，又不可能包含在这些具体的人当中(因为既难以想象无限多的他们分有了它，也难以想象它能被部分地包含在死人之中，部分地包含在活人之中)；正如刚才这个观点是颇为可疑的一样，鉴于“一”既不是和众多具体的可数物一起被理解的，也不可能被看作是一个普遍共相，而且无限多的具体事物又不可能分有它，那么，他们关于“一”的观点就让人更觉得可疑了。再次，每一个事物要能被理解为一个，就必须分有一的理念，这个理念或者是“一”的一个理念，或者是“一”的几个理念。如果它是一个理念，那么，每一个可数物或者分有了它的整体，或者分有了它的一个部分。而如果个体分有了其整体，那么理念就不是一个；因为假若A(暂且如此称呼它)已经分有了一的理念的整体，那么B，由于它已经不再有可供其分有的东西了，必定就不会再是一；这是荒谬的。但如果“一的理念”有多个部分，并且每一个可数物都分有了它的某一个部分，那么，首先，每一个存在物分有的并不是一的理念，而是它的一个部分，并由于这一缘故而不能成为一个；因为正如一个人的部分不是一个人，一个单词的部分不是一个单词一样，一的理念的一个部分同样也不会是一的理念，所以，分有了一的理念一个部分的事物也就成不了一了。其次，一的理念变得不再是一的理念，自身也不是一，而是多了。因为，一，就它是一而言，是不可分的，并且，原一(the monad)，^[48]就它是一个原一而言，是不可分解的；或者说，假若它被划分成很多部分，那它就会成为几个原一的一个总和而非一个原一了。并且，假若存在着几个一的理念，那么，既然每一个可数物通过分有一个独立的理念才被理解为一，因此，或者A的理念和B的理念都分有了某一个理念，并因此才都被称为一，或者A的理念和B的理念都没有分有某一个理念。如果它们都不曾分有，那么，正如它们没有分有过任何至高的一的理念也能拥有“一”的称号一样，每一个以任何方式被称为一的事物，同样也能够没有分有一的理念的情况下被指称为“一”。但如果它们分有了，原先的窘境依然无法消除；因为两个理念如何能够分有一个理念呢？每一个分有的是一的理念的整体还是它的一个部分呢？无论他们给出什么样的答案，我们依旧可以用刚才提到过的那些窘境来驳斥他们。

另外，为人所知悉的每一个事物，既然或者是借助于感觉并仅仅通过印象被知悉，或者是通过理智被知悉的，因此，数同样也是如此，如果它是可知的，那它必定或者是通过感觉被理解的，或者是通过理智被理解的。然而，它不可能通过感觉和简单的印象为人理解；因为，感性极易将某些人引入歧途，当他们看见这些可数物或者是白的或者是黑

的，或者总的来说是感觉的对象时，他们就会想当然地认定数也是一个感觉的对象，是一个显明的事物，然而真相远非如此。因为，虽然白色的事物和黑色的事物，还有（或许我们还可以说）植物、石头、棍棒以及每一个可数物都是显明的，并且都是能为感觉所察觉的，但是，数，作为数，既不是我们感觉的一个对象，也不是显明的。不过，不妨让我们这样来思考它——可感物，正由于它是可感物，是无须任何教导就能为我们所知晓的；因为人们在不经任何教导的情况下就能看见白色物或黑色物，或觉察到粗糙物或圆滑物；而数，正由于它是数，在未经教授的情况下是难以为我们所认识的；因为我们唯有通过学习，才能明白2的2倍是4， $3 \times 2 = 6$ ， $10 \times 10 = 100$ 。因此，数并不是一个感觉的对象。再有，假若数是借助于记忆并通过某些事物的联合才被人认识的，那么，人一旦离开可感物，就会陷入困惑中，甚至柏拉图在其《论灵魂》^[49]中也对下述问题感到迷惑不解：当两个事物各自独立存在时，何以不被看作是二，而当它们被联合成一起时才被看成是二呢？因为如果它们在联合之后是与联合之前相同的，既然在联合之前它们之中的每一个都是一，那么，它们中的每一个在联合之后同样也必定是一。要是我们承认在联合之后它们被赋予了某一新性质，比如“双”，那么，两个事物的联合必定就会构成四。因为如果当一与一的结合的上面又被增加了二（Dyad），那么，由于一个原一和一个原一都被认为是存在于其中的，一和一一的联合就会形成四，即联合起来的事物可以被认为是二（two），而加在其上的“二”自身也是双（双重的，即Dyad）。进而，如果十（Decad）被额外附加到通过联合构成的数十之上，并且，既然九被认为是包含在十之中的，八、七以及其余依次逐渐下降的那些数也被认为是包含在十之中的，那么，如同我们之前所指明的那样，十在数量上就会是无穷数的无数倍了。

柏拉图还试图通过另一种方式来论证。他说，如果一被划分并被分离之时能被看作是二的话，那么，由这些单个的一结合在一起的那个联合体就不能被看作是二了；因为第二个原因是与第一个原因相对立的，并且，如果同一事物的独立的部分是二，那么，当它们被结合并被并置在一起时就不再会是二。他的阐述^[50]是这样的：“令我惊讶的是，当它们中的每一个与另一个相分离之时，各自都是一而不是二；然而，当它们彼此趋近之时，这种相互并列与趋近，实际上却成了它们变成二的原因。我也始终无法相信：如果一个人把一分解，分解行为也就是一变成二的原因；因为这种使一变成二的原因与前面使一变二的原因不同；（前面的那种）原因是这两个一被彼此放置在一起，并被加增到彼此中去，但现在的原因是它们被分割开，并把一个与另一个分离开来。”柏拉图在这些话中明确表达了：如果一与一的联合与并置就足以成为之前不是二的事物变成为二的原因，那么，又怎么相信一在被分离并被拉开之时能变成二呢？这是因为，分解以及分离是与联合相对立的。

上述就是柏拉图的观点。不过，也可以按下述方式来进行驳论：如果数是某物，当某物被放置在另一物的边上，比如，一被放置在一的边上时，那么，或者某物被加增到这个联合体上，或者某物从它们那里被

减除下来了，或者某物既没有加增到其上，也没有从它们那里被减除下来。然而，如果既没有某物加增到它们那里去，也没有某物从它们那里被减除下来，那么，也就不会因为这一个与那个一的并列放置而出现“二”（dyad），正如在联合之前没有二一样。而如果它们被并列放置就会导致某物从它们那里被减除出来，少掉一个原一，那也不可能出现二了。然而，如果有某物，比如“二”，被加增到它们之上，那么，本应是二的事物却又会变成四了；因为被加增上去的二是一个原一加一个原一，因此，当这个二被加增到这个原一和那个原一的联合体之上时，也就构成了四。但是，这一说法是荒谬的。既然如此，所以，数不可能存在。

第五章 论生成和毁灭

批判自然哲学家的怀疑论者曾经研究过有关生成和毁灭方面的问题，它们实际上关涉万物的全体，因为，在那些研究宇宙结构的哲学家当中，一些人断定万物是由一种事物创生出来的，另一些人则断言万物是由几种事物创生出来的；而在那些认为一种事物演变出万物的人当中，一些人用无规定的事物来解释万物的生成，而另一些人则用有规定的事物来解释万物的生成；在那些用一种有规定的事物解释万物生成的人当中，一些人认定这种事物是气，一些人认为是水，另一些人断定是火，还有一些人断言是土；而在那些用几种事物来阐释万物生成的人当中，一些人说这些事物是可数的，另一些人说这些事物在量上是无限多的；在那些用可数之物诠释万物来源的人当中，一些人选取了两个事物，一些人选择了四个事物，另一些人选定了五个事物，还有一些人则选出六个事物；在那些采信量上无限多的事物生成万物观点的人当中，一些人认为创造者是与被创生的事物相类似的事物，另一些人则认为创造者是与被创生的事物不相类似的事物；而在那些持最后一种观点的人当中，一些人断言它们是可受影响的事物，另一些人则断言它们是不受影响的事物。斯多亚学派就认为万物的生成源自一种无规定的物体；因为按照他们的说法，存在物的原则是无规定的、全然可变的事物，凭借着它的变化，产生出了火、气、水和土这四种元素。不过，希帕苏斯、阿那克西美尼以及泰勒斯都坚持认为万物生成于一个有规定的事物；在这些人的当中，希帕苏斯——根据一些人的说法，还有爱菲斯（Ephesus）的赫拉克利特——认为万物生成于火，而阿那克西美尼认为万物根源于气，泰勒斯认为万物来自水，而克色诺芬尼（按照一些人的看法）则认为万物来源于土。

万物从土中涌现出来，万物又回归于土之中。

在那些主张万物是从可数的几种事物演变而来的人当中，诗人荷马认定万物的根源是两个，即土和水，如他在某处所说的那样——

海洋，众神之父，以及忒提斯（tethys），诸神之母；^[51]

他又说，

不，但我希望你们都变为土和水。^[52]

克洛封的克色诺芬尼，被认为是认同荷马上述说法的，因为他说道

我们所有人最初都从土和水中产生。

欧里庇得斯（Euripides）认为（万物发源于）土和以太，正如我们在他的语录中所看到的——

我赞美以太和大地，万物的女神母亲。^[53]

恩培多克勒则认定万物从四种事物中来——

万物之根有四种，请先听好它们的称号：

发光的宙斯，生育之神希拉，埃多尼乌和奈斯提斯，他用眼泪滋润凡人的源泉。

琉卡人（Leucanian）奥可路斯（Ocellus）和亚里士多德则断定万物根源于五个事物，因为除了这四种事物，他们还采纳了处于圆周旋转运动中的第五个物体，他们还认为天体就是从这第五个物体中产生出来的。而恩培多克勒推定万物创生于六个事物，因为他论评万物之“四根”的文字虽然断定万物生于四个事物，但他又加上了——

毁坏性的争，与之分离，均匀分布^[54]，

爱，与之一体，在长度和宽度上与其同一。

这样他就是把六个事物确立为存在物的原则了，即四个质料的本原（土、水、气和火）和两个动力的本原（爱和争）。但克莱佐门尼（Clazomenae）的阿那克萨戈拉、德谟克利特和伊壁鸠鲁以及其他一帮人，则坚称万物产生于不可数之众多事物；不过，阿那克萨戈拉认为这些（本原事物）是与所生成的事物相类似的，德谟克利特和伊壁鸠鲁则认为它们是与所生成的事物不相类似的、不受影响的（此即原子），而庞图斯（Pontus）的赫拉克莱德斯（Heracleides）和阿斯克勒彼亚德斯认为，它们虽与所生成的事物不相类似，却可受影响（也就是所谓“不规则的分子”）。

既然我们把握了这样一个事实，即如果生成和毁灭被否认，那所有这些人的自然哲学理论也会被证明是毫无希望的，那就让我们更为自信地处理他们的论证吧。不过，对他们的观点略作考察就可发现，我们的主要论点早已在先前的论证中充分地确立起来了。因为生成和毁灭的事物必当生成和毁灭于时间之中；但有如我们上面所表明的那样，时间并不存在，因此，生成和毁灭的事物也不可能存在。还有，生成和毁灭必定是引起变化的运动；但有如我们之前所证明的那样，运动并不存在；因而生成和毁灭也不可能存在。另外，若没有主动者（agent）和承受者（patient），被创生的事物或毁灭的事物也不可能被创生出来或毁灭掉；而主动者和承受者并不存在，因此，被创生物或毁灭物也不可能存在。再有，如果事物真能够生成和毁灭，那么，某物就必须能被加增到

某物中去，并且，某物也必须能从某物中被减除出来，或者某物必须能从某物中被转化出来。因为生成和毁灭必须以这三种方式中的某一种发生，例如，正如在10的事例中那样，通过减掉一个1，就毁掉了10而生成了9，在9的情况中也是如此，通过加上一个1，9毁灭了但产生了10。这一解释同样也适用于那些通过转化而毁灭与创生的事物；因为酒的毁灭和醋的生成就是用这种方式。因此，如果每一个生成着和毁灭着的事物，它们的生成和毁灭或者是通过加增，或者是通过减除，或者是通过变化，那么，既然我们已经确证既不存在加增也不存在减除又不存在变化，那么就实际上已经确证了生成和毁灭的不存在。进而，被创生出来的事物或毁灭着的事物，都必须触碰到它由之毁灭的事物以及它变化而入的事物；但有如我们已经证明的那样，触碰不可能存在；因此，生成或毁灭也不可能存在。

对我们这些怀疑论者来说，也可以进行这样直接的驳论：假若事物能够生成，那么，或者存在的事物生成，或者不存在的事物生成；但不存在的事物不可能生成，因为不存在的事物没有任何性质，而没有任何性质的事物是不可能使生成具有性质。再者，生成的事物必定是受到过影响的，但不存在的事物终究不可能受到影响，因为影响（的性质）只属于存在的事物，因此，不存在的事物是不可能生成的。存在的事物也是不可能生成的；因为，存在的事物既然已经存在了，也就不再有生成的需要了；因此，存在的事物也不可能被创生。但是，如果存在的事物不可能生成，不存在的事物也不可能生成，而除此之外又没有第三个可以构想的选项，那就没有任何事物能够被创生。另外，在显明（可感）的事物当中，我们是能观察到一些事物从一个事物中通过变化被创生出来，而另一些事物由几个事物通过联合被创生出来；通过变化从一个事物中产生事物是用一种性质取代另一种性质，并依旧保留着原有相同的实体，例如，在等量液体的实体依旧存留的情况下，（发酵的）葡萄汁消失了，代之而起的是葡萄酒的生成；或者葡萄酒消失了，醋形成了；在蜂蜡（的实体）依旧存留的情况下，坚硬消失了，取而代之的是柔软，或者反过来情况也是如此。但还有一些事物是由几种事物通过联合形成的，诸如通过多个链节的共同连接所形成的链条，通过石块的叠合所建成的房屋以及通过经纬线的缠绕所交织而成的绳索等。在（非显明）可理解的事物当中，如果也有事物能够生成的话，那么，事物的生成或者是从存在的事物中来的，或者是从不存在的事物中来的。然而，从不存在的事物中不可能生成事物；因为能生成事物的那个事物必须具有存在的本性，并且还必须包含着确定的运动，因此，没有事物能够生成于不存在的事物之中。从存在的事物中也不可能生成事物。因为如果有事物能够从存在物中生成，那么，它或者生成自一个事物，或者生成自几个事物。然而，它无法从一个事物中生成出来。因为假若它能生成于一个事物，那它的生成或者是通过这一事物的被加增，或者是通过该事物的被减除，抑或是该事物依然保持在同样的状态之中。但是，对同一个事物来说，加增和减除都是不可能的，同一个事物不可能成为大于它自身或小于它自身的某物。因为假若它要是能变成一个大于它自身的

事物，既然除了它自身之外并没有别的其他事物，那它就必须从不存在的事物中获得加增；而假若它要是能变成一个小于它自身的事物，既然除了它自身之外没有别的任何事物，那么，从它那里消失的事物必定会消逝为不存在。因此，事物通过加增或减除，不可能生成出任何事物。被创生出来的事物也不可能来自那些能依旧存留在同样状态中的事物。因为假若真能如此的话，那么，某物的被创生，要么是在它没有转化和变化的时候，要么是在它正在转化和变化的时候。但是，当没有出现任何转化和变化时，从它那里就不可能创生出任何事物来，因为生成不过是变动的一种形式而已。而假若它正在被转化和变化之时，那么，或者是在它正在变成它自身的时候，或者是在它正在变成另一个事物的时候，正从它那里被创生出来的事物生成。假若创生的事物变成为它自身，那它依然还是保持着原样，而保持着原样的它是不可能创生出任何新事物出来的。而假若它转化成为另一个事物，那么，或者它在被转化和创生之时就失去了它自己的本质，或者它依然保持着它特定的实体，并通过采用一种形式替换另一种形式的方式被创生出来，恰如蜂蜡在不同的时间中能变更其形状而采纳多种不同的形式那样。但假若它失去了它自己的实体，那它将消逝成为不存在之物，而消逝为不存在之物的它，必定创生不出任何的事物。而假若它在被创生中仍能保持住它自己的实体，并采用一种性质替换另一种性质，那它就会面临相同的困境而难以从中脱身。因为第二种形式以及第二种性质的生成，或者是在第一种形式和第一种性质依旧还存留在它里面的时候，或者是在它们已经不再存留在它里面的时候。然而，有如我们之前在对“承受者”考察所发现的，第二种形式既不可能在第一种形式还存留之时生成，也不可能第一种形式不再存留之际生成。因此，被创生的事物不能从一个事物那里生成出来的。它也难以从几个事物那里生成出来，因为当两个事物被联合的时候，既然两个事物还存在，第三个事物就不可能生成；而假若有了三个事物，那么，在三个事物还依旧存留的情况下，第四个事物也不可能生成。不过，我们已经考察了人的本质，当时证明了人既不是灵魂也不是肉体，又不是二者的复合，从而对这些问题已经做出过更为精当的阐述了。所以，要是被创生的事物既不是来自一个事物，也不是来自几个事物，而除此之外又没有第三种可能选项，那么，不可避免的结论是：存在物不可能被创生。

上述就是怀疑论者所详尽论述的有关生成的论证^[55]。不过，独断论者可以不诉求理性而再次躲到那些感觉证据的事例中去。比如，他们会说，热水，即本来不冷的水，变成了冷水；青铜，本来不是一尊青铜雕像，变成了一尊青铜雕像；鸡蛋只是潜在的雏鸡，但并不是现实的雏鸡（但直到它是现实的雏鸡之前，鸡蛋可以被称为潜在的雏鸡）^[56]。因而，不论是存在物还是非存在物都是能够生成的。还有，我们也能看到一个婴儿从一个存在着的人那里诞生出来，草汁从青草那儿生变而来。因此，怀疑论的所有论证都是与这些显明的感觉相矛盾的。然而，那些大发如此高论的人却都陷入到了错误之中，并且，也没有直面他们面前的问题。因为，热而不冷的水，既不可能通过是热水变成热，也不

可能通过非凉水变成冷，而除了是与不是（being），就没有任何东西（being）了，因此，即使是在水的事例中，也不可能发生任何生成（变化）。另外，青铜既不可能通过它所是的事物（即青铜）变成青铜，也不可能通过它所不是的事物（即青铜雕像）变成一尊青铜雕像。这同样的阐释也适用于潜在和现实。进而，或者现实的事物比潜在的事物更多或不更多；而如果并不更多，那么，没有事物能够从潜在的存在中生成出来；但如果现实的事物更多，那么，它就是从非存在物那里生成出来的，但这是荒谬的。是的，他们回答说，但婴儿确实诞生于母亲之中，草汁也确实产生于青草之中。但是，我们禁不住要问：这与我们所提的问题有什么关系？因为，通过诞生既不可能生成出婴儿来（这只不过是从来不明状态进入到清楚可见状态而已），也不可能生成出草汁来（因为草汁是预先存在于青草之中的，它在流出之时，只是变更了处所而已）。因此，正如我们不说一个从暗处进入到明处的人是在生成，而只说他从一个处所到了另一个处所，与此相同的是，我们同样也不应该说婴儿生成了，而只说婴儿从一个地方来到了另一个地方。因此，没有事物能够被创生。

出于同样的理由，也没有事物能够毁灭。因为假若有事物能够毁灭，那么，或者存在物毁灭了，或者非存在物毁灭了。但是，非存在物是不可能毁灭的；因为所谓毁灭是指进入到一种非存在的状态，然而，非存在物既然已经处在非存在的状态，那它也就不需要转入这种状态了；因而非存在物是不可能毁灭的。存在物也是不可能毁灭的。因为它的毁灭或者是在它依然存在的时候，或者是在它已不再存在的时候。而假若它毁灭于它依旧存在的时候，那它就在同一时刻既存在也非存在，既毁灭了也没有毁灭；但假若它毁灭于它已经不再存在的时候，那它既然是已经被毁灭了，因而所毁灭的必不可能是存在物，而只能是非存在物。所以，如果无论是存在物还是非存在物都是不可能毁灭的，而除此以外没有别的可能性，那么，我们只能说没有事物能够毁灭。

有人还利用生成和毁灭的时间来进行如下的驳论：假若苏格拉底死去了，那么，他或者是在他活着的时候死去的，或者是在死的时候死去的。但是，苏格拉底不可能在他活着的时候死去，因为他肯定还活着，活着的他当然没有死去。他也不可能在他死的时候死去，因为要是真能如此的话，那他就能死去两次了。因此，苏格拉底不可能死去。运用不同的例子也能起到相同的论证效果，例如，克洛诺斯^[57]就曾经提出过这种类型的论证：假若墙壁能够毁灭，那么，墙壁或者是在砖块彼此接触并被接合在一起的时候毁灭的，或者是在它们彼此拆离的时候毁灭的。然而，墙壁既不可能在砖块彼此接触在一起并被接合的时候毁灭，也不可能是在它们彼此拆离的时候毁灭；因此，墙壁是不可能毁灭的。这种论证的逻辑力量是显而易见的。可以理解的无非是两个时间，其一是砖块彼此接触并被接合在一起的时间，其二是砖块彼此分离的时间，除此之外不再有第三个可以想象的时间了；因此，假若墙壁真能够毁灭，那它就必须在这两个时间中的某一个当中毁灭。但是，它不可能毁灭在砖块还彼此接触并被接合在一起的这个时间之中；因为它依旧还作为一

堵墙壁而存在着，而如果它还存在着，那它就没有毁灭。墙壁也不可能毁灭在砖块彼此相互分离的那个时间之中；因为它在那个时间中已不再作为一堵墙壁而存在，而非存在物并不能毁灭。所以，如果墙壁既不可能毁灭在砖块彼此接触时，也不可能毁灭在它们彼此分离时，那墙壁就不可能毁灭。如下的论证也是可能的：假若一事物既能生成也能毁灭，那么，它或者生成和毁灭于它存在的那个时间，或者生成和毁灭于它不存在的时间。但是，在它存在的时间，它是既不生成，也不毁灭；因为就它作为该事物存在着而言，它既不生成也不毁灭。在它不存在的时间，也不可能经受到任何这类影响；因为，事物在不存在的时间中既不可能影响（他物），也不可能受到（他物的）影响。如果是这样，那么，事物就不可能生成或毁灭。

不妨把上述这些论驳当作我们对那些搞自然学的哲学家的回应。不过，现在应该是我们考察那些推崇哲学的伦理部分的人的时候了。

[1] “Place”，也译为“处所”。——中译注

[2] 参见亚里士多德*De caelo*第4卷§3。

[3] 参见赫西俄德《神谱》§116。

[4] 根据第欧根尼·拉尔修的说法，是在伊壁鸠鲁十四岁时。参见拉尔修《著名哲学家传记》第10卷§2。

[5] 括号内的语词似乎指不同物体之间的一个间隙，但又像指单个物体的内部空间。

[6] 参见亚里士多德《物理学》第4卷§5。参见亚里士多德*De caelo*第1卷3270b6。

[7] 参见亚里士多德《范畴篇》15 a 13。

[8] 亚里士多德所说的这一短语来自柏拉图的《泰阿泰德篇》181 A，在那里，由于埃利亚学派热衷于“静止”，因而被称为“整体派”或“整体的停止者”。

[9] 这是一个晚期麦加拉（Megaric）学派的哲学家。

[10] concurrent recollection，是斯多亚学派特有的术语，指共同发生的事情会在回忆中互相引发。

[11] 第欧根尼。

[12] 也即向右和向左。

[13] 即在“宽泛”处所中的事物并没有充塞所有的处所，因而具有一个在其中运动的空间。

[14] 选言命题必须至少有一个分句真。

[15] 戴佛布斯是帕里斯的兄弟，帕里阿姆（Priam）的儿子，特洛伊（Troy）的国王。

[16] 1斯塔德相当于200码，或接近于1弗隆（furlong）；1库比特 = 二分之一码（yard）。

[17] 也即斯多亚学派。

[18] 4指（finger）= 1帕尔姆；6帕尔姆 = 1库比特（= 18英寸）。

[19] 斯多亚学派。

[20] 这三个事物是运动所必需的。

- [21] 公元前287年至公元前269年的散步学派的领袖。
- [22] 第一个观点是斯多亚学派的观点，第二个观点是伊壁鸠鲁的观点，第三个观点是斯特拉托的观点。
- [23] 因为感觉的“证据”支持运动。
- [24] 第一个时间定义是斯多亚学派给出的，第二个时间定义是柏拉图学派给出的。
- [25] 这里的“宇宙”（Universe）是指“天空”（the Heavens，大地除外）。阿里斯塔库斯是亚历山大里亚的著名天文学家（约270 B.C.）。
- [26] 参见亚里士多德《物理学》第4卷§11。亚里士多德在这里提到了柏拉图派的这一定义（参看柏拉图《蒂迈欧篇》47D及其以下）。亚里士多德认为，我们的时间概念是从思想和感觉中的差异和连续感衍生而来的，这种感觉表示了一种先后的区别，即过去、现在和将来的区别。因此，当思想要在过去、现在和将来之间作出区分时，思想就得使用时间作为事件进程的度量（或数量）。也就是说，时间是一种为思想意识量化的或量衡的某种东西，为此，亚里士多德把时间定义为“关于运动之先和后的—种度量”。
- [27] 也即意象（image）或思想的图像（mental picture）。
- [28] 参见卢克莱修《万物本性论》第5卷91及其后面各行。
- [29] 4指（fingers）= 1帕尔姆（palm）；6帕尔姆= 1库比特（cubit）= 18英寸（inches）。
- [30] 柏拉图认为时间是生成的（《蒂迈欧》38 B），对此亚里士多德不同意（《形而上学》第12卷）。
- [31] “存在的和原初的物体”意指“空气”。
- [32] 在斯多亚学派的逻辑学中，“某物”（“somethings”）是最高的普遍（至大的种）。“意义”（“expression”，或译为“表述”）也即一个术语的“含义”。
- [33] 德米特里乌是伊壁鸠鲁学派的成员。
- [34] “征象”（“Symptom”，或“concurrence”）与“特性”（“attribute”）或“属性”（“property”）相近。
- [35] 这些“属性”（用逻辑术语说）是“偶性”。
- [36] “不可入性”（“reistance”）亦即“坚固性”（“solidity”）。
- [37] “坚固性”（“solidity”）是“物体”的一种性质。
- [38] “小时”（“Hour”）被认为可以划分为过去、现在和将来“三重”（三部分）。
- [39] 毕达哥拉斯学派把“十”（Decad，“the ten”）看作是完美的数，因为它是首先的四个数的总和（ $1+2+3+4=10$ ），参见亚里士多德《物理学》第一卷5，986a8。
- [40] “不定的二”是一般性（类）的二或双的原则。
- [41] 即一种稳固的（和最佳的）状态，由于不能再向更好的方向改变，也就是所谓的“顶点”和“不能延伸的”。
- [42] 这里面的三角形ABC被认为是水平的，与它（平面）相对，第四个点在一条垂直的线上（“从上方”），由此形成了一个金字塔，并有了“深度”（厚度）。
- [43] 这些术语都是毕达哥拉斯学派音乐理论中的术语，指介于各音符之间的“间歇”[“第四音程”（“fourth”）、“第五音程”（“fifth”）和“八度音程”（“octave”）]。
- [44] 《论灵魂》文本现已不存在。
- [45] 这里的文本可能有错误（两个段落混在一起了）。

- [46] 这一段落中的多余重复使文本显得可疑。
- [47] 也即“种的人”或作为普遍概念的“人”。
- [48] 译者在这里将monad译作“原一”，为的是与先前所译的一（One，元一）区分开来。——译者注
- [49] 参见柏拉图《菲多篇》96 E及其后面各行。
- [50] 参见柏拉图《菲多篇》97A。
- [51] 荷马：《伊利亚特》第14卷201。
- [52] 荷马：《伊利亚特》第7卷99。
- [53] 欧里庇得斯：《残篇》1023（Nauck）。
- [54] 这里是指“在重量上各方面都相等”、“完全平衡”，亦即对称（正如下一行中的爱一样）。这句诗前面也引用过。
- [55] 这一句也可以理解为“所复述的他人的论证”。——译者注
- [56] 由于这一分句看来是无意义的，因而有人怀疑此处文本是不完整的。
- [57] 也即狄奥多罗·克洛诺斯（Diodorus Cronos）。

第三部分 反对伦理学家

我们已经探讨了怀疑论者提出的关于哲学之逻辑和自然部门的困难，现在留给我们的任务是进一步加上反对伦理部门的内容。因为这么一来，通过获得完全的怀疑心情，我们每一个人将如此度过自己的一生——用蒂孟的话来说就是：

拥有巨大的安慰和宁静，永远没有忧虑，始终免于焦虑，完全不理睬所有悦耳的科学谎言。

不过，既然几乎所有的人都一致认为伦理学的研究任务是区分好与坏，^[1]正如苏格拉底（被认为最早引入伦理学的人）所宣称的，最有必要研究的主题乃是：

究竟这样的家庭中是怎么规定恶和善的？^[2]

故而我们也必须从考虑它们之间的区别开始。

第一章 关涉人生之事的主要区别是什么？

在所有看上去在系统地教授（伦理学）原理的哲学家中，尤其柏拉图老学园派和逍遥学派，并且还有斯多亚派，都习惯于作这样的分类，即“在存在物中，有些是好的，有些是坏的，有些介于两者之间”。他们把最后的那个叫作“中性者”。^[3]然而，塞诺克拉底（Xenocrates）^[4]用他特有的术语和单数的表述形式，宣称“存在的每一个东西或是好的，或是坏的，或是不好不坏的”。而且，尽管其他的哲学家没有经过论证就采纳了这种分类，他却认为提出一个论证也是合适的。他是这么论证的：如果存在某一个东西，它与好的、坏的以及不好不坏的东西是不同的，那么这个东西或是好的，或不是好的。如果它是好的，那么它是三者之一；如果它不是好的，那么它或者是坏的，或是不好不坏的；如果它是坏的，它也是三者之一，如果它是不好不坏的，它还是三者之一。所以，存在的每一个东西或是好的，或是坏的，或是不好不坏的。但是实际上，他在接受这一分类的时候也没有经过论证，因为他用来证明的论证仅仅是分类本身。因此，如果证明自身就已经包含肯定，那么这一分类也就是其自身的肯定，因为它与证明没什么区别。

然而，虽然看上去所有的人都同意存在之物可分为三类，仍然有人提出了刻意挑剔的反对意见；尽管他们认可这样的一种分类，但是抨击

分类的阐述是诡辩论式的。如果我们略作一些回顾，就会明白这一点。

那些专业的逻辑学家宣称，定义和一般性陈述在意义上是完全相同的，仅有词语构成上的差异。这是正确的；因为说“人是理性的、会死的动物”与说“凡是人都是理性的、会死的动物”，虽然表述方式不同，但意义是一样的。这当中的道理是很简单的：不仅一般性陈述包含了所有个例，而且定义也适用于相应的所有个别实例；例如，“人”的定义适用于所有个别的人，“马”的定义适用于所有个别的马。同样，如果包含了一个错误的例子，那么一般性陈述和定义就同样都是无效的。这样，他们就提出说，正如定义和一般性陈述在语词上有变化，而意义是一致的，同样地，具有普遍意义的完全分类与一般性的表述也只在词语构造上有差别。^[5]因为以这样的方式分类，比如“在人当中，有些人是希腊人，其他的是野蛮人”，与说“无论是谁，只要是人，他或者是希腊人或者是野蛮人”是相同的。因为如果发现这么一个人，他既不是希腊人，也不是野蛮人，那么这个分类就必定是坏的，而一般性陈述也是错误的。因此，按照克吕西波的看法，说“在存在的事物中，有些是好的，有些是坏的，有些介于这两者之间”实际上也就是这样的一个一般性陈述，即“无论存在着什么东西，它或者是好的，或者是坏的，或者是中性的”。如果包含了一个错误的例子，那么这个一般性陈述就是错误的。因为，如果有两个东西，一个是好的，另一个是坏的，或者一个是好的，另一个是中性的，那么说“这个东西是好的”就是真的，而说“这些东西是好的”则是假的，因为它们并不都是好的，而是一个是好的，另一个是坏的。再有，说“这些东西是坏的”也是假的，因为它们并不都是坏的，仅仅其中之一是坏的。对于不好不坏的东西也是一样的，因为说“这些东西是中性的”是假的，正如说“这些东西是好的或坏的”是假的一样。这些就是某些人提出的反对意见；不过像这样的反对似乎不能影响塞诺克拉底，因为他没有用复数，否则的话，在指出不同种类的东西时，就会令他的分类失效。

还有，其他人提出了如下的反对意见：每一个合理的分类是把一个种细分成与它最相近的属，因此，像“在人当中，有些人是希腊人，有些人是埃及人，有些人是波斯人，有些人是印度人”这样的一种分类是不合理的。因为，最适合于一个种的最接近的属并不是有相互关系的相近的属，而是这个种的亚种，所以，这一分类的恰当表述应是：“在人当中，有些是希腊人，其他的是野蛮人。”接着，再细分：“在野蛮人中，有些是埃及人，有些是波斯人，有些是印度人。”这种分类也适用于对存在物的划分，因为凡是好的和坏的东西对我们来说都是“有所不同的”（“重要的”），而介于好的和坏的之间的东西对我们来说都是“没有差别的”（“中性的”）。因此，这个分类不应该以它现有的形式表述，更确切的表述方式应是：“在存在的事物中，有些是中性的，有些是重要的；在重要的事物中，有些是好的，其他的是坏的。”因为这种划分类似于如下的形式：“在人当中，有些是希腊人，其他的是野蛮人；在野蛮人中，有些是埃及人，有些是波斯人。”可是，那些哲学家提出的划分却类似于这样的一种形式：“在人当中，有些是希腊人，有些是埃及人，有些是波斯

人，有些是印度人。”

然而，现在没有必要详细地讨论这些反对意见；或许我们应该做的是首先解释一下语词“是”所具有的两层意义，其中一层意义是“真实存在”（比如，此时此刻，我们说“这是白天”，因为“白天确实存在”）；另一层意义是“看起来存在”（比如，有些博学家常常习惯于说两个天体之间的距离“是”一腕尺的长度，这个“是”等于“看起来是而非真实地是”；因为，真实的距离可能是“一百斯塔德”，只不过由于天体本身的高度以及离我们的距离，这个距离看上去好像是一腕尺了）。作为怀疑论者，当我们说“在存在的事物中，有些是好的，另一些是坏的，另一些介于两者之间”时，由于语词“是”有双重意义，我们在句子中用的那个“是”也不是表示真实的存在，而只是表示现象。因为关于好的、坏的和中性的东西的真实存在，我们和独断论者的争辩已经很充分了；不过，就这些事物的各自现象而言，我们还是习惯于称之为“好的”、“坏的”或“中性的”，对于这一点，蒂孟在他的《形象》中说得很清楚，他说：

我将真实地讲述每一件事实，如其向我呈现的一样；我的话就以此为真实的准确标准；神和美德的本性怎么能够永存不变，人类平等和正义的生活由何而来？

这样，我们就用上述的方式提出了那一分类，下面让我们考察如何理解包含在该分类中的各个语词；就从讨论这些语词所蕴含的概念开始吧。

第二章 “好”、“坏”和“中性”的本质

既然我们和那些独断论者之间所进行的最重要的争议是好的和坏的东西的区别，那么，首先概括出它们的概念是合适的；因为，根据智慧的伊壁鸠鲁的看法，“没有先在的概念是不可能进行探求或质疑的”。坚持所谓“共同概念”的斯多亚派这样来定义“好”——“好是有用的东西或者并非与有用的东西相异的东西”；“有用的东西”是指美德和正当的行为，“并非与有用的东西相异的东西”是指好人和朋友。美德作为人的主导部分^[6]的一定状态，正当的行为作为一种符合美德的行为，它们恰恰是“有用的”。好人和朋友也属于“好的东西”，但是不能被说成是“有用的东西”或“与有用的东西相异的东西”；为什么这么说呢？斯多亚派给出的理由是：部分与其整体既不是相同的，也不是相异的，就像（例如）一只手既不是和人相同的（因为一只手不是人），也不是和人相异的（因为人仅当包括手时才被认为是人）。既然美德是好人和朋友的一个部分，而部分与其整体既不是相同的也不是相异的，那么，好人和朋友就是“并非与有用的东西相异的东西”。因此，每一个好的东西都已经包括在这个定义中了，无论它是直接的“有用的东西”，还是“并非与有用的东西相异的东西”。接着，他们推论出“好”有三种意思，对每一种意思又作了不同的说明：在一种意义上，“好”就是人们凭借它来获得“有用的东

西”的东西，这是最本质的好的东西和美德；因为，从美德的源泉自然地产生了一切“有用的东西”。在另一个意义上，“好”乃是一个能附带产生有用的东西的东西；比如，不仅美德，而且符合美德的行为也被认为是“好”，因为有用的东西也可以来自符合美德的行为。在第三个也是最后的意义上，“好”就是“能够成为有用的东西的东西”，这一描述包括美德、德行、朋友和好人以及诸神和善的精灵。虽然柏拉图、塞诺克拉底与斯多亚派都说“好”有几种意思，但是，他们的观点是有分歧的。柏拉图宣称“相”在一种意义上被称为“好”，而分有“相”的事物在另一种意义上被称为“好”，他在这些说法中的“好”的意思是截然不同的并且是没有联系的，如同我们在语词“狗”的例子中所看到的。“犬”这个语词可以表述某种吠叫的动物、“角蛟”、“犬儒派”、“天狼星”等；不过，这些意义之间并没有任何相同之处，第一个意义没有包含在第二个意义之中，第二个意义也没有包含在第三个意义之中；同样，在“相”是“好的”和分有“相”的事物也是“好的”的陈述中，他们所宣称也是些不同的、相互之间没有联系的几种意义。正如我前面所说的，上述是早期思想家的观点；然而，斯多亚派认为，在语词“好”的几个意义中，第二个意义应该包含第一个意义，第三个意义应该包含前两个意义。也有人断言：“好”是“因其自身的缘故而值得欲求的东西”。还有其他人认为“好”是“有助于幸福的東西”；此外有人说它是“有助于实现幸福的东西”。而按照芝诺、克里安提斯和克吕西波的定义，幸福是“一种宁静的生活”。

总之，这些是“好”的一般定义。然而，由于“好”在三种意义上被使用，对于第一种意义上的定义（即“好是那个有用的东西能够凭借着它而产生的东西”），有人习惯于作进一步的论证：如果，“好”确实是“那个有用的东西能够凭借着它而产生的东西”，那么，我们必须宣称仅有一般的美德是好的（因为有用的东西仅凭借着它得以产生），而个别的美德比如智慧、节制等不符合这个定义。因为“变成有用”的结果并非产生于这些美德中的任何一个，例如，由明智产生的是“变成明智”而不是更一般地“变成有用”（因为如果这个——即“变成有用”——确实是它的结果，那么它就不是特殊意义上的明智而是一般的美德了）；由节制产生的也是以它得名的东西（即“变成节制”）而不是一般的结果（即“变成有用”），依此类推。然而，反对这种批评的人这样辩解道：说“好是有用的东西能够凭借着它而产生的东西”，等同于说“好是生活中的某种有用的东西能够凭借着它而产生的东西”，因此，每一个特殊的美德也是一种好的东西，不过，它提供的不是一般意义上的有用的东西，而是某一个生活中有用的东西，其中之一（即明智）提供了变成明智的状态，另一个（即节制）提供了变成节制的状态。然而，这些人试图通过这种辩护来避免前一个逻辑悖论时，已经使自己陷入另一个逻辑悖论中了。因为，如果说“好是生活中某种有用的东西能够凭借着它而产生的东西”，那么，作为好的一般性美德就不符合这个定义了，因为没有一个是生活中有用的东西从它产生（否则的话，它就成为特殊的美德了）。

其他带有独断论烦琐争论色彩的反对意见，通常也被人用来反驳这

些定义。不过，对我们来说指出这一点就足够了，即断言“好”是“有用的东西”，或是“因其自身值得欲求的东西”，或是“有助于幸福的东西”，等等，只是陈述了它的某一个属性而已，并没有告诉我们“好”本身是什么。诚然，大家都同意“好”是有用的、值得欲求的（以至于有人认为“好”是令人愉快的）以及能产生幸福的东西；不过，如果被追问到具有这些属性的这个事物是什么时，那他们将陷入一场无休止的争论：一个人称它为“德性”，另一个人称它为“快乐”，另一个人称它为“无痛苦”，等等。然而，如果前面那些定义确实已经表明了“好”是什么，那他们就不会像“好”的本质还是未知的那样陷入彼此争论之中。故而，这些定义告诉我们的并非“好”是什么，而只是“好”的某一个属性而已。它们的谬误不仅在于此，而且还在于旨在说明某些不可能说明的东西；因为，某个对存在对象一无所知的人也是不可能认识这个对象的属性的。例如，告诉一个对马一无所知的人说：“马是一种能够嘶鸣的动物”，并没有教给他什么是马，因为“嘶鸣”作为马的一个属性，对一个不认识马的人来说也是未知的。同时，对一个不知道公牛的人说“公牛是一种能够吼叫的动物”，也没有解释公牛是什么，因为“吼叫”作为公牛的一个属性，也同样不能被一个不知道公牛的人所理解。因此，告诉一个对“好”的概念一无所知的人说“‘好’是值得欲求的或有用的东西”，也是徒劳和无用的。人们首先应该认识“好”的真实本性，然后才能把握它是“有用的”、“值得欲求的”以及“产生幸福的”东西。而如果“好”的本质是未知的，那么像这样的一些定义就并不能告诉我们什么是“好”。

关于“好”的概念，我们通过实例所作出的这些说明已经非常充分了。而且，由此出发也可以对那些独断论者关于“坏”所提出的种种逻辑复杂的区分看得很清楚。既然，“坏”是“好”的反面，从而它就或者是“有害的东西”，或者是“并非与有害的东西相异的”东西。作为恶和邪恶的行为，它是有害的东西；作为邪恶的人和敌人，它是“并非与有害的东西相异的”东西。而介于这两者之间的（我的意思是介于“好”和“坏”之间的，并被称为“中性的”）则是那些不属于这两种情况的东西。至于这些定义是什么以及如何反对这些定义，人们可以参照我们对“好”的讨论。不过现在姑且假设这些是成立的，让我们接下来讨论好和坏是否以它们被认为的方式真实地存在。

第三章 “好”和“坏”真实存在吗？

虽然我们已经证明了那些独断论者提出的“好”和“坏”的定义并不令人信服；不过，为了使我们更容易地把握对于“好”的存在的论证，那么指出这一点就足够了，即尽管大家都认为“好”是那种——无论它是什么——吸引他们的东西，然而，（正如安尼西德穆斯曾经断言的）人们关于好的特殊看法是冲突的。正如虽然人们一般来说都承认漂亮的人是存在的，然而，关于什么是漂亮和美丽的女人，他们的意见是有分歧的。例如，埃塞俄比亚人更喜欢皮肤黝黑和长有狮子鼻的女人，波斯人喜欢

皮肤白皙和长有鹰钩鼻的女人，还有其他人宣称，在形态和肤色两方面居于中间者是所有女人中最漂亮的。与此类似，那些普通人和哲学家拥有相同的“好”和“坏”的概念并且相信它们是存在的——“好”是那些吸引人们的和有用的东西，而“坏”是那些具有相反性质的东西；但是，涉及“好”和“坏”的具体个例，他们又彼此冲突起来——

这个事物对此人来说令人愉快的，另一个事物对另一个人来说是令人愉快的。^[7]

用阿尔基罗克（Archilochus）的话来说乃是：

何事能令人开心，这是因人而异的。

因为这个人喜欢荣誉，那个人喜欢财富，另一个人喜欢健康，还有一个人喜欢快乐。哲学家们也是如此。学园派和散步学派^[8]都断言有三类好的东西：有些好的东西是属于灵魂的，有些是属于身体的，还有其他的是外在于灵魂和身体的；例如，美德是属于灵魂的，属于身体的是健康、幸福、明智、美丽等，而外在于灵魂和身体的是财富、祖国、父母、子女、朋友等。不过，尽管斯多亚派也承认有三类好的东西，但是对它们的分类是不同的：有些好的东西是属于灵魂的，有些是外在的，还有些既不是属于灵魂的也不是外在的；这样，他们把属于身体的那一类的好的东西当作不是好的东西排除了。他们提出，属于灵魂的那些好的东西是美德和正当的行为；外在的好的东西是朋友、好人、好子女和父母等；而既不属于灵魂的也不是外在的好的东西是好人与其自身的关系，因为他不可能外在于其自身，也不可能仅仅是灵魂的，他乃是由灵魂和身体组成的。也有人完全不同意排除属于身体一类的好的东西，甚至认为它们是最好的东西；这就是那些赞成肉体快乐的人。不过，当我们在指出人们的这些不一致和冲突时，为了避免论证过于冗长，我们将以唯一的例子——即健康——为基础展开阐述，因为我们尤为熟悉这方面的讨论。^[9]

有些人认为“健康”是好的东西，也有人认为它不是好的东西；在那些认为健康是好的东西的人当中，有些人宣称它是最好的东西，还有人宣称它不是最好的东西；在那些声明健康不是好的东西的人当中，有些人认为它是“可取的中性者”，其他人认为它只是中性者，并不是“可取的”。健康是好的东西而且是最好的东西，这一看法被不少诗人和作家所承认，而且被所有大众广泛认同。比如，抒情诗人西摩尼得（Simonides）断言“除非一个人拥有了可敬的‘健康’之神，否则，甚至美好的‘智慧’之神也缺乏魅力”。吕库尼奥（Licymnius）一开头这样说：

令人尊崇的明眸的母亲，
受人深爱的神圣阿波罗王的皇后，
和蔼微笑着的“健康”。

在这一开篇曲之后，他又加上这样崇高的诗句：

财富的乐趣和亲情的乐趣，

还有神一样的君王统治的乐趣今日何在呢？

不，离开了你，没有人是能够有福的。

还有，希罗菲卢（Herophilus）^[10]在他的《营养学》中声称，如果没有健康，那么智慧无法展示自己，技艺将湮没不显，力量不能发挥，财富是无用的，语言是苍白的。上述就是这些人的观点。然而，学园派和散步学派都认为健康确实是好的东西，但不是最好的东西。他们认为每一种好的东西都有其相应的地位和价值。克冉托尔（Cranter）^[11]举了一个非常有意思的例子，希望以此使我们对所讨论的对象有一个清楚的认识。他说：如果我们想象一个像大家都常见的那种普通剧场，然后，每一种好的东西都来到这里展示自己并竞争桂冠，那么我们会立即认识到好的诸事物之间的差别。首先跳到前面的是财富，它会说：“你们，全体希腊人啊，我把饰品、衣服、鞋子等所有舒适的东西提供给一切人，无论是对病人还是对健康人，我都是必不可少的，在和平时我提供快乐，在战时我就是战斗的资源。”全体希腊人听了这一番话后，都一致同意把第一名授予“财富”。不过，正当“财富”已被宣告是胜利者的时候，“快乐”会这样展示自己——

在快乐之中有爱情、渴望，还有甜言蜜语，

那言语甚至能使聪明人完全失去智力^[12]。

于是，快乐站在剧场的中央，宣称自己才应当是当之无愧的优胜者：

因为“财富”是不确定的：它可能仅仅持续一天，

刚刚涌现出来，转瞬又化为乌有了，

而且，人们追求“财富”不是因为其自身的缘故，而是为了因它而产生的享受和快乐。听了这话，大家当然会认为讲得对，于是他们会大声喊着说必须为“快乐”加冕。不过，当快乐正要摘取桂冠的时候，“健康”在其同伴诸神^[13]的陪伴下入场了，她教导大家说，如果没有她，那么快乐和财富并没有任何用处：

当我生病的时候，财富于我何益？

每天挣些钱，但是身体健康无恙，

这可比发大财但是生重病要好得多。

当大家听完“健康”的话时，他们认识到一个人如果卧病在床，那么幸福也是不可能的，于是他们又宣布“健康”是胜利者。然而，正当“健康”声称已经胜利的时候，“勇敢”入场了，她被一大队的贵族和英雄簇拥着，她也居中站立，开口说道：“你们，希腊人啊！如果我不在场，那你们所拥有的所有好东西都会落入他人之手，你们的敌人会祈祷你们发财致富，因为他们正在谋划攻掠你们”；希腊人听到这里时，他们会把第一名授予“勇敢”，把第二名给予“健康”，把第三名给“快乐”，而把“财富”排在最后。

因此，克冉托尔采纳了上述哲学家们的排序——把健康排在第二；

然而，斯多亚派声称健康不是“好的东西”，而是一个“中性者”。他们认为“中性者”这个词有三层意义，在第一层意义上，它指那些既不是爱好的对象也不是厌恶的对象的东西，例如，星星和脑袋上头发的数量是奇数还是偶数这个事实；在第二层意义上，它指那些是爱好和厌恶的对象，但不存在这个比那个更可爱或更可厌恶的东西，比如，当有人被要求在两枚无论在图案和明亮度上都无法区分的银币中欲求一个时，虽然产生了要欲求其中之一的倾向，但这不是认为这个比那个更好。而在第三种即最后的意义上，他们说“中性者”是那种既 not 有助于幸福，也不导致不幸的东西；在这个意义上的中性者是健康、疾病等属于身体的东西以及大多数外在的东西，因为它们既不导致幸福，也不导致不幸。斯多亚派还认为，一个人可以有时运用得好，有时运用得坏的东西是无关紧要的（“中性的”）。尽管每个人总是很好地运用美德，很坏地运用邪恶，但是，对于健康以及属于身体的东西，他有时运用得好，有时运用得坏，所以，这些东西是不好不坏的（“中性的”）。还有，他们说在中性的事物中，有些是“更可取的”，有些是“遭拒绝的”，其他的既不是更可取的，也不是遭拒绝的。他们又说更可取的东西有充分的“价值”，遭拒绝的东西没有充分的“价值”，比如手指的伸屈之类的事情，既不是更可取的，也不是遭拒绝的。在更可取的事物之中，有健康、力量、美丽以及财富、荣誉等；在遭拒绝的事物之中，有疾病、贫穷和痛苦等。这些都是斯多亚派的看法。不过，开俄斯的阿里斯通^[14]宣称，健康以及与此同类的一切事物不是“更可取的中性者”，因为，称之为“更可取的中性者”等同于说它是“好的东西”，这两者实际上仅有名称的差异。一般来说，在各种介于美德和邪恶之间的“中性者”当中，是没有进一步的区别的；并不是有些中性的东西自然地更可取的，其他的自然地遭拒绝，而是根据具体情况或更可取，或遭拒绝；（所以）被认为更可取的或遭拒绝的东西并不必然地更可取或遭拒绝。例如，如果健康的人必须为暴君服役并因此而罹难，身体有病的人却可免役而幸免于难，那么，聪明的人宁愿欲求疾病而不是健康。因此，健康并不必然地更可取，疾病也并不必然地遭拒绝。又如，当我们书写名字时，在不同的时候把不同的字母放在第一位，比如，当我们写狄翁（Dion）的名字时首先写D，当名字是伊安（Ion）时首先写I，当名字是奥瑞翁（Orion）时首先写O。这里并没有任何一个字母自然地比其他字母更可取，只是我们根据具体的情况不得不这么做而已；同样，在那些介于美德和邪恶之间的东西当中，也并不自然地存在一些东西优先于其他的東西；更确切地说，存在的只不过是一种根据具体情况地优先而已。

我们已经主要通过一些例子说明了对于“好”和“坏”以及“中性者”的前概念并没有一致的意见。接下来，我们的任务是论述怀疑论者对这个问题的论证。如果存在任何本性上好的或坏的东西，那这个事物应该对于所有的人都是共同的，应该对所有的人而言都是好的或坏的。^[15]正如，自然地产生热的火使所有的人感到热，而不是使一些人热，而使其他人冷；自然地产生冷的雪使所有的人冷，不是使一些人冷，而使其他人热；同样，本性上好的东西应该对所有的人而言都是好的，不会对一

些人是好的，而对其他人是坏的。因此，柏拉图在证明神本性上是善的时，也通过类似的方式进行论证。他说，变热是热的特性，变冷是冷的特性，同样地，善的特性是行善；然而，“善”就是“神”，从而，神的特性是行善。因此，如果存在任何本性上好的或坏的东西，那它在和所有人的关系中都是好的或坏的。然而，如我们将要证实的，不存在任何在一切人看来是好或坏的东西；所以，不存在任何本性上好或坏的东西。因为，我们必须宣称，要么一切被认为是好的东西确实是好的，要么不是一切都是好的。但是，我们绝对不能宣称一切事物都是如此的；因为，假如我们称在任何人看来是好的一切东西为好的，但是同一个东西却在有的人看来是好的，在有的人看来是坏的，在有的人看来是中性的，那么，我们必须承认同一个东西既是好的，也是坏的，又是中性的。例如，伊壁鸠鲁宣称快乐是好的东西，那个“宁愿疯掉也不愿享受快乐”的人^[16]认为它是坏的东西，斯多亚派说它是中性的而且是不受偏爱的东西；克里安提斯说它既不是自然的，也对生活没有价值，像一个饰品那样是非自然的；阿尔凯得穆斯（Archedemus）^[17]说它是天然的，但如同胳膊窝里的毛发那样没有价值；还有，帕奈提乌（Panaetius）说它部分是自然的，部分是非自然的。如果在任何人看来是好的一切东西都应当总是好的，可是快乐在伊壁鸠鲁看来是好的，在某个犬儒学派的人看来是坏的，在斯多亚派看来是中性的，那么，快乐将同时既是好的，也是坏的和中性的；但是，同一事物不可能是本性上相反的东西，即同时是好的、坏的以及中性的。故而，我们不能宣称在任何人看来是好的或坏的一切事物都是好的或坏的。然而，如果在任何人看来是好的东西并非在所有场合总是好的，那么，为了宣称在这个人看来是好的东西确实是好，而在那个人看来是好的东西并不是本性上好的，我们应该被赋予某种能力以区分这些所谓的好东西。这种区分或是通过感觉呈现或是通过推理得以实现的。不过，通过感觉呈现是不可能实现这一点的。因为，凡是经感性经验产生印象的事物都具有这样的性质——它能被所有具有正常理解力的人一致地把握，如同任何人在几乎一切的现象中所可能经历的那样。但是，同一个东西并没有被大家公认为是好的，而是不同的人认为美德和具有美德的东西，或者快乐，或无痛苦，或其他某个东西是好的。因此，本性上好的东西不是通过感觉呈现被大家所认识的。然而，如果它是通过推理而被理解的，那么，由于在各学派中最出色的人都有自己独特的推理——一个是芝诺，他经过推理认为美德是好的东西，另一个是伊壁鸠鲁，他经过推理欲求快乐，再一个是亚里士多德，他经过推理欲求健康——他们当中的每一个人会同样地推荐自己特殊的好的东西，它既不是本性上好的东西，也不是一切人共有的好的东西。故而，没有什么东西是本性上好的。因此，如果每个人私人的好的东西既不是所有人的好的东西，也不是本性上好的东西，然而，除了各个人私人的好的东西之外，又不存在公认的好的东西，那么好的东西是不存在的。

而且，如果好的东西是存在的，那么，它应该是由于自身的原因而被欲求的，因为，人人都渴望得到它，正如他希望避开坏的东西一样。

但是，如同我们将要指出的，没有任何因其自身而值得欲求的东西；因此，不存在任何一种好的东西。如果有任何因其自身而值得欲求的东西，那么它或者是欲求本身，或者是与此不同的某个东西；例如，或者是对财富的欲求，或者是财富本身是值得欲求的。然而，欲求本身不可能是值得欲求的。因为，如果欲求是因为其自身的缘故而值得欲求的，那么，我们不应该急切地获取我们所渴望的东西，以免我们会停止继续欲求。正如（我们应该避免）[\[18\]](#)喝或吃，以免我们吃了或喝了后不想再吃或再喝，同样，如果对财富或健康的渴求值得欲求的，那我们不应该追求财富或健康，以免我们得到它们后会停止对它们的欲求。但是，我们确实渴望得到这些东西。因此，欲求本身不是值得欲求的，毋宁说它是应当避免的。正如情人急于得到他的爱人，干渴的人急于喝水，欲求财富的人急于获取财富一样，都是为了避免进一步的欲求所带来的痛苦。然而，如果值得欲求的是不同于欲求本身的某个东西，那它或是一个外在的东西，或是一个属于我们自身的东西。不过，如果它是外在的，那它或者会对我们产生一些影响，或者不会；例如，像朋友、好人、子女等，要么会给我们带来令人欣慰的变化、受人喜爱的状态和愉快的感受，要么没有产生这样的影响，也就是说当我们认为朋友和子女是值得欲求的时候，我们并没有体验到任何不同的变化。然而，如果外物完全没有对我们产生任何的影响，那在我们看来就根本没有任何外在的东西是值得欲求的。因为，我们怎么可能会对一个我们对之没有任何情感的东西产生一种欲求呢？而且，如果某个事物之所以被称为令人愉快的，或痛苦的，或好的，是因为我们从它那里得到了快乐，或痛苦，或愉快，那么，这将得出没有欲求会产生于那个不能令我们高兴和愉快的东西。不过，如果外在的东西——诸如朋友和子女等——给我们带来了受人喜爱的状态和愉快的感受，那么，朋友或子女值得欲求不是由于其自身的原因，而是由于这个状态和感受，后者对我们来说不是外在的。因此，没有一个外在的东西是因为其自身而值得欲求的。然而，值得欲求的也不是某个属于我们自身的东西。因为，如果它是，那么它或仅仅属于身体，或仅仅属于灵魂。不过，值得欲求的东西不可能仅属于身体；因为，如果它确实仅属于身体，从而就不再是一种灵魂的属性，那么，我们的知觉就可能注意不到它（因为知觉完全是灵魂的属性），它将等同于外在的事物，和我们没有内在的关系。不过，如果值得欲求的东西愉悦了灵魂，那么它的值得欲求是由于灵魂，而不是纯粹的身体变化。因为，事物被判定为值得欲求的不是通过非理性的身体，而是通过感觉或知觉。然而，这个事物得以被把握的感觉或理解能力是属于灵魂的；因此，没有一个属于我们自身的东西是因为其本身而值得欲求的——即使有，那也只不过是属于灵魂的；然而，这就再一次使我们陷入原来的逻辑矛盾中。既然对于“好”的看法，每个人的理解和他人是不一致的，那么，每个人必然认为在他自己看来是好的东西是好的。但是，在每个人看来是好的东西不是本性上好的。因此，用这种方式也得出了同样的结论：没有任何东西是好的。

同时，这个论证也同样地适用于“坏”（evil）的东西。它实际上来

自我们对“好”的研究，因为首先，（由于“好”和“坏”都仅仅在与对方的关系中才能得到理解，）如果其中的一个被取消了，那另一个也随之被取消；其次，既然（对我们来说，直接地证明）这一点是完全可能的，那么（我们就尝试）再一次把论证建立在一个例子上，这次我们选的例子是“无知”。斯多亚派说只有无知才是坏的。如果无知是本性上坏的，那么正如热的东西之所以被认为是本性上热的，是因为它使靠近它的人变热，冷的东西之所以被认为是本性上冷的，是因为它使靠近它的人变冷一样，无知之所以被认为是本性上坏的，也必然是因为它使人们变坏。让我们再考察一下，或者是那些被称作“不明智的人”因为无知而变坏，或者是那些明智的人被无知弄坏。然而，明智的人是不会变坏的；因为他们不可能是无知的，从而他们也不可能因某种没有发生在他们身上的坏事而变坏。然而，如果无知使那些不明智的人变坏，那它或者当其明显时或者当其不明显时使他们变坏。但无疑不是当其不明显时，因为，如果人们对人们来说无知是不明显的，那它既不是坏的，也不是可避免的；正如一个人既不能避免也不会被一阵不能察觉的疼痛所烦扰，同样，没有人会认为未知的和不明显的无知是坏的。然而，如果他们相当清楚地认识到无知是本性上坏的，即使是不明智的人也应该会避开它了。但是，不明智的人并不会把他人称作“愚蠢”的东西当作显然的坏事来避免，而是每人都相信自己的意见，并认为其他人的相反意见是坏的。结果只能是：不明智的人并不知道无知是本性上坏的。因此，如果无知既丝毫没有使明智的人变坏，也不是被不明智的人所回避的东西，那么，我们必须宣称无知不是本性上坏的东西。而如果无知不是坏的，那么其他任何所谓坏的东西也不是坏的。

然而，一些伊壁鸠鲁派的成员在回应这些反驳时，通常会争论说动物不用教育就自然地避开痛苦并且追求快乐；当它刚出生时，还不曾有意识，一旦被不习惯的寒气吹到，便会大喊大叫。然而，如果它天生地趋乐避苦，那么，辛苦就是被它自然地避开的东西，而快乐是值得欲求的事物。不过，作如此论证的人首先没有意识到，他们正在断言最卑劣的动物也分有了好（因为它们也分有大部分的快乐）；其次，辛苦并不是应当完全回避的事；因为实际上，痛苦通过辛苦而缓解，健康和力量、成长也来自辛苦，没有辛苦人们就不能获得最高的技艺和科学。因此，辛苦并不是本性上应该全然回避的事。而且，看起来令人愉快的东西并不自然地在所有场合都是值得欲求的；因此，事情经常是这样的：某些刚出现时令我们很愉快的事物在另一个场合中被认为是讨厌的——虽然它们是同一些事物，这似乎说明那些令人愉快的东西不是本性上令人愉快的，只不过根据不同的情况时而这样、时而那样地影响我们。

我们已经充分地证明了不存在任何本性上好或坏的事物，然而，那些在他们看来仅有美好（高贵）是好人认为，甚至非理性的动物都证实了美好是本性上值得欲求的。他们说：因为我们看到某些高贵的动物——比如公牛和公鸡——是如何搏斗至死的，甚至当它们并没有愉悦和快乐的时候。同时，那些为祖国、父母以及子女而牺牲自己的人如果对死后的快乐不抱任何期盼，那么只能是因为美好和“好”（善）已经自然

地引导着他们欲求美好；每一种高贵的动物也都如此欲求。然而，这些人并没有意识到，认为上述高贵的动物为了一个“好”之观念而争斗至最后一息，这绝对是愚蠢之见。因为，当愚蠢使希望找到正义的人失去判断力时，他们自己宣称仅有智慧的心灵才能发现正义；因此这些人也说，只有心灵的智慧状态才能见到美与好，那些公牛和公鸡并不能认识正义和好，因为它们不分有智慧的心灵。而且，如果有某个这些动物为之争斗至死的东西，那它也仅仅是胜利和征服；然而，有时失败和被征服是一件更美好的事，至少当两个结果中任何一个都是中性的时候。

[19]因此，胜利和征服不是本性上好的，而只是中性的。此外，即使他们坚持公鸡、公牛以及其他任何勇敢的动物为追求美好而争斗，那么从何处得出人类也以此为目的？因为可以肯定的是——如果人类被认为具有一种美好的观念是依据有些动物是勇敢的、蔑视快乐的和能够忍受痛苦的，然而由于大多数的动物是贪婪的，是其口腹之欲的奴隶，那我们也将会相反地宣称人类更渴求快乐；所以，那些对这些动物具有先在的美好观念的证明，并没有证明人类也有同类的观念。再者，如果他们争辩说：虽然有些动物是爱好快乐的，但是人类不是完全如此的，那我们也会反驳道：如果有些动物由于自然的原因追求美好，那不能同时得出人类也旨在相同的目标。不过，其他一些人会断言胜利和征服之被那些动物高度重视不是由于其自身的缘故，而是由于随之而来的精神的愉悦和快乐，因为这是一种令人愉快的状态。而且，有人可能认为对人类来说这甚至是更真实的，名誉、表扬、礼赞和荣誉足以使他们精神愉快乃至兴奋，并因此能够忍受辛苦。也可能出于这个原因，那些真正勇敢的人为了他们的祖国英勇斗争，死而后已。即使他们失去生命，然而可以肯定的是当他们活着时，他们从赞扬声中获得了快乐和满足。而且，他们中有一些人可能进一步相信他们死后也会得到同样的赞扬，故而，他们欲求一种荣耀的死。不过，这也不是不可能的——还有一些人忍受死亡是由于他们认识到生活的灾难是更难以忍受的，因为他们看到：

他们的儿子惨遭屠戮，女儿们被掳丧失自由，

他们的卧室遭洗劫，幼儿被敌人无情地杀害抛到地上。[20]

因此，有些人欲求光荣地死是有多种原因的，并非因为在他们看来“美好”（被某些独断论者所反复强调的）是非常值得追求的事物。不过，就让我们对这些问题的讨论到此结束吧。

第四章 相信好的和坏的东西本性上存在，有可能生活幸福吗？

我们已经充分地讨论了任何本性上好的和坏的东西不存在的问题；那么，现在让我们探讨，即使承认这些东西（的存在），是否有可能生活得宁静[21]和幸福。独断论哲学家们断言这确实是事实，而且除此之外没有其他的可能性；按照他们的说法，那个获得了好的东西并避开了

坏的东西的人是幸福的。由此，他们也宣称明智是一种生活技艺，因为它能够区分好和坏的东西，并且能够保证幸福。但是，怀疑论者既不轻率地肯定任何东西，也不轻率地否定任何东西，而是考察一切事物，并因此主张那些相信好和坏的东西在本性上存在的人过着一种不幸福的生活，那些拒绝确定和搁置判断的人却是：

他们过着无忧无虑的生活。[22]

如果我们稍作回顾，那么就会明白这一点。

每一种不幸的出现都是由于某些烦恼。人们的每一种烦恼都是由于过分热心地追求或回避某些东西的结果。然而，一切人都过分热心地追求或回避在他们看来是好或坏的东西。因此，每一种不幸的产生都是由于对所谓“好”的东西的追求，并且对所谓“坏”的东西的回避。既然独断论者深信这个是本性上好的东西，而那个是本性上坏的东西，于是他一再地追求这个东西和避开那个东西，并因此而遭受烦扰，那他绝不可能是幸福的。因为，或者一切被追求的东西是本性上好的，一切被回避的东西是应回避的；或者某一个而不是每一个被追求的东西是值得欲求的，并且某一个被回避的东西是应回避的；或者这些东西都是相对的：对于这个人而言，这个东西是值得欲求的或应回避的；然而，对于事物的本质而言，它既不是值得欲求的，也不是应回避的，只不过在这个时候是值得欲求的，在那个时候是应回避的。于是，如果一个人应该相信无论谁、无论用何种方式所追求的一切事物都是本性上好的，并且所回避的一切事物都是本性上应回避的，那他就不能正常地生活，因为，他被迫同时追求和回避同一个事物——追求它是由于一些人认为它是值得欲求的，回避它是由于另一些人认为它是应该回避的。然而，如果他应该认为不是一切被追求或被回避的事物都是值得欲求的或应回避的，而是有些东西是值得追求的，有些东西是应回避的，那么，他固然可以生活，不过，这不是免于烦恼的生活；由于不停地欲求或摈弃在他看来是本性上好或坏的东西，他将永不能消除烦恼：当他还没有得到好的东西时，他会因渴望得到它而极度地烦扰不安；而当他已经得到好的东西时，他会因狂喜或害怕失去而绝不可能心情平静。同样的论证也适用于坏的东西，那个未遭遇坏的东西的人并没有免于忧虑，由于躲避和防范它所引起的烦恼令其十分痛苦；那个遭遇坏的东西的人也丝毫没有减轻痛苦，因为他考虑的是：

如何逃脱毁灭的悬崖。[23]

但是，如果一个人宣称没有什么东西本性上是更值得欲求而非回避的对象，也没有什么东西本性上是更应当回避而非欲求的对象，因为每一个存在的事物都是相对的，由于时间和环境的不同，它在此时是值得欲求的，在彼时又是应回避的，那么，他将过得幸福而不受烦扰：他在获得了好东西时不会得意，遭遇了坏的东西时也不会沮丧，他勇敢地接受必然发生在他身上的事；从而，他就从“现在发生了坏事或好事”的看法的烦恼中解脱出来。其实，他能得到这种幸福是由于他的“无物本性上是好或坏的”的信念。因此，一个相信任何本性上好或坏的东西之人不可

能幸福地生活。

而且，那个产生任何坏的东西的事物就像坏的东西一样当然是应回避的。例如，如果疼痛是坏的东西，那么无疑地，那个引起疼痛的东西也会和疼痛一样是应回避的东西；如果死亡是那些坏的东西之一，那导致死亡的东西也会既是坏的又是应回避的东西。那么一般地说，如果坏的东西是应回避的，那产生坏的东西的事物必然会应回避的东西，并且是坏的东西。不过，如同我们将要指出的那样，在有些人看来是好的东西的事物也会产生坏的东西。因此，这些在有些人看来是好的东西可能是坏的，从而是不幸的根源。实际上，正是由于有这些好的东西，才会存在所有那些坏事——比如，爱财癖、名誉癖、争斗癖和享乐癖等。每个人正是由于过分热心和无休止地追逐在他自己看来是好的和值得欲求的东西，他才会不自觉地掉进伏在门边的恶之中。^[24]因此，例如（如果我们举大家都熟悉的例子，那我们的论证就会很清楚），那个相信财富是好的东西的人必定为获取财富而竭尽全力，他总是对自己复述喜剧的教诲：

亲爱的老兄，一年四季你都应当挣钱。

他也一定接受悲剧所说的：

金子啊，你是凡人的所有福利中最美好的！

然而，尽全力获取财富的人也就是一个“恋财癖者”。从而，那个认为财富是最好的东西的人，在他过分热心地追逐财富的过程中变成了一个恋财癖者。那个认为声誉是值得欲求的人就会过分热心地追求声誉，而这种对声誉的热切追求就是“名誉癖”；从而，这种认为声誉是值得欲求且是本性上好的之信念导致产生了很大的坏事，即名誉癖。至于快乐，我们也会发现同样的情况；因为，对那些渴求快乐的人来说，必然会导致某种程度的堕落，即“享乐癖”。因此，如果那个产生坏的东西的事物是坏的，并且，我们已经证明了在某些哲学家看来是好的东西产生了所有那些坏的东西，那么就必须宣称：在有些人看来是好的东西可能是坏的。

此外，下述反驳我们的论证也是不成立的：尽管人们对这些东西的追逐和冲动会给他们带来某些坏的东西（比如，追求财富的人产生了爱财癖，追求名誉的人产生了名誉癖，以及追求另外的某些东西的人产生了其他的某些烦恼），然而，他们得到这些东西的结果是解除烦扰和痛苦；因为，获得了财富的人不再急切地追逐财富，得到了快乐的人也释放了渴望快乐的极度热情。正如那些常去悬崖峭壁的动物为了饮水被迫经历辛苦以得到满足，而它们一旦满足就结束了先前的痛苦，同样，人在努力追求好的东西的过程中也必然是苦恼的，不过，当他获得了他所渴望的东西，他也就被解除了痛苦。但是，我们认为这样的论证是不合理的，这也不是事实的真相。因为，即使人们得到了在他们看来是好的那些东西，他们仍然会因自己不是唯一拥有它们的人而更烦恼；而当他们是唯一的拥有者时，他们把那些好的东西视为极其珍贵的，从而会由

于对旁人的猜忌以及敌意和嫉妒而烦恼。因此，对那些被认为是“好的东西”的追求充满了悲惨，而它们的获取则增添了新的累累坏事。再者，同样的说法也适用于那些坏的东西本身。当一个人预先就认为某些东西是本性上坏的（比如坏名声、贫穷、残疾、疼痛、疾病和一般意义上的无知），那他不仅会因这些坏的东西而痛苦，而且还会苦于它们所产生的其他许多坏东西。因为，当这些坏的东西存在时，他的烦扰不安不仅来自这些东西，而且还来自他确信自己“遭遇了不幸”的信念；从而，他受偏见的打击乃是受到了更大的坏事的打击。然而，当这些坏的东西不存在时，他同样不会安心，他或者由于防范未来的坏事，或者由于害怕而依然焦虑不安。但是，一旦论证已经确定这些东西没有一个是本性上好或坏的，我们就可以从烦恼中解脱出来，过上一种宁静的生活。

这样，以上所述清楚地表明了那些在某些人看来是好的东西导致了许多坏的东西，那些坏的东西又引起了其他坏的东西，由此，幸福变得难以企及。其次，我们必须指出不可能通过采取独断论哲学的方法获得任何的帮助。因为如果假设了任何本性上好或坏的东西是存在的，那么安慰因过分地追逐所谓“好的”东西，或过度地回避所谓“坏的”东西而烦恼之人，可以通过以下的方式来节制他的烦恼：或者宣称既不追求好的东西也不回避坏的东西是一种责任；或者指出这个被追求的对象只具有很少的价值，从而追求它是不合适的，然而另一个对象具有更大的价值，从而追求它是一件适当的事（比如，财富具有更少的价值，而美德具有更多的价值，因此，不应该追求前者，而应该追求后者）；或者（证明）这个对象只有很少的价值，必然会导致很多烦恼，然而，那个对象有很大价值，必然不会引起烦恼。不过，宣称不应当过分地欲求好的东西或回避坏的东西，这和那些独断论者的观点是相反的，他们总是强调对这些东西的选择或拒绝，以及对它们的欲求或回避。然而，说不应该追求这个卑劣的对象，而应该追求那个更为高尚的对象，这并不能帮助人们摆脱烦恼，而只是改变了烦恼的处所而已；正如一个人在追求第一个对象时是苦恼的，同样，当他追求第二个对象时也将是苦恼的，结果是那位哲学家的论证在消灭了旧烦恼的同时，又创造出新烦恼；因为，通过使这个人从追求作为好东西的财富或声誉或健康转变成追求“高贵美好”和美德，并没有使他从追求中解脱出来，而是使他转向了另一种追求。就像一位医生如果治好了病人的胸膜炎但又引起了肺炎，或者治好了脑膜炎又引起了嗜睡症，那他并没有消除疾病，只是改变了它而已。同样，那位提出用一种烦恼代替另一种烦恼的哲学家，也没有给予这个烦恼的人以帮助。因为，不可能证明被新引入的烦恼是温和的，而被替换的烦恼更强烈。这个烦恼的人对两个追求的对象具有相同的信念；只不过当他相信第一个对象是好的时，就急切地追求它；同样，当他相信第二个对象是好的时，他也同样急切地追求它，那他将同样地受到烦扰；或者，就他转而认为现在的追求对象具有更大的价值而言，他甚至可能更加受烦扰。因此，如果那位哲学家能引起这个苦恼的人追求一个对象代替另一个对象，所以他并不能除去他的烦恼；如果那位哲学家仅仅教导说这个对象没有价值，必然引起很多烦恼（而另一个

对象有很大的价值，必然不会引起烦恼），那么，他只不过是在这个欲求和回避与那个欲求和回避之间作比较，而不是在劝人摆脱烦扰。然而，这么做是荒谬的；因为烦恼的人并不想了解哪个东西更令人烦恼，以及哪个东西少令人烦恼一点，而只是希望摆脱他的烦恼。所以，唯一能（彻底）避免烦恼的是：使那个因回避坏东西和欲求好东西而苦恼的人明白：并不存在任何本性上好或坏的东西。正如蒂孟所说的：

人们不过是受到自己的判断的判决。

实际上，使人们明白这一点正是怀疑论特有的使命；因此，怀疑论的目的是获得幸福的生活。

第五章 那个悬搁判断一切关于“好”与“坏”之本质的人幸福吗？

那个始终没有烦恼的人是幸福的，正如蒂孟所说的，他生活得很安静：

因为在他的所有方面都充满了宁静，

蒂孟还说：

我现在所说的这个人宁静无比，没有丝毫的不安。

在好和坏的东西中，有的是由于信念而被认为是存在的，其他的则由于必然性。属于由于（理性）信念而产生的，是那些由于个人自己的判断而追求和回避的东西，比如，在外在的东西中有财富、名声、高贵的出身和友情等；在属于身体的品质中有美丽、力量和健康，在属于灵魂的品质中有勇气、正义、明智和一般的美德；所有这些东西都被认为是值得欲求的和好的，与它们相反的都被认为是应回避的东西。至于通过必然性引起的好事与坏事，是一切由于非理性感受所引起的东西，以及由某种自然必然性所引起的东西，“没有人会自愿地选择它们”^[25]或回避它们，比如痛苦和快乐。既然上述东西中存在着这样的一种差别，我们已经表明了只有那个悬搁判断所有好和坏的东西之信念的人才能始终过得无烦扰，这既包括前面在关于怀疑论的“目的”中的讨论，又包括我们现在的证明——相信任何本性上好或坏的东西存在的人是不可能幸福的。由于回避这些东西并且追求那些东西，那个如此行事的人深受无尽烦扰的折磨；然后，由于那些好的东西给他带来很多坏的东西，再者，由于他的关于坏的东西的信念使其另外遭受更多倍的坏事的折磨。因此，这个宣称财富是好的东西并且贫穷是坏的东西的人，当他没有财富时，他遭受两种烦恼：既因为他没有好的东西，又因为他为得到它而辛苦着。然而，当他已经得到了财富时，他会受到三种惩罚：既因为他过度地狂喜，又因为他辛苦地保全他的财富，还因为他害怕失去而痛苦焦虑。但是，如果一个人既不把财富列入自然的好东西中，也不把它列入自然的坏东西中，而宣称“谁也不更”^[26]，那么他就既不会因为得不到它

而烦恼，也不会因为得到它而狂喜，而是在任何一种情况下都保持无烦扰。因此，在由于信念而被认为是好和坏的东西以及对这些东西的欲求和回避方面，他是完全快乐的；而在感性和非理性的情感方面，他保持了一种适度的温和。因为，对于那些不是由于非理性和无知的信念而是感官的无意识影响而产生的东西，不可能借助于怀疑论的论证来消除；一个因饥饿或干渴而痛苦的人不可能通过怀疑论的论证而产生“我不痛苦”的确信，一个由于摆脱苦恼而狂喜的人，怀疑论也不可能使其产生“我并不在狂喜”的信念。（那些独断论者问）：如果一个人无论怎样都必然是烦恼的，并因烦恼而是不幸福的，那我们通过悬搁判断又怎么能有助于通向幸福呢？我们的回答是——帮助极大。即使那个悬搁对一切事物的判断的人因导致痛苦的东西的存在而烦扰，然而，和独断论者相比，他遭受的痛苦是更轻的；首先因为，为了追求无数的好东西并且回避无数的坏东西，就如同被复仇女神追赶那样受到这种追求和回避的烦恼的骚扰，这比只是回避和防范仅有的一种单独的坏事更糟糕得多。其次，甚至悬而不决派^[27]作为坏事而回避的东西，也并不会过分地令人烦恼。因为，或者这种坏事是轻微的，比如我们每天碰到的饥饿、干渴、寒冷和炎热等；或者相反，它是大而强烈的，比如那些病入膏肓者的疼痛，对此，医生常常提供强效的止痛剂以帮助他们减轻痛苦；或者它像在一些疾病中的那样是适度的和慢性的。在这些坏事中，那些我们每天要碰到的坏事最少令人烦恼，因为治疗它们的东西（比如食物、饮料和住所）是容易提供的；那些最强和最令人烦恼的，毕竟如同闪电一样只是使我们害怕片刻；然后，要么它把我们毁灭，要么它自身被毁灭；那些适度的和慢性的，既不会持续整个生命过程，也不会是连续的，而是有很多停止和缓和的时候；因为，如果它是持续不断的，那它就不是慢性的了。故而，怀疑论者所遭受的烦扰是适度的，并不是那么令人担忧。然而，即使这种烦恼是非常大的，我们也不应该责备那些不自愿和不可避免地遭受苦恼的人，而只应该责备“自然”，它并不关心任何的人间法则，以及那个因其信念和意见给自身招来坏事的人。正如发热的病人不应因其发烧而受责备（因为他不自愿地发烧）；而不能避免无益之事的人应受责备（因为这是他力所能及的），同样，那个由于引起痛苦的事物的出现而烦扰的人不应受责备，因为，这些痛苦造成的烦恼不是他本身引起的，而是无论他希望与否都必然会发生。但是，那个通过他自己的想象为自身造出许多值得欲求和回避的东西之人是应受责备的；因为，他给自己招来了无穷的坏东西^[28]。就所谓的“坏的东西”自身而言，人们可以看到同样的情形。那个没有“疼痛是坏事”的附加信念之人仅仅受到疼痛必然引起的的影响，但是，如果他额外地想象唯有疼痛是令人讨厌的，唯有它是坏的，那他的这种信念会使由疼痛引起的痛苦加倍。在正被动手术的病人的例子中，我们不是经常看到病人如何勇敢地承受开刀的痛苦：

他那美丽的面色没有变苍白，也未看见他抬手擦泪珠。^[29]

因为，他仅仅受到切割动作的影响。然而，在他的旁边站着的那个人看到少量流出的血，却立即脸色苍白，两腿颤抖，大汗淋漓，头晕目

眩，最后晕倒在地。这不是因为疼痛（疼痛并没有发生在他身上），而是因为他拥有“疼痛是坏事”的信念。因此，那种由于“坏的东西”的信念引起的烦扰有时比所谓的“坏东西”本身产生的烦扰更大。故而，一个人如果搁置对于所有依赖信念而存在的事物进行判断，那他便可以最充分地获得幸福，尽管，他在不自愿的和非理性的情感中会遭受烦扰：

是的，因为他不是出生于岩石或古老的橡树，

他不过属于人类的种族。^[30]

然而，他的感受是温和的。有些人会认为这个人处于一种消极或言行不一的状态中，说他消极——因为所有生命在于欲求和回避，一个既不欲求也不回避任何事物的人实际上是拒绝生命或像植物那样生存；说他言行不一致——因为如果他被暴君强迫做难以启齿的事，他或者不屈从于命令而自愿选择死亡，或者为了避免被迫害而做所命令他的事，因此，他将不再能做到（用蒂孟的话来说即）“对选择和回避无动于衷”，而是会选择这个，拒绝那个，但这正是那些确信存在着应当回避和值得选择的事物的人的行为。然而，这种看法十分可笑，因为，他们在如此论证时，并没有理解怀疑论者不是按照哲学理论来指导他的生活的（就此而言，他是消极的）；然而，就对生活的非哲学性的指导而言，他能够欲求某些事物并回避其他的事物。当某个暴君逼迫他去做任何被禁止的行为时，那么他按照祖辈法律和习俗能够选择这一做法并回避另一个做法；而且，与独断论者相比，他当然更容易地承受迫害，因为他不像独断论者，他在实际的遭遇之外没有任何附加的信念。不过，我们已经在“关于怀疑论的目的”中更详细地讨论了这些问题，现在没有必要的是：

再一次重复那些业已清楚地述说了的事情。^[31]

这样，既然我们已经完成了对好和坏的东西的阐述——由此而产生的争论延伸至伦理学的所有领域。接下来，让我们讨论是否存在任何生活技艺。

第六章 存在着任何生活技艺吗？

我们已经充分地证明了，通过搁置对一切事物的判断可以过上令人满意的生活；然而，没有任何东西阻止我们也用同样的方式审查那些独断论者们关于生活技艺的观点，尽管它们已经部分地被审查了。他们承诺给我们提供“生活技艺”，比如伊壁鸠鲁宣称“哲学是通过论证和讨论获得幸福生活的活动”，而斯多亚派明确地说：“明智作为有关好、坏和不好不坏的东西的科学，是一种生活技艺，只有获得明智的人才称得上是美好的，只有他们是富有的，如同只有他们是明智的一样。因为拥有重大价值的东西的人是富有的，美德是有巨大价值的东西，而睿智者是唯一拥有美德的人，因此，唯有睿智者才是富有的。同时，那个爱好有价值的东西的人是美好的，而睿智者是唯一爱好有价值的东西的人；故

而，仅有睿智者是美好的。”像这样的一些断言吸引了充满幻想的年轻人，不过，它们并非真的。蒂孟也在某处嘲笑承诺提供给我们生活技艺的人，称他们为：

诸多学说的颠覆者和不诚实的冒牌老师。

在另一处他描写了那些专心于这些学说的人们正后悔他们的劳而无功，用他的话来说是：

一个人哀叹着大声说，正像悲哀的人都习惯于哭喊的那样：

“哦，什么事会发生在我身上！上何处我能得到任何的明智？

我沦为精神上的乞丐，因为我没有任何的智慧。

如果试图避免彻底地毁灭，我以为这是徒劳。

三遍，哦四遍，祝福一无所有的人，

和绝不白白浪费自己的财物的人。

我的命运却受可恶的争吵的打击，

让贫穷和其他坏事去折磨凡人中的说教者吧。”

如果我们注意下述情况，那么就可以了解个中缘由。被声称存在的并且是人类幸福之原因的生活技艺不只是一种，而是既多又不同；比如，有伊壁鸠鲁的生活技艺，有斯多亚派的生活技艺，还有散步学派的生活技艺。那么，或者应该同样采用所有的生活技艺，或者仅采用一种，或者一种也不采用。不过，采用所有的生活技艺是不切实际的，因为它们是相互矛盾的；被这个人提倡作为值得欲求的东西，却被那个人作为应回避的东西所禁止；然而谁也不可能同时欲求和回避同一对象。可是，如果仅仅应当采用一种生活技艺，那么或者采用任意的一种，而这是不可能的，因为这样的话，采用一种生活技艺等同于采用所有的生活技艺；因为如果我们应该听从这种生活技艺，那为什么是这种而不是那种呢？反过来也一样，如果我们应该听从那一种生活技艺，为什么是那种而不是这种呢？然后，仅剩下的情况是：我们应该采用被判定为最好的那一种生活技艺。那么，或者我们应该采用某种被另一生活技艺判定为最好的生活技艺，或者某种被它自身判定为最好的生活技艺。不过，如果它是那种被其自身判定为最好的生活技艺，那就无法相信它；否则的话，我们将不得不承认所有的生活技艺都是值得信任的；因为如果这种生活技艺由于其自身的判定而值得信任，那其余的生活技艺也是值得信任的；因为，它们当中的每一个都是由其自身判定的。然而，即使它是由另一种生活技艺来判定的，它也还将必定是不被信任的；因为就像这种生活技艺与其余的生活技艺不同而需要判定一样，判定它的那种生活技艺就其有别于其他的生活技艺而言，也需要一种生活技艺来评判，因此，那种生活技艺不可能成为这一种生活技艺的可信赖的标准。如果采用所有的生活技艺或者一种生活技艺都是不可能的，那么唯一剩下的就是不采纳任何生活技艺。此外，既然如我们以上所述，有很多的生活技艺，采用任何一种生活技艺的人必定是不幸福的，其理由不仅是我们在前面所阐述的，而且将在我们下面的论证中给出。每个人都受制

于某种情感：他或者是爱财者，或者是爱快乐者，或者是爱声誉者。既然人性如此，那他不可能通过任何一种独断论的教导而平静下来；相反，散步学派的哲学进一步激发了爱财者或爱声誉者的欲求，因为按照他们的观点，财富和声誉是好的东西；伊壁鸠鲁的教义则进一步煽动了爱快乐者，（因为根据他的证明，快乐是最高幸福）；斯多亚派的学说也使爱声誉者轻率地沉湎于这种极端的情感，因为按照他们的观点，只有美德以及美德所产生的东西是好的。在一切可能的情况中，被那些独断论哲学家称作“生活技艺”的东西与其说是解困救危的，不如说是助纣为虐的。

然而，即使我们同意有一种生活技艺，而且是大家都承认的一种——比如斯多亚派的生活技艺——我们也不会采用它，因为它会带来各种各样的灾难。如果作为以明智为圭臬的生活技艺是一种美德，并且只有圣贤才拥有美德，那作为不是圣贤的斯多亚派^[32]就不可能拥有明智，也不可能拥有任何生活技艺，从而，他们也不能把生活技艺教给其他人。而且，他们说：如果技艺不能被创立，则生活技艺也不能被创立，然而事实上前者是（真的），从而后者也是（真的）。因为，技艺是“由理解组成的体系”，而理解是“对可理解的印象的赞同”。^[33]不过，可理解的印象是不存在的，因为每一个印象都是不可理解的（由于它们相互冲突的性质），甚至也没有任何一个可理解的印象（由于它们没有被判断）。然而，如果可理解的印象不存在，那也不可能有任何对它的赞同，从而也不可能有任何的理解。不过，如果没有理解，那也没有任何“理解的体系”——也就是说技艺。故而可以得出没有任何一种生活技艺。此外，按照斯多亚派的观点，可理解的印象之被判定为可理解的，是根据这样的事实，即它来自客体，并且承载着这个客体的印记和压痕；而这个客体之被证明为存在的，又是由于它产生了可理解的印象。然而，如果为了判定可理解的印象，必须承认客体的存在；而如果为了理解客体的存在，又必须承认可理解的印象，那么由于循环论证，它们两个都是不可靠的。因此，由于可理解的印象是不可理知的，作为理解体系的技艺也是不成立的。

再说，如果生活技艺即明智是区分好、坏和不好不坏的事物的，那么，或者与好的东西相异的那个事物被认为是技艺，或者技艺本身就是那个好的东西，正如有人下定义所断言的：“好是美德或具有美德的东西。”然而，如果技艺与好的东西相异，那它根本不可能是技艺；因为，每一种技艺都是关于某些存在物的知识的，但是，我们之前已经证明好和坏的东西是不存在的，从而不可能存在任何好的和坏的东西的技艺。不过，如果技艺本身是那个好的东西，又声称技艺是关于好的东西的，那么它将是自身的技艺；而这又是荒谬的。那些成为技艺对象的东西被认为先于技艺。例如，医术被认为是关于健康、疾病以及非健康非疾病的技艺；而健康和疾病是先于医术而存在的。再如，“音乐”是关于合调、不合调以及合拍、不合拍的技艺，不过，“音乐”不可能先于这些东西而存在。斯多亚也曾说过“辩证法”是关于“真、假以及非真非假”的技艺，那么真、假以及非真非假也就必须先于“辩证法”而存在。同样，如

果明智是其自身的技艺，那它必须先于其自身而存在；但是，任何事物都不可能先于其自身而存在；从而，不可能用这种方式得出任何生活技艺的存在。

再者，每一种技艺通过它所产生的效果而被理解，比如，医术通过治疗效果，竖琴演奏通过竖琴师的弹奏，还有绘画和雕刻术等所有这类技艺都是如此的。然而，如同我们将要表明的那样，本应该精通生活的那个技艺并没有产生应有的效果；从而可以得出：没有生活技艺存在。既然斯多亚派对于教育子女、孝敬父母以及对死者的尊敬有很多的论述，那么，我们将选取属于这三个方面的几个要点加以阐述，来支持我们的批驳。

关于教育子女，斯多亚学派的创始人芝诺在其论文中这样论述道[34]：“在情爱关系上，对喜欢的和不喜欢的少年不要区别对待，无论男女；对喜欢的还是不喜欢的成人，无论男女，也要一视同仁，各自适合不同的人。”还有一段论述是：“你和你的爱人发生性关系了吗？”“没有。”“那你不想吗？”“当然。”“既然想，不过你害怕邀请他吗？”“一点也不。”“那么你邀请他了吗？”“当然。”“那么是他没有向你屈服？”“没有。”关于尊敬父母，人们可能会举出他们反复引用的乱伦例子。例如，芝诺在讲述了关于伊俄卡斯达（Jocasta）和俄狄浦斯（Oedipus）的故事之后，他断言俄狄浦斯碰触其母亲并不是什么令人惊骇的事情：“如果她身体不适，而他用自己的手抚摩她的身体以使她好受一些，这并不可耻。”“如果他通过用身体的另一个部分抚摩她来结束她的痛苦并给予她快乐，并且通过她获得高贵的子女，那么，这又有什么可耻的呢？”而且，克吕西波在他的《国家篇》中明确地说：“我赞成那些做法——实际上即使现在它们也在很多民族中习以为常——按照它们，母子通婚、父女通婚和兄妹通婚并生儿育女。他们关于同类相食的建议也可以作为他们‘尊敬死者’的例证；因为，他们认为这是合适的，即不仅吃那些死去的人，而且吃他们自己的肉——如果他们身体的任何部分碰巧被割下。这就是克吕西波在他的论文《论美好》中所阐述的：如果从四肢割下任何一个可以食用的部分，我们既不应该埋葬它，也不是用别的方法处理掉它，而是吃掉它；这样一个新的部分就可以从我们身上原来的地方长出来。”在他的《论责任》的一书中，当讨论到埋葬父母时他明确地说：“当我们的父母去世了，我们采用最简单的埋葬方式，就像那具尸体如指甲或头发一样，对我们是无关紧要的；我们不需要对它有特别的关心和注意。因此，当他们的肉可以食用，那人们也会吃掉它，正如他们也同样会吃自己身体的部分；比如，当一条腿被切下来，那他们吃了它是合适的；当那块肉不能食用，那他们要么埋了它并堆成坟墩，要么把它焚烧并撒了骨灰，要么把它扔得远远的，就像对待指甲或头发那样弃之不顾。”

上述是斯多亚派的教义；然而，我们必须提出第二个反驳观点。他们提倡这些行为，或者相信年轻人会实施它们，或者相信年轻人并不会实施它们。然而，他们当然不可能相信年轻人会实施它们，因为法律禁

止这些行为，除非他们不幸生活在雷斯特利哥尼人（Laestrygones）和独眼巨人当中，在那儿这是允许的：

吃完人肉，又把纯净的羊奶喝够。^[35]

不过，如果他们相信年轻人并不会实施它们，那生活技艺就成为多余了，因为它不可能被付诸实施。正如，在盲人的国度，绘画是无用的（因为这种技艺属于有视觉的人们）；又正如在聋子的城邦，演奏竖琴是没有价值的（因为它愉悦的是有听觉的人们）；同样，生活技艺对于不能利用它的人也是无益的。

而且，每一种技艺——无论它是理论的，比如几何学和天文学，还是实践的，比如军事技艺，或者是创制的，比如绘画和雕刻术——都拥有自己特别的工作，从而与其他的理智状态区别开来，（然而，并不存在专门属于明智的特殊的的工作）如我将要证明的那样；所以，明智不是一种生活技艺。正如擅长音乐的和不擅长音乐的人共同的工作不是音乐工作，精通文学的和不精通文学的人共同的工作不是文学工作，同样，一般来说，技艺家和非技艺家共同的工作也不是技艺工作。因此，明智者和非明智者共有的工作也不是专门的明智工作。但是实际上我们发现，由明智者所做的每一件事看来同样为非明智者所做；如果我们把——例如——尊敬父母或归还委托人定金或其他类似的事看作是明智者的工作，那么，我们也会发现没有美德的人做着这些事中的任何一件。故而，并没有明智者特有的工作，凭借着它可以与非明智者相区别。如果确是如此，那明智就不可能是生活技艺，因为它没有自己特有的技艺工作。

对此反驳，他们辩解道：尽管所有的这些明智工作是一切人共有的，然而，它们的区别在于：它们要么出自技艺的性格，要么来自非技艺的性格。有美德之人的工作并非是关心父母以及一般地尊敬父母，而是“由于明智而这样做”才是有美德之人的举动；正如获得健康是医生和普通人共有的，然而，从医术上获得健康是医生特有的技艺。同样，尊敬父母也是明智者和非明智者共有的，但是，由于明智而尊敬父母是明智者特有的，从而，明智者也拥有生活技艺，它特有的工作是他的每一个来自最好性格的行为的完成。不过，那些作这种答辩的人似乎在故意装傻——顾左右而言他。既然，当我们明确地证明没有明智者特有的借以与非明智者相区别的工作，每一件由明智者做的事同样为那些非明智者所做，斯多亚派是承认这一点的；不过，他们却不着边际地断言，两者共有的工作在这种情况下来自一个明智的性格，而在那种情况来自一个无知的性格。但是，这并不能证明没有明智者和非明智者共有的工作，倒是其自身需要证明；因为人们会问：我们将如何看出何时这些工作来自一个明智的性格，何时这些工作又不来自一个明智的性格；因为，共同的工作本身就其是相同的而言，是不可能解释清楚这一点的。比如，我们发现从医疗技艺提出的例子与其是证明倒不如是反对他们的。当他们断言获得健康是医生和普通人共有的事，当它从医疗的角度被实现时，专属于医生的技艺，那么，或者他们知道医生的工作和普通

人相比有某些区别，比如，他的工作是迅速的、无痛苦的、系统的和有计划的；要不然，他们并不了解这种区别，而认为所有这些东西也是普通人共有的。不过，如果他们了解这一点，那他们就直接承认显然有医生特有的工作，接下去的任务是从这一点推导出也有明智者特有的、借以与非明智者相区别的工作。然而，如果他们并不了解这一点，而是宣称由医生所做的一切事同样为普通人所做，那他们将剥夺医生自己特有的工作；显然地，既然在那些被实施的工作中存在完全的类似，那么，他们就不能区别专家和专家，也不能区分由一个明智的性格和非明智的性格所完成的东西，因为，个人的性格由于它是不明显的，不可能因其自身而被认识。因此，即使一方面承认那些由明智者和非明智者完成的工作是两者共有的，另一方面又断言它们有区别——因为前者来自明智的性格，后者来自不明智的性格——对他们也于事无补。

不过，有其他人认为这些工作是通过稳定的性质和状况（的存在或缺乏）而得以区分的。在各种中等技艺中^[36]，艺人的特点是有条理地创制每一个东西，并且使其工作保持稳定（普通人有时也可以做出技艺活儿，只不过这是偶然的，也是不稳定的）。同样，他们认为明智者的工作也是使他的正当行为一贯不变，但是，非明智者的工作与此相反。不过，这些人显然没有按照事实的真实状态来处理正在讨论的问题。存在某些由技艺理性明确规制的生活秩序，这似乎更像一种幻想。因为，没有人在其准备应付各种不同的遭遇时能够始终保持原有的状况^[37]，尤其不能做到的是明智者——他认识到命运的变化无常和人事的变幻莫测。此外，如果明智者有一种明确的生活秩序，那么因为这一点他也会直接为非明智者所承认；然而实际上，他们并没有承认他；从而，明智者不可能通过他的工作（的状况）而被认识。因此，如果每一种技艺因其自身特殊的工作而是显然可理知的，然而，在明智中并没有特殊的凭借它而显然可理知的工作，那明智就不可能是生活技艺。

此外，如果明智是生活技艺，那它本应最能使明智者受益，令其拥有对趋恶避善的天性加以节制的能力。不过，正如我们将要证明的那样，明智实际上并没有使睿智者受益；从而它不是生活技艺。素称“自我克制的”睿智者之所以被称为是节制的，要么由于他从未感受到恶的冲动和对善的厌恶，要么由于他有坏的冲动，只不过用理智对它们加以克制。不过，就他没有产生坏的决定而言，他并不会被称作节制的；因为他不能控制他不曾拥有的东西。正如谁也不会称阉人在性关系上是节制的，也不会说胃口差的人对于宴饮快乐是节制的（他们根本没有对这些事物的欲望，从而他们无须节制也可以不受欲望所惑），同样，谁也不应该称睿智者是节制的，因为，他要克制的东西并未出现在他的身上。不过，如果他们断言明智者之所以是节制的，是因为他虽产生了坏的决定，却可以通过理智来克制，那么，首先，他们必须承认睿智者的明智根本没有使其受益，因为他仍旧为烦恼所困而需要救助，其次，睿智者甚至比不明智的人更不幸。因为就他爱好某个事物而言，他已经是烦恼的，又因为他用理智克制了它，他便记住了这个坏的东西，而且由于这个原因，他比不再受这种影响的无知者更烦恼；因为后者感受到了冲动

而烦扰不安，然而，由于他得到了想要的东西，而他就逐渐消除了烦恼。故而，明智者并没有凭借他的明智而是自我克制的；或者如果他是，那么他将是所有人当中最不幸的。不过，如果每一种技艺都使拥有它的人尤其受益，而我们已经证明了他们所断言的生活技艺甚至不能使其拥有者受益，那么必须宣称并不存在任何生活技艺。

第七章 生活技艺能教吗？

在生活技艺不存在的证明中，实际上已经包含了它不能被教的证明；因为对非存在的东西无法学习。然而，我们姑且大方地承认生活技艺的存在，然后，让我们揭示它不可能被教。现今在那些哲学家当中有各种不同的有关学习的论证，不过，从我们这方面来说，我们会选择和阐述最重要的观点，其中有些是怀疑论者旨在证明学习不存在的一般性批驳，其他的是对明智本身的更专门的讨论。按顺序让我们先讨论更一般的反驳。

在每一种学习中，关于被教的东西、老师、学生和学习的方法应该是确定的；不过，如我们将要证明的那样，这些事物没有一个是确定的；从而学习是不存在的。既然我们首先提到了被教的东西，那我们应当先提出关于它的问题。如果有任何可被教的东西，那或者是存在的东西可教，或者是不存在的东西可教。不过，既不是存在的东西可教，也不是不存在的东西可教，故而没有可被教的东西。不存在的东西是不可教的；因为它没有属性，从而，它没有可以被教的那个东西。而且，如果不存在的东西是可教的，那它应该是真的；因为学习是关于真的东西的。然而，如果不存在的东西是真的，那它也直接应该是实在的，因为斯多亚派确实说“真的事物是那个实在的、并且与某种东西相反对的东西”。但是，不存在的东西竟然是实在的，这是荒谬的；因此，不存在的东西是不可教的。此外，可教的那个东西当其被教时必然会产生印象，然而，不存在的东西不可能产生印象，因此，不存在的东西是不可能被教的。再者，如果不存在的东西是可教的，那就没有什么真的东西是可教的；因为真的东西是存在和实在的。不过，如果没有真的东西可教，那一切被教的东西都是虚假的。然而，说被教的一切东西都是虚假的，事实上是不合理的；从而，不存在的东西是不可教的。再说，如果不存在的东西是可教的，那它当然或者凭借它的不存在而可教，或者凭借其他别的事物而可教。不过，不存在的东西不可能凭借它的不存在而被教，因为，如果它凭借自己的不存在而可教，那就没有什么存在的东西能被教，这是荒谬的。然而，不存在东西也不可能凭借其他别的东西而可教；因为，如果那个“其他别的东西”是存在的，那这个不存在的东西就不存在了。因此，不存在的东西是不可教的。还剩下的可能性是说：存在物是可教的；我们将要证明这也是不可能的。因为，如果存在物是可教的，那它或者由于它的存在而可教，或者通过其他别的东西而可教。不过，如果它由于其存在而是可教的，那没有什么东西是未教的；

但是，如果任何存在的东西都不是未教的，那也不可能存在任何被教的东西；因为，必须存在某种未教的东西以便让学习可以从它而开始。从而，存在物不可能由于其存在而是可教的。然而，存在物也不可能由于其他别的东西而是可教的；（因为存在的东西没有任何）不存在的属性，它的每一个属性都是存在的。因而，如果存在物不是通过其存在而是可教的，那它也不能通过另外的某个东西而可教。因为，其他的属性——无论它是什么——都是属于存在物的。如果存在的东西不可教，不存在的东西也不可教，而除此之外又没有别的选择，那么没有任何东西是可教的。

再者，既然在“某个东西”^[38]中，有些是物体，有些是非形体性的事物，如果某个东西是可教的，那么，它或者是一个物体，或者是一个非形体性的事物；但是，物体既不可教，非形体性的事物也不可教，因此没有什么东西是可教的。首先，物体不是可教的；因为尤其按照斯多亚的说法，可教的东西是“表述”，而表述不是物体。而且，如果物体既不是可感的，也不是可理知的，那物体是不可教的。因为所被教的东西必定或者是可感的，或者是可理知的。如果它两者都不是，那它就不是可教的。我们在《反对物理学家》中已经证明了物体既不是可感的，也不是可理知的。因为，无论物体是如伊壁鸠鲁所断言的是“大小、形式和坚固性的组合”，还是“三个维度加上坚固性”，既然我们不是靠非理性感觉而是理性功能去理解万物——通过理解万物的不同组成要素的结构，那么，物体就不可能是感觉的对象。然而，即使物体是可感的，它还是不能被教。因为可感的东西是不可教的；就像没有人去学习看白色的东西，或尝甜的东西，或闻某个东西的香味，或感觉冷或热一样，因为对所有这些东西的感知都是不用教的。从而，物体不是可感的；即使它是可感的，由于上述原因它也是不能被教的。此外，即使假设物体是可理知的，它也是不能教的。因为，如果单独的长度不是物体，单独的宽度和深度也不是物体，只有三者的结合是物体，那么，由于它们都是无形的，我们不得不认为它们的结合体是非形体性的事物而不是物体；从而，物体也是不能被教的。还有一种情况是：有些物体是可感的，其他的物体是可理知的。因此，如果物体是可教的，那或者可感的物体是可教的，或者可理知的物体是可教的。然而，可感的物体是不可教的（因为它呈现在面前，从而自身就对所有的人都是明白的），可理知的物体也是不可教的（由于它的模糊可疑以及围绕它存在着迄今无法解决的争论——有些人说它是不可分的，其他人说它是可分的；有些人认为它不包含部分，是最小的，其他人认为它包含部分，是无限可分的^[39]）；因此，物体是不能教的。当然，无形的东西也是不能教的。因为无形的东西或者是“柏拉图的理念”，或者是斯多亚派的“表述”，或者是虚空，或者是位置，或者是时间等。不过，无论这些东西是什么，它们的真实存在仍是被怀疑和争论的问题。然而，说仍处于争论中的东西可教，似乎它们是无可置疑的，这是绝对荒谬的。不过，在所有的存在物中，如果有的是物体，其他的是非形体性的事物，而已经证明这些东西没有一个是可教的，那么，被教的东西就是不存在的。

再说，要说有任何东西是可教的，那它或者是真的，或者是假的。不过，它不是假的，这是显然的；而如果是真的，那如我们在《论标准》一章中所指出的，它是可疑的；然而，对于可疑的东西不存在学习。而且，可被教的那个东西或者是技艺性的或者是非技艺性的。不过，它不是非技艺性的，因为如果那样的话，它就无须学习了。然而，如果它是技艺性的，那它或者是自然而然地明白的，或者是不明白的。不过，如果它是自然而然地明白的，那它既是非技艺性的，又是不能被教的；然而，如果它是不明白的，那它因此而会是不能被教的。因此，可被教的东西不存在。

通过这些论证已经得出：“被教的东西”尚且是可疑的；而且进一步，老师和学生也都随着这一质疑被消解了，因为前者将无物可教，后者将无物可学。不过，对老师和学生本身，还可以提出类似的反对。如果老师和学生存在，那或者是专家教专家，或者非专家教非专家，或者专家教非专家，或者非专家教专家。不过，非专家不能教非专家（正如盲人不可能领着盲人），专家也不能教专家，因为这个专家确实没有什么东西可以教给那个专家。然而，非专家也不能教专家，正如盲人绝不可能领着明眼人；因为，外行不可能掌握技艺的原理，从而，他是不能胜任传授的。那么，最后剩下的是专家教外行，但是这又是不切实际的；因为专家以及技艺的原理都是为我们所怀疑的；而且，非专家如果是可被教的，并且可以成为专家，那么或者当他是专家时，或者当他是非专家时成为专家；然而，当他是非专家时，他不可能成为专家；当他是专家时，他也不能再“成为专家”而“是专家”了。这是合情合理的；因为非专家就像天生的盲人不可能理解颜色，天生的聋子也不可能理解声音那样，由于他不能理解技艺的原理，他也就不能掌握技艺的知识。而专家将不再是可教的，而是“已经被教的”。

此外，正如以上这些事物是可疑的一样，“学习的方法”也是值得怀疑的。因为学习或者通过感觉的证据，或者通过语言而进行。不过，如我们将要指出的那样，学习既不是通过感觉的证据的，也不是通过语言的，从而学习的方法也并不是确定无疑的。学习并不是通过感觉的证据的，因为感觉的证据是那些显示出来的东西；而那些显示出来的东西是明白的；作为明白的东西，对所有的人是同样地可理知的；而对所有人同样地可理知的东西是不能被教的。因此，通过感觉的证据所显示的东西是不能被教的。然而，也没有任何东西通过口头讲授的方式来传授。因为言词或者表示了某种意思，或者没有表示任何意思。不过，如果它没有表示任何意思，那它不能传授任何东西。如果它表示了某种意思，那它或者自然而然地就是这样的，或者是约定俗成的。但是，言词并非自然而然就有这样的意义的。因为，谁也不能听懂所有人的言谈话语，例如，希腊人听不懂野蛮人，野蛮人也听不懂希腊人。然而，如果言词是通过约定而有意义的，那么很显然，那些事先已经掌握语词所对应的对象的人们能理解那些语词，这不是因为他们通过那些语词学到了他们所未知的东西，而是通过回忆并且记起了他们所熟知的东西。然而，那些要学习自己所未知的东西，并且对语词所指称的对象一无所知的人

们，就什么也理解不了。因此，如果被教的东西不存在，老师、学生和学习的方法也都不存在，那么，学习也就不存在了。

这些就是怀疑论者提出的关于学习不存在的一般性的反对。对所谓的“生活技艺”也可以依次提出这些反驳。因为，或者明智者教明智者以生活技艺，或者不明智者教不明智者，或者不明智者教明智者，或者明智者教不明智者。但是，既不可能是明智的人把生活技艺教给明智者（因为两者在德性上都是完善的，没有人需要学习），也不可能是不明智者教不明智者（因为双方都需要学习，没有一个是明智的以至于能教另一个）。而且也不会是不明智者教明智者，因为盲人不可能教明眼人。因此，仅有的选择是：明智者能够教不明智者。然而这也是值得怀疑的。如果明智是“关于好、坏和不好不坏的东西的技艺”，那当明智者教不明智者什么是好的、坏的和不好不坏的东西时，不明智者仅仅听到对这些的东西的言说，并不能了解它们本身是什么，因为他没有任何智慧，对所有这些东西是一无所知的。然而，如果他在不明智的状态中能够理解它们，那么，不明智将能够区分好、坏和不好不坏的东西。但是，按照他们的说法，不明智不能理解这些东西，从而，不明智者并不能领悟明智者的睿智言行。正如天生的盲人只要他是瞎的，就不能理解颜色，天生的聋子只要他是聋的，就不能理解声音，同样，不明智的人也不能理解睿智的言行。所以，明智者也不能在生活技艺上指导不明智者。而且，如果明智者能够教不明智者，那明智者必须能够理解不明智，正如技艺能理解技艺缺失的状态；但是，明智不可能理解不明智，因此，明智者也不能教不明智者。因为，一个由于某种联合练习^[40]和实践成为明智的人（因为没有人天生如此），要么是在自己的不明智之上附带习得了明智，要么就是靠完全摆脱了不明智。不过，如果他依旧是不明智的，只是在此之上附带习得了明智，那么同一个人不可能同时是明智和不明智的。然而，如果他通过摆脱不明智而获得了明智，那他不可能凭借后来的条件去认识他先前的（但是当下不存在的）状态。这是理所当然的，因为无疑地，对每一个对象的理解，无论是可感的还是可理知的，或者全凭感觉的证据，或者通过感性印象的类比推论而产生，这后一种方式或者是通过相似（比如当苏格拉底不在场时，通过其画像来认识他），或者通过组合（比如当我们把一个人和一匹马结合起来形成了不存在的“马人”），或者通过类比（比如把普通人经过夸大想象出了“独眼巨人”，他“不像食谷物的人，倒像是森林密布的高峰”，^[41]此外，还可以通过“缩小”而想象出小人国的人）。因此，如果不明智被明智所理解，同时不明智者也被明智者所理解，那么，这种理解的产生或是通过经验，或是通过经验的推论。不过，这种理解不可能通过经验而产生（因为没有人用像认识白色、黑色、甜和苦那样的方法来理解明智）。这种理解也不可能通过经验的推论而产生（因为存在的东西不同于不明智）。不过，如果明智者由此得到推论，那么，它或者通过类似，或者通过组合，或者通过类比；故而，明智者绝不可能理解不明智。当然，也可能有人会认为明智者可以凭借自身的明智发现其他人的不明智，然而，这是幼稚的。因为不明智是产生某些工作的（心灵）状

态。如果明智者看到并理解了另一个人的这种状态，那他或者通过这种状态本身直接理解了它，或者通过它的工作来认识它本身；正如一个人从医疗技艺的工作来认识医生，从绘画技艺的工作来认识画家。但是，明智者不可能通过这种状态本身来认识它，因为它是隐匿的和无形的，从而它不可能通过身体的外形被认识清楚；明智者也不可能通过它的工作而认识它。因为，如我们前面所指出的那样，所有显而易见的工作是明智者和不明智者共同拥有的。总之，如果明智者为了可以教不明智者以生活技艺，他自身必须能够理解不明智，正如艺术家必须能够理解技艺缺失之状态那样；然而，我们已经证明了对明智者来说不明智是不可理解的，那么，明智者就不能教不明智者生活技艺。

至此，我们已经批判地讨论了伦理学部门中的最本质的问题，由此，我们结束了怀疑论方式的整个阐述。

[1] “好”与“坏”也可以翻译为“善”与“恶”。——译者注

[2] 荷马：《奥德赛》第4卷392。

[3] “Different”即对我们有着重要不同的意义的，即“有重要性”的，重大的。相反，“indifferent”就是无所谓的，价值上中性的，无关紧要的。——译者注

[4] 此人于公元前339—公元前314年时担任柏拉图学园的领导人。

[5] 在“完全分类”中，属所分成的两类种是对立的（比如，人=希腊人+非希腊人）；像这样包含所有可能性的（即穷尽的）分类“在意义上是普遍的”，它与一个一般陈述（例如，“所有人或是希腊人或不是希腊人”）只有形式上的差别。

[6] 斯多亚对灵魂的一种称述。——译者注

[7] 荷马：《奥德赛》第14卷228。

[8] 参看亚里士多德《尼各马可伦理学》第1卷8。

[9] 因为塞克斯都自己是一位医师。

[10] 一位科俄斯（Cos）的医生，生活在公元前300年左右。

[11] 一个柏拉图学园派的成员，塞诺克拉底的学生，生活在公元前300年左右。

[12] 荷马：《伊利亚特》第14卷216。

[13] 例如阿斯克勒普、帕奈克亚、雅典娜（伯利克里在雅典建立了一个健康女神雅典娜的祭坛）。

[14] 一位有犬儒派倾向的斯多亚派成员。

[15] 参看柏拉图《理想国》第2卷379A以下，以及335D。

[16] 指犬儒派的安提斯西尼（Antisthenes）。

[17] 与克里安提斯和帕奈提乌一样是斯多亚派的成员。

[18] 可能有些词从希腊文那里被遗漏了，因为我们认为更确切的是“如果对吃和喝的渴求是值得欲求的，那么我们应该避免吃和喝”等。

[19] 即胜利（严格地说）不是好的或坏的，失败也不是好的或坏的，但是后者可能比前者更“美好”（即更“好”）。

[20] 荷马：《伊利亚特》第22卷62。

[21] 暗示斯多亚派的幸福定义——“一种宁静的生活”。

- [22] 荷马：《奥德赛》第4卷565。
- [23] 荷马：《伊利亚特》第14卷507。
- [24] 参看《创世记》IV.7：“罪伏在门边。”
- [25] 荷马：《伊利亚特》，第3卷，66。
- [26] “谁也不更”（更好，更强，更可证，等等）是怀疑论的“公式”（表示搁置判断）之一。——译者注
- [27] 即怀疑论者（作为判断的“搁置者”）。
- [28] 参看《哈姆莱特》中的“奋臂而起与无穷的烦恼对抗”。
- [29] 荷马：《奥德赛》第11卷529。
- [30] 第一句出自荷马《奥德赛》第19卷163。后半句是塞克斯都自己加的。
- [31] 荷马：《奥德赛》第12卷453。
- [32] 斯多亚派自己提出了一个严苛的标准，认为达到拥有完全智慧的“贤哲”（sage）很少，或者说几乎没有。——译者注
- [33] “可理解的印象”也可以翻译为“把握性印象”，是斯多亚派认识论的一个重要概念。——译者注
- [34] 斯多亚派的这些粗陋的教义似乎取自犬儒派。
- [35] 荷马：《奥德赛》，第9卷，297。
- [36] “中等技艺”的意思是“普通的”或“通俗的”的技艺。
- [37] 即生活规则和行为准则。
- [38] “某个事物”是斯多亚派的最高范畴。
- [39] 后者是斯多亚派的观点，而伊壁鸠鲁派相信有不可分割之物（“原子”）。
- [40] 即几个部分或能力的同时训练。
- [41] 荷马：《奥德赛》，第9卷191。

译名对照表

A

Abdera, 阿布德拉
Achilles, 阿基里斯
Achlous, 阿克洛乌斯
Acragas, 阿克拉伽斯
Admetus, 阿德麦图斯
Aenesidemus, 安尼西德穆斯
Aetolian, 艾托里安
Aidoneus, 埃多涅乌
Ajiax, 埃阿斯
Alcestis, 阿尔克斯提斯
Alcmena, 阿尔克墨涅
Alcaeus, 阿尔克尤斯
Alexander, 亚历山大
Alexandria, 亚历山大里亚
Alexinus, 亚历克西努斯
Anacharsis, 阿纳卡西斯
Anaxarchus, 阿纳克萨库斯
Anaximander, 阿那克西曼德
Anaximenes, 阿那克西美尼
Antiochus, 安提奥库斯
Antipator, 安提帕特
Aphrodite, 阿佛罗狄忒
Apollonia, 阿波罗尼亚
Aratus, 阿拉图斯
Archilochus, 阿尔基罗克

Archedemus , 阿尔凯得穆

Archelaos , 阿尔克劳斯

Archelaus , 阿凯劳斯

Arcesilaus , 阿尔凯西劳斯

Archilochus , 阿吉劳库斯

Argo , 阿尔戈号

Aristarchus , 阿里斯塔库斯

Aristodemus , 阿里司托得姆

Artemis , 阿尔忒弥

Asclepiades , 阿斯克勒皮亚德斯

Athens , 雅典

Atropos , 阿特洛波斯

B

Basileides , 巴西莱德斯

Bryson , 布里逊

C

Callimachus , 卡利马科斯

Carneades , 卡尔尼亚德

Cassander , 卡萨德

Castor , 卡斯托尔

Ceos , 科奥斯

Chares , 查瑞斯

Chimaeras , 奇迈拉

Chrysippus , 克吕西波

Citium , 基提翁

Cleanthes , 克里安提斯

Cleitomachus , 克莱托马库斯

Clotho , 克洛索

Colophon , 科洛封

Colossus , 科洛索巨像

Cos , 科俄斯
Cranter , 克冉托尔
Critia , 克里提阿
Cronos , 克洛诺斯
Cubit , 库比特
Cyclops , 独眼巨人
Cyrenaic , 昔勒尼派

D

Daemon , 护灵
Deiphobus , 戴佛布斯
Demetrius , 德米特里乌斯
Demeter , 德墨忒耳
Democritus , 德谟克利特
Demrtrius , 德米特里乌
Dicaearchus , 狄凯阿库斯
Diagoras , 狄阿戈拉
Diogenes , 第欧根尼
Dion , 狄翁
Diotimus , 迪奥提姆斯
Diodorus , 狄奥多罗
Dioscuri , 狄奥斯库里
Dionysus , 狄奥尼索斯
Dionysidorus , 迪奥尼西多努斯

E

Eidothea , 埃多帖
Eleos , 埃勒欧斯
Empedocles , 恩培多克勒
Enodia , 埃诺蒂亚
Ephesus , 爱菲斯
Epiclibanius , 厄琵克利巴纽斯

Epicurus , 伊壁鸠鲁
Epimylus , 厄琵弥琉斯
Erasistratus , 伊拉西斯特拉图斯
Eros , 厄洛斯
Ethiopia , 埃塞厄比亚
Eubilides , 欧毕里德
Euthydemus , 尤西德姆斯
Eubulides , 尤布里德斯
Euhemerus , 欧荷米卢斯
Euripides , 欧里庇得斯
Eurystheus , 尤里斯图斯

G

Gallon , 加仑
Ge , 戈尔
Gorgia , 高尔吉亚

H

Hades , 哈得斯
Hector , 赫克托耳
Heracles , 赫拉克勒斯
Heracleides , 赫拉克莱德斯
Hephaestus , 赫费斯托
Here , 希拉
Hermotimus , 赫莫提牟
Herophilus , 希罗菲卢
Herophilus , 希洛菲路斯
Himera , 希墨腊
Hippasus , 希帕苏斯
Hippo , 希波
Hippocentaur , 马人
Hippocrates , 希波克拉底

Hyperborean，希匹尔波人

I

Idaeus，伊戴乌斯

Ida，埃达山

Ilium，埃琉姆

Ion，伊安

J

Jocasta，伊俄卡斯达

L

Lachesis，拉基西斯

Laconian，拉科尼亚人

Laestrygones，雷斯特利哥尼人

Leda，勒达

Leontini，莱纹提尼

Leto，莱托

Leucanian，琉卡人

Licymnius，吕库尼奥

Lucretius，卢克莱修

M

Megaric，麦加拉人

Melissus，麦里梭

Melos，米洛斯

Menelaus，墨涅拉俄斯

Metapontum，麦塔波顿

Metrodorus，梅特勒多罗斯

Mochus，摩赫

Monimus，墨尼姆斯

N

Neilos，奈洛斯

Nestis，奈斯提斯

Nestor , 奈斯特耳

Nicomachus , 尼可马库斯

O

Ocellus , 奥可路斯

Odeipus , 俄狄浦斯

Onomacritus , 沃诺马克利特

Orion , 奥瑞翁

Orpheus , 奥菲斯

P

Palms , 帕尔姆

Panaetius , 帕奈提乌

Panthoides , 潘绍德斯

Paris , 帕里斯

Paros , 帕罗斯

Patroclus , 帕特洛克卢斯

Pharos , 法罗斯

Philiolaus , 菲尼劳斯

Phlius , 佛利

Phobos , 佛波斯

Pint , 品脱

Pollux , 波吕刻斯

Polycleitus , 波利克莱图

Polydeuces , 波吕克斯

Pontus , 庞图斯

Poseidonius , 波塞多纽

Poseidon , 波塞冬

Priam , 帕里阿姆

Prodicus , 普洛第库斯

Protagoras , 普罗泰戈拉

Proteus , 普洛提斯

Prothyridia , 普洛塞利蒂阿

Proteus , 普鲁提乌斯

Pygmy , 俾格米人

R

Rhea , 瑞亚

Rhegium , 雷奇姆

Rhodes , 罗德斯岛

S

Samos , 萨摩斯

Scylla , 斯基拉

Simonides , 西摩尼得

Sotion , 琐提温

Sparta , 斯巴达

Spesuippus , 斯彪西普

Stade , 斯塔德

Strato , 斯特拉图

T

Tantalus , 坦塔鲁斯

Tethys , 忒逖斯

Thebes , 底比斯

Theodorus , 塞奥多瑞斯

Theon , 铁翁

Thales , 泰勒斯

Timon , 蒂孟

Theophrastus , 色奥弗拉斯多

Tityus , 梯提尤斯

Troy , 特洛伊

Tyndareus , 提达尔尤斯

Typhon , 泰丰

X

Xeniades , 克塞尼亚德斯

Xenocrates , 克塞诺克拉底

Xenophanes , 克色诺芬尼

Z

Zeno , 芝诺

Zeus , 宙斯

Zeuxis , 宙克西斯

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

古典共和精神的捍卫

普鲁塔克文选

[古罗马]普鲁塔克 著

包利民 俞建青 曹瑞涛 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

古典共和精神的捍卫

普鲁塔克文选

[古罗马] 普鲁塔克 著

包利民 俞建青 曹瑞涛 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

古典共和精神的捍卫：普鲁塔克文选/[古罗马]普鲁塔克著；包利民等译.—北京：中国社会科学出版社，2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-8316-8

I.①古… II.①普…②包… III.普鲁塔克, C. (45 ~ 120) —哲学思想—文集 IV.B502.4—53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第124018号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 张依婧

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 27.5

插页 2

字数 382千字

纸书定价 85.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010-84083683

内容简介

普鲁塔克（公元45—120年）是罗马帝国时代的著名希腊思想家，他的《道德论集》和《希腊罗马名人合传》文笔典雅、高贵、深刻，深入浅出，影响极为深广。作为“中期柏拉图派”的一员，他的思想是希腊古典哲学的传承。而且，其作品的视域超出了哲学理论，涵泳丰富的生活感悟，尤其是对公共生活、积极行动、人性荣誉之重大意义的感悟。他与众多哲学家（如伊壁鸠鲁派和斯多亚派）的激烈论战，突显他捍卫公共精神的坚强意志。他的文字不仅打开了一幅范式变化时代的历史长卷，而且启迪处于类似时代的今人进行相应的反思。

作者简介

普鲁塔克（Plutarchus，公元45—120年），希腊波埃提亚人，罗马帝国时代的希腊作家，哲学家，历史学家。“普鲁塔克”这个名字在西方的影响远远超出学院门墙，几乎成为一种时代精神的代表、一种政治文化的象征。他虽然生活在罗马帝国治下，但依然积极参加城邦政治，担任德尔菲祭司，并长期开办哲学学校，会聚天下同道认真思考和讨论。普鲁塔克被称为中期柏拉图主义者，但在继承古典政治哲学基本理念的同时，其视域已超出哲学，从而不仅在学术史上留下一笔丰富遗产，而且对学术圈外的近现代政治人物也影响深远。他的名著《道德论集》和《希腊罗马名人合传》语言生动，故事感人，令人信服地刻画出希腊罗马共和时代的精神风貌。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上、或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠基一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊——罗马文化，另一个是希伯来——基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响其他文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否为一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介来看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译者导言

“普鲁塔克”这个名字在西方的影响显然远远超出学院的门墙。它几乎成为一个文化符号，一种时代精神的代表，一种政治文化的象征。当少年卢梭和他手工艺匠人的父亲在工余一道读普鲁塔克而热泪盈眶时，人们似乎已经可以看到《社会契约论》中公民共和精神的孕育与萌发。当独立和建国时代中的美国革命者本着服务于公共事业的精神投身政治时，同时代的人会很自然地评价说：“他真是一个普鲁塔克时代的人。”这里的“普鲁塔克时代”并不是指普鲁塔克生活的2世纪的罗马，而是指普鲁塔克以他富于魅力的文笔在《道德论集》和《希腊罗马名人合传》中栩栩如生、令人信服地刻画出的一个时代：希腊罗马共和时代。当代著名公民共和主义思想家、普林斯顿大学政治学系教授派迪特（Pettit）说：“公民共和主义精神可以追溯到罗马，在罗马，这是由历史学家李维、波利比乌斯、普鲁塔克和塔西陀以及哲学家西塞罗等人所张扬的。”我们不妨补充一句：在众多罗马史学家和哲学家中，以怀恋和张扬希腊共和主义一线传统为己任的，唯有普鲁塔克。普鲁塔克生活在1世纪罗马统治下的希腊，他对于罗马统治已经不排斥，他在《希腊罗马名人合传》中对于罗马共和英雄的德性的刻画和赞许也同样衷心诚恳。但是，他没有忘记自己是希腊人。他花费了大量笔墨生动地记载了希腊伟大的政治家群体，记载了他们的丰富高尚的德性和丰功伟业，他们的命运起伏，他们的隽永人性。在与罗马伟人的比较中，普鲁塔克总是有意无意地把希腊人的德性放在罗马人之上。

普鲁塔克（公元45—120年），希腊波埃提亚（Boeotia）的一个小镇克罗尼亚（Chaeronea）人。普鲁塔克生逢罗马帝国第二个王朝比较兴盛的时代，尽管当时的希腊早已失去500年前伯里克利时期那种地中海重镇的地位，但是普鲁塔克依然积极参加城邦政治，担任过当地行政长官，并多次出使外国。他是当时罗马世界中的一流思想家，影响很大，在罗马的几个重要元老中有密友。他还担任希腊著名的德尔菲日神祭司，并长期在克罗尼亚开办哲学学校，会聚天下同道进行认真的思考和讨论。

普鲁塔克被视为罗马的柏拉图主义者。不过，我们看到他既继承了古典政治哲学的基本理念，又在“共和主义”政治哲学上超过了柏拉图和亚里士多德，对近代政治和当代政治哲学产生了非常大的影响。正如影响了中世纪的柏拉图不是柏拉图本人，而是希腊化—罗马时期的柏拉图主义大师普罗提诺的《九章集》一样，影响了近代共和政治思想家的“柏拉图精神”也主要是普鲁塔克的《希腊罗马名人合传》及其道德著作。莫伦多弗（U.VON Wilamowitz-Moellendorf）说：“从14世纪到18世纪，普鲁塔克比任何一位古典作者吸引了更多的读者，因而成为学术圈外最具影响力的人物。”读读彼得拉克的《名人传》、薄伽丘的《但丁传》、

维拉尼的《佛罗伦萨名人传》、拉伯雷的《巨人传》、蒙田的《随笔集》、莎士比亚的各部历史剧、弗朗西斯·培根的《论文集》、卢梭的《爱弥尔》、爱默生的《普鲁塔克道德论集翻译》（5卷本）及其导言，还有密尔顿和科顿·马忒等人的著作，人们都不难发现普鲁塔克的影响。普鲁塔克对古典德性的出色描述征服了近代读者。拿破仑是《希腊罗马名人合传》的热心读者；法国大革命中的革命者夏洛蒂·科尔黛在刺杀激进派领袖马拉的前一天，读的也是普鲁塔克。

当古典政治哲学诞生时，伊壁鸠鲁和斯多亚学派还没有出现。但是在普鲁塔克的年代，这两个学派已经俨然是两家新崛起的哲学阵营，旗下信众甚多，形成了对古典哲学的生存权的严重威胁。事实上，伊壁鸠鲁和斯多亚学派在某种意义上已经在古代世界里开启了现代性的哲学。所以，普鲁塔克与它们的冲突可以视为人类迄今为止两大政治哲学形态的古典精神与现代精神的一次对决。唇枪舌剑起处，火光四溅，煞是精彩。伊壁鸠鲁哲学有很强的专门治疗加法哲学及宗教及政治追求的“疾病”的使命意识，伊壁鸠鲁派的科洛特写下檄文：“听从其他哲学家的教导则不可能幸福”，普鲁塔克立即就回击以“答科洛特——为其他哲学家们辩护”和“伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能！”对“减法治疗”类型的哲学加以揭批。在这样的激烈论战中，各种取向的哲学的长处和短处就暴露得一清二楚，各自的自我身份意识也比一般的阐述性文字更强烈，所以“柏拉图主义者”普鲁塔克能发柏拉图和亚里士多德所未能发。

普鲁塔克长期以来担任德尔菲的日神祭司，这并不意味着他相信迷信，实际上他常常撰文批评迷信。我们不如把“日神祭司”理解为代表和捍卫希腊理性精神的一种使命。尼采早就告诉人们，在希腊，日神代表的是理性，与此相对立的是以酒神为象征的非理性迷狂。非理性的、肉身的、欲望的放纵的大海汹涌澎湃，时时席卷而来，企图一举淹没奥林匹斯山上的一点日光；或者如沉沉死水，逐渐消磨掉宇宙中的生气；用希腊自然哲学的术语说，“水”的元素时时威胁着“火”的元素。柏拉图哲学的一个中心任务就是要求人们从似水的肉欲中挣脱出来，提升到干燥洁净的高度，展开公共性的价值大序。普鲁塔克的大量著述也是在继承这一传统，捍卫理性的价值，用希腊的教化提升人们的境界，用日神之光普照质料的世界；故而他尤其攻击在他看来代表着感性肉欲、代表着“快捷方式”的还原论生活的伊壁鸠鲁哲学。普鲁塔克笔下的英雄人物大多是“燥热”气质的（参看《亚历山大传》），他们或许臣服于激情与荣誉，但是绝不臣服于今人近学看得如此之重的感官享乐（参看《恺撒传》）。共和主义政治所依托的基本理想就是：从事政治的人必须是高贵的人、具有大公心和大智慧的人。共和主义的对立面是暴君和大众民主。暴君和大众民主看上去是两个极端，但是在普鲁塔克看来，它们实际上是完全相通的，都是以欲望为唯一价值取向的政治哲学。普鲁塔克在攻击暴君和潜在的暴君时，都指出他们打压高贵的人的基本模式就是用物质利益讨好大众，与之结成强有力的联盟。当然，民众总会有一天发现“人民领袖”的真相，但是那时一切都已经太迟了。

另一方面，普鲁塔克的思想有许多比柏拉图和亚里士多德更为丰富的地方；这与他“共和精神”的政治哲学是分不开的。我们试举一二。首先，与柏拉图相比，普鲁塔克更为肯定理性、激情和欲望三分法心理学中的激情（thumos，也可以翻译为“血性”、“热忱”），他所推崇的，是一种理性指导下的激情的生活，这激情必然是公共的、以人民的实际利益为旨归。他专门写文章激烈批评伊壁鸠鲁派的“退隐的生活”，张扬兼济天下；他把存在与不存在定义为呈现与遗忘，等等；这其中难道没有委婉的对苏格拉底和柏拉图的走出洞穴的“纯粹理性”生活的批判吗？他撰文批判斯多亚学派贬低激情（把一切激情都说成是“坏”），肯定刺杀暴君、争取实际中的政治自由的共和英雄，这难道不也是在质疑古典政治哲学中已然存在的“不为激情所动”、“内在精神自由高于一切”的倾向吗？其次，与柏拉图和亚里士多德相比，普鲁塔克十分重视叙事伦理。他晚年思想成熟后精心撰写了浩浩巨著——50卷的《希腊罗马名人传》，这种“传”不是近代意义上的客观事实记载的“传记”，而是通过仔细选择重要事件阐发人的品格和命运的“生平”（Lives），其目的不是历史的，而是道德的。但是，这种道德又不是道德学体系，而是一个个活生生的人的生平故事。柏拉图对感性的东西保持怀疑，亚里士多德的德性伦理学教科书中也没有多少感性的例子；当有人建议为晚期柏拉图大师普罗提诺画肖像时，普罗提诺干脆婉言拒绝说：我们的身体已经是“影子”，难道还有必要再留下什么“影子的影子”吗？（见《九章集》之波菲利序）但是普鲁塔克身为“柏拉图派”，却对现实个体、感性、个性极为关注和热衷。他在《亚历山大传》的开头就说：

我写的不是历史，而是人物传记；许多极为显赫的业绩并不一定就能彰显出人物的内在的善和恶，但是有的点滴小事，哪怕仅仅是只言片语、举手投足，却往往比伏尸千万的战役、铁马金戈的武装和攻城掠地的征杀更能够显明人物的个性。画师在绘画中着力刻画展示人物的精神品格的面容眼神，而很少在意身体的其他部分，画像却能得其神似。同样，我也必须专注于特别能表现人物灵魂的那些事迹，以此描绘他们的生活，而把那些对伟大功业的记述留给他人去写。

在此，普鲁塔克超出了古典政治哲学，而以更为宽广的胸怀包容整个希腊古典政治的精神，那种被黑格尔极为推崇的感性与理性难得和谐统一的希腊之美，那种肯定生命、肯定现实性的希腊精神。文征（H.Wzn）说，普鲁塔克反复强调：政治是人类生活中极为重要、极为关键的事业。公共生活所拥有的快乐是“最高尚的和最伟大的，我们甚至可以合理地推想，诸神从中获得他们唯一的或主要的乐趣。这些是发自善良行为和高贵活动的快乐”。

正因为如此，普鲁塔克对于时间中的、实践中的具体生活表示明确肯定；对于人的优缺点关注有加，他珍惜点滴的进步而反对斯多亚哲学主张的善恶截然二分（参看“人如何意识到德行的进步”和“斯多亚派比诗人还荒谬”），他知道“善的脆弱”（让我们用纽斯邦的一本书的名字），他知道命运的力量和德性与命运的抗争的张力，他也宁愿接受这种冲突的、激烈战争的、英雄般的生活，而不是仅仅逍遥遁世的思辨人生（见

其“雅典人的名声在于战争还是智慧”)。他甚至在“论流放”的文字中还在点评着爱琴海上的岛屿的美丽。在他的“道德传记”中,普鲁塔克并没有像通常的希腊哲学家,特别是斯多亚哲学家所常常做的那样贬低功业、外在成功、命运遭际的价值,毋宁说他十分看重“成功”,看重求胜意志。他为英雄的业绩一唱三叹,为他的悲剧命运感慨不已。普鲁塔克对人们在追求政治“事业”中的种种得失还是那么的看重,那么的认真,他对于人性中的种种脾气、爱好、卓越津津乐道,他对于人性中的错误还能够愤怒、惋惜乃至宽容。正因为这些“道德传记”并不是简单的哲学家的道德评判,而是生活本身的道德里程,我们常常无法看到一清二白的评价,而是复杂的价值冲突问题。提姆·达夫在《普鲁塔克的名人传——德性和恶性探究》中说普鲁塔克阐述道德问题的方式是“引起读者的沉思。它并不只是简单地推出一系列价值观念,而是把价值问题留给读者思考。在大部分传记中,道德和德性被置于发人深省的问题情景和不确定性中,虽然有些核心价值观未经如此质疑”。

在一个“末人”的时代,沐浴一下高贵、文雅、英雄和出类拔萃的古典精神的日光普照,保卫灵性深处的那一点火光,未尝不是一件有益的事情。

普鲁塔克精力充沛,著作“等身”,即使留存下来的也是浩瀚众多(参看附录);它们大致分为两大类,一类是影响很大的50卷《希腊罗马名人合传》,另一类是统称为《道德论集》的78篇论文或讲演录。其内容跨度极大,既有一般理解的道德学文章,也有今日属于政治哲学、历史学、宗教、自然哲学乃至爱情的故事和新婚夫妇之道的文字。我们按照上面对普鲁塔克的基本精神的理解,选译了其中的一些重要文章,以展现“普鲁塔克风貌”。普鲁塔克对晚期希腊的两大哲学派别——斯多亚和伊壁鸠鲁——进行了激烈批评。其中专门批评斯多亚派的就有大约9篇,批评伊壁鸠鲁派的也有9篇左右;而且十分对称。我们在其对伊壁鸠鲁思想的批评中选择了两篇,一篇是“伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能”,它从时间线索上讲,紧跟在另外一篇反对伊壁鸠鲁哲学的演讲《答科洛特——为其他哲学家们辩护》(本文集未选)后面,是对那篇讲演发表后的一些反应的回应。另一篇是“《隐秘无闻的生活》是一个好准则吗?》。此外,在他对于斯多亚哲学的专门批判中,我们选译了“斯多亚派的话比诗人的还要荒谬”。但是实际上,我们选的其他一些文章也与普鲁塔克的斯多亚批判有紧密关系。比如《人如何意识到德行的进步》就是普鲁塔克抨击斯多亚派的一篇论辩文章,它的矛头主要指向斯多亚哲学的两项信条。第一项是只有贤哲才具有德性,而且获得充满德性的智慧是顿悟的,没有任何预备步骤;第二项在某种程度上是第一项的必然结果:假如一个人不完美(即没有智慧),那么,不管他离完善是否仅仅只差一步之遥,也不管他的缺点大小如何,都没什么区别。“他只要犯了一点错,就是完全有罪。”普鲁塔克凭借其极强的常识感反抗诸如此类的信条。他力图表明道德的进步是可能的,而且可以从许多迹象意识到道德的进步。

如果说柏拉图在《理想国》中表达了“出了洞穴”的哲学家再也无心于回到洞穴中，回到政治中的强烈心向，那么普鲁塔克就强调哲学家应当与政治家进行更多的交谈，因为对公共权力的影响可以造福更广。我们选译了他的“哲学家尤其应该与当权者交谈”和“致一位无知的统治者”。

特别需要一提的是，我们选了普鲁塔克给他妻子的一封信。这是他在获悉他两岁的女儿夭折的噩耗后，给在克罗尼亚家中的妻子写的。这封信可能和普鲁塔克的其他一些作品一样，是在他死后从不完整的草稿中整理出来的。我们选择翻译这封书信的理由之一是：“安慰信”是古代哲学家的一个通常会发表的书信体文字。许多著名学者都写过流传很久的安慰信，比如塞涅卡和西塞罗。信中往往会反复提到一些主题，例如，必须回答“人死后灵魂将会怎样”“死亡是坏事吗”等问题。普鲁塔克的思考方式与别人并不完全一样。我们希望通过普鲁塔克的这封信，让人看到一个极为人性化和有血有肉的普鲁塔克，此外，也使读者可以对于当时流行的这一文体窥一斑而见全豹。

“论神的惩罚的延迟”也许是普鲁塔克众多哲学著作中最受称颂的作品，其中展现了古典世界的天地人神的四维宇宙。在古代，普罗克洛（Proclus）转录并改编了大部分内容。在近现代，它得到了具有不同信念的基督徒的盛赞。

普鲁塔克编选的《妇女的勇敢》故事集是送给他的朋友克莱娅的。克莱娅是德尔菲的高级女祭司之一。普鲁塔克在听到一位高贵的女子莱昂提丝的去世消息后，曾与克莱娅讨论了男女平等问题。这部故事集是那次讨论的补充，一共有27个动人的故事。作为柏拉图主义者，普鲁塔克相信男女平等，可以拥有同等的德性，相信女子之美德不应当止于闺房，应当扬名于天下。我们选译了这部记载了古代各国高贵的妇女的品德的生动故事中的14则。

“把酒畅谈”是普鲁塔克《道德论集》中的一些轻松话题，十分风趣、亲切和雅致，可谓希腊的小品。“把酒畅谈”也可以翻译为“会饮”；柏拉图的《会饮》魅力无比，众所周知；其他哲学家如色诺芬等也都写过“会饮”。它是人们在微醉之中讨论“轻松话题”的好形式，它侧面体现了希腊人的“文雅教化”精神贵族的素养。教育对于养成德性必不可少。希腊文化的教育可以发挥尤其重要的作用。它绝不是像有些罗马人（老加图）所想象的那样有害于罗马人的青年，而是控制、驯服暴躁的自然天性的唯一方式。文征正确地看到：普鲁塔克是一个希腊人，而且他为此骄傲。即使希腊当时在政治和军事上远远不及罗马，但是对于普鲁塔克来说，道德价值比力量与成功要更有价值。“普鲁塔克的希腊理想乃是教育，文化的精致，中道和宽厚。”“希腊的”是普鲁塔克用来赞美人的一个词。“希腊的”并不只是血缘地域的概念。教养可以使一个罗马人成为“希腊的”。所以，希腊文化的教育是至关重要的。有学者指出，普鲁塔克在论及希腊人的教育时，都不加展开，但是在论及罗马人的教育——有没有获得过“希腊教育”时——都仔细分析，以揭示主人公德性发

展的得失。普鲁塔克写了很多“把酒畅谈”的话题，编成了9册，其中1—6册占据了目前《道德论集》的第8卷；7—9册占据了《道德论集》的第9卷的一半篇幅。我们从中选取了一部分以飨读者。

普鲁塔克的《希腊罗马名人合传》一共有50个，其中“合传”有23组，他把希腊和罗马的“类似的”名人放在一起两两做传，让人比照其中的德性和缺点、命运和遭际。汉语学术界出过一个黄宏煦主编的节选本，翻译了其中的一小部分传记。我们这里选取翻译的是两个没有中文译本的传记，即《亚历山大传》和《恺撒传》，因为这是《名人传》中极为重要的两部传记。亚历山大大帝和恺撒大帝被分别公认为希腊和罗马的两个关键性的历史人物，亚历山大是古典希腊时代走向希腊化时代的“划时代人才”，恺撒是罗马共和国走向罗马帝国的标志性人物。普鲁塔克在他们的身上倾注了不少心血，把他们刻画得非常饱满和动人。他们固然不是“共和英雄”，但是他们身上散发出了古典共和精神的一些基本要素，其人格中的高贵伟大和缺点弱点皆栩栩如生、呼之欲出。既然希腊与罗马的共和帝制转变的关键分别发生在这两个人身上，读者当可以从中看到所谓“君主”“共和”和“大众民主”之间的互动更为突出和戏剧化的写照。

本文集的翻译分工是：在《道德论集》中，包利民翻译了“伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能”，“‘隐秘无闻的生活’是一个好准则吗？”，“斯多亚派的话比诗人的还要荒谬”，“哲学家尤其应该与当权者交谈”，“妇女的勇敢”；李春树翻译了“致一位无知的统治者”，李嘉翻译了“把酒畅谈”，俞建青翻译了所有其他的道德论集的文章。在《希腊罗马名人合传》中，曹瑞涛翻译了《亚历山大传》，顾云和黄聪聪共同翻译了《恺撒传》。曹瑞涛和唐翰负责编制译名对照表，包利民负责最后统校全书。

本书的翻译主要依据的是哈佛大学出版社的Loeb古典丛书中的普鲁塔克希英对照本，同时也参考了一些其他的英文译本。道德文集集中的专有名词第一次出现时，附上英文；但是由于名人传中的专有名词太多，我们没有在正文中附上英文名，而是统一放在译名对照表中，供人查看，请读者识之。

包利民

2005年4月7日

参考书目

- 1.P.Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, 1997.
- 2.Tim Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford University Press, 1999.
- 3.B.Scordigli, ed., *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford University, 1995.
- 4.包利民：《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》，东方出版社1996年版，第30页。

5.G.J D.Aalders H.Wzn , *Plutarch's Political Thought* , North-Holland Publishing Company , 1982.

6.黄宏煦主编翻译：《希腊罗马名人传》，商务印书馆1990年版。

7.C.Pelling , *Plutarch and History* , The Classical Press of Wales and Duckworth , 2002.

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译者导言

上编 《道德论集》选

一 伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能

二 “隐秘无闻的生活”是一个好准则吗？

三 斯多亚派的话比诗人的还要荒谬

四 哲学家尤其应该与当权者交谈

五 雅典人的名声是赢自战争还是源于智慧？

六 致一位无知的统治者

七 论神的惩罚的延迟

八 善与恶

九 妇女的勇敢（14则）

1. 特洛伊妇女

2. 福基的妇女

3. 基沃斯的妇女

4. 阿戈斯的妇女

5. 波斯妇女

6. 塞尔特妇女

7. 梅罗斯妇女

8. 伊特鲁斯坎妇女

9. 里西亚妇女

10. 萨尔曼提卡妇女

11. 米利都妇女

12. 凯俄斯妇女

13. 福基的妇女

14. 瓦勒莉亚和科洛伊莉亚

十 人如何意识到德行的进步

十一 如何从敌人那里获益

十二 致妻子的安慰信

十三 论妒忌与憎恨

十四 论爱财

十五 论偶然

十六 论流放

十七 把酒畅谈（15则）

1. 在酒宴上谈论哲学问题是否得当

2. 为何说“爱情是诗人的良师”

- 3.色诺芬所谓的“人们在饮酒时喜爱被问到和揶揄的话题”是针对哪些话题
 - 4.先有鸡还是先有蛋
 - 5.为什么荷马总是按照拳击、摔跤、赛跑这一顺序安排运动项目
 - 6.为什么女人最不易醉酒，而年老男人最易喝醉
 - 7.人们为何习惯于邀请最多的客人参加婚宴
 - 8.海中出产的佳肴是否比陆地更多
 - 9.犹太人忌食猪肉，是源自对猪的尊敬还是厌恶
 - 10.谁是犹太人的神
 - 11.为什么舞台上演绎的愤怒和痛苦能带给我们欢乐，真实生活中他人的类似感受却不能使我们喜悦
 - 12.为何松树曾被视为波塞东和狄俄尼索斯的圣物？科林斯地峡的运动会曾以松枝为胜利花冠，后换用欧芹，现在又再次使用松枝
 - 13.什么是“盐豆朋友”？荷马又为何说盐是神圣的
 - 14.柏拉图说神明永远在进行几何思考的意义何在
 - 15.关于毕达哥拉斯信徒们不在家中接纳燕子、起床后立即抖平床单等诫命的讨论
- 下编 《希腊罗马名人合传》选
- 一 亚历山大传
 - 二 恺撒传
- 附录一 普鲁塔克著作目录
- 附录二 译名对照表

上编 《道德论集》选

一 伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能 [1]

伊壁鸠鲁的门徒科洛特（Colotes）出了一本书，名字叫《服从其他各派哲学家的教义将会使生活不可能》。我为哲学家们出面反驳他的文字已经写好了。^[2]但是，在发表过了一段时间后，我们在散步中又提出了对这个学派的一些批评，我决定把它们也和其他的批评一样记录下来，即使不是为了其他理由，起码也是告诫那些打算更正其他人的人：他们必须仔细研究所抨击对象的论证和著作，不能断章取义，不能离开了词语的指称而攻击词语本身，总之不能误人子弟。

当我们按照习惯在讲演之后走到健身场时，宙西普斯（Zeuxippus）说：“我个人认为这一论证的表述远远没有达到简练的演讲词的要求。但是赫拉克莱德斯（Heracleides）已经给了我们过分的激情，要我们攻击与人为善的伊壁鸠鲁和梅特洛多诺

（Metrodorus）。”^[3]这时铁翁（Theon）插话：“而你没有回答说，根据他们的标准，科洛特看上去简直就是合体得宜的讲演的典范？因为他们收集了一大堆人间最难听的词：‘吹牛’，‘肤浅’，‘造假的’，‘娼妓’，‘杀人犯’，‘低沉呻吟者’，‘干尽坏事者’，‘傻瓜’，然后把它们倾倒在亚里士多德、苏格拉底、毕达哥拉斯、普罗泰戈拉、特奥弗拉斯特

（Theophrastus）、^[4]赫拉克莱德斯^[5]以及希帕基亚（Hipparchia）^[6]等人头上——确实，他们放过了哪位著名人物？所以，即使他们其他事情都做得很有理智，这种辱骂人的恶言恶语也使他们远离智慧，因为‘嫉妒在神圣的歌队绝无一席之地’，^[7]而且嫉妒之心过于虚弱，它是不可能掩藏自己的刻薄的。”阿里斯托德姆斯（Aristodemus）插嘴说：“赫拉克莱德斯是搞文学的，他遭到伊壁鸠鲁派的辱骂，比如‘诗人中的胡话者’、‘荷马的蠢货’，以及梅特洛多诺在众多文字中对这位诗人的连篇累牍的诸般侮辱；赫拉克莱德斯也加以回骂。不过，宙西普斯，让我们放过赫拉克莱德斯的事吧。我们不如还是再回到我们讨论开始时讲的那个话题，当时我们批评伊壁鸠鲁派无法使幸福生活成为可能。而且，既然我们的朋友[即普鲁塔克]已经累了，我们可以自己来讨论，铁翁也可以一道来。”铁翁听了后说：“我们前面的其他人‘已经完成了这个任务’；如果你同意的话，让我们‘竖起另外一个靶子’，^[8]为这些哲学家复仇，对那些家伙提出我下面要描述的惩罚：让我们去论证——如果这是可以论

证的话——那些家伙才真的使快乐的生活不可能呢。”“啊！”我笑着说：“看起来你打算跳到他们的‘肚子’上，让他们为了自己的‘肉体’逃跑，因为你夺走了那些喊着‘我们不是雄壮的拳击手’或不是演说家、不是共同体的拥护者或官员的人的快乐，这些家伙

总是感到筵席餐桌才是最可爱的，^[9]

并且喜爱‘所有的肉体愉快感受，这些感受向上转化，给心灵带来了某种快乐和愉悦’。所以我认为你不是在像格言中说的那样‘把他们一年当中的春光给夺走了’，而是夺走了这些人的生命，如果你不打算给他们留下快乐生活的可能性的话。”铁翁说：“如果你同意这个话题，为什么你自己不继续下去，既然现在有机会了？”“我会继续的，”我回答道，“不过是作为一个听众；而且如果你希望的话，我还可以回答问题；但是我让你和其他人主持这个讨论”。可是在铁翁草草说了几句之后，阿里斯托德姆斯喊起来了：“你对这个话题的处理太简短轻易了！可我们无法明白其中的道理，因为你反对我们先审查一下他们对于美好生活的观点。要知道，很难把那些认为快乐是最高的‘好’^[10]的人与快乐生活分离开来；可是，如果我们把他们从拥有美好生活中给赶出去，他们也就同时被从快乐生活中驱赶了出去，既然他们自己说过，一个快乐的生活不可能离开一个美好的生活而存在。”^[11]

铁翁听了后就说：“好吧，如果我们这么决定了，我们就把决定好的讨论方向调个头，首先尽可能了解他们向我们提供的是什么。他们相信‘好’存在于肚子里以及其他快乐和痛苦由以进入的肉体通道中，文明的所有著名的、辉煌的发明都是为这种以口腹为中心的快乐以及这一快乐的可靠获得而设计的；他们的圣人梅特洛多诺就是这么说的。所以，我的朋友，这很清楚，他们拿来当作‘好’的基础的东西[身体]是狭隘的、浅薄的、不稳定的；他们借此通过各种通道引入了各种快乐，但是它同时也会带来痛苦；或者毋宁说，它只是在它的很少一些部位能接受快乐，但是在全体都接受痛苦。因为在关节里、肌腱中，还有脚和手上，有什么快乐？可是那些部位却是出现痛苦和剧烈伤害之处，还有痛风、风湿、溃疡等，它们侵害着肉体，引起其病变和脱落。你给身体拿来美味和香气，却发现能体验到一种‘平滑和温柔的运动’的身体部位极小，而对别的部位的作用引起的感觉往往是很不舒服的、刺激的；但是身体的所有部位都会受到火、刀、刺或鞭打的伤害，对于痛苦都有感觉。事实上，热和冷能处处穿透，发烧也是如此；而快乐却像微风，在时有时无地刮过身体的高峰之时，很快消散无影。快乐的持续时间不长，就像流星一样，它们在身体里面刚刚点燃就熄灭了。可是在其他领域中可以看到的痛苦却得到了埃斯居罗斯笔下的菲罗克忒忒斯（Philoctetes）的充分印证：

那条蛇咬了我之后，就紧紧不肯松口，

而是把它淬火钢铁般的毒牙嵌入我身体，咬住了我的脚。^[12]

在痛苦中没有任何平滑的东西，它的抓挠和刺激也不会在身体里传开一种平滑温柔的感觉；就像苜蓿的种子那样粗糙起伏，能待在土壤中

很长时间。痛苦也伸展开它的角和根子，在肉体中交互缠绕，不仅是待几天几夜的问题，[13]在有的人那里，甚至会待上整个季节乃至奥林匹克赛季；而且新痛就像指甲一样更有力地在后面推着，尽管旧痛还没有完全去掉。因为当热病患者干渴难忍或当遭难的城市忍受饥荒的时候，谁还能有心思吃喝玩乐？[14]当僭主在拖延惩罚和折磨的时间里，谁能聚集朋友寻欢作乐呢？确实，这也揭示了身体不能过享乐生活的一个理由：它更能承受痛苦而不是快乐，在遭遇痛苦时能表现出力量和耐力，但是在快乐之中却成了弱者，很快就餍足了。然而，他们由于把快乐的生活说成是‘无痛苦’，就使我们无法再讨论这个话题了，因为他们自己已经承认肉体的痛苦是轻微的，或者说持续的时间微乎其微；——如果这些话不只是在说空话和大话的话——梅特洛多诺说‘我经常蔑视身体的快乐’，而伊壁鸠鲁则断言说贤哲[15]在生病时经常嘲笑疾病的阵阵发作。如果是这样，那么这些看轻身体的痛苦、感到它很容易承受的人怎么能在痛苦中发现对于快乐至关重要的成分呢？确实，即使假设快乐在持续时间和强度上不亚于痛苦，它们还是不得不和痛苦结合在一起，而且伊壁鸠鲁在所有的快乐上加上了同样的一条限度：所有痛苦的去除。[16]因为他相信我们的天性使得快乐的添加的顶点乃是痛苦的消除，此后就不可能在快乐的量上有任何进一步的生长（虽然快乐在无痛苦状态达到之后还可以有一些非实质性的样式变化）。[17]但是在欲望的伴随下达到这一点乃是我们的快乐的限度；而且这一历程又短又快。所以，他们感到了自己的贫困，于是便把最高的‘好’从身体——就像从一块贫瘠不生的土地——转移到了灵魂，以为在那儿可以发现涌现着快乐的肥沃草场；

然而在伊萨卡（Ithaca）却没有宽广的马路和草地；[18]

在我们可怜的这一块肉体的成长历程中也没有任何‘平滑的’东西，它是‘崎岖不平的’，掺杂了许多的灰烬和痛苦。”

此时宙西普斯插话了：“那么，你不认为那些人可以从快乐最初露头的身体开始，然后再走向灵魂，因为灵魂具有更多的稳定性，而且能使一切东西都在它自身中得到完善？”“他们倘若要这么做”，铁翁说：而且按照自然历程进行，那么他们在向灵魂过渡时，就必须真的要在那儿发现某种更好的和更有终极性的东西，就像那些决心过理智的生活和积极的生活的人那样。但是你听到他们的大声抗议乃是：灵魂的构造使它在世界上只能发现这样的欢乐和宁静——身体的快乐，或是现存的快乐，或是期待的快乐；而且这就是灵魂的“好”。如此一来，你不觉得他们把灵魂当成了身体的舀酒罐，并且就像舀酒一样把快乐从一个破烂不堪的坛子里舀到一个新坛子里，让它在里面发酵；难道这样做，他们就能把快乐变成某种更可敬可贵的东西了吗？况且这儿还有一个区别：新坛子能保存随着时间的流逝而积淀下来的酒，增加它的香味；可是灵魂在接过快乐时，只能在记忆中保存它，就好像保存了一点儿酒的香味一样，其他什么也没有了。因为快乐在肉体中会平缓下来，它在记忆中的剩余实在是模糊不清的，就好像是有个人想在头脑中储存昨天的剩饭剩酒的

念头，当没有新鲜食品时，才会想到它们。看看昔勒尼派（Cyrenaics）^[19]是如何更加得体一些的，尽管他们从伊壁鸠鲁的同一罐酒中宴饮——他们甚至认为在有亮光的地方性交都是不对的，说应该躲在黑暗之中，这样的话，心灵才不会通过视觉清晰地接受到房事的意象，才不会一而再地重新点燃性欲。可是另外那个派别[伊壁鸠鲁派]却认为贤哲的高明恰恰就在于此，在于生动地想起和完整地记住与快乐有关的景象、感受和动作。这一派是否在推荐一种配不上“智慧”之名的实践，即让快乐的剩货留在贤哲的脑子里，就像留在一个任意挥霍的败家子的家里？对此我们不必论断。但是这种东西无法带来一个快乐的生活，这一点却是一目了然的。因为快乐中的成分如果无足轻重，那么对快乐的记忆也就没有什么重要的；或者说，一个人如果对某种东西的发生并不看重，那么当它消失之后也就不会感到惊喜若狂。即使在那些沉醉于身体的运作过程并崇拜它的人那里，当体验结束之后，愉悦也就不再持续，当快乐溜走之后在灵魂中只剩下某种影子或梦幻类的东西，发着微弱的火焰，点燃欲望，就像在睡梦中，无法实现的快乐、渴望或爱情能做的就是帮助激起我们对实现它们的更剧烈的欲望。所以，这些人从对享乐的回忆中得不到欢乐，这种回忆只能从模糊的和空虚的快乐剩余中，激起对生动想象的强烈欲望的白热化冲动；不仅如此，而且节制有度的人通常不会总是动这些念头和做卡尔尼亚德（Carneades）^[20]揶揄伊壁鸠鲁的事情——好像在一份官方报表中收集这些消息：“我与海黛娅（Hedeia）或莱文提昂（Leontion）相会了几次”，或者“我在某地喝了塔西安酒（Thasian）”，或是“在那个月的第二十天，我参加了最奢侈的宴会”。^[21]当心灵自个儿沉醉于这样的回忆中时，它显露的乃是它对实际的快乐——无论是当时的还是期待的——的看法出问题了，出现了一种严重的兽性骚动以及精神的病态。

“我想正是因为他们看到自己的观点走向了如此的荒谬，于是就被迫逃到‘无痛苦’和‘肉体的平稳状态’中躲避，以为快乐的生活就在于思考这样的状态，想到它即将出现或是已经达到；因为他们说‘肉体的平稳安定状态’和对这样的状态的‘可靠期待’乃是能够反思的人最大、最确定的愉悦。

让我们先看看他们在干什么。他们在把这个‘快乐’或‘无痛苦’或‘稳定状态’颠来倒去，从身体搬到心灵上，又从心灵再搬回到身体上；由于快乐无法在心灵中保持，而是漏掉和溜走，所以他们不得不把它归到其源头上，如伊壁鸠鲁说的，‘用灵魂的愉悦’支持‘身体的快乐’，最终还是再一次通过期待而从愉悦回到快乐。但是，当基础摇晃时，上层建筑又如何能不摇晃？或者说，对于任何暴露在全身上下种种变化颠簸中的东西，人们怎么可能拥有确定的期待和平稳不变的愉悦？要知道身体不仅会遭受众多外在的驱动和影响，而且在自身之中就有理性无法阻遏的坏事的根源。假如理性能够阻遏它们，那理性的人就不会患上结石症、痢疾、肺结核和水肿了；可是伊壁鸠鲁本人就不得不与其中的一些病作斗争，波力阿诺（Polyaenus）则得了其他的病，而尼奥克勒斯（Neocles）和阿伽色布卢斯（Agathobulus）又因为患上别的病去世。

[22]我这不是在骂他们，因为我知道菲莱齐德斯（Pherecydes）和赫拉克莱图斯（Heracleitus）也得了绝症；不过我的看法是，如果他们的言行能与他们的痛苦遭遇更加一致，而不是用虚假的豪言壮语去博得大众喝彩，以至于进一步招来‘说大话’的反感，那么，他们或许应该放弃‘肉体的平稳状态’是所有愉悦源泉的主张，或者不该宣称绝症爆发的人依然感到愉悦，能高傲地蔑视疾病折磨。虽然‘肉体的平稳状态’会常常出现，但是一个理性的的心灵对肉体不会有确定可靠的期待，而是就像埃斯居罗斯说的，在海面上

夜晚会给一个熟练的船长带来痛苦，

也可能带来平静，因为未来是不确定的。所以，如果把最高的好看成是状态稳定的身体和对身体的期待，心灵就不可能始终毫无畏惧，总是可能遇到恶劣天气。因为身体和海洋不同，不仅会受到风暴从外面对它的攻击，而且在自身内部会出现更为严重的紊乱。你与其相信肉体能避开伤害，还不如相信冬日里的一段好天气能持续下去。否则，诗人们为什么要把人的状况说成是瞬息万变的、无法确定的和无法估量的，[23]还把我们的生命和春天发芽然后转眼就消逝的树叶比较，这象征着肉体的脆弱、易受伤和多病？实际上，我们被警告要害怕和控制身体的最佳状态，因为希波克拉底（Hippocrates）断言说：‘身体状况太好了，乃是危险的’；欧里庇得斯说：

那些迄今身体很棒的人，

会像流星一样消逝。[24]

人们一般认为年轻美貌的人受到凝视时，就会因为妒忌的毒眼而被伤害。身体中无论什么处于巅峰状态，就最容易变化，因为身体是虚弱的。

“他们的生活即使没有心灵上的焦虑，一般来说也是十分平庸的；这一点你也可以从他们对别人说的话中看出来。伊壁鸠鲁说，罪犯和破坏了法律的人的一生很悲惨，忐忑不安，因为即使他们成功地逃脱了，他们不敢确定不会被人发现；[25]结果他们心头沉甸甸地担忧下一个瞬间，这使他们对目前的境况不可能有任何愉悦或确信。他们的这些话无意中已经回答了他们自己：我们经常能够享受身体中的‘平稳状态’，即健康；但是我们没有任何办法确定它一定会持续下去。结果他们不得不在面对身体的未来时常常感到沮丧和焦虑，因为身体从未提供给他们‘确定无疑的希望’，尽管他们一直在期盼得到它。不干坏事并不能带来确信；人们害怕的不是应得的痛苦遭遇，而是痛苦遭遇本身；而且，在头脑中与自己的罪恶共存是悲惨的，但是这并不意味着暴露在他人的罪恶之下就不是件痛苦的事情了。确实，拉卡莱斯（Lachares）的野蛮对于雅典人来说，狄奥尼修斯（Dionysius）的野蛮罪行对于叙拉古人（Syracusans）来说，都比对这两个恶棍本身来说显得同样邪恶，甚至邪恶得多；这两个人也感到不安，因为他们是肇祸者，他们从过去对他们控制之下的人一直犯下的罪行中想到自己将来也会遭受惩罚。实际上我们不必提到暴众的狂怒、盗匪的野蛮、遗产继承人的罪过以及空气中

的瘟疫和海上风暴，伊壁鸠鲁记述过，有一次他出航去兰姆普萨库斯（Lampsacus）的半途中差一点就被海上风暴吞灭。因为肉体的本性决定了自身中具有疾病的原始材料；就像格言中说的，赶牛人是从牛皮中遭受了皮鞭，同样，我们也是从身体中遭受了身体的痛苦。如果我们听了伊壁鸠鲁在《论最高的好》和其他许多文字中的教导，把愉悦和信心完完全全放在身体和对身体的期待上，那么我们的生活必然会危险不安和害怕，这无论是对罪犯还是对好人都是一样。

“进一步讲，不仅他们所设定的快乐生活的基础不可靠、不稳固，而且也是极为琐碎、微不足道的，因为他们‘感到愉悦的东西’——他们所谓的最高好——乃是摆脱病痛，而且他们说他们无法想象任何其他的好了，而且我们的天性中除了安放‘排除了遭难’这样的‘好’之外，再也没有其他空余之处了；正如梅特洛多诺在他的《回答智者门》一文中断言的：‘所以摆脱坏事就是最高的好，因为当身体的痛苦和心灵的烦恼不再起作用时，最高之好就再也无处容身了’。伊壁鸠鲁也说过类似的话：最高的好来自你摆脱坏事本身，以及你对这一逃脱的回忆、反思和感激。他的原话是：‘产生无法逾越的欢快的乃是与所逃脱的大灾的对比，这就是“好”的本质，如果你运用心思正确，而非来回散步，^[26]唠叨些关于“好”的废话的话。’这帮家伙享受的是何等的快乐和至福的状态啊，他们居然为不再遭受艰辛或焦虑而欣喜若狂！他们为此而骄傲，甚至因此而自称是‘无法毁灭的’和‘与神齐肩’，并且由于这样的福佑的充沛漫溢而快乐得难以抑制，直至发出狂喜入迷的喊叫；难道这就是因为唯有他们在看低一切其他福佑的同时，发现了这个天神一般伟大的福佑——免灾？这么看来，他们在极乐境界中确实不比猪羊差劲[反讽]，因为他们把福佑说成是肉体方面的健康和心灵关心肉体时的如意。实际上，对于更为聪明和高雅些的动物，摆脱灾害也不是什么最高目的；相反，当它们吃饱之后，它们就引吭高歌，或陶醉于游泳或飞翔之中，或是为了纯粹的欢快和振奋的精神而游戏于模仿各种各样的词语声响，并且相互抚摸和嬉戏，因为它们一旦摆脱了灾苦，它们就本能地寻找好事；或者不如这么说，它们从它们的天性中驱逐一切痛苦的和异己的东西，就是为了不受阻挠地追求合乎其天性的、更为高级的好事。

“因为由必然性强加的东西不可能是好的；我们的渴望和选择的对象不属于‘摆脱灾难’的领域；而且，愉快的和与我们的天性和谐的东西也是如此，柏拉图就是这么说的，^[27]他不许我们把摆脱痛苦和不舒服看作快乐，而是要看作好像是某种昏暗景象，或是与我们天性和谐的东西和不和谐的东西的某种混合，犹如黑与白的混合一样；这样的景象往往出现在人从低的地方上升到中间地带时，此时人们由于对更高的领域缺乏经验或知识，便认为中间地带是最高点和终端。当伊壁鸠鲁和梅特洛多诺主张摆脱灾害是‘好’的实质和上限时，他们就是如此。所以，他们的愉快乃是奴隶的或获释囚犯的愉快，这些人在遭受了残酷蹂躏和鞭打之后能涂油洗澡，简直是大喜过望；这样的人根本不知道自由人的愉悦的味道或状况是什么，那是纯粹的、毫无玷污的，没有丝毫鞭痕伤疤。我们不能因为皮肤发痒或是眼睛发炎的不舒服，就把抓痒和擦眼睛当成

什么了不起的经验；同样，不能因为痛苦、害怕超自然世界和畏惧来世是坏事，就以为摆脱了它们便是与神齐肩和无与伦比的幸福了。[28]绝非如此。这些家伙把自己的愉快限制在一个狭小扭曲的空间里，在那儿打转转、自我陶醉，不再前进一步；他们的愉悦只不过就是摆脱出于错误观念的对来世灾害的焦虑；他们视为智慧的最高目标的状态似乎是野兽起步的地方。身体的摆脱痛苦或是由于你自己的努力，或是由于自然过程，如果这两者没有差别的话，那么，你通过努力达到心灵的宁静无扰，也就不比原本就处于那种状态的心灵高明到哪里去。实际上，甚至有理由说本性上不可扰动的状态比那些通过小心谨慎的练习才摆脱了干扰状态要具有更强大的力量。不过我们暂时假设两种无干扰状态都是一样的，即便如此，这些人在不受有关来世和诸神的传说的干扰，以及不为无止境的焦虑和痛苦的展望而担心上，也不比动物好到哪里去。伊壁鸠鲁自己，当他说‘如果我们不为天象、死亡以及痛苦担忧，我们就根本不需要自然科学了’时，[29]想象的正是他的体系把我们导向大自然给野兽所安排的那个永久状态。因为动物不会有关于诸神的错误观念，也不会因为关于死后发生的事情的毫无根据的看法而困扰；事实上它们在这两方面对于应该害怕的事情都没有任何观念或知识。然而，如果伊壁鸠鲁学派在他们对于神明的概念中给天命留下位置，那么理智的人就会被看作比动物更能够过上快乐的生活，因为他们能存有希望。可是，既然他们的神学的目的是让人不再害怕神，摆脱我们的焦虑，那么我以为这样的状态更能确定地被那些对神毫无观念的生物拥有，而非被那些把神看做不会伤害任何人的人所拥有。前者并非摆脱了迷信，因为它们从来就不曾受到迷信的伤害；它们也不会抛弃扰乱人心的神的观念，因为它们从来就不曾接受过它。同样的话也适用于死后景象：动物和伊壁鸠鲁学派都不指望这是好事，但是对死后的事的担忧害怕在对死亡毫无看法的生物那里当然比在那些认为‘死亡与我们无关’[30]的人那里要少得多。死亡还是关系到这些人，因为这些人还想到它，还讨论它，但是动物对于那对它们毫无意义的事丝毫也不关心。当它们逃避打击和受伤时，当它们被宰杀时，它们所害怕的死亡与伊壁鸠鲁派所害怕的死亡是一样的。

“这些就是他们所说的智慧能帮助他们自然进行改进的地方。[31]现在让我们考虑一下他们剥夺了自己什么，使自己丧失了什么。那些在期待或实际经历肉体快乐中的心灵陶醉，如果是适度的，那并没有什么了不起的或值得看重的；如果是极度的，那就不仅是毫无基础的、不稳定的，而且让人感到粗暴放纵；我们不愿称它是‘心灵的’或者是一种‘愉悦’，宁愿称它是‘心灵的身体性快乐’，似乎对身体摆尾谄媚，竭力迎合。那些当之无愧可以称为‘振奋’和‘愉悦’的，乃是丝毫不受其对立面沾染的，丝毫没有任何痒或刺痛的成分的，不会有任何后悔的；里面的‘好’是适合心灵的，是确切意义上的‘心智方面的’、本真的，而非偶然的或非理性的，它是最真切的‘理性的’，因为它要来自心灵中思考的或哲学的部分，要么来自其积极的和荣誉的部分。来自这两个部分的快乐太丰富、太伟大，世上无人能讲得完它的最美好部分的事迹。不过，

作为简短的备忘录，我们可以首先提到历史；尽管阅读历史已经带给我们许多美好时光，但是我们对更多事实的渴求总是无法满足，我们的快乐还感到不够；进一步，还有那使虚构的故事魅力四射的快乐，那最为纯粹的文学想象和诗歌创作，尽管没人相信其真实性，却依然拥有真理的迷人力量。

我们不妨反思一下我们在阅读柏拉图的亚特兰蒂斯岛的故事和《伊利亚特》的最后部分时，我们是如何地激动；我们对于失去了故事的其他部分感到何等的懊丧，就像我们在访问某座神庙或剧院，而它们的关闭时间已到。不过，对事实本身的认知就和真切地那样生活过一样可爱和可欲，因为这带来了知识；而死亡的最可怕之处就是遗忘、无知和黑暗。事实上，正是因为这一原因，几乎所有人都反对那些否认死者有任何觉察能力的人，这表明人们认为活着、存在和感到愉悦仅仅属于灵魂的负责觉察和认识的部位。人们即使在倾听那些带给我们痛苦的消息时也会感到有某种快感；[32] 尽管我们对听到的内容伤心不已，放声痛哭，却依旧要求报信人说下去；正如在戏剧中：

——啊！现在我到了我害怕说的时候。

——到了我害怕听的时候；可是我必须听到这件事。[33]

似乎此时我们冒出来一种知道整个真相的愉悦，一种激情的强流征服了我们的理性。但是，当故事及其讲述没有任何伤害或痛苦，而且其辉煌灿烂的主题之上还添加了雄辩的力量与魅力之际，比如当希罗多德讲希腊史，色诺芬讲波斯史时，或是当

荷马用奇妙的词句吟唱着，

或是欧多克索斯（Eudoxus）写下《世界大观》，亚里士多德写下《各城邦的基础和体制》，[34] 或阿里斯托克塞努斯（Aristoxenus）写下《传记集》时，他给出的欢乐不仅是巨大的和充沛的，而且也是纯净无瑕的和从不伴随任何后悔的。谁会感到用腓伊基人（Phaeacian）的美食来止息自己的饥渴比听奥德修讲述自己的历险记更快乐？[35] 谁会感到和最美丽的女人上床比坐在那里听另外一些人讲故事更加快乐——听色诺芬讲潘德亚（Pantheia）的故事，[36] 阿里斯多布卢斯（Aristobulus）讲提莫克莱娅（Timocleia）的故事，[37] 或者色奥旁普斯（Theopompus）讲忒拜人的故事？

“但是他们却把所有这些快乐从心灵中排除出去，他们还排除了来自数学的快乐。但是历史中的吸引有其整体的和均衡的性质，而几何、天文学和音乐的快乐具有强烈的和多样的吸引力，这使它们在用无法抗拒的定律吸引我们时拥有强烈的魅力。如果你是有经验的，你品尝了那种东西之后，你将会不禁吟唱起索福克勒斯的诗句：

我的喉咙里有一种狂野的音乐：

竖琴弹唱着塔米拉斯（Thamyras）的辉煌乐曲

让我欣喜若狂；[38]

我还得加上这些人弹唱的事情：欧多克索斯、阿里斯塔库斯（Aristarchus）以及阿基米德（Archimedes）。热爱绘画的人完全迷醉于画布的诱惑，当尼西亚斯（Nicias）^[39]在画“访问死者”时，他经常问仆人自己是否吃过早饭了；当他画完之后，国王托勒密（Ptolemy）^[40]送给他六十塔连特，但是他拒绝接受这笔钱，不愿卖画。我们应该想象欧基里德（Euclid）在写作关于测量角度的著作时，从几何和天文学中获得的快乐更加精致和巨大；同样的快乐也出现于腓力（Philip）论证月亮的形状时，阿基米德通过他的四角形发现太阳的直径与一个巨大的天轮具有相同的比例时（因为它在四角形上横截出来的角是四个正角），阿波罗尼乌斯（Apollonius）和阿里斯塔库斯作出相似的发现时；对它们的反思和理解至今还使研究者充满了最大的快乐和奇妙的成就感。而且，我们绝不会把其他那些人的

厨艺烹饪之快乐^[41]

与这些人的快乐相比，不会因此而贬低希里康山（Helicon）^[42]和缪斯——

没有任何牧羊人敢在那儿放羊；

铁犁也从来没有切入那儿的土地。^[43]

这样的快乐[即缪斯主异的快乐]本质上说属于“蜜蜂”的“不可侵犯的”领地；^[44]相反，其他那些快乐更与猪猡和公羊的身体摩擦相像，并且给灵魂的最容易混乱的部位增添了更多的污染。确实，我们对快乐的喜爱有多种多样的形式，富于创新精神。但是至今没有人为了自己爱的女人而快乐地牺牲一头牛献祭，也没有谁会祈祷一旦能饱餐一顿宫廷肉菜或是御饼就不惜死去；但是欧多克索斯确乎祈祷：如果自己能够像法松（Phaethon）那样站到太阳附近并弄清行星的形状、大小和结构，他就宁愿被焚烧在火焰之中；^[45]而毕达戈拉斯发现了他的定律之后，为此祭献了一头公牛以志庆祝，就像阿波罗多罗斯（Appollodorus）所说的：

为了那个著名的论证，毕达戈拉斯

在辉煌的献祭中奉上了一头公牛，

不管这是斜边的平方等于正角两边的平方之和的定律，还是某个给定区域的应用的问题，阿基米德的仆人常常要把他从他的图形那儿强行拖开，给他涂油；而且，当他们给他涂油时，他就用刷子在肚皮上画图；据说，当他在洗澡时从水的漫溢中发现了如何度量桂冠时，他就像中了魔一样，跳出来大喊：“我发现它了”，并且一路奔跑，一路不断这么喊。但是我们从任何饕餮之徒那里都没有听到过类似的狂喜呼喊：“我吃到它了”，或是听到任何浪荡子高兴地喊：“我亲吻了她了”，虽然无数的放纵感官享受的人过去就存在，今天也存在于我们当中。事实上，我们对那些栩栩如生地回忆自己吃过的菜肴的人还感到反感，觉得他对这么微不足道的快乐过于大惊小怪了。但是我们却被欧多克索斯、阿基米德和希帕库斯（Hipparchus）^[46]的狂喜所打动，并感到柏拉图对数学

说的话是事实：虽然人们因为无知或没有体验而忽视数学，“但是它依然自行来到，它的魔力无法抗拒”。^[47]

“但是这些家伙却扭转和改变这样的快乐的来到，尽管这些快乐如此巨大无比，如此丰富多样，似乎从不枯竭；那些人还阻止自己的弟子们品尝这些快乐，相反，他们要求门徒们‘扬帆远航’，逃离它们；以伊壁鸠鲁为代表的所有男男女女都竭力劝说皮索克勒（Pythocles）不要关注‘所谓自由人的教育’；他们所钦佩的、热忱推荐的某位阿派勒斯（Apelles）据说自打童年起就超脱于数学之上，从未受过其玷污。我们不必提到他们在其他领域中缺乏学识，只说历史吧，我就引几句梅特洛多诺在其《诗论》一书中的话：‘你说你甚至不知道赫克托尔（Hector）为哪一方作战，不知道荷马史诗的开头诗句，不知道中间都有些什么；请你不必为此感到沮丧。’”

‘伊壁鸠鲁敏锐地察觉到身体的快乐就像季风一样，在达到巅峰状态之后就会走下坡路；所以他问了这样的问题：贤哲是否年老体衰之后还能在接触和抚摸美人中得到快感。在这件事上他和索福克勒斯想得不一樣，后者很高兴能超越这种快感，就像摆脱了一个野蛮暴躁的主子一样。^[48]喜爱感官生活的人看到老年会令许多种快乐消逝，

而且美神讨厌老东西，

（如欧里庇得斯说的）他们该做的就是收集其他种类的快乐，就像面临围攻之前先积攒不会腐败变质的食物储备一样；然后，当他们完成了自己的生活大事之后，便可以在历史、诗艺或音乐、几何等问题中开开心心地消磨时光，过好每一个早晨。因为如果他们学会了如何写作关于荷马和欧里庇得斯的事情，就像亚里士多德、赫拉克莱德斯和狄卡伊阿库斯（Dicaearchus）所做的那样，那么伊壁鸠鲁讲的老家伙瞎眼没牙的抚摸和情欲的发作就根本不会进入他们的脑海之中。可是，既然（我以为）他们从来就没想到做好这样的准备，而且他们体系中的别的东西枯燥无味、了无生趣，几乎就像他们所想象的‘德性’一样，^[49]他们只能不惜一切代价想要快乐，但是生理上又吃不消，于是他们就去认同与他们的年纪不相称的可耻的行为——再次回想对过去的快乐的记忆，而且由于没有新鲜的，就诉诸变质无味的快乐，就像腌猪肉一样；他们回想过去的违背自然的生活，可以说就像在把身体中变冷的余烬再煽出点死气沉沉的无趣快乐来；这都是因为他们心中没有储备那些带来精神快乐或真正值得高兴的东西。

到目前为止我都是按照随时想到的东西来陈述他们的观点，但是我们不该忘掉他们对音乐的拒斥和回避，尽管音乐带来巨大的快乐和精致的愉悦。这一点，可以从伊壁鸠鲁自相矛盾的话中看出。一方面，他在《争议的问题》中说贤哲热爱观看美景，在享受戏剧和演出上绝不输给任何人；^[50]但是另一方面，他又不给对音乐的问题以及相关的学术研讨批评以任何位置，即使饮酒中也不许谈论，他还当真建议过一位有教养的君主在酒宴上忍受魔术表演和鄙俗的闹剧，但是不得忍受讨论音乐和诗艺问题。这确实是他和他的《论君王》中写下的建议，好像这是写

给萨达纳帕卢斯（Sardanapalus）或是巴比伦的总督纳纳卢斯（Nanarus）的。因为他甚至无法劝说像希伦（Hieron）、阿塔拉斯（Attalus）或阿基劳斯（Archelaus）这样的国王从他们的狂欢酒会和座位上赶走欧里庇得斯、西蒙尼德斯（Simonides）、麦拉尼皮德斯（Melanippides）、克拉底（Crates）或狄奥多图斯（Diodotus），^[51]而换上一帮雇佣兵或是阿戈里安人，^[52]一个像卡里阿斯（Callias）那样的小丑，或者是像色拉索尼德斯（Thrasonides）或色拉希莱翁（Thrasyleon）那样的家伙，^[53]总之是那些动不动就爆发出‘野蛮的狂欢’和‘震耳欲聋的喝彩’的人。如果那位建立了‘缪斯殿堂’^[54]的国王托勒密读到了这些美好高贵的建议，他会不会说：

缪斯啊，那些萨摩斯人（Samians）^[55]为什么对你那么恶毒？

雅典人绝不会这样和缪斯冲突为敌；相反，

宙斯所不爱的任何东西，皮艾黎安女神听了就喊叫的东西，都被他们厌恶。^[56]

伊壁鸠鲁，对此你怎么说？为了听琴声伴唱，或是看笛子演奏，你能起大早赶往剧院；但是在宴会上特奥弗拉斯特谈论和谐，阿里斯托克塞努斯讨论变调，亚里士多德讨论荷马，你却双手捂住耳朵，感到厌烦？呸！伊壁鸠鲁派岂不是使斯基忒人（Scyth）阿忒阿斯（Ateas）^[57]显得灵魂中有更多的音乐呢？此人在笛手希斯麦尼亚（Hismenias）下狱并在一次宴会上演奏时发誓说，他在他的马儿的嘶鸣中得到的快乐多得多。他们岂不是承认在对所有美丽的事物发动永不讲和的战争，只要美丽的东西不是同时也是惬意的？他们究竟会欢迎和珍视什么神圣的和清洁的东西呢？如果你们的目的是快乐的生活，那么像屎壳郎和秃鹫那样避开香水和香料岂不更合理些，而不是讨厌和回避关于文学和音乐的学术讨论？什么样的笛子或是伴奏竖琴、什么样的‘从动听的喉咙传出滚滚雷声的’歌队如此迷住了伊壁鸠鲁和梅特洛多诺的心，以至于超过了亚里士多德、特奥弗拉斯特、狄卡伊阿库斯和希罗尼姆斯（Hieronimus）对关于歌队和戏剧创作的讨论的迷醉，以及对双重笛声和节奏、和谐等问题的迷醉？比如这样的问题：为什么同样长度的笛子中，细小的声音高，粗的声音低？为什么当西林克斯键（syrinx）拨回时，所有的音调都高了起来，当它被放松后，音调又低了下去？还有，当一把笛子靠近其他笛子时，为什么它的声音就低了，而当分开来吹奏时，声音就高？为什么在剧场的乐池里撒上了糠，回音就减弱了？当亚历山大想用铜建造培拉（Pella）的舞台前部时，建筑师表示反对，说这会影响到演员的声音的效果。为什么色彩丰富的音乐让人放松，而和谐的音乐让人紧张？至于说讨论诗人们的个性、品格和不同的风格，发现恰到好处而令人信服地解决各种难题的方案，这些都使我想到了色诺芬的话：它们带来如此迷人的快乐，甚至使恋爱中的人忘掉了自己的爱。”

“这种快乐是那些人所没有的，而且他们也不声称自己拥有或想要拥有。相反，他们把灵魂的思考部分径直放在肉身中，并且用肉体的欲望当铅块把它往下坠。^[58]在这方面他们和马厩农夫与牧羊人没有什么不

同，那些人当班时用干草或麦秸或各色青草喂马羊啃吃和咀嚼。他们难道不是也同样就像灵魂的猪倌？他们只给灵魂喂这种肉体快乐的泔水，^[59]只许它以对于某种肉体性的东西的希望、体验或回忆为乐子，阻止它接受或寻找属于它自己的快乐或满足。然而还有什么比这更不负责任的：人的本性由两种成分组成，身体和灵魂，而且灵魂具有更大的权威；然而身体有自己独特的、自然的和合宜的‘好’，灵魂却没有？灵魂不得不无所事事地一边坐着，看着身体，讨好地笑对身体的经验，参加它的快乐和愉悦，而自己却从来也不能主动行动或回应，或根本就不能拥有一个选择的、欲望的或愉快的对象？他们应该或者抛开一切伪装，把人说成彻头彻尾的一个肉体，就像那些摧毁灵魂的本质属性的人所干的那样；^[60]否则的话，他们既然还肯定人有双重本性，那就应该也给每种本性指定独特的好与坏，指出什么是属于它自己的，什么是与其格格不入的。比如说感官就是这样：每种感官的构造都使它指向独特的感性对象，尽管各种感官同时反映。灵魂的独特感官是心灵；如果心灵没有自己独特的对象、景观、运动或各色经验，使得灵魂在达到它们时感到愉悦，那岂不是极端没有道理的事情？有人^[61]没察觉这一错误，恐怕会指责我对这些人的批评不公正。”

“如果你要我当裁判”，我回答说，“我会宣布你丝毫没有诽谤之处。所以，请你别就此打住，讲完论证的其他部分吧”。“怎么？”他说：“阿里斯托德姆斯难道不是应该从我停下的地方接着往下讲，既然你[指普鲁塔克]已经筋疲力尽说不动了？”“我乐意遵命”，阿里斯托德姆斯说：“如果你也和我们的朋友一样累坏了。可是好人啊，你还壮的很呢；如果你不想被人看做半途而废的人，振作起来吧。”

“事实上”，铁翁说，“其余的部分相当容易——只要细数灵魂的积极部位的诸多快乐就行了。伊壁鸠鲁派自己就肯定说，给人好处比接受好处要更快乐。当然你可以通过言辞而给人好处，但是你给出最多和最重要好处的方式是通过行动，这也正是‘行善’一词本身所表明的；而且他们自己也这么说。所以不久以前”，他说，“我们听到我们的朋友在此描述了伊壁鸠鲁发表的言论和送给朋友的书信，伊壁鸠鲁是如何赞美和抬高梅特洛多诺，宣讲他如何高贵勇敢地 从城里走到海边帮助叙利亚人米特莱斯（Mithres），尽管那一次梅特洛多诺什么也没有完成。那么，当柏拉图知道狄翁告别他之后推翻了狄奥尼休斯、解放了西西里时，又该是怎样欢乐无比呢？或者当亚里士多德帮助自己被夷为平地的母邦重建起来并归还给自己的同胞之时，又该是如何欣喜若狂呢？还有，在自己的城邦中消灭了僭主统治的特奥弗拉斯特和法尼亚斯（Phanias），不也是如此吗？在私人生活中，我有什么必要告诉你——你自己知道得很清楚——他们帮助了许许多多的人，不是给他们送麦子或一桶饭食，像伊壁鸠鲁对少数人做的，而是帮助解除流放、免除冤狱，以及领回被夺走的妻子小孩？但是，一个人无论如何也不能回避那个家伙的荒谬的自相矛盾：他贬低和诋毁狄米斯托克利（Themistocles）和米尔提亚德斯（Miltiades）的业绩，可是在给朋友的信中却这样写到自己：

你给我送谷物供养我的做法是神圣而慷慨的，你已经表达了你对我的关切，此情此谊直达云天。[62]

如果有人能从我们的这位哲学家的书信中得到自己的口粮配给，那他该怎样千恩万谢，就好像感谢整个希腊国家或是雅典城邦获得了自由解放似的。

“即使是为了身体的快乐，我们的本性也要求昂贵的供养，最快乐的享受并不是在荞麦饼子或是扁豆汤里；感官享乐者的口味要求的是美味佳肴、塔西安酒和香水，

还有浸满了蜂儿振翅奉献的蜜糖的糕饼美食[63]

不仅如此，还有年轻美貌的女人，像莱文提昂、苞伊狄昂（Boidion）、海戴娅和尼西狄昂（Nigidion），她们漫步于花园之中——这一点我们就不提了吧。[64]可是，人们都承认，灵魂的愉悦如果不是空洞、粗俗和幼稚的，而是实在、持久和重要的，就有赖于具有重大意义的行动和光辉灿烂的高尚成就。但是某个人去搞点小乐子，就像水手搞一次爱神宴会庆祝，或是骄傲于‘虽然受水肿之苦，但他却邀请朋友聚餐了几次，而且不顾有那个病，还是喝水，并且回想着尼奥克勒斯[65]的临终遗言，在混合了泪水的奇异快乐中感到柔软’——没有人会把这叫作头脑清醒的人的‘心灵的欢快’或‘愉悦’。如果灵魂果真会有勉强干笑的样子，[66]那就一定是这种被迫的取乐和掺着眼泪的欢笑。而且，即使假设有人会称这些为‘心灵的欢快’和‘愉悦’，让我们还是考虑一下下面这些快乐的巨大：

通过我，斯巴达的荣耀被夺去了。

或者

陌生人啊，这儿站立着罗马的巨星，她的儿子。

或者

我这位预言家是称你为神呢，还是称你为人？

当我在脑海里想象色拉希布卢斯（Thrasybulus）或派罗皮达斯（Pelopidas）的丰功伟绩时，或是想象阿里斯泰德斯（Aristeides）在普拉泰伊阿（Plataea），米尔提亚德斯在马拉松，我就会想到希罗多德的话：‘我不得不宣布’行动的生活的快乐远远超过它带来的荣誉。伊帕美农达斯（Epameinondas）可以为我作证，据说他曾讲过，他的最大快乐就是他的父母活着看到了他当将军时赢得的柳克特拉（Leuctra）的战利品了。让我们就比较一下伊帕美农达斯的妈妈和伊壁鸠鲁的妈妈吧，后者的快乐是活着看到了他的儿子稳稳地坐在他的小花园里，和波力埃努斯一道生养了一个家庭，还有来自齐兹库斯（Cyzicus）的小老婆。至于说梅特洛多诺的妈妈和姐姐对他的结婚和写作致兄弟的《答复》是如何开心到极点，从他的作品中就可以看出。但是他们却大喊大叫说‘他们过了一个快乐的生活’，‘享受着它’并对他们‘自己的生活方式’唱赞美歌。当奴隶们大摆农神节宴会并四处去庆祝乡村酒神节时，你也无法忍

受那种狂欢喧闹，因为他们在粗鲁的兴奋中举止言行就像这样：

“干啥坐着？让我们喝酒。还有吃的，不是吗？

可怜的家伙啊，别欺骗自己了。”他们一阵喧响，^[67]

混合了酒水，这时有人拿来一顶桂冠并且戴上，

然后随着月桂树的美丽树枝的摆动，

大家恬不知耻地哼起了赞颂月神的邪恶之歌；

还有人企图挤进院门，色眯眯地吆喝着他的姘头。

“梅特洛多诺写给他兄弟的话与这如出一辙，难道不是吗？他写道：‘我们不是被召唤来为国家服务或因为智慧而被它授予桂冠的；我亲爱的蒂莫克拉底斯（Timocrates），我们被召唤来是吃喝的，满足肚子，而又不伤害它。’在同一封信中他还写道：‘从伊壁鸠鲁那里学会了怎样恰当地满足肚子的需求，这让我又幸福又自信’，‘蒂莫克拉底斯，我的学问家啊，肚子乃是包含了最高目的的地方’。确实，这些人可以说是在画一个圈，以肚子为中心和半径，把快乐的整个领域都给框在里面，而伟大的、君王气象的愉悦和产生高尚精神以及真正漫溢到所有人的光辉宁静的愉悦，就不是这些人所能得到的了；他们认为荣耀的和愉快的生活乃是一种自我封闭的生活，逃离公共责任，对人类福利无动于衷，未曾受到任何神圣的火花的影响。要知道灵魂可不是什么琐屑的、微不足道的小玩意儿，它也并不会像章鱼伸出触角那样只把自己的欲望伸向能搞到吃的东西那么远；绝不。这样的胃口的出现稍纵即逝，会被最为迅速的满足所打断；而

生命的时间过于短暂，无法度量。

心灵追求来自丰功伟绩的伟大、荣誉和感激的种种奋斗。毋宁说，对荣誉和行善的热爱走向永恒，因为它追求的是业绩和行善的桂冠，这给他带来的是无法表达的快乐。即使一个好人努力回避，也躲不开人们从四面八方围上来的感谢，当大众在得到的恩惠中欢呼雀跃

当他在镇里四周走走时，

大家注视着他就像仰望神一样。^[68]

对于那么一个让大家幸福开心、渴望碰到他、接待他的人，就是盲人也能看到这样的人心中充满了快乐，并且把这些快乐看作是对自己的所作所为的奖赏。所以，这样的人从不倦于给人以恩惠，永不满足；我们听到人们讲到他们时用的是这样的词句：

你父亲生了你，是给人类何等的恩惠啊，

还有

啊，让我们永不停止帮助人类吧。^[69]

确实，我们干嘛说那些出类拔萃的人呢？任何一个普通人在面临死亡时，如果他的主子，无论是神还是人，给他一个小时的宽限，让他或是用来干件大事，或是好好享受一下，然后立即死去；哪个人在那个小小

时中会宁愿躺在拉伊思（Lais）的怀里饮阿里乌思酒（Ariusian），而非刺杀阿基亚斯（Archias）或解放忒拜？我敢说不会有任何人。我甚至在角斗士中看到，只要不是兽性十足的，而是希腊人，当他步入角斗场之前，虽然面前摆满昂贵的美食，却更乐意在那一时刻把自己的女人托付给朋友照顾并解放自己的奴隶，而不是去一饱口腹之欲。

“再者，任何值得一提的肉体性的快乐中显然也被行动之人所享受。他们也‘吃饭’和‘喝泡沫翻滚的酒’，^[70]与朋友们一道开宴会；而且，我认为他们在奋斗和冒险之后这么做，热忱还更大，比如亚历山大和阿基希劳斯，当然还有福基翁（Phocion）和伊帕美农达斯；他们享受的快感强度当然超过那些只会在火边接受按摩或是躺在担架上轻轻摇晃的人。^[71]但是，行动之人认为这些快乐无足轻重，他们沉醉于其他的更加伟大的快乐。所以我几乎没什么必要提到这样的事情：当伊帕美农达斯看到他的朋友们感到某个宴会太过分了的时候，就拒绝赴宴，并且说：‘我本来以为这是一次祭献和聚餐，没想到这是耻辱和发狂。’也没有必要提这样的事情：亚历山大拒绝阿达斯（Adas）送来的厨师，说他自己就有更好的调味师：对于早饭乃是夜行军，对于晚饭乃是早饭少吃点。当菲洛克森努斯（Philoxenus）写信给亚历山大建议买变童时，亚历山大气得几乎要赶走他。^[72]然而在做自己喜欢的事情上，谁比他的自由更多呢？正如希波克拉底说的，两种痛苦中，较重的会使较轻的隐而不现；快乐也是一样，那些具有政治家气象的行动和抱负，在心灵的快乐燃烧中是如此的光辉夺目，身体的快乐全都被掩盖了，被熄灭了。

“现在让我们像他们那样假设对往日幸福的回忆是快乐生活中的最大部分。当伊壁鸠鲁说他在巨大的痛苦和身体病痛中濒临死亡时，他的补偿是：对曾经享受过的快乐的回忆伴随着他的最后路程；这话我们中没人会信，因为想象身体处于如此巨大的折磨和痉挛中时对快乐的愉快回忆，就好比想象当大海深处怒涛冲天时倒映在水中的一张脸一样困难。另外，任何人即使不情愿，也无法从自己的脑海中驱逐对伟大行动的记忆。亚历山大什么时候能忘怀阿尔柏拉（Arbela）、派罗皮达斯、来翁提娅德斯（Leontiades）？狄米斯托克利又怎能忘怀萨拉米

（Salamis）？迄今雅典人还用节日庆祝马拉松大捷，忒拜人庆祝柳克特拉大捷，我们自己则众所周知庆祝戴方图斯（Daiphantus）^[73]在希亚姆波利斯（Hyampolis）的胜仗，福基那儿充满了献祭和荣誉；我们中绝不会有人在宴会的吃喝中得到像这些人在那些成就中所得到的那样的快乐。所以，我们可以想象这些丰功伟绩的创造者的心灵在一生中拥有多么巨大的欢快、愉悦和狂喜，即使五百年或更久之后，对其回想依然不失鼓舞人心的力量。

“‘但是（有人反对说）伊壁鸠鲁同意有的快乐是来自名声的。’他当然同意；事实上他自己对于出名就迫不及待，以至于他不仅否认自己的老师们，与德谟克里特（伊壁鸠鲁从他的学说那儿逐字逐句抄袭）就音节和字母争吵，还说除了自己和自己的门徒之外，从来就没有出现过一个是贤哲，甚至还写道，当自己阐述自然哲学时，科洛特仰慕地抱着他的

膝盖；他自己的兄弟尼奥克勒斯则宣称自打孩提时期起，世上就从不曾再出生过、现在也没有任何比伊壁鸠鲁更聪明的人，还说他们的娘在体内接受了如此奇妙的原子们，组合起来怎能不生出个贤哲？你听这话！就像卡里克拉提达斯（Callicratidas）说克农（Conon）想把大海变成一个娼妓一样，难道伊壁鸠鲁不是在可耻地和隐蔽地打算引诱‘名誉’，强迫她听从他的意志，既然他无法公开赢得她，又对她欲火烧心？正如在饥荒的压力之下，人的身体由于缺乏其他食物就退化到违背自然而吃起了自己，同样，对荣誉的热爱在心灵中也带来了一种类似的悖理扭曲：当追求赞美的人无法从别人那里获得时，他们就自我表扬起来。不过，这些一门心思想着名声和出人头地的人却又放弃这些快乐、避开公职和政治行动以及与国王的交谊^[74]——按照德谟克里特的说法，这些乃是我们生活中所有英雄豪迈和光荣高尚的事物的源泉；所以，这些人实际上承认了自己的无能或缺乏决断。这位大肆宣扬尼奥克勒斯的证词和科洛特的仰慕之举动，并感到如此受用的人，绝不能让任何活着的人相信如果他受到在奥林匹亚聚会的希腊人的喝彩，他不会几近疯癫，快活地喊起来。或者我们应当说他会被极度快乐席卷而去，正如索福克勒斯说的：

就像躺在蒲公英上，被一吹而去。

但是，如果出人头地是快乐的，那么缺乏它就是痛苦的。没有什么事情比缺乏朋友、脱离实践、敌视宗教、耽于肉欲和心肠冷漠更可耻的了，而这一切正是他们的学派在所有人中的名声——除了他们自己不这么看。‘这并不公平’，你说。但是我们在说名声，不是在说事实。我们且不提那些批判他们的种种书籍或是各国颁布的谴责他们的法令，因为那就有些不厚道了。我们还是这么说吧：如果预言、占术和神圣天命以及父母对孩子的挚爱和政治活动、领导以及担任公职是光荣的、享有盛誉的，那么，那些说什么没必要去解救希腊，应当吃吃喝喝满足肚子又不弄坏它的人，当然会名声扫地，被看作是坏人；而被人这么看之后，他们当然感到沮丧，过得很不幸福了——如果他们真的像他们所说的那样认为德性加上它所带来的荣誉乃是快乐的事情。”

当铁翁讲完之后，我们决定中断散步，在凳子上坐下来，就像往常那样，静静地思索一下他讲的话。不过没有多久，因为宙西普斯从铁翁的话中得到启发，便开口说道：“谁来给这个论证添上还缺少的东西？实际上铁翁自己刚才在提到占术和天命时已经暗示了这个论证所缺少的结论。因为那些人说他们对这些问题的讨论对快乐、宁静和他们的生活方式的确信贡献甚大，故而这几点也有待讨论。”阿里斯托德姆斯回答说：“我应当说，关于他们从这些观点中得到的快乐，有一点已经讨论过了：当他们的理论成功运作并有道理时，它确实扫除了某些迷信带来的恐惧；但是它也排除了我们对任何来自神明的欢乐的享受。相反，它使我们在对待神明上，心态就像我们对待赫尔卡尼亚人（Hyrceanians）或斯基忒人一样，既不受其打扰，也不为之欢喜。我们从神那里不指望任何东西，无论好坏。”

“不过如果我们要在已经说过的话上再加点什么，我想我首先要在他们的理论中举出这几点。他们不同意其他那些想要排除面对朋友死亡时悲伤、眼泪和哀恸的人，说能使我们毫无感觉的那种无悲伤状态来自另一种更大的坏事：心肠冷漠坚硬，或是近乎疯狂地追求恶名。因此他们说最好还是有所触动、感到悲伤并黯然泪下；所以他们因为感受到的和写下的伤感情怀而获得了心软和多愁善感的名声。因为这是伊壁鸠鲁不仅在许多文字中提到的，而且尤其是在他因为亥戈希阿纳克斯

（Hegesianax）的去世写给死者的父亲索西德斯（Sositheus）及其兄弟皮尔森（Pyrron）的信中也是这么说的。你看，我最近恰巧又读了一遍他的书信集。所以，用他的话作为我的典范，我说漠视宗教比起心灵的冷酷和渴望臭名昭著，邪恶程度一点也不少；而如果我们听从那些否认神明的愤怒和慈爱^[75]的人的话，我们就会走向漠视宗教。我们对神明的信仰包含了某种部分崇敬、部分畏惧的情感的混合，这也比逃避它要好，因为否则我们就不可能拥有对神明的恩惠的希望，对成功的信心，在困境中也无法在神那里找到避难之地。”

“我同意，我们确实应当在我们对神明的信仰中去掉迷信，就像从眼睛中去掉炎症一样；但是如果这不可能，那么我们不应该把二者都扫除掉并消灭大多数人对神明的信仰。信仰并非像这些人[伊壁鸠鲁派]所讲的那样可怕或狰狞；他们诋毁天命，好像她是什么吓唬小孩的丑陋巫婆，或是高悬于我们头顶的悲剧中冷酷无情的仇恨女神。在人类中，是有少数人害怕神，他们还是害怕更好些；因为他们害怕他像一个对好人温和、对坏人仇恨的统治者；正是由于这一害怕使他们不敢干坏事，使他们远离罪犯；既然他们把邪恶留在心底并慢慢熄灭，他们比那些公然放纵自己邪恶的人要少受折磨，后者公开付诸邪恶行动，结果立即充满了恐惧和后悔。另一方面，我们在无知的，但又不是大奸大恶的广大人群中看到的对待神明的崇敬态度中确实包含了某种颤抖的畏惧（我们就是从此得到了‘迷信’^[76]一词）；但是压倒它一千倍的乃是欢喜的希望、兴奋的欢乐，无论在祈祷还是在感恩中都把幸福的每一点增长归功于神明。这是由最有说服力的证据证实的：任何访问都不如访问一座神庙更让我们感到愉悦了；任何场合都不如神圣节日，任何行为或景象都不如我们在涉及神明的事务中的所见所为，不管我们是在举行一个宗教礼仪，还是在参加一场歌队舞蹈，或参加一次祭献，或入教仪式。因为在这些场合中，我们的心灵绝不会陷入焦虑，不会感到压抑或压迫，而在陪伴暴君或是颁布残酷惩罚的人时，就会有那样的感受。事实上，哪儿相信并确定认识到神的存在，哪儿就能比任何其他地方都更快地扫除所有痛苦、畏惧和焦虑的情绪，沉浸在快乐之中，轻轻松松，喜气洋洋。在爱情的事上，正如诗人说的：

就是老太老头，一谈起金色的爱神，

他们老迈的心也怦怦乱跳起来；

可是在祭神行列当中或祭献台前，那就不仅是老头老太，不仅是无钱无势的人，甚至连

以及佣人和雇工，都感到扬眉吐气、心情畅快。富人和国王可以筵席不断，接连享用大餐；但是当这是在圣仪或祭神时举办的筵席，当他们在崇奉和敬拜神明时感到心境与神亲近时，那就会带来高超得多的快乐和甜蜜。如果一个人放弃了对天命的信仰，这样的快乐他就无法享受到了。因为不是倒满的酒和烤肉在筵席上让人开心，而是对善良的神的降临及其对人们敬拜的慨然接受的美好希望与信心才使人高兴。因为如果我们不看某些节庆中的笛子和桂冠，如果神不降临到祭献中（可以说）主持仪式，剩下的东西就不具有任何神圣性或圣日的迹象，精神也不会受到神圣的影响；我们不如说，对于这样的人，这个活动是令人厌恶的，或甚至是令人苦恼的。他只是因为惧怕大众的意见才去装腔作势地祈祷和磕头，虽然这些对他毫无用处；并且他还不得不说那些与自己的哲学冲突的话。^[77]当他祭献时，在他边上负责宰牲的祭司对他来说就是个屠夫；当这一切结束之后，他在离开的路上叨念着米南达（Menander）的话：

我向根本不注意我的神祭献。

因为这就是伊壁鸠鲁认为我们应该上演的喜剧：别坏了大家的乐子，别因为表现出我们不喜欢别人热衷做的事情而使我们在大众之中孤立起来。这样的妥协当然是令人苦恼的，

因为所有的被迫都是令人痛苦的事情，

尤埃努斯（Evenus）如是说。确实，这就是为什么他们想象迷信的人之所以参加祭献和入教仪式，不是因为他们喜欢，而是因为他们害怕。在此，伊壁鸠鲁派本身比迷信的人好不了多少，因为他们也是由于害怕才做同样的事情，而且甚至还得不到那些人能得到的幸福期盼，心中怀着对大众的欺骗和愚弄万一败露的害怕和焦虑，一只眼盯着那些

以歪歪斜斜的旋转方式

写作关于神和关于虔敬的书籍的人；^[78]并且由于畏惧而掩盖和隐藏自己的真实信念。

“既然我们已经讨论了坏人，也讨论了一般大多数人，下面让我们考虑第三种人：人当中的好人和对天神来说可爱的人，看看他们的快乐是多么大，既然他们对神明的信念完全摆脱了错误，相信神是我们获得所有幸福的指导，一切光荣的东西的父亲，他既不会遭受卑鄙东西的伤害，更不会做卑鄙的事情。‘因为他是善的，而在善的事物中不会产生妒忌’^[79]或是畏惧或愤怒或仇恨；如果认为善的东西会伤害人的话，那就等于是认为热的功能是冷却而不是温暖。^[80]从本性上讲，愤怒离开恩惠最远，暴怒离开善意最远，对人的热爱与和善离开敌意和恐怖的散布最远；因为其中一组属于德性和力量，而另一组属于软弱和邪恶。所以，说天界‘不会受到愤怒情绪的影响’，不会施惠；这话不对。毋宁说，正因为神的本性就是施以恩惠和帮助大家，所以愤怒和伤害人不是他的本性。我们应当说：‘天界的伟大的宙斯领导着整个行列，组织着和

关怀着所有的事物’；[81]至于说其他的神，有的名字叫‘施恩者’，有一位叫‘和善者’，有一个叫‘仇恨邪恶者’；而阿波罗按照品达的说法

对人类判决时最温柔不过了。

一切东西都属于神，正如第欧根尼（Diogenes）所说的，朋友中财产是共有的；好人是神的朋友；受到神喜爱的人不可能不繁荣昌盛，节制的和正直的人不可能不为神所喜爱。你认为否认天命的人还需要其他的惩罚吗，难道他们在自绝于与神关系密切的人所特有的如此巨大的快乐和愉悦时，岂不是已经受到足够的惩罚了吗？或者，梅特洛多诺、波力阿诺和阿里斯多布卢斯对于伊壁鸠鲁也算‘信心’和‘欢快’的源泉吗，他岂不是常常得为他们的疾病进行照料和为他们的死亡悲伤不已？让我们想想吕库古斯（Lycurgus）在被那‘宙斯和所有高居天界的神所喜爱的’皮索（Pythia）[82]所召唤时，当苏格拉底相信天界对他偏爱、对他说话时，还有当品达听到他创作的歌曲被潘神歌唱时，那种快乐难道会轻微吗？再想想招待了狄奥斯库里（Dioscuri）的法米欧

（Phormio），或是招待了阿斯克莱皮乌斯（Asclepius）的索福克勒斯，当他们由于神的显灵而相信并使别人也相信时的快乐。海尔摩戈尼斯（Hermogenes）关于神的看法值得逐字逐句地记住：

这些全知全能的诸神是我的好朋友，因为他们关心我，他们时时都看到我，无论是白天还是黑夜，不论我去哪里或打算做什么；而且因为他们事先知道所有行为的结果，他们给我指示，送来预言、梦兆和迹象作为信使。

[83]

”

“而且，应当设定的是，来自诸神的東西也都是优秀的；但是它作为神的礼物到来，这本身就是快乐和无限的信心的巨大源泉，是骄傲与欢乐的源泉，那种欢乐宛如温柔地照亮着好人的光芒。那些体验不到这些人缺乏最大的丰盛的快乐，在不幸之中也孤立无援。他们在灾难中只能看到一个避难所，那就是所有感觉的消解和丧失。这就像在海上风暴中有人来安慰我们说船上没有舵手，不会有狄奥斯库里来解救我们

镇压大海的粗暴入侵

以及疾风的猛烈打击；

不过，这也没有什么好吃惊的，既然船只随时会被大海吞没或是很快就会被抛到礁石上，摔得粉身碎骨。因为这是伊壁鸠鲁在可怕疾病和极度的痛苦中的论证：‘你希望神会因为你的虔敬而给你某种治疗？你上当了；幸福和不朽的存在者不会感到愤怒和偏爱’。[84]你在想象死后会有某种比你在此处能找到的更好的生活？你被骗了，‘因为消散的东西就没有感觉，而没有感觉的东西就与我们无关’。[85]那么你这家伙为什么还要我吃喝和享乐？”因为对你这位在风暴中苦斗的人来说，海难已经迫在眉睫，因为过头的痛苦立即导向死亡。’可是，一位船破落水的航海者只要怀抱靠岸和安全游到头的希望，就能不沉没；但是在这些人的哲学里，灵魂

根本无法从苍茫的大海中找到出路，[86]

因为灵魂瞬间就被彻底毁掉，分崩四散，在身体解体之前就消逝了。这样，她在得到这样的充满智慧和与神齐肩的教导时才会大喜过望，知道自己灾难的终头是被毁掉、消亡和不再存在。[87]

“实际上”，他看着我说道：“我们把这一点包括在其他部分中实在是多此一举了，因为前些天我们已经听到你是如何令人信服地反驳那些相信伊壁鸠鲁的灵魂论使我们能比柏拉图还要更镇定自如地面对死亡的人”。此时宙斯开口道：“什么！难道现在的讨论要因为另一个讨论的缘故而有头没尾，难道我们害怕对大家重复我们对伊壁鸠鲁的答复吗？”“当然不”，我说：“正如恩培多克勒（Empedocles）所说的：

我们很愿意听到美好的话再说一遍。

所以我们要再次召唤铁翁；因为我不认为那一天他只是无所事事地听着；他也是一位年轻人，他没有必要怕青年们[88]因为他健忘而罚他。”

对此，铁翁似乎服从了强迫，说道：“如果这已经定了，那我不会模仿你，阿里斯托德姆斯。因为你害怕重复今天出席的我们的朋友的论证，可我却会重复你的。我认为你把人分成三类是非常正确的：第一类，干坏事的、邪恶的人；第二类，普通的大多数人；第三类，正直和有头脑的人。[89]

“干坏事和邪恶的人如果害怕在下界中受到审判和惩罚，并因此有所收敛，那就可能享受一个有着更大的快乐和更少的生活；因为伊壁鸠鲁认为对惩罚的害怕是我们在阻止犯罪时所唯一可以诉诸的动机。[90]由此可以推出，我们甚至应该在这些人的脑子里灌输更多的迷信恐惧，并同时把天上地下的恐怖都塞给他们——那些无底深渊，那些惊恐，那些担惊受怕，[91]这样才能吓得他们变得更加诚实和节制。因为如果他们出于害怕下界审判而不敢犯罪，岂不比他们犯了罪之后整天担惊受怕过日子要好得多？

“至于大多数人，则期盼着一个不被任何神话引起的对死后世界的害怕所打搅的永恒来世；对于存在的热爱，作为我们所有激情中最古老和巨大的一种，远非只是抗衡那种幼稚的恐惧。实际上，当人们失去了孩子、妻子或友人时，他们更希望后者存在于什么别的地方，即使受苦也还存在，这也比完全被夺走和消灭掉并变成虚无要好。他们宁愿听到用这样的词语形容死亡：‘他离开了我们’，或者‘住到其他地方去了’，等等，总之是把灵魂的死亡说成是经历着变化而不是消灭；他们这样讲话：

就是在那儿我也会记住他的，[92]

还有

你有什么话让我捎给赫克托尔的，

或是捎给你年迈的丈夫的？[93]

不过这里人们又走入歧途，因为他们感到最好还是把死者所熟悉的武器、财物和衣服与死者一道下葬，正如米诺斯（Minos）给格劳卡斯（Glaucus）陪葬的有

克里特的笛子，
梅花鹿的骨头。

而且他们觉得，如果死者向他们要自己想念的东西了，他们会很乐意给的，就像派里安德（Periander）为自己的妻子烧了所有精致物品，相信她想要它们并抱怨很冷。阿伊阿库斯（Aeacus）、^[94]阿斯卡拉弗斯（Ascalaphus）^[95]和阿克农（Acheron）^[96]的形象不会太吓着他们，因为他们已经用剧场中的歌队和演出以及豪华的音乐敬拜过这些神灵了，而且在奉献中感到快乐。事实上，死者的表情中让所有人感到可怕、阴郁和沉重的乃是毫无感觉、完全的遗忘和失去一切认识。诸如像‘他失去了’、‘他消逝了’和‘他不复存在了’这样的话令人极为不安，这样的引语也让他们充满不快：

从此之后他将躺在
大地的最深之处，再也
不知道宴会或琴声或笛子的优美倾诉。

还有

当生命气息跨过那唇齿的栅栏之后，
你就再也别想把它抓捕回来了，^[97]

这一生命实际上已经遭到了某人的话的致命一击，那人说：‘我们都只出生一次；不会有第二次；我们将永远不复存在。’^[98]真的，人们在把当前的时间贬低为一个极小的瞬间或甚至完全的虚无（与所有的时间相比起来）当中，就使时间毫无意义地流逝了。他们看不起德性和男子汉行动；你可以说他们丧魂落魄了，把自己贬低为朝生暮死的生物，流逝不定，生来就不是为了高尚的目的。他们的教义是：‘消散的东西就没有感觉，而没有感觉的东西就与我们无关’，这种教义无法排除死亡的恐惧，反而为这一恐惧添加了一个证据，从而加强了它。因为这是我们的本性所害怕的：

希望你们所有人都变成土和水，^[99]

也就是灵魂变成无思想无感觉的东西；而伊壁鸠鲁在把身体消解说成是分散瓦解成虚空和原子中，这更加连根拔除了我们对于存在下去的希望，为了这个希望，（我几乎说过）所有的男男女女都会咬紧牙关抵抗斯尔比鲁斯（Cerberus）的毒牙，并且向漏瓶中倒水，只要他们可以继续存在下去，而不是被彻底抹去。^[100]我说过，这些传说只不过是老妈和保姆的教条和寓言传说，没有多少人真的怕它们；即使那些害怕它们的人也通过某种神秘庆典和净化仪式加以对治，相信经过这些净化历程之后，他们就能在下界载歌载舞地过日子，那地方明亮灿烂，微风和煦，到处听到说话声。相反，生命的剥夺对于老人和青年都是极为痛苦

的念头：

我们充满了痛苦的热爱，
我们爱大地上此处的光明；
对其他的生活我们一无所知，^[101]

欧里庇得斯如是说。我们听到下面的说法时也不会无动于衷或是毫无痛苦：

说完了这些话，他那赛马日里的神采奕奕的
明亮面容就离开了他。

所以，他们摧毁了对永恒不朽的信念，也就摧毁了普通人的最快乐的和最大的希望。

“那么，我们怎么看他们对好人的影响呢？也就是那些正直圣洁，从不认为在另一个世界里会碰上不好的事情，而是会碰上最为光荣和神圣的事情的人？首先，正如运动员不是在投身比赛中，而是在比赛结束和赢得胜利之后才接受桂冠，那些相信对生命中的胜利的奖励在生命结束时等着好人的人，会在盯着这些希望的过程中由于自己的美德而充满一种最为奇妙的信心，这些希望中包括最终看到对那些因为此世中有钱有势就欺负侮辱别人或是因为愚蠢而嘲笑一切更高的力量的人的应有惩罚。其次，所有渴望追求真理和认识实在的人在此世当中都不曾完全满足过，因为理性之光受到了身体的遮蔽，就像蒙了一层雾或云一样，摇摆不定，模糊不清；但是，就像一只向上注视的鸟儿，它随时准备从肉体中展翅飞翔到光明的天穹之中，^[102]所以他们把哲学视为死亡的训练，^[103]调适了灵魂，让灵魂从必死的重负下解脱出来。他们把死看作是如此巨大和如此真正完美的一种福祉，因为他们相信灵魂在另一个世界中将过上一个真实的生活，而在此世中，灵魂并没有完全醒过来，过着睡梦一般的日子。故而，如果像伊壁鸠鲁所说的，‘对死去的友人的回忆全然是令人愉快的’，那么我们就没有必要提伊壁鸠鲁派所放弃的巨大愉快了——他们认为自己可以接受和捕捉到死去的友人的显像和影子，也就是那种既无思想也没感觉的‘影像’，^[104]但是不认为他们会再次遇上那些朋友本人，或是再次见到亲爱的爸爸、亲爱的妈妈，或许是温柔的妻子，也不期望得到他们的陪伴和欢迎；但是那些同意毕达戈拉斯、柏拉图和荷马等关于灵魂的看法的人就拥有这样的希望。荷马的作品中有一处暗示了那些人的遭遇。他在交战双方军队之间的地方提到了埃尼阿斯（Aeneas）的影像，躺在那儿好像死了一样，后面却写到了真正的埃尼阿斯加入到他的朋友们中

生龙活虎，四肢健全
焕发着勇气。^[105]

荷马说，他们高兴极了，丢开那个影像，围上了那个真实的人。所以，当我们的理性告诉我们可以真正遇到死者，并且用我们灵魂的思考和爱的部分拥抱并加入那个人的思考和爱的部分时，让我们拒绝模仿那

些无法放弃或丢开他们为之悲伤的所有‘影像’或是什么‘外壳’的人，他们把这些外表的东西当作实在了。

“不仅如此，那些把死亡当作新的和更好的生活的开端的人在种种福祉中享受着更大的快乐，因为他们还期待着更多的快乐的到来；或者，如果他们得不到此世所期盼的那份福祉，他们也不会过于伤心。相反，他们对死后的富足福祉的希望带给他们奇妙的快乐和期望，抹去和消灭了心里的一切不足和一切拒绝，他们就像在旅途上或短暂散步中的人那样，轻松安详地接受路上发生的事情。然而对那些认为生命最终走向的是‘无感觉’和‘消解’的人，不管一个人的运气如何，死亡都是令他痛苦的，因为死亡带来的是从好事而非坏事中的变化。不过，对幸运的人带来的痛苦比那些生活艰辛的人要更大。不错，它阻止了不幸的人对更好的日子的不确定的期盼，但它实实在在地夺走了幸运者的稳固资产——他的快乐生活。这个情况我想就像那种本身不好，但是不得不用药物一样：尽管它们可以治好病人，但是他们给健康人带来的是悲惨和伤害。同样，伊壁鸠鲁的教义对于可怜的人保证的困境解脱，实在说不上是什么很幸福的事——他的灵魂的烟消云散；但是这种教义却几乎铲除了那些富足地拥有各种好东西的明智者的所有欢乐，因为它把他们的状况从幸福的生活改变成完全没有生活或是存在。很明显，想到要丧失好东西，人们自然会痛苦，而且这与对好东西的确定期盼或当下享用所带来的愉悦一样强烈。但是伊壁鸠鲁派却肯定说，当人们对无止无尽的坏事的预期被驱逐之后，就会得到最确定和愉快的一个好处：解脱感；伊壁鸠鲁在用灵魂消散理论驱逐对死亡的恐惧时，做的就是这件事。然而，如果从无穷的灾难中解脱是非常令人快乐的，那么被剥夺了对永恒幸福的希望和丧失了无与伦比的福祉，怎么会不是令人痛苦的呢？因为存在的丧失对于那两类人来说都不是好事；它对一切存在的事物来说都是不自然的和敌意的。那些从死亡的悲惨中找到摆脱生活的悲惨之路的人，就像逃犯一样，在逃避一切感觉中寻找安慰；而相反，那些从兴旺的日子走向虚无的人，却在眼前看到了一个最为可怕的景象，看到了他们目前的幸福将要完结的终点。因为人的天性不怕作为某种新事物的开始的‘感觉丧失’，他们怕的是要付出目前正在享受的一切好东西。我们通过消灭一切属于我们的东西而达到的这个‘与我们无关’的状态，已经在我们的思想中‘与我们有关’了。失去感觉对于那些已经不存在的人并没有什么难的，但是对于那些还存在的人就难了，因为它把他们投入非存在，他们从此再也不能重生。所以，并不是斯尔比鲁斯或是克基图斯（Cocytus）使得对死亡的畏惧没有止境，问题出在使死者再也不能重新存在的非存在之威胁，因为伊壁鸠鲁说道：‘不会有第二次出生，我们将永不存在。’如果终点是非存在，而这一非存在状态将永无终点，永无出路，我们发现死亡是所有好东西的损失，而且它乃是一个永远持续下去的坏事，因为它来自永无止境的‘无感觉’。希罗多德在这么说的的时候要更聪明些：‘神虽然让我们品尝到了生活的甜蜜，但是在此却表露出了他的妒忌’；这尤其适用于那些被称为是幸福的人，因为他们的所有快乐只是引诱他们走向悲惨的诱饵，既然他们所品尝的一切都会被剥夺。对

于那些把所有的优秀和福祉都看作是快乐的人来说，精神的哪一种愉悦或是‘狂欢的’满足不会被抹去或压倒呢——这些人时刻受到这样的念头的袭击：灵魂将分崩瓦解，散入无限，就像散入某个无底深渊之中？而且，如果正像伊壁鸠鲁所想象的，对于大多数人，死亡的过程伴随着痛苦，那么对死亡的痛苦就完全超出了任何安慰，因为死亡引导我们通过苦难走向丧失一切美好的东西。

“可是，他们会永不疲倦地与所有人争执，反对这些论证，试图强迫别人相信逃离灾难是好，但是丧失好东西却不是灾难。不过他们承认这一点：死亡不带来任何希望或欢乐，只是意味着与所有愉快的和美好的东西的分离。这一时间段对有些人来说，意味着无数高贵的前景，壮观且神圣，这些人相信灵魂不朽不坏，^[106]或者相信从时间的长时段周期看，灵魂此时在地上漫游，彼时升入天空，直至它与宇宙一道消解，并与太阳和月亮一道燃烧入理智的大火之中。^[107]在那个空间里，快乐是如此的富足，如此的巨大无比，而伊壁鸠鲁的外科手术却要从我们的生命中切除它。他不满足于清除我们对来自天界的帮助的所有希望，清除所有的恩典的降临，他还要消灭我们灵魂中对学习和荣誉的热爱，从而限制我们的天性，把它抛入一个狭窄而且不干净的地方，心灵在那儿只能对肉体感到愉快，似乎人的本性除了逃避灾难之外就再也没有什么更高的‘好’值得追求了”。

[1] 本篇从时间线索上讲，跟在普鲁塔克的一篇题为《答科洛特——为其他哲学家们辩护》的批判伊壁鸠鲁哲学的演讲后面，是对那篇讲演发表后的一些反应的回应。但是本文中的主角是普鲁塔克学派中的阿里斯托德姆斯和铁翁，而不是普鲁塔克本人。地点在普鲁塔克学校附近的运动场。文章可以看作由两大部分组成。第一部分讨论了身体的、精神的、政治的快乐之间的比较。第二部分讨论了伊壁鸠鲁反对宗教（神和来世）的看法，结论是：那会导致更大的不快乐。

[2] 即普鲁塔克的《答科洛特》。

[3] 这是伊壁鸠鲁的重要助手。——中译者注

[4] 亚里士多德最重要的学生，并继任亚里士多德担任“逍遥学派”领导人。

[5] 指与普鲁塔克同时代的一位语法学家；应当不是前面提到的那位“赫拉克莱德斯”。

[6] 一位犬儒派哲学家，克拉底鲁的妻子。

[7] 柏拉图：《菲德罗》247A。

[8] 参看荷马《奥德赛》卷22，5—6：奥德修在对众多求婚者说了这话后，就开始刺杀他们。

[9] 荷马：《奥德赛》卷8，246，248。

[10] “Good”我们翻译为“好”，也可以翻译为“善”。它是希腊目的论式的伦理学的核心概念。同样，“Bad”我们也很少翻译为“恶”，而大多翻译为“坏事”“灾难”等。伊壁鸠鲁伦理学的基本精神是把好与坏还原为快乐和痛苦。——中译者注

[11] 参看伊壁鸠鲁《致梅瑙凯信》，载《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》，中国社会科学出版社2004年版；“基本要道”5。——中译者注

[12] 埃斯居罗斯残篇252（Nauck编）。

[13] 伊壁鸠鲁“基本要道”4指出：身体的极度痛苦持续必不长久。

- [14] 参看柏拉图《菲丽布》45B6。
- [15] “贤哲”（Sage）是晚期希腊哲学各派表达学识修养达到最高境界的哲学家的一个词。但是，各派对于怎样才算“贤哲”，看法不同，各自根据自己的哲学原则加以定义。——中译者注
- [16] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”20，21。
- [17] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”18。
- [18] 荷马：《奥德赛》卷4，605。这是奥德修的儿子忒勒马科斯在描述自己母邦的局促贫瘠时用的话。
- [19] 希腊“小苏格拉底派”之一，以享乐主义为哲学原则。——中译者注
- [20] “柏拉图新学园派”领导人之一。
- [21] 伊壁鸠鲁学派的在每个月的第20天聚会纪念本派大师。
- [22] 伊壁鸠鲁学校中不少人患有重病。实际上，伊壁鸠鲁哲学的一个重要方面是帮助人对抗身体的疾病痛苦。——中译者注
- [23] 欧里庇得斯：《奥瑞斯特斯》981。
- [24] 欧里庇得斯残篇971（Nauck编）。
- [25] 伊壁鸠鲁“基本要道”34，35。
- [26] 伊壁鸠鲁的话中似乎在暗示讽刺亚里士多德的“逍遥学派”（又译：“散步学派”）。
- [27] 参看柏拉图《理想国》584B—585A。
- [28] 伊壁鸠鲁的观点。
- [29] 伊壁鸠鲁“基本要道”11。
- [30] 伊壁鸠鲁“基本要道”2。
- [31] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”27。
- [32] 参看柏拉图《菲丽布》48A5—6；亚里士多德：《诗学》（1448B10—19）。
- [33] 索福克勒斯：《奥底普斯王》1169—170。
- [34] 据说亚里士多德写了158个国家的体制，其中《雅典政制》已经被发现并出版。
- [35] 参看《奥德赛》卷4，5—11。
- [36] 色诺芬：《居鲁士的教育》卷4，6.11。
- [37] 阿里斯多布卢斯是一位历史学家。提莫克莱娅是一位高贵的忒拜妇女（见《亚历山大传》）。
- [38] 索福克勒斯残篇224（Nauck）编；塔米拉斯是色雷斯的一位具有传奇色彩的音乐家。
- [39] 一位公元前4世纪末的雅典画家。“访问死者”的情节见《奥德赛》卷11。
- [40] 托勒密于公元前323年统治埃及，305年称王。尼西亚斯把画送给了雅典人。
- [41] 米南达的话。
- [42] 希里康山位于希腊的波埃提亚（Boeotia），被看作文艺女神缪斯的居所。——中译者注
- [43] 欧里庇得斯：《希波克拉底》，75—76。
- [44] 欧里庇得斯：《希波克拉底》，76—77。蜜蜂被认为是清洁的生物；甚至被认为

会攻击淫荡者。

[45] 传说中太阳神的儿子，驾驶父亲的太阳车升天，但是不听劝阻，离开轨道，着火坠下而死。

[46] 大约生活在公元前190—前120年的数学家和天文学家。

[47] 参看柏拉图《理想国》528B。

[48] 另外参看柏拉图《理想国》329C。

[49] 伊壁鸠鲁派笔下的“德性”是实用性的，不是第一位的好。——中译者注

[50] 参看狄欧根尼·拉尔修《著名哲学家的言论和生平》卷10，120。

[51] 招待西蒙尼德斯的希伦是一位僭主，招待欧里庇得斯的阿基劳斯也是僭主。阿塔拉斯二世残暴多疑。狄奥多图斯可能是一位语法家。麦拉尼皮德斯是诗人。

[52] 色雷斯或马其顿山地部落人，当时多出门当雇佣兵。

[53] 色拉索尼德斯是米南达的《被拒的求爱者》中的一个吹牛士兵；色拉希莱翁是米南达的《色拉希莱翁》中的愚蠢士兵。

[54] 这是托勒密一世聚集的一批学者和数学家群体的名字。

[55] 伊壁鸠鲁出生于萨摩斯，其父亲是当地的雅典殖民者。

[56] 品达：《皮索颂歌》卷1，13—14。

[57] 此人是斯基忒人国王，公元前339年在与马其顿人作战中死亡。

[58] 参看柏拉图《理想国》519B。

[59] 参看《奥德赛》卷10，241—243。

[60] 比如西米阿斯（Simmias）、狄卡伊阿库斯就把灵魂说成是身体的和谐，而柏拉图派的赫拉克莱德斯把灵魂说成是身体的混合。

[61] 指普鲁塔克。

[62] 伊壁鸠鲁残篇183（Usener编）。

[63] 欧里庇得斯残篇467（Nauck编）。

[64] 这是在暗示伊壁鸠鲁的“花园”中道德风气不正（这是古人对伊壁鸠鲁学派的一般猜测和抨击）。——中译者注

[65] 这是伊壁鸠鲁的兄弟，先于伊壁鸠鲁去世。

[66] 撒丁尼亚（Sardinia）出产一种植物，古代传说谁吃了它就会不停地笑下去，直到死去。

[67] 他们在以神的名义祝酒。

[68] 《奥德赛》卷8，173。

[69] 希腊悲剧残篇（Nauck编）。

[70] 《伊利亚特》卷5，341。

[71] 伊壁鸠鲁体弱多病，只能使用担架。

[72] 参看本书下编中的《亚历山大传》。——中译者注

[73] 福基人的一位民族英雄。

[74] 参看色诺芬《希腊史》卷1，6、15。

[75] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”1。

- [76] 该词的希腊文原意为“害怕精灵”。
- [77] 据说伊壁鸠鲁并不公开攻击宗教仪式，而且按时参加。
- [78] 参看欧里庇得斯《安德洛马克》448。斯巴达人有一种保密书写法，他们在一根棍子上卷一条皮子，然后把消息刻上去。接到消息的人也有同样大小的一根棍子，于是能读出消息。
- [79] 柏拉图：《蒂迈欧》29E。
- [80] 参看柏拉图《理想国》335D。
- [81] 柏拉图：《菲德罗》246E。
- [82] 即德尔菲的太阳神女祭司。——中译者注
- [83] 色诺芬：《会饮》卷4，48。
- [84] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”1。
- [85] 伊壁鸠鲁“基本要道”2。
- [86] 《奥德赛》卷5，410。
- [87] 注意普鲁塔克语气中的调侃讽刺意味。——中译者注
- [88] 指普鲁塔克学校中的学生，他们在旁边听着上一次和这次的谈话。
- [89] 这一区分可以参看柏拉图《菲多》89E—90A。
- [90] 参看伊壁鸠鲁“基本要道”17，34—35。
- [91] 伊壁鸠鲁派的科洛特攻击柏拉图的《理想国》中的神话。
- [92] 《伊利亚特》卷22，390。
- [93] 欧里庇得斯：《赫古柏》422。
- [94] 埃阿斯和阿基里斯的祖父，死后变成下界审判官。
- [95] 阿克农的儿子，犯罪后在下界受惩罚。
- [96] 下界的地狱之河。
- [97] 《伊利亚特》卷9，408—409。
- [98] 伊壁鸠鲁残篇204。
- [99] 《伊利亚特》，7，99。
- [100] 希腊神话传说中，斯尔比鲁斯是看守通往下界入口的恶犬；丹尼亚斯的女儿们（Danaiids）因为谋杀丈夫而被罚在地狱不停地用破瓶子向布满漏洞的坛子中倒水。
- [101] 欧里庇得斯：《希波吕托斯》，193—194。
- [102] 参看柏拉图《菲德罗》249D7。
- [103] 柏拉图：《菲多》64A，67D，80E。
- [104] 伊壁鸠鲁派认为物体时时向四周漫射出细微原子“外壳”，可以看作原物的影像。——中译者注
- [105] 《伊利亚特》卷5，515—516。
- [106] 柏拉图派的观点。
- [107] 斯多亚派的观点。

二 “隐秘无闻的生活”是一个好准则吗？

但是，即使是这条准则的作者^[1]也不想默默无闻，因为他说这话正是为了不至于无人知晓；作为一个心智出众的人，他这是在通过建议人们不要闻名于世而为自己寻求不公正的名声：

我恨那些对自己不讲智慧的智者。^[2]

伊里希斯（Eryxis）的儿子菲洛克森努斯和西西里的格纳松（Gnathon）看到美食之后大喜，于是（据说）便在各道菜肴上打喷嚏，使其他出席宴席的客人退避三舍，这样他们就可以独享一桌子饭菜。同样，那些对名声有着非同寻常的贪欲的人对别人贬低名声，就像在恋爱中吓退竞争者一样，这样他们自己就能独自稳操胜券。他们的做法与划桨的人倒有点异曲同工：划桨手面对船尾坐着，但是他们的奋力划动却能帮助推动船头向前行驶，因为他们向后划动时激起的漩涡产生的回旋围住船只，并推动它向前；同样，那些奉劝别人不要追求名声的人也可以说是在通过相反方向的方式追求名声。否则的话，如果他真的不想闻名于同时代的人，他有什么必要说这话？有什么必要为了将来的人而写下它来并发表它？此人甚至不想被后人忘记。

而且可以肯定的是，他所说的东西必然是坏事：“隐秘无闻的生活”——就像你在盗墓一样？难道生活是一件可耻的事情吗，见不得人的事情吗？我的建议毋宁是：连你生活中的缺点也不要瞒着别人，让大家知道你的真相，受到批评，改正自己。如果你有德性，去帮助别人；如果你有恶习，别忘了就医。

更重要的是，要区别和认清你向什么样的人提建议。如果你对一位愚昧的、邪恶的和冷漠的人说这话，你就等于是在向他建议：“瞒着你的热病，瞒着你的疯病；别让医生找到你。躲在某个黑暗角落里，在那儿让你和你的疾病不为人知。”“你这患上了致命的顽疾——邪恶癖性——的人也赶紧把你的妒忌和迷信的爆发隐藏起来，就像隐藏炎症的发作一样，因为你害怕让能警告和治疗它们的人看到。”在远古时代，病人要自动接受公众的审查。^[3]每个由于曾经自己生过同样的疾病或看护过病人而知道一两种有益办法的人，都会告诉需要帮助的人；据说通过这种方式，从各种各样的人的不同经验中汇拢起来的一种伟大技艺就诞生了。现在，同样的事情也应当适用于有病的生活和心灵的紊乱：应当让它们毫无遮拦地暴露所有人的目光之下，每个观察者都翻检着病灶，审视着，说着：“你的问题是愤怒；你可以这样预防”；“你的病是妒忌，我建议你如此如此做”；“你爱上了；我也曾经陷入爱情，但是我已经明白我的错误了”。然而，如果他们否认、隐藏和掩盖他们的疾患，他们就是在把邪恶更深地埋入自身之中。

另一方面，如果你是在对好人建议避人耳目、默默无闻，那你就相当于是建议在建议伊帕美农达斯不要当将军；吕库古斯不要立法；色拉希布卢斯（Thrasybulus）不要刺杀暴君；毕达戈拉斯不要传授；苏格拉底不要交谈，还有从你自己开始——伊壁鸠鲁——不要向你在亚洲的朋友写信，不要在埃及收徒，不要培养兰姆普萨库斯的青年，不要在你向他们鼓吹你的智慧的那一个个男人女人中间传播你的书籍，不要立下遗言规定葬礼仪式。^[4]因为，要不然你规定共同进餐干什么？规定节日和友人们的聚会干什么？你写下洋洋万言赞颂梅特洛多诺、阿里斯多布卢斯、凯伊莱德姆斯（Chaeredemus），^[5]辛勤作文以便使这些人即使死后也不至于默默无闻，以便你可以立下这些法则：德性应当无人说起，技艺应当闲置无用，哲学应当缄默，恩惠应当遗忘。^[6]

如果你从生活中去掉公开性，就像你要在聚饮酒会上去掉灯光一样，这样你就可以在无人知晓中随意享受各种快乐——“隐秘无闻的生活”。确实如此。如果我要和妓女海黛娅生活在一起，和莱文提昂^[7]共度良宵，“在高贵行为上吐口水”，认为美好就是“肉欲”和“舒服”；这样的仪式需要黑暗，需要黑夜；我们干这些事时要隐藏起来，不为人知。但是如果我们说到的是这样一个人：他在自然哲学中尊奉神明、正义和天命，在伦理学中尊重法律和社会，对公共事务积极参与，在政治生活中保持正直而非功利主义的行为，他有什么必要生活在默默无闻中？是为了不教导任何人和不成为任何人模仿美德的激励者或高贵榜样？如果狄米斯托克利无闻于雅典，希腊人就不可能击退薛西斯（Xerxes）；如果卡米卢斯（Camillus）在罗马不为人所知，罗马就不可能还作为一个城市而存在；如果柏拉图不为狄翁（Dion）所知，西西里就不可能得到解放：正如光明不仅使我们相互看到，而且相互有用，闻名于人也不仅使我们的德性为人所知，而且使我们的德性能够付诸行动。让我们以伊帕美农达斯为例，他直到四十岁还不为人所知，从而对忒拜没有什么帮助；后来，当他被委以重任之后，他保卫了自己的城邦免于毁灭，并把希腊从压迫之下解救了出来。他的名声是照亮他面对危机发挥自己的德性进行奋斗的光。

因为正如索福克勒斯说的，不仅一座“房屋”

在使用中才变得光亮，宛如高贵的青铜一般；

无人使用时，则歪歪斜斜，最终倒塌。^[8]

人的品格也是如此，它在昏暗无为之中积攒起来厚厚一层类似于霉菌的东西。一种无人知晓的安逸、静止和消磨于闲暇之中的生活，不仅让身体萎缩，而且让心灵退化。正像上面遮满了茂密的树枝、没有向外流水而静止不动的池塘会腐败，安静的生活看来也会如此：他们所拥有的任何好东西都不会流射出来，没有人到泉流中喝水，他们与生俱来的力量于是失去精力的最佳状态，走向衰退。

你难道没有观察到当夜色降临之际，有一种沉重感慢慢落到身上，有一种弛缓的阻力落到心灵之上，我们的理性如昏暗的火苗一样退回到

自身之中，懒懒散散，疲惫不堪，只能星星点点地摇曳着，仅仅能够表明此人还活着。但是，当旭日东升

驱赶走了虚假的睡梦，

并且好像把行为和思考都结合到一个整体之中，它的光芒召唤大家的注意，带来了共同的运动；此时，正如德谟克里特说的：“在新的一天中有了一个新的心灵”；所有的人都被相互吸引聚集起来，就像受到了一个强大的纽带的作用，从他们各自的个人沉睡中醒来，参加到活动中。

在我看来，生命本身——事实上一个人的出生和成形——都是神明为了他被人知晓而给他的礼物。当人还只是在广漠的宇宙中四处分散飞动的微小粒子时，他一直不为人所见，不为人所知；但是一旦他进入存在，当他聚合起来并拥有了一定的大小，他就脱颖而出，从无人看见和无人知晓变得为人瞩目。因为“成为”并非有人所说的“进入存在”，^[9]而是从存在进入被知晓；因为产生并不是创造被产生的东西，而是显露出它们，正如毁灭并不是从存在转变到不存在，而是使分崩瓦解的东西从我们的眼前消失。这就是为什么在古老传统中被视为阿波罗神的太阳被叫作“戴里安”（Delian）和“皮希安”（Pythian）^[10]的原因；而与之对立的国度的主宰，不管他是神还是精灵，则被叫作：

伸手黑夜和昏睡的君主。

这是因为我们认为人在消解之后就变为“*aldes*”或“看不见了”。^[11]事实上，我以为古人之所以称人为“*phôs*”（光），就是因为我们由于相互之间的亲情关系使我们了解和被了解具有一种强烈的爱。有的哲学家相信灵魂本身就其本体而言乃是光，^[12]他们除了给出其他理由之外，还举出证据说：灵魂感到无知是所有事情中最令人恼恨的，它痛恨一切不明亮的东西，对所有黑暗的东西感到不安，觉得其中充满了恐怖和不可信任感；相反，光一出现，它就感到如此惬意，而一旦消失，它又是多么怀恋；所以它在没有光亮的黑暗中，面对那些本来非常令人愉快的东西也高兴不起来；然而一旦加上了光芒，就像添加了某种万能调味品，顿时使各种快乐和所有的游戏与享乐都变得欢快和有趣了。但是那些堕入无人知晓的状态中，把自己裹在黑暗里，并把自己的生活埋葬在空洞的坟墓中的人，似乎对自己的诞生都感到哀伤，并放弃存在的努力。

然而他们又说：获得名声和存在靠的是虔敬的死亡：

对于有的人来说，当我们这里进入夜色之中时，太阳在下界开满红玫瑰的草坪上发出耀眼的光芒。^[13]

在另一些人面前，展开的则是一片巨大的、百花盛开的平原，上面的树木虽然不结果实，但是盛开着五颜六色的花朵，投下浓密的阴影，有些河流平稳地流过，绝无任何哀伤之声伴随；^[14]住在那儿的人聚在一起，以说古论今打发时光。但是第三条道路则是留给那些度过了不虔敬的、犯罪的一生的人的。它把他们的灵魂赶入一个黑暗的坑里，

从那儿，黑夜的缓流涌出无边的昏暗。^[15]

这些河流接受的都是这些判了罪受惩罚的人，把他们吞噬进模糊灰暗之中，再也不为人所知。并不存在什么鹫鹰在撕扯那些四肢张开趴在地上的恶人的肝脏，因为恶人已经被火给烧尽了；^[16]也不会有什么重负压垮了那些受惩罚的人的身躯的事情，

因为他们的筋腱

再也不能把骨肉维系到一起了，^[17]

而且死者并不会身体剩下来以承受重压之惩罚。确实，对那些过了邪恶的一生的人，唯有一种惩罚：永远不为人知，完全被抹去。这使他们被从忘川带到无乐河，^[18]被抛入一个无底深渊，这一深渊使所有未对社会做出贡献的人，所有无所事事的人，所有可耻的人和默默无闻的人都被吸入一个无底洞中。

[1] 即伊壁鸠鲁。

[2] 欧里庇得斯残篇905（Nauck）。

[3] 参看希罗多德《历史》卷1，197。

[4] 参看伊壁鸠鲁遗嘱，载于《自然与快乐——伊壁鸠鲁的哲学》。——中译者注

[5] 阿里斯多布卢斯和凯伊莱德姆斯是伊壁鸠鲁的兄弟，他们和梅特洛多诺一样先于伊壁鸠鲁去世，伊壁鸠鲁分别写了以他们的名字命名的书纪念他们。

[6] 注意普鲁塔克语气中的反讽。——中译者注

[7] 梅特洛多诺的情妇或妻子。

[8] 索福克勒斯残篇780（Nauck编）。

[9] 柏拉图和亚里士多德都提到哲学上对“成为”的定义：从“不存在”进入“存在”。

[10] “戴里安”（*Delios*）被视为来自“戴罗”（*Delos*），意思是“一目了然”。

[11] Hades即希腊的地狱。有关这个词的词源分析，参看柏拉图的《克拉底鲁》403A，404B。

[12] 如赫拉克莱德斯残篇100（Wehrli编）。

[13] 品达残篇129（Snell编），135（Turyn编）。

[14] 在这些人看来，地下世界是享福的好人居住的，绝非《奥德赛》卷11中描写的无止境的黑夜，以及其他传说中讲的可怕景象。

[15] 品达残篇130（Snell编）。

[16] 参看《奥德赛》卷11，220、576。

[17] 《奥德赛》卷11，219。

[18] “忘川”的希腊文是*Lethe*，此处暗示着本文标题中的*Lathe*一词，即“隐秘无闻”“无人知晓”。普鲁塔克的意思是，人们如果听从了“过一个隐秘无闻、被人忘却的生活”的伊壁鸠鲁派规则，则必然走向毫无欢乐的生活，因为他们被剥夺了积极生活的快乐。

三 斯多亚派的话比诗人的还要荒谬^[1]

品达笔下的凯纽斯（Caeneus）曾经被人批评为不可能的虚构，因为他刀枪不入、毫无感觉，而且“直立着裂开大地”沉入地下，却毫发无损。^[2]但是，斯多亚派就像用钢铁锻造那样用“无感觉性”^[3]锻造出来的莱皮特（Lapith），虽然不能免予受伤和生病，但是在受伤时、在痛苦中、在拷刑架上、在祖国的毁灭中、在遭遇个人灾难时，却依然毫无畏惧、毫无烦恼、自由自在、让人无法征服。当凯纽斯被击中时，他不会受伤；可是斯多亚派的贤哲在被关起来时并没有受到阻碍，在被从悬崖扔下去的时候并没有受到强迫，在拷刑架上并非受到折磨，在被肢解时并非受伤害，在被投入角斗场时令人无法战胜，在被包围时并没有被堵住，在被敌人卖为奴隶时并没有被俘虏。他就像那在风暴中颠簸、被打碎和最终沉没的船只，船身上镌刻着这样的名字：“一路顺风号”“天意号”“拯救号”和“护送号”。

欧里庇得斯笔下的伊奥拉乌斯（Iolaus）做了个祈祷，然后突然间就由年老体衰变为年轻力壮；^[4]但是斯多亚派的贤哲虽然昨天还是极丑极恶的，今天突然就变为有德之人，从一个满脸皱纹、肤色蜡黄并且如埃斯居罗斯所说的

腰痛、可怜、痛苦得神经错乱的老者^[5]

变成一位举止得体、状若神明、外貌英俊的人。^[6]

还有，为了让奥德修显得英俊，雅典娜消除了他的皱纹、秃头和难看的外形；^[7]然而，斯多亚派的贤哲的身体没有摆脱老年的痕迹，而且还添上了更多毛病，可能依然是驼背、没有牙齿、一只眼睛，但是他居然不丑、形状不难看、面容不是不英俊的。（……）^[8]理由据说是：甲虫离开香水而追逐难闻的东西，同样，斯多亚派也喜爱和最为丑陋与形状最难看的人交往，而当后者被智慧变成美丽匀称的人之后就离开。

在斯多亚派当中，早上还是最为邪恶的人，可能在下午就变得最有美德的。一个人在上床入睡时或许还是精神错乱的、愚蠢的、不正义的、贪婪的，天哪，甚至是一个奴隶，一个扛苦力活的、一个要饭化子，他在同一天醒来时却会变成一位富裕的神圣君王，头脑清醒，公正坚定，不为任何幻想欺骗。那些在年轻柔软的身体上还没有长出任何胡须或是流露出任何青春期的迹象的人，他们的虚弱的、柔软的、缺乏男子气的和不稳定的灵魂却可以获得完善的理智、至高的稳健、神一般的性格、摆脱了幻想的知识，以及不可更改的习惯，而且这不是靠他过去的恶劣品性的任何减弱，而是直接从最为邪恶的野兽瞬间变成某种几乎可以称为英雄或精灵或神明的事物。^[9]因为，据说谁要是从斯多亚派那儿得到了美德，那就可以说：

问吧，你说你想要什么；所有的你都会得到。^[10]

它带来财富，它让你拥有王权，它给予好运，它使人兴旺发达并不会有任何其他需要，完全自足，虽然他们自己一分钱也没有。

诗人的传说故事中，前后一致，合乎逻辑，从来都没有让赫拉克勒斯缺少生活必需品，而是让他和他的同伴源源不断地得到它们，就像来自一个泉水一样（从富裕之角中毫不吝啬地涌现出各种东西）；但是那得到了斯多亚派的富裕之号角的人，虽然他已成了富人了，却还要从别人那里乞讨面包；虽然他已成了君王了，却还要解析逻辑论证挣钱；虽然唯有他才拥有万物，还是得为住房支付房租，还是得买面包和奶酪，并且常常为此从那些一无所有的人那里借钱或乞讨。

再者，伊萨卡的国王讨饭，因为他希望不被人认出，所以他尽量使自己看上去“一举一动像个要饭花子”；^[11]可是斯多亚派的人却大声嚷嚷，使劲叫喊：“只有我是国王，只有我是富人！”同时却又经常在别人的门口说：

啊，请给我一件外衣吧，希波纳克斯（Hipponax）快冻僵了。

我的牙齿在打颤啊。^[12]

^[1] 普鲁塔克的著作，从列入兰普里亚斯目录（Catalogue of Lampurias）的看，有一篇叫“斯多亚派的话比诗人的还要荒谬”，还有一篇叫“伊壁鸠鲁派的话比诗人的还要荒谬”。后者已经遗失。前者可能就是本文。本文的原文普拉努狄安（Planudean）手稿标题上还有个“概要”字样；但是通篇看下来，这并不是一个概要。它倒是有可能从普鲁塔克的一篇更大的文章中摘录出来的。

^[2] 凯纽斯是希腊神话传说中的一个人物，是古代首领莱皮特的女儿，后来得到海神的帮助，变成男子，成了一位勇猛无比、刀枪不入的武士。

^[3] 斯多亚派实际上区分了贤哲的“无感觉”，即不受干扰，这与卑鄙的人的冷漠无情是不同的。

^[4] 欧里庇得斯：《赫拉克勒斯的儿女》849—863。

^[5] 参看埃斯居罗斯残篇361（Nauck）。

^[6] 根据斯多亚哲学，唯有贤哲是美丽的。

^[7] 荷马：《奥德赛》卷6，229—235。

^[8] 下一句可能不是直接接着前面的悖论的，即贤哲即使因为年老而形容憔悴，依然是美丽的；而是有可能接着另外一个悖论：即正是因为他是美丽的，他从斯多亚派的立场看就不被人爱，不值得被爱。所以，这里的原文中可能遗失了一些内容。

^[9] 斯多亚派认为，一切错误的行为，不分轻重，都是同等的错误；从邪恶向完善的美德的过渡是瞬间完成的，故而变化者本人甚至可能意识不到变化的发生。

^[10] 米南达残篇614，6（Koerte—Thierfelder）。

^[11] 荷马：《奥德赛》卷16，273；卷17，365。

^[12] 希波纳克斯残篇17（Bergk）。

四 哲学家尤其应该与当权者交谈

你紧紧拥抱索尔卡努斯（Sorcanus），你珍视、追求、欢迎并培养与他的友谊——这是一种在私人与公共生活中对许多人都非常有益、卓有成效的友谊——你这么做，表明你热爱高贵之物，是具有公共精神之人，是人类之友，而不是如有人说的那样是只寻求个人野心的人；不，恰恰相反，人若只有个人野心，害怕旁人的窃窃私语，那他必定害怕，也竭力避免别人称他为“当权者忠实的奴才”。一个关注哲学、需要哲学的人又会怎么说呢？“我不再做伯里克利（Pericles）或伽图（Cato），而要成为补鞋匠西摩（Simo）或教师狄奥尼修斯，这样哲学家就会坐在我身旁，与我交谈，就像苏格拉底坐在伯里克利身旁与之交谈一样。”基沃斯岛（Chios）的阿瑞斯顿（Ariston）与所有想与他交谈的人交谈，诡辩家便诽谤他，阿瑞斯顿驳斥道：“只要是劝导人们向善的话，我甚至希望野兽都能听懂”，然而我们却要避免与权贵和统治者亲密接触，仿佛他们都是野蛮的？

用品达的话说，哲学的教诲并非像“一个雕刻家只能雕塑注定无所事事地站在基座上的雕像”；不，这种教诲努力让它触碰的一切变得积极、能干、充满活力，它激励人踊跃采取行动，让人学会判断有用事物，让人喜欢高尚的事物，给人智慧和伟大的头脑，让人变得温和、保守。具有公共精神的人由于拥有这些品性，于是更希望与名人或者权贵交谈。当然，假如医生拥有远大理想，那么他会更加乐意治疗那负责为大众观看和照管众人的眼睛；哲学家也会更热心于照料一个待人热心、为大众而拥有智慧、自我克制和主持正义责任的灵魂。当然，假如一个人擅长寻找水源、获取水——据说赫拉克勒斯和许多古人就是这种人，他便不会乐意只是去靠近黑鸦岩的遥远地方，挖掘阿瑞托莎（Arethusa）的猪信泉，^[1]他更乐意的一定是为城市、军营、国王的农场和神圣墓地寻找某条河流的充沛水源。因此，我们听到荷马称呼米诺斯是“伟大的宙斯的好朋友（o aristes）”，^[2]根据柏拉图的解释，其意思是“亲密的朋友和学生”；因为他们认为神的学生不应该是普通市民、居家之人或游手好闲之人，而应该是国王，因为假如在国王身上培养出了公正、仁慈、高尚，那么大众便可从他们的这些优良品质那里受益匪浅。有些刺芹属植物，据说一旦山羊吃到嘴里，开始是这只山羊，接着整个羊群都会僵立不动，直到牧羊人来把植物取出。这种辛辣的东西的力量扩散是如此强大，就像一团火焰，迅速蔓延到身旁周围的一切，并向外延伸开去。很显然，假如哲学家的教诲把握住的是一个不担任公职的私人，一个喜欢摆脱各种事务并将自己局限在肉体的舒适中的人，就仿佛被限制在圆规所画的圈子中那样，那么这一教诲就不会波及别人，而仅仅能让那个人心情宁静，随后就枯竭和消失殆尽。然而，假如这些教诲能够支配了一个统治者、政治家、实干家，使其充满对荣誉的热爱，那么哲学家就可

以通过一个人而造福众人，就与阿那克萨戈拉（Anaxagoras）教导伯里克利、柏拉图教导狄翁、毕达哥拉斯教导意大利南部古希腊移民城邦的首领一样。伽图离开自己的军营，乘船登门拜访阿忒努德鲁斯（Athenodorus）；西庇阿（Scipio）自己被元老院外派的时候，还派人把潘纳修斯（Panaetius）请来，如波塞多尼奥斯（Poseidonius）所说：

来查看人类的暴力和法制。^[3]

那么，潘纳修斯本应说些什么呢？“如果你是巴图（Bato）或波力丢斯（Polydeuces），或者其他哪个私人，他想逃离城市的中心，到某个角落安安静静地论证哲学家的推论，或对其进行烦琐辩驳，我将非常欢迎你、陪伴你；但是，你既然是曾两次担任执政官的埃米留斯·泡卢斯（Aemilius Paulus）的儿子，是战胜迦太基统帅汉尼拔的亚非利加的西庇阿（Scipio Africanus）的孙子，那我不应该与你交谈吗？”

有种说法认为言语分为两种：一种存在于头脑里，是向导者赫耳墨斯（Hermes）送给人类的礼物，另一种存在于说话里，仅仅只是一种附属或者工具。这种说法早已过时，我们应该在其前面加上一句：

没错，这我在色奥格尼斯（Theognis）出生前就知道了。

然而这不会困扰我们，因为无论是存在于头脑中还是存在于说话中的言语，其目标和最终目的都是友谊——一个是对自己，而另一个则是对邻居；前者通过哲学导向美德，使得人与自己和谐统一，不再遭受自己的责备，对自己平和、友善。

他的身上找不到派系冲突与注定失败的斗争。

在他身上，没有反叛理智的激情，没有冲动与冲动之间的争斗，没有论证与论证的对立，可以说在欲望与忏悔的交界线上没有强烈的骚动和愉悦；一切都是温柔友善的，并使人获得最大益处，与己相悦。然而，品达说，口头言语的缪斯女神从前“对获取并不贪婪，也并不苦苦追求”，我相信，她现在依然如此，但由于缺乏教育和品位，“大家的赫尔墨斯”开始腐败，待价而沽；阿芙罗狄蒂（Aphrodite）对普洛波图斯（Propoetus）的女儿们感到愤怒，^[4]因为

她们为年轻人设计了很多坏习惯，

难道乌拉尼亚（Urania）、卡利俄珀（Calliope）和克利俄（Clio）却喜欢那些为了金钱玷污言语的人？不，我觉得，与阿芙罗狄蒂的作为和才能相比，缪斯女神的作为和才能更有利于友谊。有些人将名声视为言语的最终目的和目标，人们赞美好名声，以为它是友谊的开端和种子；但是，多数人宁可完全出于善意给予别人声誉，因为他们相信我们只赞美自己所喜爱的人。但是，正如伊克西翁（Ixion）在追求赫拉（Hera）时滑入云端之中，这些人抓住的也只不过是欺骗、艳丽和狡猾的外表，却无法获得友谊。但是，明智的人假如参与积极的政治生活，他将只要求一定的声名，只要足以激发他人的信任，从而获得处理事务

的权力即可；因为假如人们不愿意服从，那么就很难帮助他们获益，而且会导致他们不快；而信任能使他们愿意服从。正如光线对于观看的人比起对被观看的人更为珍贵，同样，荣誉对于那些意识到声誉的人来说比对于那些没有被忽视的人来说更是一件好事。但是一个人若不涉足公共事务，只与自己交流，觉得幸福是宁静的、持续不断的休闲，他“纯洁自制，只是在远处仰慕”那在民众和剧场中广为传播的名誉，正如希波吕托斯崇拜阿芙罗狄蒂，也能泰然处之；^[5]不过，尽管他并不蔑视正直可敬之人的名誉，但他不追求财富、领导者的名誉或是友人中的权力；然而，若这些品性出现在一个节制有度的人身上，他也不会逃避。同样，他也不会对那些英俊美丽的年轻人身上追求这些东西，而是在乐于学习、可以教诲的年轻人中来寻求。但是，哲学家在看到那些青春动人、魅力四射的人的美丽之后也不会吓坏或吓跑，以至于躲开了那些值得他关注的人。因此，假如在一位温和节制并拥有知识和修养的人身上看到那种领导者和当权者的威严，那么哲学家也不会保持清高而不愿与他交朋友或珍视他，也不会怕被人称作拍马奉承之辈。

那些将阿芙罗狄蒂拒于千里之外的人

和那些过头地追求她的人一样疯狂愚蠢；^[6]

而那些以这种态度来对待与名人或领导的友谊的人也同样疯狂。因此，那些无心公共事务的哲学家也不避讳名人或领导，而有意从事公共事业的人更应该伸出双臂来欢迎他们；这些人不会违背他们的意愿，惹恼他们，也不会在他们的耳朵里灌输不合时宜的诡辩论调，但如果他们愿意，那么他会乐于与他们交谈，共度休闲时光，并热心交往。

我耕种的土地走一圈需要12天；

那波力希恩塔（Berecynthian）的土地；^[7]

假如说这话的人不仅热爱农业，而且还热爱同胞，由于安提西尼（Antisthenes）的小块土地太小，还不够奥托里库斯在里面摔跤，^[8]那么比起耕种那小块土地，他能从耕种波力希恩塔的土地中获得更多快乐，因为耕种这块土地可解决更多人的吃饭问题。但假如（他的意思是）：“我耕种所有这些土地，这样我就能征服整个人类居住的世界”，那我反对这种心态。伊壁鸠鲁尽管将幸福安放在宁静的最深处，就好像放在一个封闭的港湾里，他还是说，给人恩惠比受人恩惠更高尚、更令人愉悦。

因为最主要的快乐来自善意的恩惠。

当然，那些给予美惠三女神分别命名为“阿戈莱娅”（辉煌）“尤弗罗西莱”（愉快）和“塔里娅”（开心）的人，可谓英明之至，因为乐善好施的人的愉悦和欢快更伟大、更纯洁。因此，受人恩惠时，人们通常感到羞耻，而给人恩惠时，则相当愉悦；而那些把众人所依靠之人造就得向善的人，就是在向大众施与恩惠；相反，那些经常使统治者、国王或僭主走向腐化的恶语中伤者、背后诽谤者以及阿谀奉承者，会遭到所有人的驱逐和惩罚，就好比这些人在下毒药，但不是下到一个杯子里，而是

下到众所周知是人人饮用的公用泉水中。因此，看到奉承卡里阿斯的人在喜剧中被人奚落时，大家只是哄笑；尤波力斯（Eupolis）说这些奉承者：

没有火，没有，也没武器，
不论是铜制的还是铁制的，
可以阻止他们蜂拥而至享用晚餐，

但是，人们对于僭主阿波罗多罗斯、法拉里斯和狄奥尼修斯的朋友和亲信，却杖笞、折磨、火烧，让他们永世受到玷污，遭受诅咒；因为前者只伤害了一个人，而后者，却通过一个人——统治者——给成千上万人带来灾难。因此，哲学家如果与不担任公职的私人交往，可以使这些人对他们自己没有伤害、温和文雅，但一个人若能驱除统治者性格中的罪恶，或者引导统治者的心智朝正确的方向发展，那他就可以说是为了公共利益进行哲学工作，纠正改善统治一切的普遍权力。国家授予本国祭司以尊敬和荣耀，因为他们求得神赐不是为他们自己、朋友或家人的，而是为广大民众的；然而，祭司并未将众神造就为恩赐的给予者，因为神天生就是给予恩赐的；祭司只是在乞求众神佑护。但是，那些与统治者交往的哲学家却真的可以使统治者更加公正、温和、热衷做好事，因此他们必定会更加欣慰。

我想，假如一位制作里拉琴的工匠预知那把里拉琴的未来主人将像安菲翁（Amphion）那样，建造忒拜（Thebes）的城墙，^[9]或者像泰利斯（Thales）那样，利用他音乐的魔力和他的劝说化解古代斯巴达人内部的派别之争，那他会更乐于制造那把里拉琴。同样，假如一位木匠预知自己制造的舵柄能在保卫希腊的战争中驾驭塞狄米斯托克利斯的旗舰，或者能在庞培征服海盗的时候驾驭庞培的旗舰，他也将更加高兴。那么，假如哲学家想到那些接受自己教诲的政治家或统治者将会施行公正、制定法律、惩治恶棍，让善良的人们兴旺发达，从而给大家带去幸福，此时，哲学家对自己的教诲又会作何感想呢？我还可以想象，一位聪明的造船匠假如得知自己所造的舵柄将驾驭“众人关注的”阿尔戈号，^[10]那么他在制造时也一定会更加愉快；一个木匠会热心地造像阿克松奈斯（Axones）那样的犁或者马车，因为在上边将刻上梭伦的法律。当然，假如哲学家的教诲能够深深地刻在统治者和政治家的心中，控制他们，那么这些教诲将获得法律的效力；这也正是柏拉图乘船前往西西里岛的原因，他希望自己的教诲能够在狄奥尼修斯的政府中制定为法律，变为行动；但是，他却发现狄奥尼修斯就像一本曾被全部擦掉又写上别的内容的书本，已经污迹斑斑，无法再抹去其暴政的色彩；因为时间太久，这种颜色已经深深固定下来，难以冲洗干净。的确，人应该在还处于最佳状态时来接受有价值的教诲。

[1] 《奥德赛》卷8，404—410。

[2] 《奥德赛》卷19，179。

[3] 《奥德赛》卷17，487。

- [4] 参看奥维德《变形记》卷10，221以下。
- [5] 欧里庇得斯：《希波克拉底》，102。
- [6] 欧里庇得斯：《希波克拉底》，115。
- [7] 埃斯居罗斯残篇153。
- [8] 参看色诺芬《会饮》3.8。
- [9] 传说中说，当安菲翁弹琴时，石头自行组合成忒拜城墙。
- [10] 《奥德赛》卷12，70。

五 雅典人的名声是赢自战争还是源于智慧？^[1]

……以上就是伟大的狄米斯托克利正确地告诉接替自己的将军的话。也正是他驱逐了蛮族的军队，解放了雅典，并为这些后来者们的丰功伟绩铺平了道路。同样，这些话语也应当让那些因自己的文笔而沾沾自喜的人们听听；因为若没有行动创业者，就不会有动笔头的人。若没有伯里克利的政治业绩；没有法米欧（Phormio）在里温（Rhium）海战大捷的战利品；没有尼西亚斯（Nicias）在基西拉岛、麦加拉和科林斯的英勇事迹；没有狄摩西尼坚守皮罗斯；没有克里昂（Cleon）俘敌四百；没有托尔米德斯（Tolmides）环航伯罗奔尼撒半岛；没有米洛尼德斯（Myronides）在奥伊诺菲塔（Oenophyta）战胜波埃提亚人（Boeotians）——倘若没有这一切，那么你便无缘拜读修昔底德的作品。倘若没有亚西比德在赫勒斯庞提尼（Hellespontine）地区的英勇功绩；没有色雷西路斯（Thrasyllus）在莱斯博斯岛的功绩；没有色拉米尼斯（Theramenes）推翻寡头统治；没有色拉希布卢斯、阿基努斯（Archinus）以及七十位勇士从菲莱（Phyle）起义和反抗斯巴达的霸权——没有克农重建雅典的制海权，倘若没有这一切，那么克拉底普斯（Cratippus）^[2]这位历史学家也就无从诞生。

色诺芬记录的固然是自己的指挥才能和丰功伟绩，为自己编写历史，却使用叙拉古人狄米斯托格尼斯（Themistogenes）的名义来编写有关内容。他之所以在文献中以第三人称记录自己的事迹，将作者的荣耀拱手让人，是为了让读者觉得更真实可信。但是，所有其他的历史学家，如克莱托戴姆斯（Cleitodemus）、狄伊卢斯（Diyllus）、菲洛克卢斯（Philochorus）、菲拉库斯（Phylarchus）等，都是为他人作嫁——他们仿佛是戏剧中的演员，把帝王和将军们的事迹搬演给大家看，并把自己融入到传统所记载的那些人物角色中，以求似乎可以分享几分伟人的光辉显赫。文人们以自己的文字为媒介，向读者展现出实践者们的种种事迹；仿佛镜子，在折射出他人光辉形象的同时，也能沾得几分荣耀。

如我们所知，这个城市一直以来都是诸多其他技艺的母亲，是哺育它们的温柔奶娘：之所以这样说，是因为这些技艺中，有些是在雅典诞生的；另外一些则从雅典汲取了活力、荣耀和发展的动力。特别值得一提的是，绘画技术在这里得到了润饰和提高。发明色彩调和以及明暗法的画家阿波罗多罗斯就来自雅典。在他的艺术作品上，镌刻着这样的字句：

指责是容易的，照样做一个就难了。

尤弗拉诺（Euphranor）、尼西亚斯、阿斯克萊皮奧多卢斯

（Asclepiodorus）和菲迪亚斯的兄弟潘纳努斯（Panaenus），其中一些人的作品描绘凯旋的将军，另一些描绘战争，还有一些则描绘古时的英雄。例如，尤弗拉诺曾将自己画的忒修斯和培拉修斯（Parrhasius）画的忒修斯作比较，并宣称说，培拉修斯画的忒修斯是玫瑰花瓣养活的，而自己画的忒修斯则是以牛肉为食的。这是因为，培拉修斯画的忒修斯的确在技法上颇有精妙之处，与忒修斯有几分相像；但有人在看了尤弗拉诺画的忒修斯后，发出了恰当的惊叹：

他真是伟大英雄厄瑞克透斯（Erechtheus）的后代，

那位曾由宙斯的女儿雅典娜抚育的厄瑞克透斯。^[3]

除此之外，尤弗拉诺还描画了在曼提尼亚（Mantineia）的抗击伊帕美农达斯的骑兵战斗的情景，表现得栩栩如生。战斗是这样发生的：忒拜人伊帕美农达斯在留克特拉战役之后洋洋得意，急切希望踏平元气大伤的斯巴达，将其傲慢与自大碾为灰烬。起先，他以七万大军进犯，侵掠斯巴达人的领土，说服珀里俄基人（Perioeci）倒戈。接着，他又扬言要进攻那些在曼提尼亚一带集结的军队。这些军队不想也不敢冒险出战，只是继续等待从雅典来的援军。伊帕美农达斯却连夜拔营，神不知鬼不觉地奔袭斯巴达。由于城内空虚，斯巴达差点就被他攻占。所幸斯巴达的盟友有所察觉，援军火速赶到。于是伊帕美农达斯撤退，佯装要对乡村发起攻掠和洗劫。就这样，他蒙骗了敌人，消除了他们的疑虑，又连夜从拉哥尼亚出发，飞速穿过中间地带，出人意料地出现在曼提尼亚人面前。而此时，曼提尼亚人正在讨论该在何时增援斯巴达呢。伊帕美农达斯命令忒拜人立刻武装起来投入战斗。于是，对自己的善战十分自豪的忒拜人发起攻击，包围了城墙。一时间，曼提尼亚人惊慌失措，呼天抢地，东奔西跑，因为他们无法击退潮水般涌来的大量军队，也想不到会有谁来营救。在他们生死存亡的紧要关头，雅典人丝毫没有意识到此地的严峻形势和激烈战斗——他们正一路晃晃悠悠地从高地向着曼提尼亚平原进发。此时，从城中跑来一个曼提尼亚人，报告危险。尽管雅典人的数量与大量敌军相距悬殊，尽管他们旅途劳顿，而且附近没有其他任何盟友，但他们还是全力以赴，立刻组成战斗队形投入战场。骑兵穿上盔甲，在城门口城墙边与敌方骑兵展开殊死搏斗。最终，雅典人获得胜利，将曼提尼亚从伊帕美农达斯的手中拯救了出来。

这就是尤弗拉诺描绘的战斗。在他对战役的描绘中，人们可以看到激烈的冲突和顽强的抵抗，看到战斗者们的勇气和斗志。可我觉得，你不会将画家与将军相提并论，你也不会容忍那些喜爱图画胜于喜爱胜利奖品的人，或是喜爱模仿胜过事实本身的人。

然而，西蒙尼德斯把绘画称作沉默的诗歌，把诗歌称作说出的绘画：因为画家表现的是似乎正在发生的事件，而文学则是在描述和记录已经发生的事件。尽管画家使用颜色和图案、作家使用文字和短语来表现同样的主题，但他们使用的材料及模仿的方式却不一样。然而，两者根本的结果和目标却是一致的。最成功的历史学家，能形象地描绘人物和情感，将历史展现得如画卷一般生动。确实，修昔底德一直努力在文

章中取得这种生动的效果，因为他期望能将读者变成观众一样，能使他们在阅读自己的作品中宛如身临其境，与那些亲眼目睹战争的人们一样，感受到惊愕惶恐。他描述狄摩西尼在皮罗斯的防波堤的最边缘处集结雅典人；描述布拉西达斯催促舵手将船驶上沙滩，急匆匆地奔向着陆板，受伤并晕倒在前甲板；描述斯巴达人在海上与岸上的步兵交战，而雅典人则从陆地发起海战。

此外，他这样描述西西里岛远征：“由于双方军队在海战中势均力敌，陆上的交战便持续不断，扣人心弦”；“由于战局一直僵持不下，他们感到极度恐惧，他们的身体也随着对结果的看法而摇摆着”。这样的描述在内容安排和描述的力量上都表现出画面一般的生动形象。因此，如果画家不配与将军相提并论，那我们也别提历史学家了。

此外，根据本都的赫拉克莱德的叙述，伊罗埃以达斯（Eroadae）的瑟西普斯（Thersippus）带回了马拉松战役的消息；但大多数历史学家都宣称是欧克勒斯（Eucles）身穿全副盔甲，在酷暑中从战场跑来，一看到同胞，便冲进他的家门。只说了一句：“欢呼吧！我们胜利啦！”便断气了。此人亲自参加了战斗，自己奔回来报告战役的消息。但假使某个牧羊人在山上或者高处远远地观看了这场战斗，目睹了这场伟大得难以言表的战斗——假使他也作为信使来到雅典城，既没有受伤，也没有流一滴血，却声称与希莱盖努斯（Cynegeirus）、卡里马库斯或波力宰鲁斯（Polyzelus）一样光荣，就因为是他报告了他们的英勇事迹，传递了他们受伤、牺牲的消息；倘使这样，人们岂不要认为他厚颜无耻到了极点？我们得知，关于修昔底德笔下的曼提尼亚战役，斯巴达人对于传递捷报的使者的奖励，只是从公共财产中发给他肉吃！事实上，史书的撰写者们也就如同传递伟大业绩的使者一般；只不过他们具有文学天赋，文笔优美而有力，能够成功地写出美文。同时，这些作家对史实令人愉快的复述，还要归功于那些最初目睹并记录这些事件的人。我们可以肯定，人们由于那些成功的英雄而铭记这些作家，阅读他们的作品，于是这些作家才会受人赞美；因为语言不能创造事迹；相反，因为有了事迹，描述它们的语言便被认为值得一读。

诗歌也因为其语言与事迹般配而受到了人们的喜爱和尊重。正如荷马所说：

尽管他撒了许多谎，却能使它们以假乱真。^[4]

另一个故事记载，米南达的一个密友对他说：“米南达，酒神节马上就到了。难道你还没有编写喜剧？”米南达答道：“老天作证，我真的已经编好了：情节都已就位。可我还需要加入台词。”就连诗人都觉得主题比语言更重要。

品达年轻的时候，为自己措辞巧妙颇感自豪。科琳娜（Corinna）却警告他说，他的文笔不够优雅，而这由于他没有采用诗歌最合适的题材——神话。科琳娜认为，当时的品达作品依靠的只是将一些已废弃罕见的旧词堆砌起来，并使用意义的扩展、诠释、词句的抒情和节奏；

而实际上，这些只能作为主题的润饰。品达听后深以为然，终于写成了这首著名的抒情诗：

是伊丝迈努斯（Ismenus），还是摇金色纺线杆的米利亚（Melia），
还是卡德姆斯，还是那种出来的人类神圣种族，
还是赫拉克勒斯的力大无比，
还是对狄俄尼索斯愉悦敬拜。

他将这首诗拿给科琳娜看，可后者笑笑说，人是用手播撒种子，而不是把它用麻袋往田里倒。确实，品达这次是把各样神话如同种子一样混杂在一起，然后一股脑地倾倒在自己的诗歌里。柏拉图也指出，^[5]诗歌写作的是有关神话的内容。神话旨在虚构，不过看上去像一个真实故事。因此，如果故事只是现实的图画或影像，而神话又不过是故事的图画或影像，那么它离现实事件便隔得更远了。因此，那些描述虚构的业绩的作家便落后于历史学家，正如那些报告业绩的人不如那些实际完成业绩的人。

确切地说，雅典没有谱写史诗和吟诵诗歌的著名诗人。西奈希阿斯（Cinesias）似乎是一位不幸的诗人：他没有家庭和荣誉，又受到喜剧诗人的嘲弄，不幸变得声名狼藉。对于那些戏剧诗人，雅典人认为编写喜剧有损尊严，是庸俗的事情，乃至颁布法律严禁任何元老院成员编写喜剧。然而，悲剧却得到长足发展，赢得高度赞扬，成了那个年代的人们在视听上的绝好娱乐项目。悲剧通过情节中的神话色彩，以及剧中角色人物遭遇的兴衰祸福，起到了一种欺骗的效果；不过这种欺骗正如高尔吉亚所说的：“欺骗别人的人比不欺骗别人的人更诚实，受骗的人比不受骗的人更聪明。”欺骗别人的人更诚实，因为他做了自己承诺的事情；受骗的人更聪明，因为他的头脑对优美的东西并非麻木不仁，很容易受到美言妙文的迷惑。

狄米斯托克利高瞻远瞩，给雅典围上城墙；伯里克利勤奋努力，把雅典卫城装扮得焕然一新；米太亚德给雅典带来自由；西蒙则将它推到至高无上的地位。与它们相比，这些优美的悲剧给雅典人带来了什么好处呢？如果我们可以依靠欧里庇得斯的智慧、索福克勒斯的雄辩和埃斯库罗斯的诗歌的高昂精神来解决雅典的任何困难，或者能为雅典赢得辉煌的成功——那么，我们理应把他们的悲剧与胜利的桂冠对比，把戏院与将营相较，把戏剧表演的记录与将士的纪念碑相媲美。

那么，倘使我们让这些人佩戴各自成就的标志和徽章，安排分配从舞台的各个合适的入口进场，这样是否合你的心意呢？我们可以让诗人们从这一个入口进入，在长笛和竖琴的伴奏下咏唱：

现在不要发出任何邪恶的声音，为我们的合唱让道，
谁要说坏话，便显出自己的拙劣，显出自己心灵污秽，
他未曾在高贵缪斯的仪式上唱歌、跳舞，
也未曾在酒神的仪式上学习克拉提努斯（Cratinus）的迷人口才！^[6]

让他们带上它们的装备、面具和祭坛、舞台器械、旋转的布景变化以及纪念他们得胜的三足鼎。让他们的悲剧演员陪伴他们，这些演员们，诸如尼科斯特拉图斯（Nicostratus）、卡利庇得斯（Callippides）、米尼斯丘斯（Mynniscus）、色奥多罗斯和普鲁斯（Polus）给悲剧穿上长袍，并给她抬着轿子，仿佛悲剧是某个贵妇人；或者不如让他们跟在后面，仿佛他们是为雕像涂饰、镀金、着色的人一样。^[7]让悲剧拥有充分的舞台装备、面具、深灰色长袍、舞台器械、舞蹈教师、保镖和难以对付的人群。关于所有这些，一名斯巴达人说的话也许不无道理：雅典人在娱乐上花费那么大精力，真是犯了天大的错误，换句话说，这些费用本可以用来建立强大的舰队，可以支援战场上的军队，他们却浪费在戏院中。如果我们计算每一场悲剧的费用，便可发现雅典人将更多的钱财花费在《酒神女信徒》、《腓尼基妇女》、《奥底普斯王》、《安提戈涅》等剧目上，他们将更多的钱财花费在为美狄亚（Medea）和伊莱克特拉（Electra）悲痛哀悼上，而只将少许的钱财用于战斗——为他们至高无上的地位而战，为反抗野蛮人、争取自由而战。将军们在带领士兵进入战场时，总命令他们带上生的口粮；我敢保证，指挥官在给桨手们提供大麦餐加一点洋葱和干酪后，却让他们划三层船。但那些合唱团出资人却给合唱队队员提供山珍海味；而且队员们在练声的整个时期中，长期衣食无忧，生活奢华。失败的合唱团赞助者被人看不起和嘲笑；而胜利者只获得一只三足鼎——如德米特里乌斯所说，这与其说是纪念胜利的还愿礼物，还不如说是对他们浪费了的生命的最初祭品，空洞地纪念他们失去的财产。这些就是诗歌艺术的回报了，仅此而已，再也无法带来任何更加辉煌的东西。

现在让我们去看看将军们从另一边的入场；随着他们的到来，那些从未有过英勇事迹的，也未参加过政治生活或打过仗的人，必然“不发出任何邪恶的声音，并且让道”，这些人缺乏勇气，不能干出像他们那样的事迹，而且“心灵污秽，未曾在酒神仪式中训练过”——这种仪式就是“米底人的天敌”米太亚德以及“波斯人的屠宰者”狄米斯托克利的作为。这是战神的叛乱，陆上有步兵，海上有海军，满载着掠夺物和战利品：

听，啊啦啦，战争之女，

您走在碰撞的长矛的前面，

英雄们在神圣的死亡牺牲中祭献给您。

忒拜人伊帕美农达斯就是这么喊叫的，当时伊帕美农达斯和士兵们正献身于最崇高、最辉煌的战斗，他们为祖国而战，为祖先的坟墓而战，为圣坛而战。我似乎看到他们的胜利者走过来了，并非拖着一头牛或是一头羊什么的作为奖品，也没有戴着常青藤和散发着狄俄尼索斯的果枝芬芳的桂冠。但整座城市都属于他们，还有岛屿，甚至大陆、一千个塔连特才能建成的庙宇和人口众多的殖民地。他们满载着各种各样的战利品。他们的勋章是各种建筑物，包括一百英尺长的帕台农神庙、南面的长墙、造船厂、卫城的入口、克索尼斯半岛和安姆菲波利斯（Amphipolis）。马拉松在前面引导着胜利者米太亚德，萨拉米在前面

引导着胜利者狄米斯托克利，他们都矗立在成千艘战船的残骸上。西蒙的胜利从尤里米东（Eurymedon）带来缴获的一百艘腓尼基船只，德摩斯提尼和克里昂的胜利带来从斯法克泰里亚（Sphacteria）缴获的布拉西达斯的盾牌，后面还跟着戴着枷锁的他的士兵。克农的胜利为城市构筑了新城墙，而色拉希布卢斯的胜利则将重获自由的人们从菲莱带回。亚西比德的胜利让原先由于其在西西里岛失败而萧条的城市恢复了生机。奈留斯（Neileus）和安德罗克卢斯（Androclus）^[8]为争夺吕底亚和卡里亚而战，希腊从中看到爱奥尼亚（Ionia）正在崛起。假如你依次问到其他的胜利者，他们各自的胜利给国家带来什么好处呢？有的人回答是赢得了莱斯博斯岛，有一些人赢得了萨摩斯岛，塞浦路斯，尤克西奈（Euxine），也有人缴获了五百艘战船，还有人缴获了一万个塔连特的金钱，更不用说他们赢得的光荣和奖品。这些都是城市在节日上庆祝的，为了这些胜利，城市向神祭献，而不是因为埃斯居罗斯和索福克勒斯戏剧中的胜利。卡奇努斯（Carcinus）的《阿艾罗泊》（Aerope）上演成功的日子，人们没有庆祝；阿斯蒂达马斯（Astydamos）的《赫克托尔》上演成功的日子也没有。但在雅典日历的一月六日，全国都欢庆马拉松胜利。同月十六日，他们祭酒纪念卡布里艾斯（Chabrias）在纳克索斯岛的胜利。同月十二日，他们通常供奉祭品，纪念他们重获自由，因为正是在那天，被流放的人们从菲莱回到家乡。同月三日，他们赢得了普拉泰伊亚（Plataeae）战役的胜利。四月十六日，他们祭奠阿耳特弥斯（Artemis），因为那天雅典人在萨拉米大获全胜，女神用圆日照耀着他们。曼提尼亚之战让六月十二日变得更加神圣，因为在这次战役中，其他盟友都被击溃，只有雅典人孤军奋战，打败了敌人，竖起了从本已获胜的敌人手中夺来的胜利纪念柱。这些事情给雅典带来辉煌和伟大。也正是因为这些，品达盛赞雅典为：

希腊的中流砥柱，

这并非因为雅典用斐利尼库斯（Phrynichus）和泰斯庇斯（Thespis）的悲剧正确地引导希腊人，而是因为，用品达自己的话说，起先在阿忒米希文（Artemisium）

雅典的健儿为自由打下了灿烂的基础。

后来在萨拉米、米卡莱（Mycalae）和普拉泰伊亚，他们牢固地建立了希腊的自由，坚如磐石，并将这种自由发扬到整个人类。

然而，我们可能会承认诗人的作品只不过是幼稚的消遣，但是认为演说者与将军相比却拥有某些优势。因此，埃斯金（Aeschines）对德摩斯提尼的嘲讽断言也是有道理的，他说德摩斯提尼宣布他将代表演说者论坛起诉战争部。那么，宁要希派莱德（Hypereides）关于普拉泰伊亚的演说，而不要阿利斯提德在普拉泰伊亚的胜利，这样对吗？宁要李西亚斯反对三十僭主的演说，而不要色拉西布洛斯和阿基努斯刺杀僭主，这样对吗？宁要基涅斯反对蒂马库斯（Timarchus）放荡行为的演说，而不要福基翁到拜占庭的远征，尽管此次远征使雅典人盟友的后代免于成为马其顿人放荡和酗酒的受害者，这样对吗？或者说，我们应该

把德摩斯提尼的演说《论桂冠》与雅典人解放希腊后获得的集体桂冠相提并论吗？在这篇演说中，德摩斯提尼通过自己的宣誓词，已经将这个问题阐述得一清二楚了，他的宣誓所凭借的是“对在马拉松为了我们不惜冒生命危险的祖先们的回忆”，而非凭借在学校里对孩子进行早期教育的老师。

因此，国家没有为伊索克拉底（Isocrates）、安提丰（Antiphone）和伊塞奥斯（Isaeus）等人举行盛大葬礼，却为另外一些人举行了葬礼，他们将他们的遗体抱在怀里。而那位演说家以他们的名义起誓，却不在实践中追随他们，那么他的誓言就玷污了这些人。尽管伊索克拉底曾经宣称说那些在马拉松冒着生命危险战斗的人，仿佛灵魂并不属于他们自己似的，尽管他本人歌颂了他们英勇无畏、视死如归的精神，但他自己在年迈的时候，据说有人问他近况如何，他回答：“就连九十多岁的老人也会把死亡当成最大的坏事。”他没有在变老的同时磨快他的剑、磨尖他的矛头，也没有擦亮他的头盔，更没有奋力划桨，而是一直忙于将对立命题、平衡的从句和谐音组合在一起，安排妥当，干的无非就是在用凿子和锉刀润饰辞藻。此人害怕元音与元音互相抵触，也害怕说出因缺乏一个音节而破坏了平衡的词组，这样的人又怎么能不怕刀枪冲突和步兵方阵的对抗呢？米太亚德动身前往马拉松，第二天便投入战斗，并带领部队凯旋；还有伯里克利，在九个月中征服萨摩岛人，为此他比阿伽门农更自豪，因为阿伽门农用了十年才攻下特洛伊。然而，伊索克拉底用了差不多十二年在写他的《颂歌》；在这些年里，尽管战争不计其数，但他却从未参加任何战役，从未接受任何重要使命，也从未建立任何城市，更未被指派为舰队司令。提摩休斯（Timotheus）解放尤波亚岛（Euboea），沙布里艾斯和他的舰队在纳克索斯岛作战，伊菲克拉底（Iphicrates）在里洽恩（Lechaeum）附近将斯巴达军队打得落花流水，雅典人在解放了所有城市后，给予希腊与他们自己一样的公民权——而此时，伊索克拉底坐在家中，仅仅用文字塑造一本书，可他花费的时间已经足够伯里克利将卫城前门和庙宇建高一百英尺。克拉底鲁（Cratinus）甚至还嘲笑伯里克利的建设动作缓慢，对他所建设的中部城墙评头论足：

伯里克利嘴上推进着城墙建造，
行动中却什么也没干。

但是，看看这位诡辩家，胸无大志，把他一生的九分之一的时光全用在写一篇演说上。那么，我们把演说家德摩斯提尼的演说与德摩斯提尼将军的事迹进行比较，是不是很值得呢？《反对克农》是前者为号召人们发动进攻而作的演说，它与后者在皮罗斯的胜利相比，又如何呢？把前者针对阿莱图西乌斯（Arethusius）的那篇有关奴隶的演说与后者将斯巴达人沦为奴隶的行动相比，又如何呢？那位演说家写作反对自己的保护人的演说时，年龄与亚西比德联合曼提尼亚人和伊来安斯人（Eleans）共同反抗斯巴达时的年龄一样大。实际上，德摩斯提尼的公共演说具有以下奇妙的特点：在《反对腓力》中，他激励同胞行动起来

来，同时又赞扬了莱普廷斯（Leptines）的行为。

[1] “雅典人以什么闻名？”大约是普鲁塔克在雅典做的演说。爱默生（Emerson）在翻译出版普鲁塔克作品选集的序言中写道：“他文笔的活力体现在《雅典人的名声是赢自战争还是源于智慧？》这一章中。”令人惊讶的是，该活力竟然用来赞扬军人，诋毁文化人；尤其是他对雅典人对文化的贡献一清二楚。当然，也有可能这只是他那个时代的修辞学中流行的“通行辩题”之一，论点并不一定代表本人完整的立场。

[2] 一个依据修昔底德的史书线索写作的历史学家。

[3] 《伊利亚特》卷2，547。

[4] 《奥德赛》卷19，203。

[5] 《菲多》，61B。

[6] 阿里斯多芬：《蛙》353—356。

[7] 也就是说，一场悲剧是一座没有装饰的雕像，而演员们为它提供了各种装饰。

[8] 此二人分别创建了米利都和以弗所这两座希腊在小亚的殖民城邦。

六 致一位无知的统治者

昔勒纳人（Cyrenaeans）^[1]曾要求柏拉图留下来为其制定一套法律，以帮助他们打造一个秩序井然的政府；但是，柏拉图拒绝了，并指出，昔勒纳人兴旺发达，难以为他们制定法律。

因为人的天性就是

当拥有他所认为的兴旺时，

他就会变得傲慢。^[2]

粗鲁、难以统治。这也是很难就政府事务向统治者进谏的原因，因为统治者害怕自己受到了理智的统辖，怕被剥夺了权力的好处。他们并不熟悉斯巴达国王色奥旁普斯（Theopompus）的话，此人是最先在国王身边设立监察官的人；后来，当他妻子指责他传给自己的子女的权力没有他自己继承的权力大时，他却说：“不，这权力更大着呢，因为它更加安全可靠了。”通过放弃那些过多的独裁权力，他避免了嫉妒和危险。不过，色奥旁普斯在将他的王权的大河分流到另一个机构里并给予别人部分权力时，确实相当于剥夺了自己的那份权力。但是，当哲学理智成为统治者的助手和护卫时，这种理智就可消除权力中的危险因素，像一位外科医生将威胁病人健康的病灶摘除一样，只留下健康的部分。

但是，大多数国王和统治者是如此愚蠢，以至于言行举止就像手艺笨拙的雕刻家一样，那些雕刻家认为假如雕像两腿伸开，肌肉绷紧，嘴巴张大，则其巨大的外形看上去将更加庞大，更有气势。这些统治者以为，只要自己声音低沉，表情严肃，举止粗野，生活上我行我素，难以相处，就可以模仿高贵者的尊严和王家气派；尽管事实上，他们与那些外表勇猛神圣，内部只是泥土、石头和铅块的巨大雕像相差无几，——差别只在于这些物质材料的重量使雕像能永久保持笔直；而无知的将军和统治者却经常因为内在的无知而遭到动摇和颠覆；既然他们高傲的权力没有坚实的基座，他们就会随着这个基座的倾斜而失去平衡。但是，正如一把尺子，如果它制作得严谨而稳固，那么把别的东西放在它边上，用它衡量时，它就能让其他事物挺直；同样，君主首先要控制自己，调整自己的心灵，树立自己的品质，然后让民众效法他的典范。摇摇欲坠的人不能搀扶他人，同样，无知的人不能教育别人，没有文化的人不能传授文化，无序不能创造有序，而不受任何统治的人也不可以去统治别人。但是，大多数人却愚蠢地认为，统治的第一大优势就在于自己不用受统治。的确，波斯国王曾经还认为，除了他的妻子，所有人都是奴隶，而他自己又首先就是他妻子的主人。

那么，谁应该来统治统治者呢？

法律，万物之王，

统治凡人和仙人，

品达就是这么说的——并非外在的、写在书本上或木板及类似物体上的法律，而是内在于他的生命中的理智，它与他一起同在，看护着他，永远不会让灵魂没有领导。例如，波斯国王分配给他的一个侍从特殊的任务，让他在早晨进入自己的房间，并说道：“哦，国王，起床了，该考虑伟大的奥罗马斯德斯（Oromasdes）^[3]希望您考虑的那些事务了。”但是，一位有教养的英明统治者，在其内心深处，总有一个声音在劝诫他。的确，波莱梅（Polemo）说过，爱是“众神用来为关心和保护孩子服务的”；我们也可以更准确地说，统治者对神的服务就是关心和爱护人类，以便分发众神所赐予人类的荣耀礼物中的一部分，并保护其他的部分。

你见到高高在上、广袤无垠的天空吗？

它将整个地球裹在温柔的怀抱中。^[4]

天空播撒下萌芽的种子，泥土使之发芽；有些种子靠雨露生长，有些靠风生长，有些则是凭借星星和月亮的温暖；而太阳使万物生色，是太阳从自身提取那种被人称为“爱的魅力”的东西，然后融合到万物中去。但是，神恩赐的这些如此卓越和伟大的恩典和祝福，如果没有法律和公正，没有统治者，人们便不能正确享用。达到公正是法律的目的和最终目标，而法律由统治者制定，统治者又是有序管理万物的神形象。这样的一位统治者不需要菲迪亚斯（Pheidias）、波力克雷塔斯（Polycleitus）或米农（Myron）来塑造他，他通过自身的美德，为自己塑造了一座与神相像的雕像，令人欣喜、充满神性。正如神在天界为自己塑造了一个最为美丽的形象——日月，同样，在国家中，一个统治者如果

与神一样能作出正确决定，^[5]

那他就可以说是拥有神的智慧，就模仿神的光辉形象，确立起智慧以替代王权节杖、雷电和三叉戟。有的统治者却在自己的雕像和画像中加上这些王权节杖、雷电和三叉戟，结果他们的愚蠢引发了敌意，因为他们胆敢宣称自己拥有他们无法达到的东西。若有人模仿神的雷声、闪电和阳光，神便将愤怒宣泄在他们身上；但对于那些仿效他的美德、善良和仁慈的人，神欣喜万分，让他们兴旺发达，分享自己的一份公正、公平、真理、温和；这些是最神圣的东西；火焰、光芒、太阳的历程、星星的东升西落，甚至永恒和不朽都没有这些东西神圣。神享受着幸福，不是在于其长寿，而是在于其德性的主导品质；服从统治之德性也是极为优秀的。

亚历山大为杀害了克雷塔斯（Cleitus）而深感苦恼，阿那克萨库斯（Anaxarchus）在安慰他时确实说过，公正和正义坐在宙斯身旁，其原因是，如果这样的话人们就会认为国王的一切举动都是正确而公正的。但是，当国王为自己的罪过感到懊悔时，阿那克萨库斯的安慰方式却是劝其再犯同样的过错，这种劝导方式既不正确，也毫无裨益。但是，假如我可以猜测，我会说，宙斯并非让公正坐在身旁；他自己就是公正和正义，就是最古老、最完善的法律；古人在作品和教义中就暗示了这一

点：假如没有公正，即使宙斯也难以很好地统治。赫西奥德说，“她是因为童贞女”，^[6]没有堕落，生活中深受敬重、自我克制、乐于助人；因此，国王被称为“尊敬的”，因为那些最受尊敬的人理所当然无所畏惧。但是，比起惧怕遭罪，统治者更应该惧怕犯罪，因为后者导致前者；统治者拥有这类恐惧对民众来说也算人道，没什么不光彩的，否则民众遭受伤害，而统治者却全然不知，

就像狗听到凶残的野兽，

便在羊圈里提高警惕，辛苦守候，^[7]

并非为了它们自己，而是为了它们保护的羊群。当所有忒拜人拥向某个庆典，疯狂饮酒时，伊帕美农达斯却独自一人巡查军械库和城墙，声称只有自己沉着冷静，头脑清醒，别人才可以喝得酩酊大醉，嗜睡不醒。伽图在尤蒂卡（Utica）宣布，将所有其他战败后的幸存者送到海岸，他亲自目送他们上船，祝福他们旅途顺利，而自己则回到家中，然后自尽。这教导我们，统治者应该为谁感到畏惧，应该蔑视什么。但是，本都（Pontus）的僭主克利阿科斯（Clearchus）常常像蛇一样爬进柜子，在那里安睡。而阿戈斯（Argos）的阿里斯托德姆斯却通常通过地板门爬进楼上的房间，然后用床堵住门，和情妇一起在床上共眠；情妇的母亲把梯子拿走，第二天早上再把梯子架上。你可以想象，一个把卧室当囚笼的人，他在剧场、市政厅、元老院和节庆宴会上又该会如何战栗呢？事实上，国王为臣民感到恐惧，而暴君却惧怕臣民；因此，随着权力的增加，他们的恐惧也增多，因为他们一旦拥有更多臣民，他们需要害怕的人就越多。

有些哲学家说，神与物质融合在一起，或是说神与物体融合在一起。[我不同意]因为这不可能，也不合适，物质是全然被动的，而物体受到无数的必然性、偶然性和变化的支配。相反，神高高在上，触及的是遵循同样规则而始终如一的那种自然，如柏拉图所说，^[8]神建立在神圣的基础上，按照自然本性笔直前进，最终实现目标。^[9]神最美的形象——太阳——出现在空中，对于那些能在太阳中看到神的人来说，它就宛如神的镜中影像，同样，神在各个国家中也塑造正义和神的知识的光芒，作为自己的形象，这样，那些有福之人和智慧的人便可借助哲学进行仿效，按照万物中最完美者的形象塑造自我。但是，只有哲学的教诲才能将这种性情灌输到人身上，让我们不再重蹈亚历山大的覆辙。亚历山大在科林斯遇见第欧根尼，非常敬仰其天赋，被其精神和伟大所折服，于是道：“我要不是亚历山大，我就会是第欧根尼了。”这话相当于是在说，他为自己的好运、荣誉和权力的重负所累，因为这些让他远离美德，终日奔忙；他羡慕犬儒派的斗篷和背囊，因为第欧根尼不会被这些东西所征服，也不会像他那样，被武器、战马和长矛所俘获。因此，作为哲学家，他可以在气质性情上变成第欧根尼，但在外表运道上依旧是亚历山大；或者因为他是亚历山大，他可以变得更加第欧根尼，因为他满载运气的巨轮，在风浪中颠簸，他需要更为沉重的压舱物和优秀的领航员。

有些人软弱无能，地位低下，所以他们虽然愚蠢，但是没有权力，结果无法作恶，好似在噩梦中，沮丧的感觉令人心神不宁，即使有欲望，也无法提起精神。但若权力中掺入邪恶，便会使激情膨胀。第欧根尼的话千真万确，他说，当他想做什么就能很快做到时，他就最大限度地享受了权力。其实，一个能随心所欲的人如果欲求做他不该做的事时，便面临巨大的危险了，

一言刚出，事已做成。[10]

邪恶一旦借助权力之势，便拥有飞快的速度，驱使各种激情沸腾起来，让人一愤怒便杀人，一经爱的撩拨便通奸，一贪婪便没收他人财产。

一言刚出，

冒犯者就被处死；猜测刚起，遭受诽谤之人就被判处死刑。自然哲学家说，先有雷声后有闪电，先有伤口后才流血，但是人们先看到的却是闪电和流血，因为听觉要等待声音的到来，而视觉却迎着光而去；因此，在政府中，先有惩罚，然后才进行指控和宣判，最后才出示证据。

因为现在精神屈服让步了，已不再坚定，

就如在风高浪急时，落在沙子中的锚爪屈服松动了。

除非理智的重量压制住了权力，使它停下来；除非统治者能与太阳一样——太阳当爬上北面的天空时，它位置最高，运动最少，它放慢速度，以确保行程的安全。

掌权者也不可能隐藏自己的恶习。癫痫患者若爬上高处，在上面走动，便会头晕目眩，于是引发癫痫，使他们的疾病公之于众。同样，命运通过财富、名誉或职位等因素，能略微提升那些未受过教育，没有文化的人；可是一旦他们升到高处，又让他们在众人面前摔下来。或者，用一个更恰当的比喻，就像在几个容器中，你无法确认哪个完好无损，哪个有缺陷，但当你把液体灌进里面时，有漏洞的那个便显现出来了。同样，堕落的灵魂不能容纳权力，而是会因奢望、愤怒、欺诈和不良品味而泄露出来。其实我们没有必要说这些。名声显赫之人，哪怕只有一点儿缺陷，也会招致谴责。西蒙因酗酒而招致诽谤，西庇阿因嗜睡也招致批评，鲁库卢斯（Lucullus）遭人非议是因为他的饮食过于奢侈……

[1] 据说柏拉图曾周游各地，包括到过昔勒纳。

[2] 这是某位悲剧诗人的话。

[3] 波斯人所崇拜的大神。

[4] 引自欧里庇得斯的一部不知名的悲剧。

[5] 《奥德赛》卷19，109。

[6] 赫西奥德：《工作与时日》，256—257。

[7] 《伊利亚特》卷10，183—184。

[8] 参看柏拉图《菲德罗》，254B。

[9] 柏拉图：《法律》，716A。

[10] 《伊利亚特》卷19，242。

七 论神的惩罚的延迟 [1]

亲爱的奎埃图斯（Quietus），伊壁鸠鲁在讲完这些话之后，甚至没有等待任何答复，在我们刚到达廊柱尽头时就匆忙离开了。我们当中的其他人只是停下脚步，默默地交换了一下对此人的古怪举动的惊讶的眼神，然后转过身，继续我们的散步。

派忒拉克莱阿斯第一个发话。“那我们该怎么办？”他问道，“提出异议的人走了，我们应该把问题放一边，还是照样回答他提出的观点，就像他依然在场一样？”

蒂蒙回应道：“嗨，要是他用一根真箭射我们，然后一走了之，我们不会把箭留在身上的。我们知道，布拉西达斯（Brasidas）从身上拔出长矛，正是用这柄长矛刺死了投掷者。当然，对那些朝我们抛出荒唐、错误观点的人，我们无须还击；对我们来说，在这种学说占据我们心灵之前就消除它的影响，这就已经足够了。”

“你觉得他演讲中最令人不安的是什么？”我问道，“这家伙对天意的指责完全是一大堆杂乱无章的胡言，就好像是在一阵愤怒地恶意谩骂中向天意射来”。

派忒拉克莱阿斯答道：“在我看来，神延迟对恶人的惩罚是迄今为止他的最有力的观点，此刻，他的这些话使我原先就有的恼怒感觉又重新冒了出来。那种感觉可以追溯到很久以前，当听到欧里庇得斯说：

阿波罗来迟了；这就是天界的行事方式。 [2]

那时我就感到十分恼火。但是，神应该干什么事都不懒惰；他在处置恶人时最不该懒惰了，因为恶人本身都不懒惰，‘作恶时也从不断误’； [3]更确切地说，恶人们在邪恶激情的驱使下迅猛地干着坏事。而且，正如修昔底德所说，‘假如伤害别人能够立刻遭到报应’， [4]那么那些由于能随心所欲作恶而走得太远的人立刻就会被挡住。因为还没有一种债务的推迟会像应得的惩罚的推迟那样，会使受到欺骗的受害者的希望被削弱，信念被打碎，并因此增强那些作恶者的自信，使他们更加的肆无忌惮。反之，如果惩罚能够立刻施于蛮横无理的行为，那么它既能阻止进一步的犯罪，也能给予受害者以最大的安慰。因此，当我想到这种观点的时候，就不断地受到比亚斯（Bias）的话的困扰。我们知道，他曾经对一个恶棍说：‘我并不担心你会得不到惩罚，我只担心我活不到那一天。’对那些已经被屠杀的美西尼亚人（Messenian）来说，对阿里斯多克拉底斯（Aristocrates）的惩罚又有什么用呢？他在野猪冢战役中出卖他们，以后逃避追查二十几年，期间还当着阿卡狄亚人（Arcadians）的国王，当他最后被发现并受到惩罚时，受害者早已不在人世。或者，那些由于吕希斯库斯（Lyciscus）的背叛而失去子女、亲

人和朋友的奥克美尼亚人（Orchomenians），他们又能从很多年后侵袭里希斯库斯并蔓延到其全身的疾病中得到什么安慰呢？——此时的里希斯库斯总是要到河里去浸湿全身，他自己曾赌咒说，如果他背叛了他们并且做了坏事，必定会全身腐烂。至于将那受到玷污的死者驱逐出雅典，将其尸体弃于国门之外，这些行为即便是受害者的孙子辈也不可能活着见到。因而，欧里庇得斯就显得实在可笑，他试图用这些想法来阻止我们作恶：

不用担心正义会朝你的脸上或
任何恶棍的脸上给出致命一击，
她会悄悄地、慢慢地走来，伺机
潜近恶人，悄无声息地逮住他们。^[5]

唉，正是由于这些观念而不是其他什么想法，才使得恶人们在作恶时有可能互相鼓励怂恿——在他们眼里，不正义总是能够获得立竿见影、确定无误的丰厚成果，而惩罚总是行动缓慢，姗姗来迟，不能阻止这种不正义的享乐。”

等派忒拉克莱阿斯说完，奥林皮库斯补充道：“但是，派忒拉克莱阿斯，包含在所有这些神的延迟惩罚中的，还有另外一种荒谬——简直太荒谬了！神在惩罚中的行动缓慢使人们对天意的信仰丧失殆尽，邪恶之人还会把这种没有紧随着他们的恶行而出现而是后来才发生的不幸看作厄运，他们不会将它称为惩罚，而只会把它说成是倒霉事，因此不会从中吸取任何教训和好处。他们固然会为不幸的后果而感到苦恼，但不会后悔自己的所作所为。马若失足或犯了错，如果鞭打立即随之而来，它会改正错误，走上正确的道路。反之，假如你在过了一段时间后才痛打牲口、勒紧缰绳，牲口会认为你这么做不是训练它们，而是另有其他目的；这样的折磨就没有训导之用。同样，假如人的每次失足犯错都遭受鞭打、勒缰绳的惩罚，则他就最终会变得慎重、顺服，敬畏神——一个在管理世间万物之事和众生情感方面从不延误的法官；反之，如果正义是像欧里庇得斯所说的那样，悄悄地、慢慢地走来，伺机潜近恶人，那么它就由于缺少确定性、及时性和有序性而更像是一种偶然的运气。因此，谚语说，众神的磨坊缓慢地碾磨，我却看不到这种迟缓有什么好处，它只会导致赏罚不明，使对恶的恐惧消失殆尽。”

我正在思考着这些看法时，蒂蒙说话了：“轮到我说了吗？我是该给这种观点再添加一种最大的困难呢，还是应该先让它从这些反对意见中杀出重围呢？”

我说：“如果事实证明这个观点不能抵挡或避开前面的指控，为什么还要发起‘第三波’的攻击，使它陷入进一步的泥潭中呢？”

我接下去说：“首先，我们必须溯本追源，从学园派哲学家对神的小心翼翼的崇敬开始，我们应当抛弃任何自负，不敢自称我讲述的这些问题出自真正的知识。没有经过音乐培训的人和没有军事经验的人讨论音乐或战争问题，都会显得自以为是；而对于我们这样的凡人来说，去探

究神灵所考虑的问题就显得更自以为是了，在这个问题上我们同那些通过主观的猜测和责难来理解专家观点的外行没什么两样。既然对一个外行来说，让他去揣摩一个医生的思考过程是很难的——为什么他后来才用刀子，而不是早点用；今天而不是昨天进行烧灼——那么同样地，在我们对神发表的看法中也不可能有比这个更容易和有把握的了，这就是：他完全清楚治疗邪恶的最佳时机，他把惩罚当作药物施加到每一个‘病人’身上，在不同的情形中，他所给予的惩罚的量都不同，在时间间隔上也都不一致。因为以惩戒或审判的名义进行的灵魂的治疗，是最伟大的技艺，品达与无数其他人都证明了这一点，他向世界的统治者神祈求时，称他是‘拥有最高贵的技艺的’，说神是正义的创造者，负责决定惩戒每个作恶者的时间、方式和量刑程度。正如柏拉图所说，宙斯的儿子米诺斯成了学习这种艺术的学生。柏拉图以此来暗示，假如一个人不曾学习并掌握这门知识，那么他就不可能在公正审判问题上取得成功或者在其他方面意识到成功。因为即便是在人类自己制定的法律中，也并不总是当下或时时都显出其合理性；事实上，有些人类的法令显得完全荒谬。在斯巴达，监察官们一就职就宣布，禁止蓄留八字须，并责令男子遵守法律，以免遭受严惩；罗马人在解放奴隶时用一根棍子触碰他一下，撰写遗嘱时，写明一群人都是继承人，却将他们的财产卖给别人，这种程序也显得十分荒谬。最为荒谬的是梭伦的法律，当整个城邦因派系争斗而分裂时，任何不加入其中一派并参与争斗的人将被剥夺公民权利。总而言之，一个不知道立法者的指导原则，不清楚每一项法规来由的人能够举出很多法律上稀奇古怪的例子来。既然我们发现要解释人类的规章制度都是如此的难，那么要说出众神是按照什么原则决定先惩罚某些罪犯、后惩罚另一些罪犯，也绝非易事，这点又有什么可奇怪的呢？

“我的这些看法并不是为了逃避困难而找的借口，而是祈求能够得到宽容，使我们的论证就像看到了避风港在望，能够鼓动说服力之舟对着困难更为大胆地迎头而上。

“首先应该考虑到，正如柏拉图所说，神自身为宇宙万物提供了每一种优秀的典范，因而他使一切‘追随神’的人得以获得美德，这种美德多少有点相似于神自身。事实上，自然万物由原先的杂乱无章变成‘有序的宇宙’，其根源就在于：它在某种程度上模仿并分有了神的形式与完美。这位哲学家进一步指出，自然点燃了我们身上的视觉，使得注视着天上的运动并对所见到的景象感到惊奇的灵魂，能够逐渐地接受并爱上那庄严而有序运行的一切，并因此而逐渐厌恶那些纷乱冲突、游移不定的激情，躲避那些作为一切恶习和不和谐之源的任意散漫、毫无目的的事物；因为人类从神那里所能得到的最大祝福，莫过于通过模仿和追求神的美和善来获得美德上的持久不变。

“因此，神在惩罚恶人时从容而缓慢：不是因为他担心自己会因为匆忙的惩罚而犯错误或后悔，而是因为他想通过施加惩罚来去除我们身上的一切野蛮和暴虐，教会我们不要在愤怒中打击那些给我们造成痛苦的

人，或者在愤怒到极点、突然爆发时就好像饥渴难耐一样，

因愤怒而丧失理智，

而是应该仿效他的温和与延迟，依照一切应有的秩序和规范来实行惩罚，将时间看成我们的顾问，因为时间是最不可能让我们陷入遗憾的了。正如苏格拉底所说，一头扎入浑水的人会失去自制而喝了脏水；这固然不好，但是这远远比不上我们因愤怒而判断不清，在平静与清醒之前，就向我们家族的一个成员^[6]满怀仇恨地施加报复。修昔底德说，‘当报复紧随着伤害而立刻出现时’，才能真的达到目的。这话不对。只有当报复在时间上离当初的伤害最远时，它才能真正达到目的。用梅兰休斯（Melanthius）的话来说，这是因为愤怒

赶走了审慎，于是就干出了最可怕的事，

因而，同样地，理性只有在铲除愤怒的干扰之后才能公正而有节制地行事。由于这个原因，人类之中的典范和楷模能帮助人变得温和，比如当他们听说当柏拉图举起棍棒要打奴隶时，却一动不动地停了很久，如他自己所说，他是‘在训诫’自己的怒火；阿基塔斯（Archytas）发现农场上的仆人行为不端、不听从指挥，于是他认识到，自己对他们过于急躁粗暴了；当他离开时，他只对仆人这样说：‘我对你们发火，是你们的运气。’假如回忆人类的谚语、叙述人类的所作所为能减轻愤怒的凶狠和猛烈，那么当我们看到神尽管用不着畏惧和后悔，却将惩罚保留到未来，等待时间的流失，我们在这些事情上就更应该变得小心谨慎，认识到神向我们展示出来的温和与宽容乃是神的美德的一部分，这种神的美德通过惩罚能够使少数的人改过自新，但是通过延迟惩罚，能够使很多人受益并得到警戒。

“其次，让我们反思一下，人类所施行的惩罚只不过是痛苦来回报痛苦，当施加痛苦的人反过来遭受痛苦时，惩罚就此结束，不再惩罚；因此，他们就像恶狗一样，紧跟在冒犯者后面吠叫，立刻追寻过错；但是我们必须假设，神会区分那些他所惩罚的罪恶灵魂的情感，知道他们是否会屈服，并给了他们忏悔的机会，对于那些其邪恶本性并非难以改变或无可救药的人，神给他们一段时间的宽限。神知道，那些人出生的时候从自己身上继承了多少美德，他们天生有多高贵，以及这种高贵有多持久——然而，由于受到不良教育，以邪恶为伍，它违背天性，成了邪恶，但是如果得到悉心照料，某些就能恢复正常。神不会对所有人都进行同样的惩罚，但对不可救药的人就立刻剥夺生命或铲除，因为与邪恶紧密相连必定对他人有害，而且对受害者自己的伤害最大；而对于有些人，罪恶来自对善良的无知，并非来自对邪恶的偏爱，那神就会给他们时间去改过，但是假如他们执迷不悟，他也会给予合适的惩罚；他不必担心他们会逃脱惩罚。

“考虑一下在人的性格和生活中发生的众多变化，就可以解释为什么把人的生命中可以改变的部分称作‘倾向’（tropos）或是‘品质’（éthos），因为‘习惯’意味着根深蒂固，能发挥强大的力量。事实

上，我在想，古人之所以把刻克洛普斯（Cecrops）^[7]称之为双形人，并不是像有些人说的那样，是因为他从一个好国王变成了一个野蛮暴戾、蛇一般的僭主，而是恰好相反，是因为他一开始时卑鄙阴险、令人生畏，到最后却是以温和仁慈的方式统治。假如这不可信，那么我们至少都知道革隆（Gelon）和希伦（Hieron）这两个西西里岛人以及希波克拉底（Hippocrates）的儿子庇西特拉图（Peisistratus）；这些人先通过卑鄙的方式获得了僭主的权力，随后高贵地行使它；他们公然违抗法律，获得了最高统治权，但随后对子民温和仁慈。因此，希伦和庇西特拉图到处都维持了良好的秩序，促进了农业生产，在人们中间培养一种勤俭节约的生活方式，以取代原先搬弄是非的习俗。此外，革隆还是国家的勇士，在一场伟大的战役中击败了迦太基人，拒绝了他们议和的请求，直到他在协议中添加了他们不得再用孩子祭奠克洛诺斯神的条款。在麦加拉，李迪亚得斯（Lydiadas）是一位僭主，直到其暴戾统治的中期，他才有所改变。当发现自己对不公正毫无兴趣时，他将政权还给应该依法享有的人民；在抵抗外敌、保卫祖国的战斗中，他光荣地倒下。假如有人早在米太亚德（Miltiades）或者克索尼斯半岛（Chersonese）的僭主时就杀了他，假如有人指控西蒙（Cimon）与他妹妹乱伦并判他有罪，假如有人因狄米斯托克利在市场中粗鲁无礼的狂欢而控告他，将他驱逐出雅典，就像后来对阿尔西比亚德（Alcibiades）所做的那样，那么我们早就失去了马拉松战役、尤里米顿斯（Eurymedons）战役和战果辉煌的阿忒米希文（Artemisium）战役的胜利了，

雅典的子孙们正是在那里奠定了自由的辉煌基础。

伟大的本性绝不会带来琐碎平庸的东西，由于它们的旺盛精力和进取心，它们无法保持平静；不仅如此，在最终形成其持久和稳定的性格之前，它们还会在波涛汹涌的大海上漂泊不定。因而，一个对农业一无所知的人，当他看到一块土地上杂草和灌木丛生、野兽出没、污水横流、泥浆满地时，他就不会喜欢这块地；而对于一个已经学会了如何区分和判断土壤的人来说，这些恰恰显示了这块土地的活力、厚度和松软；同样地，那些伟大的本性在一开始总是会表现出很多奇怪的、邪恶的特点，而我们则会立刻不耐烦于他们的粗糙多刺，想当然地认为我们应该对它们进行清除和修剪；然而，更有眼光的人甚至从这里就能看出他们善良而高贵的品性，他会等待它们成熟，拥有理性和美德，等到它们的本性能收获合适果实的季节。”

“让我们讨论下一个问题。埃及法律规定：被判处死刑的孕妇应先关监禁，直到她生完孩子后才执行死刑。一些希腊人效仿了该法律，你不觉得他们这样做很好吗？”

“当然好”，他们回答道。

“假如一个人”，我继续说道，“并不是因为有孩子要降临到人世，而是最终能够让一些隐蔽的活动或计划真相大白，向世人公布，能够揭发不为人知的罪恶，或提出有益的建议，或作出某项用途广泛的发现。对于这样一个人，有人会等到他做出贡献之后才加以惩罚，也有人会先杀

死。难道前者不比后者明智吗？拿我来说，我觉得前者明智”。我说。

“我们也这么认为”，派忒拉克莱阿斯回答。

“没错”，我说。“试想一下：假如狄奥尼修斯在暴政开始之初就遭到报应，现在就不会有希腊人生活在西西里岛上了，迦太基人早将那个岛毁掉了；同样地，假如对佩里安德（Periandes）的惩罚没有久久推迟，现在也就没有希腊人生活在阿波罗尼亚（Apollonia）、阿纳克托里文（Anactorium）和莱夫卡斯半岛（Leucas）上了。我认为，也正是因为卡桑德（Cassander）被暂缓惩罚，才使得忒拜城邦得以重建。^[8]大部分帮助占领德尔斐阿波罗神庙的雇佣兵们都同蒂摩莱昂（Timoleon）一起长途跋涉来到了西西里岛，在他们的归途中悲惨地死去前，他们打败了迦太基人，推翻了那些僭主们。实际上，神是先把某些恶人用作其他人的惩罚者（我们或可称之为‘公众刽子手’），然后才摧毁他们；我相信，对于绝大多数僭主来说，事实就是这样的。就像鬣狗的胆汁和海豹的胃膜——这些动物的其他部位都是不洁的——对疾病具有某种疗效一样，神也对那些需要刺激和训诫的人施以僭主的顽固粗暴和统治者的残暴愤怒；在尚未整治肃清其混乱之前，他是不会去除人们的痛苦与不幸的。法拉里斯（Phalaris）给阿戈里金提奈斯人（Agrigentines）开的方子，马略（Marius）给罗马人开的方子，也都是这种药。神甚至明确地向西锡亚人（Sicyonians）宣布，这个城市需要‘鞭子’的抽打，因为当那位男孩泰来提亚斯（Teletias）在皮托竞技会上赢得冠军时，西锡亚人宣称他是自己的同胞，试图把他从克利奥纳亚人（Cleonaean）手中夺过来，结果却将他撕得粉碎。但是，当奥塔格拉斯（Orthagoras）以及随后的米农（Myron）和克利斯提尼（Cleisthenes）成了僭主时，西锡亚人的胡作非为就被制止了；而克利奥纳亚人由于没有得到这样的治疗，到头来一败涂地。你们无疑都会想起荷马的话：

卑贱的父亲培养出

全才的儿子。

格普留斯（Copreus）的儿子没能成就伟业，而西西弗斯（Sisyphus）、^[9]奥托里库斯（Autolycus）^[10]和弗里格亚斯（Phlegyas）^[11]的后人则飞黄腾达，拥有伟大国王的荣耀和美德。在雅典，伯里克利出生在一个受诅咒的家庭；在罗马，伟大的庞培是斯特拉波（Strabo）的儿子，罗马人曾经愤怒地把斯特拉波的尸体扔出来并踩在脚下。因而，如果就像农夫在挑出可食用的嫩枝后才砍掉多刺的植物，利比亚人在采得树脂岩蔷薇后才烧掉灌木一样，神也是要等到那些四处蔓延、长满尖刺的皇族之根结出了应有的果实之后才将其毁掉，那么这又有什么荒谬之处呢？对于福基人（Phocian）来说，丢失一万头依弗特斯的（Iphitus）奶牛和母马，甚至丢失德尔菲更多的金银，也比让奥德修和阿斯克勒庇俄斯两人永不出世，或者让其他出生卑贱邪恶的人变成道德高尚、造福他人的人要好得多。

“你不觉得惩罚应该在合适的时间、以合适的方式进行，这比立刻匆

忙的惩罚要好得多吗？比如说，卡里普斯（Callippus）这个假冒的朋友，用一把匕首谋杀了狄翁，那么他是不是也应该被他的朋友用同一把匕首杀死呢？又比如，阿尔戈斯人米提斯（Mitys）死于派系争斗，那么他的那个青铜雕像是不是也应该在市场上的展示过程中倒下来压在杀他的凶手身上，把他砸死呢？派忒拉克莱阿斯，我想你也知道帕奥尼亚人（Paeonian）贝色斯（Bessus）以及雇佣兵首领奥塔的（Oeta）的阿瑞斯顿（Ariston）的故事。”

“说实话，我不知道”，他回答说，“我倒乐意听听”。

我说，“阿瑞斯顿在僭主们^[12]的同意下，摘下了一直供奉在德尔斐的伊里菲莱（Eriphyle）宝石，带回去送给妻子当礼物。他的儿子由于某种原因冲他母亲发怒，放火烧了房屋，所有房子里的人都葬身火海。至于贝色斯，故事是这样的，他杀死父亲，一直没受人怀疑。最后，当他来到一个酒馆进餐时，他用长矛捅燕子窝，捅下来，把所有小燕子杀死。别人自然会问：‘喂，你怎么了？做这种怪事，什么意思？’对此，他答道：‘呃，它们不是一直诬告我、指责我杀了父亲吗？’旁人听了这话，惊愕万分，于是向国王报告。最终真相大白，贝色斯受到了应有的惩罚。

“但是迄今为止”，我说，“这些只是我们自己的观点，而且依据的是对恶人的惩罚确实被延期的假设；我们还必须想到我们还没有提到过的赫西奥德的看法，他不像柏拉图那样说惩罚就是跟在不正义后面的痛苦，^[13]而是认为惩罚与不公正同时发生，与不公正同根同源。因而他说，

邪恶的计划对策划者来说是最糟糕的，^[14]

他又说：

图谋伤害别人的人，

他的图谋也会给自己带来致命的伤害。

据说，斑螫自身体内就含有治疗其毒性的解药，它通过某种反作用来发挥效用，类似的，邪恶同时产生痛苦和惩罚，这样，它就不是在后来，而是在作恶的当时遭受了惩罚。所有的罪犯走向刑场时都必须背负着自己的十字架，恶习从自身中给自己造出了惩罚的手段；狡猾工匠的邪恶生活声名狼藉，充满恐怖、遗憾、残酷的情感和无尽的焦虑。然而，有些人并不比小孩聪明，他们在露天竞技场看到罪犯经常身穿金子束腰上衣或紫色披风，佩戴串珠项圈，跳着战舞，于是惊叹艳羡，以为他们快乐无比，直到亲眼见到罪犯被刀刺鞭打，艳丽豪华的服饰被烧毁。在大部分情况下，人们都不会想到那些处于家庭和事业的顶峰、身居高位的人其实正在遭受惩罚；我们直到他们被杀死或推下悬崖才以为这是惩罚。其实，这不应叫惩罚，而是惩罚的结束或终结。塞林布里亚（Selymbria）的希罗底库斯（Herodicus）在得了不治之症——肺结核后，率先将体操与药物治疗结合起来，为自己和其他同样遭受痛苦的人设计了一种用柏拉图的话说叫‘苟延残喘’^[15]的治疗方子；同样，那些作

恶之人，表面上逃脱了直接的惩罚，其实不是在很久以后，而是在很长一段时间里一直在遭受惩罚，这种惩罚更持久，而且从不延期；坏人不是在变老时受到惩罚，而是在惩罚中变老。当然，我说“很长一段时间”，乃是相对于我们自己而言；对神来说，人类生命再长都不算什么；现在将作恶者送上肢刑架或将他绞死，而不是在三十年前，对于神，这就如同是在晚上进行惩罚，而不是在早上，尤其是当坏人只能封闭地生活，如同被关进监牢一般，不能解除，也不能逃脱，尽管有时也可饱餐一顿、^[16]处理事务、赠送和接受礼物，确实有很多消遣，这就像囚犯们在绞绳挂在头上时仍可以玩骰子、跳棋一样。

然而，如果我们只是把惩罚的最后一刻才看作惩罚，而忽略这中间的痛苦、恐惧、预感以及内心的悔恨——这些每个恶人一旦作恶就会深受其折磨的东西，就好比我们不承认一条吞了鱼钩的鱼在它被厨师烧烤或切碎之前就已经被抓住了，那么，我们还能凭借什么来承认，判了死刑的罪犯在他们的脖子被砍断之前就已经在受惩罚，喝了毒芹汁并且正在四处走动等待他的腿变沉重的人，在他被寒战所击倒、失去感觉之前就已经在受着惩罚？每一个作恶的人都会被正义的罗网牢牢地网住；他在顷刻间像吞诱饵^[17]一样吞下不公正甜头的同时，也吞下了良知的倒钩，后者将深深地扎入他的要害之中，并让他为自己的罪行付出代价，

他，宛如一条上钩的金枪鱼，搅动着整个海洋。^[18]

众所周知，恶行野心勃勃、胆大妄为，随时准备动手，直到恶行完成；但是此后，随着情感的暴风消逝，它变得软弱无力、绝望无助，任由恐惧与迷信吞噬；因此当斯泰西德库斯（Stesichorus）说出下面这话时，他正在模仿着克里腾奈斯特拉（Clytemnestra）的梦描述生活和现实，他说：

她想象着一条毒蛇朝她游了过来，蛇头

把血涂在王冠上；瞧！它摇身一变

变成了高贵的普莱斯特尼德（Pleisthenid）。

因为梦中的景象、白天的幽灵、神谕、电闪雷鸣以及其他来自于神的一切，都会给这种状态的人带来恐惧的痛苦。因此，据说，阿波多罗斯（Apollodorus）曾在梦中看到自己被克劳努斯（Ceraunus）剥了皮以后放到锅里煮，此时，大锅中传来心脏低沉的声音：‘是我把你带到这里来的’；在另一次梦里，他看到女儿们在自己周围跑动，身体像煤一样燃烧着。据说，庇西特拉图的儿子希帕恰斯（Hipparchus）在临死前见到阿佛洛狄忒用杯子向他脸上泼鲜血。当克劳努斯的朋友们被叫到他跟前时，他们看到他陷入了错觉，幻想自己被塞琉古（Seleucus）召唤到由秃鹰和豺狼组成的法庭上，接受审判，用大块的肉喂敌人。当保萨尼乌斯（Pausanias）在拜占庭时，他受无耻淫欲的驱使，派人去召来出身自由的少女克莱奥尼塞（Cleonicé），打算留她过夜。当她靠近时，他突然胡乱猜疑，并将她杀死。从那以后，他经常梦见她对他说：

来受死吧；人因为骄傲而遭毁灭。

由于幻觉持续不断，他航行到（我们听说）位于赫拉克莱娅（Heracleia）的死亡通道，通过禳解仪式和奠酒召唤少女的亡灵；亡灵出现在他面前，对他说，等他去了斯巴达，一切都会过去的。不久，他就在去斯巴达的途中死去。

“因此，假如生命逝去之后，灵魂不再继续生存，死亡是一切奖赏和惩罚的终点，那么，神在处理那些冒犯者时早早地加以惩罚并夺去他们的生命，就会被人认为粗心大意。

“即使有人要否认恶人生命和生活其他任何苦难，然而，一旦他们发现自己的恶行经过验证却是一种毫无结果、吃力不讨好的事情，尽管付出了热切的努力，却得不到任何切实或有价值的回报时，这种认识就肯定会击垮他们的灵魂。你一定记得这样一个记载：李希马库斯（Lysimachus）由于口渴，被迫率部向赫塔费（Getae）投降，当他进入对方营地并喝水时，说道：‘哎呀！我是多么卑劣啊！竟然图一时之快，丢失了如此伟大的王国！’受本性驱使的感觉是很难抵挡的；但是，如果有人为了来路不正的收获，或是出于对政治威望和权力的妒忌，或是为了满足淫欲带来的欢愉，而做了违法可怕的事情，并且在此之后，随着内心的渴望和疯狂激情消退，他最终感到自己犯罪所引起的羞耻和恐惧依然存在，却没有留下任何有用的、必需的或有益的东西，那么他难道不会一而再地意识到正是由于受了愚蠢观点的误导，或毫无价值、徒劳无益的欢愉的诱惑，他破坏了人类最神圣、最伟大的法律，最终因为耻辱和焦虑而败坏了自己的一生？就像西蒙尼德斯曾经开玩笑地说的，他发现自己的钱箱永远是满的，而他装感激的柜子却总是空的一样，一旦恶人看穿了自己的邪恶时，他们就会发现它毫无快乐可言，它以虚幻的希望诱惑于一时，却总是充满了恐惧、悲伤、忧郁的记忆以及对未来的焦虑和对现实的不信任。因此，我们在剧院里听到伊诺（Ino）后悔自己的所作所为：

哦，最亲爱的妇女们，我多么希望再次

住进我曾经住过的阿塔马斯（Athamas）大厅，

从未干过这些事！^[19]

因此，在每个恶人的灵魂中萦绕并扎根的念头是：灵魂怎样才能逃离对邪恶的回忆；将罪恶感驱逐出灵魂；使灵魂重获纯洁；一切能从头再来。邪恶在它的选择过程中总是不够自信，头脑不够清醒、不能坚持不懈——除非，天哪，我们将作恶者当成聪明人；但是，只要这种对财富和欢乐的疯狂追求，以及毫不减弱的妒忌在恶意或怨恨的伴随下，占据着它们的住所，那么，一旦你靠近观察就会发现，在那里，迷信潜伏其中，进取心减弱，面对死亡胆小怯懦，目标突然转变，以及虚荣心膨胀而导致世界观空虚。这些人不仅害怕那些批评他们的人，而且畏惧那些赞扬他们的人，他们知道自己蒙骗伤害了那些人，也知道那些人与作恶者的那些最不共戴天的敌人是一路的，因为他们毫不吝啬的赞扬都是给他们认为是好人的人的。罪恶的顽固不化就像次品钢铁的坚固一样，十分脆弱；罪恶的坚硬很容易被粉碎。因此，当经过充分时间的考虑他

们渐渐更为清楚地知道了自己的情形时，他们就会烦躁不安、苦恼不堪，谴责自己的生活方式。一个市井小人，当他归还了朋友托他保管的钱，或者替朋友做了担保，或者由于向母邦的无偿捐赠而出名时，因为内心的反复无常、动摇不定，他会马上就感到后悔和悲伤；有些人在剧场里接受掌声时会突然地发出一声叹息，因为他们的荣誉感迅速消退，只剩下对财富的偏爱；相似但相反的是，那些像阿波罗多罗斯那样在阴谋篡夺僭主权力中大开杀戒的刽子手，那些像伊皮齐德斯（Epicides）的儿子格劳卡斯那样拿了朋友委托保管的钱财不还的人，^[20]他们也绝对不可能不感到后悔，不痛恨自己，不对自己的所作所为感到悲伤。就我而言，假如这么说不算不敬的话，那我得觉得作恶者既不需要神，也不需要其他人去惩罚他们：他们的生活本身就足够执行这一任务，因为罪恶已经彻底毁了其一生，使它陷入混乱。”

“但是，还是应该考虑一下”，我说，“我说的是否太多”。

“也许是过长了点”，蒂蒙回答道，“因为还有问题等着你回答。在与前面几个问题的较量中你谈论的非常好，因而我现在就像一个等待上场角逐冠军的运动员一样，就等着向你提出最后一个问题”。

“你肯定认为，我们之中保持沉默的那些人也会同意欧里庇得斯对神的这种直言不讳的指责，他指责神

在子女身上追究父辈的罪孽。^[21]

因为，要么是真正的冒犯者自己付出了代价，这样就不需要再去惩罚那些无辜的人了，因为即使是罪人在审判中也不会因同一罪行受到两次公正的惩罚；要么是众神怠惰，取消了对罪人的惩罚，到后来却硬要无辜的人付出代价，这就是在用不公平的惩罚做法来弥补推迟的惩罚，而这是不对的。比如，你会想起这样一个故事：伊索带着克罗伊斯（Croesus）的一批金子来到德尔菲，准备要豪华气派地祭祀阿波罗神，并且要分给每个德尔菲人四米那金子；但是，据说他后来与当地居民发生了激烈的争吵；他还是举行了祭祀仪式，但将剩余的金子送回萨迪斯（Sardis），因为他觉得这里的人不值得他慷慨施与。他们因此就捏造了一个抢劫神庙的罪名，并且判了他死刑，将他推下了当地一个名叫希岩皮亚（Hyampeia）的悬崖。^[22]愤怒的神随后惩罚他们，据说是他们粮食歉收，各种怪病滋生；因此，他们参加希腊人各个盛大节庆，不断声明邀请任何愿意过来，并接受他们对伊索罪孽赎罪的人。在第三代时，萨摩斯岛的伊德蒙（Idmon）来了，他并非伊索的亲戚，而是伊索在萨摩斯岛的买主的后裔。在向他赔礼道歉之后，德尔菲人才从麻烦中解脱出来。据说，结果以后处死渎神罪的地方由希岩皮亚转到了奥里亚（Aulia）。此外，就连亚历山大最忠实的仰慕者们，当然我认为自己也算其中一个，都不赞同亚历山大因布兰齐达伊（Branchidae）城的曾祖辈背叛了米利都（Miletus）一带的神庙而毁灭这个城市，大规模屠杀男女老幼。当克西历安人（Corcyrean）问锡拉库萨的僭主阿加索克利斯为什么蹂躏他们的岛屿时，阿加索克利斯的回答甚至变成了一种笑柄，他说：‘宙斯啊，因为你们的祖先接待过奥德修。’当伊萨卡人提出类似

的抱怨，说他的军队正在抢夺羊群时，阿加索克利斯回答：“当你们的国王来到我的国家时，他还弄瞎了牧羊人的眼睛。”^[23]据说赫拉克勒斯一千年前挖出了预言三足鼎，带着它逃到了法留斯（Pheneus），假如阿波罗据此毁灭了如今的法留斯人，阻断了他们的地下水道，淹没了所有领土，那岂不是更荒谬吗？^[24]再者，告诉锡巴里斯人（Sybarites），他们被毁掉三次才能平息留卡狄安的赫拉（Leucadian Hera）的愤怒，他们的麻烦才会过去，这样的神谕不是一样很荒谬吗？还有，直到最近，洛克里斯人（Locrians）才停止送少女到特洛伊，

她们没穿披风，赤脚，就像奴隶一样，拂晓

将雅典娜的祭坛打扫得干干净净，

头上没戴帽子，即使上了年纪。

以满足埃阿斯的淫欲。^[25]这里的逻辑或公正在哪里呢？我们不会赞扬色雷斯人至今在妻子身上文身报复奥尔菲斯，我们也不称赞波河的野蛮人穿上丧服哀悼法松；假如在法松死时，人们没有举行任何仪式，而在那不幸事件过去五代或十代后出生的人们，却为了纪念他而更衣哀悼他，我觉得这事更加荒唐。然而，这事只是荒唐而已，没什么严重或无法挽回的地方；可为什么众神的愤怒起先沉入看不见的地方，就如某些河流那样，到后来却针对其他人再次掀起波浪，最终造成可怕的灾难？”

在他第一次停顿的时候，我担心他会提出一长串更难对付的新谬论，于是立刻向他提了一个问题：“这么说”，我说，“你相信那些故事都是真的？”

“即便不是全部，而是部分地真实”，他回答说，“你不认为你的观点面临同样的困难吗？”

“也许”，我说，“这情况就像患了高烧的人，他们不论是裹上一件大衣还是很多件，都感觉一样的热；但是，把后来添上的大衣脱掉，还是会感觉轻松多了。但如果你不坚持，那就算了——尽管你的大部分故事像是寓言和虚构——但是请你回想一下，在最近一次特奥克赛尼亚（Theoxenia）节日中，人们将祭祀供品中最为高贵的部分留出来，通过公开的声明把它送给品达的后裔，那种过程是多么的令人难忘、令人高兴啊！”

“看到人们用古老淳朴的希腊风俗表达敬意，谁能不高兴、不着迷呢？”他说，“除非品达自己描述的那个家伙——

他黑色的心灵是用冰火锤炼的。

“那么”，我回答，“我就忽略不提在斯巴达的那个类似的‘在来自莱斯博斯岛（Lesbos）的歌手之后’的规定，这是为纪念老忒潘德尔（Terpander）而宣布的；^[26]因为它说明了同样的问题。但是，我想说，在我看来，你和家人认为作为奥菲尔塔斯（Opheltas）的后裔，在波埃提亚（Boetia）应当得到更高的尊荣，在福基也是一样，因为你们

家族与戴方图斯的关系；还有一次，当我帮助里格马伊（Lycormae）和萨提拉伊（Satilaei）恢复赫拉克莱德斯的世袭荣誉——戴王冠的权力时，你亲自到场来支持我。当时，我说过，赫拉克勒斯的子孙特别应该拥有荣誉和奖励，这些都是他为希腊人服务赢得的，而他本人没有得到足够的感谢和补偿”。

“你让我想起一次高贵的辩论”，他说，“它很值得进行哲学探讨”。

“那么，我的朋友”，我说，“将你的强烈谴责暂且搁置一边吧，看到出生在邪恶家庭的人受到惩罚，请你也别介意吧；不然的话，当别人推崇高贵的出身时，你就不能流露欢乐和赞许。假如我们在子孙后代中保持对美德的感激，我们自然应该期望，对犯罪的不断惩罚不应减免，也不应停止，而应与感激保持一致，给予应有的回报。有人看到西蒙的子孙在雅典受人尊敬，便欣喜不已；可看到拉卡莱斯（Lachares）或阿里斯提翁（Aristion）^[27]的子孙被驱逐，却感到不快和生气，这样的人的头脑就过于摇摆不定了，或者说，他对神特别吹毛求疵，喜欢与之争吵。假如作恶者儿女的儿女看起来飞黄腾达，他要指责；假如卑贱之人的后裔遭到攻击、消灭，他也要指责；而且不论是好人的子女还是恶人的子女遭难，他都同样认为是神不对。

“这些言论”，我说，“你不妨当成是一种阻挡那些过于严厉和非难的批评的障碍。现在，让我们重新回到问题的开头，因为我们争论的是关于神的问题，而且这个问题错综复杂，晦涩难懂，错误百出，我们必须谨慎和冷静地把思路拉到可能和可信的问题上来，因为即使是我们人类自己所做的事情，我们也没有把握说得正确无误。比如说，我们让那些父母死于肺结核或水肿病的孩子坐着，将双脚泡在水里，直到父母的尸首被销毁，于是疾病（据说）就不会再传染或者靠近他们。我们为什么要这么做呢？再比如，当一只山羊将刺芹吃进嘴里时，是什么使得整个羊群都站在一旁，直到牧羊人过来把刺芹拿走？还有其他一些力量，能够通过一个物体传递到另外一个物体，其传播和扩散的速度之快、范围之广，令人难以置信。然而，我们对时间上的间隔感到惊讶难解，但是对于空间上的间隔就视若无睹了。而实际上，比在追讨德尔菲人和锡巴里斯人罪行的正义中将账算到他们子女头上更令人惊奇的是，一种源于埃塞俄比亚的疾病竟会在雅典境内肆虐，它杀死了伯里克利，又侵袭了修昔底德。^[28]这是因为任何力量都有办法从它们到达的最远点返回到它们的发源地，并且能使这两者之间发生一种联系；尽管我们不清楚个中原因，它还是悄无声息地自行实现了。

“然而，整个城市遭到神的愤怒的惩罚很容易被证明是合理的。一个城邦，就像一种生物，是一个统一的、连续的整体。它并不会随着它的生长变老而不再是它自身，它也不会随着时间的推移由一个事物变成另一个事物，而是总是在感情上和身份上与其原先的自我保持一致，只要使它产生并将它编织在一起的内在联系还能使它作为一个统一体而存在，那么它就必须为它的公开角色在做的或已做的事情承担所有的指责和荣誉。根据年代次序上的区别把一个城邦区分成很多个城邦或者无数

个城邦，就像是在从一个人中造出许多人，就因为他现在是老年，以前是壮年，更早时是青年。或者更可以说，这整个过程与埃庇卡摩斯（Epicharmus）的一段话十分相似，这段话导致了诡辩家关于‘成长者’的谬论：过去借债的人现在就不是债务人了，因为他变成了另外一个人；昨天受邀请参加晚宴的人今天成了未受邀请的客人，因为现在的他是另外一个人了。

“成长给我们每个人分别带来的改变比城市的整体改变要大得多。三十年后，人们见到雅典还能认出来，而且雅典人现在的特征和心情、他们的娱乐活动和严肃关注、他们的喜怒哀乐，与很久以前十分相似。但是对于一个人，亲友在一段时间后遇见他，很难认出他的容貌，他个性的变化从一切观点、困难、情感和规律中反映出来，显得如此奇怪和闻所未闻，以至于令经常在一起的同伴都大吃一惊。然而这个人还是被称为是一个人，并且从出生到死亡是同一个人；所以我们认为，同样地，由于城邦保持着它原有的身份，它在继承祖先的荣耀和权力的同时，也应当承担起来自祖先的同样的耻辱；否则我们将发现，我们已不知不觉地将一切存在投入到赫拉克里特所说的那条河中，赫拉克里特断言，没有人能两次踏进同一条河，因为处在变化中的自然总是在改变着一切事物。

“假如一个城邦是一个单个而且连续的整体，那么可以肯定一个家族也同样如此，它从属于一个单个的祖先，祖先在所有家庭成员中遗传了某种特定的力量以及遍及所有成员的共同品质；子女没有与父亲完全隔断，仿佛是父亲制作的艺术作品；他是从父亲那里创造出来的，但不是由父亲生的，因此，他的体内不仅包含父亲拥有的一部分，还要接受他应接受的那份奖励和惩罚。假如你不会将它看成是玩笑的话，那么我想说的是，卡桑德的雕像与狄奥尼休斯的尸体——前者被雅典人敲成了碎片，后者被西那库斯人扔到城外——所受的对待与要求子孙后代为自己的祖先支付代价相比，是更为不公正的。因为雕像中并不存有卡桑德的本性，而狄奥尼休斯的尸首也早已被他的灵魂所丢弃。然而，在尼萨尤斯（Nysaeus）和阿波罗克拉底斯身上，在安提帕特（Antipater）和腓力^[29]身上，以及同样在其他恶人的子女身上，父亲的主要部分与生俱来，而且它并非是静止的或不起作用的，而是正是通过它，这些子女才生存着、成长着，受制于它，用它思考；因此，他们是父亲的子女，接受父亲的应得之物，并没有什么荒谬或令人震惊的。

“推而广之，就像在医学上，有效的即正当的。病人臀部有病，烧灼其拇指；病人肝脏化脓，切开其上腹部；牛得了软足病，在牛角尖涂油膏；那些认为这些做法不正当的人，实属荒谬至极。同样道理，谁要是认为，惩罚除了能治疗罪恶，还存在其他正当性，那他也荒唐可笑。当他看到一些人被当作治疗其他人的媒介时，就如眼炎要切开静脉才能得以缓解那样，他感到十分震惊，显得目光短浅，他忘了校长通过责打一个男孩能警告其他学生，也忘了将军把十人中的一人处死，能让全军都敬畏他，通过这种方式，某些品性、痛苦和教养不仅是通过一部分

传递到另一部分，而且通过一个灵魂传到另一个灵魂，其实，这比通过一个身体传到另一个身体更加容易。当传递是通过身体实现时，同一影响和变化似乎必须在两个部分都产生；而灵魂的特性是，它在想象力的指引下就能感到确信或恐惧，于是变得更好或更糟。”

我还在说的时候，奥林皮库斯插话进来：“你的观点似乎基于一个非常重要的假设：灵魂在人死后能存活下来。”^[30]

“是的”，我说，“而且你也承认或已经承认了这一点，因为我们讨论一开始就假设，神分配给我们应得的赏罚”。

“你为什么认为”，他说，“假如神照顾我们，安排我们生活的一切，那么就可以得出结论说，我们的灵魂要么不朽，要么能在死后存活一段时间？”

“难道不能这样推论吗，好朋友？”我问道，“神总不会那么无聊琐碎吧，总不会即使我们没有神圣的东西，没有任何与他相似、持久恒常的东西，而是如荷马所说，就像树叶枯萎，片刻后便腐烂，^[31]他还会看重我们，就像精心护理陶罐中‘阿多尼斯花园’的那些女人一样照料短命的灵魂，让它们在脆弱的肉体容器里成长？这种容器不能容纳强壮的生命之根，灵魂在其中一不留神就迅即消亡。假如你愿意，那就暂且将其他神灵搁置一边，考虑一下，如果我们此地的太阳神知道人死了以后灵魂会立刻消亡，像烟雾一样从身体上蒸发出去，那么他是否还会提出对死者的种种安抚，为他们争取荣誉和报酬，欺骗和迷惑那些信仰他的人？对我而言，我永不放弃灵魂在人死后存活的观点，直到又一个赫拉克勒斯带着皮索的三足鼎逃走，并彻底毁了神谕为止；但是，只要还有很多神对人的答复——据说就算是在我们这个时代也还有许多，纳克索斯岛人克拉克斯（Corax）就收到过这样的神谕答复——那么把灵魂判处死刑将是大不敬”。

“他收到了怎样的回应呢？”派忒拉克莱阿斯问道，“这个‘克拉克斯’是什么东西？我不知道这个故事，也不知道这个字的含义”。

“不是那样的”，我说，“用假名而不用真名，这是我的错。我们听说，在那场战斗中杀死阿尔基洛科斯（Archilochus）的人叫卡农德斯（Callondes）；他的绰号叫‘克拉克斯’。起先，皮索因为他杀死了一个缪斯的祭司，于是将他赶走；但是，经过祈祷和乞求，为自己辩护，他被允许到泰提克斯（Tettix）的住所去抚慰阿尔基洛科斯的灵魂。（这个地方是塔伊纳卢斯；据说泰提克斯这个克里特岛人带着一支舰队来到这里并建立了一个城邦，在这个‘灵魂的通道’处定居下来）同样，斯巴达人也受到神谕的指引去抚慰保萨尼乌斯的灵魂；他们派人前往意大利请招魂者，让他们来主持祭祀，将神殿周围的幽魂驱散”。^[32]

“因而，证明神的天意的存在与人死后灵魂的存活实际上是属于同一个论证过程”，我继续说，“绝不可能在动摇了其中一个论点之后，另一个论点还能站得住脚。但是，假如灵魂继续存活，我们必定会料想，灵魂应有的赏罚更应该是要在死后得到，而不是在生前；因为灵魂的生命

就像一次运动员比赛，只有奋斗结束时才能获得应有的赏罚。但是，在灵魂作为一个独立体存在于另一个世界期间，它为它过去的的生活而受到的奖赏与惩罚（情况可能就是这样），这事对我们活着的人来说就好像是不存在一样——它们并不为我们所相信和知道；然而，如果对灵魂的赏罚通过子孙后代来实现，这个世界的人们便能看到，这样，赏罚就可以阻止很多恶人作恶。我们可以认为，没有一种惩罚能让一个人看到子孙后代替自己遭罪这种惩罚更加令人难堪和可耻的了，那些违反法律的不洁的灵魂，如果它们在死后看到的不是自己的雕像或荣誉被推翻，而是子女、朋友或亲属因自己的过错而遭受可怕的灾难，为此付出代价，那么，即使面前放着宙斯才能享有的诸般荣耀，也绝不会受到引诱去变得不正义和放纵了。我最近听到的一个故事能证明这一点。但是我担心你会将它当成神话。^[33]所以我也暂且说它只是可能的吧”。

“千万别这样”，奥林皮库斯说，“让我们也听听吧”。

其他人也提出了相同的请求，我说：“先让我讲完可能性吧；然后，假如你们确实想听，我们再来试着听听那个神话——假如它确实是神话。”

“彼翁（Bion）说，神惩罚恶人的子孙，医生因为祖父或父亲的疾病而对孙子或儿子用药，两者相比，神更加荒唐可笑。事实上，这两件事从一方面来说是不可比拟的：对一个人的治疗不能控制另一个人的病情，患眼疾或发烧的病人不会因为看到另一个病人敷上软膏而病情好转；然而，对作恶者进行公开惩罚的理由是，只要正确实施，正义能通过惩罚他人来震慑一些人。但是，另一方面，彼翁没有注意到，他用医生作比较时，倒确实与我们讨论的问题有其相似点。据说发生过这么一件事情，某人患了重病，但并非不治之症，由于意志薄弱，缺乏与疾病抗争的精神，结果他病死了。有一个医生，是其亲戚，或是教练，或者好心人，知道其中的缘由，带走了此人的儿子。儿子看起来毫无疾病，只是有可能会患上相同的疾病。通过严格的饮食，让他禁忌美味佳肴、糕饼点心、酒和女色，给他持续用药，让他不停地进行高强度锻炼，最终驱散了重病的微小种子，不让它有一丝成长的机会。对于父母生病的孩子，下面这些难道不是我们给他们的建议吗？要好好照顾自己，注意预防，切不可粗心大意，从一开始就将体内遗传的早期病症驱逐出去，在它还容易清除和立足未稳时根除疾病。”

“当然”，他们异口同声地说。

“那么，我们所做的下面这些事”，我说，“就不荒谬，而是必要的；不是荒诞的，而是有益的：我们让癫痫病人、精神忧郁病人和痛风病人的子女锻炼身体、合理饮食、服用药物，不是因为他们已经生病，而是为了让他们预防。病体生的病体不应当受到惩罚，而应该施以药物治疗和预防措施；假如有人胆小怯懦，污蔑这种治疗是‘惩罚’，我们不能让他阻止我们这么做。假如病人生的孩子应该施以药物治疗和预防措施，那么对于家庭成员在恶行上的相似性，我们却听之任之，拖延惩罚，任

由邪恶在年轻的品格中滋生，直到扩散开来，直到强烈地爆发，如品达所说，

显现出灵魂罪恶的大收获。

我们这么做对吗？

“或者说，在这点上，神还不如赫西奥德聪明吗？赫西奥德提出了这个劝告和建议：

不要在参加不祥的葬礼返回后，

而要在参加神圣的祭神节庆之后

生育你的子女，^[34]

这样才会使人在欢欣快乐中繁育后代，因为子孙后代从他们那里继承的不仅是恶习或美德，还有悲痛、喜悦及各种情绪。然而，还有一个问题，不再是赫西奥德力所能及的，也不是人类智慧的任务，而是神的任务：在实际的激情通过犯错而使自己显现出来之前，就区分出其相似和不同的倾向。年幼的熊、狼和猿从一开始就表现出天性，不掩饰、不伪造，而人的天性能立刻融入风俗、教条和行为规范，并由此隐藏缺点，模仿高尚的品行，结果是要么彻底清除或逃脱了与生俱来的邪恶污点，要么长期表里不一，掩饰自我，逃过了我们的察觉，我们只是被具体的恶行叮咬之后才最终认清了恶习。不仅如此，还更可以说是，我们一般都会认为人们是在做不正义的事时变得不正义了，在满足自己的贪欲时变得放纵了，在逃跑时变成了懦夫。有人可能还会认为，蝎子是在蜇人时长出了它们的刺；毒蛇是在咬人时产生出了毒液——但，这是一种愚蠢的想法，因为，形形色色的恶人并不是在变成恶人时立即就表现出邪恶；更准确地说，小偷和暴君在一开始就拥有了他们各自的恶性，但是他们只有在等到时机合适、权力在握时，才实施偷窃和非法行为。然而，神当然不会不了解每个人的脾气和本性，因为比起对肉体的了解，他自然更了解灵魂；他也不会等到暴力动手、恶语出口，或者可耻的器官淫荡发作后，才实施惩罚。因为神并没有遭人侵犯，用不着向诬陷者报复，也没有受人攻击，用不着冲着抢劫者发火，也没有受人伤害，用不着痛恨通奸者；当神——他经常这样做——惩罚那些具有通奸、掠夺以及违法倾向的人时，他的目的是治疗他们，祛除邪恶，就像在癫痫病人发作之前治疗他一样。

“就我们自己而言，我们刚才抱怨说那些作恶者的惩罚推迟了；我们现在又抱怨说，神在罪恶没发生时就惩戒那些只不过是倾向和苗头的人。我们这么做，是不知道潜在的罪恶比现实的罪恶、隐藏的罪恶比显现的罪恶往往更糟糕、更可怕。我们也无法理解，为什么某些人甚至已经作了恶了，还是要丢开他们不管，却要去预先惩戒只具有动机的那些人，去阻止别人的意图，其实，这就像药物对某些人来说是不适用的，尽管他们是病人，而对另一些人则是有益的，尽管他们没有病，却处于一种更为危险的境地。因此，有句话说

神并不将父母所有的罪孽都报应在子女身上，^[35]

健康的孩子有可能出自生病的父（母）亲，同样，一个坏人也可能生出一个好人，此时，对家庭的惩罚就会得到宽恕，孩子仿佛被从邪恶家族领养走了；然而，假如一个人遗传了罪恶祖先的特性，他当然应该继承对这种罪恶的惩罚，就像他应该继承家族债务一样。安提柯

（Antigonos）没有因德米特里乌斯（Demetrius）而受到惩罚，再往前，菲留斯（Phyleus）没有因奥基阿斯（Augeas）、^[36]奈斯托尔（Nestor）没有因为奈留斯（Neleus）而受到惩罚^[37]（因为这些儿子品德高尚，尽管他们的父亲品德恶劣），只有那些顺从本性并传承自己家族特征的人，惩罚才会去追究这种相似的邪恶。这就好像是父亲的疣、胎记和胎块在子女身上消失，但是后来在儿女的子女身上重新出现；又如某个希腊妇女，她生了一个黑人小孩，被指控通奸，却发现她是黑人的第四代后裔；^[38]又如那位据说与‘种植的人’^[39]相似的已故的提斯柏的皮同（Python of Thisbe）的孩子中的一个身体上出现了矛的图案，多年之后的家族相似之处再次显现，仿佛来自大地深处一般。因此，同样道理，最初几代人往往隐藏了灵魂的特性和情感，后来，在其他人身上的家族的特性显现出来，恢复了遗传的善恶倾向。”

说到这里，我打住了。奥林皮库斯笑着说：“我们不会喝彩，免得你以为只要你的论证足以证明自己，我们就会允许你不讲神话了。不行，只有在进一步听了你讲那个故事之后，我们才能进行判断。”

于是，我继续说下去：有一个索利人，^[40]是普洛塔戈勒斯（Protagenes）的同族人，也是他的朋友；普洛塔戈勒斯不久前也在这儿，和我们一起。这个索利人年轻时恣意挥霍，不久就将财产花费一空。由于处境穷困，他还干了些更多的坏事。他改变了对财富的态度，现在成了财富的追求者，就像放荡不羁的浪子，妻子在身边时不懂得珍惜，让她走开；可是当她和别人结婚时，又回心转意，并很不妥当地再次去向她求爱。由于他没有改掉用可耻行为来满足自身欲望或得到收益的恶习，他并没有攒下相当可观的财富，反而在很短的时间内确立了无赖的大名。然而，对他的好名声构成最大打击的却是安姆菲洛库斯（Amphilochus）神谕传达给他的回复。他曾经派人（据说）去问安姆菲洛库斯，余生是否会过得更好。安姆菲洛库斯答复，他死后会过得更好些。

“从某种意义上说，不久以后，这确实在他身上发生了。他从高处跌下，撞到了脖子，虽然没有伤口，只是震荡而已，但是他死了。此后第三天，就在他出殡的那一刻，他醒了过来。他很快恢复了体力和知觉，生活方式开始发生令人难以置信的变化；西里西安人（Cilician）知道，多少年来，没人比他对诺言更守信、对天国更虔诚、对敌人更严酷、对朋友更忠心；因此，所有遇见他的人都渴望探听到他改变的原因，认为普通的事不可能引起性格上如此巨大的变化。事实确实如此，他告诉普洛塔戈勒斯和其他可敬的朋友的故事说明了这一点。

他说，当理智脱离他的肉身时，那种变化使他感觉到就像一个舵手^[41]被抛入到大海深处时一开始的感觉一样；紧接着的印象是，他上升

了一点，整体都在呼吸，[42]四周都能观看，灵魂大大地张开，整个就如同一只眼睛。[43]但是，除了星星，他看到的都很陌生；星星看起来很大，相互之间距离很遥远，发出具有某种密度的、奇妙的彩色光线；所以灵魂可以平稳地滑行在星光中，宛如行驶在平静海面上的船，能在各个方向上轻盈地航行。

他略去了大部分景象，说道，那些死人的灵魂从下面升起，随着空气的流动，变成了一个火光闪闪的泡沫。接着，随着泡沫轻轻地破碎，出来一些个子矮小的人形生物，以各自不同的方式运动着。有一些用令人惊异的轻盈步伐向前跳跃着，笔直地升入高空；而另一些则像纺锤，绕着自己旋转，同时，一会儿往下摆，一会儿往上摆，在一个复杂和不规则的螺旋中移动，很长时间后才勉强稳定下来。

大部分灵魂他都不认识，但还是见到两三个相识的人，他尽力赶上他们，和他们说话。然而，这些灵魂对他充耳不闻，精神失常，充满狂怒和惊恐，躲避着一切景象和接触。他们起先单独地飘荡；后来，在遇见很多其他类似的灵魂后，他们互相攀扯在一起，毫无目的地胡乱移动，发出模糊不清的声音，混合着悲哀和恐慌的大声疾呼。那些在高处的灵魂则居住在大气层的洁净的区域中，显得兴高采烈，经常友好地互相靠近，[44]但躲避那些喧哗的灵魂；他说，他们通过自己的收缩来表示厌恶之情，通过伸展和扩散来表示他们的喜悦和欢迎。

在这里，他说，他认出了一个亲戚的灵魂，虽然不是很清楚，因为这个亲戚去世的时候，他还是个小孩子；但是，那个灵魂走过来对他说：“你好，忒斯派希乌斯。”他感到迷惑不解，说自己不是忒斯派希乌斯，而是阿里达乌斯。“你以前是阿里达乌斯”，他答道，“但是，从今后，你就是忒斯派希乌斯了。你应该知道，你没有死，而是由于神意的安排，使你的理智到了现在这个地方，你的灵魂的其余部分就像锚一样，还留在你身体里。有一句格言你得知道，而且记住：死人的灵魂不会有阴影，也不会眨眼”。听了这话，忒斯派希乌斯努力地想了一下，回过神来一些，稳稳看过去，果然看见自己身边浮动着一道模糊而黯淡的阴影线，[45]而其他灵魂四周都包围着光，里面透明。不过，每个灵魂的透明程度有所不同，有些像最明亮时的满月，均匀地散发着单一柔和的光芒，颜色连续不断；其他灵魂仿佛充满了鳞屑，或者模糊不清的乌青伤痕；还有的灵魂的外表显得斑驳而奇特，覆盖着黑色的文身，就像满是斑点的毒蛇；还有一些灵魂身上有褪色的痕迹，看起来像是抓痕。

“忒斯派希乌斯的亲戚——我们当然可以这样称呼一个人的灵魂——继续解释。他说，宙斯和必然女神的女儿阿德拉斯泰娅（Adrasteia）[46]是掌管回报的最高主管者；所有的罪行都由她审理，任何恶人，不管多么高贵或卑微，无论是通过武力还是暗中行动，都不能逃脱她的审理。还有其他三个神，是三种不同惩罚的执行官和刽子手：那些身体立刻受到惩罚的人，由皮奥勒（Pione）以相对比较温和的方式对身体进行快速处理，忽略了很多需要纠正的过错；那些罪行较难治愈的人，死后由他们的守护精灵[47]带到正义女神狄凯（Dike）那里；那些所有治

疗都无效的人，一旦被狄凯拒绝，就由阿德拉斯泰娅的第三个，也是最严厉的大臣艾黎尼斯（Erinys）处理，他会在他们到处游荡的飞行过程中将他们都处理掉，方式尽管不同，但都十分残忍，将他们囚禁到‘无名之地’（Nameless）和‘永无天日之地’（Unseen）。[48]

“由皮奥勒实施在人身上的其他惩罚方式”，他说，“类似于野蛮人的惩罚方式；在波斯，受惩罚的人被扯下斗篷和头饰，受到鞭笞，任其哭喊着乞求宽恕，因此，那些通过身外财产和身体实施的惩罚无法痛苦地触及邪恶，也无法把握邪恶，主要是让人看，让人感觉的。

但是谁要是来自下面的世界，又从未受过惩罚，尚未洗清罪孽，那就会被狄凯盯上，整个灵魂都赤裸裸地暴露在他人的视线之下，一切都不能躲过他人的目光，[49]没有任何东西隐藏自己，掩饰自己的卑鄙，总而言之，他的一切羞耻在周遭四方都毫无掩盖地暴露出来。这样，她首先带他去见善良的父母和祖先——如果他们是善良的话——他们讨厌他，认为他不配当他们的子孙；但如果他们本身也邪恶，他就目睹他们受到惩罚，而他们也目睹他受到惩罚；接着，他受到加长时间的惩罚，惩罚的痛苦和折磨将他的每一种激情都去除掉，这些痛苦和折磨在数量和强度上都远远超过肉体的痛苦和折磨，就像现实要远比梦境使人印象更生动和深刻一样。

“各种激情所留下的伤痕[50]在某些灵魂身上要更长久些，而在另一些灵魂身上则不然。观察一下”，他说，“那些五彩缤纷的灵魂：一个呈灰棕色，污点来自吝啬与贪婪；另一个呈火红色，来自于残忍与野蛮；而你看到的那些蓝灰色的，还留有无节制地追求欢愉留下的痕迹；假如存在恶意和妒忌，灵魂就会呈现青灰色，就像乌贼喷射的墨水。因为在下界，当灵魂被激情所改变，并进而改变身体的时候，邪恶就会产生出各种颜色；而在这里，当激情被抚平，随后灵魂变得闪闪发光，呈现单一色时，清洗罪孽和惩罚的目标就达到了；但是，只要有情感遗留，就存在复发的可能，这些复发伴随着脉动和抽搐，在某些灵魂中非常微弱，随即消失，而在另一些灵魂中则产生出强烈的张力。其中一些灵魂，在遭受反复的惩罚之后，恢复到正常状态和品性，而另一些则被无知的暴力和追求快感的‘印象’[51]再次带到人体中。其中一个灵魂，由于缺乏理智、无视谋划，只看重实用，出生到人世；另一个灵魂，需要胡作非为的工具，渴望能形成享受的欲望，也通过身体来实现，这里只有一个破碎的影子和永远无法满足欢愉的梦幻”。

忒斯派希乌斯听完这些解释，在领路人的指引下快速走完一段看来十分遥远的路程，一路轻松、准确无误，光束宛如翅膀，让他飘浮起来；最后，他们来到一个无底的深渊，此时支撑他的力量消失了。他发现，其他灵魂也被带到这里，他们也像鸟一样飞来，落下，沿着深渊走着，不敢直接穿过去。深渊里面看起来像是酒神的洞穴：被各种嫩叶和各色花朵点缀得华丽多姿。那里吹出轻柔温和的微风，夹杂着芬芳的香气，唤起令人神往的欢乐感觉，就像酒带给微醉的人们的那种感觉；灵魂们享受着这种香甜的芬芳气息，相互之间变得热情奔放、友好亲近起

来；整个地方都充满了欢声笑语和各种喜庆与欢乐的气氛。领路人说，这是狄俄尼索斯在他上升时走的路，他也是通过这条路把塞默勒（Semele）带上来的；[52]这个地方叫‘遗忘之河’（Lethe，忘川）。[53]听了这些，忒斯派希乌斯希望再逗留一会，但领路人没有答应，用力将忒斯派希乌斯拉开，一边告诉他，灵魂的智慧部分将被欢愉溶解消灭掉，而灵魂的非理智和肉欲的部分在得到欢愉的滋养后会肉体化，回想起肉体；这种记忆又产生一种渴求和欲望，导致灵魂的生出（genesis），这个词正是来自随着液体化[54]而变重的灵魂‘朝向大地（epi gēn）的倾向（neusis）’。

继续向远处进发，他看到远处有一个大坑，许多溪水涌入坑中，其中一条小溪比海水的泡沫和雪还要白，另一条则像彩虹的紫色，其他的则还有各种颜色，从远处望去，每条小溪都有特定的光彩。等他们走近一看，这大坑变成天际的一个深渊，随着各种颜色褪去，光亮也都消失了，只剩下白色。他看到三个恶魔坐成一个三角形，以一定的比例将那些小溪汇合起来。忒斯派希乌斯灵魂的领路者说，奥尔菲斯（Orpheus）在寻找妻子的灵魂时，最远就走到这里。他回去后由于错误的记忆，给人们中间带去了一种错误的说法，说是在德尔菲有一个阿波罗和黑夜共同拥有的神谕所[55]——这种说法之所以是错的，乃是因为黑夜与阿波罗毫无关系。“其实”，他继续说，“这是由黑夜和月亮共同分享的神谕所；它在大地上的任何角落都没有发布出口或是专门的驻节之地，只能在人类的梦境和幻觉中到处游荡；梦正是由此得到并散布本真的消息，同时如你所见的，与彩色的假象混合在一起。”[56]

“至于阿波罗的神谕所”，他说，“我不知道你能否看到；因为你灵魂的缆索不肯再向上放线了，不再放松，而是拉紧了，紧紧拉住了你的肉体”。同时，这位领路人还是奋力拉近忒斯派希乌斯，指给他看来自（他说）三足鼎的光线，这光线穿过忒弥斯（Themis）[57]的胸部，射到帕纳塞斯山上；但是由于光线十分强烈，尽管忒斯派希乌斯热切渴望，还是没看到。但是，当他经过时，他确实听到了响亮的女人声音，用诗句进行各种预言，其中似乎提到了他去世的时间。魔鬼说，这是西贝尔（Sibyl）的声音，她被带到月亮表面，在那儿歌唱着预言未来。于是他想多听一些，但是却被月亮猛地推了回去，就像陷入了漩涡一般，所以他只听到一点点。其中有关于维苏威火山的预言，以及迸发的火焰掠过狄卡伊阿凯德（Dicaearchiade），还听到了有关当时在位的皇帝的一句片断：

……好的，他会因病退位。

然后，他们转向观看那些正遭受惩罚的人。[58]起先，这些人表现的只是一幕幕痛苦、可怜的景象；忒斯派希乌斯不停地碰到正在受罚的朋友、亲戚和伙伴，这是他最不愿看到的，他们遭受恐怖的折磨和可耻、痛苦的惩罚，他们向他悲叹，随即号啕大哭；最后，他看到父亲从一个深坑中升起，身上到处是烙印和瘢痕，向他伸出了双臂，那些执行惩罚的人强迫他开口供认自己毒死客人、谋取金子的罪行。这一罪行在

人世根本没人知晓，在这里却被发现。他为此已经遭受了部分惩罚，正要被带走去接受更多的惩罚。此时忒斯派希乌斯已经惊慌失措，恐惧万分，不敢为父亲哀求说情，只是希望转身就走，逃离这个地方，但见不到那个带路的仁慈亲戚，却见到其他一些面容恐怖的人。他们猛地往前推他，让他明白他必须走过那条道路。他发现，那些罪行在人间被揭露并当场受到惩罚的人，他们在另一个世界所受到的折磨没有那么严厉，而且时间也不长，因为此时惩罚的只是灵魂中的非理性和激情部分。相反，有些人以高尚美德的名声掩饰自己，终生逍遥法外，此刻却被另外一群官吏包围着。这些官吏强迫他们费力痛苦地把灵魂内部朝外翻出，反常地转个面，再套回到灵魂身上，就像海百脚吞了钓钩之后将身体往外翻出；有些灵魂则被剥皮，敞开着，展示其溃烂、龌龊之处，这些人的邪恶是在那些理性和至高无上的部分中。他说自己还看到了其他一些灵魂像毒蛇一样，三三两两或更多地相互蜷缩在一起，因为他们活着的时候尔虞我诈，此时他们就相互吞噬着。更有甚者（他说），那里有几个紧挨着的湖泊，一个是沸腾的金子湖泊，另一个则是寒冷刺骨的铅湖，还有一个满是粗糙的钢铁；这三个湖泊由一些魔鬼看管，这些魔鬼就像铁匠，用钳子将那些犯下无止境贪婪之罪的灵魂交替地钳起，放进去。当灵魂由于炽热的高温在金湖中变得火红时，魔鬼们将他们再扔进铅湖；等他们在铅湖中冷却变硬，犹如冰雹时，又被倒进铁湖。在这里，他们变成十足的漆黑色，外表都变了，因为他们由于坚硬而被碾得粉碎；在这之后，他们再次被倒入金湖，重新承受每个变化阶段中的令人恐怖至极的痛苦。

他说，最为可怜的是有些灵魂忍受的苦难，他们自认为已经完成责罚，却再次被逮捕；对这些灵魂的惩罚已经转到他们子孙后代的身上。子孙后代的灵魂一旦来到，并发现了他们，都会愤怒地攻击他们，指责他们，给他们看自己苦难的瘢痕，严厉指责并追逐他们。他们只想逃离、藏起来，却做不到。他们很快就被那些实施惩罚的人追上，赶回去再次承受责罚，一路想到等待自己的惩罚，他们哀哭不已。对于有些灵魂，他说，大量子孙后代的灵魂黏附在他们身上，真像一群群蜜蜂或蝙蝠，用刺耳的声音喋喋不休，^[59]愤怒地回忆着由于祖先过错而使他们遭受的惩罚。

他看到了幻境中的最后一幕：灵魂的再次出生。他们被强行扭曲，以适应各种生物的样子。由生物的创造者们来改变其形状，他们用某些工具敲击，将一组器官和肢体焊接及锤打在一起，又将另一组器官和肢体扭开，并擦掉甚至除去其他一些部件，让它们适应新的性格和生命。这时，在这些灵魂中间出现了尼禄的灵魂，早已陷入可怜的困境，身上被很多炽热的铆钉刺穿。同样，创造者们早已为他的灵魂制作了一个形状，是尼坎德（Nicander）的毒蛇的形状。在这个形状中，它靠一路吞噬母腹来长大和诞生。^[60]突然（他说），此时闪过一道强光，强光中传出一个声音，命令他们将尼禄的灵魂转到一个较为温顺的畜生的形状里，一个能发声的、经常出没于沼泽地和湖泊的生物，^[61]毕竟他已经为自己的罪行遭受了惩罚，而且众神也觉得还欠他一份恩惠，因为他曾

给过他统治下的民族中的那个最高贵、最受神喜欢的民族以自由。[62]

他看到的就是这么多。他正要转身，就在那时，他差点被吓疯：一个非常漂亮的高大女人一把抓住他，对他说：“过来，来记住所有的一切”，并打算用一根画家用的那种烧得火红的棒子在他身上烧灼；但是，另一个女人拦住了她，他感到突然被一根绳索拉走，在一阵凶猛的狂风中被抛回到自己的身体上，再次睁开了眼睛，几乎是从自己的坟墓里又回到了人间。

[1] 这一对话发生在德尔菲、普鲁塔克多年来一直是那里的两名阿波罗祭司之一。谈话者包括普鲁塔克本人、他的女婿派忒拉克莱阿斯（Patrocleas）、兄弟蒂蒙（Timon）以及奥林皮库斯（Olympichus）。

该对话分为两部分，第一部分是逻各斯的或论证的部分，第二部分是神话的部分。

在对话的一开始，猛烈抨击天命和神意的伊壁鸠鲁刚刚离去，留下的人集中讨论了伊壁鸠鲁所提的诸多反对神的意见中的一个命题：即对恶人惩罚的延迟。派忒拉克莱阿斯说他同意伊壁鸠鲁：迟到的惩罚根本不能阻止进一步的犯罪，也不能安慰受害者。奥林皮库斯补充说，惩罚的延期会增强人们对神的不信任，使惩罚对犯人来说毫无意义。普鲁塔克试着从几个方面予以答辩：（1）神迟于惩罚是为了让我们效法他，避免由于匆忙而犯错。（2）神给予尚可补救的冒犯者一段时间去改正错误。（3）一些冒犯者最终有能力做出巨大贡献。在这之后再行惩罚更加合适。（4）惩罚的方式和时间必须恰当；因此惩罚往往就延迟了。普鲁塔克又补充说，实际上还可以认为惩罚与犯罪已经同时进行：它就存在于罪恶灵魂的痛苦之中。

蒂蒙此时提出了第三个异议：因祖先的罪孽而惩罚后人是不公正的。普鲁塔克回答说：（1）蒂蒙关于延迟惩罚的很多故事都是虚构。（2）蒂蒙同意祖先所做贡献的回报由后人享用，那么他也必须同意对祖先罪孽惩罚应由后人承受。（3）一个城邦或家族可以看作一个个体，因此它应当为过去的罪孽承担后果。

本文接下来就是神话部分。有个名叫阿里达乌斯的恶人（在他的历险中更名为“忒斯派希乌斯”），他的灵魂的理智部分脱离了肉体，游览了四个地方：首先是灵魂的现身地，其次是冥府中遗忘之河的深渊，还有梦幻坑以及惩罚地。他观看了对罪恶灵魂的惩罚，包括对他自己父亲的惩罚。他尤其关注对那些其罪行殃及子孙后代的祖先的惩罚，因为如果他继续坚持奢靡的生活方式，那么等待他的也将是这样的惩罚。最后一幕是观看灵魂被改变形状，投胎到低等动物中。

[2] 欧里庇得斯：《奥瑞斯特斯》420。

[3] 赫西奥德：《工作与时日》413。

[4] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》卷3，38.1。

[5] 欧里庇得斯残篇979（Nauck编）。

[6] 作者认为所有的人都是亲人。

[7] 刻克洛普斯是传说中阿提卡（雅典）的国家创建者和第一任国王，一半是人，一半是蛇。

[8] 卡桑德重建了被亚历山大摧毁的忒拜城。

[9] “罪大恶极”的西西弗斯（《伊利亚特》卷15，153）是白勒罗风的祖父；还有一种说法说西西弗斯是奥德修的真实父亲。

[10] “盗窃和欺骗老手”的奥托里库斯（《奥德赛》19，394）是奥德修的外祖父。

[11] 弗里格亚斯烧掉了德尔菲的阿波罗神庙。他是阿斯克莱皮乌斯的外祖父。

[12] 即福基首领们，他们在第三次圣战中攻下并抢夺了德尔菲。

- [13] 柏拉图：《法律》728。
- [14] 赫西奥德：《工作与时日》266。
- [15] 《理想国》406。
- [16] 《菲多》，116E。
- [17] 《菲多》，117E。
- [18] 希腊悲剧残篇（Adespota，391）。
- [19] 欧里庇得斯残篇399（Nauck编）。
- [20] 参看希罗多德《历史》卷6，86。
- [21] 欧里庇得斯残篇980（Nauck编）。
- [22] 参看希罗多德《历史》卷2，134。
- [23] 参看《奥德赛》卷9，375以下。据传说，奥德修是远古的伊萨卡国王。他在从特洛伊战争返回的路上曾飘游各地，在锡拉库萨刺瞎了要吃掉他和他的同伴的独眼巨人。
- [24] 法留斯四面环山，赫拉克勒斯为它挖掘了地下排水道。当下水道堵塞后，就形成了一个湖。
- [25] 因为小埃阿斯在攻陷了特洛伊后强奸了雅典娜的祭司卡桑德拉，神谕命令洛克里斯人在一千年里不断向那座神庙送少女以赎罪。
- [26] 亚里士多德残篇545（Rose编）中提到：为了尊重和纪念莱斯博斯的忒潘德尔，斯巴达在节庆上总是邀请忒潘德尔的后代先表演，然后是在场的其他莱斯博斯人，最后，“在来自忒潘德尔的歌手之后”，才是其他人。
- [27] 拉卡莱斯和阿里斯提翁都曾在雅典当过僭主。
- [28] 参看修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》卷2，48.3。
- [29] 他们是卡桑德的儿子，腓力在统治了几个月后患肺结核而死，安提帕特被刺杀。
- [30] 如果恶人能通过自己的后代受到惩罚，他本人的灵魂必须存活下来，以承受这一惩罚。
- [31] 《伊利亚特》卷6，146。
- [32] 这是斯巴达的雅典娜神庙，保萨尼乌斯在此被饿死。
- [33] 有关“论证”与“神话”的对比，参看柏拉图《高尔吉亚》，523A。
- [34] 赫西奥德：《工作与时日》735。
- [35] 欧里庇得斯残篇980（Nauck编）。
- [36] 赫拉克勒斯被迫为奥基阿斯打扫马厩，但是后者借口赫拉克勒斯受命干活，拒不付钱。奥基阿斯的儿子菲留斯担任仲裁，判定其父亲错，被父亲赶走。赫拉克勒斯率军打败奥基阿斯，请回菲留斯担任国王。
- [37] 奈斯托尔没有参加他父亲和兄弟偷盗赫拉克勒斯的牛的事，所以没有被惩罚，还得到了他父亲的王国。
- [38] 参看亚里士多德《动物史》卷7，6（586A）。
- [39] “种植的人”指传说中卡德姆斯（Cadmus）在土地里种下了龙牙后长出的武士及其后代。
- [40] 本文下面是一个神话。普鲁塔克虚构“忒斯派希乌斯”（Thespesios）这个名字可能是因为“thespesios”通常被用来指那些神圣而奇特的事物。在希腊人听来，他的城

邦“索利”（Soli）这个名字意味着反常与邪恶。

[41] 柏拉图和亚里士多德都曾把灵魂比作舵手或水手。

[42] 他的理智灵魂从大气的底部上升到环绕大气的火焰地带，这在他看来路不长。

[43] 理智乃是灵魂的眼睛，参看柏拉图《理想国》519B。与身体分离的灵魂此时可以毫无阻碍地观看了。

[44] 据说好人的灵魂在“大气中最柔和的区域”居住一段时间。

[45] 即拉住他的灵魂的绳索的影子。

[46] 参看柏拉图《菲德罗》248C。“Adrasteia”的意思是“无法逃避”。

[47] 参看《菲德罗》107，113。对一个人命运的宗教化和人格化的称呼就是他的“守护精灵”（Daemon）。

[48] 地狱（Hades）的词源含义就是“再也不被看到”。

[49] 参看《理想国》615E。

[50] 参看柏拉图《高尔吉亚》524E。

[51] *Eidos*（“形式”，相，意象）是很难把握的一个希腊词。普鲁塔克曾说灵魂从理智得到印象，然后给予身体，同时又在环抱身体中取得自己的“形式”。所以灵魂被称为 *eidolon*（“幽影”）。当灵魂与理智和身体分开时，它会长期保持双方留下的 *eidos*。

[52] 狄俄尼索斯把他的人间母亲塞默勒从地狱中带出来，使她得到永生。后期柏拉图主义者认为狄俄尼索斯是主持灵魂的重生的神。

[53] “遗忘之河”无疑是地球的阴影，它一直延伸到尘世区域的上端。它代表了肉体的欢愉，这种欢愉导致灵魂失去自己的轻灵，沉沦下去作又一次的投胎转世。梦幻坑离月亮是如此之近，完全沐浴在它的月光中，但他无法爬到高处去看阿波罗的神谕。大概这个大坑也位于尘世和天堂的边缘；也许它是月亮的影子。

[54] 当气和火变成水时，就液态化并沉重起来。

[55] 据说夜晚在阿波罗来到德尔菲之前曾主管此处的神谕。

[56] 在梦中，白色代表真理，彩色代表欺骗。远看彩色占上风，近看则是白色。

[57] “天空中的三角鼎”可能就是太阳。忒弥斯是在阿波罗之前主持德尔菲神谕所的。

[58] 普鲁塔克没有描述对这个“惩罚之地”的旅行历程，这个地方的具体位置也没有说明。

[59] 参看荷马《奥德赛》卷24，5以下。

[60] 这一看法参看希罗多德《历史》卷3，109。尼禄后来谋杀了自己的母亲。

[61] 即蛤蟆。尼禄喜欢唱歌。

[62] 尼禄于公元67年给予希腊自由。

八 善与恶^[1]

衣服被当作御寒之物，当然，衣服不是把自身热量传递给人，因为衣服本身并不热。因此，人一旦感觉热或发烧，通常会不断地更换衣服。事实上，人体本身散发热量，热量传给衣服，而衣服紧贴人体，将身体裹得严严实实，无法散发热量，因此，衣服裹紧身体，热量便不能散发。在人际事务中存在类似情况，蒙骗了大众的眼睛，让他们以为身居豪宅、拥有大量奴隶和金钱，他们便能生活幸福。然而，幸福生活并非来自周围事物。恰恰相反，是人自己的性情品质给周围事物增添了幸福愉悦的因素。

明晃晃的火光给房屋增添无穷欢乐，^[2]

若有发自内心的愉悦相伴，那么财富会让人更加愉快，名誉和权力会让人更加光芒四射。同时，人的性格如果平静、温和，那就能轻松地承受贫困、流放和苍老的创伤。

正如香水让粗布破衣芳香四溢，而安喀塞斯（Anchises）的身上却流出恶臭的脓水，

沿着脊背流淌下来，浸湿了亚麻长袍。^[3]

同样，有了美德，所有职业都令人愉悦，各种生活都无忧无虑；相反，一旦染上恶习，就会使那些在别人看来显得美妙、珍贵和壮观的事物变得令人生厌、令人作呕。

众人当他逍遥自在，

等他开门，方知他悲惨不幸

其妻作威作福、发号施令、打闹不断。^[4]

然而，一个人如果是一位真正的男子汉而非奴隶，要想摆脱恶妻并非难事；但是说到根除恶习，那么仅凭一纸“离婚”空文就指望立即摆脱烦恼，让一切回归平静，则是难上加难。恶习，如影相随，没日没夜地

毫无痕迹地燃烧着，催人早衰。^[5]

旅途中，恶习因为骄傲自大而是讨厌的同伴；进餐时，恶习由于狼吞虎咽而是挥霍的伴侣；睡眠时，恶习是令人苦恼的伙伴，因为它让人焦虑、顾忌和妒忌，破坏睡眠。睡眠仅对此人的身体来说是睡眠和休息，但对他的心灵来说，却是恐怖、梦幻和焦虑。有人说：

我伤心欲绝，一闭上眼睛

梦境便将我扼杀。^[6]

的确，嫉妒、恐惧、愤怒和放荡让人处于如此境地。白天，恶习关注周围，屈从大流，知羞耻，藏激情，不会完全听命于自己的冲动，相反努力压制冲动、克服冲动；晚上，恶习逃脱了意念和法律的束缚，毫

无恐惧、羞耻之意，任欲望蠢蠢欲动，唤醒罪恶堕落之心。柏拉图说，它“企图乱伦”，享受各种禁忌食物，为所欲为，在无法无天中尽情逍遥狂欢，众多幻想最终带不来快乐和欲望的满足，只不过激起激情和恐怖倾向的剧烈活动。

假如恶习与烦恼哀伤形影相随，那恶习中的乐趣在哪里呢？恶习中的满足、宁静又在哪里呢？一个身材匀称、体格健康的人才能享受肉体愉悦；而要获得心灵的永久愉悦的先决条件必须是心灵本身的快活、无畏和勇敢，内心远离干扰，平静如水；否则，即便希望或享受微笑着向我们招手，焦虑也会突然爆发，犹如晴天霹雳，心灵即刻遭受重创、不知所措。

积聚更多金银财宝吧，建造更多华丽的园子吧，让你屋里到处是奴隶吧，让城里人都负债于你吧；除非你能稳定情绪，不再欲壑难填，不再害怕焦虑，否则你就是为发热病人倒美酒，为胆病患者贡献蜜糖，为腹痛和痢疾患者提供美食，这些东西既不能保存，也不能增强患者体质，反而会将病人推向死亡。护理者将最好最贵的食品送给病人，又千方百计地让他们吃下去，而病人都拒绝了。此后，病人整体情况好转，恢复到呼吸顺畅、血液健康、体温正常，并能起床走动，此时，面包加奶酪和水芹，能吃得津津有味。你观察病人，难道没发现这一切吗？这种情况是由理智在心灵中创造出来的。你若能明白光荣和善良是什么，那就会对命运感到满足。哪怕贫困，你也能生活如国王般奢华，满足于无忧无虑的平民生活，毫不亚于担任将军或高官。你若成为哲人，你将绝不会过不愉快的生活；你无论在哪里，无论拥有多少资源，都能过上幸福生活。财富令你乐于施善；贫穷令你免于牵挂；名声在外令你尽享荣耀；默默无闻令你你不为世人嫉妒。

[1] 普鲁塔克这篇关于善恶的文章是一篇精彩的布道，一直以来受到基督教人士的重视。

[2] 据说是荷马的话。

[3] 索福克勒斯残篇344（Nauck编）。

[4] 可能是米南达的话。

[5] 赫西奥德：《工作与时日》705。

[6] 某位新喜剧作家的话。

九 妇女的勇敢（14则）

克莱娅（Clea）啊，讲到妇女的德性，我的看法与修昔底德不一样。他宣称最好的妇女是在外面受人议论最少的，不管是批评还是表扬，因为贤淑之女的名字就像她这个人一样，应当关闭在室内，从不出户。^[1]但是在我看来，高尔吉亚的品位更高些，因为他的建议是：一位妇女的名声——而不是容貌——应当公之于众。罗马的风俗看来最好：它对于去世的妇女，就像对去世的男子一样，公开给予相应的荣誉。所以当那位最优秀的妇女莱昂提丝（Leontis）去世时，我立即和你进行了一次长谈，它多少给了你来自哲学的安慰。现在，在你的要求之下，我把余下的部分也写出来给你，进一步阐述女人和男人的德性是一模一样的。这些文字中包括了许多历史记叙，我写它们不是让人读了消遣娱乐的。不过如果由于这一阐述的特点，人们在文中令人信服的论证中也感到快乐，那么我的讨论也就不缺少某种愉悦的成分，它会有助于我的描述，而且它将如欧里庇得斯所说的，会毫不犹豫地

把优美女神和缪斯女神结合在一起。

这是最为美好的伴侣。

并且把自己的信仰牢牢地与灵魂内部对于美的热爱合为一体。

如果我们肯定对男子和女子的身体的描绘是一样的，并且把女子画的画展览出来，就像阿派勒斯（Apelles）或者宙克西斯（Zeuxis），或者尼克马库斯（Nicomachus）等人留下的画一样，会不会有人指责我们的目的是快感和诱惑而不是劝世？我不这么认为。

或者这么说，如果我们宣称诗歌或预言的技艺当男人和女人分别从事时，并不是两种不同的技艺，而依然是同一种技艺；如果我们将萨福（Sappho）的诗歌和阿纳克来翁（Anacreon）的诗歌放在一起，或是把西贝尔的预言和巴西斯（Bacis）的预言放在一起，难道有人能够因为这会引导开心快乐的听众相信它而指责它？当然不行。你也不能那样说。

实际上，了解男子和女子德性的异同的最佳方式不是别的，而是把他们的生平并列，把他们的行为放在一起，就像伟大的艺术作品一样，然后考虑塞米拉米斯（Semiramis）的恢弘胸襟是否与塞索斯特里斯（Sesostris）的恢弘胸襟在特点和模式上一样，塔那奎尔（Tanaquil）的理智与国王色维乌斯（Servius）的理智是否相同，或者波西娅（Porcia）的高尚品格是否与布鲁图（Brutus）的高尚品格一样，或者派罗皮达斯（Pelopidas）的和提莫克莱娅（Timocleia）的是否相同；在比较中要特别注意相同性和影响上的关键之点。事实上，德性还会有其他的差异，会由于不同的天性而带上不同的色彩，也会由于所处的国家不同而与当地的习俗相像，并且会由于不同的生活方式、培养方式和

个体气质而因人而异。比如，阿基里斯的勇敢与埃阿斯（Ajax）的勇敢在方式上就不同，而奥德修的智慧与奈斯托尔的智慧也不尽相同；伽图的公正与阿基希劳斯（Agesilaus）的公正的方式也不可能完全一样；埃莱勒（Eirene）对丈夫的爱也不会与阿尔克斯提丝（Alcestis）对丈夫的爱一模一样；克莱莉亚（Cornelia）的崇高和奥林皮娅（Olympia）的崇高也不会相同。但是尽管如此，我们还是不要去设立各种各样的不同的勇敢、智慧和公正，只要个性差异不会影响她们各自得到应有的评价。

那些被人常常挂在嘴边的事情，那些我假设你因为手不释卷而早已记下来、早已知道的故事，我就不讲了；我要讲的是那些值得阅读的，但是又被过去记录公开流行的故事的人所忽略了的传说。不过，既然许多值得讲述的事迹是女子所做的——或是与其他女子一道，或是她们自己，我想我们不如先对那些广为人知的人物先进行一个简短的描述。

1.特洛伊妇女

绝大多数在特洛伊陷落时逃了出来的人都不得不投奔怒海；因为他们不熟悉驾船技术，不了解大海，最后被抛上了意大利海岸，在台伯河（Tiber）附近他们匆忙下锚和停泊登陆。男子们在乡野里四处游荡着，打探着消息，此时妇女们突然意识到，一个民族要过上幸福的好日子，任何在陆地上的定居之处都比无止境的漂游流荡要好，特洛伊人必须创建一个祖国，既然他们已经无力恢复他们失去的故国。于是她们齐心在一位妇女——罗马（Roma）——的带领下把船给烧了。做了这事之后，她们去迎接奔回海边的船只救火的男人们。因为害怕他们发怒，有的妇女就拥抱自己的丈夫或亲戚，亲吻抚慰他们，用这样的讨好使他们缓和下来。由此产生了一个罗马妇女中一直存在的习俗，即用亲吻迎接他们的亲人。

特洛伊男子显然明白了事情已经无法挽回，而且在接触了当地居民之后，发现他们和善人道地对待他们，于是对女人们做的事逐渐接受了，终于在当地住下来，与拉丁人为邻。

2.福基的妇女

福基（Phocis）的妇女的事迹还没有得到任何有名的作家的描述，但是这些事迹中表现出来的勇敢与任何女子的作为相比，都毫不逊色，这一点可以从福基人迄今在希亚姆波利斯（Hyamis）附近举行神圣仪式以及古代的法规中得到佐证。有关这些事件，我已经在戴方图斯的传记[2]中对其成就进行了详细记述；有关妇女方面的事，兹记载如下：

帖撒利人（Thessalians）正在凶狠地与福基人打仗。因为有一天福

基人杀了帖撒利驻节在他们的城市中的所有总督和长官。听到消息后，帖撒利人杀了2500个福基人质；并通过动议杀死所有的成年男子，把所有妇女小孩变为奴隶，然后全军出动，通过罗克力斯（Locris）入侵福基。于是，巴提留斯（Bathyllus）的儿子戴方图斯作为福基的三位总督之一，劝说男人们迎战帖撒利人，并把所有的福基妇女和她们的孩子都安置到某个地方，在他们的四周堆起高高的柴堆，设置岗哨，命令他们一旦听到男人被打败的消息，就点燃柴堆，把活人全部烧成灰烬。几乎所有人都投票同意这一方案，但是议事会里有一个人站起来说，只有妇女也同意这么做，这才是对的。否则，就不该接受，不能强迫。当这事传到妇女那里，她们也自己开了一个会，投票通过了同样的意见，并且赞颂戴方图斯为福基提出了最好的方案。据说孩子们也自己开了一个会，投票通过了他们的意见。

在此之后，福基人在希亚姆波利斯的克莱奥奈（Cleonaë）附近迎战敌人，并取得了胜利。希腊人称福基人的这一投票为“急迫”，而且他们在希亚姆波利斯直到今天还庆祝最大的节日，那祭献阿尔忒米斯（Artemis）的伊拉菲波力亚（Elaphebolia）节，以纪念那次胜利。

3.基沃斯的妇女

基沃斯人之所以去留科尼亚（Leuconia）殖民，原因如下：基沃斯当中有一位名人举行婚礼，当新娘坐在车上被领到他家时，新郎的密友，国王希泊克鲁斯（Hippocles），当时也在宴饮喧闹的人群中，他跳上马车，并不是有什么非分之想，只是按照通常的习俗嬉闹。但是新郎的朋友们却杀死了他。

神发怒的迹象很快就让基沃斯人感受到了，预言之神命令他们杀死刺杀希泊克鲁斯的人；但是他们说他们都参与了刺杀。于是神命令他们全部离开这个城市，如果他们全都卷入了这一罪行。于是犯罪的人，既包括直接动手的，也包括赞同的，人数众多而且有力量，被基沃斯人送往留科尼亚去定居，这是他们早些时候在伊里斯拉人（Erythraeans）的配合下从科洛尼人（Coroneans）手中夺来据为己有的。

后来，他们又和伊奥尼亚人中最强大的伊里斯拉人开战。当伊里斯拉人向留科尼亚逼近时，他们无力阻挡，同意停火，撤出城市，每个男人只允许携带一件外套和一件内衣。但是女人们喊他们是胆小鬼，说他们居然主动放下武器，赤身裸体从敌阵中穿过。但是男人说他们已经发过誓了；于是妇女要他们别丢下武器，说：当敌人问你们的时候，你们就说对于勇敢的男人来说，长矛就是他的外套，盾牌就是他的内衣。基沃斯人接受了这一建议。当他们勇敢地回答伊里斯拉人并展示他们的武器时，伊里斯拉人被他们的勇敢震住了，没人走上前，也没人阻挡他们，都对他们的离去松了一口气。所以基沃斯的男人在他们的妇女教导的勇敢之下，得救了。

基沃斯的妇女还做过一件与此相比毫不逊色的勇敢业绩，这是许多年以后的事。当时，德米特里乌斯的儿子腓力在围攻他们的城市，并野蛮而傲慢地宣布，向他叛变的奴隶的报酬是自由和与主子结婚，他的意思是要让奴隶和他们的前主人的妻子结合。但是基沃斯的妇女得知后勃然大怒，与奴隶一道——他们也同样愤慨万分，出战支持这些女人——快速爬上墙头，运上去石头和标枪，鼓励催促战士们，直到经过激烈的防御战和用标枪杀伤了大批敌人之后，最终驱退了腓力。没有一个奴隶向腓力叛变。

4. 阿戈斯的妇女

在妇女为了共同体而斗争的所有事迹中，没有比为了阿戈斯而反对克莱奥米尼斯（Cleomenes）的斗争更为出名的了，这是妇女们在女诗人泰来希纳（Telesilla）的鼓动下进行的。据说她是一位著名家族的女儿，身体一直不好，所以她派人去求神问健康；神谕的答复是要求她发展缪斯方面的才能。她接受了神的建议，献身诗艺和音乐，并很快摆脱了病困；她的诗艺受到妇女们的普遍推崇。

但是，当斯巴达国王克莱奥米尼斯在杀死了许多阿戈斯人（不过绝没有那些耸人听闻的记载所说的7777人）^[3]之后开始向阿戈斯城逼近时，一个神圣感召的勇敢精神降临到这位年轻的女子身上，令她为了祖国而抵御敌人的进犯。在泰来希纳的领导下，他们拿起了武器，站到防线上，布满了四周的城墙，敌人都惊呆了。结果他们赶跑了克莱奥米尼斯，使其损失惨重，也赶走了另外一个国王德马拉图斯

（Demaratus）；据苏格拉底的说法，当时这位国王已经设法攻入了城市并占领了潘菲里亚库姆（Panphylia）。他们把在战场上牺牲的女子埋葬在阿戈斯大道的边上；对于存活下来的人，他们的奖励是为她们竖立了一座战神雕像，纪念她们出众的英勇。有人说战斗发生在今天被称为“第四月”的那个月份[古代阿戈斯人称其为“赫马乌斯月”（Hermaeus）]的第七天；也有人说这是那个月的第一天，如今他们在每年的这一天还庆祝“勇猛节”，节日里，女人穿上男人的内衣和外套，男人穿上女人的袍子和面纱。

为了弥补男子的缺乏，他们没有像希罗多德所说的让女人和奴隶结婚，而是让女人与他们最好的邻邦臣服者结婚，这些人已经被他们授予了阿戈斯公民权。据说妇女们结婚后看不起这些丈夫，故意冷淡，因为感到他们都是些下人。于是阿戈斯人通过了一个法案，规定结了婚的结发女人必须与她们的丈夫同床！

5. 波斯妇女

当居鲁士（Cyrus）说服波斯人反抗国王阿斯提亚基斯（Astyages）和米底人（Medes）时，他在战场上被击败了。波斯人向城市败退，敌军紧紧跟着波斯人，步步逼近；妇女们从城里迎着他们冲出来，掀起自己的衣服，喊道：“你们这些世界上最大的胆小鬼向哪儿抱头鼠窜？你们绝不可能再溜进你们从那儿生出来的地方吧？”波斯人听到这些话，看到这一幕景象，大感惭愧，切齿骂自己是胆小鬼，重新列阵，再次与敌人交手，大败敌军。结果，从此之后就有了这么一个习俗，每当有国王驾临该城，都要赠给每个妇女一枚金币。立下这一法规的是居鲁士。^[4]但是据说奥库斯（Ochus）是个小气鬼，是国王中最贪财的，他总是绕道通过这座城市，而不愿穿过它，这样就可以不必支付妇女们的礼物。但是亚历山大两次进入这座城市，而且赐给有孩子的妇女两份礼物。^[5]

6. 塞尔特妇女

塞尔特人（Celts）曾跨过阿尔卑斯山，并在今日是他们的家园的那片意大利土地上定居。在此之前，他们中间发生了持续不断的激烈派别冲突，几乎发展到内战的地步。然而妇女们站到武装冲突的各方之间，聆听争执，用毋庸置疑的公正进行裁判和决断，结果在国家和家庭中间都带来了所有人对所有人的奇妙的友爱。由于这件事，他们在战争与和平的事情以及决定与盟友的争执的问题上一直向妇女咨询。尤其是，在它们与汉尼拔（Hannibal）的条约中写下了这样的条款：如果塞尔特人起诉迦太基人，那么西班牙的迦太基总督和将军们将担任仲裁者，如果迦太基人起诉塞尔特人，那么裁判者将是塞尔特妇女。

7. 梅罗斯妇女

梅罗斯（Melos）人因为需要更多的田地，派了一个名叫宁法乌斯（Nymphaeus）的青年男子去主管殖民地，此人长得非常英俊。神命令他们在航行中，在哪儿失去了船只，就应该在那儿定居下来。结果，当他们在卡里亚（Caria）停泊上岸时，他们的船只被风暴摧毁。克里阿苏斯（Cryassus）的卡里亚人，也许是同情他们的悲惨遭遇，也许是害怕他们的勇敢，让他们在附近住了下来，并给了他们一块自己的土地。后来，看到他们在很短的时间中扩张得很快，卡里亚人又计划把他们赶走，并为此准备了一桌丰盛的筵席。正巧有一位卡里亚少女爱着宁法乌斯，但是别人都不知道。她的名字叫卡菲妮（Caphene）。当计划实施时，她不能忍受宁法乌斯被杀死，于是向他透露了她的同伴公民们的图谋。于是，当克里阿苏斯人来邀请他们时，宁法乌斯说希腊人的习惯是参加宴会时一定要有女人。卡里亚人听了这话后，就说他们也可以带上妇女。然后宁法乌斯就告知了梅罗斯人这件事情，并让男人穿着普通的服装，不带武器到那里去，但是每个妇女都要在衣服的皱褶中藏一把

剑，并和自己的丈夫或男性亲戚坐在一起。当宴会进行到一半时，卡里亚人发出了事先安排的暗号，希腊人明白时候到了，于是所有妇女同时打开衣服的皱褶，男人抽出剑来，进攻蛮族人，把他们杀了个精光。之后，他们占领了当地，毁灭了城市，重新建立了一座新的城市，命名为“新克里阿苏斯”。卡菲妮和宁法乌斯结婚，并因为她的重要贡献而得享荣誉和感谢。人们完全有道理推崇这些女子的宁静和勇气，她们中没有一个人在人群中由于胆怯——即使是身不由己的害怕——而变成懦夫。

8.伊特鲁斯坎妇女

当伊特鲁斯坎人（Etruscans）占领了莱姆诺斯（Lemnos）和伊姆布鲁斯（Imbros）之后，他们强迫布饶衽（Brauron）的雅典妇女和她们的孩子跟他们走。雅典人把这些人从岛屿中赶走，说他们有一半血统是蛮族人；他们后来在塔那卢姆（Taenarum）登陆，并且在斯巴达人对付赫洛人（Helots）的战争中帮助了斯巴达人。为此他们得到了公民权和通婚的权利，但是被视为不配担任公职或元老院元老。这使人猜测他们集合起来企图谋划什么巨变，打算改变现存体制。于是斯巴达人把他们抓了起来，关在监狱里，紧密监视他们，试图找到明白确凿的证据后就判定他们有罪。囚犯的妻子们来到监狱，通过苦苦哀求，得到看守的同意进去见她们的丈夫，与他们说话。她们进了监狱之后，就要她们的丈夫赶紧换衣服，把他们自己的衣服留给妻子，然后穿上妻子们的衣服，蒙着脸离开。做了这事之后，妇女们在那儿等着，准备面对最为恐怖的事情的发生，但是看守们上当了，让这些男人们通过——当然以为他们都是妇女。

之后，他们夺取了泰格图斯山（Taygetus）上的要塞，煽动赫洛人造反，并高兴地接受他们作为自己力量的补充。斯巴达人大为惊恐，派来了使者，与他们达成了和解，条件是他们可以领回他们的妻子，收到钱财和船只，航行离去，而且在其他地方找到土地和城市后，可以被视为斯巴达的殖民者和亲戚。培拉斯基人（Pelasgians）这么做了，并以斯巴达人珀里斯（Pollis）、戴尔福斯（Delphus）和克拉泰达斯（Crataidas）为领导人。他们中的一部分在梅罗斯^[6]定居下来，但是珀里斯及其伙伴，以及绝大多数人都航海去了克里特，在那儿应验了神谕。他们曾经得到过一则神谕：他们在哪儿丢了他们的女神和锚，就应该在那里停止漫游，建立一个城市。当他们在克里特的一个叫作凯罗奈索（Cheronese）的附近下锚停泊时，半夜突然惊恐万状起来，他们吓得在混乱中跳上船，遗留下了一座祖先传下来的阿忒密斯神像，这座雕像最早是他们从布饶衽带到莱姆诺斯的，后来又从莱姆诺斯带出来，一路带在他们的身边。当他们在海上时，惊恐逐渐平息下来，他们非常想念这座雕像。而且珀里斯又发现锚上面的爪也掉了（明显是当锚拖过某些岩石起伏的地区时崩断的，没人注意到它掉了），于是他宣称神赐的

预言已经实现了，发出信号返航。他占领了那个地方，多次战胜了那些发动战争反对他们的人，在里克图斯（Lyctus）定居下来，并且控制了其他一些城市。由于这一切，这个民族认为自己从母系上讲与雅典人有关联，同时又是斯巴达的殖民者。^[7]

9. 里西亚妇女

里西亚（Lycia）发生的那件事情听上去就像神话一样，但是它在人们叙说的故事中还是能得到一些佐证。^[8]据说阿米索达卢斯

（Amisodarus）——里西亚人叫伊萨拉斯（Isaras）的——从里西亚在宰莱亚（Zelea）附近的殖民地来到了这里，带着海盗船，这些船只的司令官是一位好战的、血腥的和残忍的家伙，名字叫齐马卢斯（Chimarrhus）。他乘坐的船的船首形象是一头狮子，船尾是一条蛇怪。他对里西亚人犯下了诸般罪恶，人们无法在海上航行，甚至不能在靠海的城市里居住。

白勒罗风（Bellerophon）杀了这个家伙；当他企图逃跑时，白勒罗风还骑马^[9]追他。白勒罗风还赶走了阿马宗女战士（Amazons）；但是却没有得到公平的回报；事实上，伊欧巴提斯（Iobates）对他极为不公正。为此，白勒罗风来到海里向波塞东（Poseidon）祈祷，作为对伊欧巴提斯的报复，那儿的土地要荒芜不生。他祈祷完毕之后回到岸上，一场波涛兴起，淹没了大地。这真是一幕惊心动魄的景象：跟在他后面的海面升高到天空中，覆盖了大地。人们恳求白勒罗风制止它；但是他们无法说服他时，妇女们掀起自己的衣服迎面去见他。他感到羞愧，于是退回到海里，^[10]据说浪头也跟着他退了回去。

有些人为了消除这一记述中的神话成分，肯定说他并不是用咒语指挥大海运动。因为那块平原的最肥沃的部分处于海平面之下，海岸线上有一道栏坝，平常把海水挡在外面。白勒罗风打穿了这道坝，然后，海洋激烈地奔涌而入，淹没了平原。男人们对他的劝说毫无效果，但是妇女们团团围住他，受到他的尊重，使他的愤怒平息下来。

还有一些人肯定说，所谓的“齐马拉”（Cimaera）实际上是一座面对太阳的山峰，它引起太阳的反光，在夏季非常强烈，宛如火焰；烤炙着平原上的一切，庄稼也因此而干枯。白勒罗风察觉到了这一点，便把反射阳光最厉害的悬崖的光滑面给铲除了。可是没人感谢他，于是他一怒之下向里西亚人报复，但是却又被妇女们说服了。

但是宁菲斯（Nymphis）在他关于赫拉克莱娅的书的第4卷中所给出的理由是最少神话色彩的，因为他说白勒罗风杀死了一头大肆破坏克桑提亚（Xanthian）一带的家畜和庄稼的野猪，但是却没有得到相应的酬报；于是他就向波塞东发出咒语打击克桑提亚人，结果整个平原突然布满了闪闪发光的盐粒，完全给毁掉了，因为土壤都变咸了。这一切一直延续到白勒罗风出于对那些向他恳求的妇女的尊重，又向波塞东祈

祷，请他放弃愤怒。因此，克桑提亚人的习俗是按照母亲而非父亲的名字起名。^[11]

10. 萨尔曼提卡妇女

当巴尔卡（Barca）的儿子汉尼拔在展开他对罗马的战役之前^[12]对西班牙的一座大城市萨尔曼提亚（Salmantica）发动进攻时，一开始，那些陷入围攻的人被吓坏了，答应汉尼拔的要求，交给他6000磅黄金和300名人质。但是，当他停止了围攻，他们又改变了心意，不愿践守承诺。于是汉尼拔又拔师返回，命令他的士兵进攻城市，答应打下来后让他们放手劫掠。城里的蛮族人听了之后惊恐万状，答应自由居民放下武器、财产、奴隶和他们的城市，只穿一件平民衣服离开。妇女们想，敌人可能会搜查每个出城的男子，但是不会去碰妇女，便把刀剑藏在身上，和男人一道急速离开城市。当所有人都出城之后，汉尼拔派了一队马萨希里亚人（Masaeslyian）士兵把他们带到离城市不远的地方，严加看守。其余的士兵冲进城里，一片混乱，开始大肆抢劫。当大量财物被抬出来之时，马萨希里亚人再也忍不住只是旁观了，也没有心思看守俘虏了，他们愤愤不平，开始拔脚离开，也要去抢自己的一份战利品。就在这一关键时刻，妇女们把男子喊过来，递给他们刀剑；有的妇女亲自动手攻击看守。其中一位夺过翻译巴农（Banon）的长矛，向他刺去；不过他正好佩戴着胸甲。男人们还打翻了其他一些守兵，击溃了别的人，合为一体冲出去，妇女们也跟着。汉尼拔知道了之后，派兵追击，并且抓住了一些掉队的。其他人跑上了山，逃了。后来，他们派人去向他恳求，要回了自己的城市，得到了赦免和人道的待遇。

11. 米利都妇女

从前，有一场出于不为人知的可怕而奇怪的瘟疫缠绕住了米利都的年轻妇女。最流行的猜测是空气中出现了一种令人精神涣散的、传染疾病的结构，这导致她们的心思改变和精神错乱。于是，对于死亡的渴念和上吊的发狂冲动突然落到了她们每个人身上，而且不少人设法溜开，上吊自杀。父母的劝说和眼泪，朋友的好言安慰，通通没用，她们绕过了监护她们的人的各种办法和巧妙的设计，弄死了自己。瘟疫似乎来自神灵，人类无能为力。最后，在一个智慧的人的建议之下，颁布了一道法令，上吊自杀的女子要被赤身裸体地抬过市场到墓地。当这条法令通过之后，它不仅阻遏了，而且完全杜绝了年轻妇女自杀。很显然，这是对她们天性的美好和德性的一个高尚的证明：即她们无比珍惜自己的名声。妇女们在面对世界上最可怕的事情——死亡和痛苦时，不感到有什么羞耻感的阻遏，但是在想到死后的羞耻时，却觉得无法忍受。

12.凯俄斯妇女

凯俄斯（Ceos）的少女有一个习俗：成群结队到公共神坛去，在那儿过上一天。她们的追求者在那儿观看她们的举止和舞蹈。到了夜里，她们依次到每个人的家里，服侍其父母和兄弟，甚至为他们洗脚。经常出现几个青年爱一个少女的事情，但是他们的爱非常有礼有序，受到习俗的约束，只要女孩和一个青年订婚了，其他人会立即停止追求。这一有秩序的行为对女子们的影响就是，在长达七百年的时间里，那个国家从未听说过任何通奸的案子。

13.福基的妇女[13]

当福基的僭主占领了德尔菲之后，忒拜人在所谓“圣战”中向他们发动了战争。当时，有一次狄俄尼索斯的女信徒们，即被人称作“提娅德斯”（Thyads）的那些女子们，在半夜的酒神狂欢之不知不觉来到了安姆菲萨（Amphissa）。由于她们都累坏了，而清醒的理性又还没有恢复，她们瘫倒在市场上，有的在这里，有的在那儿，陷入沉睡。安姆菲萨人的妻子感到担忧。因为她们的城市与福基人结盟，僭主们的众多士兵都在这里，她们害怕他们对这些“提娅德斯”非礼；于是她们都跑进市场，静静地围成一个圈子，也不上前打搅提娅德斯们的熟睡。当后者从沉睡中醒过来之后，她们上前一对一地接待这些陌生人，问候她们，给她们东西吃。最后，安姆菲萨的妇女在征得丈夫们的同意之后，还陪伴这些陌生人，把她们安全地、远远地护送到边界。

14.瓦勒莉亚和科洛伊莉亚[14]

两件事情导致了罗马从罗穆鲁斯（Romulus）以来的第七任国王塔奎尼乌斯（Tarquinius Superbus）的被驱逐：塔奎尼乌斯的傲慢和卢克莱提娅（Lucretia）的德性。卢克莱提娅是一位与皇室贵族结婚的妇女；她受到了造访她家的塔奎尼乌斯的一位儿子的侮辱，于是她告诉了她的女友们和家人她的遭遇，然后立即自杀。塔奎尼乌斯被赶下台后不断发动战争，企图夺回统治权。最后他说服了伊特鲁斯坎首领波西那（Porsena）率领大军进攻罗马。在面临战争的同时，罗马人还陷入了饥荒。后来他们得知波西那不仅是一位伟大的战士，而且也是一位正义、公平的人，于是就希望他能仲裁他们和塔奎尼乌斯之间的冲突。但是塔奎尼乌斯十分顽固，说：如果波西那不保持一位盟友的忠诚，也就不可能是一位公正的判官。于是波西那与其分手，并宣称当他离开时，他将是罗马人的一位朋友，不过要收回罗马人过去从伊特鲁斯坎那儿割去的领土，并且领回战俘。为了执行这些条款，罗马人要给他人质，十

位青年男子和十位少女，其中就有执政官普布里科拉（Publicola）的女儿瓦勒莉亚（Valeria）。波西那一收到人质就停止了所有的战争准备，尽管协议还没有签订。

少女们来到离营地不远的一条河边，好像要去沐浴。她们在一位伙伴科洛伊莉亚（Cloelia）的鼓动下，把衣服绑在头上，冒险涉过充满深深的漩涡的急流；她们互相紧紧跟着，挣扎着跌跌撞撞游水来到对岸。根据有的传说，科洛伊莉亚弄到一匹马，骑在上面，缓缓游过河，引导其他人，鼓励和帮助她们游水。我在下面还会提到支持他们这种说法的理由。

当罗马人看到她们安全完好地归来时，都赞扬少女们的英勇无畏；但是并不同意她们回来，也无法忍受自己在诚信上不如别人。于是他们命令女孩子再次回去，并且还派人护送，保证她们回到那里。塔奎尼乌斯派兵伏击过河的少女们，差一点就把她们抓到手。但是执政官普布里科拉的女儿瓦勒莉亚和三个仆人成功地逃脱，跑到波西那的营地；波西那的儿子阿伦斯（Aruns）率军全速赶到，又从敌人手中解救其余的少女。

当她们被带入营地之后，波西那看着她们，命令她们说出她们中谁是计划的组织者和领头人。大家为科洛伊莉亚担心，所以一言不发。但是科洛伊莉亚自己承认是鼓动者。波西那感到很钦佩，于是命令牵过一匹马来，配好马鞍，送给她作礼物，并和气友善地把她们都遣送了回去。许多人因此以为科洛伊莉亚是骑在马上过河的。其他人不这么看，他们说波西那因为钦佩她超出一般妇女的力量和勇气，觉得她配得武士才能得到的礼物。无论如何，紧挨着所谓的“圣道”竖立着一座骑手雕像；有人说这是科洛伊莉亚的雕像，有人说这是瓦勒莉亚的雕像。

[1] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》卷2，45。

[2] 普鲁塔克的这部传记没有被留传下来。

[3] 希罗多德说有6000人，见希罗多德《历史》卷7，148。时间大约是公元前494年或更早。

[4] 参看色诺芬《居鲁士的教育》卷8，5.21。

[5] 参看本书下编的《亚历山大传》。——中译者注

[6] 参看修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》卷5，84。

[7] 参看亚里士多德《政治学》卷11，10.2。

[8] 参看荷马《伊利亚特》卷6，152以下。

[9] 这是一匹有翼飞马，名叫派伽苏斯（Pegasus）。

[10] 参看荷马《伊利亚特》卷6，162。

[11] 参看希罗多德《历史》卷1，173。

[12] 大约公元前220年。

[13] 关于福基的妇女，前面已经讲过了（第二则）。这一节的故事更贴切的标题应当是“安姆菲萨的妇女”。

[14] 普鲁塔克在他的《普布里科拉传》中讲过这个故事。许多古代作者如李维和塞涅卡也都提到它。

十 人如何意识到德行的进步^[1]

亲爱的苏希乌斯，一个人的德行尽管不断进步，却依然不能消除愚昧；事实上恰好相反，恶习经常阻碍德行进步，抵消他的努力，使得他的道德水平下降，正如“重物使渔网淹没在水中”。^[2]如果这是事实，那么，何种形式的说理才能让人意识到自身德行的进步呢？

同样，对于音乐或语法，如果一个人在学习过程中根本不能降低这些方面的无知水平，那么他将意识到自己没有任何进步，生疏程度将保持不变。对病人来说，也是如此。一种治疗方式如果不能缓解疾病，压下疾病，使它离开病人，病人就无法感觉到病情好转，因为相反的情况并没有无毋庸置疑地出现。正如在这些例子中，这些人不能获得任何进步，除非他们的进步能通过阻挠者的逐步衰退得到体现，这样，当天平发生变化，他们朝相反的方向上摆动时，他们能够注意到变化；同样，在哲学学习中，如果灵魂没能抛开所有愚蠢的念头，也没能由此净化自身，如果在获得绝对至善的那一刻，灵魂依然与绝对罪恶交融，就不能假设有了进步和对进步的认识。哎呀，如果情况果真如此，那么哲人就能在片刻或一秒钟之内从极度罪恶达到无法超越的最高道德境界。他的一切罪恶尽管多年来丝毫无法减少，此刻却突然永远地抛弃了。

然而，另一方面，你清楚地知道，提出这些观点的人为自己制造了许多麻烦，也为那些浑然不觉的人造成不少困难。浑然不觉的人实际上已经变得聪明了，但一直对此茫然不知。在漫长的渐进过程中，他放弃某些品质，并获得其他品质，从而不断进步。正如走路能把人带到他要去的的地方一样，他通过进步，已经在不知不觉中悄无声息地获得美德。这些他不知道，也不愿相信。但如果变化是如此之迅速，差异是如此之巨大，那么早晨一无是处的人到了傍晚便完美无瑕；或者说，他会遇上这样的巨变：入睡时他还是一文不值的傻瓜，一觉醒来就满腹经纶，全然从灵魂中抛却了所有愚蠢的念头和错误观念，于是不禁惊呼：

再见吧，荒谬的梦境！看样子，你什么也不是！^[3]

这样的人当然会意识到自己已经产生了巨变，理智之光突然降临到他身上。唉，在我看来，所有那些像凯纽斯（Caeneus）的人，^[4]他们祈祷自己从女人变成男人，并立刻如愿以偿，这些人当然会认识到自己的这种变化。同样，那些原先胆怯、愚蠢、放肆的人现在变得勇敢、明智、温和，从野蛮的生活变得神圣，当然不会对此变化一无所知。

有种说法说得没错：

修整石头，对齐成直线；而不是修改直线，来与石头对齐。

但是，有些人不愿改变信条，实事求是，而是企图强迫事实符合他们的臆断，尽管这不合乎自然规律。由此，哲学充斥了大量难题。其中

最大的难题是把所有人都划分到“罪恶”的大类中，而只有那些完美无缺的人除外。其结果是让人对我们所说的“进步”产生困惑，因为“进步”与极度愚蠢不过一步之遥；虽然进步已经让人摆脱了各种激情，也没了缺点，但是，进步的人还是命运悲惨，他与丝毫没有改掉自己的任何邪恶的人同样可怜。持这种观点的人其实是在自我否定。他们在演讲时将阿里斯泰德斯与法拉里斯的败德行为相提并论，又将布拉西达斯

（Brasidas）与多伦（Dolon）的怯懦同日而语，认为柏拉图与梅利多斯（Meletus）的铁石心肠其实如出一辙。然而，在生活实践中，他们在这几组人当中，却对后者表示厌恶，认为他们残酷无情，避而远之；并似乎觉得前者价值巨大，因为他们在最重要的事务中毫不怀疑地引用其言语。

但是我们却注意到，每一种罪恶都有不同程度之别，尤其是那些不确定、不明确的灵魂之罪恶。（同样，克服卑劣也有不同程度的进步，正如当理性之光逐渐启迪、净化灵魂时，影子会逐渐模糊，向后退却）因此，就那些好像正在努力爬出深谷的人而言，在某种程度上，我们并不认为对变化的认识是不可能的；相反，我们觉得这种变化是可以用多种方法加以估量的。我恳请你立刻考虑最起码的方法。正如人们扬帆出海后通过消逝的时间和相应的风力来计算行程。他们根据在一定力量的驱使下经过的一段时间来估算可能行驰了多少路程。因此，在哲学上也是如此。一个人可以通过前进中的一致性和延续性，通过很少出现停顿与波折，能够有规律地顺利向前，在哲学推理的过程中不会遇到任何障碍等现象，判断自己已经有了进步。因为以下几行话：

如果一点一点积累，

持之以恒。^[5]

不仅形象地描述了钱财的积累，而且对一切都适用，特别是德行的进步，因为理性由此而获得持续有效的习惯的帮助。然而，哲学学生常常表现出变化和愚蠢，这不仅在获取知识的道路上延误甚至阻碍他们的进步，甚至还导致退步，因为人一旦徘徊退却，恶习就会向他发起进攻，并让他朝相反方向倒退。

数学家们告诉我们，行星一旦停止向前运动，就会暂时静止；然而在哲学研究中，尽管停止进步不会出现间断，也不会静止不动，自然总在永远运动中，经常上下运动，好像悬挂在一杆秤上一样，或是受正面动因的促使，或是受反面动因的影响，迅速恶化。假如你因此遵循神谕而“日夜与克亥人（Cirrhæans）战斗”，而且明白，无论白天还是黑夜，你始终不屈不挠地与恶行斗争，或者至少你没有放松警惕，也没有经常沉溺于各种享乐、消遣和玩乐——因为这些在某种程度上可以说是邪恶派来议和的特使，那么你就可以鼓起勇气，信心百倍地继续处理余下的问题。

然而，尽管哲学学习会经常被打断，但是假如后来的学习比原先更持久，那就表明勤奋和实践正在消除冷漠；但是如果不久之后，挫折便

接踵而来，仿佛热望正在慢慢消逝，那么就会出现某些有害的、对立的事物。我们可以拿芦苇作比较。刚开始的时候，芦苇长势很旺，导致其持续不断长高，首先在那些较长的节段上，因为那里生长的阻力不大；但等到后来，随着芦苇长高，似乎由于缺乏呼吸，长势趋弱，勃勃生机遭遇了冲击，出现很多节结。哲学也是如此，有些人刚踏上通往哲学殿堂漫漫旅途，随后便遇到一系列障碍和困惑，却看不到任何进步，最后疲惫不堪，无奈放弃。但是，有另一种人，在前进的过程中能得到新的帮助，再加上来自成功的力量和热情，这些令其“重新获得翅膀”，^[6]将种种借口扫到一边，仿佛这些借口是挤在他前进道路上的障碍。同理，爱情开始的迹象不在于为爱人在身边而感到高兴（因为这很常见），而在于两人分开时感到的刺痛。许多人正是受到哲学这样的吸引，于是兴致勃勃地开始学习；但如果由于其他事情，不得不放弃哲学，他们的兴致便会减退，也不再关注哲学了。“若一个人年轻时爱情的痛苦^[7]深埋于心”，那他在参加哲学讨论时便会显得谦虚、温和；但当他远离哲学讨论时，你会发现他烦躁不安，对一切行当都心怀不满，只怀念过去，对哲学的向往使他变得仿佛失去理性。我们不应该像喜欢香水那样喜欢参与讨论。我们在没了香水时不会到处寻找香水，更不会感觉浑身不适。我们应该在分离的日子里体验到一种感受，一种与饥渴相似的感受。这样，不管是婚礼、财富、友情还是兵役导致了暂时的分离，我们都会坚定不移于真正的进步。因为一个人从哲学中获益越多，一旦离开哲学，便越为恼怒。

古代赫西奥德对“进步”的阐释与此十分相近，^[8]几乎如出一辙。他指出，此时的道路不再是上坡路，也不再陡峭，而是平坦大道，而且颇有成就，似乎是实践已经造就了这平坦大道，又似乎实践带来一丝光明；这一描述在哲学学习中也可得到明证。学生在哲学学习之初困惑迷茫、飘然恍惚、犹豫不定，犹如有些人，离开了他们熟知的土地，却还看不到他们航行的目的地，之后得到了光明的启发；因为这些人一开始时放弃了熟悉的事物，却又尚未获取知识，拥有更好的东西，于是在此期间四处游荡，常常误入歧途。罗马人沙斯提乌斯（Sextius）的故事便是个例证。他为了哲学宣布放弃自己在国家中的高位职位。然而，他缺乏耐心，开始时发现哲学异常困难，差点从楼上跳下来。他们还记录了一个类似的故事，是关于西诺普（Sinope）的第欧根尼最初献身哲学时的故事。雅典人在假日期间举行盛大宴会，在剧院上演节目，举行非正式的聚会，通宵狂欢。而此时，第欧根尼蜷缩在某个角落中，试图入睡。他心烦气躁，心灰意冷，陷入了沉思：没人逼他，但他却莫名其妙地过上了一种劳累而怪异的生活，而且因为自己的行为，他只能坐在这里，一点也不能参加那些好事。然而，据说不一会儿，一只老鼠爬了上来，在面包屑中间忙得不亦乐乎。于是，他再次振作精神，暗自思忖，仿佛是在指责自己胆怯，“第欧根尼，你说什么？你吃剩的都成了这小东西的美餐。可你这样一位有身份有教养的人，仅仅因为你不能去喝醉，不能躺在华丽的软椅上，你就为命运感到悲伤痛惜吗？”当此类沮丧不常发生，或是哪怕发生，理性也能迅速提出抗议，犹如溃败后重整旗鼓，

帮助我们阻止它们，轻而易举地驱散我们心中的沮丧和不安的时候，我们便可坚信我们的进步是已经有坚实的基础了。

然而，哲学研究者的沮丧和倒退不仅来自自己的软弱，也来自朋友诚恳的劝诫和敌人的冷嘲热讽，这些会歪曲削弱人们的决心，甚至导致某些人声明放弃哲学。故而，假如面临此类指责而能保持举止温和，假如听到某些人提到这个或那个相识的同龄人如何在王宫中飞黄腾达，如何通过婚姻获得一大笔嫁妆，如何在众人的簇拥之下进入元老院担任官职或领导某项大业，却依然能镇定自若，这就表明有了相当的进步了；因为很清楚，在此类情况下，一个人若仍能不惊不慌，泰然处之，那他就已经把哲学学到了家。绝大多数人敬仰的事唯独他没有仿效，这通常是不可能的，除非这个人是已经学会钦佩美德的人。要坦然面对世界，或许某些人在愤怒或精神发狂时也能做到；但要谴责世界赞美的行动，假如没有真正可靠的理智，是极不可能的。正因为如此，这样的人拿自己的心态与别人比较，并以此自诩。比如梭伦就说：

我们永远不会与他们讨价还价，拿我们的美德去与他们的所有钱财交易，因为人可以永久地拥有美德，而钱财只能暂时拥有。

第欧根尼曾从科林斯移居到雅典，又从雅典回到科林斯。他也常拿此与波斯王相比，因为波斯王春天在苏萨逗留，冬天在巴比伦，夏天又在米堤亚。阿格西劳斯[斯巴达王]也曾这样评价波斯王：“除了他更公正之外，他有哪个方面比我更伟大呢？”亚里士多德在写给安提帕特的信中也提到亚历山大，说不能因为亚历山大统治着许多人，所以就只有他一人才能感到自豪。只要正确地信奉神，任何人都有同样的权利。芝诺（Zeno）在看到色奥弗拉斯托斯因为学生众多而备受尊敬时曾说道：“他的合唱队伍是比较大，可我的更悦耳。”

一旦将内在美德置于外界利益之上，你就能驱散所有嫉妒，一切让许多哲学入门者感到困惑和沮丧的事物也将烟消云散。这样你就能明显地意识到自己的进步。一个人的言谈中发生的变化也是很能说明问题的。事实上，所有哲学的入门者都更倾向于追求能带来名声的言谈形式；其中一些入门者，如飞鸟一样轻浮疯狂、狂妄自大，企图飞到自然科学辉煌的顶峰；另外还有些入门者则如柏拉图所说，“像小狗一般，喜欢拉扯撕咬”，^[9]找人争论，企图解决复杂的难题和模棱两可的问题；但大多数都学逻辑与辩论的课程，并径直准备从事诡辩；而还有一些人着手搜集格言和奇闻。然而，阿拉卡雷斯曾评论希腊人说，他从未见过希腊人利用钱财，他们就知道数钱；同样，这些希腊人也永远都在愚蠢地盘点他们文学宝库的总量，却不知道怎样使之为自己所用。说到这里，有必要提一下安提法奈斯（Antiphanes）的故事。这个故事已有人叙述过，并被套用到柏拉图的好友身上。安提法奈斯幽默地说，在某个城市，话一出口就结成了冰。等解冻了以后，人们在冬天里说的这些话要到夏天才能听到。他指出，柏拉图对那些年轻人年轻时候所说的话，其实也是同样道理。直到很久以后，他们都已经老态龙钟，此时大部分人才意识到其中的道理。哲学一般来说也是如此，这时的人判断能够稳健而

不会出错，开始符合能形成品性和拓展视野的原则，并开始寻找一种话语，这种话语的脚步，用伊索的话说，是朝我们走来，而不是离我们而去。索福克勒斯说，他只有在用轻盈的方式对埃斯居罗斯的浮夸做了处理之后，并且接着处理了他的粗重和造作的风格之后，作为第三步，他才改变语言的特点，因为语言与道德个性和善良关系最密切。因此，同样道理，当哲学学生经过卖弄和造作之后，找到了一种能表达他们的个性和内心感受的话语，此时，他们开始获得真正的和本然的进步。

所以要注意，在细读哲学家的作品、聆听他们的演说时，你是否能更重视主题而非语言，是否更关注那些实用、充实、有益的文章而非古怪晦涩的文章；此外，你为诗歌和历史忙得不亦乐乎的时候，要注意把握的是那些思想表达恰当，能改善品性，也能缓解情感的东西。西蒙尼德斯在谈到蜜蜂时说，蜜蜂飞在花丛中，

关注的是黄色蜂蜜，

而其他生物却满足于花色、花香，其他别无所求。所以，当世人为了娱乐消遣漫游于诗歌中时，假如有人自动去找到并收集了一些有价值的东西，那就可以期望他出于习惯以及对美好事物的爱好，最终会有能力欣赏诗歌。例如，有些人在说话中运用柏拉图和色诺芬的语言，然而只关心其阿提卡方言的淳朴风格，其他就不关心了，就像看待鲜花雨露般。他们这些人难道不就像那些只满足于药物的芬芳，而对药物能镇静、通便的功能却毫无兴趣也无力洞悉药物的这些功能的人？然而，那些能够不断进步的人总能从所见、所闻、所做中得益，由此获取合适的东西。在有关埃斯居罗斯和其他同类的故事中就可找到明证。科林斯地峡运动会期间，埃斯居罗斯在观看一场拳击比赛。当一人被击中时，观众便爆发出雷鸣般的吼声。埃斯居罗斯轻推一下基沃斯的伊翁（Ion）说道：“你瞧，这就是训练结果。被打中的那人一声不吭，而看的人却大呼小叫。”布拉西达斯在晒干的无花果堆里抓了一只老鼠，被老鼠咬了一口，就放了它。于是他心想：“天哪，不管多么弱小的东西，只要有勇气自卫，就能拯救自己的生命。”第欧根尼第一次见到一个人在用手喝酒，就立即从自己的行囊中掏出酒杯扔了。因而，只要关注，人总能更容易看到并接受对德行有利的一切，不管它来自哪里。如果他们能理论联系实际，这就更为恰当；这不如修昔底德所说：“冒着危险坚持自己的做法”，^[10]而且在开心愉快或争论不休的时候，在为诉讼和法庭答辩以及公务繁忙的时候，可以说是在向自己展示信念，或者说是将他们置于实践检验中以获得信念。然而，另一些人仍在学习，指望着搞清楚能从哲学中获得什么，使自己能在讲坛上、在年轻人的聚会上，或者在王宫里举行的晚会上直接拿出来炫耀。这些人使用哲学只不过如庸医使用药物罢了。说得确切一点，这种庸医与荷马描述的鸟毫无区别，因为他都用嘴把得到的一切喂给学生，就像喂一只“羽毛未丰的雏鸟”。假如他没有使这些东西对自己有好处，或者根本没有吸收这些东西，

这就是他的做法，尽管很恶劣。^[11]

因此，我们有必要仔细考虑，就我们自己而言，我们是否用话语来

提升自我；就话语会影响别人而言，我们是否使用话语并非为了短暂的名利，也不是由于野心的驱使，而是希望听到、传授某些东西。但是，我们首先必须考虑，我们是否不再热衷于争议性的问题，我们是否已经不再用论点武装自己，就像用拳击手套和指节铜套武装自己去互相争论，为击中或击倒对方得分而感到欣喜，而非对学习和传授的东西感到乐趣。在此类事情上通情达理、宽宏大量，能平静地参与讨论，毫无怒气地结束辩论，在赢得争论之后不洋洋得意，在输掉争论之后不恼怒发火，这些都是一个人德行进步的标志。在一次辩论中，亚里斯提卜（Aristippus）充分表现了这样的进步。他被一个人胜出。那人信心十足，其他方面则显得愚蠢、轻狂。看到那人欣喜若狂、狂妄自大，亚里斯提卜说道：“尽管我输了，我要回家美美地睡上一觉；你虽然赢了我，可我比你睡得更香。”

在公开讲话中也有办法估量我们的品格状况。假如在辩论时，意外地聚集了大量听众，我们并不怯场；在听众不多的情况下，我们仍精神抖擞；当有必要在众人甚至在官员面前讲话时，尽管没有时间准备，我们也不会放过这次机会，把要说的话整理得有条不紊。据说，德摩斯提尼和亚西比德等就是如此。后者虽然善于思考自己的问题，但由于对自己的演说仪态缺乏自信，经常在说到一半的时候打断自己；在演说的时候经常寻找难以理解的单词或词组，最终导致他彻底失败。但荷马认为开始几行缺乏韵律并无不妥，由于自己能力超群，他对余下的内容信心十足。因此，可以期望，那些努力培养美德、争取荣誉的人会充分利用机遇和主题，而对演说仪态带来的欢呼和掌声却毫不在意。

毫无例外，每个人都应该关注自己的言行举止，确保它们有效，而并非卖弄；确保他们整个目标是追求真理，而并非炫耀。假如对一个年轻人或女子的真爱无须别人的见证，尽管在私下满足欲望也感到是享受快乐，那么我们更可以期待，爱好荣誉和理智的人与自己在行动中体现出来的美德亲密接触，他不应宣扬内心的自豪，应保持沉默，感觉无须有人来赞颂和聆听。有人在家里朝女佣大声嚷嚷：“迪奥尼西娅，看着我。我不再自以为是了。”与此十分相似的是另一个人的行为，他做了一些善事，接着便到处宣扬。这表明，他关注的并不只是自己，而是钟情名誉；同时也表明，他没见过真正的美德——甚至可以说，他在美德的阴影和幻觉中游荡，从未真正清醒，只是在梦想，然后将自己的所作所为像一幅画一样悬挂起来。因此，一个人德行进步的标记乃是：不仅他帮助朋友或熟人后对别人却闭口不谈；而且面对大多数人都并不诚实时，他却坦诚相待；他断然拒绝与富人或官员可耻的会面；他拒绝贿赂；他在夜晚迫切渴望喝酒，却抵住了诱惑；他像阿格西劳斯那样克制自己不与可爱的姑娘接吻；在这一切之后，他能把所有事情都藏在心底，并贴上沉默的封条。其实，这样一个人在内省中对自己十分肯定，从不蔑视自己，一想到自己亲眼目睹和见证了光荣事迹，他便感到其乐融融、心满意足；这表明理智已经在他内心成长，在他身上扎根，用德谟克里特的话说，他“开始习惯于在自己身上寻找快乐的来源”。农民更乐于看到稻穗弯着腰向大地鞠躬，而那些由于分量不够而高高耸立的稻穗，农民

会觉得它们是空瘪的冒牌货。因此，在那些学习哲学的年轻人中，那些脑袋空空、毫无重量的人一脸自信，举手投足、面容神色都傲慢不逊、高高在上，从不把任何人放在眼里。但随着他们的头脑开始充实，通过听课、看书积累一些成果，于是他们将狂妄和浅薄抛到一边。正如器皿中添加液体时，里面的空气受压排出一样；当人装填真正的好东西时，他们的自负就被驱除出去，不再自视过高，不再因为自己蓄着哲学家的胡须、穿着哲学家的衣服而趾高气扬。他们将学到的东西记入脑中，首先用最尖锐、严厉的言辞来批评自我，而在与别人的交往中却显得更加和蔼可亲。以前他们妄借哲学之名，妄称自己学习哲学，并为此感到荣耀，甚至自封“哲学家”的称号，而如今他们不再如此。事实上，才华横溢的年轻人在被别人称呼为“哲学家”时，会立刻羞愧难当，赶紧说：

我向你保证，我不是神；为什么觉得我像神呢？^[12]

正如埃斯居罗斯所说：

年轻少女已经品尝了爱情的甜蜜，她闪闪发光的眼睛暴露了它。^[13]

对于真正体验了哲学上进步的年轻人，萨福的这些话十分适合他们：

我张口结舌，神秘的火焰立刻燃遍我的全身。

你会看到一双无忧无虑、安详宁静的眼睛，你会渴望听这个人说话。正如有些人刚刚加入秘仪宗教，开始聚集在一起的时候，人声鼎沸，互相推搡；可当神圣仪式开始举行时，人们立刻全神贯注，鸦雀无声，充满了敬畏。^[14]在学习哲学之初，情况也是如此：在哲学之门的外面，一些人粗野地推搡着，企图挤向哲学所带来的声誉。你也会从中发现很多混乱、争论和冒失之举。可当他成功地入门后，看到了耀眼的光芒，仿佛神殿开启，他就会变得静默和惊诧，“谦逊有序地遵循”理智，就像遵循神明一样。对于这些人的发展变化，墨涅德摩斯幽默的语言似乎形容得恰到好处。他说，那些来雅典求学的众人一开始很有理智，后来他们变成了爱理智者，再后来就成了雄辩家。随着时间的推移，最后变成了普通人。他们获得的理智越多，就越将自负和狂妄抛到一边。

在需要医生诊治的人中，有些人牙疼或手指疼，他们会直接去找专治这些病痛的医生；有些人发高烧，则请医生上门，恳求他们替自己看病；但有些人患上抑郁症或到了狂热或精神错乱的地步，甚至连医生上门看病都无法忍受，要么将医生赶走，要么就自己逃走，他们因为疾病严重已经不能意识到自己被病魔缠身。犯错的人也是如此：那些态度野蛮、怀有敌意的人已经不可救药，他们对责备、训诫自己的人脾气暴躁；至于那些耐心地听从训诫，还欢迎别人训诫自己的人，情况就没那么严重。而有些人虽然有错误，但是愿意听从别人责备、听他明辨自己的问题，指出自己腐化堕落，不为隐藏缺点而暗暗自喜，也不因缺点不为人知而沾沾自喜，却承认缺点，并觉得有必要让别人来帮助自己、训诫自己，这些当然足以表明他在进步。因此，第欧根尼曾说过，为了自

我保护，人应当注意寻找一位挚友或一个劲敌。这样才能或是遭到严厉指责或得到精心照顾，于是才能改掉恶习。但是只要一个人展现衣服上的污点或鞋子上的裂口，在公共场合却摆架子，愚蠢地假装对这些视而不见，或者嘲笑自己个子矮小或驼背，并想象着自己这么做能显示出一种年轻人特有的冒险精神；同时，他还遮掩心灵深处的丑陋，生命中可耻的行为，他的卑鄙无耻、寻欢作乐、睚眦必报、嫉妒成性，仿佛这些都是溃疡的痛处，不允许任何人碰，甚至连看都不让看，因为害怕会由于这些痛处而受到责备——那么，这样一个人的进步就微乎其微，或者说一点都没有。但是，与这些缺点搏斗的人，尤其是如果他向自己显示，他能够而且也愿意为这些错误愁眉苦脸、苦恼不堪，接着毫不畏缩地听从别人的训诫，其灵魂被此类非难磨炼得更加纯洁——这样的人便确实显示出在真正努力让自己摆脱卑贱，憎恶卑贱。毫无疑问，任何人都要自尊，避免给人留下不好的印象；但是，现实的卑贱比卑贱的坏名声更让此人感到不安，他不会回避别人对自己贬损的言语，也不对此作出回应，因为这可能是德行进步的一种途径。在一家客栈里，第欧根尼碰到一个逃到那里避难的年轻人。他对年轻人所说的话简洁明了：“你越逃到里面，你就越在客栈里面。”因此，对于低贱的东西，一个人否认得越多，他就会越堕落，而且切断了自己从中逃逸的道路。同样，穷人中有些人炫耀财富，反而由于自负而变得更加贫穷；而真正在进步的人以希波克拉底为榜样，因为希波克拉底记录自己无法理解头颅骨缝的事实，并将它公布于世。进步的人将这当成了不起的事情：希波克拉底公开宣布自己的错误，以免别人重蹈覆辙；那么，自己想要拯救自己的灵魂，难道却没有勇气来听从别人的责备，承认自己的愚昧无知？确实，彼翁和皮罗的断言不仅表明进步，而且表明心灵的更高境界，更接近完美的状态。彼翁告诉密友，如果你听别人的辱骂就仿佛听到以下这些话，那你就有理由认为自己在进步：

朋友，你看起来并不像一个卑贱、没头脑的人，

祝你健康、开心，神明保佑你万事顺利！^[15]

皮罗的故事是：在一次航海途中遇到风暴，处境危险时，他指着一头津津有味地吃着散落的大麦的小猪，对同伴说：一个人如若不想被遭遇的事情打扰，就要从理智和哲学中学得像那头猪那样的无动于衷。

也请注意芝诺的话的意义。他指出，在睡觉时，假如发现自己对可耻的事情感到不快，不能忍受也不愿作出任何可怕的或不恰当的行为，而且就像在彻底的宁静中明白地知道理智已经驱走了灵魂中的幻想的和感情的因素，那么每个人便都能从梦中意识到自己在进步。显然，柏拉图早就意识到这一点，他表述过天生暴戾的灵魂中的幻想和不安因素是如何活动的。“它妄图乱伦”，^[16]它突然感到渴望各种花样的一大堆食物，干无法无天的事，放纵欲望，而白天这些欲望在法律控制下让人感到羞耻和恐惧。然而，即使赶兽人放掉缰绳，驯服的驮兽也不会打算逃离道路，而是以惯常的方式保持在行列中，沿着道路继续顺利往前。同样，对于有些人来说，他们的非理性的冲动已经在理智的熏陶下变得驯

服、文雅，他们完全变乖了；无论是睡觉时或生病之后，也不再愿意为欲望而沉湎于自高自大、无法无天；而是将养成的习惯牢记在心。正因为如此，我们的警惕性才常备不懈。如果身体通过训练能真正改造自身，一旦发出漠不关心的指令，身体各部位便完全服从：眼睛面对可怜的一幕不会流泪，心脏面对恐惧不会悸动，激情面对年轻温柔的美人不乱分寸，那么，训练通过控制灵魂中的情感因素，在某种程度上将驱除幻想以及刺激中反常和异想天开的成分，甚至在睡眠中也压制这种胡思乱想，这不是更有可能吗？有一个故事能证明这一点，是关于哲学家斯提尔波的。他梦见海神波塞冬对他很气愤，因为他没有按照习俗供奉祭品——一头公牛；但他在梦中却泰然自若地回答：“波塞冬，您什么意思？我没有借债让城市到处充满祭品的焦味，而只是从家里拿出我拥有的一般东西供奉给您。难道您是因为这，就跟个小孩似的来嘀咕吗？”然后他发现，波塞冬面带笑容，伸出手来说，看在斯提尔波的分上，他将把大量凤尾鱼送给麦加拉学派的成员。所以那些享受如此美妙欢快、无忧无虑的梦境的人，在梦乡中体验不到任何可怕或恶心的事情，也不会作出恶意或邪恶的行为。芝诺等人断言，这些都是他们取得进步的明显表现。但那些在忧郁反常的梦境中经历的痛苦记忆、心烦意乱、可耻的遗弃和孩子般悲喜与激情，如汹涌波涛，这是因为灵魂尚不能保持良好状态，仍旧受到外界观点和法律的制约。所以，在睡眠期间，当灵魂远离别人和法律时，就又会恢复自由，受到情感因素的影响。因此，我请求你也考虑，这些事物是否属于德行的进步，或者说，是否属于一种心境，这种心境因为理智而拥有忠贞和力量，所以坚定不移。

完全的无动于衷是伟大而神圣的，而进步则如他们所说的，犹如情感的一种削减和适当节制，因此将现在的情感和过去的相比较，然后决定它们之间的区别，这便成了我们的职责。我们必须将现在的情感和过去的比较，以了解我们现在感受到的欲望、恐惧和愤怒的激情是否没有过去那么强烈，因为我们通过理智能很快消除激发这些情感的因素；我们必须将各种情感互相比较，以了解我们目前感受到更多的是羞耻，而并非恐惧；更多的是好胜，而并非嫉妒；更渴望名誉，而并非钱财；以及一般来说，万一我们误走极端，用音乐家的话说，我们的极端更趋向于多利亚调式的严峻，而不是利第亚调式的柔弱；我们在生活模式上趋向于严谨，而不是松懈；我们在行动中更趋向于深思熟虑，而不是贸然行事；我们的过分更是在表达赞美之意上，而不是在蔑视教义和众人上。因为疾病转到身体的非要害部分已经就是一个令人鼓舞的征兆，因此有理由认为，那些正在进步的人，当他们的恶习被改造成更温和的情感后，离它们被彻底消除就不远了。弗里尼斯（Phrynys）在七弦琴上加了两根弦。长官们便问他想让他们切掉上面两根弦，还是下面两根弦？可就我们而言，假如两个方向上都是过渡，而我们处于中间，那上下弦均要砍掉。进步最初的结果之一是削减我们情感中的过度和强烈，

狂热的人最猛烈，^[17]

索福克勒斯如是说。

此外，前面已经提到过，我们将想法付诸行动，不让言辞只留于形式，而是言行一致，这乃是进步的最为典型的表现。其表现首先是希望仿效我们赞扬的事物，渴望做我们推崇的事；另一方面，不愿做，甚至不愿容忍我们所责难的事物。比如，可以想象所有雅典人都赞美米太亚德的勇敢无畏。但狄米斯托克利却指出，米太亚德的战利品使他难以入眠，将他从梦境中叫醒。这些话明白无误地表明，狄米斯托克利不仅敬仰米太亚德，而且还在模仿他。因此，只要我们对成功人士的敬仰只留于内心，尚不足以激励我们模仿他们，那我们只能认为我们取得的进步微乎其微。事实上，除非我们有了嫉妒，爱情就不会令我们行动起来。对美德的赞美如果不能刺激我们，不能促使我们去积极效仿光荣事物（相反，只使我们心生妒忌），那么它也就不是热切的、卓有成效的。正如亚西比德经常说的那样，听了哲人的话，心灵必定感觉痛楚，以至于泪流满面；^[18]而且不仅如此，真正进步的人将自己与完美者的行为作比较，意识到自己的短处，深感刺痛，同时也喜出望外，因为他内心充满希望，充满一种永不停滞的欲望。西摩尼得斯曾形象地描述这种人：

如刚断奶的马驹在母马身边跑着，

他非常渴望使自己成为与完美者一样的人。如果我们极力模仿有些人的行为，爱慕他们的性格，而且在自觉地模仿他们中愿意给予他们一份荣耀，那么真正进步的特殊征兆就已经蕴涵其中。但是，假如有人争强好胜，嫉妒别人比自己出色，那就请他明白，他的生气只不过是嫉妒别人的声誉或能力而已，并非尊敬美德，更不用说是在赞美美德。

因此，一旦开始敬仰出色之人，如柏拉图所说，^[19]我们不仅认为自律之人幸运，“谁要听到这样一个人亲口说的话，那他也同样幸运”；而且我们崇敬他的习惯、步态、音容笑貌，我们渴望着与他一样，仿佛将自己牢牢地与他结合在一起，此时，我们就可以肯定自己在取得真正的进步。还有另外一种情形更能说明问题：假如我们对完美者的钦佩并不仅限于他们一帆风顺的日子，而是如人们那样，即使对方口齿不清、面色苍白，她们也会深情地接受，比如潘德亚的悲痛欲绝和流泪沮丧深深打动了阿拉斯普斯（Arapes）的心，^[20]同样，当我们想到阿利斯提德的逃亡、阿那克萨戈拉的监禁、苏格拉底的贫穷或者对福基翁的判决时，我们不退缩，因为我们坚信，美德哪怕被此类不幸所纠缠，仍值得我们去热爱。我们努力接近美德，每当经历这种苦难时，就会说出欧里庇得斯的这种感受：

崇高的荣誉存在于一切事物中。

人所拥有的热情如果使他哪怕面临可怕事物，仍感觉无忧无虑，心中充满崇敬之意，并加以效法，那就永远不可能离开光荣的事物了。无论是在处理事务、担任公职，还是遭遇任何命运之际，这样的人眼前都会闪现从古至今的完美者，并且反省：“遇到这样的事，柏拉图会怎么做？伊帕美农达斯会怎么说？吕库古斯、阿基希劳斯会怎么处理？”形象地说，在诸如此类的镜子之前，他们打扮自我，或者调整习惯，要么克

制自己不说卑贱的话，要么阻止某种情感的爆发。确实，心里铭记伊达山的山神达克提尔（Dactyls）名字的人用它们作为符咒来对付恐惧，胸有成竹地重复说出每个名字；同样确定的是，对完美者的回忆会立刻在脑海里浮现，支持那些德行不断进步的人；在每一次情感爆发的开始，在一切困难中，这些回忆都让他傲然屹立，不屈不挠。因此，这也应当成为一种标记，帮人认出那些德行进步的人。

此外，哪怕一位声名远扬、为人正直的人突然出现在眼前，你也不会陷入混乱，不再脸红，也毫不掩饰或重新打扮个人细节，而是毫无怯意地迎上前去。这样的表现让人确信自己已经达到相当的阶段了。因此，在看到使者满怀欣喜地疾步走来，一边还伸出手来的时候，亚历山大说道：“我的好朋友，你有什么事要告诉我吗？荷马又活过来了？”他觉得自己的丰功伟绩已经毫无欠缺，除了子孙的纪念。然而，能帮助性格仍在不断成熟的年轻人坚定培植爱的方式乃是：为邀请到声誉卓著的好人感到快乐，向他们展示自己的房子、桌子、妻子、孩子、追求和口头与书面的表达能力，而且为过世的祖先或先师从未见过他目前的情况感到悲痛万分；他最诚挚地向神明祈祷的，就是他们能复活来一睹他今日的生活和行为。另一方面，与这些人形成鲜明对比的是，还有一些人因为疏忽而毁了自己，于是即使在梦中遇到亲戚们，也会胆战心惊。

另外，还有一点也能表示德行的进步，我们不应忽视。要是愿意，你可以将它作为上述几点的补充。它就是：一个人再也不相信他的罪过是无所谓的，再也不掉以轻心。正如有的人如果放弃致富希望，则每次花些小钱时，就觉得不算什么，因为他们认为点滴积累成不了什么大事。^[21]然而，随着希望逐渐靠近目标，就会与财富联手；此时，对财富的欲望就会与日俱增。德行的活动也是如此，那些不愿接受“这有什么区别呢”“这次是这样，下次更好些”之类的情绪的人会留意每个单独的事物，假如恶习渗入他的最不起眼的错误中，并找到理由宽恕该错误，他就会变得焦躁不安——这样的人已经明白无误地表明，他在为自己赢得纯洁的财富，他不能忍受以任何方式玷污自己。另一方面，认为没有任何事情会造成奇耻大辱，也没有任何事情会举足轻重，人就会心平气和，不拘小节。还有一点也很对，当人们在砌一堵带有墙顶的毛坯墙时，不管他们把偶然从地上捡来的木头或石头插入地基，还是将坟墓上掉下的石板塞入墙体地层，这些都是道德上的懒人们在积累各种行为时做的事情；但那些德行在进步的人，他们的生命基础与某些神圣庙宇或帝王宫殿的

扎实的地基一样，均已经打好，^[22]

他们不会因此而不加选择地作出行动，而是在理智的指引下，将每一个行动置于合适的位置，放入其合适的归属。于是，我们可以清楚地看到，波力克莱图斯已经意识到了这一点，因为他指出，若在用陶土雕塑人像时到了必须用指甲的地步，任务便显得极为艰巨了。

[1] 本文是写给（或献给）苏希乌斯（Q Sossius Senecio）。此人为普鲁塔克众多罗马朋友中的一位，图拉真在位初期曾两度担任执政官。正是应他的要求，普鲁塔克编写

了《把酒畅谈》。普鲁塔克还将许多合传传记题赠给他。在罗马的时候，普鲁塔克经常与他共处，他也曾到希腊拜访普鲁塔克。

- [2] 索福克勒斯残篇756 (Nauck)。
- [3] 欧里庇得斯：《伊菲革涅在陶里斯》569。
- [4] 参看奥维德《变形记》卷12，189以下。
- [5] 赫西奥德：《工作与时日》361。
- [6] 荷马：《伊利亚特》卷19，386。
- [7] 索福克勒斯残篇757 (Nauck编)。
- [8] 赫西奥德：《工作与时日》289。
- [9] 柏拉图：《理想国》539B。
- [10] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》卷1，18。
- [11] 《伊利亚特》卷9，323。
- [12] 《奥德赛》卷16，187。
- [13] 埃斯居罗斯残篇243 (Nauck编)。
- [14] 柏拉图：《法律》716A。
- [15] 《奥德赛》卷6，187；卷24，402。
- [16] 《理想国》，571D。
- [17] 索福克勒斯残篇758 (Nauck编)。
- [18] 柏拉图：《会饮》，215E。
- [19] 柏拉图：《法律》，711E。
- [20] 色诺芬：《居鲁士的教育》卷5，1.2。
- [21] 此处暗示赫西奥德《工作与时日》361行的话。
- [22] 品达残篇。

十一 如何从敌人那里获益^[1]

亲爱的科尼利阿斯·普尔凯尔（Cornelius Pulcher），我注意到，您选择的是最温和的管理方式，竭尽所能满足公众利益；同时，在私下里，您对与你交往者和蔼可亲。世界上也许能找到这么一个国家，就像记录中的克里特岛，那里没有野兽，只有一个不曾受妒忌、敌对和争辩——最容易产生敌意的情绪——困扰的政府，但这样的政府迄今尚不存在。因为即使不讲别的，友谊本身就会让我们彼此憎恨。曾经有人对贤明的启隆（Chilon）自诩说没有敌人，启隆便问他：是否他也没有朋友？启隆说这话时，心中想到的就是这一事实。因此，在我看来，政治家不仅需要充分研究广义的敌人，同时在阅读色诺芬时要特别注意他的这一观点：“有头脑的人甚至能从敌人那里获益。”有关这方面的一些想法，我近来已在某些场合提过，我现在总结一下送给你，文句大体未变。我在写《对政治家的谏言》中已提到的内容，我会尽量不再写，因为我注意到这本书通常总在你的手边。

原始人若能摆脱怪兽、猛兽的袭击，便心满意足；这是他们与野兽搏斗的终极目标。但是他们的子孙后代，通过学习如何利用野兽，现在已经从中获益：已经懂得把兽肉变为食物，把其毛发制成衣服，把其胆汁和初乳做成药物，把兽皮制成盔甲；因此我们有理由担心，一旦野兽数量不足，人将变回到野蛮、无助和不文明的状态。大多数人落入敌手后如果能免受虐待就已经感到满意，而色诺芬却声称智者甚至能从敌对者那里获益。我觉得我们不应怀疑色诺芬，而应努力挖掘其含义，学会在一个不得不与敌人共处的人生中如何从敌人中获益的方法和技巧。

农夫不能育化所有树木，猎人不能驯服所有野兽；由此，他们就尝试着利用这些树木和野兽来满足自己其他方面的需要：农夫从不结果的树木中获益，猎人则从野兽中获益。海水味道苦涩，不宜饮用，但鱼却在其中茁壮生长，海水还可以把旅客送到世界各地。萨梯尔（Satyr）第一次见到火时，渴望去亲吻它、拥抱它，但普罗米修斯却说：

山羊，你的胡子将烧为灰烬，你会为此痛心不已。

谁要碰了火，就会被烧伤；但是，火产生光和热，谁要熟练掌握了用火技术，便能将其变成一个用途广泛的工具。因此，尽管敌人在很多方面对你有害，又难以对付，但还是请研究你的敌人，看他是否会以某种独特的方式让你掌握他，当你无人可用时可以利用他，从而使你从中获益。生命中的许多境况都是不近人情、众人憎恶、令人避而远之的。然而你也看到，有人利用疾病来袭的机会静养，许多人利用遭遇的磨难来增强体质、锻炼自己。还有人利用流放和破财作为休息和学习哲学的机会，第欧根尼和克拉底（Crates）就是例证。芝诺在得知搭载他的财物的船只失事时喊道：“命运啊，你真是仁慈！您也一道来逼赶我们披上

哲学家之袍！”正如有的野兽拥有最强健的脾胃，能吞食、消化蛇与蝎子，有的人甚至能从石块和贝壳中提取营养（他们通过精神活力和热量改变这些物质），而有的人过分讲究、体弱多病，在与人分享面包和美酒时，还恶心不止。同样，愚人有了友谊也会破坏；而智者即使对敌意也能合理利用。

首先，在我看来，敌意中最有害的因素到了警惕的人那里会变得最为有益。什么意思呢？敌人经常潜伏在那里，头脑清醒，伺机利用你的行为，获取对你的控制，并不断巡视于你的生活周围；他的目光跟林修斯（Lynceus）的目光一般犀利，能穿透橡树、石块和砖瓦；不仅如此，只要有可能，敌人会通过所有亲朋好友和仆人来监视你的行动，窥视你的计划，翻个底朝天。我们对朋友常常疏忽大意，朋友生病甚至过世，等我们得到消息，一切晚矣。但我们对敌人的好奇却驱使我们刺探敌人的一切，连其梦境也不放过。疾病、债务和夫妻矛盾，当事人自己还可能一无所知，而敌人却知道得一清二楚。敌人特别希望抓到对方的弱点，查个水落石出。正如秃鹰能闻到腐尸味，却不能发现干净健康的身体，我们的虚弱身体、卑鄙行为和不幸经历能让敌人的精神为之一振。心怀恶意者正是向这些弱点猛扑过去，牢牢揪住，将其撕得粉碎。这也能带来好处吗？肯定能。它使我们只能小心谨慎地生活，时刻留意自己，言行慎重，让生活无懈可击，仿佛是遵守严格的饮食起居制度。因为谨慎会压制激情，保持理性于界限之中，让我们目标明确，过上公正的、无可非议的生活。正如有些国家饱受边境战事和连年战火的磨炼，于是对良好的秩序和健全的政府感到心满意足，同样，在敌意的驱使下，人会保持头脑清醒，提防好逸恶劳、鄙视别人，以崇高的目标督促行动，无意间就能养成正确处事的习惯，行为井然，即使理智也参与了引导，那也是微乎其微的。因为假如人们常将此铭记于心：

普里阿摩斯及其子欢欣鼓舞，的确事出有因。^[2]

那么，如果有什么事能让敌人开怀、嘲笑，他们便会立即纠正、避开或者放弃。另外，我们也注意到，酒神节艺术家若是独自在剧院表演，经常情绪低落、无精打采甚至错漏百出；但若与另一个剧团竞争，他们的表演便更加投入，甚至乐器也演奏得更专注，拨弦、调音、吹笛子等都更准确、和谐。因此，人若能意识到敌人在与他竞争生活和名誉，就会更加留意自己，做事更加小心谨慎，将自己的生活带入更加和谐的境地。假如在敌人面前犯错，我们羞愧难当，而在朋友面前则无此愧意，这乃是恶习的一个特点。正因为如此，当有人认为迦太基人已被歼灭，希腊人已被征服，罗马政权可高枕无忧时，纳西卡（Nasica）说了下面一席话。“不”，他说道，“现在我们的处境才真的很危险，因为已经没什么可以让我们感到害怕和羞愧的了”。

另外，第欧根尼的断言可作为补充：“我该怎样防备敌人保护自己呢？”“通过证明自己是优秀的、光荣的。”——这话很有哲学寓意和政治家风范。通常，看到敌人的马匹获得名声，敌人的狗儿赢得赞许，人们会变得非常沮丧；看到敌人耕种的良田和繁茂的花园，人们会发出声声

叹息。于是，若你展现出一个诚实、明智、对社会有用的自我，而且在善于言辞、行为规矩、生活有序上口碑很好，

收获心灵深深播种的犁沟，
从那里蹦出最明智的劝告；[3]

你想，敌人心中又会是何种滋味？

品达说：

被征服者戴上，
寂静无语的脚镣。

但并不是所有人都完全如此，而只有那些真正意识到敌人在理智、善良、宽容、善行和杰作上都胜过自己的人才如此。正是这些东西，如德摩斯提尼所说：能够“阻滞舌头，闭上嘴巴，限制噪音，使人无话可说”。

请你远离卑微；这你能做到。[4]

如果你想让憎恨你的人沮丧，不要骂他下流、无能、放肆、粗俗、狭隘，而是自己堂堂正正做人，展示你的克制、真诚、善意待人、公正待人。如若你被激怒，尽可能忘却你想为之骂他的那些事情。进入自己心灵的入口，看看那里是否存在堕落与罪恶，以免有潜伏在内的恶习对你窃窃私语着悲剧作家的言语：

你自己这么一个一身病症的人，难道还想治疗别人的病？[5]

你要是骂敌人无知，那你自己就得增加对学习的兴趣，变得更加勤奋；你要是骂敌人“胆小鬼”，那你自己就得自强、刚毅；你要是骂敌人“放荡下流”，那你就得抹去潜藏在自己心灵中最后一丝寻欢作乐的痕迹；因为恶言恶语反弹到说者自己的身上，这才是最可耻、最令人痛心的。反光让弱视者更加看不清楚，责骂也是如此，如果事实会让本身犯错误的骂人者最终挨骂的话。正如东北风一定会吹来云朵一样，邪恶的生活也一定会遭到唾骂。

每当柏拉图与人交往时，如若发现他人行为不得体，他通常会扪心自问：“我会不会像他们一样？”一个人如若在责骂他人生活的同时，能立刻仔细审视自己的生活，并作出调整，把生活导入相反的轨道，他就能从责骂中获益，否则这种责骂不仅给人以空洞无效的印象，而且事实上也确实如此。

若秃头或驼背辱骂、嘲笑别的秃头、驼背，他自己就要被众人耻笑，因为在辱骂和嘲笑他人的缺陷的同时也给别人以机会来反唇相讥，那就太荒唐可笑了。举例说，一个驼背辱骂拜占庭的利奥（Leo of Byzantine）近视眼时，利奥便说道：“你骂我视力弱，但这在谁的身上都可能发生，而你驼背倒背着神明愤怒的标记！”因此，你自己若没有摆脱兽欲，就不要去谩骂那些通奸者；你自己若吝啬小气，就不要去谩骂那些挥霍无度的人。

她杀了她丈夫。但是你本人就是她的亲人。[6]

这是阿尔克迈翁（Alcmeon）对阿德拉斯托斯说的话。阿德拉斯托斯怎么回答呢？他以一件同样丑事作为反击，不是别人干的，而正是阿尔克迈翁自己犯下的：

她是你母亲，你却杀了她。

多米提乌斯曾对克拉苏说：“当你养在鱼塘里的七鳃鳗死的时候，你不是没哭吗？”克拉苏答道：“你埋葬过三个妻子，你不也是一滴眼泪都没流吗？”因此，有人若想责骂他人，不必充满机锋，不必骂声震天，也不必气势汹汹，而只需让自己的言行无懈可击、无可指责。神权不能将清规戒律强加于人。因为神的威权似乎特别要求打算责骂别人的人听从“认识你自己”的命令，以免这些人由于说了想说的话之后，听到不想听的话。这种人，正如索福克勒斯说的那样：

胡言乱语，总是会听到

他自己愿意说，但是却不愿意听的话。[7]

所以，或许人们在辱骂敌人时受益匪浅，但是，人们在遭受敌人辱骂时却也能获益多多。因此，安提西尼说得一点没错，为了保护自我，人需要要么是真正的朋友，要么就是凶残的敌人。朋友能劝诫人，敌人会斥责人，他们都能帮你明鉴错误。可如今，坦诚相告之时的益友之言日趋微弱，而奉承之言却滔滔不绝，劝诫则完全没了，所以我们只能依靠敌人来吐露实情。比如特勒弗斯（Telephus）一样，因为患病找不到良医，便让敌人的长矛相刺。有些人平日里听不到忠言劝告，如今只能忍气吞声地听取敌人的意见，尽管敌人不怀好意，揭其短处，还恶语相加。当然，他们只须听取事实，而不是诽谤者的险恶用心。再举个例子，有人欲杀帖撒罗尼亚人普罗米修斯，以剑重击普罗米修斯的肿瘤，直至刺破，结果却救了普罗米修斯的命，还治愈了他的肿瘤。因此，责骂常常能通过引发愤怒和憎恨而治愈挨骂人心灵的罪恶，而他本人或许对罪恶还浑然不知，要么置之不理。但是，大多数人一旦遭到痛斥，并不去想这些责骂有没有道理，而是费尽心思寻求自己拿什么来辱骂对方。就像摔跤选手从不掸去身上的灰尘，这些人也从不去纠正自身缺点，而是互相抹黑，结果是扭打在一起，两败俱伤。但更要紧的是，一旦遭到敌人诽谤，应尽早除去自己遭人质疑的品性，而不仅仅是掸去自己注意到的衣服上的污点；但若所言之品性并非己有，我们也要引以为戒，探究对方为何出此责骂；我们还要谨慎行事，避免无意之中犯下他人所指责的错误。比如说，曾有人无端怀疑希腊国王拉希迪斯

（Lacydes）娘娘腔，但只是凭他的发型和扭扭捏捏的步态做出的猜想；庞培因为习惯于用一个手指挠头而遭到同样猜测，可事实上他一点都不女人气，一点不放荡。克拉苏也被指责与一名维斯太（Vestal）贞女过于亲近，而事实上，克拉苏只是想从她那里买一块良田，为此多次私下拜访她，对她关注有加。还有，波斯杜米娅（Postumia）在男人堆里发出爽朗笑声和直爽的言谈也招来不公正的怀疑，并被指控不贞洁遭到审判，最后结果发现控诉不成立。但大祭司长斯布里乌斯·米努西乌斯

（Spurius Minucius）在释放她时还是提醒她，使用的语言必须符合她的身份。另外，狄米斯托克利毫无过错，只是因为把保桑尼乌斯当成朋友，还时常与他通信，结果就因为保桑尼乌斯的事件受牵连被怀疑叛国。

所以，每当有人说了不符事实的话，你不要因为它是假话而蔑视它、忽视它，而应该考虑自己的哪些言行、哪些与自己有关的人或事招致了这种诽谤，并格外小心地避开。因为假如有人在卷入不幸境地之后吸取了教训——正如墨洛珀（Merope）所说：

命运女神肆意拿走
我最宝贵的东西，支付她的酬金，
但她因此而让我变得更为明智，

那么，一个人为什么不能把敌人当成老师，不用交学费，又能从中获益，在一定程度上学到我们尚未意识到的东西呢？很多事情，敌人比朋友更早觉察到（正如柏拉图所说，爱在对爱人时是盲目的），而且仇恨和好奇的本质就是使人难以保持沉默。希罗（Hiero）曾因口臭而遭敌人辱骂。他回家问妻子：“你怎么回事？你为什么从来都没跟我提起过？”但是她是一位贤淑善良的人，她说道：“我本来以为，所有的男人都有口臭。”因此，那些被所有人的都知道了的、实实在在的、明白无误的事情，敌人早知道了，而我们的亲朋好友却还浑然不觉。

但除此之外，言辞谨慎当然也是重要的美德。但是，在言语上总是保持理性并非易事，只有受过教育、练习、勤劳努力的人才能控制最糟糕的情感，比如愤怒；因为“无意中说漏的言辞”，和

脱口而出的话语，

以及

一些自动奔出的说法，^[8]

都是由粗野未驯的、不稳定的、易怒的性情所造成的；究其原因，是由于意志软弱，刚愎自用，以及生活方式草率鲁莽。圣人柏拉图曾说过，言语乃世上最轻之物，然而会招来神和人的最严厉的惩罚。然而，无论如何，谁都不能责问沉默（希波克拉底谈到沉默时说，它不只是能预防口渴），而且，在一片责骂声中，沉默更显得尊严，使人想到苏格拉底或毋宁说赫拉克勒斯——如果赫拉克勒斯真的是

对仇恨之辞的关注远不如对一只苍蝇的关注。

事实上，在遭受敌人责骂时，仍能保持心平气和，这最为高贵且富有尊严。

从别人的嘲笑声中走过，

就像游泳者游过险滩暗礁。

但更重要的是实践。你一旦养成习惯，对敌人的辱骂能沉默相待，那么妻子责骂你，你就能轻而易举地忍受；兄弟朋友尖酸刻薄的话，你

就能心平气和地耐心聆听；当父母暴跳如雷般地教训你时，你不会情绪激动，甚至不会流露出一丝恼怒。例如，苏格拉底尽管妻子珊提帕（Xanthippe）脾气暴躁、尖酸刻薄，但还是容忍她，因为他确信若自己能耐心对待她，那么与世上任何人和睦相处就毫无困难；但最好是能使这种训练帮助自己不为敌人和外国人的下流、愤怒、嘲讽和辱骂所动，由此让情绪在辱骂声中保持平静，心中不起涟漪。

这样，面对敌意，我们仍能保持温和、自制，比与朋友交往时，显得更为坦率、大度和仁慈。给朋友一次良机，没什么值得称道；但若朋友有需要时袖手旁观，却极为可耻；放弃报复敌人的机会自然是一种慷慨之举，但敌人陷入困境时，若能给予怜悯；敌人需要时，若伸出援助之手；敌人的孩子和家庭有需要时，为了他们的利益，若给予热情关怀，那我可以这样说，不管是谁，要是对于这样一个仁慈厚道的人毫不动心，也不称赞他心地善良，

那人顽固之心

必定是由硬石或钢铁铸成。^[9]

恺撒下令重修已被摧毁的庞培雕像，西塞罗对他说：“阁下重修的是庞培的雕像，但巩固的却是您自己的地位。”为此，敌人如果已经公正地赢得相当声誉，千万不要吝惜给他应有的称颂和赞扬。若能持这种态度，则你必定能赢得更多的赞赏和信任。将来如果有人抱怨，他就会说这不是因为憎恨你这个人，而只是不赞同某种行为。但最好且有利的是，人若养成称赞敌人的习惯，在目睹敌人兴旺发达时，毫不痛心、怨恨，那此人就一点儿不会嫉妒亲朋好友的财富和成功。比起能驱除一切嫉妒和艳羡倾向的训练外，还有什么训练能更好地净化灵魂、培养性情呢？正如许多战时必需的东西，在其他情况下百害无益，但由于在习惯上和法律上都得到认可，尽管正对人们造成伤害，但要彻底销毁仍非易事；同样，敌意让我们艳羡，又留下一丝嫉妒，以及坐看他人不幸的快意和报复心。此外，一些对付敌人并不为过的下流、欺骗和阴谋手段，一旦找到藏身之处，便会获取永久占有权，很难再被驱逐。还有就是，除非在对付敌人时也不用这些手段，否则人们会习惯性地利用这些手段来对付朋友。毕达戈拉斯试图让人们不要凶残、不要贪婪和掠夺，因此他在对待那些不能言语的动物时，经常向猎人说情，买下捕获的鱼，要求将它们放生，禁止杀戮任何生物。要是毕达戈拉斯做得没错，那这必然是迄今为止最杰出的成就，因为它与人类相违背、相抗争；它能让人成为高贵、诚实、坦白的敌人，摒弃自身卑鄙、下流、无赖的倾向，从而在与朋友相处时，坚定如初，永不犯错。司考茹斯（Scourus）是多米提乌斯（Domitius）的仇敌，曾控告过多米提乌斯。在审讯前，多米提乌斯的仆人来找司考茹斯，声称知道一些不为司考茹斯所知的秘密，但司考茹斯没让其吐露实情，而是将其抓起来送回主人府上。伽图控告穆莱纳（Murena）的政治腐败行为，并收集相关证据。此时，有些人按照当时的习俗跟着他，注视他的行动。他们经常问他，是否打算抽时间处理这个案子。假如他回答“不是”，他们便相信他，并随即离开。这些

事实有力地说明了伽图的声誉是名副其实的。但更重要的和更高尚的是，假如我们在对待敌人时都养成了诚实的习惯，那么在对待亲朋挚友时，我们便永不虚伪、狡诈。

但是，由于正如西蒙尼德斯所说的，

所有云雀都有鸟冠，

也由于所有人性中都长着争夺、妒忌之心，正如品达所说

头脑简单的人得意扬扬，

所以，如若能将这些情绪宣泄在敌人身上，也就是说，尽可能不要发泄给亲朋好友，我们同样受益匪浅。政治家戴墨斯（Demus）似乎理解这一事实：在基沃斯岛发生的一次市民骚乱中，戴墨斯胜利在望，此时他建议同党成员不要驱逐所有反对者，而是留下一部分；他说：“这是为了避免我们在完全摆脱敌人之后去与朋友争斗。”对于我们现在讲的事情也是如此。假如我们将此类情绪全都发泄在敌人身上，那么剩余的就不会令朋友们那么讨厌了。赫西奥德说，“陶工”不能嫉妒“陶工”，“诗人”不能嫉妒“诗人”；对于邻里、亲友和兄弟，如果看到他们踏上“富裕之路”、兴旺发达，我们也不能心存一丝恶意。但如若没有其他方法来摆脱冲突、嫉妒和争论，眼看敌人享受健康幸福时，你只能让自己适应着感受怨恨的痛苦，并以此磨炼自己的斗志。技艺娴熟的花匠相信，在玫瑰和紫罗兰边上种大蒜和洋葱，花能长得更好（因为植物所需养分中的一切辛辣和恶臭成分都被蔬菜吸收）。同理，敌人带走了你的怨恨和嫉妒，使你在看到朋友们兴旺发达时，变得更加友善，不再那么令人厌恶了。正因为如此，我们要和敌人争名誉、争职位、争更多的合法收入，在被敌人占上风时，不仅要感受怨恨的痛苦，而且要仔细观察敌人之所以占上风的一切方式，并通过努力、勤奋、自我克制和自我批评来超越他们：这是狄米斯托克利的方式。他说，米泰亚德在马拉松战役的胜利让他无法入眠。如若有人认为敌人在公职、辩护案件、国家管理、朋友相处或民众领导中超越自己只是凭借运气，如若他由积极行动和效仿先进转而完全陷入嫉妒和失望，那他便将永久地被嫉妒困扰，终将好吃懒做，一事无成。然而，假如一个人对他的仇敌并不是视而不见，而是客观地观察仇敌的生活、性格和言行，那他会发现，勤劳、有远见、做事公正等，乃是赢得大部分令人羡慕的成功的原因。于是，他也会将自己的努力都朝这个方向上使用，将自己的雄心壮志和热切渴望付诸行动，从而根除自己懒散和倦怠的恶习。

但即使敌人通过奉承、阴谋、贿赂或金钱收买等手段在法庭或政府中占了无耻和肮脏的上风，我们并不会对此感到苦恼；相反，我们把它与我们的自由、简朴、不受污言秽语攻击的生活加以比较，还备感欣慰。柏拉图说：“所有地上的和地下的金子都没有美德珍贵。”^[10]我们必须时刻牢记梭伦的观点：

我们不会以美德

来换取他们所有的财富，

更不用说那些门客的喝彩，以及在前排与太监、妃子和皇室紧挨就座的宠爱。耻辱不能带来任何值得艳羡的高贵或荣耀。但正如柏拉图所说：“爱情对于爱人是盲目的。”事实上，是我们的敌人，通过卑鄙行为才让我们有机会反省自己。我们因为敌人的失败而感到的欣慰，以及因为敌人的成功而感到的沮丧，总是会带来一些益处的。我们应考虑敌人的得与失，研究如何预防其失误之源而超越之，如何模仿其成功之处而不至于落后之。

[1] 本文原是一篇即兴演说，成文后仍留有即兴演说的痕迹：有几处连词省略，句法不规范，语言重复，还有一些小口误，但并不遮掩文章整体的熠熠光辉。文中充满了诤言忠告、真理和常识。这是普鲁塔克给基督教徒留下了深刻印象的“道德”类的文章中的一篇，这类文章因此在六七世纪被翻译成古叙利亚语。目前这些古叙利亚语译本出版在 *Studia Sinaitica* 第四卷中（伦敦，1894年）。

[2] 《伊利亚特》卷1，255。

[3] 埃斯居罗斯：《七将攻忒拜》593。

[4] 欧里庇得斯：《奥瑞斯忒斯》251。

[5] 欧里庇得斯残篇1086（Nauck编）。

[6] 欧里庇得斯：《阿德拉斯托斯》。

[7] 索福克勒斯残篇843（Nauck编）。

[8] 这些都是荷马经常使用的比喻。

[9] 品达残篇。

[10] 柏拉图：《法律》，728A。

十二 致妻子的安慰信^[1]

普鲁塔克向妻子问好：

你派来通报女儿夭折的人好像在他去雅典的路上与我错过了。我在到达塔纳格拉时，从孙女口中得知这一噩耗。我估计，现在葬礼应该已经办完——我也希望这次葬礼的操办无论是现在还是将来，都不会给你带来悲伤。若你还等着我来决定一些尚未操办的事情，决定那些能够让你减轻悲痛的事情，当然，肯定有的，那就是不要过度操办，不要带有迷信，这些错误我想你是不会犯的。

亲爱的妻子，我俩都要节哀顺变。我深知我们的丧亲之痛，也能知道就其本身而言，它有个度；但要是我发现你悲伤过度，这会令我比失去女儿更加痛心。我并非铁石心肠；^[2]这一点你也清楚，你和我一起养育了这么多子女，他们都由我们亲自在家里抚养长大。我也深知，继四个儿子之后，期盼已久的女儿终于降临，我能用你的名字来呼唤她，我们对此感到多么的满足。进一步来说，我们对婴儿的疼爱自有其特别浓烈之处，因为这种疼爱带来的欢乐很纯粹，没有丝毫愤怒和责备。此外，女儿天生温和，我们给她关爱，她也带给我们欢乐，我们从中看到了她的善良与仁慈。她让奶妈把乳汁喂给其他婴儿，甚至还要喂给那些她喜爱的没生命的玩具，仿佛要在自己的桌边心地善良地招待它们，慷慨地与它们分享，谁给予了她快乐，她就要与谁分享她的最大欢乐。

亲爱的妻子，我感到她生前带给我们快乐的这些事情，现在回忆起来，并没有理由折磨我们，让我们悲伤不已；相反，我更害怕的是，当我们消除了这些痛苦的回忆，我们会彻底消灭记忆力，就像克里谟奈（Clymene）所说：

我恨山茱萸木做成的弯弓

我恨青年人的体育：统统给我滚开！^[3]

她永远避开会令自己想起儿子的一切，因为睹物思人，这些都伴随着痛楚；而人本能地想避开一切不快。但女儿本人是这世上最令人愉悦的，最让人想拥抱、欣赏和聆听的，同样，对她的思念一定要和我们生活在一起，相伴着我们，给我们带来最大的快乐，远远胜过它带来的悲痛（的确，我们通常对别人的劝说的那些话也可以适时地帮助自己）。我们不能傻坐着，自我封闭，用几倍的悲伤来偿还那些欢乐。

那些在场的人感到奇怪，他们说，你连丧服都没穿，你和同伴穿着得体，葬礼没有像节日那样的排场，而是在至亲亲人的陪伴下，一切都静静地按礼节进行。但我对此毫不惊讶，你在剧院或游行时，也从来不打扮，把奢侈铺张当作无用之举，甚至无益于消遣。因此，你在哀伤时肯定仍遵循无可挑剔的简朴之道。因为贞洁的妇女不仅在“酒神节的狂

欢”中依然持守品德，而且坚信在悲痛的激情骚乱中同样需要克制；这种克制不是像大众所想的那样压制了母爱，而是抑止了心灵的放纵。因为思念、尊重和怀念死者是父母慈爱之人之常情；但是那永无休止的悲痛激情让我们号啕大哭、捶胸顿足，这就与贪图享乐一样令人羞耻了，尽管它借口是这种特殊的情况，即这样的羞耻不是源于贪图享乐，而是伴随着痛苦和悲伤，——这种借口与其说是事实，不如说只是貌似有理而已。你想，在反对过分的纵情享乐的同时，却允许来自同一根源的哭天抢地的尽情发泄，还有什么比这更不合情理的呢？有些丈夫因为妻子头发上抹着带有香味的油膏和身着紫色衣服就与她们争吵，却又允许妻子穿着丧服、修剪头发，允许她们将衣服染黑，允许她们坐无坐相，躺无躺相，又有什么比这更不合理的呢？最糟糕的是，他们以不公正的方式严厉惩罚仆人，压制他们，而且在激情和不幸中野蛮、残酷地惩罚自己，什么也不顾，尽管此时需要的是温柔与和善的对待。

亲爱的妻子，我们彼此从不吵架。我想，我们之间也没什么好吵的。一方面，你朴素的穿着和冷静的生活方式已经无一例外地让我们的所有哲学家朋友们感到惊叹，而在宗教仪式、祭祀典礼和剧场里，你对我们的所有的同镇人也依然淳朴如故。另一方面，在你失去长子和我们可爱的卡龙时，也就是与现今差不多的情况，你也显示了自己超凡的镇定。我记得，一些陌生人得知小儿夭折的消息，与我一起从海上赶来，聚集在我们家。他们后来告诉别人，他们看到家里一切平静，以为没人亡故，是错误的消息传出国了——正是靠着这种自制，在容易产生极度混乱的时刻，你保持家里井然有序，尽管这孩子是你自己哺乳的，在奶头撞伤后还去动过手术。这才是高尚的举止，显示了真正的母爱。

但我们注意到，多数母亲平常是等别人把孩子洗干净、打扮漂亮之后，将他们抱在怀里，如同对待宠物一般；可一旦孩子夭折，母亲又陷入无用的、不知感恩的悲痛中，这种悲痛并非出于良好的祝福——因为良好的祝福都是理智的、正确的——而是一点点的自然情绪中夹杂了大量空虚的观念，这使她们的悲痛疯狂、激情过头而难以自抑。这似乎早已被伊索看在眼里：当宙斯在众神之间分配荣誉时，“悲痛之神”也请求要一份，宙斯于是给了他，但指出这份荣誉只能来自那些经过选择后想要给予悲痛之神以荣誉的人。起初，确实如此；因为每个人都主动地承担悲痛。然而，随着时间的流逝，悲痛仍不消逝，成了他的伙伴和亲人，他即使迫切想要摆脱悲痛也不可能了。因此，我们必须将它拒之门外，不要穿着丧服、修剪头发或是进行其他的展示，以免它登堂入室，包围了我们，使我们心中日复一日地沉浸在悲痛中，受其征服，而使自己精神沮丧，头脑肿胀，自我封闭，对一切的抚慰言行不闻不问，被无用的恐惧所禁锢，从此与欢笑、光明和友好招待隔绝，因为他出于悲哀而穿着丧服，进行着哀悼。这种悲伤的状态让人完全忽视身体，厌恶油膏、沐浴以及其他一切日常生活的事务。情况本该相反；只有依靠健壮的身体，心灵才能承受悲痛。沮丧分散到强健的体魄中，强度便能减弱不少，犹如天气晴朗时，波涛不易形成；反之，如若身体在这段时间中由于生活粗劣而肮脏、不修边幅，带给心灵的没有一丝暖意的或积极的

东西，只有一味的悲痛和忧伤，仿佛辛辣有毒的气息，那么一直被苦难侵袭的心灵便会最终深陷其中，即便渴望恢复，也并非易事了。

另一方面，在这种情况下，最严重、最可怕的成分对我来说却丝毫没有恐惧可言：“那些坏女人来了”，^[4]她们悲痛的哀号会一再重新激发悲痛，不让我们的悲痛在其他事情影响下或是自然而然地渐渐减退。我知道你最近是如何与此抗争的，你寻求铁翁姐妹的帮助，抵抗这些外面来的妇女的恸哭哀号，仿佛她们就是在“火上浇油”。当人们看到朋友房屋着火时，他们会全力以赴扑灭火焰；可是当这些朋友心中燃起熊熊火焰时，他们却去火上浇油。即使有人想用手接触眼炎患者，别人不会同意，自己也不会去碰炎症，但哀悼中的人却稳稳坐在那里，允许任何过路人掺和其悲痛，其实这就像那些掺和风湿痛的人一样在害他，因为稍微挠一下、搔一下都会导致极其麻烦的感染。我相信，这种事你会防范的。

但是，你一定要把自己的思绪不断地带回到女儿出生以前，那时我们没有抱怨命运。然后，将现在的时光与那时联系起来，就仿佛我们的境况和原先一模一样。亲爱的妻子，假如我们的行为让我们觉得，女儿出生前的境况比现在更可取，那么我们会后悔生了女儿。然而，我们不能将这两年从记忆中删去；相反，既然在这期间，我们从女儿那里获得了快乐和享受，那我们就应把它视为幸福的理由；我们也不要将小的好事当成大的坏事了，既然命运给了恩赐，就不要因为命运拒绝再增添施与我们所期望的，而不领情。对神要虔诚祈祷，对命运要心平气和，这些都能收到良好的回报；而在这样的情况下，若总是尽量沉浸于过去美好的回忆，并将思绪转到生命中光明辉煌的一面，从黑暗和烦扰中脱离出来，那就可以完全驱除悲痛，或者将悲痛与欢乐加以抵消，从而能减轻、消除痛苦。正如香水，平时气味芬芳，在有些特别的时候还可以拿来抵消恶臭，同样，在不顺利的时候多想幸福的经历就有一个进一步的、必不可少的作用，它就像那些不怕回忆快乐时光、不事事都指责命运的人手中的解毒剂。我们的生活就像一本书，它只有一个污点，其余都洁白无瑕，有人对这样的生活还是挑剔不止，就会陷入负面状态；这是不应该的。你经常听说，幸福要靠不断正确推理所带来的稳定习惯；你也听说过，命运际遇带来的变化不能真正使人丧失幸福，不至于把人席卷而去，破坏我们生活的本质特征。

但如果我们像大多数人一样，被客观环境牵着鼻子走，看重命运的遭际，随便让什么人来对我们的幸福观的决定者，你也不必总是想着那些吊唁者的眼泪和哀悼，这些都是丑恶习俗所规定的表演，由受害者一遍遍演练；你更应该记住的乃是，你的孩子、家庭 and 生活方式在别人眼里依旧是多么令人羡慕。尽管我们目前遭遇悲伤，让你对于命运确实有很多抱怨，为此郁郁寡欢，但别人还是乐于选择你这样的命运，这岂非荒谬？你的悲痛也不能说明留给我们的快乐居然还有如此之多；相反，如果你也像那些批评家，只从荷马的作品中摘取了“无头”和“没尾”的句子，却忽视许多精彩绝伦、毫无语法错误的篇章，对你生活的缺陷进行

严格记录，吹毛求疵；要么，不加区分地泛泛记录其中好的方面，就像那些小气吝啬的人，当万贯家产积攒在手时却不加利用，等财富尽失时则悲痛不已，郁郁寡欢；凡此种种，就不合道理了。如果你是因为女儿未曾婚嫁、未曾生育子女就离开人世而为之惋惜和悲哀，那你可换种角度考虑来求得安慰：你是已经结婚生子的；[5]对未能结婚生子的人来说，结婚生子算不上什么大的好事，而对那些已结婚生子的人来说，这只是一点小小的幸福。至于她已经步入了一个没有痛苦的世界，我们也不必为之痛苦；因为既然已经没有什么能令她忧愁的了，那我们又怎么会由于她而伤心呢？即使巨大的剥夺也会丧失其引起痛楚的力量，如果它达到了一个人们再也感觉不到需要的程度；何况你的提谟克塞娜被剥夺的甚少，因为她知道的甚少，而她也只是在一些小玩意儿上玩出快乐；对于她无法理解的东西，她没有深入的领悟和思考的东西，又怎能说她被剥夺了它们呢？

再者，另外一批人[6]引起很多共鸣的一种说法是，对于“那些已经消散的东西”来说，既不会遭受灾难，也不会承受痛苦；我知道你不会相信他们的话，因为你接受了我们祖先的言传身教，以及我们所参加的酒神节仪式的神秘规则，这是我们大家都拥有的知识。我想。那么，考虑一下，我们的灵魂是不朽的，但若长期生长在肉体内，由于诸多身体的行为和熟悉，就逐渐被驯服得认同这种生活了，宛如一只囚鸟，它每次落下都重新进入肉体，在重生中总是一而再地卷入世间的悲喜祸福。别以为晚年是因为那些皱纹、白发和衰弱的身躯而遭人辱骂指责的；不，它最令人痛心的错误乃是使灵魂不再能鲜明地记得另一个世界，又让他顽强地依附于这个世界，因为它在牢牢的执着中保持着身体强加给它的形状，受到它的扭曲和约束。而那些在被捕获后只在肉体中逗留片刻便被更高的力量释放的灵魂，就进入到自然状态，仿佛被从弯曲的位置释放出来，依旧充满了未受伤害的弹性。就像一道火光，人将它熄灭之后立刻点燃，则它会骤然重新燃起；但若熄灭多时，那么重新点燃就困难多了。因此，根据那位诗人，那些生活上乘的灵魂乃是注定：

不久便通过阴间的大门的，[7]

它们还没有来得及产生对此世的生活事务的热衷，还没有与身体打成一片，仿佛在溶剂的作用下软化了，与肉体融为一体。

这些事情的真相倒是可以在我们古代祖先的习俗和规则中看到，因为我们不为夭折的婴儿举行祭酒仪式，也不举行任何活人应该为死者进行的其他仪式，因为这些婴儿尚未经历尘世和世俗之事；而在坟墓边或在灵堂举行葬礼时，他们不逗留，也不坐在尸体旁边。法规禁止我们为婴儿哀悼，因为婴儿即将步入一个更加美好、神圣的领域，[8]若我们还为之哀悼，法律便会认为这是亵渎神灵。既然怀疑这一点比相信这一点更为困难，就让我们的外部行为符合法律规定，并且让我们的内心更为远离污染，变得更为纯洁和自制。

[1] 本文是普鲁塔克在塔纳格拉（Tanagra）获悉女儿夭折后给在凯伊罗奈亚（Chaeroneia）家中的妻子写的一封信。这个女儿取的是母亲的名字，在她之前已有

四个哥哥相继出生。在普鲁塔克的儿女中，两个已经过世，即长子和“漂亮的卡龙”（Charon）。

[2] 原文为“从橡树或石头里长出来的”，见荷马《伊利亚特》卷22，126。

[3] 欧里庇得斯残篇（Nauck编）。

[4] 欧里庇得斯：《安德洛马克》930。

[5] 这里的安慰说的是：去世者同时也避免了与结婚生子有关的种种苦处。

[6] 指伊壁鸠鲁派。“前一批人”是“火上浇油”的“坏女人”。此处的伊壁鸠鲁的话可以参看伊壁鸠鲁“基本要道”2。

[7] 色奥格尼斯残篇427。

[8] 参看柏拉图《法律》904 C—D。

十三 论妒忌与憎恨^[1]

从以下角度来看，妒忌与憎恨没有任何区别，而完全是一种东西：一般来说，恶习如同一条满是钩子的绳索，上面挂满着诸般激情四处摆动，使这些情感错综复杂地缠绕在一起；这些激情犹如疾病：当其中之一被激发，其余的也同时爆发。因此，幸运的人让那些心怀憎恨和妒忌的人都感到痛苦。由此，我们将善意看成是憎恨和妒忌二者共同的对立面，因为善意希望邻人兴旺发达；我们将憎恨和妒忌看成是一回事，因为它们的目标与友情的目标相背离。但由于相似并不等于相同，不相似却肯定能造成区别，我们不妨通过考察后者来解决问题；让我们首先注意两种情感的来源。

既然憎恨来自于这样一种观念，即受憎恨的人是个坏人，或者对自己来说是个坏人，那么，当人们觉得自己受到伤害时，他们天生就会产生憎恨的心理；同样，若有人喜欢干伤天害理的坏事，人们便会谴责他们，用厌恶的眼光看待他们。然而，若想受人妒忌，只需显出兴旺发达的景象即可。因此，妒忌似乎没有界限，犹如疼痛发炎的眼睛，看到一切辉煌事物都不舒服；而憎恨则有界限，必定针对特定对象。

其次，即使是非理性的动物也会成为憎恨的对象：一些人憎恨黄鼠狼、甲虫、癞蛤蟆或者蛇。杰马尼库斯（Germanicus）不能忍受看到公鸡或听到它的啼叫；波斯巫师杀死水老鼠，不仅因为他们自己厌恶这些动物，而且因为他们认为，在神看来，这种动物令人作呕。因此，几乎所有阿拉伯人和黑人都厌恶它。但是，妒忌只发生在人与人之间。

动物之间不可能产生妒忌，因为它们对其他个体的好运或霉运没什么概念，也不受荣誉和耻辱的影响，尽管这些极易引起妒忌。但是，在鹰和蛇、乌鸦和猫头鹰、山雀和黄雀之间却存在相互的憎恨和敌意，以及称得上是永无休止的争斗；甚至有人说：当这些动物被杀死之后，血都不能融合在一起；即使你将这些血混合起来，还是会再次分开，分成明显不同的两股。此外，狮子对公鸡、大象对猪都存在强烈的憎恨，可能是由于恐惧造成的；它们恐惧的东西自然成了它们憎恨的对象。因此，在这里也同样可以看出，妒忌与憎恨不同，因为动物的本性中有憎恨，却没有妒忌。

再者，没有人会公正地受到妒忌，因为没有人由于享有好运就是不公正的，而正是由于好运才使人受到妒忌。另一方面，许多人公正地受到憎恨，就如那些被我们称为“理应受到憎恨”的人；其他人若与他们为伍，不厌恶，也不憎恨他们，就会受到我们的责难。有人承认自己憎恨很多人，但是没人会承认自己妒忌别人，这便是明证。其实，我们赞扬憎恨邪恶；当有人赞扬吕库古斯的侄子卡里卢斯（Charillus），一位温文尔雅的斯巴达的国王时，那人的同僚反问道：“卡里卢斯对流氓恶棍不

够严厉，你们怎么说他是个好人呢？”荷马在描述塞耳西忒斯（Thersites）的身体畸形时详尽细致，在表现其性格缺陷时则简明扼要，只用了一句话：

阿基里斯和奥德修最憎恨他。^[2]

因为被最好的人憎恨的人是极端卑劣的。但是，人们否认他们会妒忌；假如你说他们妒忌，他们会给出众多理由，声称对这个家伙感到愤怒、恐惧或憎恨，用其他任何他们所能想到的激情的名义来掩盖内心的妒忌；这暗示了在灵魂的众多混乱中，唯独妒忌说不出口。

这些激情，就像植物一样，必定是从产生它们的事物中得到养料并得以生长的。故而它们乃是因为不同的事物而得到强化的。因此，随着憎恨对象的恶习日益增加，我们的憎恨不断增加；反之，妒忌则随着妒忌对象的德行日益进步而不断增加。狄米斯托克利年轻时说，因为不受人妒忌，所以他还没什么丰功伟绩，其原因就在于此。正如甲虫大部分出现在收获季节的成熟谷物或盛开的玫瑰中，妒忌也大部分集中在德行和名声日益上升的好人身上。相反，尚未得到报应的恶行则加剧了憎恨。无论如何，那些诬告苏格拉底的人被认为是极度卑鄙，受到同胞们的厌恶和遗弃，以至于没人愿意把火种借给他们生火、回答他们的提问、与他们共浴，而是叫仆人把他们用过的水当成污水倒掉，最终这些人无法承受憎恨，上吊自尽。另外，至高无上与辉煌的幸运通常能消除妒忌。当亚历山大和居鲁士主宰世界时，几乎没人会妒忌他们。而是就像太阳一样，当它挂在人们头顶时，阳光直射下来，人的影子便消失或变小，当好运达到顶峰时，远远高出妒忌，妒忌便逐渐消退，被荣誉的光辉压倒。然而，憎恨不会因敌人地位卓越、力量强大而有所减弱。当然，没人妒忌亚历山大，却有很多人憎恨他，也正是这些人密谋反对他，并最终将他杀害。不幸也是如此：不幸能结束妒忌，却不能消除憎恨，因为即使是卑贱的敌人，人们照样憎恨，却没人妒忌不幸的人。我们这个时代的一名智者曾说过这样的至理名言：妒忌的人在怜悯别人时获取最大的快乐。因此，从这里也可以知道，妒忌与憎恨之间存在巨大差异，因为憎恨的本质是不放过幸运者与不幸者，然而，只要别人足够幸运或足够不幸，妒忌便不能维持。

此外，让我们探讨该原则的否定的方面——其实我们也一直在探讨。人们放弃敌意和仇恨，要么是由于他们已经相信自己并没有受到不公正待遇，要么是因为他们承认了他们原先憎恨的恶人其实是好人，或者是他们从所恨的人那里获得了好处，正如修昔底德所说：“最终的贡献，尽管微不足道，但假如时机合适，能消除更大的危害。”然而，第一种情况不能消除妒忌；尽管人们相信自己没有受到不公正的待遇，但还是能感受到这种妒忌。其他两种情况实际上会激起更大的妒忌：因为妒忌者会更加嫉妒地盯着那些享有慈善名声的人，他们会觉得这些人拥有了最大的福分——美德；即使从幸运的人那里得到一些好处，他们还是烦恼不已，妒忌幸运人的意图和权力，因为其意图来自其美德，其权力来自其幸运，两者均为幸事。因此，假如能抚慰一种情感的事情必然会

激起另一种情感，使其更加痛苦，那么妒忌与憎恨就是截然不同的两回事。

现在让我们来看两种情感各自的意图，分别加以探讨。憎恨者的意图是伤害，因此“憎恨”的定义如下：憎恨是指期待伤害别人机会的某种倾向和意图。而妒忌中至少不存在这样的含义；因为妒忌者倒不愿看到众多亲朋好友遭到毁灭或遭遇不幸，尽管妒忌者看到他们幸运会烦恼不已。如果有能力，他们会贬低亲朋好友的名声和荣誉；但另一方面，妒忌者不会用无可挽回的灾难去折磨那些幸运人，宛如一幢高于他们房子的房屋，若能推翻遮掉他们的阳光的部分，他们便会感到心满意足了。

[1] 普鲁塔克多次批评妒忌这一概念，并认为妒忌与憎恨极为相似，足以让妒忌之人假借憎恨的名义来掩盖内心的妒忌；所以本文的重点是论证二者之间的差异。有关这一主题，可以参看亚里士多德的《尼各马克伦理学》和《修辞学》等书中的一些观点。

[2] 《伊利亚特》卷2，220。

十四 论爱财^[1]

有人夸奖一个高个子，说他伸手距离远，具有优秀拳击手的潜质。听了这话，教练希波马库斯（Hippomachus）说道：“没错，如果桂冠是挂在那里，伸手就可以拿到的话。”因此，有些人被自己良好的境遇、宽敞的房子和大笔金钱冲昏了头脑，将这些视为神最大的恩赐，我们也可以对他们说：“没错，如果幸福可以出售，要用钱来买的话。”（然而，不乏这样的例子：人们情愿富有而不幸，却不愿花钱买幸福）但是金钱买不到平静的心灵、伟大的精神、安详、信任和自足。

拥有财富并不意味着能享受财富，拥有奢侈品也不等于就不需要这些东西。假如财富连我们对它的渴望都满足不了，那它还能驱除其他什么苦恼呢？喝水能缓解口渴，食物能减轻饥饿。

希波纳克斯（Hipponax）感到冷了，我乞求一件外衣。

当有好几件外衣同时送来时，说这句话的人感到很苦恼，一件也不要；金银都不能缓解对金钱的渴求，而对敛财的贪欲也不会因获得新的财富而消失。不会的；人会告诉财富，仿佛是对一个自命不凡的医生说：

吃了你的药，疾病更多了。

我们发现我们需要的是一片面包、一座房子、一个勉强能遮风挡雨的地方以及其他一切能满足我们基本需要的东西，可是财富却传染给了我们金银、象牙、翡翠、猎犬和良驹的渴求，让我们的需求从生活必需品转向了难以获取却又无用的稀缺品。其实，就必需品而言，没人贫穷；从来没人借钱去买大麦粉、奶酪、面包或牛肉卷。倒有人会为一幢气派的房子而负债，也有人会为了附近的橄榄树农场借钱，还有人会为了土地和葡萄园而背上债务；甚至还有人会为了

背后拉着空的马车^[2]

的几头加拉提亚（Galatian）骡子和一群马而陷入债券、高利贷和抵押的困境。假如不再口渴，却继续喝水；不再饥饿，却继续进食，最终会因过量饮食而将一切都呕吐出来，包括用来消除饥饿的食物和缓解口渴的饮水。同样，那些寻求无用、多余东西的人最终会连必需品都无法留存。这便是一种爱财者的写照。

另一方面，有些人尽管腰缠万贯，却仍什么都舍弃不下，还总想得到更多。那些记得亚里斯提卜话的人会觉得这些人更加荒唐。亚里斯提卜经常说：“假如一个人每天大吃大喝，却从来没感觉到饱，那他一定会去看医生，询问是什么病在折磨他，他的身体系统出了什么毛病，怎样才能摆脱这种不正常现象；但是，假如拥有五把睡椅的人想要十把，拥有十张桌子的人又买了十张，尽管一个人已经拥有很多土地和金钱，却

仍不满足，还想得到更多，夜不能寐，从不满足，他会想到自己是否需要有人来指点迷津，是否需要有人来指明自己痛苦的根源呢？”那些口渴的人，若一直都没喝到水，一旦喝到，口渴便当然会得到缓解；相反，我们认为，若某人一直喝个不停，那倒是应当缓解的反常状态了，不能再没完没了地喝。我们要让他吐掉，因为他的问题并非来自缺少什么，而是由于体内存在反常的辛辣物或热度。那些金钱的追求者也是如此：若一个人贫穷匮乏，那么一旦得到一片地产，或发现宝藏，或得到朋友的帮助清偿了债务、摆脱了债主，也许便会停止追求金钱；然而，若已经腰缠万贯，却还想得到更多，那么金、银、牛、羊、马都无法解决这样的人的问题；我们只能从根本上清除其不幸，使其得以净化。他的症结不是贫穷，而是自身不经思考的错误判断导致的贪得无厌；除非有人清除他头脑中的这条绦虫，否则他永远不会停止索求多余的东西——也就是追求他根本不需要的东西。

医生出诊替一名卧病在床的病人看病，这位病人呻吟着，吃不下东西。医生为病人检查身体，询问病情，但没查出他发烧。于是，医生诊断是精神问题，然后起身离开。那么，我们也一样。我们看到有人沉溺于获取金钱，花点钱就呻吟不已，尽管他拥有房子、土地、成群的牲口和奴隶，丰衣足食，但只要能给他带来金钱，再卑鄙、痛苦的事情都毫不犹豫。对他的问题，我们不说是精神贫困，还能说是什么呢？正如米南达所说，金钱上的贫困，只需一个朋友慷慨相助便可摆脱。但是，精神上的贫困，哪怕所有朋友，无论活着的还是死了的，^[3]都来帮忙，也解决不了问题。对于此类问题，梭伦的话一针见血：

人对财富的界限一无所知，^[4]

因为对明智的人而言，自然财富是有限的，有界限的。效用犹如圆规，划定该界限。

爱财的另一个特性^[5]是：爱财是一种降低自己的满足的欲望。事实上，其余的欲望能提升自己的满足：没人会因为喜欢美食而拒绝它，也没人会因为贪杯而不喝酒，但人们却因为爱财而拒绝用钱。然而，假如有人因为冷而拒绝穿上披风，因为饥饿而拒绝吃面包，因为爱财而拒绝用钱，这除了叫“疯狂”和“悲惨”之外还能叫什么呢？他其实是面临色拉索尼德斯（Thrasonides）的困境：

我爱的人在我的房子里，没有法律禁止我；

最有狂野激情的爱人

都最愿意干这事，但是我没有——^[6]

我已将一切锁起来，封起来，要么让高利贷人和代理人拿去放债，然后，我再积攒和追求新的财富，而且我与仆人、农民和债务人都吵架

仁慈的神啊，您可见过

在爱情上比我更可怜、更不顺的人吗？^[7]

当被问到能否享受女人时，索福克勒斯回答：“咳，伙计，我现在自由了，年纪大了，不再纠缠于一些疯狂、痛苦的事情。”一旦没了欢乐，也就没了欲望，这是件令人高兴的事，阿尔凯奥斯（Alcaeus）如是说……女人也是如此。^[8]但贪婪与此不同：贪婪犹如一个苛刻难缠的主妇，强迫我们去赚钱，但又禁止我们花钱；激起我们的欲望，却又骗取其中的愉悦。斯特拉托尼库斯（Stratoniceus）确实唤醒了 Rhodes 岛居民大手大脚地花钱，鼓动他们建造不朽的建筑，装饰桌子，仿佛末日就要来临。但是，尽管爱财的人挣钱时如铺张浪费的人一样，他们花起钱来却如吝啬鬼那样，承受痛苦，毫无愉悦可言。有一次，狄马德斯（Demades）碰到福基翁在吃午饭，他看到福基翁的餐桌上的东西朴实无华，于是便说：“福基翁，我很惊讶，你已步入政坛，竟然还能吃下这种东西。”狄马德斯自己靠蛊惑人心混饭吃，觉得雅典人的东西满足不了他的挥霍，他的不少物品还来自马其顿。（因此，安提帕特见到年迈的狄马德斯时，说狄马德斯就像屠宰后的畜体，只剩下舌头和肠子）至于你，不幸福的可怜的家伙啊，吝啬、不合群、自私、漠视朋友、对国家漠不关心，尽管财富多得足以过一个舒舒服服的好日子，却仍遭受苦难、失眠、参与非法交易、争夺遗产，讨好别人；这又有什么不令人惊讶的呢？我们听说，一个拜占庭人找到了自己丑妻的奸夫，对他说：“可怜的家伙！你为什么这么干？酒糟多肮脏！”^[9]……不幸的家伙！让国王和王室管家以及各国政要都去挣钱吧。这些人被迫这么做，由于他们野心勃勃、自命不凡、爱慕虚荣，因此在宴请亲友、施与恩惠、讨好女士、赠送礼物、支持军队和购买角斗士时，都离不开钱。但是，由于小气卑劣，你活得像蜗牛，却忙得不可开交，陷入烦恼不堪、心神不宁的境地。你忍受了一切辛劳痛苦，却从不受益，犹如浴室老板的毛驴，搬运柴火，总是浑身肮脏，染满烟尘，但从未有机会洗澡，享受温暖和整洁。

至此，我们谈到的都是毛驴或蚂蚁的这种贪婪。然而，还有一种贪婪——捕食猎物的野兽的贪婪；它发展到法律上的勒索、抢夺遗产、欺诈和阴谋诡计，它算计着仍在人世的朋友数目，但是在干了这些之后，最终这些不义之财却毫不花费使用。因此，毒蛇、芜菁和毒蜘蛛比熊和狮子更多地冒犯我们，令我们反感，因为它们杀了人，又不利用尸体。同样，有些人的贪婪来自吝啬小气，有些人的贪婪则来自挥霍浪费，相比之下，前者更令我们反感，因为吝啬者从别人那里得到东西，却又没有力量或能力利用。因此，挥霍者在富有充足之时不再贪婪（正如德摩斯提尼对那些认为狄马德斯不再是恶棍的人说：“你们瞧，现在他像一头吃饱的狮子”）；^[10]然而，在那些不遵守快乐和有用性原则的人看来，哪怕有更急切的事情，他们依旧贪婪，从不停息，因为他们永远饥饿，仍希望得到整个世界。

有人会说：“但他们为子女后代积存财富。”在有生之年，他们什么都没给子女吗？没有，正如那些矿井中偷吃金矿砂的老鼠，只有在他们死后遗体旷野，才能找到金子。他们为何期望将一堆金钱和大量地产留给子女呢？很明显，子女为他们的子女保存这些财富，子女的子又为

他们的子女保存这些财富，犹如陶制管道，自己从未获取什么，而只是将得到的东西传输给下一个接受者，直到传给某个外人，一个告密者或僭主，截断并打翻财富的保管人，从而拦腰切断并截流财富而去，或者（如俗话所说）家族中出个败家子，将所有财产挥霍一空。因为不仅如欧里庇得斯所说，

奴隶的儿子因无人管教而肆无忌惮，

守财奴的儿子也是如此。第欧根尼在有次嘲弄中确凿无疑地暗示了这一点：“当麦加拉学派成员的公羊也好过当他的儿子。”因为守财奴觉得自己在训练子女，但是恰恰是他们的训练方式毁掉了子女，扭曲了他们的个性，还向子女灌输自己的贪婪和吝啬，仿佛想要在继承人身上构筑保卫遗产的堡垒。他们的警告和指示就如这样：“获取利润，保持节俭，以拥有的财富来估量你自己的价值。”这不是在教育儿子，而是束缚他，替他缝制一个袋子关起来，就如一个钱袋，^[11]以便让他能牢牢抓住你放进去的东西，并确保其绝对安全。然而，钱袋只有在放入钱币之后才变得肮脏难闻，可守财奴的子女在接触这些金钱之前，却已经直接从父辈那里感染了贪婪的污点。然而，请注意，这些年轻人现学现用，并不因为能继承财产而爱戴父辈，反而憎恨他们，因为他们尚未得到这些财富。由于父辈一直教导他们，只需看重金钱，人生的唯一目标是拥有大量财产，因此，他们认为父辈的生命妨碍了自己，认为时间从他们身上偷走的一切都加到父辈生命中去了。因此，甚至父亲在世时，儿子背着他寻求这种或那种途径，私下从金钱中偷取一些欢愉，仿佛对金钱毫无兴趣，将金钱给予朋友或大手大脚地满足自己的食欲，尽管此时他还在上课，还尚未完成学业。但是，当父亲去世的时候，儿子接过钥匙和印章，生活方式有了改变，脸上逐渐没了笑容，变得严厉、令人生畏。玩球、摔跤、学园和吕克昂学府（Lyceum）^[12]……就此结束。取而代之的是质问仆人、审查账本、同管家和债务人一道核计账目。整天忙忙碌碌，忧心忡忡，使他不能参加午餐会，一到晚上便洗澡放松。

他曾接受训练的训练场

和狄尔凯（Dirce）水泉^[13]

都被他忽视；假如某人问：“你不去听那个哲学家的讲座吗？”回答是：“我怎么能去呢？我父亲去世了，我没有时间啊。”可怜的家伙！你父亲带走了你的空闲和自由，与这些相比，他留给了你什么呢？更准确地说，不是你父亲，而是你的财富，宛如赫西奥德作品里的女人，压倒了你，制服了你，

满脸憔悴，过早衰老，^[14]

使你的心灵充满贪婪带来的忧虑和苦恼，好像过早出现的皱纹和白发一样，这一切摧毁了所有轻松愉快、机智精明和亲切友善。

“那么”，有人会说：“你没有发现，有些人确实在大手大脚花自己的钱吗？”对此，我们这么回复：有些人不会花费钱财，另一些人则将钱财花费在不良目的上，这两种情况都不对。这话你难道没听亚里士多德说

过吗？^[15]不过，第一类人只是没能从财富中获得裨益和荣誉，而另一类人则事实上从财富中遭受伤害和耻辱。

注意，首先让我们来考虑，财富之所以获得盛赞，是因为能花费它，那么这种“花费”是什么？它是指满足温饱吗？果真如此，那么富人与中等收入人群便相差无几。假如雅典的第一富翁卡里阿斯和忒拜的第一富翁希斯米尼亚斯（Hismenias）在使用他们的财产时与苏格拉底和伊帕美农达斯一样，那财富，如色奥弗拉斯托斯所说，就“不是财富”了，的确“不值得羡慕”。^[16]阿迦同（Agathon）把宴会的长笛演奏者赶走，赶到妇女的角落那边，因为他认为客人们的交谈就足以娱乐自己了。^[17]同样，当你看到富人和穷人享受相同的服务时，你也可以去掉紫色床单、昂贵的桌子和一切多余的东西；一旦我们变得明智、冷静，就会从我们的国家中驱除一切无用的东西，

你会很快就把方向舵悬挂在壁炉上方，

一无所获的辛劳，

不是

公牛和骡子的辛劳，^[18]

而是金匠、雕刻匠、香料商和厨师的辛劳。就连那些并不富有的人也同样能自给自足，但财富不过是以华贵奢侈来招摇显摆。你大约赞成的是帖撒利人斯科帕斯（Scopas）；有人乞求他房子里的一件物品，因为该物品纯粹多余，没有任何用处，他却惊叹：“哎呀，让人觉得我值得羡慕、幸运的正是这些多余的物品，而不是那些必需品。”^[19]你必须注意这一点，否则你会赞同盛会和节庆，反对日常生活。

以前，我们的传统节日酒神节是一次简单而愉快的列队行进。首先出现的是一壶葡萄酒和一条葡萄枝，然后是一名司仪牵着一头公山羊，接着是另一名司仪提着一篮干无花果，最后是一名扛着男性生殖器塑像的人。但如今，所有这些被忽视，逐渐消失，取而代之的是一桶桶黄金运过，豪华的服饰，马车驶过，还有戴假面具的人：财富中必要有用的成分也被多余无用的成分埋没。我们中间大多数人都犹如忒勒马科斯（Telemachus）。由于他的天真，或者更准确地说，是由于他的品位不够，在看到奈斯托尔的屋内的睡椅、桌子、服饰、床单和美酒时，他并没有对这样一位衣食无忧的人表现出一丝羡慕；可是，当他拜访墨涅拉俄斯（Menelaus）时，看到象牙、黄金和琥珀，他惊异万分，惊喊道：

我以为，奥林匹斯山神宙斯才有这样的大厅：

这些财富真是无以言表啊！我有幸看到，

大为惊异。^[20]

苏格拉底或者第欧根尼则会说：

多么令人不齿的垃圾，

还有奢侈，虚荣！

我见了，

大笑以对。

愚蠢的人！你应该脱下妻子的紫袍，摘下她的饰物，这样就能让她克服装腔作势，不再痴迷于外国宾客。^[21]或者，你难道要为了宾客将你家装饰得像剧场或者舞台吗？

这就是财富之乐——旁观者和目击者享受的快乐；离开他们，财富便一文不值。与此有天壤之别的乃是自我克制、追求智慧以及对众神拥有应有的认识，尽管别人一无所知！这些在灵魂中自己会光辉灿烂，^[22]熠熠发光，让灵魂永恒的伙伴欣喜不已，因为灵魂凭借独有的力量，掌握了至善至美，不管是否有人看到，也不管是否有人或神见证它。^[23]这就是德性的本质，真理和数学——几何学和天文学——的美；^[24]你的财富的饰物、你的项链、女子气的小玩具怎么能和这些相提并论呢？假如没人看到或关注财富，财富便真的看不见了，^[25]丧失了光辉。当富人单独与妻子或密友进餐时，他会把柑橘木桌子和金杯闲置不用，而使用普通餐具，妻子不戴金银首饰，也不穿紫袍，而只穿普通的衣服。但是，当准备一次宴会时——也就是，一次展览和炫耀——财富的表演便登场了。“从船上取来水瓶和三足鼎”^[26]，点上家中所有的灯，换上崭新的杯子，侍者们都穿上了新服饰，金器、银器和珠宝镶嵌的盘子都派上用场。这表明财富是为了向他人炫耀的。但是，不管财富的主人是单独用餐，还是举行华筵，自始至终都是需要的。

[1] 《论爱财》一文吸取了亚里士多德、柏拉图以及犬儒学派和其他哲学家的观点。在《政治学》中，亚里士多德区分了自然财富和非自然财富，普鲁塔克也对有用性或必要性与多余性进行区分。《尼各马克伦理学》中一些有关慷慨行为的观点，直接地或者间接地通过一些失传的逍遥派著作，也对普鲁塔克产生影响。比如亚里士多德认为挥霍者比吝啬者强；吝啬者有很多种；吝啬不可救药；等等。本文的语言较为丰富，措辞颇为华丽，因此人们将其归为普鲁塔克早期的作品。

[2] 荷马：《伊利亚特》卷15，453。“空的”的意思也有“空虚自负”。

[3] 死去的朋友可能会留下遗产。

[4] 梭伦残篇1.71。亚里士多德在《政治学》1256b33也为了说明同样的问题引用过这一残篇。

[5] 爱财之第一特点是无法满足性。这是对自然财富或生活必需品的欲求所没有的特点。

[6] 米南达：《被拒绝的爱人》，残篇5。

[7] 米南达：《被拒绝的爱人》，残篇6。

[8] 此处的希腊原文有缺失。

[9] 参看希腊谚语：“你在喝酒时必须把酒糟也喝下去。”（阿里斯托芬：《财神》1085）

[10] 这句话也出现在普鲁塔克的《亚历山大传》（671B）和《德摩斯提尼传》（856F）中。

[11] 钱袋不会比袋中的东西更有价值。

[12] “学园”指柏拉图的学校，“吕克昂学府”是亚里士多德的学校，都开在雅典。——中译者注

- [13] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，368。
- [14] 赫西奥德：《工作与时日》，705。
- [15] 亚里士多德残篇56（Rose编）。
- [16] 特奥弗拉斯特残篇78（Wimmer编）。
- [17] 参看柏拉图《会饮》176E。
- [18] 赫西奥德：《工作与时日》，45—46。
- [19] 参看普鲁塔克《伽图传》，346F—347A。
- [20] 荷马：《奥德赛》卷4，74—5。
- [21] 暗示海伦与“外国客人”帕里斯私奔。
- [22] 参看第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的言论和生平》卷5，17记载亚里士多德的话：“视觉从周遭环境中获得光亮，灵魂从研究中获得光明。”
- [23] 参看柏拉图《理想国》，580C。
- [24] 参看柏拉图《高尔吉亚》，475A。
- [25] 在流行说法中，财富是“盲目的”，也就是说无视品德。不过此处普鲁塔克把“盲目”说成是“黑暗的”或“不被看到的”。
- [26] 荷马：《伊利亚特》卷23，259。阿基里斯命令手下从船舱中拿出水瓶等，作为葬礼比赛的奖品。

十五 论偶然

人的作为全在于偶然，而非理智。^[1]

人的作为不在于公正、公平、克制或礼貌，而在于偶然，这正确吗？阿里斯泰德斯本可拥有大量财富，却坚守贫困，这难道只是因为偶然吗？西庇阿在攻占迦太基之后，却没有抢夺甚至观看战利品，这是出于偶然吗？菲罗克拉特（Philocrates）从腓力那里领到赏钱，“然后花在娼妓和丑妇身上”，这是偶然的結果吗？拉斯提尼思（Lasthenes）和尤提克拉底斯（Euthycrates）丢了奥林杜斯（Olynthus），“还纵情大笑，恬不知耻”，这是因为偶然吗？腓力之子亚历山大克制自己不碰女俘，惩罚那些凌辱女俘的士兵，这也是出于偶然吗？另外，普里阿摩斯之子亚历山大^[2]与主人之妻睡到一起并诱拐她，使世界上的三个大陆中的两个为此陷入战争和悲哀中，这是因为他听从了邪灵的教唆，还是出于偶然？如若这些事均出于偶然，那我们又为何不能说，猫的贪婪、羊的淫荡以及猿的诡诈都是出于偶然呢？

假如自律、公正和勇敢存在，那怎能推论说理智不存在呢？假如理智存在，明智（Sagacity）不也就一定存在了吗？有人说，自律是一种理智，而公正也要求理智的存在。在娱乐中给人美德的那种理智和明智，我们称之为节制、自律；在危险和劳作中给人以美德的理智和明智，我们称之为坚定、刚毅；在私人交往和公共生活中给人美德的理智和明智，我们称之为公平、公正。因此，假如我们将明智的工作都归功于偶然，那公正和自律的作为也可以说来自偶然。天哪，偷窃行为、放荡生活都可说成是出于偶然了。让我们放弃一切推理过程，顺从偶然，就像狂风中的尘土和垃圾，随风飘荡。如若明智并不存在，那就可以推断世上没有明智的计划设想，也就没人考虑和寻求最好的利益了；而索福克勒斯说的这些话也将都是无稽之谈：

任何事，只要追求就都可能实现；

一旦忽视，便无法拥有；^[3]

当他试图区分不同行为时，他也将会是在说一堆废话：

我学习可以传授的知识，寻找可以找到的东西，

可我只能祈求神明的保佑。^[4]

要是一切都是偶然所决定的，那人类还能发现什么，学到什么呢？若一切都受偶然性支配，而我们只能责备偶然性太盲目，令我们如盲人一般被其绊倒，那还要国家的议事机构干什么？国王的顾问委员会又有何用？为什么不把这些统统废除掉？明智有如我们的眼睛，我们又怎能将它去除，而像盲人那样跌跌撞撞地行进呢？

然而，假如我们中间有人说，观看是偶然的，而非视觉和使用“发光

球”（柏拉图对眼睛的称呼）[5]的结果；倾听是偶然的，而非空气中的震动传到耳朵、大脑里并被一种官能所感知的结果，果真如此，那么我们就绝不能轻易相信自身的感觉了！而事实上，大自然赐予我们视觉、听觉、味觉、嗅觉，以及其他器官及其官能，让它听从理智和明智的指挥；此外

头脑看得见，听得到；其余部分则又聋又盲。

赫拉克里特断言，假如没有太阳，尽管还有其他星星，我们也只能在漫漫长夜中度过；假如没有头脑和理智，尽管还有感觉，人类也与野兽毫无分别。而事实上，我们远远胜过野兽，而且有能力控制野兽，这不是出于偶然，也不是意外，而是由于普罗米修斯，换句话说，是靠着思考和推理能力。正如埃斯居罗斯所说，

那种能力使得马驹、驴子和公牛为我们效劳，替我们干活。[6]

当然，就偶然机遇和天资而言，大多数野兽都胜过人类，因为有些野兽天生长角，或尖牙利齿，或毒刺；正如恩培多克勒说的：

刺猬天生背上长满了一根根直竖的硬刺，

还有一些生来就遍身覆盖鳞片或毛发，长着利爪或硬蹄。唯独人类，如柏拉图所说，“赤身裸体，没有武器，双脚赤裸，无处休息”，[7]仿佛被大自然遗弃。

但大自然赐予了一种天赋，便弥补了这一切，

那就是推理判别、孜孜关注、深谋远虑的天赋。

人的体力的确微弱，但

他的心灵足智多谋，

他制服海底怪物，

征服天下一切。[8]

骏马的步伐最为轻盈，但它们为人类奔跑；狗勇猛好斗，但它保护人类；鱼美味可口，猪膘肥肉厚，但它们只是人类营养的美食。还有什么比大象更庞大、更恐怖的呢？但它还是成了人类的玩物，在热闹场合供人观赏，而且还学会了摆造型、跳舞、下跪。这些表演都不是毫无意义的，的确，它们能让我们了解人的理智能将人提升到何种高度，超过哪些事物，为何主宰万物，并在各个方面都出众。

不，在拳击和摔跤中，我们并非天下无敌，

在赛跑中，我们也没那么敏捷。[9]

的确，在这些方面，我们没有动物那么幸运；但我们善于利用经验、记忆、理智和技能，正如阿那克萨戈拉所说，这些是属于我们的，而且也只属于我们。通过这些能力，我们获取动物的蜜，挤它们的奶，随愿驱赶它们，完全操控它们。所以，所有这一切，丝毫没有偶然的因素，我们靠的完全是理智和远见。

另外，毫无疑问，木匠、铜铁匠、泥瓦匠和雕塑家的工作都属于“人

的作为”，我们从未见过，意外或偶然造就他们的成功。偶然机遇有时会对成功起一点点作用，但唯有技艺才能创造出最完美、最伟大的作品。这一点在下面这首诗中体现得淋漓尽致：

所有的工匠来到路上，
膜拜工作女神，那宙斯的神情严肃的孩子，
摆上神圣的篮子。^[10]

技艺需要劳动女神雅典娜——而非偶然机遇——作为自己的得力助手。只听说过一位艺术家在画一匹马时，绘制和调色方面都已经几近完美，但是对于马咀嚼时冒出的泡沫以及喘气时的喷沫的描绘，多次努力都不成功，每次都只能擦掉。直到最后，他一怒之下，将吸满颜料的海绵扔向帆布；海绵撞上帆布时，以一种出人意料的方式将颜料涂了上去，取得了满意的效果。这是出于偶然取得的技艺成功，却是迄今记录的唯一例子。尺子、秤砣、量具和数字的广泛使用，正是为了使随意和偶然在生产中没有立足之地。事实上，技艺并非理智的主要形式，而只是旁系，是从理智上分离出来的碎片，交织散布在普通生活日用中间。就像寓言中有关火的传说一样，火被普罗米修斯分割为几份，散布到各地。于是，理智被细微地分割，理智的碎片被分布到各处。

因此，假如技艺无须偶然机遇来满足自身需要，那么这个“最杰出、最完美的技艺”、这个人所能获得的盛誉的顶峰[即偶然]，却并不能发挥任何作用，这多么令人惊讶啊！在拨弄琴弦时，有一种理智叫音乐；在煮饭烧菜时，有一种理智叫厨艺；在洗衣服时，有一种理智叫漂洗。我们教育孩子穿鞋穿衣，右手拿肉，左手拿面包，因为我们认为即使是这些习惯的养成都不靠偶然，而是需要注意留神。那么那些对幸福最重要、最根本的要素难道却无须理智和远见吗？没人会打湿黏土后扬长而去，心中确信这些黏土会意外、偶然地变成砖块；有了毛皮后，没人会坐下向“偶然”祈祷，让这些毛皮变成外套和鞋子。而有人收敛了大量金银财宝，聚集了大量奴隶，造起了琼楼玉宇，添置了昂贵的桌椅，若没有理智，他能期望这些就是幸福美满生活吗？从此以后就可以无忧无虑、永不变化吗？

有人问伊菲克拉提斯（Iphicrates）将军，他到底是谁，仿佛是要揭露他，因为“他既不是一位重装兵，不是一位箭手，也不是一位持盾手”。他回答说：“我是发号施令、指挥运用这一切的人。”理智不是金银，也不是名声、财富，更不是健康、力量或美貌。那理智到底是什么？理智是能合理利用这一切的能力，它将这一切变得令人愉快、带来名誉、带来好处。没有理智，这一切都将一无是处、徒劳无益，甚至后患无穷，变成主人的负担和耻辱。赫西奥德笔下的普罗米修斯给厄庇米修斯（Epimetheus）的忠告确实可称得上是金玉良言：

千万别接受奥林普斯的宙斯送来的礼物，
把所有的都退回去，^[11]

这里的礼物是指偶然机遇以及外部好处。正如普罗米修斯会劝告厄

庇米修斯，要是不懂音乐就别吹笛子，不识字就别读书，不会骑马就别骑，他同样会劝告他，如果他不够聪明，就别当官；若觉得自己贪婪吝啬，就别当富翁；若受女人控制，就别结婚；因为不仅正如德摩斯提尼所说的，“不配享受的成功会让傻瓜妄自尊大、摸不着北”；而且不应得的好运也会让没头脑的人烦恼不堪。

[1] 希腊悲剧家凯伊莱蒙（Chaeremon）残篇782（Nauck）。

[2] 这个“亚历山大”不是上面讲的亚历山大大王，是特洛伊王子帕里斯。

[3] 索福克勒斯：《奥底普斯王》，110。

[4] 索福克勒斯残篇759（Nauck编）。

[5] 柏拉图：《蒂迈欧》，45B。

[6] 埃斯居罗斯残篇194（Nauck194）。

[7] 柏拉图：《普罗泰戈拉》，321C。

[8] 欧里庇得斯残篇27（Nauck编）。

[9] 参看《奥德赛》卷8，246。

[10] 可能是索福克勒斯的话。“工作女神”是雅典娜，她保护各种技艺。

[11] 赫西奥德：《工作与时日》，86。

十六 论流放^[1]

无论是我们的朋友还是我们说的话，那最好的和最能依赖的就是当我们身处逆境时，那些能有效地给予帮助的。许多人拜访不幸之人，与之交谈，但他们的努力毫无益处，甚至还有害。这些人就像那些自己不会游泳却去营救溺水者的人——只会紧紧抱着落水者，却将他们进一步拖下水。那些出自我们朋友和真正救助者的言语，应该是减轻，而不是强化我们的沮丧。在我们遭遇意外情况时，需要的不是如悲剧合唱团一般满眼泪花和哀哭的同伴，而是坦诚相见之人，能教导我们，悲哀和自我贬损毫无裨益，一味地沉浸在悲哀之中是不必要并且不明智的。当理智将事实揭示出来时，事实本身就能让人心想：

你并没有受到伤害，除非你假装。^[2]

一个人不问身体到底受了多大痛苦，也不问灵魂是否因为这次不幸而变得更为糟糕，而只是在哀伤中向那些外来者寻求指示，让他们与我们一起陷入烦恼和不满。这真是荒谬至极。

因此，让我们脱离世情，把苦难看成是许多负担，一一称出它们的分量。身体感觉的负担是压在身上的物体的实际重量，而灵魂通常还会将来自自身的重负再添加到外部遭遇上去。石头天生就是坚硬的，冰块天生就是寒冷的，然而它们并非从它们的外部状态中表现出坚硬和冰冻的感觉；遭到驱逐、名誉扫地、荣誉尽失，这些就像它们的对立物——王冠、公职、前排座位的特权——等等一样，它们的本性并不能引起悲伤和欢快；起决定作用的是我们的判断，每个人都可以为自己选择减轻还是加重，易于承受或难以承受。一方面，我们可以听听波力莱西斯（Polyneices）的话，当别人问他：

国家的损失是什么？一次严重的不幸吗？

他回答道：

最严重的不幸；难以用语言表达；^[3]

另一方面，我们可以听到阿尔克曼（Alcman）说的话，就像那段讽刺短诗的作者所描绘的那样：

萨迪斯，我的祖先的古老草原啊，
你哺育了我，后来我当上了
祭司或神殿的宦官，穿金戴银，
重重敲击着欢快的手鼓；现今，
我叫作阿尔克曼，我的祖国是斯巴达，
那个拥有许多三足鼎的城市；我被告知
希腊的缪斯，把我高高地提升到

独裁者达斯克勒斯（Dascyles）和基集斯（Gyges）之上。

因此，意见可以让同一件事对一人有用，就像它可以使一枚硬币退出流通一样；但是对于其他人就毫无用处甚至有害。

暂时让我们假设流放是一场灾难，就像众人在演说或歌曲里宣称的那样。可是，很多食物也是苦涩、刺鼻和倒胃口的。但若是将这些食物与香甜的作料调和，我们就可以消除其令人讨厌的味道。同样，有些颜色会刺痛眼睛，看到这些颜色，我们就被它刺目而强烈的光线弄得头晕目眩。假如我们发现，我们可以在里面混合阴影，或将眼睛移到他处绿荫丛生的地方，我们就可以消除这种不便，那么我们对于不幸也可用同样的方法进行处理：你可以用目前状况下的一切有用的和令人欣慰的东西——财富、友谊、退出仕途的自由和生活必需品的自足——与不幸中和。我认为，许多萨迪斯人即使被流放，也还是会喜欢你的处境的，会宁愿按照这些条件^[4]在异国他乡称心满意地生活；而不愿过蜗牛那样和自己的家保持无痛苦的关联的生活；虽然蜗牛有壳为家，但是除此之外，一无所有。

就像一个喜剧中的角色，他鼓励不幸的朋友振作起来，与命运抗争，朋友问：“怎么抗争？”他答道：“像哲学家一样抗争。”那么，让我们也像一个真正的哲学家那样，与命运抗争吧。可我们该如何面对？

宙斯，当他洒下倾盆大雨？又该如何面对北风呢？^[5]

我们可以用火堆、浴室、大衣和房子：在暴风雨来临时，我们不会无所事事地坐在那里，也不伤心悲号。所以，你也能和别人一样，挺过生命中遭遇寒冷的时刻，回归温暖的时光：你不需要更多的帮助，只需明智地使用你现有的一切。医生可用拔火罐吸出体内垃圾，从而减轻病痛，保护身体，但那些热衷于一味地悲伤和吹毛求疵的人，却不断数落他们命运中最糟糕的方面，深深地陷入烦恼之中，结果使其生活中最有用的资源在他们急需帮助的时候却发挥不了任何用处。亲爱的朋友，荷马描述在天堂耸立着两口“缸”，一口“装满”美好事物，另一口缸里满是“厄运”，有位分配者坐在旁边，向人们分发，给一些人缓缓的暖流，而给另一些人的净是痛苦；^[6]事实上，这位分配者不是宙斯，而是我们自己：是我们中间的智慧的人，他们舀出美好的东西，倒在坏事上面，从而使自己的生活更愉快、更方便；然而在众人身上，就像在过滤器里，最糟糕的部分沉积下来，而好的部分则流失。

因此，假如我们遭受真正痛苦的灾难，我们必须利用留在身边的美好事物，利用现有资源克服外来困难，使自己高兴起来，内心平静；但对于本质上并非坏事的事物，对于那些完全是由于没有根基的观念滋生出来的痛苦，我们必须像对待害怕面具的小孩一样对待它们：将面具拿到小孩面前，放在他们手上，把面具转过身来，让孩子适应并不再害怕这些面具；同样，通过走近这些痛苦，凭借理智严格审视它们，我们必定能揭露这些痛苦的谬误、空洞和拙劣的欺诈。

你现在被迫离开你视为的家乡，情况也是如此。如阿瑞斯顿所说，

从“自然”上说，没有所谓的家乡，就如从自然上讲没有所谓的房子、农田、铁匠铺和手术室；但每种情况下，事物都是变成这样的，或者，更确切地说，是就占有者和使用者而言将事物这么命名的。柏拉图说，[\[7\]](#)人“不是地上的”或不能移动的“植物”，而是“来自天国”的“植物”——头，就像根，使身体笔直——颠倒过来指向天空。因此，赫拉克勒斯的这些话说得非常精彩：

我是阿凯亚人，或者是忒拜人；

反正我不以任何一个城市而自豪；

希腊的所有城堡都是我的祖国。[\[8\]](#)

但是，苏格拉底说得更加精彩：他不是雅典人，也不是希腊人，而是“宇宙人”（就像有人自称是“罗得斯岛人”或“科林斯人”一样），因为他没有将自己封闭在苏尼翁山（Sunium）、塔伊纳卢斯山（Taenarus）和塞劳尼安山（Ceraunian）[\[9\]](#)中。

你看到头上那无边的苍穹了吗？

它将大地拥入温柔的胸怀。[\[10\]](#)

这才是我们家乡的边界，这里没有流放者，或外国人，或异乡人，这里拥有相同的火、水和空气；同样的官员、总督和大臣——太阳、月亮和晨星；由同一法令和主权颁布的法律，对所有人都一视同仁——相同的夏至和冬至、春分和秋分、昴星团和大角星，相同的播种季节；这里只有一个国王和统治者：“最高之神把握着宇宙的开头、中段和末尾，按照自己的本性，在自己的巡回路线中直接行进；紧跟其后的是正义之神，他惩罚那些违反神圣法律的人”，[\[11\]](#)我们按照自然应当遵守的就是这一正义，像对待我们同胞一样对待所有人。

你不住在萨迪斯其实没关系，不是所有的雅典人都住在克里图斯（Collytus），不是所有科林斯人都住在克拉尼翁（Craneion），也不是所有拉哥尼亚人（Laconians）都住在必达尼（Pitane）。有些雅典人从梅里泰（Melite）迁移到狄欧美亚（Diomeia），在那里他们庆祝麦塔盖特尼翁月（Metageitnion）和一个叫“麦塔盖特尼亚”的节日，[\[12\]](#)这是为纪念他们迁移而命名的，他们以平静和愉快的心情接受了邻居的变更，对自己的情况依然满意。难道这些雅典人都成了外国人，成了没有祖国的人了？你或许不会这么说吧。天文学家说，与宇宙相比，地球只是没有任何体积的一个点，那么有人居住的世界，或者整个大地上的哪个部分，距其他部分会是遥远的呢？但是我们，就像蚂蚁或蜜蜂一样，当被驱逐出一个蚁穴或蜂巢时，我们感到沮丧和陌生，自己不知道，也没人告诉我们按照事实的真相将整个世界看成是自己的领土。尽管在有人认为雅典的月亮比科林斯的月亮圆时，我们嘲笑他的愚蠢，但从某种程度上来说，我们自己与此人无异；因为当来到异国他乡时，我们就认不出陆地、海洋、空气和天空了，仿佛它们与我们熟悉的事物有天壤之别。自然让我们自由自在；是我们将自己束缚起来、封闭起来、监禁起来，将自己驱赶到某些狭窄、肮脏的角落中。如果波斯的国王们的确只

喝克阿斯佩斯（Choaspes）的水，^[13]就将世界上的其他地方都看作是无水的荒地，那我们嘲笑他们；但当我们搬迁到其他地方时，如果我们放不下塞菲苏斯（Cephisus），我们渴望回到欧罗塔斯（Eurotas）、泰伊盖图斯（Taygetus）或巴纳苏斯（Parnassus），那我们这就是使得整个世界都没有适合我们居住的城市和地方。

的确，一些埃及人由于国王发怒而移居埃塞俄比亚，当有人恳求他们回到妻儿身边时，他们轻浮地指着自己的男根，声称只要那玩意儿在身边，那么他们在婚姻和子女上便不会有任何损失。^[14]然而，一个人完全可以庄重且礼貌地说，无论在哪里，只要衣食无忧，那他就不缺城市，也不缺家庭，就不会是外乡人。他只需要感觉灵敏、思维理智，就像一位船长需要一只锚，使他能在任何港口停泊，并好好利用它。虽然丢失财物不能轻而易举地很快得到弥补；但是哪个城市都可以立刻会变成他的故乡与城市，只要他学会利用该城市，拥有能到处存活并茁壮成长

的根，在任何地方都能扎下根基；狄米斯托克利斯、法莱伦（Phalerum）的德米忒里乌斯都有这样的根。德米忒里乌斯在流放之后，成了亚历山大里亚的托勒密的朋友，不仅生活富足，还经常慷慨捐助雅典人；而狄米斯托克利斯受到了国王的皇家奉养，据说曾对妻儿说：“我们如果没有遭遇迫害，那就会是对我们最大的迫害了。”正因为如此，当有人评论犬儒学派的第欧根尼：“西诺皮安人（Sinopians）处罚你，将你逐出本都”，后者回应道：“可我也处罚他们，罚他们待在那里”，——

在那里，

气势凶猛的海浪拍打着海岸。^[15]

在塞里福斯（Seriphos），斯特拉多里库斯（Stratonicus）问主人，在塞里福斯犯什么罪会遭到流放；主人回答犯了诈骗罪的人便会遭驱逐，他说道：“那为什么不去诈骗呢？这样岂不就可以逃避监禁了。”——喜剧诗人说，那地方要靠弹弓搜集无花果，岛上充满了各种不便。

的确，你若将虚幻的观念搁置一边，认真思考真理，就会发现只拥有一座城市的人，在其他城市的人眼里，却是陌生的外乡人；因为大家觉得他不能公正、大方地放弃自己的城市，客居他乡：

你命中该在斯巴达，那就看着斯巴达吧，^[16]

也不管斯巴达是否晦暗、肮脏，或者是派别争斗的牺牲品。命运随自己高兴，把随便一个城市赐予某个人，却同时剥夺了他自己的城市。毕达戈拉斯有句至理名言：“选择最佳的生活，熟悉了它之后你就会感到愉快”；这话用到这里，就实在是太明智，太有用了：“选择最好的和最令人愉快的城市，时间会让它变成你的故乡”——这个家乡不会让你苦恼，不会令你感到讨厌，也不会命令你：“支付特别税”，“去罗马出使”，“招待一下总督”，“自己掏钱替公家办件事”。假如一个理性人，尚未完全昏头昏脑，会牢记这一切，一旦被流放，他甚至会选择在岛上生

活，选择基亚洛斯（Gyaros）或齐纳罗斯（Cinaros），

尽管那里多岩石，不适合玉米、葡萄和树木生长，^[17]

但他不气馁、不悲哀，也不说西蒙尼德斯笔下的妇女所说的话：

蓝色咸海的喧闹，

让我颠簸，将我包围。

他宁可像腓力一样推理。腓力在摔跤时被摔倒，他转身看到自己身体的印痕时，喊道：“神明啊！我们天生所拥有的领土多么狭小，但我们却垂涎整个世界！”

我想，你见过纳克索斯岛（Naxos），但若没见过，想必也见过离这儿不远的希里亚岛（Hyria）；然而埃菲亚特斯（Ephialtes）和奥图斯（Otus）都在纳克索斯岛上生活过；希里亚岛则曾经是俄里翁（Orion）的居住地。^[18]诗人们讲述，阿尔克迈翁（Alcmaeon）在复仇女神的追逐下逃离，曾经在阿齐罗斯（Achelous）河口刚刚堆积硬化的淤泥之上安定下来；^[19]不过我猜想，他也是想避开骚动、派别之争、同胞残忍的法律勒索，自愿选择了在一小块宁静无扰的地方定居。提比略·恺撒（Tiberius Caesar）在卡普里岛（Capri）上度过了生命中的最后七年；而当时整个世界的统治部分却仿佛蜷缩在心底，^[20]在那段长长的时间里没有丝毫改变。但在恺撒这个例子中，国家各地的关怀倾注到他身上，使得岛屿不得安宁，无法获得真正纯粹的休恬。一个人如果发现住在小岛上就能摆脱不少麻烦，那他就该默诵品达的名言，像念咒语一样重复地念：

我的心灵，放弃那柏树吧；

放弃那你争我夺的土地；

只给我一小块土地，能种橡树；

我的命运中没有降临悲伤与不和，

也没有来自总督的命令，不必满足同胞的需要，也不必服务于无法拒绝的公共职位。如果他还不知足，那就可怜了。

人们为卡里马库斯（Callimachus）的话热烈鼓掌：

不要用波斯的绳来测量艺术，

难道我们就以“绳”和“帕勒桑”（parasangs）^[21]来测量幸福吗？假如我们居住在一个方圆二百斯塔德（Stades）的岛屿上，它不像西西里岛，环岛航行一圈需要四天时间，我们就要折磨自己并且为自己悲哀的困境而痛苦吗？岛屿的宽度与远离痛苦的生活有什么关系呢？难道你没有听过悲剧中坦塔罗斯的话吗？他说道，

我耕种的土地走一圈需要十二天；

那波力希恩塔的土地；

下面他又说道：

我的命运，扶摇直上到天堂，

却重重地摔落在地，然后对我说了这句话：

——学会不要太看重人类的东西。[22]

因不愿与独眼巨人库克罗普斯为邻，瑙希图斯（Nausithous）离开了“希派莱亚（Hypereia）广阔的土地”，[23]搬到一个“远离勤奋之人”的岛屿，[24]住在“远远的风大浪急的海洋”中，[25]那里人迹罕至，却给他的同胞带来最舒适的生活。起初是米诺斯的子女，随后是科德卢斯（Codrus）和奈留斯（Neileus）的子女，都先后定居在基克拉迪群岛（Cyclades），而现在在那里的那些没头脑的流放者却认为自己是在遭受惩罚。斯基卢斯（Scyllus）区是色诺芬征战一生后“安度晚年”的地方，但哪个流放犯人的岛屿比斯基卢斯区更宽广呢？柏拉图学园只是一块很小的地方，花了三千德拉克马就买到的，而柏拉图、色诺克拉底（Xenocrates）和柏莱蒙（Polemon）都曾住在这里，他们在这里教书、生活。一年中只有一天，色诺克拉底会进城，观看酒神节的新悲剧，人们说，他这是给节日增光添彩了。

基沃斯岛的忒奥克里托斯（Theocritus）甚至辱骂亚里士多德，因为后者喜欢腓力和亚历山大宫廷里的生活方式，而且

更喜欢保博罗斯河中的住所，

胜过学园，

在培拉（Pella）附近有一条河，马其顿人称之为保博罗斯河（Borborus）。荷马盛赞这些岛屿，仿佛还特意推荐给我们——

她来到利姆诺斯岛，庄严的多阿（Thoas）镇，[26]

还有

莱斯博斯岛朝向海洋的全是，

神圣的席位，[27]

还有

恩尤斯（Enyeus）的堡垒建于陡峭的斯基罗斯岛（Scyros）之上，[28]

还有

来自杜里齐姆（Dulichium）和神圣群岛伊齐纳伊（Echinae）的人们，

与爱利斯（Elis）隔海相望——[29]

荷马也指出，在名人中间，众神最喜爱的埃伊奥卢斯（Aeolus）、最聪明的奥德修、最勇敢的埃阿斯和最好客的阿尔齐诺斯（Alcinous）都住在岛屿上。

芝诺仅剩的一艘船连同货物被大海吞没了，当他得知此事时，他却喊道：“命运，干得漂亮！这样我就只能穿那粗陋的大衣”，过上哲学家的生活了；当一个人还没有被彻底冲昏头脑或完全少不了群氓时，我想，如果他被限制在一个岛上，他不会谴责命运，反而会赞扬命运驱除

了他心中的骚动不安，让他不再漫无目的地流浪，不再在外国的土地上徘徊，让他脱离海上的危险，远离市场的喧闹，给他安定、休闲、宁静、真正属于自己的生活，生活在一个中心和半径构成的自给自足的圈子里。对于那些要想狩猎和运动的人，哪个岛屿还会提供不了一座房屋、一条行道、一间浴室、鱼和野兔呢？还有，最理想的就是：你能不断享受别人一直渴求的安宁。然而在家里，人们在玩着跳棋，从公众的视线中退出时，那些密探和好事之人也能追踪到他们，将他们从郊区的房屋和园子里找出来，强迫他们依旧回到市场和宫廷。要知道，那些折磨我们的人，那些向我们乞讨，向我们借钱，恳求我们为其担保，恳请我们在选举中帮其拉票的人，不是这些人把我们送到岛屿，而是那些亲朋挚友出于友谊和感情让我们来到岛屿；假如一个人渴望安逸，并已经学会如何利用安逸，那他的余生将在宁静安详中度过。假如某人觉得在外面世界奔波、在客栈和渡口度过大半生的人们幸福，那他就与认为行星比恒星更幸福的人无异。而每颗行星，绕着固定的轨道旋转，就像在一个岛屿上，守护着自己的岗位；因为正如赫拉克里特所说的，“太阳[30]不会越出自己的界限”；“否则，正义的使者欧墨尼得斯就要将他找出来”。

但是，亲爱的朋友，让我们把前面提到的以及类似的说法说给这些人听，并且像念咒语一样重复地告诉他们，这些人被流放到一座岛屿上，与外界隔绝，

灰色的海洋违背很多人的意愿，

隔断了道路[31]

但对于你，并没有指定一处孤独的地点流放你，而是只禁止你去一个城市，其他所有城市你都可以自由选择去居住。另外，千万别这样想：“我不担任一官半职，在委员会中没有一席之地，也不主持活动”，而应该这样想：“我没有卷入派别之争；我不用耗尽财物；我不用再伺候总督；我也不用关心谁获得了这个省，也不管他脾气暴躁还是压迫手下。”而我们就像阿尔基洛科斯。他对萨索斯岛（Thasos）上丰收的田地和葡萄园视而不见，只是因为岛上陡峭和崎岖的地面就谴责它，说：

这个岛屿，就像驴的脊椎，

在荒凉的树木覆盖下矗立，

我们也一样，只看到了流放的丧失名誉一面，却没有看到它的避开政治，它的安逸和它的自由。波斯的国王们被认为是幸福的，他们在巴比伦过冬，在米底亚（Media）度夏，在苏萨（Susa）享受春天最宜人的时光。的确，假如流放者喜欢观光，他也可以在秘仪节日期间到伊留希斯（Eleusis）逗留，在酒神节期间可以去城里度假，也可以去德尔菲参加皮索节，去科林斯观看地峡运动会；假如他不喜欢观光，也可自由地休闲、散步、看书、安安静静睡大觉，以及如第欧根尼描述的那样：“亚里士多德要按腓力的快乐吃午餐，而第欧根尼可以在自己快乐时吃午餐”，因为没有任何政事、官员或总督来破坏他的生活步调。

由于这个原因，那些最为英明理智的人很少埋葬在祖国，他们中的大多数，在没人强迫的情况下，自愿起锚航行，寻找新的生活港湾，有些迁到雅典，有些迁出雅典。有谁像欧里庇得斯一样赞美他的祖国呢？

那里，起初，没有移民，
只有土生土长的人们；而所有其他的城市
全都像在比赛中一样，曾经毁掉过，
又由国外的移民拼凑起来。
假如，女士，您允许稍加夸耀，
我们大地之上的天空风和日丽，
没有严寒和酷热，
希腊和亚洲最丰硕的果实，
我们用阿提卡把它们都引诱到我们这里来。 [32]

然而，这些诗句的作者去了马其顿，并在阿基劳斯的宫廷里度过余生。你一定也听说过下面这首短诗：

雅典人尤福利翁（Euphorion）之子埃斯居罗斯，
他的坟墓隐藏在盖拉（Gela）的玉米地里。

他也航海去了西西里岛，西蒙尼德斯在此前也去了西西里岛。有句话是：“这是哈里喀喇苏斯（Halicarassus）的希罗多德的研究”；[33]这句话已被许多人读成“图里（Thurii）的希罗多德”，因为这句话的作者移居到图里，并参与了那块殖民地的开拓。再看看那首神圣而充满灵感的诗歌的精神，

他使福里基亚人的冲突变得荣耀了， [34]

这就是荷马：他没有赞美任何一个城市，正因为如此，那么多城市争夺他。同样，作为客人保护者的宙斯也拥有众多伟大的荣耀。

假如有人反对说：这些人是去寻求名誉和荣耀的，那就到雅典来看看智慧的人和理智的学府与修研之地吧；看看吕克昂学府和学园中的那些人；看看雅典柱廊、雅典娜运动场和欧迪乌姆剧院（Odeum）。假如逍遥派正是你喜欢的，你对它敬仰有加，那么亚里士多德来自斯戴盖拉（Stageira），色奥弗拉斯托斯来自伊莱苏斯（Eresus），斯特拉顿（Straton）来自兰姆普萨库斯，格里康（Glycon）来自特洛阿德（Troad），阿瑞斯顿来自凯俄斯，克里多劳斯（Critolaus）来自法塞里斯（Phaselis）；假如你喜爱斯多亚学派，那么芝诺来自齐顿（Citium），克里安提斯（Cleanthes）来自阿索斯（Assos），克吕西波（Chrysippus）来自索利，第欧根尼来自巴比伦，安提帕特来自塔索斯（Tarsus），雅典的阿尔基德姆斯（Archdemus）移居到了帕提亚人（Parthians）的国家，在巴比伦发展了一代代斯多亚哲学家。那么，是谁在处罚和追逐这些人呢？没人；是这些人在追寻和平，因为在家乡，和平并不被那些有权有势、有名有利之人所追求，因此，他们通过言传向大家传授其他学说，并通过身教来向我们宣传这一教导。 [35]今天也

是一样，那些品质超群、受众人赞美的人身居国外，不是被迫离开，而是心甘情愿，从而远离本国的各种争斗、烦恼、分心之事和事务上的压力。的确，缪斯女神似乎让流放帮助古人完善绝世名著。正是在色雷斯的斯凯普特·希莱（Scapte Hyle）一带，“雅典的修昔底德编撰了发生在伯罗奔尼撒人与雅典人的战争史”；^[36]色诺芬在爱利斯的斯基卢斯进行创作，而斐力斯图斯（Philistus）则是在伊派卢斯（Epeirus），陶鲁曼尼翁（Tauromenium）的蒂迈欧在雅典，雅典人安德罗提翁（Androtion）在麦加拉（Megara），诗人巴齐里德斯（Bacchylides）在伯罗奔尼撒半岛。所有这些人，还有其他更多的人，被驱逐出祖国的时候，没有伤心绝望，从此颓废，而是更好地发挥自己的本领，将流放视为命运所赐予的，目的是促成实现这样的人生目标：通过流放使他们在世界各地流芳百世。相反，那些在党派之争中取胜，将他们驱逐出境的人，现在却得不到一点认可。

因此，有人若认为流放必定身败名裂，他真是荒谬。完全是一派胡言！难道第欧根尼没有名望吗？亚历山大看见第欧根尼坐在那儿晒太阳，便停下来问他是否要点什么；第欧根尼只要求亚历山大别挡住他的阳光，国王深受这一高尚精神的感染，对朋友们说：“我要不是亚历山大，我就要做第欧根尼。”当卡里姆斯被驱逐出罗马时，他难道就没有名望了吗？要知道，他现在被认为是罗马的第二大奠基人。的确，狄米斯托克利斯在遭受驱逐之后，不仅在希腊人中名望没有减弱，而且在外邦人中也赢得了新的声誉。没人这么漠视名誉或是如此卑鄙无耻，以至于他宁做对狄米斯托克利斯提出起诉的里奥波泰斯（Leobotes），而不是当遭判处流放惩罚的狄米斯托克利斯；宁做流放西塞罗的克洛狄乌斯，也不当被流放的西塞罗；宁做指控提谟修斯（Timotheus）的阿里斯托封（Aristophon），也不当离开家乡的提谟修斯。

但是，既然欧里庇得斯的话^[37]影响了很多，而且有人认为他有力地抨击了流放，那就让我们看一下在他以问答形式的几次指责中，都说了些什么：

伊俄卡斯特：国家损失了什么？一次严重的幸事吗？

波吕涅刻斯：最严重的幸事；难以用语言表达；

伊俄卡斯特：那到底怎样？什么不幸困扰着流放者？

波吕涅刻斯：一个最大的不幸：言论不自由。

伊俄卡斯特：那就成了奴隶了——不能说出自己的想法。

波吕涅刻斯：必须忍受权贵的荒唐。

这些最初的假设是错误的。首先，并非奴隶才应该“不说出自己的想法”，理智的人在需要保持沉默和克制的场合里才不说出自己的想法。欧里庇得斯本人在其他地方的表述更为合理：

及时沉默，可以说的时候说。^[38]

其次，我们在家乡也同样和在流放中一样，被迫忍受权贵的荒唐；事实上，与离开家乡的人相比，那些留在家乡的人通常会更加畏惧那些

通过欺诈和暴力在城市中行使不公权力的人。但是，最后的和最荒谬的说法乃是说流放会剥夺流放者的言论自由：假如色奥多罗斯（Theodorus）^[39]没有言论自由，那就太令人惊讶了。当李希马库斯国王对他说：“你们国家驱逐像你这样优秀的人吗？”他回答：“是的，我的国家受不了我，就像塞默勒受不了狄俄尼索斯。”国王向他展示了被关在笼子里的泰勒斯弗罗斯（Telesphorus），此人被挖出双眼，砍去鼻子和耳朵，割去了舌头；国王说道：“对那些伤害我的人，这就是下场。”泰勒斯弗罗斯回答：“难道色奥多罗斯会在乎是腐烂在地上，还是地底下吗？”另外，第欧根尼真的缺乏言论自由吗？——当腓力国王正准备与希腊人作战时，第欧根尼在军营出现，被当作探子带到腓力面前，他回答自己的确是来刺探的——刺探腓力的贪得无厌和愚蠢，因为腓力要在几个关键时刻中用他的帝国和他本人来冒险赌运气。流亡的迦太基人汉尼拔要求王安条克抓住有利时机进攻敌人，他是用委婉的语气说的吗？——尽管这是一个流亡者对一个国王说话。当国王诉诸祭祀，声称动物的内脏反对这种进攻，此时汉尼拔驳斥国王说：“你听从一块肉，而不听从一个理智的人？”不，当几何学者和文法学者流放时，他们谈起自己熟知的话题时，流放并没有剥夺他们的言论自由；那么，流放又怎能剥夺有美德的、有价值的人的言论自由呢？无论在哪里，唯有精神上的卑鄙“堵住人们的声音，系住人们的喉咙，让人窒息，强迫他们保持沉默”^[40]。

对于以下欧里庇得斯的话，我们又怎么说呢？

伊俄卡斯特：据说，流放者靠希望生活。

波吕涅刻斯：他们的眼睛里蕴藏着希望，但他们却永远期待。

与其说这是对流放的指责，不如说是对愚蠢的指责。有些人懂得珍惜现在，知道如何充分运用现有的东西，而有些人总是寄希望于未来，总是渴望得到自己没有的东西；唯有后者才会尽管从未出过城墙一步，却好像在希望的木筏上上下下翻腾。

伊俄卡斯特：你父亲的朋友和客人对你没有帮助吗？

波吕涅刻斯：你得有好运：一旦麻烦来临，朋友就没了。

伊俄卡斯特：高贵的血统也没能帮你吗？

波吕涅刻斯：没有钱是一种诅咒；出身不能拿来当饭吃。^[41]

当他控诉说高贵的出身剥夺了自己的荣耀，流放抢走了朋友时，他的这些话听起来就有点忘恩负义的味道；作为一个流放者，他靠着高贵的出身，娶了一位公主，当他开始作战时，有强大的盟友保护他，没多久他自己也承认：

许多达纳安（Danaan）首领和迈锡尼人

都在这里帮我——可怜的帮忙，

但尽管可怜，我非常需要。^[42]

反映出同样心绪的是他母亲的言辞，她悲叹：

但我没有依照习俗点燃

火炬来庆祝你的婚礼；

希斯曼努斯（Hismenus）河^[43]

也没有参加婚礼，得到汲浴水的快乐，

当她得知儿子住在如此华丽的宫殿里时，她本应欣喜万分，心满意足。可是相反，她却只哀叹未曾点燃的火炬和没有洗礼的希斯曼努斯，仿佛在阿戈斯那里新郎没有水，也没有火，她把由糊涂和愚蠢引起的悲惨归咎于流放。

但“流放”却被用来骂人。没错，愚蠢的人会辱骂别人是“叫花子”、“光头”、“矮子”，或者“外国人”和“移民”。但有些人不受这些观念左右，就依旧尊敬好人，即便好人多么贫穷，来自国外，抑或是流放者。难道我们没有注意到，众人像膜拜帕台农神庙和伊留希尼翁（Eleusinium）一样，膜拜忒修斯神庙（Theseum）。然而，尽管正是由于忒修斯，雅典现在才有人居住，但他还是被逐出雅典；他创立了这座城市，但是他不占有那座城市，反而丢失了那座城市。尤摩尔浦斯（Eumolpus）是来自色雷斯的移民，一直在鼓动希腊人加入神秘教仪，假如我们为尤摩尔浦斯来自外国而感到耻辱，那还有多少光荣留给伊留希斯？成为国王的科德卢斯是谁的儿子？难道不是来自迈锡尼（Messene）的流放者梅兰图斯（Melanthus）的吗？有人对安提西尼说：“你妈是福里基亚人。”安提西尼反驳道：“神明的母亲不也是福里基亚人吗？”对于这种反唇相讥，难道你不赞同吗？当“流放”一词被人向你抛来时，你为何不给予类似的回答：“那个大力神赫拉克勒斯的父亲不也是个流放者吗？狄俄尼索斯的祖父^[44]不也是吗？他被派去寻找欧罗巴，后来与欧罗巴一样，再也没有回来。他虽然‘出生在腓尼基’，但来到忒拜之后，使他的‘后裔’也都成了国外人了，

尤以乌斯·狄俄尼索斯，

妇女的唤起者，

被众人疯狂地崇拜。”

埃斯居罗斯说过这样的话：

纯洁的阿波罗，从天堂流放来的神，

对于他所暗示的意思，希罗多德说“让我的双唇封起来吧”；然而，当恩培多克勒开始陈述他的哲学时，他在开场白时说道：

有一种古老的规律，一种末日的预言，

由众神集体颁布，

假如一个精灵——也就是可以世代活下去的——

用邪恶的谋杀玷污了自己，

那他必须要流浪三万年，

远离天国之福：这是我所走的道路，

我也是遭天堂流放的流浪者。

这表明不光是他自己，而且从他开始，我们所有人，都是这里的旅居者，是陌生人、流放者。“因为”，他说，“哦，人啊！血液或呼吸的混合，不能让我们的灵魂得以生存、开始。唯有尘世的凡人身体才能由血液和呼吸塑造而成”；因为灵魂是从别处来到这里的，所以他用最温和的语言，委婉地将出生称作一趟“旅行”。但是，说灵魂是遭天命、天条驱逐的流放者或流浪者，这是再正确不过的了。那么，仿佛身处一个与海洋搏斗的岛屿上，灵魂被监禁于人体内，如柏拉图所说，“犹如一个蜷缩在贝壳中的牡蛎”，^[45]因为它不再记得它离开的是

什么样的荣誉和何等的至高幸福，^[46]

他不是离开萨迪斯而来到雅典或科林斯，抑或前往利姆诺斯岛或者斯基罗斯岛，而是离开了天堂和月亮，来到地上，在地上生活；若它只经过短暂的距离，从一处转移至另一处，它便怨恨不已，并感到非常陌生，凋零得如同出生低贱的植物。然而，对于一株植物，一个地区会比另一地区更适合它茁壮成长，但是，任何地方都不能带走人的欢乐幸福，就像没有什么可以带走他的美德和理智一样。不会，阿那克萨戈拉被关在监狱里，却依旧忙于研究难题；而苏格拉底，当他喝了毒药后，依然致力于哲学，还邀请同伴一起探讨，而且被同伴认定是幸福的；然而，如诗歌所述，当法松和坦塔罗斯升到天堂时，由于自身的愚蠢，遭遇了最痛苦的灾难。

[1] 本文是写给一名来自小亚的萨迪斯的流放者，他可能那时正好在雅典。

在本文中，普鲁塔克用了许多其他古代人所写的关于流放的安慰性文章中也出现过的话题。有的现代研究者认为这类文章的创作源头可以追溯到彼翁和基沃斯岛的阿里斯顿。他首先声称，流放的不好只存在于大众的看法中；但是，即使假设流放是坏事，我们还是可以用我们依然拥有的美好事物，譬如财富、朋友和闲暇来冲淡它，减轻它。《论流放》的第二部分从“家乡并非生来就是家乡”展开，阐述了一个主题：整个宇宙就是我们的家乡。事实上，有的伟人自愿离开家乡。文章最后驳斥了几种对流放的通常指责，并过渡到恩培多克勒的教义：人类在地上的生活就是离开天堂的流亡。文章的结尾具有柏拉图式的特点。

应当说《论流放》并没有犬儒学派的教条那么严厉，而是在结合了其他哲学家和大众思想后，以普鲁塔克独特的方式，展现了对生活中美好事物的接受与未来更美好生活的期待。

[2] 米南达残篇9。

[3] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，388。

[4] 对此人的流放处罚规定是：不得回国，但是在国外可以四处走动。

[5] 希腊悲剧家阿迪斯波塔残篇118（Kock编）。

[6] 《伊利亚特》卷24，527—532。

[7] 柏拉图：《蒂迈欧》，90A。

[8] 希腊悲剧家阿迪斯波塔残篇392（Nauck编）。

[9] 这是希腊东部、南部和北部的边界。

[10] 欧里庇得斯残篇941（Nauck编）。

- [11] 柏拉图：《法律》，715—716。
- [12] “麦塔盖特尼亚”的意思是“换了邻居”。
- [13] 参看希罗多德《历史》卷1，188。
- [14] 参看希罗多德《历史》卷2，30。
- [15] 欧里庇得斯：《伊菲革涅亚在陶里斯》，253。
- [16] 欧里庇得斯残篇723（Nauck编）。
- [17] 阿迪斯波塔残篇393（Nauck编）。
- [18] 参看《奥德赛》卷11，305—9。
- [19] 据传说，阿尔克迈翁为报父仇刺杀母亲，母亲临死前诅咒他，他受到复仇女神的追逐。德尔菲神谕告诉他只有找到一个他母亲发出死亡诅咒时世上还没有存在的国家，才能逃脱追逐。他后来在一条河口找到了一块淤积地住下来。
- [20] 提比略继承屋大维担任罗马帝国皇帝；晚年自动离开罗马，在卡普里岛上度过余生。此处普鲁塔克用了斯多亚哲学的一个信念：人的统治部分（灵魂）位于心脏中。
- [21] 波斯度量单位，一个“绳”等于60个斯塔德（大约七英里）；一个帕勒桑等于30个斯塔德。
- [22] 埃斯居罗斯残篇159（Nauck编）。
- [23] 《奥德赛》卷6，4。
- [24] 《奥德赛》卷6，8。
- [25] 《奥德赛》卷6，204以下。
- [26] 《伊利亚特》卷14，230。
- [27] 《伊利亚特》卷24，544。
- [28] 《伊利亚特》卷9，668。
- [29] 《伊利亚特》卷2，625。
- [30] 在希腊天文学中，太阳是一颗行星。
- [31] 《伊利亚特》卷21，59。
- [32] 欧里庇得斯残篇360，981（Nauck编）。
- [33] 希罗多德：《历史》卷1，1。
- [34] 品达残篇345（Snell编）。
- [35] 即通过他们离开故乡的行动本身教导我们追求真理而不是固守故乡。
- [36] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》卷1，1。
- [37] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，388—393。
- [38] 欧里庇得斯残篇413（Nauck编）。
- [39] 昔勒尼学派哲学家，生活在公元前4世纪到前3世纪。
- [40] 《德摩斯提尼演说集》卷19，208。
- [41] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，402—405。
- [42] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，430。
- [43] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》，344。
- [44] 即卡德姆斯。

[45] 柏拉图：《菲德罗》，250C。

[46] 恩培多克勒残篇。

十七 把酒畅谈（15则）

普鲁塔克的《道德论丛》卷8和卷9的内容都是以轻松的《把酒畅谈》（也可以翻译为“会饮”，“桌边谈话”）的方式展开的，一共有9册。我们从中选了一些篇章，以飨读者。我们的选目及其所属原文中的位置如下：

- 1.在酒宴上谈论哲学问题是否得当（第1册第1条，见《道德论集》卷8）
 - 2.为何说“爱情是诗人的良师”（第1册第5条，见《道德论集》卷8）
 - 3.色诺芬所谓的“人们在饮酒时喜爱被问到和揶揄的话题”是针对哪些话题（第2册第1条，见《道德论集》卷8）
 - 4.先有鸡还是先有蛋（第2册第3条，见《道德论集》卷8）
 - 5.为什么荷马总是按照拳击、摔跤、赛跑这一顺序安排运动项目（第2册第5条，见《道德论集》卷8）
 - 6.为什么女人最不易醉酒，而年老男人最易喝醉（第3册第3条，见《道德论集》卷8）
 - 7.人们为何习惯于邀请最多的客人参加婚宴（第4册第3条，见《道德论集》卷8）
 - 8.海中出产的佳肴是否比陆地更多（第4册第4条，见《道德论集》卷8）
 - 9.犹太人忌食猪肉是源自对猪的尊敬还是厌恶（第4册第5条，见《道德论集》卷8）
 - 10.谁是犹太人的神（第4册第6条，见《道德论集》卷8）
 - 11.为什么舞台上演绎的愤怒和痛苦能带给我们欢乐，真实生活中他人的类似感受却不能使我们喜悦（第5册第1条，见《道德论集》卷8）
 - 12.为何松树曾被视为波塞东和狄俄尼索斯的圣物
- 科林斯地峡的运动会曾以松枝为胜利花冠，后换用欧芹，现在又再次使用松枝（第5册第3条，见《道德论集》卷8）
- 13.什么是“盐交朋友”？荷马又为何说盐是神圣的（第5册第10条，见《道德论集》卷8）
 - 14.柏拉图说神明永远在进行几何思考的意义何在（第8册第2条，见《道德论集》卷8）
 - 15.关于毕达哥拉斯信徒们不在家中接纳燕子、起床后立即抖平床单

1.在酒宴上谈论哲学问题是否得当

谈话参与者：阿瑞斯顿，普鲁塔克，克拉多，绍西乌斯·塞涅乔

我首先提出是否可以在酒席上讨论哲学的问题，我问：绍西乌斯·塞涅乔（Sossius Senecio）——你一定还记得那次在雅典的聚餐之后，有人提出了这个“在酒席上应不应该讨论哲学”以及“如果要讨论，应该把握怎样一个度”的问题。当时阿瑞斯顿说：“天神啊，难道再也没有人肯在酒宴上给哲学家留下一席之地了吗？”

于是我答道：“确实如此，我的朋友，而且他们的理由也很是冠冕堂皇——他们认为哲学家不应该参加宴席，就像家庭主妇没有这种把酒聊天的资格一样；同时他们还羡慕波斯人在宴会上只和情人喝酒跳舞，而把老婆抛在一边的做法；认为我们若要模仿，就该在酒席上多谈点音乐和戏剧，别扯什么哲学。这些人认为，哲学既然不能拿来开玩笑，就不适宜酒宴这样的轻松场合。他们更引证说，甚至连雄辩家伊索克拉底都不肯在酒席上演说，断言说：‘我所擅长的并不合眼下的时宜；而合眼下时宜的我又不擅长。’”

之后，克拉多（Crato）提高了声音说：“以酒神狄俄尼索斯的名义，他不肯发表演讲的原意是想让一切早点结束，以免美惠三女神拂袖而去。但我认为，在酒席上排斥演说家的讲话，与排斥哲学家的讲话完全是两码事。哲学有它独有的性质——它本是生活的艺术，^[1]因此将它排除在任何能给心灵带来愉悦的消遣活动之外，都是不公道的。恰恰相反，哲学应该参与到这一切消遣中，起到平衡与协调的作用。否则，我们或许有责任也拒绝节制和公平参加宴会——因为我们可以声称它们太过严肃沉闷。事实是：如果我们能像俄瑞斯忒斯（Orestes）和他的主人一样，在塞斯莫特东（Thesmotheteum）一言不发地闷声吃喝，^[2]那么这倒不失为对这一愚蠢行为的很好补救；然而倘若酒神狄俄尼索斯用其解放万物之大能松开人们舌上的结，让话语如脱缰之马奔腾而出，那么，我以为在这种人人放言谈论的场合，剥夺我们自己最精妙的言论，闭口不谈哲学（仿佛理论一旦转为实践就要出错似的），却去转而讨论酒宴的‘时宜’、酒伴的选择、饮酒的用途，实在是件再愚蠢不过的事情。”

这时我不同克拉多就这点争论不休，而是说道：不如先调查一下宴会上哲学谈话的范畴和性质，以避免那些为好争论者保留的愉快嘲弄。

好了，回去吃饱肚子，以便重新开战。^[3]

当你邀请我们加入这一讨论时，我的回答是，似乎有必要先考虑一下酒席上客人的性质。“因为倘若参加酒宴多数是饱学之士，譬如出席阿伽同^[4]的‘会饮’的苏格拉底、菲德罗、保萨尼阿斯、伊里西马库斯

(Eryximachus)，又或是出席卡里阿斯^[5]宴席的查密迪斯(Charmides)、安提西尼、海尔摩戈尼斯；我们大可以让他们聊哲学，让酒神狄俄尼索斯不仅与宁芙女神，也与缪斯女神共席而坐。因为宁芙女神让我们的肉体认识到这是一位亲切温和的酒神，而缪斯女神则使我们的灵魂认识到这还是一位优雅温柔之神，是灵魂欢乐的赐予者。^[6]事实上，如果宴席上多鸿儒而少白丁，那么后者不过像掺杂在响亮元音当中不发音的辅音一样。但是倘若席间大部分的食客对哲学家的话的兴趣还不及对鸟叫声、竖琴和共鸣板的响声的兴趣来得浓厚，那么我们该回顾一下庇西特拉图(Pisistratus)的故事：庇西特拉图和他的儿子们发生了争执，当他看到他的仇敌因此雀跃时，便把众人召集起来，宣布说，尽管他曾经希望能说服儿子们，但眼看他们如此顽固，那他情愿被儿子们说服并听从他们的决定。^[7]同理，当宴席上的众人不耐烦地倾听哲学家说教的时候，后者也应该改变自己的角色，服从众人的情绪，只要他们的行为并不离经叛道就不必反对。因为哲学家知道，演讲术只有在说话时才能得到操练，而哲学却可以在你安静时、玩笑时、打趣别人时，甚至——以宙斯的名义——在成为别人笑柄时得到实践。柏拉图说过：“看似公平实则不然，是最糟的不公平。”^[8]这话千真万确。更有甚者，最高的智慧乃是在看上去并未谈论哲学之中却道出哲学的真谛。玩笑戏谑之间，可以取得未尝逊色于真挚严肃的教诲的效果。欧里庇得斯笔下酒神的女信徒，^[9]手无寸铁，却靠着小小的神杖战胜了攻击者；同样，真正的哲学家可以通过幽默和笑话征服那些并非完全无懈可击的听众。

“另外，我想，某些话题的确更适宜酒宴。它们有的源于历史，有的取自时事；有的包含的道理颇有几分哲学意味（多数与敬神有关）；有的能激起人们的雄心壮志；有的则能促成人们的善行义举。如果某人能得体地使用这些话题，取悦和教导酒席上的众人，那么至少可以消除酗酒之害。

“现在有些人用牛舌草掺酒，又用马鞭草和铁线蕨的浸剂喷洒地板；因为他们相信这些东西有助于调节来宾们愉快的气氛。^[10]这实际上是在仿效荷马史诗中海伦的做法——她在纯酒中悄悄掺入了某种药剂；^[11]但人们没有意识到的是，传说中这种源自埃及的古老做法的真正含义，指的乃是讲述合宜的故事。因为当宾客们饮酒的时候，海伦就为他们讲述了奥德修的故事，

这位强健的汉子的历险，他忍受的苦楚，征服的困难。^[12]

我以为，所谓“海伦掺在酒中的某种舒缓震痛的药物”乃是一个切合当下场合和人物经历的故事。所以，有教养的人们即使在讨论哲学的时候，也能设法靠时机的力量打动人，而非简单地诉诸论证的强迫。确实，我们看到在《会饮》中，即便是论述“终极因”“基本善”时——简而言之，即便是论述神学问题时——柏拉图也没有铺陈论证，更没有恼羞成怒、剑拔弩张，而是用简单易懂的前提、生动形象的例证，还有神话传说的使用赢得了听众的赞同。^[13]

“探究的问题本身应该是简单易懂的，话题应是众人所熟悉的，涉及的对象也不宜过于复杂；这样一来，那些智力平凡的宾客们就不至于觉得受压抑或者受排斥。这就好比喝酒的人的身体会习惯性地随着哑剧或歌舞剧摆动，但倘若我们逼着他们站起来穿上沉重的铠甲操练，或是投掷铁饼，那么他们定会觉得宴会不仅无趣反而有害。同理，他们的大脑也该由较为轻松的话题来调动，才是和谐有益的。但我们必须禁止被德谟克里特称作“争论者”的谈话以及诡辩家们的咬文嚼字，这些谈话使得当事人陷入复杂深奥的话题中艰难地跋涉，以致惹怒其他在场的宾客。正如宴席上的酒应该人尽皆宜一样，谈的话题也该是大家都可以参与的。那些提出深奥话题来讨论的客人与社交根本格格不入；就仿佛伊索寓言中的鹤与狐狸一样：^[14]狐狸请鹤吃饭，端上的是一盘盛在平底的石盘中的清汤。结果鹤不仅没有吃到晚饭，还大出洋相——因为汤汁不断地从她的长嘴中流出来。于是，鹤回请狐狸的时候，把食物盛在长颈小口的瓶子里；这样，她自己可以轻易地把长嘴伸进去取食，但狐狸却无从下口，自取其辱。同样，在酒宴上，每当哲学家们展开精妙诡辩的争论时，总会令多数宾客厌烦，因为后者无法理解谈话的内容；于是这些宾客便开始放喉唱无腔曲，说傻话，或者聊起市集和店铺里的琐事。这样一来，宴会的和谐氛围便彻底告终，酒神狄俄尼索斯也遭到了触犯。因此，正当斐利尼库斯和埃斯居罗斯把有关苦难的古老传说的题材引入悲剧的时候，人们困惑不满地问：“这一切和酒神狄俄尼索斯又有什么关系？”同样，我也常想质问那些一定要在酒席上大谈什么三段论演绎推理^[15]的人：“先生，您说的这些和酒神有什么关系？”确实，当巨大的酒盏放在我们当中，当象征着神赐予自由的花冠被分给众人时，我敢说唱“曲歌”（*scolia*^[16]）是合情合理的，而学究气的争论则近乎诡辩，并不适宜酒宴的氛围。

“说到‘曲歌’，有人认为这些歌曲本身并不晦涩。之所以这样命名，是因为宾客们首先要齐声唱敬神的赞美诗，接着人们在席间传递香桃木的花枝（这被称作*aisakos*，我想是因为接到花枝的宾客要唱歌），同时传递的还有七弦琴，懂得弹奏的宾客此时会为其调音，且弹且唱，不会音乐的可以婉拒，‘曲歌’（*scolium*）的名字便源于此：因为并非人人都会，唱这种歌有相当的难度。^[17]但也有一种说法是，香桃木的花枝并不是在宾客中挨个传递的，而是从一张长椅传到下一张：第一个唱歌的人把花枝传给坐在第二张长椅上的第一位宾客，后者再传给第三张长椅上的第一位宾客；同样第二个人传给第二张长椅上的第二位宾客，以此类推。按照这种说法看来，‘曲歌’之所以得名，是因为这种曲折复杂的进行程序。”^[18]

2. 为何说“爱情是诗人的良师”

谈话参与者：绍西乌斯·塞涅乔等

某次绍西乌斯设宴款待，宾客们唱了几首萨福的诗歌后，接着开始

讨论为什么有人认为：

爱情是诗人的良师，

它使最愚拙的口发声歌唱。^[19]

而菲洛克森努斯（Philoxenus）却写道：

独眼巨人（Cyclops）用甜美的歌声治愈了爱情。

据说爱情擅长在任何情况下给人以勇气和胆量；譬如柏拉图称爱情是“干劲十足”并且“什么都敢干”的。^[20]确实，爱情能使寡言的人变得健谈，害羞的人变得殷勤，粗枝大叶的人变得细心勤勉，并且尤其令人不可思议的是——哪怕是极吝啬小气的人，当他被爱情俘虏之后，也会像金属遇到火一样熔化变软，温柔顺服，亲切可爱；可见那句俗语“爱人的钱袋是用一根韭菜叶子扎住的”，虽然是一句玩笑话，但也并不完全是无稽之谈。

此外，也有人说爱情就像醉酒——因为它使人冲动，欢快，神魂颠倒；而且在这种状态下，往往不由自主地低吟浅唱，出口成章：据说埃斯居罗斯的悲剧全是在把盏畅饮之际写成的，因此浸满了酒浆的热情。我的祖父兰普里亚斯（Lamprias）只有在喝酒的时候才能把那个天才雄辩的自我展现得淋漓尽致，所以他总说，就像热气能使熏香蒸腾一样，酒也能使他飘飘然。而且，人们的最大愉悦，乃是见到他们所爱的人，并向爱人歌唱溢美之词。因着这种赞美，爱情便成为万物之中最为饶舌的事物。对于爱人的美丽高洁，人们不仅自己深信不疑，更要向天下人灌输这个信念。正是这种欲望驱使吕底亚的坎道勒斯王（Candaules）把仆人拉到自己的王宫去观瞻王后：^[21]因为人们总是希望有人见证他们的爱情。于是当他们为美丽的爱人写下颂词之后，总爱用悦耳的音调和旋律将其谱成歌曲，这就好比用金子美化一尊雕像，好让这种颂赞被更多人听到、记住。又譬如当人们送给爱人一匹骏马，一只雄鸡，或其他礼物的时候，他们总希望能把礼物装点得漂亮华丽；同样，如果这件礼物是一句奉承的话语，他们也会尽可能地把它装点得赏心悦目、优美得体——而这些正是诗歌的特征。

绍西乌斯在把这些人称赞了一番以后，说如果爱人们能先读一下色奥弗拉斯托斯关于音乐的论述，那么想出来的法子就不会坏到哪里去。“我最近刚巧读过这本书”，他说，“色奥弗拉斯认为音乐有三种源头：悲哀、欢乐以及宗教迷狂。^[22]这三种情感都能使人的嗓音波动偏离原先的音域范围。如我们所知，悲哀带来的哭泣和哀号能自然地演变成歌声；这也就是为什么演说家们在结束他们的长篇大论以及演员们在恸哭之时，会一点点地提高他们说话的音调，最终近于歌唱。同样，发自内心的欢乐之情使开朗的人手舞足蹈，即便是拙于舞蹈的人也会雀跃鼓掌。品达是这样描写的：^[23]

人们被打斗中危险的场面激动，

发出疯狂尖锐的叫声。

然而睿智高雅的人在体验到这些情绪时，只不过抬高音调独自唱歌，背诵诗句。宗教迷狂更能从身体和语调两方面把人们变得异乎寻常。因此，在酒神节的狂欢上，我们可以看见人们有节奏地摇摆身体，得到神谕的人们纷纷用韵律十足的圣歌将预言唱出来，在这些狂乱的人群中，几乎每个人吐出的狂言呓语都俨然合乎韵律和曲调。知道了这些以后，如果我们要在阳光底下播撒爱情，考验它、理解它，那么我们会发现，没有哪种感情比爱情更具有丰富的内涵——它包含着最苦痛的悲哀，最激烈的狂喜，最不可思议的痴迷和狂乱。一个沉迷在爱情中的人，他的灵魂正如索福克勒斯笔下的城市一样，充满着：

馨美的香气，同时又

交杂着狂欢和悲恸的颂歌。[24]

既然爱情包含了音乐所有的源头——悲哀、欢乐和痴迷，那么我们就不须惊讶爱情能使人变得健谈起来，滔滔不绝，更无须怀疑爱情比其他任何事物都更能激发音乐和歌曲。

3. 色诺芬所谓的“人们在饮酒时喜爱被问到和揶揄的话题”是针对哪些话题

谈话参与者：绍西乌斯·塞涅乔，普鲁塔克

本卷书的十个问题中，居首者是由苏格拉底学派的色诺芬以演讲的方式提出的。色诺芬讲述道，柯比利亚（Gobryas）[25]在与波斯王居鲁士同席吃饭的时候，称赞波斯人的素养，尤其盛赞他们提问及打趣人的本领——认为他们可以通过得体的问题和开玩笑来取悦谈话对象。和那类满口歌颂赞美却反而惹人厌恶的人比起来，这些能把人打趣得心甘情愿成为“笑柄”的波斯人——他们的文雅睿智确实值得柯比利亚称赞。因此，当你在佩特雷款待我时，曾说你很有兴趣知道那些问题和笑话的内容和特征：“提问和打趣应该具有良好品位，这一点对于谈话艺术很重要。”

“这当然重要”，我答道：“可以肯定的是，苏格拉底的《会饮》以及色诺芬本人对波斯酒宴的记叙都显示了这些问题的特征。但倘若我们打算自己寻找答案的话，在我看来，人们总是喜爱回答他们擅长的话题，也就是他们有所经验的事情。相反，如果他们对问题一无所知的话，他们或者一言不发、心中懊恼——仿佛拿不出人家索要的东西；或者凭着猜测给出回答，心中惴惴、如履薄冰。然而，倘若答案对回答者言轻易举，对听众却耳目一新的话，那么被提问的人更是加倍开心。一般来说，如果问题所涉及的领域对于多数人是懂而且陌生的，那么回答者给出的答案多具有耳目一新的效果。譬如，当回答者可以熟练地回答天文学或辩证法领域的问题时。因为人们不仅靠做事打发日子，也很高兴以聊天度日。用欧里庇得斯的话来说：[26]

这正是他最卓越的才干之所在。

“当被问到自己所熟悉的领域时，人们总巴不得将答案揭晓于天下，因此对提问者心存欢喜。譬如旅行者和水手总喜欢听到有人问到关于遥远地方、海洋或者异国风俗法律的问题，他们愿意绘声绘色地向提问者讲述那些地域和海湾，仿佛如此一来他们远行的劳苦就得到了补偿。通常我们乐意回答的问题，都是哪怕没有人发问，自己一个人时也愿意说上一通的；我们认为自己的分享能给别人带去乐趣。这种癖好在以航海为业的人身上表现得尤为严重。稍许谦恭一些的人，在听到他们乐意回答的问题时，也许会因谦逊或顾及同伴的缘故而迟疑作答，尤其是比如他们自己亲自做的事情。因此，奈斯托尔因为知道奥德修的虚荣心，便相当得体地问他：

告诉我，受人称颂的奥德修，阿该亚人的光荣和骄傲，

你俩如何得到这对驭马的。[27]

因为喋喋不休地自吹自擂难免惹人讨厌，所以除非是在其他谈话成员的邀请之下，这些稍许谦恭些的被提问者才会作出勉为其难的样子，开口作答。

“无论如何，任何一个在外交或行政事务上取得伟大成功的人士都乐意被询问到自己的辉煌经历。这就是为什么一些心怀恶意的小人最不愿意提出这些问题；并且一旦有别人提出，小人们会故意调转话题，让人无从置喙。他们更不会附和他人对于讲述者的嘉许之言。因此，那些明知会触怒对方的仇敌却坚持提问的人，是真心想让被提问者高兴的。

“继续我们的话题：奥德修对阿尔喀诺俄斯（Alcinous）这样说道：

你现在是想要我讲述痛心的遭遇，

由此将引发我更凄惨的哭泣，更深刻的悲伤。[28]

奥底普斯对合唱团则这样说道：

陌生人啊，如此唤起那埋藏已久的不幸

实在可怕。[29]

但欧里庇得斯的描述则正好相反：

居安思危——而今回忆起那些痛苦，是多么的甜蜜。[30]

然而欧氏自己在此也承认，这种甜蜜只有境况已经好转的人们才能体会；对于那些仍旧在漂泊中痛苦挣扎的人说来则并非如此。可见，我们在提问时要尽量避开不幸的话题，因为没有人会对他们输掉的官司、夭折的孩子或陆地海洋上的蚀本生意津津乐道。相反，对于他们如何在议会中获得成功，如何得到国王的接见，或如何成为某次海难匪劫中的唯一幸存者这些问题，他们总是百答不倦；因为从某种意义上来说，此类回忆使得他们心中的快感得以延续。另外，人们也乐意回答有关朋友的成功，自己孩子的学习进步、官司获胜或受到国王的宠爱等问题。

“事实上，人们也许更喜爱别人就自己仇敌的耻辱、吃亏或失败的官

司提出问题；他们实在很乐意就此类问题发表详尽的报告，但是这些事如果没人问，自己又不好主动讲，否则会被看成心地阴暗的长舌妇；另外，以下问题也很能博取回答者的好感：譬如向猎手询问猎狗的问题，向运动员请教比赛项目，向多情种子打听他美丽的情人，向虔诚的祭司要求解梦或诠释牺牲动物的征兆，等等。还有，老年人总是很高兴有人请教，总是谈兴大发，哪怕问题中的事与他毫无干系：

哦，奈斯托尔，奈留斯之子，请你道出真情。

阿特柔斯之子如何遭遇死难？……

墨奈劳斯其时置身何方？……

阿戈斯其时是否在阿该亚？^[31]

在这里，忒勒马库斯（Telemachus）一口气问了许多问题，同时也给了对方讲述各样故事的机会；而不像某些人，因为只要求一个压缩成了几条干巴巴的事实的答案，而剥夺了老年人消遣时光的最大乐子。总而言之，那些愿意给别人带去欢乐而非不快的提问者，总是能把握自己的问题，使得对方的答案博得听众的好感和称赞，而非厌恶和批评。关于问题的主题应该是怎么样的，我就说这些。

“如果某人在开玩笑时既不懂得选择合宜的时机，又无法掌握尺度和技巧，那么此人压根就不应该开玩笑。正如站在湿滑地面的人会因为最轻微的碰撞而摔倒一样，我们在酒席上也会因为不得体的谈话而出洋相。并且，有时揶揄比侮辱更能激怒我们，因为在我们看来，侮辱之词通常是发怒之人的无心叫骂，嘲弄之语则是他人傲慢恶意的有心作为。而同是嘲弄，聪明人比愚顽人更容易激怒我们。因为我们知道聪明人的尖刻里包藏着狡诈，他们的嘲笑是故意设计的侮辱。譬如，若是有人唤你为‘鱼贩子！’——这无疑是侮辱，但他若说：‘我记得你从前老在袖子上擤鼻涕’——这就是嘲弄。当有一个来自利比亚的名叫奥克达维（Octavius）的人对西塞罗说自己没听清他说什么时，后者的回答是：‘你耳朵上还算生着孔呢！’^[32]当梅兰休斯（Melanthius）被那位喜剧诗人戏弄时，他答道：‘你现在还我的这枚硬币，可不是我当初借给你的那枚。’^[33]

“可见嘲笑比侮辱更具杀伤力——它就像带着倒钩的箭一样，更难拔出，滞留不去。其中暗藏的机锋给受嘲弄者造成的伤害，与给旁观者带去的乐趣恰成正比，因为旁观者的开心表明了他们相信了嘲弄者的话，实际也参与了嘲弄。用色奥弗拉斯托斯的话来说，嘲弄是对于错误不露声色的谴责。因为听众会自动在脑海中将话语中缺失的信息填补完全，就好像他本人知道并且相信这件事一样。譬如，当某个被众人疑作窃贼的人问塞奥克里图斯（Theocritus）是否出去吃晚饭时，后者答道，他不仅要出去吃饭，还准备在外面过夜呢。在这里，任何因这句话发笑开心的听众，实际上就是认定了谣传的真实性。所以说，缺乏教养的嘲弄者会使听众也变得粗鄙无礼，因为后者从中获得了乐趣，并分享了前者的恶意。斯巴达人的观点是，一个优秀的人必须学会不加冒犯地揶揄别

人，同时也该忍受来自别人的玩笑；在任何情况下，如果被开玩笑的人受不住了，那么玩笑就该立即停止。如此看来，既揶揄又不冒犯别人，实在不是简单的技巧和头脑可以办到的；而要使被嘲笑者也享受到笑话的乐趣，更是难上加难。

“尽管如此，我认为有时同一句笑话，可以使心里有鬼的人坐立难安，却能给清白磊落的人带去欢乐。一个例子是色诺芬在介绍那位奇丑邋遢之人时，戏谑地称他为‘萨姆宝拉斯（Sambaulas）的宝贝’。^[34]还有，当然你们都还记得，当病中的奎埃图斯抱怨自己的双手冰冷时，奥斐丢斯·摩得斯图斯（Aufidius Modestus）说道：‘可你刚从你那行政区回来的时候，这双手可热乎得很呢。’这句话使得奎埃图斯大笑不已。然而，如果是对于一个窃据要职的行政长官来说，这句话就会成为一句不折不扣的侮辱。同理，当苏格拉底建议长得很帅的克力多布卢斯（Critobulus）^[35]去参加选美大赛的时候，这种善意的揶揄给对方带去的是愉悦，而不是嘲弄。苏格拉底本人也享受过此类嘲弄——譬如阿尔西比亚德笑话他妒忌阿伽同。^[36]

“君王常喜爱别人在谈话时把他们当作普通劳动人民对待：譬如腓力在有一次嘲笑自己养的清客，他的清客回嘴说：‘难道我就没有供养你吗？’这是因为，通过谈论那并不存在的缺陷，反而可以使一个人的优点得以放大。然而它的前提是，该人的某一方面的优点确实存在，而且得到大家的公认——否则‘反讽’的意义也就暧昧不清了。一般来说，类似以下性质的话语往往可以惹人开怀发笑：譬如，向豪富之人提议介绍放贷人给其认识；明知某人只喝水却认定他酩酊大醉；或将出手阔绰的慈善家称作吝啬的守财奴；又或是威胁某个地位显赫的政法界人士说，要在市集上给他难堪。举例而言，波斯王居鲁士故意用自己的弱项向伙伴挑战，就是十分善解人意和让大家高兴的；^[37]再如在某场祭祀中，伊斯美尼亚（Ismenias）吹奏管乐时没能求到吉祥的神谕，另一个专职祭司接过乐器，吹得滑稽可笑，当旁观者指责他时，他说‘动听悦耳的吹奏能力是天神赐予的’。而伊斯美尼亚却大笑着说：‘正因为诸神喜爱我的演奏，他们才使典礼一直延续；但他们后来接受祭品结束仪式，全是因为不想见到你。’

还有，戏谑地把原该褒奖的事物贬低一通的手法，如果应用得当，比直白的夸奖更讨人欢心。同样，貌似褒奖的贬低比直截了当的批评更具震撼力：譬如夸奖某个无赖像亚里斯泰迪斯（Aristides），称呼某个懦夫是‘阿基里斯’。又如索福克勒斯在《奥底普斯王》中写道：

这位我信赖的老朋友，克瑞翁……

[巴不得把我踢出去，他的诡计使我落入圈套]^[38]

看来，对应每一句褒扬都存在相应的讥讽。譬如苏格拉底把安提西尼邀请好友聚集的善意行为戏称为“拉皮条”；^[39]又如哲学家克拉底（Crates）^[40]——因他被各家欢迎、广受邀请，而获得了‘不速之客’的绰号。

“源自感激的嗔怪往往能收到令人愉快的逗乐效果。比如第欧根尼是这样评论安提西尼的：

他使我衣衫褴褛，不得不

受穷挨饿地离家流浪。

相反，倘若第欧根尼直说‘他使我拥有智慧、自由和幸福’。那么，话语的收效就没有那么强烈了。对于提供无烟柴火的体育场老板，有个拉哥尼亚人假意控诉：‘因为他的缘故，连眼泪都离弃了我们。’一个清客把每天款待自己的家主嗔作‘暴君’‘奴隶贩子’——因为靠了他，这位食客多少年来都没有在自己家的餐桌上吃过饭了。一个原本穷困潦倒的人在成为富翁之后，抱怨自己失去了原先睡觉和休闲的时间——要为国王殚精竭虑。我们可以把埃斯居罗斯笔下的角色对换，责备卡皮里^[41]‘把屋里的醋倒空了。’实际上他们自己也正开开心心地威胁要这么做。^[42]由于这些话语所表达的谢意颇带几分戏谑的味道，所以更有效，更不至于让那些受褒奖的人觉得难堪。

“懂得如何巧妙地开玩笑的人一定知道病态嗜好和正常习惯之间的区别（譬如在吝啬、酗酒与爱好音乐、打猎之间的区别）：揶揄他人的病态嗜好会导致怒气冲冲，而拿别人的正常习惯开玩笑，则会给人带去快乐。德摩斯提尼去拜访一个酷爱弹琴唱歌的青年时，后者热情地邀他进门，他答道：‘能先把你的竖琴锁起来吗？’——这句话算不得冒犯。可是当莱西马克把一只木制蝎子丢进自己门客的斗篷，吓得他一跳而起时；门客却不在明知是一个玩笑后反击说：‘现在该我吓唬您了，阁下：给我一个塔连特！’^[43]

“许多类似的区别也存在于各种拿别人的体貌特征开的玩笑中。例如，人们并不介意别人笑话他们的鹰钩鼻或狮子鼻，相反还会被逗得哈哈大笑。卡山德的朋友就对色奥弗拉斯托斯的玩笑不以为忤——后者揶揄道：‘我很惊讶你的眼睛不会唱歌——因为你的鼻梁已经定下音调了。’居鲁士^[44]则建议一个高鼻子的军官朋友娶一个塌鼻子的老婆——因为这样正好互补。但是，如果被人拿自己的口臭或者鼻臭开玩笑，人们便会怒不可遏。同样，人们可以不在意他人揶揄自己的秃顶，却无法容忍别人嘲笑自己眼光短浅。安提柯^[45]惯于拿自己的独眼自嘲，比如某次收到一份字迹巨大的陈情书时，他笑说：‘这样一封信连瞎子都可以看清了。’但是，这同一个安提柯却处死了基俄斯的塞奥克里图斯。因为当有人说道：‘站到国王眼前来，好搭救你’的时候，塞奥克里图斯居然回答说：‘你这种搭救我的方式是不可能的。’

“帕西阿德斯（Pasiades）曾攻击拜占庭的里昂（Leon），^[46]说一看见他，自己的双眼就无比受罪。里昂回击道：‘你为何因我的身体缺陷诋毁我呢？难道你没看见，你儿子肩膀上扛着老天爷的诅咒吗。’有一位驼背的雅典政治家亚基布（Archippus），他对梅兰修嘲笑自己的驼背极为恼怒，因为后者说道：‘作为一个城市的领袖，你非但没有昂然挺立其上，反倒弯腰低于其下。’不过，也有人可以坦然自若地忍受这种缺陷

带来的痛苦。譬如安提柯的朋友向其讨要一塔连特，不仅未能如愿，还被安提柯嘲笑说，他自己的肩上就扛着一塔连特。^[47]于是那位朋友要求给他配备护送队伍和卫兵，‘这样就不会有人半路打劫我的财产了’。由此可见，人们对于身体外貌的反应不同：有人因为一事暴跳如雷，有人因为另一事怒火难遏。[伊帕美农达斯在与同僚聚餐的时候，习惯饮一种酸酒；当同僚们问他，这酒是否有益健康时，他回答道，‘我不知道。但有一点是肯定的，就是这种酒能让我回忆起家中的饮食’。] 因此，喜好玩笑的人必须对在场的众人的性格脾气具备敏锐的眼光，与每个人都展开愉快惬意的交谈。

“爱是一种很复杂的情感，牵扯到玩笑之时也是如此：有的恋人会因为玩笑而情绪低落，很受伤害；有的则因此而愉悦。开玩笑的时机至关重要。这就好比微风能吹灭刚起的火苗，但对于熊熊火焰，它却起到助燃作用。爱情也是一样。初生隐秘之际，别人的打探都会令其恼怒；但当爱情的火苗燃旺、公之于众之后，便可以坦然面对各种笑话揶揄，并且从中获得滋养。当恋人在场的时候，人们会欣然沦为爱情话题的打趣对象。如果他人用来打趣自己的，正是自己对妻子或者翩翩青年的深爱，那么人们心中的喜悦和自豪更是无法言表。据说，在阿基西劳斯（Arcesilaus）的某次讲演中，一位正陷入热恋的听众发表了如下主张：‘在我看来，没有任何两件东西是可以相互接触的。’阿基西劳斯闻言，指向他邻座的一位美少年，问道：‘我想，这句话的意思是说，你并没有碰触这个小伙吧？’

“现在让我们来看一下参加宴席的宾客类型。面对同样的调侃，人们倘是与好友共席也许会不以为忤地哈哈大笑；但若是恰逢妻子、父亲、老师在场便会愠怒难堪，除非这句调侃也能触动这些人。譬如，当哲学家与朋友们在一起时，可以调侃他赤足走路或深夜工作；但当他父亲在场时，或许该调侃他的节俭克己；又如当他妻子在场时，不妨调侃他如何不将其他女子放在心上，而专心地做妻子的不贰之臣。——当居鲁士问提格拉尼斯（Tigranes）：‘万一尊夫人听说你扛包袱，该怎么办？’后者这样回答：‘她不会听说的，因为她将亲自临场观看。’

“另一种能使调侃显得缓和、不太恼人的方式，是调侃者承认自己同样也‘斯人有斯疾也’。譬如，穷人拿贫穷开玩笑，出身寒微的人拿卑贱出身开玩笑，或恋爱中的人以爱情为调侃别人的主题。因为倘若调侃者与他的调侃对象‘同病相怜’，那么在后者看来，这种调侃就并非出于侮辱，而是善意的玩笑；否则便会使人觉得难堪。有一位国王释放的奴隶，后来成了暴发户，他在宴席上以粗俗的谈吐和浮夸的态度肆意对待同席的哲学家们；末了还问道，为什么黑白两色的豆子，煮出来的汤却是黄色的。阿里狄西斯（Aridices）^[48]反问道：为何黑白两色的皮鞭抽出来的鞭痕都是红的。终于使此人羞愧难当，悻然离去。但塔尔色斯城的安姆菲阿斯（Amphias）在调侃一位总督的朋友出身低微时，很快打住自己的话，说道：‘然而我和你一样，也是同一颗种子里长起来的。’——这句话引得那位朋友高声大笑，因为人们都知道安姆菲阿斯是

园丁的儿子。再如，当腓力企图与某竖琴手争执有关音符和音阶的问题时，后者恰如其分地指责了腓力的肤浅和多管闲事。他说道：‘陛下，您绝不会愿意过我们这种苦日子的，您不屑于在有关这些乐器的雕虫小技上比我渊博。’此话看来有几分自嘲的意思，实际上却不加冒犯地反驳了腓力。同样，一些喜剧诗人用自嘲的手法除去其作品中的刺耳话。如阿里斯多芬论秃顶^[49]以及阿伽同的离别，^[50]克拉底鲁（Cratinus）^[51]的《酒坛子》……

“另外，一个值得注意的因素是，这些由问题和娱乐引起的调侃，听起来应该显得随意、自发，而绝不该好像预谋已久，似乎是事先准备好的娱乐互动一样。这是因为我们可以容忍酒席上突发的怒气或争执，却无法原谅某个客人才进门就满口污言秽语；同理我们可以宽恕并且许可简单不造作、触景生情的调侃话语，但如果这句调侃与谈话的整个语境毫不相干，那我们便会视其为有预谋的侮辱。譬如提马格尼斯（Timagenes）对一位妻子有习惯性呕吐毛病的男人说：

你诸多错误中的首要一个

便是当初迎娶这位干呕的缪斯

进入你的家门

还有，他对哲学家阿特诺多汝斯（Athenodorus）提的问题：‘一个人爱自己的孩子是天性使然吗？’这些与正在进行中的谈话毫不相干的调侃，显然充满了恶意侮辱。正如柏拉图说的，言语虽是万物中至轻之物，开这种玩笑的人们却要为此付出最沉重的代价。^[52]然而那些懂得在开玩笑时合宜得体的人们，则正如柏拉图所说——能优雅且有品位地开玩笑，是有良好教养之人的分内之举。”

4. 先有鸡还是先有蛋

谈话参与者：亚历山大，普鲁塔克，苏拉，菲尔姆斯，绍西乌斯·塞涅乔

因为一个梦的缘故，我已经很久不吃鸡蛋了。之所以这样做，是因为我希望借助鸡蛋，就像借助一个奴隶，检验一下那个清晰而又频繁地临到我的梦境。然而某次在绍西乌斯·塞涅乔的宴席上，几位朋友却怀疑我是奥菲教徒^[53]或毕达戈拉斯信徒，^[54]才把鸡蛋当作禁忌——他们认为我将卵看作是造物之始，就像有的人把心脏或脑子看成是造物之始一样。信奉伊壁鸠鲁学说的亚历山大更是戏谑地背诵道：

吃豆子就犹如吃喝双亲的头颅。

这些人把卵叫作“豆子”（*Kuamoi*），乃是取其谐义“受孕”（*Kuesis*），他们认为吃鸡蛋就等同于吃了那些产蛋的生物。我意识到要向一个伊壁鸠鲁主义者解释清楚我为了梦的缘故不吃鸡蛋，比使用梦作为理由更为荒诞不经。因此，我没有开口反驳，只是略微调侃了一下亚历山大，因为他是一个极富才学的人。

在这样一个背景下，我们开始讨论那个难倒了无数探究者的问题——先有鸡还是先有蛋？但我的朋友苏拉（Sulla）认为，我们想由小问题入手，解决世界创始的难题，这就好比试图用一把小工具撼动一块巨大的岩石一样；因此他拒绝参与讨论。亚历山大则把该问题嘲笑了一通，认为它的答案并不固定。此时我的亲戚菲尔姆斯（Firmus）说道：“请允许我借用一下您的原子学说；如果我们假定较小的东西是元素，较大的物体是由较小物体发展而来的话，那么鸡蛋的存在也许确实早于母鸡——因为鸡蛋在我们可以看到的事物中是属于构造简单的那一类，而母鸡则是个更复杂难懂的有机体。并且一般来说，初始因总是率先产生，而精子是一种初始因；鸡蛋虽然比精子要大，却比鸡要小。我们可以确知的是，正如大家公认从潜在的品性到完满的特征之间存在着一个中间发展阶段一样，自然界在精子和母鸡之间也安排了一个中间发展阶段，这便是鸡蛋。此外，据说生命体中最早诞生的部件应该是动脉和静脉，这也可以作为蛋先于鸡产生的论据，因为按照此说，‘容器’比其‘内容物’要早一步生成。从艺术作品的角度而言，最先产生的是形状不明的粗块，之后清晰的细节才渐渐得以完成；这也就是为什么雕塑家波利克里托斯（Polyclitus）说，用指甲雕琢陶土的阶段，是作品制作中最艰难的部分。”^[55]

“所以，一种可能是，物质在自然的温和推动下，产生出无形状的不确定存在，譬如鸡蛋；之后，当这些无形状的物质有了形状和构造，生物就产生了。这就好比毛毛虫首先存在，然后由于干燥而破茧而出，化蝶而成另一种生物一样；同理，作为生殖物质，鸡蛋也该先于鸡出现。因为在任何一个变化过程中，变化所由以发生的东西总比它所产生的结果要早一步产生。想象一下树上的甲虫和木蛀虫，它们由于潮湿大量繁殖，最终导致树木的腐烂和瓦解。谁也不能否认朽木之先必有蛀虫。因为按柏拉图所说，^[56]物质与存在的各种物体之间是母子养育关系，所有物体的构造所需之材料均来自于物质。

“并且”，他大笑着补充说，“我还要给诸位通情达理的先生们背诵一下’，神圣的奥菲教义不仅宣称鸡蛋早于母鸡产生，而且还把卵归结为所有物体的原生物。”^[57]至于该教义的其余教义，正如希罗多德所说，‘让我们恭敬地保持沉默吧。’因为该教颇为神秘。然而所有物种的出生，的确与卵有着牵扯不断的联系。无数空气和海中的生物都从卵中诞生；还有陆地生物，如蜥蜴；两栖生物，如鳄鱼；两足生物，如鸟；无足生物，如蛇；多足生物，如蚱蜢。由此看来，在狄俄尼索斯的仪式中，把蛋当作万物之母来膜拜，并没有什么不恰当。

菲尔姆斯说完之后，塞涅乔指出，他最后那段形象的讲话，实在是自相矛盾。“因为你没能注意到”，塞涅乔说，“你没有把寓言之门向世界敞开，却把话柄引向了自己。事实上，在万物之前就有了世界，因为它是所有事物的最圆满形态，而合理的推论是：完善的东西先于不完善的，完美的早于有缺陷的而存在，整体先于部分而存在。因为，假如部分先于包容此部分的那个整体而存在，这显然是不合情理的。所以，没

有人会说人是精子的一部分，或母鸡是鸡蛋的一部分；相反，我们说精子是人体的一部分，鸡蛋是母鸡的一部分——因为它们分别在人体和母鸡之后出现，并且源于这些整体；它们之后的繁殖，只是报答自然对它们的产生的功劳罢了。何况物以类聚，它们也希望能够繁殖出更多与自己的母体一样的个体。物种繁衍的规则^[58]是：被产生者需要进一步再生产；可是，谁也不会需要尚未生成、尚未存在的东西。

“卵的自然构造，本就缺乏动物所具备的外形和结构，也没有动物的血管和器官。所以，大地中产生的蛋从未有记载，尽管如此，诗人们还是把廷达瑞斯（Tyndareus）的儿子们描述成从卵中而来的。但在我们这个世代，大地上所产生的所有动物都是生来就完整无缺的，比如埃及的老鼠以及各地的蛇、蛙、蝉。西西里奴隶战争^[59]的时候，曾血流成河，遍地是腐烂的尸首。由此爆发蝗灾——蝗虫很快遍及全岛，毁坏庄稼。接着，这些原本从地里生出的生物得到了滋养，消化后在体内还产生了种子，这使得它们相互交配寻找乐子，自我繁衍，有的产卵，有的生崽。可见，虽然这个物种最初源自大地，此后就用另一种形式靠交配而自行传宗接代。

“总而言之，蛋在鸡先这种说法，就仿佛说子宫比女人先存在那么荒谬。因为鸡蛋与小鸡的关系有如子宫与婴孩——前者包藏并孕育产生了后者。同理，提问‘蛋不存在的时候，鸡鸭从哪里来’，就仿佛质疑‘生殖器和子宫不存在的时候，男女从哪里来’。确实，多数器官与整体同时并存，能力发自器官，行为发自能力，结果发自行为。精子和卵都是器官生殖能力的结果，因此它们是被造的生物整体的生发物。并且我请诸位考虑这点：既然在动物存在之前不可能有‘消化食物’的行为存在，那么也不应有精子或卵存在——因为我认为精子和卵都是一定消化及转化过程的产物；在动物自身存在之前，自然是不可能拥有动物的消化产物的。尽管精子似乎多少还可以算一种‘第一存在’，但卵却不符合‘第一存在’的定义（因为它并不是在先存在的），也不具备整体性（因为它并不完整）。

“关于一个生物的产生，我们并不否认基本原理的存在；我们认为，产生的原理就是那个导致物质中最初变化的力量；也就是促使交配能接接过生子的力量。我们认为卵就和血液和乳汁一样，是动物消化食物之后的产物；从来没有人看到鸡蛋从泥土中生长，它的形成和生长过程只发生在鲜活的动物体内。但有数不清的动物却是自生的——以鳝鱼为例就可以知道。人们抓到过无数的鳝鱼，却没有发现哪条携带着精子或鱼卵；^[60]并且哪怕人们把河塘内的水抽干，泥土翻遍；只要将水重新注满，鳝鱼又会在其中滋生。^[61]无论何物，但凡其产生依赖另一生物，必然产生于其后；同样，无论何物，只要不必依赖另一生物而存在，必然产生于前。鸟儿在产蛋之前筑巢，女人在临盆之前缝制婴儿衣服，但你不会说巢在蛋之前存在，衣服在婴儿之前存在。‘因为大地并不模仿女人’，柏拉图说：‘而是女人模仿大地。’所有自然界的其他雌性生物也是如此。所以，可能最早的生物是来自于大地的，并且能充分自足地长

大，直到与大地母亲一样完善有力，所以那时在生产中，诸如外壳、血管之类的保护器官都是不需要的。但现在自然由于更加脆弱了，便使母亲需要保护壳了。”

5.为什么荷马总是按照拳击、摔跤、赛跑这一顺序安排运动项目

谈话参与者：李希马库斯，蒂蒙，梅尼克拉迪斯，普鲁塔克，其他人

说完这些，我们又将菲里努斯（Philius）赞扬一番，接着李希马库斯说道：“那么，你们认为第一场比赛是什么呢？是赛跑吗？有如在奥林匹亚？……[此处有一段长度不明的缺失]……在这里人们一般按运动项目的顺序引入运动员，先是少年组摔跤选手，再是成年组；拳击和全能竞技也是一样；但在那里，只有少年组全部比赛完毕之后，成年组的选手才可以进场。请大家思考一下，这种比赛时间次序，是否有可能受到荷马的影响？因为在他的作品中，拳击永远排在所有提到的体育项目的第一位，接下去是摔跤，最末是赛跑。”来自帖撒利的梅尼克拉迪斯（Menecrates）惊呼道：“以大力神的名义——我们也太不留意了！如果你手里正巧有荷马的诗歌，请一定让我们重温一下。”

“这个么”，蒂蒙（Timon）接口道，“很多都是大伙耳熟能详的。如果我没记错的话，在为帕特罗克卢斯（Patroclus）葬礼举行的体育竞技中，运动项目就是按此顺序进行的。在诗人笔下，阿基琉斯对奈斯托尔说的话便印证了这个次序：

我给你这件奖品，

因为你再也不会参加竞赛，

无论是拳击还是摔跤，无论是投掷投枪，还是赛跑。^[62]

并且，通过奈斯托尔的回答，诗人塑造出一个颇为典型的饶舌老人：

拳击中，我打翻了克鲁托墨得斯，厄诺普斯之子；^[63]

摔跤中，我撂倒了和我对阵的普琉荣人，安凯俄斯；

赛跑中，我击败了伊菲克洛斯，哪怕他腿快如飞。

诗人笔下，奥德修向法伊阿基亚人挑战时 also 说道：

无论是摔跤，拳击，还是甩开脚步的赛跑，^[64]

阿尔基努斯则建议较为小型的比赛：

我们不是优秀的拳击手，也不是无敌的摔跤把式，

但我们腿脚轻快。^[65]

可以看出，诗人笔下的竞赛次序并不是偶然排定、变动不居的，而是参照当时的风俗习惯。”时人只要尊重古老的序列，都是这么做的。

当我兄弟说完之后，我发表了自己的意见。我认为他在其余部分的论述尽皆正确，唯独对于次序的解释我不能认同。而且，其他一些人也认为，拳击和摔跤在竞技体育中不太可能先于赛跑出现，因此要求我进一步阐述一下自己的观点。于是我即席说道，所有这些竞赛项目在我看来都像是战争的模拟训练；事实上，所有比赛的最后总有身着全副盔甲的赛跑，这证实了此类运动和竞赛的目的是军事技能的培养。另外一个习俗是，比赛结束以后，胜利者可以在进城的时候推倒和毁坏一部分城墙，这里面也有着类似的含义：既然一个城市拥有了如此骁勇善战的英雄，那么御敌的城墙就显得多余了。在斯巴达人打仗时，有这样一个习俗，在作战阵线上为由竞赛中夺冠的勇士们留下一个专门的位置，这就是在国王身边作战。还有，在所有的动物中，唯有马儿可以参加各种竞赛并赢得桂冠，因为它们的天性及训练注定它们将陪伴勇士们一道征战沙场。

“如果到此为止，诸位都认可我的推断”，我继续说道，“那么让我们再深入思索一下。沙场上，战士们的首要任务应该是出击和自卫。接下来，当面对面地遭遇敌人的时候，他们的任务是与敌人贴身角斗，争取把对方摔倒在地。据说，斯巴达人曾在留克特拉败给我军中摔跤手出身的战士。埃斯居罗斯笔下有位战士被称作‘壮实的、穿着铠甲的摔跤手’；索福克勒斯也将特洛伊人描述为‘热爱好马良弓，穿着叮当响的铠甲的摔跤好手’。最后，战士们的第三项任务是——在战败时快速撤退，或在战胜时乘胜追击。这也就是为什么竞赛中第一个项目是拳击，摔跤位居第二，而赛跑排在第三：拳击模拟攻守，摔跤模拟近身肉搏，赛跑则实践了从战场上逃脱或者追逐逃敌的技艺”。

6.为什么女人最不易醉酒，而年老男人最易喝醉

谈话参与者：福罗卢斯，苏拉

亚里士多德曾在《谈醉酒》一文中提到，老年男人最易喝醉，而女人最不容易醉酒。对此，福罗卢斯（Florus）表示他不能理解为什么亚里士多德只提到现象，却没能解释原因——他认为这可不像作者一贯的风格。接着福罗卢斯提议大家讨论这个问题——当时的场合是在某个朋友的宴席上。苏拉的答案是，这两个问题其实只是一个：如果我们可以解释女人为何不易醉酒，另一个有关老年男人醉酒的问题也就迎刃而解了；因为两者的特性正好完全相反：滋润和枯槁，光滑和粗糙，柔软和坚硬。他接着说：“我认为，女人的最大特点就是她们拥有水一般的性情。事实上，水就是构成女人的一个重要部分；因此她们才如此的娇弱圆滑，拥有细腻的肌肤以及每月的来潮。而当酒与大量的水混合的时候，就会被水冲淡，失去烈性，也就不再醉人。我们甚至可以从亚里士多德自己的文章里找到对于这一因果关系的看法的一些线索；他认为那

些喝酒时一饮而尽——古人称之为‘干杯’——的人是最不容易喝醉的，因为酒在他们体内不会多做停留，只在穿肠而过后就迅速排出体外。而多数女人喝酒时正是采取了这种‘一饮而尽’的方式。另外一种可能是，由于女性的例假，她们的体内常有液体的排出，也许已经形成了众多通道——仿佛堤道沟渠一样；于是酒浆也流入这些通道，得以很快被排出，而不侵入和干扰人体的重要部位，也就不会造成醉酒。

“至于‘年老男人’（*gerontes*）——这个词本身一看起来就使人觉得他们缺乏应有的滋润。因为这个词的意思并不是‘流淌在地里’（*rheontes eis gēn*），而是指这些人现在的身体状况是如‘土壤一样的“土质的’（*geodeis, geeroi*）。老年男子的坚硬固执和辛苦生活，表明他们的体质如沙土般干燥。因此当他们饮酒的时候，他们那海绵般干燥的躯体仿佛把酒浆一股脑儿全部吸尽了——酒精于是得以停留在他们体内大肆作怪。好比洪水在漫过紧实的土地时只是稍做停留，不会造成泥浆地；但在松软的泥土上却被大量吸收，同样，酒浆在老年男子的体内也无法排出，被那儿的干燥所吸引。除此以外，我们不难发现醉酒之人的表现本就符合年迈人的特征。醉酒者的特征很明显：手足发颤，暴躁易怒，舌头打结又喋喋不休，糊涂健忘，神志恍惚。事实上这些特征大多也存在于健康的老年男子身上，只要一点儿意外干扰，就能一触即发。因此说，某个醉酒的老年男子身上所激发出来的种种症状，并非他个人独有，而是突出地展现了本就潜伏于所有老年人体内的特征。对此，一个很好的证明就是，再没有人比一个醉酒青年更像一个老男人了。

7.人们为何习惯于邀请最多的客人参加婚宴

谈话参与者：绍西乌斯·塞涅乔，铁翁，其他人

我儿子奥托布卢斯（*Autobulus*）的婚礼在克罗尼亚举行，当时绍西乌斯·塞涅乔是来宾之一。席间，他提出了不少契合婚礼时宜的话题，包括“为什么人们在婚宴上邀请的客人，比其他任何聚会时都多”。因为据他观察，那些热切地发起反奢华运动的立法者们，特别提出应该减少婚宴来宾。“但古时对婚宴上来宾数量多这一点作出解释的”，塞涅乔说道，“只有阿布德拉的学者赫卡忒乌斯（*Hecataeus of Abdera*）。并且照我看来，他的观点一点也站不住脚。他认为：人们邀请众多宾客参加自己的婚宴，是为了让多人见证主人和新娘都出身于良好门第。但从另一方面来看，喜剧诗人们抨击那些将婚礼办得铺张招摇的人，那些大摆豪华筵席的人，因为如此浪费一番，势必动摇了日后过日子的经济基础。例如，米南达在诗中提到一个要求用各种菜肴围绕整个婚宴的人：

你的这种铺张方式

并不适合迎娶新娘，

“恐怕有人会觉得我这样一味地指责他人，自己却毫无建树，实在有说风凉话的嫌疑。为了避免这点，让我第一个谈点自己的看法。在所有的宴会场合当中，没有哪个比婚宴更能引起人们的注意和议论。当我们向众神献祭，或是为朋友饯行，又或是为异国的客人接风的时候，我们都可以召集许多好友至亲，不为人知地进行。但婚礼却不可能悄悄进行：有了那些结婚哭声、火炬以及尖锐的笛声——这些用荷马的话说来，都会惹得‘女人们站在自家门前投出惊赞的眼光’。[67]结果，既然已经人尽皆知我们在款待客人，而且客人一定是我们邀请来的，那么，我们就不得不请上所有沾亲带故的人，因为我们生怕遗漏任何一位朋友。”

对于他的观点，大家纷纷表示赞同。铁翁接过话题，继续说道：“让我们接受这一说法吧，因为它的可能性确实挺大。但请允许我加一点：婚宴不同于通常的朋友聚会娱乐，而是重要的家庭大事，它隆重宣布了家族中又加入了一对新人组合。更为重要的是，双方的老亲家都感到有责任借此聚宴的机会向对方亲友表达自己的友善；于是宾客的数量就成倍增加了。另外，因为婚宴中许多或绝大多数项目都由女人出面操办，而既然如此，当然也有必要同时邀请她们的丈夫了。”

8.海中出产的佳肴是否比陆地更多

谈话参与者：波力克拉底，西马库斯（Symmachus），兰普里亚斯，其他人

尤波亚岛的埃得苏斯（Aedepsus）一直是希腊人喜爱的度假胜地。其中颇为重要的一个原因是一处唤作“温泉”的地方，那里有得天独厚的自然资源可供人享受，还有星罗棋布的漂亮别墅和幽雅的花园。除了陆地上可以捕获到充足的动物和鸟类之外，那里深邃清澈的海洋里也出产丰富，供应人们的餐桌。在岸边深深的清水中盛产一种精美高贵的鱼。春天是那儿的旺季，整个一季节客流不断，衣食无忧者到此休闲，终日聊天度假。当学者卡里斯特劳图斯（Callistratus）在此处度假的时候，人们几乎无法接受别家的邀请——他的热情好客让人无法拒绝，并且由于他的宴会上总聚满了各种优秀人物，这使得宴席本身十分令人愉快。因为卡里斯特劳图斯经常学古时的西蒙，[68]大举邀请各样的人物，并为他们举办愉悦的宴席；事实上，他也模仿了塞留斯（Celeus）[69]——据记载后者专门为德高望重的市民们设立了一个每日议事会，即“prytaneum”（城市公共会堂）。

于是人们总能在这样的精英聚会上听到精彩的谈话。某次聚会时，一桌烹饪精美的食物引发了一场有关“陆地和海洋，哪里出产的食物更美味”的讨论。多数的宾客站在了陆地一边，认为其中出产的美食不仅种类繁多，而且内容丰富。然而波力克拉底[70]却转身对西马库斯说道：“你在圣地尼哥波立斯（Nicopolis）[71]长大，虽然熟悉陆地，但那里也算

四面环海了。你不打算为海神波塞冬说几句话吗？”西马库斯答道，“我当然要说了。并且希望你也能支持我。因为你能享受到亚该亚的海域最鲜美的海产”。“好吧”，波力克拉底说道，“首先让我们来查考一下用词。尽管有那么多诗人，可是我们只把最卓越的那位称作‘诗人’；[72]同理，那么多的佳肴，唯独鱼肉赢得了‘珍馐’（*opson*）[73]的美名，是因为它的品质远远胜过其他食物。事实上，‘美食家’一词，并不是用来形容那些爱吃牛肉的人如大力神赫尔克里斯；也不是用来形容嗜好无花果的柏拉图或嗜好葡萄的阿基西劳斯；[74]而是指那些凡有鱼市必然出现的食客，每到开市的铃铛响起，他们的听力便格外敏锐。德摩斯提尼指责菲罗克拉特[75]放荡私欲时，就说他拿着卖国的钱买了娼妓和鱼肉。某次政务会议中，一位嗜好美食的议员咆哮着威胁众人，他的怒气即将失控；此时克泰西丰（Ctesiphon）机智地回答道：‘我亲爱的朋友，可千万不要发火！你会让我们被鱼活活吞掉的！’另外，诸位如何理解以下的诗句：

你们这些靠定量供给的饥民啊，

什么时候才能吃上鱼肉？

又或者，你们如何理解人们发出这样的邀请，‘让我们今天来一场海边聚会吧！’难道这不是在宣告‘海边晚餐最为美味’这样一个事实吗？这并不是因为那里的浪花或者鹅卵石——难道说会有人在海边煲粥喝吗？——而是因为在海边人们可以享受大量的新鲜鱼类。

“此外，海鲜是所有食物中昂贵得离谱的。老伽图在指责首都的铺张奢侈时并无任何夸大其词之处，只是在陈述一个简单的事实，据他说，在罗马，一条鱼比一头牛都昂贵，一百只绵羊外加一只公牛的价格都抵不上一木桶熏鱼。

“正如最称职的医师才能最客观地论断某种药的效果，最爱音乐的人才最有资格评价一支乐曲；美味佳肴的批评家，也非最棒的美食家莫属。显然我们无法指望毕达戈拉斯或克色诺克拉底[76]来胜任这项工作。但如果请诗人安泰格拉斯（Antagoras），[77]伊里希斯之子菲洛克森努斯，[78]或画家安德罗西德斯（Androcydes）来担任美食的评判工作，倒是再合适不过了。据说因为安德罗西德斯嗜鱼，他特意在一幅画中的海妖斯库拉（Scylla）身边添上了许多活泼的鱼儿。至于诗人安泰格拉斯，据说某次安提柯国王在营地见到他一身厨子打扮，正煮着一锅海鳗。安提柯便问道：‘你觉得荷马会一面烧鳗鱼，一面记下了阿迦门农的功绩吗？’而诗人的回答是，‘您能否想象阿迦门农一面建立那些伟大功绩，一面努力寻找军营里的鳗鱼香味是从哪个帐篷里传出来的吗？’这些就是我总结了历史和习俗之后，要对诸位——并且，天啊！也是对鱼贩子们——所说的！”波力克拉底结束了他的讲话。

西马库斯说道：“那么，接下来让我用相对严肃且更为逻辑化的方式来讨论一下这个问题。如果调味品的作用是让菜肴更加鲜美的话，那么最好的调味品应该最能唤起我们的食欲。‘希望哲学’学派的哲学家们将

希望称为生命中最强劲的黏合剂——如果缺少了希望这剂调味品，那么生命一定让人难以忍受。相应地，我们也可以断言：维持食欲的东西就是那种少了它再好的食物也会淡而无味的东西。我们无法从陆地出产的食物中找到这种东西，却可以从海里得到它，譬如，首先就是盐——^[79]如果没有了它，任何珍馐都会难以下咽；因此连面包中都被加了盐，以使其更为美味。无怪乎海神波塞冬与农神得墨忒耳共同驻节一座庙宇。盐还是能使得其他调味品发挥功效的关键性调味品。

“古时的英雄们习惯吃得朴素而简单，似乎总在磨炼自己，避开精致的美食。甚至驻扎在赫勒斯庞特（Hellespont）海边时也可以做到食无鱼；^[80]但是他们却无法咽下不放盐的肉食。他们验证了盐是唯一不可缺少的佐料。正如色彩需要光线，食物也需要盐来刺激感觉。赫拉克里特（Heracleitus）^[81]认为，死尸比粪便更应当抛掉。然而，所有的肉类都是死尸，或者是其一部分。可是，盐对肉类起到的调味作用，正如把灵魂重新赋予给它一样，给了它可口的味道。这也从另一方面解释了为什么在宴席中，人们通常在主食之前要食用口味偏咸的开胃菜或某些腌制食品。因为这些开胃菜对人们的食欲施加了魔法般的作用，使他们对接下去的菜肴胃口大增，狼吞虎咽。相反，倘若跳过开胃菜直接食用主食，人们的胃口会很快消失殆尽。

“盐不仅是食物调味品，也可被用来给饮料增味。尽管荷马认为‘洋葱是下酒的佳品’，^[82]可是这种水手式的吃法似乎并不适合王公贵族；事实上，食物中有适当的咸味就会美味可口，从而将酒浆的香甜润滑衬托出来，也能使清水更好喝——并且它还不会像洋葱那样带来令人不快的异味。并且，咸味食品对辅助消化也大有裨益；它使得其他食物更加柔顺，容易混合。如此看来，食盐不仅能调味，还起到保健作用。进一步来讲，海水中出产的许多其他美食除了味道鲜美之外，而且吃上去安全放心，因为与肉类相比，它们有同样鲜美的味道，但口感更为细腻，易于消化吸收。芝诺可以证明这一点，还有你，克拉多（Crato），^[83]也请帮忙证实。他们二人都嘱咐身体虚弱的人食用鱼肉，因为它是最清淡的食物。我要说的最后一点是：从逻辑推论，海水中的食物也是有益健康、强健身心的；因为我们呼吸的健康有益的空气，也来自轻盈纯净的大海。”

“你说得对”，兰姆普里阿斯接口道，“让我们再思索一下这一点：我的祖父总爱嘲笑犹太人，说他们禁食的恰恰是最为正当合理的肉类——猪肉。但我却以为，在诸多美食佳肴中，最正当合理的是海鲜。因为说到现在我们吃的陆地动物，我们必须承认，至少它们与我们吃同样的食物，呼吸同样的空气，从同样的水源中饮水和洗澡。有些动物更在日常生活中与我们分享口粮，成为生活中的良伴；这往往会使得人们在屠宰它们时，听到它们的声声哀鸣而心存愧疚。但海中的动物与我们完全相异，且相隔遥远，仿佛来自一个完全不同的世界。食用时，它们的长相和声音对我们都构不成障碍——因为对完全不在我们中生活的生物，我们没有任何责任和感情可言。更何况对于它们而言，我们的世界就是冥

府：一旦离水上岸，生命就立即终止了”。

9. 犹太人忌食猪肉，是源自对猪的尊敬还是厌恶

谈话参与者：卡里斯特劳图斯，波力克拉底，兰姆普里阿斯

兰姆普里阿斯说完之后，在场诸人打算对他的论证再作一些进一步的回应；卡里斯特劳图斯领头问道：“你们对‘犹太人忌食的猪肉，恰是最合理正当的食物’这一主张，持什么看法？”“我衷心赞同”，波力克拉底回答，“但我有另外一个问题：他们忌口猪肉，究竟是因为对猪怀有某种敬意，还是因为对这个物种的厌恶？他们自己对此的解释听起来完全就是神话，但是或许他们自己有什么不想为人道的隐秘原因？”

“我的看法是”，卡里斯特劳图斯说道，“此类家畜在这个民族里受到相当的尊敬；尽管它们又丑又脏，但与那些被埃及各派术士们分别尊为圣物的屎壳郎、田鼠、鳄鱼或猫相比，猪从外貌到性情还不是最可笑粗鄙的。据说，猪受到尊敬是有着正当理由的：传说正因为猪最先用突起的嘴拱开泥土，形成犁沟，才使得前人得到灵感，发明了犁铧。顺便说一句，这也是‘犁铧’这种工具名称的起源（*hynis* 来自 *hys*）。在低地的软土上耕种的埃及人则压根用不着犁，每当尼罗河泛滥退却之后，人们便放出一群群的猪，在被洪水浸泡透了的泥地上踩踏，翻起深土，盖上种子。有人因此不吃猪肉，我们大可不必觉得惊讶。在野蛮人当中，还有其他动物因着其他微不足道甚至荒谬的理由而受到更多的尊重。据说埃及人因为认为黑暗优于光明，便膜拜天生眼盲的田鼠。他们认为田鼠是由普通老鼠在新月之夜繁殖的，每五代才能有一胎，并且因为出生时的月光昏暗，它们的肝脏较一般鼠类更小。

“他们还把狮子与太阳联系起来，因为这是四足动物中唯一有爪子、刚出生就具备视力、睡眠时间短——并且哪怕睡着时眼中也有着隐隐幽光。埃及的喷泉泉口都采用了狮子嘴巴的造型，因为每当太阳掠过狮子座的时候，尼罗河就为埃及的土地带来新的河水。人们还认为朱鹭刚孵化出来时，正好和新生儿的心脏一样重——两个德拉克姆，^[84]并且它们伸展的双腿和喙正好构成一个等边三角形。既然连毕达戈拉斯信徒都把白色公鸡尊为圣物，^[85]并且特别忌食海洋动物中的红鲱鱼和海葵；那么我们又怎能指责埃及人行事荒谬呢？诸位都知道所罗亚斯

（Zoroaster）^[86]的追随者——古波斯祭司们——崇拜刺猬，厌恶水鼠，认为一个人杀水鼠杀得越多，越是有福气，越讨神欢心。因此我认为，倘若犹太人憎恨猪的话，他们会同样去杀戮它们；但事实是，对犹太人来说，杀猪和吃猪都是违法行为。也许，犹太人对于启发他们耕作的猪表示尊敬是合情合理的，就好比他们因为驴子首先领他们到泉水边而崇敬它一样。倘若不是这样，天哪，那么还会有人说，犹太人不吃野兔是因为他们无法消化这种污秽不洁的动物。”

“当然不是了”，兰姆普里阿斯反驳道，“犹太人不吃野兔是因为这种动物与他们极为尊敬的驴子十分相像。野兔的皮毛、耳朵、明亮的眼眸和好色的性情都和驴子相当类似，简直就是后者的缩影；你几乎找不到其他小生物与某种大生物之间如此相似的了。也许，犹太人已经受了埃及人的熏陶，对动物的特征持有类似的观点，——认为该物种的灵巧和敏锐是其神圣的标记。野兔的眼睛不知疲倦，甚至在睡梦中都不合拢；它们的听力更是无人能及。埃及人对这点极为赞叹，因此在他们的象形文字中，用兔子耳朵的图形来代表听力。

“显而易见，犹太人之所以忌食猪肉，是因为野蛮人厌恶诸如麻风、鳞皮一类的皮肤病，并且相信此类疾病是通过接触传播的。现在我们发现每只猪的皮下都有麻风和鱼鳞状组织，这些组织当猪的体质下降时会迅速布满全身。并且，猪的极度不洁的生活习性也使得它们的肉质相对逊色。除了那些生来就长在泥泞地里的动物之外，我们无法找出一种比猪更喜爱在泥浆污物中打滚的动物。据说，猪眼的结构扭转向下，是永远无法看到上方的事物或是看到天空的，除非有人将它们颠倒着挂起来，使得它们的眼睛不自然地突起向上。这也就是为什么这类平时尖叫不已的动物，在被人倒着抬起的时候会一反常态地不吭声：它们被眼前的天空和陌生的视野惊呆了，恐惧得不敢尖叫。如果你们允许我引用神话，美少年阿多尼斯据说是被野猪所害的。一些人认为，阿多尼斯就是酒神本人——这一点由两者节日中的很多仪式印证。另一些人则认为阿多尼斯是狄俄尼索斯的爱人；譬如色情诗人法诺克勒斯（Phanocles）写下这些诗句时当然对自己的意思心知肚明：[\[87\]](#)

狄俄尼索斯在群山中奔驰追赶
终于抓住了阿多尼斯神，
当时酒神正在造访神圣的塞浦路斯。”

10. 谁是犹太人的神

谈话参与者：西马库斯，摩拉基耐斯，其他人

西马库斯听了兰姆普里阿斯的最后一段话后十分惊讶，于是就问道：“兰姆普里阿斯，你怎么把你们国家的神牵扯到希伯来人中去了？[\[88\]](#)你不是在悄悄将这位‘叫声放荡，激动女人、被狂热崇拜的酒神狄俄尼索斯’引入他们神秘的宗教吧？是否确实存在某种传说外史，证实他和阿多尼斯的一致身份？”[\[89\]](#) 摩拉基耐斯（Moeragenes）插话道：“别理他。我来回答你的问题：作为一个雅典人，我可以说，我们这位神不是别人，正是犹太人的神。尽管大部分相关的证据只能对那些加入了这每隔一年举行一次的‘圆满秘仪’的人出示，但我可以向诸位朋友们透露一些并不被禁止外传的内容。尤其是在这样一个饭后饮酒、享受酒神慷慨赐予的场合——如果诸位有这个要求，我可以说给大伙听。”

于是在座的所有人都恳求他继续说下去。“首先”，他说，“犹太人最

盛大、神圣的节日显然和狄俄尼索斯神相合。当他们庆祝所谓的禁食节时，^[90]正逢葡萄收割的好季节。此时，犹太人用葡萄藤和树枝搭成棚屋，在其下摆设桌子，陈列各式鲜果。节日的头两日被称为住棚节。几天后犹太人又会庆祝另一个与酒神的关系更为明显的节日——是直接用它命名的，该节日包括了‘花枝游行’，或者说‘酒神杖游行’。因为此时，犹太人会人人持花枝进入神殿。尽管我们不知道进入神殿之后他们做了什么，但多半是某种形式的酒神狂欢仪式。因为他们也用小喇叭召唤他们的神，这一点与阿哥斯人在酒神节上的做法完全一致。另有一些人在行进中弹奏竖琴——这些人在他们的语言中被叫作‘利未人’，出典大概是 *Lysios*（释放者）或 *Evius*（呼喊之神）。^[91]

“我相信他们的安息日盛宴也与酒神不无关系。^[92]很多人今天还把酒神信徒叫作‘Sabi’，并在他的庆典上如此呼喊。我们可以在德摩斯提尼和米南德的作品中找到相关证据。如果我们把 *Sabi* 这个名字和庆典参加者们的莫名兴奋（*sobesis*）联系起来的话，^[93]那么距离答案也就不远了。犹太人庆祝安息日的方式也证实了该节日与酒神的关系：朋友间互邀饮酒作乐，当有重要事务与该节日冲突时，他们也至少要抿上一口纯酒。尽管到此为止我们只是猜测，却几乎无人可以推翻这种猜测，首先，如果我们研究一下犹太大祭司在庆典中的衣着，我们不难发现，他们头戴法冠，足蹬厚底靴，身着滚金边的小羊皮长袍，长及脚踝，衣服上还缀着许多铃铛，随着大祭司的走动而在下面叮当作响。这一切都和我们的风俗相符。其次，犹太人也把喧闹作为夜间欢宴的组成部分，还把酒神的保姆称为‘青铜敲打者’。神殿三角墙的浮雕和鼓身上的花枝也与我们的风俗类似。毫无疑问，所有这一切都与其他神祇不相称，而只和酒神狄俄尼索斯相合。

“并且，犹太人在宗教事奉中是不用蜂蜜的，他们相信，蜂蜜和酒混合，会损害酒质。然而在发现葡萄树之前，犹太人曾在祭祀中以蜂蜜代替酒浆。直至今日，不会酿酒的野蛮人们仍然饮用发酵的蜂蜜和水制成的饮料，还食用酒味的苦草根，来抵消饮料中的甜味。希腊人也用同样的掺了蜂蜜的酒作为一种‘温和奠酒’进行祭神，^[94]因为他们认为，酒与蜂蜜从某种意义上来说是相克的。要证实我说的的确是犹太人的习惯，我们还可以在他们的刑罚方式中找到佐证：犹太人最憎恨的刑罚之一，就是罚犯人在服刑期间不得饮酒。那些受此刑罚的人……”^[95]

11. 为什么舞台上演绎的愤怒和痛苦能带给我们欢乐，真实生活中他人的类似感受却不能使我们喜悦

谈话参与者：普鲁塔克，及其他的某些伊壁鸠鲁派的朋友们

我刚才提到的观点，你们当时在雅典和我们聚会的时候也曾经讨论

过。我记得那时恰是喜剧演员斯特拉波获奖的时候，因为大伙都不住地谈论他。我们在伊壁鸠鲁主义者波埃苏斯（Boethus）家里赴宴，^[96]同席的还有不少和他相同学派的宾客。因为宾客们都有研究问题的癖好，所以当提及喜剧时，便自然展开成为一场讨论：为何他人在发怒、痛苦或恐惧中发出来的声音往往使我们感到哀伤不安，然而舞台上演员们对此种悲惨情绪和语调的模仿再现却能使我们感受到莫大的欢乐？

其他宾客一致同意以下说法：演员作为模仿者，无须经历那些真实的痛苦，处境远远优越于真正的受苦者；而观众正是因为意识到这一点，才觉得喜悦快乐。然而我忍不住插嘴说道，因为我们生来就被赋予了理智以及对艺术的热爱，^[97]我们对任何显示出理性和艺术的表演都会产生亲切之感，并钦佩其成功。“正如蜜蜂因为喜爱甜味，追逐所有带蜂蜜芬芳的事物；人类也是一样：因为他们生来就具备对美和艺术的喜爱之情，自然也会喜爱所有带有理性和思考印记的作品或行为。

“如果我们在幼儿面前同时放置一块面包和一只由面团捏成的小狗或小牛犊；孩子会不可避免地被那只‘小雕塑’所吸引。同样，如果我们同时给他一块没有规则形状的银子，和一只银制的动物或杯子，孩子一定更爱后者，因为他从中看到了艺术和意义。这也解释了为什么孩子们更喜爱包含着谜语的故事，和带有一定难度的游戏。人类仿佛与复杂机巧之事有某种自然的血缘之亲，能无师自通地被后者吸引。^[98]

“关于造型艺术，人们也有着类似的经历。当看到真实世界中的疾病或死亡时，我们都会感到剧烈的痛苦；但一幅表现菲罗克忒忒斯^[99]的画，或是一尊伊俄卡斯达^[100]的雕像，却能使我们在愉悦中发出赞叹。据说艺术家在塑造伊俄卡斯达铜像的面部时，特别加入了白银，以求表现她垂死的面色。

“伊壁鸠鲁学派的诸位朋友们，这一点实在是昔勒尼学派思想的强大佐证。该学派与你们的分歧在于，他们认为人类不是靠耳目器官来获取快乐的，而是靠心灵通过耳目器官的中介之后汲取的。尽管母鸡不停的咯咯声和乌鸦哇哇的噪音很难听，但我们却乐于听到口技演员对它们的模仿。尽管肺病患者的外形让我们震惊，但以他们为主题的画作和雕塑却能使我们久久凝视，爱不释手。这是因为我们的心灵的本性，使我们很容易被这类仿真的艺术品吸引。

“是什么内在情感，或是外部因素，使得人们如此喜爱帕美诺（Parmeno）^[101]演绎的猪猡，以至于这都成了一个经典实例了？大家应该知道这个故事：帕美诺的模仿出名之后，他的竞争对手们针锋相对地举办了一次演出。但是人们先入为主，纷纷偏向帕美诺，且谈论道：‘演出很好！——可是和帕美诺模仿的猪叫比起来，根本算不得什么！’于是一位演出者就在袖中藏了一只活猪仔——可是人们听了真正的猪叫后仍然议论道：‘这怎么能和帕美诺的猪相比呢？’这时那位演员便把猪崽掏出来，放在地上由其跑入人群，以证明人们的评论不是建立在事实上，而是受了偏见的影响。这充分说明，除非人们相信演出中

包含着智慧和有意识的努力，否则同样的知觉，在人们脑海中不会形成相应的效果。”

12. 为何松树曾被视为波塞东和狄俄尼索斯的圣物？科林斯地峡的运动会曾以松枝为胜利花冠，后换用欧芹，现在又再次使用松枝

谈话参与者：普拉克西特利斯，鲁坎纽斯，普鲁塔克，一位修辞学家，其他人

一次在大祭司鲁坎纽斯举行的科林斯的晚宴上，宾客们对为何选用松枝作为科林斯地峡运动会的胜利花冠进行了讨论。当时恰逢科林斯地峡的运动会期间。大会的官方向导，^[102]普拉克西特利斯

（Praxiteles），由于喜爱神话的缘故，举出传说中的例子说道，天神梅里克泰斯（Melicertes）^[103]曾经被海浪抛上岸，躺在一棵松树下。他还提到，在离迈加拉不远的地方，有一处叫作“美人逃遁之地”的地方。据当地人说，伊诺就是在这里抱着孩子投海的。多数宾客同意，松枝花冠一般被认为是特别属于波塞冬的；但鲁坎纽斯（Lucanios）补充道，因为该树也被献给狄俄尼索斯，它也自然而然地成为人们对梅里克泰斯崇拜的一部分。这句话使我们提出了以下问题：古人最初将松枝献祭给波塞冬和狄俄尼索斯时，是为了什么？

在我们看来，这一切都合情合理。因为这两位天神统治的领域通常都被认为与潮湿和产生发源有关。事实上，所有的希腊人献祭给波塞冬时，尊他为生命的赋予者，献祭给狄俄尼索斯时，则尊他为树神。尽管如此，松树还是与波塞冬有着特别的关联，原因并非如同阿波罗多罗斯^[104]所说，由于松树生长在海边；也不是因为松树和海洋一样，都喜爱清风的吹拂（有人当真这么推断）；而是因为松树在制造船只方面的巨大作用。松树及其家族中的其他树木，譬如杉树、石松，为造船业提供最优良的木料，以及用于船体防水的沥青和松脂，如果缺了这些，船只无法下水航行。

同时，人们也把松树献祭给狄俄尼索斯。这是因为他们相信，松树可以使酒浆变得甜美。据说盛产松树的国家也盛产适于酿造甜酒的葡萄。对此，色奥弗拉斯托斯的解释是，松树通常在黏质土壤中生长，而黏土的温度较高，易于催熟葡萄，从中涌出的清泉也是口感最甜美的。假如将黏土与小麦混合，它的热量将使后者大幅膨胀，拥有更大体积。

另一种可能性是，松树对于葡萄的生长，起到直接的催化作用。因为该树出产丰富，又被用于酒浆的保存。譬如沥青总是被用于封存酒桶，很多人还惯于把酒浆与松脂混合。^[105]譬如希腊埃维厄岛和意大利

波河旁的居民都有这个习惯。罗马人十分喜爱这种用松脂调味的酒，并从高卢维埃纳^[106]附近的地区进口该酒。松脂不仅能为酒浆添加独特的香甜风味，而且还使它的口味更为浓郁。因为松脂带来的热量能快速去除新酒中的清淡味道。

听到这些，一位以通晓高雅文学闻名的修辞学的专家说道：“以老天的名义！松枝成为科林斯地峡运动会胜利者的花环，不就是前不久的事情吗？原先人们用的是欧芹。^[107]因为有一幕喜剧中，某个守财奴是这样说的：

我很乐意将整个科林斯地峡运动会，
以欧芹花冠的价值出售。

历史学家蒂迈欧^[108]记载了以下逸闻。在与迦太基人作战争夺西西里时，科林斯人遇到一群运送欧芹的驴子。大多数兵士都把这个当作厄兆，因为欧芹被认为是丧事的象征，^[109]并且人们提到病入膏肓的病人时，往往会说：‘事到如今，你也只有送他一束欧芹了。’然而蒂摩莱昂^[110]提醒兵士们说，科林斯地峡举办的运动会中，胜利者的花冠正是由欧芹编织而成的，于是军队士气大振。”

“安提柯国王的旗舰就是以‘科林斯地峡运动会’（Isthmia）命名的，这是因为船尾自然地生长出了欧芹。我还可以引一首宴席上的短歌，歌中唱到了一只以欧芹封口的陶土罐子：

雅典郊外的陶土在火焰里焙烤，
酒神暗红色的奔腾血液深藏在内，
瓶口内是科林斯地的枝条。

你们这些把松枝抬举成了编织科林斯地峡古老花冠的人们啊，你们难道没有读过这个吗？你们难道不觉得，松枝并非是来自祖先的传统，而是新近的舶来品吗？”修辞学家的一番话以及他的渊博知识，使得在座略微年轻一些的人都大为叹服。

然而鲁坎纽斯微笑着看了我一眼，说道：“以波塞冬的名义！这是多么洋洋洒洒的一番引经据典啊！看来过去有人利用我们的无知无识，把他们颠倒事实的观念灌输给了我们，说松枝才是该运动会传统的花冠，而欧芹花冠是随后来自尼米亚的舶来品，之所以起用欧芹，原因是想与赫拉克勒斯（Heracles）运动会竞争。^[111]根据这些人的看法，尽管欧芹一度替代了松枝，成为神圣的象征，但随着时间的推移，松枝又东山再起，恢复荣耀。”

至于我本人，在回忆了诸多有关典据之后，仔细想了这个问题，承认鲁坎纽斯是对的。譬如，诗人尤福利翁（Euphorion）曾这样描述梅里克泰斯：

海滩上，他们哭泣着，把那位青年放置在松枝丛中。
那时他们仍将其当作胜利者的花冠。

凶残的手掌，还没有伸出，将

西莉妮目光锐利的儿子，^[112]从阿索波斯女儿的旁边拉下，^[113]

但从此之后他们就将欧芹的花冠戴在头上。

我记得卡里马库斯更清楚地挑明了这一点，他在他的诗歌《赫拉克勒斯》中谈到了欧芹：

阿勒蒂斯^[114]的儿子们使盛会保持其古老的风格，

以爱琴海边天神的名义，这个花冠将成为科林斯地峡赛会胜利的标志；

与尼米亚相争，但他们将蔑视松枝，

尽管之前，松枝一直是每一位艾菲亚^[115]冠军的花冠。

另外我也读过一则由普卢克勒斯（Procles）写的有关科林斯赛会的文章。作者在文章中记录道，最早的比赛花冠是由松枝编成的，然而到了后来，人们将比赛神圣化了，于是学习尼米亚运动会，使用欧芹作为花冠材料。这位普卢克勒斯是克色诺克拉底所主持的柏拉图学园中的一位学生。

13. 什么是“盐豆朋友”？荷马又为何说盐是神圣的

谈话参与者：福罗卢斯，阿波罗法尼斯（Apollophanes），普鲁塔克，菲里努斯

某次菲里努斯摆设宴会。席间，他问大家，谚语中所说的“盐豆朋友”（salt and bean friends）究竟所指何人。学者阿波罗法尼斯旋即答道：“该谚语所指的，是那些和我们关系亲密到哪怕只有盐粒和豆子，也愿意与我们共进晚餐的朋友。”接下来大家提出了新的问题，即为何盐在人们心目中享有如此崇高的地位？以下是荷马的诗句：

他撒着神圣的食盐，

柏拉图也说过，根据人类的习俗，盐是所有物质中最受众神喜爱的。然而埃及祭司们的宗教戒律，又使问题复杂化了：他们戒绝食盐，哪怕在面包中都不加一粒盐。问题是，如果诸神都喜爱食盐，并且以它为圣，祭司们为什么从宗教的考虑出发要对它忌口？

此时菲里努斯让大家不要将埃及人的做法归入这个问题；而该针对我们的问题，找到一个希腊人的答案。但我说道，事实上在这个问题上，埃及人与希腊人并不矛盾。某些时候，严格的宗教仪式会禁止生殖、笑声、酒浆等许多一般而言应该获准的事物。所以，或许埃及祭司戒绝食盐，是以纯洁为动机，避免食盐的热量可能带给人们的性欲。又或许他们抵制食盐，是因为它是一道味道鲜美的调料——食盐几乎可以视为所有其他调料的调料。有些人甚至把盐称作*charietes*（意为“欢

乐”），因为它使食物变成愉悦的享受。

“既然如此”，菲里努斯说道，“我们是否可以说，这正是食盐被人们认为是神圣的理由呢？”“确实如此”，我答道，“而且这还是一个比较重要的因素。因为被视作神圣的事物，往往是那些最普通，但是最能满足人们实际需要的事物，譬如水、光、四季、土地等。以土地为例，人们不仅将她视作‘神圣的’，更把她当作一位女神膜拜。而从实用性看，食盐并不比以上任何一种逊色。它的加入使得食物更合人们的口味，使膳食最终适应人体。

“现在让我们来看看食盐的另一种性质，是否也是它称神圣的原因：食盐可以被用来保存尸体，使其长久不坏，它使死者的身体免于完全腐烂、从世上消失，因此是与死亡敌对的。人类最为神圣的因素就是灵魂，它使得身体免于消散，从而维系着人们的生命。而食盐起到的作用与灵魂极为相似：当人体被放置在食盐中时，后者通过对人体各构成部分的协调，干涉和阻止了腐烂的过程。一些斯多葛派学者认为，猪刚出生的时候，只是没有生命的肉块，之后灵魂被植入，像盐一样，使其保存下来。你也看到，闪电带来的火也被人们视为神圣，这是因为被它击打烧焦的尸体能长时间保留而不致朽坏。如此看来，古人以食盐为圣物，就不足为怪了——因为它和那闪电的圣火起到相同的作用。”

在我说完之后，菲里努斯接过了我的话：“你们不认为生殖也是神圣的吗？因为任何事物的起源必然是一位神？”我肯定了他的说法，于是他继续道：“人们认为，食盐对于生育的贡献是巨大的，你适才在说到埃及祭司时对这点也略有提及。育狗者在遇到狗群情欲迟缓、不愿交配时，通常给它们喂食咸肉，或其他带咸味的食品，以此促使它们发情交配。运盐的船总是老鼠成群，某些权威认为，这是因为母鼠舔了盐粒，可以不经交配而怀孕。但更有可能的是咸味刺激了老鼠体内的性欲，增加了它们交配的次数。也许正是因为这个原因，女人如果不是被动无味或顽固不化，而是富于魅力和活泼主动，这种女性之美就被称作‘味道强烈的’‘味道刺激的’，这两个词不带有负面含义，而传递了魅力和兴趣。我认为，诗人们称呼阿芙罗狄蒂为‘生于咸水中的’，并传播她起源于大海的故事，就是在暗示海盐的生育能力。因为他们也在波塞冬和其他各种海神的身上，塑造了类似的丰饶、多产的性质。在动物界也是如此。天空和陆地上的动物中，没有一种比海中的动物更善于繁殖了。恩培多克勒的诗句也见证了这点：

带领着无声部落中，那多产的鱼儿。”

14. 柏拉图说神明永远在进行几何思考的意义何在

谈话参与者：第欧根尼阿努斯，普鲁塔克，廷达里斯，菲洛卢斯，奥托

正当大家都陷入沉默时，第欧根尼阿努斯（Diogenianus）又重起话题：“既然是柏拉图的生辰，那么我们何不让他也加入我们的讨论？既然我们一直在讨论众神，那么我们何不思考一下，柏拉图说‘神明永远在进行几何思考’，究竟是什么意思？——当然，前提是，如果这句话真的出自柏拉图之口。”

我答道，尽管柏拉图的任何一本著作都没有明确地包含这句话，但人们却有充分证据认为它出自柏拉图之口，并且也与他的性格颇为相合。廷达里斯（Tyndares）很快接过话题：

“第欧根尼阿努斯，你是否认为，这句话中，是否暗藏着某种深奥难懂的教义？还是仅仅包含他本人口头笔下经常表达的意思，即赞美几何将我们从一贯附着的感性世界剥离，而转向理性的、永恒的存在？（对这种存在的冥思正是哲学的目标，如同人们在神秘宗教仪式中的目标是成为一个‘观看者’一样）^[116]因为柏拉图所讲的那枚将灵魂固定在肉体上的钉子，那枚‘欢乐与痛苦之钉’^[117]的最大弊端似乎是：它使通过感性认识的事物比任何理性知识都显得清晰，并迫使人们用感情而非理智来判别事物。经过剧烈的痛苦与欢乐，人们已经习惯将注意力放置于那多变不定的物质世界上，把它当成真实存在；于是他们对真理的认识就受到了蒙蔽，并且他们心灵中的光芒——那据说抵得上‘千只眼睛’^[118]的、专门思索神圣事物的器官——也黯淡丢失了。一切所谓的‘数学科学’都犹如光滑而未扭曲的镜面一样，呈现着理性知识的对象的真理的踪迹和魅影，而其中尤其是几何学，被菲洛劳斯（Philolaus）称之为‘众国之源、众城之母’的，^[119]引导认知向上走，转向新的方向，使得认知就像是通过了一场彻底的净化，渐从感性认识中解脱出来。正因为如此，柏拉图斥责欧多克索斯、阿契塔（Archytas）和门奈赫莫斯（Menaechmus）试图将立方加倍的问题带入工具和机械的领域的做法，这就好像他们不是通过理性，而是依靠实用的方式寻找比例中项。^[120]他认为如此一来，几何学的优势就消失殆尽，因为它从上升中滑落下来，退回到感性认识的范畴；再也无法掌控那体现出神自己的真实本性的永恒的、非物质的形象。”

廷达里斯说完以后，那位一直幽默地装作深切爱慕他的密友——菲洛卢斯——说道：“感谢你没有独享这份观点，而是与我们共享了它。然而，既然你证明了几何学于人比于神更具重要性，你也给了我们反驳的力量。这是因为，任何一位神，都不需要求助数学来把认识从被造物转开，转向对真实存在的理解！因为这些造物的存在本来就出自于他，由他帮助，依靠与他的关联。不过，请大家思索一下，柏拉图这句话，是否不为人注意地暗指那些你们亲近并熟识的东西。^[121]我是说，他将苏格拉底的精神与吕库古斯的精神相结合，甚至过于与毕达哥拉斯精神的结合（这是狄卡伊阿库斯提到的）。大家当然知道，吕库古把算术比例从斯巴达赶了出去，因为它具有民主和煽动民心的特点。同时，他提出了适合温和的寡头政体或法治的君主政体的几何比例。^[122]算术比例将

同等的量分给每个人，只计算人数，但几何比例则按照每个人的价值将他应得的量给他，按照比例估价。几何比例并不把所有东西混杂一体，而是内在具有清晰的原则分辨好坏。人们得到的分量，并非是按着天平均衡分得，或者由抽签胡乱决定；而是因着他们各自的好坏甄别。我亲爱的廷达里斯，神也是这样——通过裁判我们的行为，按照比例进行分配。这就叫作‘公正’和‘报偿’，我们可以从中学到，应把公正作为平等（公平），而非将平等当作公正。乌合之众追求的‘平等’，其实是最大的不公正，神尽最大可能地除去这种不公正；而神则保持价值的区别，以几何的方式设定比例关系，作为法制的标准。”

这番讲话得到了众人的称赏和赞同，但此时廷达里斯却佯装嫉妒，要求奥托布卢斯^[123]一同对付菲洛卢斯，反驳他的话语。尽管奥托布卢斯拒绝了这个要求，但仍提出了一个他个人的不同观点。他认为，几何学的唯一主题是研究各种界限的性质和特征，而神在创造世界时，用的也正是在本身无限度的物质上施加界限的方法。当古人们使用“无限”这个词描述物质的无界限和不确定时，他们的意思并不是说体积大小或数量上的无限，而是指缺乏秩序与和谐。因为形状和秩序安排总是对被塑造成形或安排有序的物质的一种限定。否则，物质本身就缺乏形状和秩序。当数字和比例进入物质的时候，后者就如同受到了制约，在线条及其构成的图形即立体的包围下，提供了各样可甄别基本物体，为空气、大地、水、火的起源奠定了基础。诸如八面体、二十面体、棱锥体、立方体等，它们的各边相等，各角相似，它们拥有的比例不可能从无序或不稳定的物质中生出，必须有赖于几何规则来规定其形状和构成其部分。所以，从无限度的质料中有了界限的那一刻起，宇宙便有了完美的和谐与组合和限定。尽管物质永远想挣脱几何学的束缚，回归到不受限制的状态；但理性却一直抓住它们，以线条对其进行包围，以样式对其进行甄别，这就是万物的起源和出现。^[124]

奥托布卢斯说完之后，大家也要求我发表一下自己的看法。于是我赞扬了各人发表的原创观点，并表示它们有相当的可信度。“但是”，我说道，“为了让你们既不必放弃自己的学派，也无须完全采信他人的观点；我请诸位先听一下我们的学者们对于这个词语最权威的解释。几何学的最典型的定理或是问题是这样的：用两个已知图形组成一个新的图形；要求它与其中之一相等，而与另一个相似。^[125]据说，毕达哥拉斯在解决这个问题后向神献了祭；因为与那个著名的证明直角三角形斜边平方等于两个直角边的平方之和的定理相比，^[126]这个无疑更加优美并富有灵感”。

“这一点毫无疑问”，第欧根尼阿努斯说道，“但这和我们眼下的讨论又有什么关系呢？”

我回答道：“如果诸位记得《蒂迈欧》如何将宇宙起源的原理区分为三个方面，那么你们很快就能理解我的意思。那三个部分分别被恰当地称作：神、物质[质料]和形式。其中，物质最缺乏秩序，形式是最美丽的样式，而神则是最好的原因。神的意图是尽可能用上每样质料，使它

们都得到塑形，通过比例、尺度和数字使自然成为有序宇宙（cosmos），把所有的材料构成一个统一体，其中既有质料的属性，也有形式的属性。于是，神便给自己出了这个题目：通过已有的质料和形式，造出第三样东西，并创造和维系那永远持续下去的宇宙——它与物质相等，而与形式相似。由于宇宙持续进行各种事物的形成和变化，也由于它本质上与自身形体的必然联系，宇宙从其父亲兼创造者处获得帮助，后者通过理性，依据样式，使得现存的事物遵循形状的限制。所以，事物对于限度的遵守，甚至比它们的对称性更美丽可爱。”^[127]

15. 关于毕达戈拉斯信徒们不在家中接纳燕子、起床后立即抖平床单等诫命的讨论

谈话参与者：鲁西乌斯，苏拉，普鲁塔克，菲里努斯

迦太基人苏拉宣布为我久违之后又重抵罗马举办“欢迎晚宴”（这是罗马人的叫法），并且邀请了几位密友一同庆贺。其中一位名叫鲁西乌斯（Lucius）的客人，^[128]来自伊特鲁里亚，是毕达戈拉斯学派摩德拉特（Moderatus）的学生。席间，他看到我的朋友菲里努斯^[129]戒口不吃荤腥，便自然地开始了关于毕达戈拉斯教旨的话题。他将毕达戈拉斯称作伊特鲁里亚人，^[130]但说这并非因为他像有的人那样由于父系血统之故，而是因为他是在伊特鲁里亚出生、成长并受的教育。为了证明自己的看法，他列举了毕达戈拉斯的一些*symbola*（诫命），^[131]诸如要求人们起床后立即抖平床单；将罐子提起后将炉灰上留下的壶底印子抹去；不接纳燕子来家中做客筑巢；不从扫帚上跨过；不在家中饲养钩状脚爪的鸟类等。他说道，尽管毕达戈拉斯信徒将这些诫命口笔相传，但只有伊特鲁里亚人才真正用心地遵守它们。

鲁西乌斯说完这些以后，众人纷纷发表意见，认为那则关于燕子的教旨实在奇怪——不饲养钩爪的猛禽倒也罢了，为何同样地将对人类温和无害的燕子拒之门外呢？某些古人对此的解释是，这则诫命暗中针对的是拨弄是非、流言蜚语的交往；然而鲁西乌斯本人却否认了这种说法。因为流言蜚语并非燕子的特征——正如它们并不像松鸦或山鹑那样喜爱细语饶舌一样。

“那么”，苏拉说道，“他们不接纳燕子，是否因为那则杀戮孩子的神话，使得人们对蒂留斯（Tereus）、普洛克涅（Procne）、菲洛梅拉（Philomela）和他们在那些激情的导致下所做的（或遭受的）渎神的、残忍的事，产生了反感呢？^[132]一直到今天人们都把燕子称作‘来自道里斯的女郎’（ladies from Daulis）。某次，一只飞过的燕子将粪便落在智术师高尔吉亚（Gorgias）身上，后者抬头对燕子说道：‘注意你的仪表，菲洛梅拉！’^[133]或者说，这则解释也站不住脚，因为毕达戈拉斯学派并不拒绝接纳在同一悲惨事件中有份的夜莺，把它当外来者赶走”。

“苏拉，毫无疑问”，我答道，“你说的话很有几分道理。但请诸位考虑一下另一种可能性。也许在毕达戈拉斯信徒中，燕子招致恶名的缘故，与钩爪禽类如出一辙？她也是肉食者，并且尤其倾向于捕杀和吃鸣蝉——而后者被认为是神圣的音乐昆虫。^[134]另外，如亚里士多德所说，^[135]她贴近地面飞行，捕捉微小的活物；而且她是唯一吃住在人类屋檐下的房客中对她的房东并没有做出任何贡献的动物，也不与其分享口中的食物。但鹤就不一样。虽然并没有从人们这里获得住宿、温暖、保护或者帮助，但它们仅仅因为那屋顶上得到的片刻小憩而知恩图报：四处杀灭蟾蜍和蛇——这些对人们构成危险的动物。不像燕子，从人们这里得到了各样好处以后，只等幼鸟羽毛丰满，就忘恩负义地不辞而别。最能说明问题的是，在所有与人们分享住房的生物中，唯有苍蝇和燕子无法被驯养，不让人碰，不与人做伴，也无法在任何工作或娱乐中做出贡献。苍蝇之所以胆小，是因为人们粗暴对待，且不停驱赶它们。但是燕子的胆小是由于它们对人类有着天生的厌恶感和不信任，总是存在浓重的猜疑心，不肯被驯服。如果研究这类问题的合适方法，不是仅仅去寻找一个直接的答案，而是在一个事物中好像反观到另一个事物，那么毕达戈拉斯在将燕子确立为浮躁和不知感恩的典型中的意图就是警戒我们，在有人因为紧急情况到我们这里避难的时候，与他们密切交往的时间不宜过长，也不要与他们分享壁炉、家庭或者我们最神圣的事情。”

我的发言如同为众人除去了某种禁令一般，由此他们开始蛮有把握地将伦理性的解释运用于其他“诫命”。譬如，菲里努斯说道，毕达戈拉斯学派在炉灰中除去罐子的痕迹，是为了告诫我们不要将明显的愤怒情绪存留在身上。相反，在沸腾结束并恢复宁静之后，就要将所有关于邪恶的记忆从脑海中抹去。

在某些宾客看来，起床后立即抖平床单的意思十分明显，没有什么更深刻的含义：倘若男人在与妻子同床后，在床单上留下人尽可见的压痕，这本身就有失体面。

苏拉却认为，更有可能的是，毕达戈拉斯信徒借着此项诫命，在早上一起来就撤除睡眠用具，从而反对人们在白天打盹。人们应该在夜间休息，而在白日里起床活动，并记得除去由“死亡的躯体”留下的所有痕迹；因为睡梦中的人并没有比死人强多少。他还为自己的诠释找到了旁证，因为毕达戈拉斯信徒对同门的鼓励是，对于任何背负重担的人，不要减轻他的担子，而应帮助加重他的负担；以此表现出他们对懒散行为的厌恶和反对。

[1] 晚期希腊哲学各派一般这么看哲学的功能。——中译者注

[2] 11A。

[3] 《伊利亚特》卷2，381。

[4] 这是一位悲剧诗人，他为了纪念公元前416年2月在勒那亚（Lenaea）的胜利，摆设宴席。见柏拉图《会饮》。

[5] 富裕的雅典人，曾款待诡辩家。见柏拉图《普罗泰戈拉》。此处提及的宾客及宴席也是色诺芬《会饮》的题材来源。

[6] 简而言之，即将酒浆（狄俄尼索斯）同时与智慧（缪斯女神）及水（宁芙女神）混合。

[7] 庇西特拉图和某些朋友之间也有类似故事。后者反感庇西特拉图的法令，便在宗族自立门户。见《道德论集》，189 B。

[8] 《理想国》，361 A。

[9] 欧里庇得斯：《酒神的女信徒》734以下。

[10] 希腊医生狄奥斯克里蒂斯（Dioscorides）记载了牛舌草和马鞭草的此种药性，见《希腊本草》（*De Materia Medica*）iv.60，127。与狄奥斯克里蒂斯同时期的老普林尼（the elder Pliny）也有记载，见其《自然史》卷30，81、107。

[11] 《奥德赛》，卷4，220。

[12] 《奥德赛》，卷4，242、244。

[13] 玛克罗比乌斯在《农神节》卷1，1.3中引用了此条意见。

[14] 除《伊索寓言集》之外，《菲德罗》、《拉封丹寓言》以及诸多拉丁文版本也收录了此则寓言。

[15] 原意为“大师论证”，得名于这种论证的难解。

[16] 该词的希腊文有“曲折、难解”之意。

[17] 取自scolia 在希腊文中的第二种意思：费解的，不明的。

[18] 取自scolia 在希腊文中的基本意思：曲折的，迂回的。

[19] 欧里庇得斯残篇663。喜剧作家阿里斯多芬（Aristophanes）在《黄蜂》（*The Wasps*，1074）中，柏拉图在《会饮》（196 E）中都有引用。

[20] 柏拉图：《会饮》，203 D；《蒂迈欧》，69 D。

[21] 希罗多德：《历史》卷1，8 以下。

[22] 残篇90。

[23] 残篇208，《酒神颂》（*Dithyramb*）。

[24] 《奥底普斯王》，4。

[25] 居鲁士王的朋友及姻亲。现存的轶事出自色诺芬所著《居鲁士的教育》（*Cyropaedia*）卷5，2.18。

[26] 欧里庇得斯残篇183。

[27] 《伊利亚特》卷10，544。

[28] 《奥德赛》卷9，12。

[29] 索福克勒斯：《奥底普斯在科罗洛斯》510。

[30] 欧里庇得斯残篇133（Nauck编）。

[31] 《奥德赛》卷3，247。

[32] 普鲁塔克：《西塞罗传》第26章第4节；《道德论集》，205 B。在色诺芬的《远征记》（*Anabasis*）中，穿耳孔是非希腊人的标志。

[33] 阿里斯多芬：《和平》，804，《鸟》，151。

[34] 色诺芬：《居鲁士的教育》卷2.28以下。

[35] 色诺芬：《会饮》卷4.19；当时，原本是对话者在挖苦苏格拉底，但后者给予善意反击。

[36] 柏拉图：《会饮》，213 C。

[37] 色诺芬：《居鲁士的教育》卷1，4.4。

[38] 《奥底普斯王》385。

[39] 色诺芬：《会饮》卷4，61以下。

[40] 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的言论和生平》卷6，86。

[41] 卡皮里（Cabiri）为古希腊早期的文字记载中法力高超的魔法师。因为多为民除害兴利，被尊称为神，通称为“Cabiri”。

[42] 通过许愿献上足够的美酒，诸神会把酸味物质驱除。

[43] 塔连特（talent）是古时货币单位，有金银之分。一塔连特相等于六十弥那。

[44] 色诺芬，《居鲁士的教育》卷8，4.21。

[45] 安提柯一世（Antigonos I），也被称作独眼龙（One-eyed）或独眼巨人（Cyclops）。

[46] 该人曾为保卫家乡，与马其顿国王腓力为敌。

[47] 塔连特（talent）也是重量单位。一塔连特约合三十公斤。此处安提柯是嘲笑朋友的驼背畸形。

[48] 此人为阿基西劳斯的学生。

[49] 亚里斯多芬：《和平》，767.771。

[50] 亚里斯多芬：《蛙》83。

[51] 活跃于450—423年，是喜剧受到酒神节接受之初最有名的喜剧作家，对于后期喜剧有多方面的启发和影响，但无作品流传。

[52] 柏拉图：《法律》，717 C—D。

[53] Orphism，即奥尔菲教。公元前6世纪在希腊流行。奥尔菲教认为宇宙未开辟之前是一个混沌的长夜，有一个世界之卵从这个长夜中出现，并分为天和地，代表生命的父与母。在天地之间，有一个有翅的光明神飞动，有时又叫作爱罗斯（Eros），和宇宙父母会合在一起。宇宙父母结婚后，就生出了无神的儿子，即酒神狄俄尼索斯或宙斯。奥尔菲教徒是严格的素食主义者。

[54] 毕达哥拉斯是素食主义者。

[55] 指作品接近完成时的步骤。

[56] 《蒂迈欧》49 A，52 D。

[57] 普鲁塔克：《道德论集》，391 D。

[58] 该词创自斯多亚派。

[59] 公元前135—前132年或公元前104—前100年。公元前125年非洲遭受蝗灾。

[60] 亚里士多德：《动物史》卷6，14.14；16.1。

[61] 亚里士多德：《动物史》卷6，14.14，16.2。

[62] 《伊利亚特》卷23，620。帕特罗克卢斯是阿基里斯的挚友，在战斗中被赫克托尔打死。

[63] 《伊利亚特》卷23，634。

- [64] 《奥德赛》卷8，20。
- [65] 《奥德赛》卷8，246。
- [66] 米南达残篇865（Kock编），747（Korte编）。
- [67] 《伊利亚特》卷18，495。
- [68] 据阿瑟尼斯（Athenaeus）的记载，西蒙对希腊的穷困百姓十分慷慨，经常不惜花销地在家中接待他们。西蒙是米太亚德之子，著名的将领。
- [69] 传说中伊留希斯的国王。
- [70] 波力克拉底来自亚该亚的西锡安，是希腊诗人亚拉突（Aratus）的后裔。
- [71] 奥古斯都为纪念他的胜利，在亚克兴角（Actium）附近的半岛建立的城市。
- [72] 指荷马。
- [73] *Opson* 有多种含义，可以指任何食物，也可特指某样佳肴。鱼羊为鲜。
- [74] 柏拉图中期学园的创始人。
- [75] 菲罗克拉特曾在公元前346年于希腊和马其顿的腓力国王间居中调停，德摩斯提尼指责他背叛希腊。
- [76] 公元前339年—前314年“学园”的领袖。
- [77] 公元前3世纪时的史诗诗人，与马其顿安提柯国王相熟。
- [78] 臭名昭著的放荡子，曾被阿里斯多芬奚落。
- [79] 显然普鲁塔克认为只有海里才出产盐，但希罗多德已经记载盐矿和岩盐（希罗多德：《历史》，卷四，185）。
- [80] 柏拉图在《理想国》404 B—C中，为居住在简单国度里的居民的勤俭辩护，正是建立在此基础上。赫勒斯庞特为达达尼尔海峡（Dardanelles）之旧名，位于土耳其欧亚两部分之间，连接马尔马拉海与爱琴海。
- [81] 希腊早期自然哲学家，主张世界的本原是火。——中译者注
- [82] 《伊利亚特》卷11，630。
- [83] 普鲁塔克的一位亲戚。
- [84] 在普鲁塔克所处时期，一德拉克姆相当于1/8盎司或3.4克。
- [85] 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的言论和生平》卷8，34中，对毕达哥拉斯信徒的行为规则进行了更为全面的论证和分析。
- [86] 古代拜火教教主。
- [87] 哀歌诗人，可能生活于公元前3世纪。
- [88] 很多人相信，狄俄尼索斯是忒拜的女神塞默勒之子。
- [89] 塞普路斯的阿多尼斯，他的名字也许源自闪族语言中的*adon*，意为神明，是一位神或半神，在许多方面与狄俄尼索斯神相应。
- [90] 此处原文Fast（禁食）显然是Feast（节日）之误；指犹太人的住棚节（Feast of Tabernacles）。
- [91] *Lysios* 和 *Evius* 两个名字，都是酒神巴克斯的绰号。
- [92] 当希伯来人谈论 *Sabaoth* ——意为“万军”（之神）之时，希腊人觉得他们指的是 *Sabazios* 或 *Sabos*，即酒神狄俄尼索斯。罗马人在公元前139年以正式文献记录了同样的误解：他们因犹太人涉嫌将 *Sabazios* 带入罗马而驱逐后者。

[93] 此处普鲁塔克用sab的词根做起了文章。它可以被理解为“有尊严的”或“敬畏”。

[94] 此类“蜂蜜奠”或“无酒奠”是献给欧墨尼得斯神（Eumenides）的。

[95] 第四卷书的文字到此便失落了。

[96] 普鲁塔克的一位伊壁鸠鲁学派朋友，在普鲁塔克的数篇文章中都被提及。

[97] 此处“艺术”在原文中也有“技巧”、“才智”的含义。

[98] 该论点极为有力，因为伊壁鸠鲁主义者宣扬的价值检验标准之一，就是不经教育的本能。

[99] 索福克勒斯在戏剧中叙述了菲罗克忒忒斯因为腿上伤口溃烂，受尽折磨。据说公元前6世纪，阿里斯多芬的一件油画作品曾以菲罗克忒忒斯的事情为主题。

[100] 奥底普斯王的母亲，在发现嫁给了弑父的儿子后，上吊自杀。或根据欧里庇得斯描写，用匕首自杀。公元前4世纪，希兰尼文（Silanion）以其为主题创作雕塑。

[101] 据说他是一名画家，能把猪画得如此惟妙惟肖，以至于观众们在赏画时几乎可以听到猪的哼叫声。

[102] 或作“讲解员”。

[103] 伊诺（Ino）的小儿子，伊诺在逼迫下抱着他投海。之后梅里克泰斯成为海神，某些人认为最早的科林斯地峡运动会就是为了荣耀他而举办的。伊诺是狄俄尼索斯的阿姨。

[104] 雅典人，出生于公元前180年。曾撰写多部神话学的学术著作。参看 *Frag.Griech.Historiker*（F.Jacoby），244 F 123。

[105] 更多关于松脂与酒浆关系的讨论可以见老普林尼《自然史》卷16，22.53以下。今日希腊仍流行retsina（一种松香味希腊葡萄酒）。

[106] 即今日法国维埃纳省。比较老普林尼《自然史》卷23，24.47 对邻近海尔维安（Helvian）地区的记载。

[107] 未经煮熟去皮的欧芹比如今食用的欧芹更耐用。

[108] 西西里著名的历史学家，大约生活在公元前356—前360年。

[109] 老普林尼《自然史》卷20，113中也有相关记载。

[110] 科林斯将军，约在公元前340年为争夺西西里岛的叙拉古与迦太基人作战，并在西西里塞杰斯塔（Segesta）获得胜利。

[111] 根据普鲁塔克《忒修斯传》卷25，4 记载，科林斯地峡运动会最初由忒修斯（Theseus）创办，仿效赫拉克勒斯创办的奥林匹克运动会。

[112] 复仇女神的狮子，月神西莉妮（Selene）之子。

[113] 复仇女神以阿索波斯的女儿命名的河流，位于尼米亚运动会场地附近。

[114] 多里安科林斯地区（Dorian Corinth）的民族英雄。见品达 *Olympian*xiii.14（17），*Isthmian*ii.15（22）。

[115] 可能是科林斯的旧名。

[116] 当参加神秘教的人从较为次要的仪式上升到进入最高的仪式，就得以最终“观看”神圣的秘密。同样，哲学家在几何学的辅助下，得以从研究物质对象转向观看理性本身。

[117] 柏拉图：《斐多》，83 D：“每一次欢乐和痛苦都带着某种钉子，把她（指灵魂）与肉体固定在一起，并给了她肉体的性质，使她同意一切肉体所认为真实的。”

[118] 柏拉图：《理想国》卷7，527 E。

[119] Diels-Kranz, *Frag.Der Vorsok.*, 44 A 7 a.

[120] 比较：Diels-Kranz, *Frag.Der Vorsok.*, 47 A 15。

[121] 廷达里斯是斯巴达人。

[122] 关于这两种比例，见柏拉图《法律》卷6，757 B，亚里士多德：《政治学》卷3，5.8；卷5，1.7，《尼各马可伦理学》卷2，6.7。算术比例中，如1：2：2：3，两边等差；而在几何比例中，如1：2：：2：4，两边等比。伊索克拉底（*Aeropagiticus*, xxi）强调，几何比例是雅典民主鼎盛时期采取的统治原则。

[123] 普鲁塔克的三个儿子之一。

[124] 此段用到的宇宙起源学采自柏拉图《蒂迈欧》。

[125] 欧几里德：《数论》卷6，25。

[126] 即勾股定理。

[127] 关于末尾句的原文和含义，见柏拉图《菲利布》，66 A—B。

[128] 鲁西乌斯是毕达戈拉斯派信徒，也在该卷书中第8章出现，但他并非福罗卢斯的儿子。

[129] 此人是普鲁塔克的密友，可能是同胞。在许多对话中出现。在其他章节中也提到了他的素食习惯。

[130] 有关毕达戈拉斯的世系，见Diels-Kranz, *Frag.Der Vorsok.*14.8。

[131] 除了神话、民间传说及巫术之外，毕达戈拉斯派的symbola（诫命）和acusmata（口传的教义）还包含很多其他的内容。这些内容大约在公元前6世纪该学派形成以来就被人合理化和寓言化诠释。详见Diels-Kranz, *Frag.Der Vorsok.*58 c，及Nilsson, *Gesch*, d.gr.Religion, I, pp.665—670。

[132] 在这个著名的故事中，菲洛梅拉变成了一只燕子，而普洛克涅则变成了夜莺。此处普鲁塔克所指的激情，包括了蒂留斯对妻妹菲洛梅拉的淫欲，以及普洛克涅的怒火；最终导致普洛克涅杀死亲子以向丈夫复仇。道里斯位于希腊中部，是福基斯（Phocis）的一个城市，蒂留斯即住在此。

[133] Diels-Kranz, *Frag.Der Vorsok.*82 A 23。

[134] 关于蝉，详见Anacreontea, 34（L.C.L.）。

[135] 亚里士多德残篇353（Rose编）。

下编 《希腊罗马名人合传》选

一 亚历山大传

1.我将在这一卷中为亚历山大大帝和击败了庞培的恺撒作传，因为所要论及的事迹众多，而且都是那么伟大辉煌，所以如果我没能谈及这二人所有的著名业绩，或未提及的具体事件也没有详细展开，而只是对其中最重要的部分进行了简要的记录，那么我在开场之际唯一要说的就是恳请读者勿过苛责。我写的不是历史，而是人物传记；许多极为显赫的业绩并不一定就能彰显出人物的内在的善和恶，但是有的点滴小事，哪怕仅仅是只言片语、举手投足，却往往比伏尸千万的战役、铁马金戈的武备和攻城掠地的征杀更能够显明人物的个性。画师在绘画中着力刻画展示人物的精神品格的面容眼神，而很少在意身体的其他部分，画像却能得其神似。同样，我也必须专注于特别能表现人物灵魂的那些事迹，以此描绘他们的生活，而把那些对伟大功业的记述留给他人去写。

2.关于亚历山大的谱系，他父系一边可由卡拉那斯上溯到赫拉克勒斯，^[1]而他的母系那边则可由纽普托利马斯上溯到阿伊阿库斯，^[2]这一点是确凿无疑的。据说在腓力刚获准与奥林匹娅斯一道加入萨摩色雷斯的神秘宗教仪式之后，还是个青年人的他就与孤儿奥林匹娅斯坠入了情网，在她兄弟阿里姆巴斯的同意下，他立刻与她订婚。在完婚的前夜，新娘梦到一个霹雳击中了她的子宫，那里立刻燃起熊熊烈焰，火花迸向四面八方，良久才熄灭。他们结婚后不久，腓力梦到他的妻子的子宫被加了封印。据他回想，印章的形状是一只狮子。当时一些预言家猜测这一梦象预示着腓力必须密切关注他的婚姻关系，但是太米萨斯的阿瑞斯坦德认为这个梦说明那个女人怀孕了，因为空的地方没必要封印，而且怀的一定是个男孩，他的性格勇敢无畏如雄狮一般。据传，腓力在奥林匹娅斯睡觉的时候看到她身边盘着巨蛇，正是因为这件事使腓力失去了对自己妻子的热情，他不愿再与她同床，也许是害怕她把什么咒语或法术施在他的身上，或者是由于相信她是神灵的伴侣而惧怕她的拥抱。

然而对于这些事情，还有另外一些说法：从远古时起，这些地区的所有妇女就醉心于奥菲士教的典礼和狄俄尼索斯式的迷狂的仪式（所以她们被称为“克隆通尼斯”和“美玛隆斯”这是“巴库斯信徒”的马其顿名字。奥菲士教相传为希腊神话中诗人奥菲士所创立的教义，它与对希腊神话中的酒神狄俄尼索斯的崇拜及与东方的埃及、印度的宗教都有很密切的联系，主张灵魂轮回洗罪之说，其宗教仪式迷狂神秘。——中译者注），并且在许多方面模仿海马斯山区周围的伊东尼亚人的妇女和色雷

斯人的妇女。看来正是由于她们，“色雷斯库因”（threskeuin）一词才被用来描述放纵的仪式与迷狂。而且奥林匹娅斯比其他妇女更为狂热入迷，并以更狂野的方式去施行这种神圣的命令。在仪式中她习惯于让狂热的同伴们带上驯服的巨蛇，这些家伙经常神秘地从常青藤和籐篮中伸出它们的头，或者盘在这些妇女的魔杖和花环上，这一切使得男人们感到十分可怕。

3.据说腓力看到了那一幕景象后派了麦格洛坡里斯的凯罗涅去德尔菲神殿求神谕。阿波罗的神谕要求他向阿蒙^[3]进献牺牲，并对这位神表示最大的敬畏，同时还告诉他，因为他从门缝中窥见神以蛇形和他的妻子同床共榻的神迹，所以要失去那只看到过神的眼睛。据埃拉托斯特涅所说，奥林匹娅斯在送亚历山大远征之际，曾单独与他交谈，说出了他的身世之谜，而且希望他要怀有配得上他高贵出身的远大目标。与之相反，另外一些人则说奥林匹娅斯否认这一说法，并说：“亚历山大必须停止在赫拉^[4]面前对我的诽谤。”

亚历山大可能出生在赫卡通拜昂月之初，^[5]即马其顿人称为“洛克斯”的那一天，是这一个月的大天。这一天，埃菲斯的阿尔忒米斯女神^[6]殿毁于火灾。当时马格尼西亚的海格西亚却以冷静得足以扑灭火海的态度说：阿尔忒米斯神殿的焚毁是因为这位女神正忙于接亚历山大来到世上。然而所有在埃菲斯的预言者却将这一灾难看作是进一步灾难的征兆，他们四处奔走，掩面哭号，预感到那一天也孕育了亚洲的悲哀与巨大不幸。腓力当时刚占领波提代亚，在那儿他又同时收到了三条喜讯：第一条是经过一场大仗，帕曼纽征服了伊利瑞亚人；第二条是他的赛马在奥林匹克运动会上取得了胜利；而第三条就是亚历山大降生了。这些事当然使他极为高兴，而预言师的预言更使他情绪高昂，他们宣称孩子的诞生有三个胜利相伴随，这预示着他的一生将常胜不败。

4.亚历山大的外在形象在利西波斯^[7]为他所塑的塑像中得到了完美体现。这位艺术家准确地观察到了被他的后继者和朋友竞相效仿的亚历山大的特征：脖颈略微向左偏斜，眼神柔和动人。相反，阿派勒斯^[8]却把他描画成了万钧雷霆的操纵者，也没有表现出他的肤色，画得太黑太暗。实际上，如许多人所见，他皮肤白皙，而他的胸膛特别是脸上又变得红润。并且从他的皮肤上散发出一种令人愉悦的气味，他的口中和身体间也有一股清新之气弥漫在衣服里。这是我们从阿里斯托克塞诺斯的回忆录中读到的。

也许这种状态的原因在于他身体中的气质属于火热型；因为特奥弗拉斯特认为：香气是由于热量作用于黏湿的体液而产生，因而世界上干爽炎热的地区能生养出最为优秀的香料；在这里太阳蒸发了身体中的湿气，而湿气和一切使事物腐败的物质一样，充满了植物体。亚历山大身上充满了热量，好像这一点使他总是感到燥热，总是要喝水。

但是，当他还是一个孩子的时候，亚历山大就在许多事上显示出了自制力。尽管他有时会冲动、暴烈，但肉体的快乐却很少能支配他，他

非常适度地处置它们。同时，在他以后的岁月里，他的雄心又使他的精神更为严肃、高贵。他并不追求所有的名声或各种荣誉，而腓力却是那样。腓力运用演说的能力把自己装点为一个智者，并把自己在奥运会上获得的两轮战车的胜利事迹印在铸币上。当亚历山大周围的人询问他是否愿意参加奥运会的竞走比赛时（因为他是个捷足者），他回答说：“不，除非我的对手都是王者。”一般来说，亚历山大也一直厌恶运动员的所有竞技活动；尽管他设立了许多比赛，不仅有悲剧诗人、长笛和里拉琴^[9]的演奏的比赛，而且还有吟咏史诗的比赛以及各种狩猎和持棍技击者的比赛，但是他却没有兴趣为拳击和摔跤比赛的获胜者颁奖。

5.他曾经在腓力不在时接待过波斯王派来的使节，举止从容的与他们交往，并通过他的友善和提问赢得了他们的赞赏。他的问题毫无幼稚琐碎之气，他向他们请教去波斯路途有多远和进入波斯国内旅行的特点，问到他们的国王，想知道波斯王是什么类型的战士，有何种力量、何种勇毅。使节们对此十分震惊，认为腓力夸夸其谈的本领和他的儿子向往伟大事业的热情相比，真是轻若鸿毛。每次传来腓力夺取了一个著名城邦或在某个辉煌战役中取得胜利的消息时，亚历山大都并不开心，他对他的同伴说：“伙伴们，我的父亲将先于我做成每件事；他不给我留下率领你们取得震惊世界的伟大而辉煌功业的机会。”因为他从不贪图享乐与财富，而是渴望着卓越与声名，所以他认为他从他父亲那里得到的越多，通过他自己赢得的就越少。国势昌盛，蒸蒸日上，只意味着他的父亲在挥霍着他的成功机会。他真正需要从他父亲那里得到的，不是财富、奢华和娱乐，而是奋斗、战争和野心的空间。

在培养他的工作中，有许多人担当过他的保姆、家庭教师和老师，这些人中最重要的是利奥尼达，他是奥林匹娅斯的亲戚，气质严肃。他自己并不回避家庭教师的名衔，因为这个位子给了他很高的荣誉。但是别人由于他尊贵的地位和皇室身份，便都称他为亚历山大的义父和导师。另一个担当家庭教师工作和名衔的人是李希马库斯，他是阿卡那尼亚本地人，此人并无什么特别的高贵雅致，但是他自称是培尼克斯，把亚历山大称为阿基里斯，把腓力称为佩列欧斯，^[10]所以被人们看重而位居第二。

6.有一次，一个叫斐力斯图斯的帖撒利人牵来一匹名叫“布西发拉斯”的骏马，想以十三塔连特^[11]的价格卖给腓力。他们来到一块开阔地试马，可是这匹马野性十足、难以驾驭；既不让人骑也不理腓力侍从的吆喝，并立起身来踢所有接近它的人。腓力十分恼怒，命人把它牵走，深信此马狂野难驯。但是站在近旁的亚历山大说道：“他们要失去多么好的一匹马呀！因为缺乏技巧和勇气，他们不能驯服它。”起初腓力并没有理会；但是当亚历山大不断地这么说并很难过时，腓力对他说：“难道你指责年长的人吗？难道你自信比他们知道得更多，或者你以为你知道怎么驯服这匹马吗？”亚历山大回答道：“至少对于这匹马，我会比他们驯得好。”“那么如果你做不到，我该怎么惩罚你的鲁莽呢？”亚历山大说：“如果那样，我愿意付这匹马的钱。”对此人们报以大笑。当父子间

就罚金达成一致后，亚历山大立刻跑到马的旁边，一把抓住笼头和缰绳，牵着它朝向太阳；因为他刚才注意到这匹马好像被落在它面前的自己的影子所惊扰，所以才四处乱跳。他用这种方式让马平静下来，用手拍着它，使它精神旺盛、不再惧怕；接着，亚历山大平静地将斗篷往身边一抛，轻盈地一跃，稳稳地坐在了马背上。然后，他稍稍紧一紧马边的缰绳，既没有抽它也没有用劲地勒紧马衔就把它控制在了手中。当他看到它不再为惊恐所困急急欲奔时，便放开马缰任它驰骋，然后通过严厉的呼号和两脚的挤戳催它奔驰。腓力和他的侍从们一开始焦虑无言，当亚历山大以优美的姿势转身、带着骄傲和喜悦的神情骑回时，人们爆发出一阵欢呼。据说腓力激动得热泪盈眶；亚历山大刚从马背上跳下来，他就上去亲吻着他说：“我的孩子，去追求配得上你的国度吧，马其顿容不下你呀。”

7.自从腓力看到他的孩子天性不屈不挠、抵抗强制压迫、却很容易为理性引导去服从义务职责后，便总是对他进行劝导而不是命令；同时腓力对用普通的诗歌教师和正规的学习方法来培养他的孩子并不完全信任，他感到教育是一件十分重要的事，正如索福克勒斯所言：

这是一件需要多方约束和引导的事情，

于是腓力派人邀请最具盛名、最有学问的哲学家亚里士多德来作亚历山大的老师，并给予他高贵的地位和丰厚的报酬。亚里士多德出生的城市斯塔吉拉曾被腓力亲自攻毁过，现在他又在那里重新殖民，并恢复了原先被他放逐和被奴役的人的公民身份。

腓力还划给他们一块米尔泽附近仙境般的领地，作为师徒工作和学习之处，今天游人仍可以在那里看到亚里士多德的石头座位和树荫中散步的小道。看来亚历山大不仅从老师那里学到了伦理和政治学说，而且还得以参加被哲学家称作“最高深”和“秘传”的神秘而深奥的课程讲学之中，这种课不对众人开放。^[12]当亚历山大后来进军深入亚洲之后，得知亚里士多德在他的著作中已经发表了关于这些深奥事情时，他直截了当地为了哲学的缘故给亚里士多德写了一封信。信中写着：“亚历山大谨致亚里士多德。您将您关于‘最高深学说’的论著公开发表实非妥当，因为如果我学到的理论成为所有人之共有财产，那我何以超越他们？我宁愿在认识到最优秀的事物方面而非在我的权力方面优越于众人。谨此。”为了给自己辩护，亚里士多德以鼓励亚历山大雄伟抱负的方式回答说，亚历山大所谈及的理论其实既可以说发表了，也可以说没有发表，因为事实上，他关于形而上学的论著对那些讲授或学习这门科学的人来说毫无用处，写作它们只是为已经受过这门科学的完整训练的人作备忘之用。

8.另外，在我看来，亚历山大对医术的热爱也是亚里士多德谆谆教诲的结果。他不仅热爱医药的理论，而且在他的朋友们生病时，他能实际地为他们开药、治疗、调理；这一点从其书信中可以看出。同时他本性酷爱读书学习。由于他相信并声称《伊利亚特》是一本军事艺术的必备之书，据欧奈西克瑞塔斯记载，他随身携带一本由亚里士多德校订

的“《伊利亚特》珍本”，^[13]睡时也经常把它放在枕下的短剑边。当他深入亚洲时如果无书可读，就命哈培拉斯给他送一些来。哈培拉斯给他送来了斐力斯图斯的书和欧里庇得斯、索福克勒斯和埃斯居罗斯的许多伟大的悲剧作品，以及特勒斯图斯和菲洛克森努斯关于赞美酒神的诗歌。他对亚里士多德推崇备至，并深深热爱着他；如他所言，这种爱甚至超过了对他父亲的爱，因为父亲只给了他生命，而亚里士多德则教导他拥有了高贵的生命。不过，后来他对这位导师多少心存怀疑，虽然没有到伤害他的地步，但是对他友善的关心缺少了从前那股热情和爱慕，这表明他们间的关系日益疏远。但是，被根植到他本性中去的那种对哲学热切的追求却随着他的成长与日俱增，从未在灵魂中消退，这点可以从他对阿那克萨库斯的尊重中，从他赠送给克塞诺克拉底五十塔连特作为礼物的事情里，以及他对卡兰那斯和丹达米斯的慷慨赠予中得见一斑。

9.当腓力远征拜占庭时，^[14]亚历山大尽管只有十六岁，却能够留守后方，担任马其顿的摄政和国玺的掌管者，在这期间他平定了米狄人的反叛，并占领了他们的城市，驱逐了所有蛮族，在那里安置下各种居民，并将这个城市命名为亚里山大坡里斯。而且他还在客罗尼亚参与了反对希腊的战争，^[15]据说他是第一个冲破了忒拜人神圣军团的队列的人。甚至到了我们的时代，在塞费苏斯郊外还能看到一棵古老的橡树，被称为“亚历山大橡木”，因为当时他曾在此安营下帐，马其顿阵亡将士的公墓也距此不远。

这一系列辉煌事业自然使腓力万分钟爱他的儿子，甚至当他听到马其顿人称亚里山大为他们的王，而称他自己为他们的将军时也感到快乐。然而，家庭中还是产生了不和，由于腓力与奥林匹娅斯的恋爱与结合给国家带来了阴影，可以说，女人在管理家务中制造的麻烦蔓延到整个国家中，产生了父子之间的许多不和与剧烈的争执。奥林匹娅斯脾气暴躁，妒忌又阴险，不断地教唆亚历山大使事态扩大。最大的一次公开争吵是由阿塔拉斯在克娄巴特拉的婚礼上引起的。腓力与这个女孩年纪差距虽大，却爱上了她，并娶她为妻。阿塔拉斯是克娄巴特拉的叔叔，婚礼上他借着醉意要求马其顿人向神祈祷，以期腓力和克娄巴特拉生下一个合法的王国继承人。这一句话激怒了亚历山大，他把手中的酒杯朝他砸去，并大声呵斥道：“那么我算什么，你这卑鄙的混蛋，你把我当成私生子了吗？”当时腓力气得腾身而起，拿着剑向亚历山大冲去，万幸的是一时盛怒加上酒醉使他一个趔趄摔倒在地。亚历山大趁势嘲讽道：“看，这个人！这就是那个打算跨过欧罗巴直捣亚细亚的人，可他在从这个榻子跨到那个榻子时都会跌跟头。”这次醉酒争吵之后，亚历山大带着奥林匹娅斯出走，把她安置在伊壁鲁斯，自己则驻节伊里利亚。

正当这个时候，科林斯人德马拉图斯来看望腓力，他是这一家人的客人和朋友，是能对他家无所顾忌地坦率直言的人。见面寒暄拥抱之后，腓力问他希腊人之间是否和谐一致。德马拉图斯回答说：“当你使自己的家庭陷入这样巨大的纷争和不幸的时候，腓力你不该去关心什么希腊。”这话让腓力清醒了过来，他派人找到亚历山大，通过德马拉图斯的

劝导让他又重新回到家中。

10.当时，卡里亚省的总督披克索达洛司希望通过联姻方式与腓力暗中达成军事上的联合，他想将他的大女儿嫁给腓力的儿子阿里迪乌斯，并派阿瑞斯托克瑞特斯去马其顿联系此事。亚历山大再一次被他的朋友和母亲编织的诽谤和谣言所迷惑，相信腓力欲通过这一显赫的婚姻与强大的结盟使王国归还给阿里迪乌斯统治。他被这些想法搅得烦恼不堪，竟派了悲剧演员帖撒拉斯去卡里亚，说服披克索达洛司放弃和他的私生而且痴傻的哥哥订婚的计划，而与他结成婚盟。这个新计划令披克索达洛司更加高兴。当腓力得知此事后，万分生气，拖着亚历山大的一个同谋的朋友——帕曼纽的儿子菲罗塔斯——冲进他的卧室，严厉地斥责他，辛辣地辱骂他卑鄙无耻，玷污了自己的高贵地位，居然想成为一个卡里亚人的女婿，想为一个蛮族的国王当奴隶。对于帖撒拉斯，腓力写信给科林斯人让他们把他用链子锁住了送回来。亚历山大的其他同谋都被放逐出了马其顿，他们是哈帕拉斯、尼阿卡斯、埃瑞吉亚斯和托勒密，这些人在亚历山大当权后又都被招了回来并给予了最高的荣誉。

当保桑尼阿斯由于阿塔拉斯和克娄巴特拉的唆使受到暴虐的对待，并在腓力那里没有得到公正的处置后，他一气之下刺杀了腓力。大多数人都谴责奥林匹娅斯，传言说是她夸大事端，煽动那个年轻人的愤怒，诱使他去报复；但也有一些非难落到亚历山大身上。据说当保桑尼阿斯被糟蹋后，向亚历山大哭诉自己的不幸，亚历山大便对他吟了一句《美狄亚》中抑扬格诗句：

新娘的父亲，新娘和新郎。

尽管如此，亚历山大确实搜查出并惩罚了参与谋杀的人，并对奥林匹娅斯在他不在期间野蛮地处置克娄巴特拉的行径感到愤怒。^[16]

11.亚历山大继承王位、执掌帝国时只有二十岁。此时马其顿面临着巨大的嫉恨，可怖的仇视，以及来自各方面的危险。相邻的蛮族部落不愿再忍受他们的奴役，渴望着恢复他们世代相传的王国；至于希腊，尽管腓力在战场上征服了她，但还没有充分的时间来使她在马其顿的轭下变得驯服；而且因为他打乱和改变了那里行事的原则，反而使之处于动荡纷乱之中。亚历山大的马其顿顾问们惧怕出现大的危机，希望他完全放弃对希腊各城邦的统治，不要在那里再使用武力，并通过怀柔的手段使暴乱的蛮邦恢复忠诚，扑灭他们中反叛的苗头。然而亚历山大却从完全相反的原则出发，认为只有通过无畏与高尚的精神才能赢得帝国的安全和稳定，他确信，如果他看上去哪怕只削损了一点点威严，所有的敌人就会开始向他进攻。因而他迅雷般制止了蛮族的骚乱和战争，带领着部队直达多瑙河边，在那里他与特利巴利的国王西马斯展开一场大战，并击败了他；当他得知忒拜发生了反叛而且还得到雅典人的同情和支持的消息后，立刻挥戈南下，穿过温泉关通道。他宣称，当他在伊利亚人和特利巴利人之中时，德摩斯提尼^[17]还把他称为一个小男孩；当他到达帖撒利时就称他为小伙子了；现在他希望让他们看看站在雅典城墙外的是一个真正的男子汉。

当亚历山大兵临忒拜城下之后，^[18]他仍想给忒拜人一个悔过的机会，仅仅要求他们交出叛乱首领培尼克斯和普洛西特斯，并宣布对站到他这边的人进行大赦。但是忒拜人却提出了相反的要求，他们让亚历山大向他们投降，交出大将菲洛塔斯和安提帕特，并且还宣布所有帮助希腊自由的人和他們站在一起；因此亚历山大立即下令攻击，让他们尝尝战火的厉害。虽然马其顿人超过忒拜人数倍，但是忒拜人仍以与自己的弱小不相称的顽强精神和勇气不断向敌人发起攻击。但是，马其顿部队从堡垒中冲杀出来，向他们进攻，他们受到四面包围，大部分阵亡。城池不久被攻破，忒拜惨遭屠城，被夷为平地。亚历山大之所以这样对待忒拜，主要是想用这样残酷的手段来震慑希腊其他城邦，使他们畏缩屈服；同时他还想以此安抚盟友福基斯人和普拉泰伊阿人对忒拜的仇恨。亚历山大只赦免了祭司、马其顿的朋友以及品达^[19]的后裔，还有那些投票反对反叛的人，对于其他人（大约三万人）则一律卖为奴隶，据统计，被杀的一共有六千人之多。

12.在城被攻破后的众多灾难之中，有这样一件事情，一群色雷斯士兵冲进了高贵圣洁的提莫克莱娅的家中，他们的头子无耻地强奸了她，然后还贪婪地问她家里是否藏有金银。她说她藏了，然后单独引着他到了花园，并将一眼井指给他看，对他说当城陷时她亲手把她最贵重的财宝投入其中。当这个色雷斯人附身察看时，她绕到他身后一把把他推了下去，然后推下许多石块砸死了他。她被其他色雷斯人捆住手带到亚历山大处，从她的仪态和步履中可以看出她是一个极其尊贵、精神高尚的人；她平静无畏地跟在引导者的后面，当亚历山大王问她是谁时，她回答说她是特阿真尼的妹妹，他的哥哥曾为了希腊的自由率军与腓力作战，阵亡在客罗尼亚。亚历山大对她的所言所行深感敬佩，下令给予她和她的孩子以自由。

13.亚历山大还与雅典人达成和解，虽然他知道雅典人为忒拜的厄运深感悲痛，在听说这一不幸消息后，就立刻停止了他们刚开始的秘仪宗教庆典，并积极地接待那些从忒拜逃来寻求庇护的人。尽管如此，或许是因为他的暴怒已经满足厌腻，就像吃饱的狮子一样，或许他想用某种仁慈的行为去抵消那极端野蛮的行径，他不仅免除了对这座城市的所有指控，甚至命令它好好关心它的事务，因为，他知道假如自己出了什么事，那就只能由雅典统治希腊了。后来，据说他给忒拜人带来的灾难经常使他感到懊悔，并使他以后能宽和地对待许多人。当然他在酒醉的时候杀死了克雷塔斯；^[20]以后，当他的士兵们怯懦地拒绝跟随他去攻击印度，^[21]好像他们剥夺了他远征的成就和荣耀时，他都会习惯性地将这些归结为是狄俄尼索斯报复的怒火所致。幸存的忒拜人只要来到他面前提出任何要求，都能从他那里得到想要的任何东西。这些就是有关忒拜的事情。

14.在科林斯地峡召开的希腊各城邦的总集会上，投票通过了远征波斯计划，亚历山大被推为他们的领袖。那时许多政治家和哲学家上前向他表示祝贺，而他却希望正在科林斯逗留的辛诺普的第欧根尼也能来

向他祝贺。但是这位哲学家对亚历山大漠不关心，继续享受着他在克瑞尼奥近郊的闲暇生活，于是亚历山大亲自去看他；发现他正躺着晒太阳。当看到如此多的人走近他，第欧根尼略微抬了抬身子，定睛看着亚历山大；这位国王上前向他致意，询问他是否有要求，第欧根尼回答道：“有的，请站开一点，不要挡住我的阳光。”据说亚历山大对此话极为震惊，对这个对自己极为藐视的人身上表现出来的傲慢十分钦佩，在离去的路上别人都在嘲笑这位哲学家的迂腐，而亚历山大却说：“如果我不是亚历山大，那我一定就做第欧根尼。”

此时亚历山大希望能得到神关于他远征亚洲的看法，他来到了德尔菲神殿；碰巧他来的那天正逢忌日，在这一天求神谕是不合法的。他先是派人请女祭司来为他求神谕，但她拒绝履行她的职能，并引用了相应的法律来为自己解释；亚历山大听后自己一把捉住女祭司拖着她来到神殿。女祭司被他这股激情所折服，说道：“我的孩子，你是不可战胜的。”听到这句话后，他立刻说他再不需要进一步的预言了，因为他已经从女祭司那里得到了他心里想要的神谕。

当他开始他的远征之时，^[22]似乎有很多神迹自天而降，其中，里波斯拉的奥尔菲神像（为柏木所制）全身上下大汗淋漓。许多人对此感到十分恐惧，但是阿瑞斯坦德告诉亚历山大应当高兴，因为这预示的乃是他将完成一件值得歌咏诗诵的伟业，其功足以让诗人歌者们去经年累月地挥汗记叙歌颂。^[23]

15.关于亚历山大军队的数量，据最小估计大约有三万步兵、四千骑兵；据最大估计则有四万三千步兵、五千骑兵。关于这些部队的供给问题，据阿里斯多布卢斯说，当时亚历山大手头的费用不足七十塔连特；杜里斯也说给养只够维持三十天；欧色奈西克瑞塔斯说，除此之外他还借了二百塔连特。但是尽管出发时只有如此贫乏的物资，但是在登船之前，亚历山大还是先询问了他的同伴的境况，并分给这个人一块农场，分给另一个人一个村庄，又把某个小村或海港的岁入给他的另一个朋友。结果几乎所有皇家的财产都被他这样分配用尽。他的朋友柏第卡斯问他：“噢，国王，您将为您自己留下什么呢？”亚历山大回答道：“希望。”柏第卡斯听后说道：“那么让我们在随您远征中共享您的希望吧。”然后他婉拒了亚历山大的馈赠，亚历山大的其他一些朋友也同样辞谢了他的礼物。但是对那些希望得到并愿接受他的恩惠的人，亚历山大欣然赠予。他把他在马其顿的大部分财产都这样分给了他的朋友们。然后，他以这种决然的气概和心境跨过了赫勒斯庞提海峡。^[24]

在他登上特洛伊城时，他向雅典娜神献祭并向英雄墓奠酒致敬，还在阿基里斯墓前按古代的传统全身涂油与他的同伴们举行裸体赛跑，然后向墓地敬献花环，他宣称这位英雄是幸福的：生时有幸得到忠诚的朋友，死后有幸有伟大的诗人为之传名。当他参观这片城池的其他古迹时，曾有人问他是否想看一看当年帕里斯的竖琴，^[25]他回答道：“对那支竖琴，我并无兴趣；我更愿看到阿基里斯的那支竖琴，他曾用它歌唱过勇敢的人们辉煌的事迹。”^[26]

16.与此同时，大流士的将军们业已集结大军，把它部署在格拉尼卡斯河的渡口对岸；因为此处为进入亚洲的门户，所以一场为进占那儿的战斗不可避免。^[27]然而大多数马其顿的军官却心存畏缩，因为那里水深岸险，对岸崎岖不平，而他们在战斗中却不得不向上爬。一些人认为他们还应当谨慎地遵守传统的按月份行动的习惯（因为在戴休斯月，马其顿的国王不应当带兵开战）。对这种反对意见，亚历山大只是命人把那个个月称为“第二个阿忒米希文月”就解决了。帕曼纽以天色已晚反对那一天进行冒险的渡河，亚历山大则宣称，在渡过了赫勒斯庞海峡后，如果还畏惧格拉尼卡斯河，那么那条深广的海峡也要为我们汗颜了，说罢他带着十三队骑兵冲入滚滚的河水之中。此时对岸的险处布满了敌人的步兵和骑兵，标枪如雨，河水湍急，汹涌澎湃，士兵们几乎站立不稳；亚里山大也一点也不像一个智慧的指挥官，而是像个愚昧的疯子。但是他顽固坚持要抢占渡口。在纷乱中，部队还是冲上了泥泞的对岸。在大部队还没过来排成队列之前，他和部队匆匆卷入与敌人的近身格斗之中。敌人杀声震天地压过来，战马前拥后挤，挥矛猛刺，矛断了就抽剑砍杀。许多敌人冲向亚历山大，将他团团围住，因为他臂佩圆盾，头盔的每一面都插着一支硕大洁白的羽毛，所以分外引人注目。尽管有一支标枪扎进他的胸铠接口，所幸他并没有受伤。两位波斯大将罗萨西斯和斯皮色瑞达提斯一起冲向他，亚历山大闪过一个，并用他的长矛狠刺身穿胸铠的罗萨西斯，然而因为用力过大，长矛断作两截；他立刻抽出剑来与之搏杀。就在亚历山大与罗萨西斯打在一处时，斯皮色瑞达提斯从一旁又冲了上来，他立在马上手持蛮族的战斧用尽全力对着亚历山大的头劈了下来，亚历山大急忙闪身，头盔的冠顶和一支羽毛被劈了下来，头盔保住了他的命，但是被砍破，斧刃从他的发梢扫过。当斯皮色瑞达提斯抬起手来打算再来一下时，克雷塔斯（“黑克雷塔斯”）冲了上来，用长矛一枪刺穿斯皮色瑞达提斯，同时亚历山大也用剑把罗萨西斯砍倒在地。

在亚历山大的骑兵进行如此凶险残酷的战斗时，他的马其顿重装兵方阵也渡过河来，两方步兵开始交战。然而波斯人并没有顽强抵抗，没过多长时间，除了一些希腊的雇佣兵外就全线败退了。这些雇佣兵在一个高地站稳下来，要求亚历山大许诺他们若投降就给予他们宽大处理。但是亚历山大一时被愤怒支配而失去理性，拒绝宽恕，第一个冲杀过去，结果丧失了自己的坐骑（被一剑刺入了肋骨，不过这匹马不是前面说的那匹叫“布西发拉斯”的马）。这还使马其顿人受到了前所未有的死伤，因为这些雇佣兵懂得怎么打仗，又因为绝望而不惜拼命。

据说在蛮族方面，此战损失了两万步兵，两千五百名骑兵。而亚历山大这一边，据阿里斯多布卢斯说，全部只损失了三十四人，其中有九名是步兵。对于这些人，亚历山大命令为他们塑铜像，这些像都是莱西帕斯所铸的。为了让他希腊的盟友分享这次胜利，他特别向雅典送去缴获的三百副盔甲，并在其他的战利品上刻上下面充满雄心的献词：“腓力的儿子 and 全希腊人的（斯巴达人除外）^[28]从亚洲蛮族中缴获了这些战利品。”同时他把从波斯夺来的酒器、紫袍及其他这一类的东西，除了一

小部分外，都献给了他的母亲。

17.这场战役立刻使形势变得对亚历山大有利起来，甚至萨提斯人都归附了他，这是蛮族在海岸线上的堡垒；其他许多地方也都归亚历山大统治了。只有哈里卡那萨斯城和米利都还孤立地抗拒，但它们也被亚历山大迅速地袭取，并征服了它们周边的所有领土。^[29]这时亚历山大陷入了对未来如何行动的思考和犹豫之中。很多时候他急切地希望倾其全力冒险与大流士决一死战，另一些时候他又想下定决心先占领沿海地区和夺取他们的资源并增强实力，然后再进军与大流士作战。此时在吕西亚的克萨都斯城附近的一眼泉水中，水面自动抬升，四处漫溢，一个刻有古代文字的铜牌浮出水面，上面写着：波斯帝国终有一日将为希腊所毁，彻底覆灭。受这一预言的激励，亚历山大加紧步伐扫清直至希里西亚和腓尼基的海岸线。他沿着帕姆菲利亚海岸线迅急地行进，许多历史学家对此进行了夸大其词的记录，把它说成是一个奇迹，借着伟大天馈的好运，大海退却，为亚历山大让出一条路来，尽管这里平时海潮汹涌，陡峭的崖壁下几乎从不露出狭窄的海滩。米南达曾经在他写的一本喜剧中调侃这一奇迹：

这多像亚历山大呀；如果我欲求某人，
他就会自动到来；如果我欲穿越大海，
海水就立即在我面前退去。

亚历山大在自己信中并没提到过这类不凡之事，而是说他们从发西利斯出发，通过了一条被称为“梯子”的道路。他在发西利斯待了几天，在这期间他发现一个集市上树立着一个去世的发西利斯公民（名叫“铁奥德克塔斯”）的雕像。有一次晚宴后，他醉意浓浓，领着一群狂欢之人来到这个雕像前跳舞，用许多花环给他加冕，颇为合宜地纪念某位哲学家；当亚历山大从学于亚里士多德时，曾经喜欢倾听此人的谈话。

18.之后，他又击败了与他对抗的皮西地亚人，征服了富里基亚；当他占领了高地亚城后，^[30]来到据传是米达斯国王的宫殿，目睹了那辆被用山茱萸皮绳紧扣在车轭上的著名的战车，听到了当地言之凿凿地讲的一个故事，即无论是谁解开了这个绳结，就会注定成为全世界的王。后来的许多作家记述说，因为那个绳结的绳头藏而不现，外面绳圈交织地盘绕了很多圈，亚历山大不知从何入手，最后干脆用剑一下劈开绳扣。但是阿里斯多布卢斯却说，他很轻易地就解决了问题：他只是把车轭系在车把手上的插销抽出来，然后就从下面卸下了车轭。^[31]

从那里出发，他征服了帕夫拉高尼亚和卡帕多西亚，同时听到可能会给他制造大量麻烦和无数困难的大流士海岸部队将军迈农的死讯，这越发激励了他深入波斯腹地远征的决心。与此同时，大流士也从苏萨进发到了沿海地带。他因为率领大军（他统领了六十万人）而信心十足，也因他的一个梦而备受鼓舞；然而预言师在解释这个梦时只是拣好听的说，而没有说出其中的真实含义。大流士梦到了马其顿的方阵陷入一片火海，亚历山大穿着他自己担任皇家庭臣时所穿的那种袍子服侍他，然

后进入柏拉斯神殿后消失不见。这个梦的真意似乎在于，天降预兆给大流士：马其顿的伟业将如火焰般辉煌壮丽，亚历山大将成为亚洲的主人，正如大流士从皇家庭臣升做国王后成为亚洲的主人一样，然后他将在荣耀中迅速地结束他的一生。

19. 由于亚历山大长久滞留在西西里亚，大流士的自我感觉更加良好，他认为亚历山大是胆怯了。然而滞留在那里的原因是亚历山大身染重病；据一些人说他的病是因疲惫过度所致，而据另一些人说则是因为他在冰冷刺骨的西德纳斯河里洗浴所致。似乎没有一个医生敢于诊治，一是因为亚历山大似乎已经病入膏肓，无药可治；二是由于一旦治不好，马其顿人如果怪罪下来无法担待。但是阿卡那尼亚的腓力看到亚历山大王处于不幸的困境中时，出于对他们间友谊的信任，决心哪怕冒天大的风险，也要尝试用尽医术给予治疗。他准备了药物，劝说亚历山大，如果想恢复体力投入战争，就冒险一试。就在这时，帕曼纽从军营中给亚历山大送来一封信，提醒他提防腓力，因为大流士曾想将自己的女儿许配给他，并赠送他大量的礼物，以此收买他，希望他能杀掉亚历山大。亚历山大读完信后把它放在枕头下边，甚至没给任何最亲近的朋友看。当到了约好的时间，腓力端着盛药的杯子走进来，亚历山大一面把枕下的信递给腓力，一面从他手里接过药，立即服下，毫无犹豫之情。当时场面极富戏剧性，令人惊悸感动，一个正在读信，一个正在喝药，两人同时转睛抬眼，四目相对，形容表情却大不相同；亚历山大显得从容愉快，眼光中透出对腓力的信任和善意，而腓力却对谣言指控极为震惊，一时举手向天，求神鉴其一片真诚无辜，一时又附在亚里山大的榻边，恳请他勇敢地接受他的治疗。药力很强，发生作用后好像把亚历山大的生命力驱赶到他的身体最深处之中，他的声音变得微弱，陷入昏迷，几乎完全丧失了感觉。但在腓力的治疗下他很快恢复了健康。当他气力恢复后就公开露面，让所有那些看不到他的面容就寝食难安的马其顿人安下心来。^[32]

20. 在大流士的军中有一个从马其顿逃出来的人叫阿明塔斯，他很了解亚历山大的特性。就是这个人，当他看到大流士急于在狭窄的山道上攻击亚历山大时，便请求大流士待在原处，这样就可以在宽阔平坦的平原上凭优势兵力与在数量上少得多的亚历山大的军队展开决战。大流士回答道，他担心的是在他接近敌军之前，他们就会望风而逃了，结果让亚历山大从他的手中溜走。阿明塔斯听后说道：“在这一点上你实在不用担心，噢，大王；因为亚历山大不会跑，反而一定会进军攻击你——也许就在此时，他已经进兵了。”大流士根本听不进阿明塔斯的这些话，拔营起寨向着西里西亚进军；与此同时亚历山大也向叙利亚进军，欲攻击大流士。但是在夜幕当中两军互相错过，然后双方又都调过头来，亚里山大庆幸他的好运，急切地希望能和他的对手在山间狭道上相遇，而大流士也急于从山道中撤回，重新占据原来的营地。因为大流士已经看到，他错误地把自己置于这样的地形中，山地、海泽，还有一条河（品那如斯河）横贯其间，把地形分成很多小块，这极不利于他的骑兵作战，而这却十分有利于数量上较少的敌人。在作战的地势上命运确实偏

向于亚历山大，但是更重要的是他的将才出众。他的兵力在数量上大大少于蛮族的军队，但他并没有让敌人给包抄了，反而亲自统率他的右翼部队绕过敌人的左翼，从侧面向敌人发起猛烈攻击，并击溃了反抗他们的蛮族军队。亚历山大身先士卒，大腿上也被剑刺伤。卡瑞斯说这个伤是他与大流士在战场上短兵相接时，被大流士刺的，但是亚历山大在写给安提帕特关于这次战争的信中却没有提及是谁刺伤了他；他只写道他大腿上被短剑刺伤，但是伤势并不严重。^[33]

尽管他赢得了一次辉煌的胜利，歼灭了超过十一万的敌人，但是没有捉住大流士，后者差一点就没有逃脱。亚历山大缴获了大流士的战车和弓箭后，收兵返回，发现他的马其顿官兵们正在从蛮族的帐篷中搜夺大量财宝。尽管波斯人在到达战场前为了轻装前进已经把许多行囊留在了大马士革，但营帐中的财宝还是多得不计其数；他的手下从中把大流士的帐篷找出来，里面堆积着华丽的器皿、家具和数不尽的财宝。亚历山大立即脱掉盔甲走进浴室，说道：“让我们到大流士的浴室里洗去我们沙场征尘。”而他的一个同伴说道：“不，这是亚历山大的浴室，因为被征服者的财富必须属于征服者，重新命名。”当他进去后，看到水盆、水罐、水桶、膏油瓶等，全都是金子做的，雕刻得充满异国情调；整个房间里飘着香料和膏油散发出的不可思议的香气。当他穿过这些东西进入另一个帐篷时，不觉惊叹它的高大宽敞，也称奇于几案卧榻的华美装饰，他回过头来对他的同伴们说：“这才像是一位国王呀。”

21.当他正要用晚餐时，有人进来告诉他，在囚犯中间发现了大流士的母亲、妻子和他的两个未婚的女儿；因为当她们看到波斯国王的战车和弓箭，以为他已经死了，于是顿足捶胸，痛哭流涕。亚历山大沉思片刻，她们的痛苦甚至比战斗的胜利更打动了他的心灵，他命令利昂那塔斯向她们传达他的旨意，告诉她们大流士还没有死，让她们不必害怕亚历山大，因为他与大流士开战是为了争夺统治权力，而她们依然会得到当大流士曾为国王时她们所应得到的任何东西。如果这条旨意让妇女们感到了温和友善，那么亚历山大接下来所做的事更证明了他的人道。他允许她们可以安葬任何波斯人，并为此目的可以从战利品中取用任何衣服和饰物；他不但不减少她们半点曾经享有的尊显待遇，还给予她们比以前更多的关照。而且，这些高贵文雅的妇女从亚历山大那里得到的最为尊贵、最合乎王家风范的照顾是，她们在囚禁中既没有听说，也没有遇到，甚至都没有怀疑过任何玷污她们的名誉的事情。她们好像生活于神圣不可侵犯的圣殿童贞女闺房中，隐秘安全，而非生活于敌营当中。据说大流士的妻子是当时最美丽的皇后，正像大流士本人也高大挺拔，风度潇洒一样；他们的女儿的漂亮也一点不逊色。

但是，亚历山大似乎认为自我控制比征服敌人更是一位君王的事业，他既不想对她们动一个手指头，也不再会对任何女人存有念想，唯一的例外是对巴西妮。这个女人是迈农的寡妻，在大马士革被俘。因为她受的是希腊式的教育，并有着令人喜爱的气质，又因为她的父亲，阿塔巴札斯，是国王女儿的儿子，亚历山大（据阿里斯多布卢斯说，是在

帕曼纽的怂恿下）陷入了对这位出身高贵而美丽的女人的爱恋之中。但是对其他被俘的妇女，尽管她们个个端庄秀丽，他也只是开玩笑地说波斯女人令人眼目痛苦。在这些美人的美貌面前，他显示出了更胜一筹的美好——他的清醒和自制。他经过她们面前时，就像是面对一些没有生命的画像。

22.有一次，他布置在海岸边的军队指挥官司菲洛克森努斯写信给他，说有一个塔伦同人名叫色奥多罗斯，他有两个绝色变童想出卖，不知亚历山大是否想买他们。亚历山大被这封信所激怒，在他的朋友面前频频抱怨，问是否他自己曾经有什么不检点的事被菲洛克森努斯看到，使得后者居然提这种可耻的建议。他给菲洛克森努斯写了一封严厉斥责的信，并命他把色奥多罗斯和他的变童处死。当哈格农写信给亚历山大，说他想买以美艳著称于科林斯的克罗比洛丝作为礼物进献时，也受到了同样严厉的责备。还有，当他得知帕曼纽手下的两个马其顿士兵达蒙和提谟修斯奸污了一些雇佣兵的妻子，他写信给帕曼纽说，如果这两个人所犯属实那就是危害人类的禽兽，务必严惩处死。在这封信中他也提到了他自己，他写道：“就我而言，你们可以看到，我不仅没有去看，也没去看大流士的妻子，而且我不许人们在我面前谈起她的美貌。”他经常说，比起其他事来，睡眠和性爱更令他意识到自己是有死的凡人，因为它们表明劳苦和享乐生自同样的人性弱点。

他还完全控制着他的食欲，这表现在许多方面，其中最为典型地表现在他与阿达女王的谈话中。他称她为母亲，并使她成为卡里亚女王。女王出于亲善每天给他送去各种美味和蜜饯，后来又说要送给他技艺精湛的面包师和厨师为他服务，他却说道他并不需要，因为他从他的老师利奥尼达斯那里已经得到了更好的厨师：星夜行军为他准备好了早餐的胃口，而少许的早餐又使他在晚餐时吃得很香。他还说：“利奥尼达斯经常跑来打开我的箱子和柜子，检查我母亲是不是在那里给我藏了奢侈多余的东西。”

23.对于饮酒，亚历山大也不像一般人想的那样沉溺其中。人们之所以这样看他，是因为当他有闲暇时，喜欢在桌前待很久（其实说得少，喝得少），每喝一杯时都要长篇大论一番。因为重担在身，他不能像其他的将军那样，为美酒、休闲、体育、爱情和奇景所耽搁。他的一生就是很好的证明，尽管这是短暂的一生，却充满了伟大的业绩。在他偶有闲暇的时刻，他起床祭神后，立刻吃早点，然后他会去狩猎，主持审判，安排军务和读书。如果行军不是十分紧张，他会练习射箭、爬山，或去练习从行进的战车中跳上跳下。在他的日记中也可以看到，他有时也打狐狸和鸟作为消遣。当他在晚上安营住下后，他在洗澡或涂油膏时，会询问他的大厨或面包师们晚餐是否及时准备好了；到了天色昏黑时，他便斜倚在卧榻上开始用餐。在进餐时他表现出令人钦佩的细心和周全，对大家招待得公平大方；如我们所说，他喜欢长谈，所以会在酒桌前待很久。尽管一般来说他的谈话是左右君王中最亲切宜人的，但他往往也会自吹自擂，像个大兵一样。结果使谄媚之徒有可乘之机。这使

他的最好的朋友深感不安，因为他们既不愿争相献媚，也不愿在称颂亚历山大中甘拜下风；他们认为前者太丢人，而后者隐含着风险。饮酒结束后，亚历山大会洗个澡，然后睡去，经常睡到第二天正午；有时候他会睡上一整天。

对于所有的美味，亚历山大都能控制住他的欲望，所以当有人从海边给他送来珍稀水果或海鲜时，他总是将它们分给他的每一位伙伴，往往最后没有了他的那份。尽管如此，他的晚餐总是十分豪华；而且随着他的胜利，花费在这上面的钱越来越多，直到最后要一万德拉克马之巨。不过到此就打住了，这个数字是他规定花在自己参加的宴饮娱乐上的用度的上限。

24.伊苏斯战役之后，^[34]他进兵大马士革，劫掠了那里波斯人的钱财货物和他们的妻子儿女。帖撒利的骑兵尤其大发其财，因为在战争中他们表现得过人神勇，所以才被亚历山大有意派去进攻，以好好酬劳他们一番。但是其他部队也都得到了许多财富。马其顿人第一次尝到了黄金、白银、美女及蛮族奢华生活的味道，现在他们像狗一样地四处寻找波斯人的踪迹，搜刮波斯人的财宝。

然而，亚历山大决定首先确保自己对海岸线的统治。除了提尔外，塞浦路丝和腓尼基的国王都立刻臣服于亚历山大的统治。对提尔的攻击进行了七个月，^[35]战斗中使用了堤道、大量攻城器械，还在海上动用了两百艘三层桨战舰。攻打提尔期间，亚历山大做了一个梦，梦见赫拉克勒斯站在提尔的墙头向他招手并呼唤他。而许多提尔人则梦到阿波罗告诉他们说，他要离开他们站到亚历山大一边，因为他对城里进行的一切很不满意。于是，阿波罗神好像变成了一个在投降敌人时被当场捉住的逃兵，人们用绳索捆住他的巨像，把它钉在基座上，并叫它是“亚历山大分子”。在亚历山大的另一个梦中，他梦到一个萨蹄尔^[36]在很远的地方嘲弄他，当他努力接近并想捉住它时，它就逃开，但是经过多次的引诱和追击，终于使它屈服了。预言师将“萨蹄尔”一词分为两个部分，言之凿凿地对亚历山大解释说：“提尔将是你的了。”^[37]当地的居民今天还能指出一眼泉水，说亚历山大就是在它的近旁梦到萨蹄尔的。

当对提尔的攻击还在继续时，亚历山大同时开始远征居住在安提黎巴嫩山区的阿拉伯人。在这次远征中他冒着生命危险救了他的老师李希马库斯的命，这位老人坚持要跟随他出征，宣称他自己一点也不比培尼克斯老弱。^[38]但是当军队接近山区后，他们弃马，徒步行进，大多数人都走远了。亚历山大自己不愿意抛下精疲力竭的李希马库斯，因为夜幕降临，敌人就在附近，所以一路和他在一起，鼓励支持着他往前走。不知不觉中，他与自己的军队分离了，身边只有几个随从跟着他，不得不在四周漆黑寒冷、路途崎岖艰险的环境中度过一夜了。在这种困境中，他看到远处敌人燃起的篝火星星点点。因为他对自己的身体敏捷充满信心，而且也习惯于在马其顿人处于困境中时不辞劳苦、身先士卒来激励他们，他便向最近的一团篝火跑去。两个蛮族正坐在火堆旁，他冲过去用短剑杀死他们，然后拿起一支燃烧的木柴回到自己的一方。他们

立即点燃了一堆大火，一些敌人被吓逃了，而另一些冲上来的也被击败。于是这一夜平安无事。这是我们从卡瑞斯的记载中得知的。

25.对提尔的围攻还在进行。亚历山大把承担许多战斗的军队都撤下来休整，只领着少数的人攻城，目的是不让敌人得以喘息。这时预言师阿瑞斯坦德进行了祭祀，然后从得到的征兆中非常自信地对旁观的人们宣布，城池将在这个月里被攻克。他的话引起了一片嘲笑，因为这一天已经是这个月的最后一天了。亚历山大一直都热情地支持着他的预测，看到他陷入窘境，便命人不要把那一天算作是那个月的第三十天，而是算作第二十八天；然后，当号角吹响进攻的信号后，他振奋起几倍的斗志攻向城墙。战斗异常猛烈，甚至留在营地的部队也抑制不住自己，纷纷冲上去帮助攻城的军队。提尔人投降了；于是亚历山大正好在预言的那一天攻陷了这座城池。

之后他又向叙利亚的首要的城市格扎发动了攻击。^[39]当时有一只鸟在空中向亚历山大投下一个土块，正砸在他的肩膀上。当这只鸟落到作战的机械上时，立刻被上面的网绳缠住。阿瑞斯坦德对此的解释是，尽管亚历山大肩膀受伤，但城市将被攻下，结果事实也确实是如此。然后亚历山大派人把劫掠的大量战利品送给家乡的奥林匹娅斯、克娄巴特拉和其他一些朋友，他还给他的老师利奥尼达送去了重达五百塔连特的乳香和一百塔连特的没药，作为当他童年时期老师在他心中激起的希望的纪念。这事好像是这样的，当年有一次亚历山大在祭祀的时候，两手捧着香料洒入祭坛的火中，利奥尼达就对他说：“亚历山大，当你征服了盛产香料的地方时，你才能这样放开手脚用香料；现在你必须节俭。”因此，亚历山大在写给他的信中说道：“我给您送去充足的乳香和没药，你可以不再对神灵吝啬了。”

26.当一个小宝箱送到亚历山大大手中时，那些看管大流士财物的人们都认为它是他们那里最珍贵的东西，于是亚历山大问他的朋友们什么东西最值得存放在里面。大家众说纷纭、莫衷一是，亚历山大最后说他要放在里面放一本《伊利亚特》妥善保存。^[40]这个传说为许多可靠的传记作家们所证实。如果亚历山大大人根据赫拉克莱德斯权威告诉我们的话是真实的，那么“荷马”在他的远征中就不是一个无用的多余伴侣。据说，在征服埃及后，他希望建立一个地域广大、人口众多的希腊式城邦，此城将以他的名字命名。根据他的设计师的意见，他已经打算为此丈量出地皮围起来。然而那天晚上当他睡下时，一幅壮丽的景象呈现在他眼前。一个两鬓斑白、神色庄重的老人站在他的面前，对他背诵了一段诗文：

在埃及的岸边，波涛汹涌的海面上，

浮现出一座岛屿；人们称它为发罗斯。^[41]

听到此，亚历山大猛地从梦中跃起，向着发罗斯走去。当时它还是一个岛，位于在尼罗河的卡诺比克河口的外边不远，但是现在它已通过一条堤道与大陆相连起来了。亚历山大看到这个地点具有无与伦比的自

然优势（这是一片陆地，像一条宽阔的地峡，一边是一个巨大的礁湖，另一边是海，并与一座巨大的海港隔海相望），他禁不住说道：荷马不仅在其他方面令人钦佩，而且还是一位非常聪明的建筑师。他指示根据这一地点来规划新城。因为手头没有灰笔，所以他们就将大麦粉撒在黑色的土地上，划出一个半圆形的区域；[42]在圆弧内连接上许多直线，显出了一个短窄形的或军披风形的图形。这些线可以说是从衣服的下摆出发，整齐划一地逐渐切分那个区域。亚历山大王为这一设计而欣喜不已。突然，从尼罗河和礁湖中飞出无数只不同种类、不同大小的鸟，像乌云一样同时落在那片地上，把地上的大麦粉吃了个一干二净。这一征兆甚至使亚历山大本人都感到极为不安。

但预言师的解释使亚历山大转忧为喜，他们说这预示着由他在这里亲自建立的城市会十分富庶，它的资源将像哺乳的母亲般滋养各民族的人们。听了这话，亚历山大下令修筑此城，而他自己则出发去阿蒙神庙。这一旅途道路漫长，充满种种艰辛，还有两个特别的危险。一个是断水，它可能使旅行者们多日缺水；另一个是当人们行进在无底深渊般的沙砾里时，会遇上凶猛的南风；据说很久前冈比西斯的军队就曾遭到如此厄运，当时巨浪般涌起的砂石在平原上奔腾，五万人葬身沙海，军队被完全毁灭。尽管亚历山大的所有随从都指出这些危险，但是他一旦决定了的事情，谁都无法改变。命运迄今总是眷顾着他，这使他十分固执，他的勇敢气质又使他特别喜好去征服困难；好像战场上的接连胜利还不够一样，还要叫地形、季节和自然都向他臣服。

27.无论如何，在这次的旅途中，当遇到困境时他确实得到了不可思议的神助，比他以后得到的神谕都更使他确信不疑，而且在某种程度上，也正是由于这种神助，才使神谕显得可信。比如从天而降的大雨瓢泼不断，祛除了人们心中对干渴的恐惧，结束了沙漠中的炎热，使沙地变得潮湿坚实，空气纯净清新。还有，当人们走迷了路，无所适从时，一群渡鸦出现，好像专门来为他们指路，迅捷地飞在他们前面；人们一路跟随。当他们越走越慢落在后面时，它们就停下来等他们。据卡利西尼斯说，更使人惊奇的是，当黑夜到来时，这些渡鸦通过哇哇的叫声唤回走失的人们，使他们又回到正确的道路上。[43]

当亚历山大越过沙漠来到神殿后，阿蒙神殿的大祭司以亚历山大的父亲——阿蒙神——的名义向他表示了欢迎；于是亚历山大问道，是否有任何杀害他父亲的凶手从他手中逃脱。对这个问题祭司提请他注意自己的言辞，因为他的父亲并不是一个凡人。于是亚历山大转换说话的方式问杀害腓力的凶手是否都已经得到了惩罚。对于他的帝国，他问道是否天命使他能成为全人类的统治者。神的回答是他得到了这种天命，而且腓力的仇已报。亚历山大向神献上了丰厚的祭品，并给予祭司们大量金钱作为礼物。

这就是大多数作家对神谕答复的记述，但是亚历山大自己在给他母亲的一封信中说道：他得到某种秘密的回答，他回来后将把它单独告诉她。一些人说祭司为了向亚历山大表示友好，向他致词时用了“O，

paidion”（即“我的儿子”）一词，但由于祭司先知讲的外语有发音问题，以“s”代替了结尾的“n”音，这样就读成了“O paidios”。亚历山大对这个小小的口误感到很高兴。有一种说法流传开来，说神对亚历山大的称呼是“O pai Dios”（即“噢，宙斯的儿子”）。

而且他还听了埃及哲学家萨蒙的讲课，他尤其接受其中的这一教诲：所有的人都是在神的统治之下，因为在所有情况下，做首领的总是神圣的。然而他自己关于这一主题的意见则更为哲学化，即尽管神是所有人类的共同父亲，然而，他特别把高贵和优秀的人看作是自己的子嗣。

28.一般来说亚历山大总是傲慢地对待野蛮人，好像完全相信他出生于神的谱系。但是当他和希腊人在一起时，他言行适度，很少会说他拥有神性。不过有一次，他就萨摩斯问题致信雅典人时写道：“我从来也不曾把这个自由繁荣的城市给予你们，因为你们是从你们的主人——那个被称为我的父亲的人——那里得到它的”，这里指的是腓力。以后有一次，当他被箭射中，他忍受着巨大的疼痛说道：

我的朋友，这里流淌的是血，而不是“灵液，那是从至福的神的经脉中流出的”。^[44]

还有一次，天上传来一声霹雳，所有的人都惊恐不已；当时在场的智者阿那克萨库斯就此对亚历山大说道：“宙斯的儿子，你能否也发出这样的霹雳？”亚历山大开怀大笑，说道：“不，我不想惊吓我的朋友。正如你如果嫌弃我的晚餐，说只看到摆的是鱼，而没有看到摆着波斯总督的头颅，我也不会按照你想要的去做。”实际上，据说阿那克萨库斯在看到亚历山大送给赫菲斯提昂一只小鱼作礼物时，说出以上这段话，似乎是在批评和嘲笑那些历经千难万险苦苦追逐名望和权力的人，因为他们在享乐上比其他人强不了多少。从这些话中我们可以看到，亚历山大并没有因为相信自己的神性而愚蠢，丝毫也没有得意忘形；他只是借助这种说法来统治其他民族而已。

29.当他从埃及回到腓尼基，^[45]他用神圣的仪式和牺牲来祭祀了神，然后又举行了赞美酒神的合唱竞赛和悲剧表演的竞赛，比赛办得十分华丽热闹，不仅是因为舞台设备和装饰的精美，而且是因为参赛的领头人或赞助者的热情。如同在雅典是通过抽签选出参赛领头人一样，这里是由塞浦路斯的国王们担任领头人。最热烈的竞争在萨拉米的尼柯克雷恩与索利的帕西克拉特之间展开，因为他们通过抽签拥有了最受欢迎的演员。帕西克拉特的演员是阿特诺多汝斯，尼柯克雷恩的演员是色萨洛斯。亚历山大个人偏爱的是后者。但是他隐瞒了自己的喜好，直到最后裁判投票宣布阿特诺多汝斯获胜。之后，当亚历山大离开剧场时说道：他支持裁判的决定，但是如果放弃他王国的一片土地能换得色萨洛斯的胜利的话，他将会欣然同意。尽管如此，当阿特诺多汝斯因为没有继续参加雅典人的狄俄尼索斯节日戏剧比赛而受到罚款时，他请求亚历山大王能为他向雅典人写一封信。亚历山大虽然不同意这么做，却用自己的钱为他交了罚金。在演出中还有一个斯卡菲亚的莱科恩，他在亚历

山大面前表演得非常成功，并在喜剧的诗句中加进了一句向亚历山大要十个塔连特的词，亚历山大听后大笑，按数给了他这么多钱。

大流士派人给亚历山大送来一封信，还请朋友来说情，^[46]希望能以一万个塔连特赎回俘虏，将幼发拉底河这一边的所有领土都划归他所有，并将他的一个女儿嫁给他，以求能和他结盟，化敌为友。亚历山大和他的同伴们一起讨论此事，帕曼纽说：“如果我是亚历山大，就会接受这些条件”。亚历山大则说，“如果我是帕曼纽的话，我也一定会接受”。在给大流士的回信中亚历山大写道：“来归顺我，你将得到一切礼遇；不然我将立刻攻击你。”

30.不过，很快他就为这样答复大流士而后悔了，因为大流士的妻子在分娩中死去，很明显，他十分懊恼失去了一个显示他仁慈的机会。因而他给这个女人安排了一场十分奢华的葬礼。一个在寝宫里伺候她的叫特伊雷奥斯的被俘阉人趁机从营房中跑了出来，骑着马逃到了大流士那里，告诉了他妻子去世的消息。当这位国王听到这个噩耗后，击打着自己的头，发出痛苦的哭号，说道：“哎呀，波斯的命运真是苦啊！他们王的妻子和姐妹们不但生时为囚，死后还被剥夺了皇家的葬礼的荣耀。”“不，我的国王”，这位内侍说道，“在她的葬礼上，她享受到了所有相称的荣耀，您不该责备波斯的命运。因为我的女主人斯塔苔拉还有您的母亲和子女，活着的时候并未缺少半点她们一直享有的幸福，除了无法亲睹圣上的龙颜光彩；而大神将来一定会再度为她送去这一光彩；而且，她死后也没有被剥夺任何葬礼的华彩，她甚至还得到了敌人的眼泪为之增光。亚历山大在胜利后的温和与他在战场上的凶恶是一样地强烈”。

当大流士听到了这些话时，因为焦虑烦乱和忧伤，一点也不愿相信；他把这个内侍引入帐篷中隐秘的一隅，对他说道：“如果你没有和波斯人的命运一道背叛了我，倒向马其顿人一边，而且如果我，大流士，还是你的国王和主人，那么凭你对弥特拉斯神的神圣光明和你的国王的右手起誓，告诉我，我不该为斯塔苔拉的被俘和死亡悲痛吗？当她生时我是否没有遭到令我心碎的耻辱？如果我遇到的是一个愤怒野蛮的敌人，我不幸的命运岂不会与我的荣誉更为相称？那位年轻人这样对待他的敌人的妻子，除了是为了羞辱他的敌人，又能是出于什么动机？”当波斯王还在滔滔不绝地讲着的时候，特伊雷奥斯一下跪倒在他面前，央求他恢复平静，不要错怪亚历山大，也不要羞辱自己已经死去的姐妹和妻子，更不要使自己失去了灾难中的最大安慰，即相信那个征服过他的人超越了一般的人性；不但如此，还应当敬佩亚历山大以极大的自制对待波斯的妇女，甚至比他在战场上以对待波斯男人的勇武还有过之而无不及。最后，这个阉人以神圣的誓言来证明自己所说的一切属实，并大谈亚历山大的宽宏大量和自我克制；大流士走了出去，来到部下们中间，他双手举起对天祈祷道：“噢，保佑我的种族和王国的神们啊，接受我的恳请吧，救我使波斯脱离所遭的厄运，让它和我登基接手时那样繁荣昌盛吧，让我能够酬谢亚历山大在我处于厄运中时对我的恩惠；但

是，如果天神的妒忌和命运的定数必将亡我，波斯国势当绝，那就请求神不许其他任何人坐在居鲁士尊贵的王座上，只将此殊荣赐予亚历山大。”以上这些言行事迹为许多历史学家所证实。^[47]

31.此时亚历山大已将幼发拉底河以西所有国家都征服了，他开始举兵再次进攻大流士，而大流士也陈兵百万与之相对。^[48]在行军中发生了一件可笑的事，营地的侍从分成两队进行比赛，各自设一个指挥官，一个被叫做“亚历山大”，另一个叫“大流士”；开始时他们只是互相投掷土块，继而拳脚相加，最后越斗越狠，用上了石头和木棍，很难平复。亚历山大听说后，命令两边领头的单独出来打，对那个被称作“亚历山大”的，由他自己提供了盔甲，而称作“大流士”的，则由菲罗塔斯提供盔甲。军队列在两边观看，把打斗的结果看做是未来征战的某种预兆。经过一番激烈的拼打，被称作“亚历山大”的人赢了，他得到了十二个村庄和有权穿波斯人衣服的奖励。这件事是我们从埃拉托西尼斯那里知道的。

这场进攻大流士的伟大战争并非如许多作者所记载的发生在阿尔柏拉，而是发生在高加米拉。^[49]这个词意思是“骆驼屋”，因为古代有一个国王曾骑着一匹健步如飞的骆驼从敌人手中逃脱，后来他让这只骆驼在此处安家，并拿出一些岁入，指定附近的村庄照顾它。碰巧在波德罗马翁月出现了月全食，^[50]时间大约正好在雅典人举行秘仪宗教庆典的开始的时候。这次月食后第十一天，两支大军就相遇了。大流士让他的军队处于高度戒备状态中，并手持火炬亲自巡察；而亚历山大自己则在马其顿士兵们睡去后还和他的预言师阿瑞斯坦德在帐篷前深夜不眠，举行神圣的秘仪，向“恐惧之神”献祭。同时，他的老朋友们，特别是帕曼纽，看到在尼发提斯和高地亚山区之间燃遍了蛮族的篝火，混杂难辨的喧嚣声如海潮般此起彼伏地传来，都为如此数量的士兵所震惊，互相讨论说，如果在光天化日下击退这潮水般的大军将是多么巨大艰险的任务。因而他们等亚历山大祭祀完后，都来竭力劝说他在夜间发起进攻，借着夜色掩饰住战斗中的危险。^[51]但是亚历山大给了他们一个著名的回答，“我不去偷来我的胜利”。有些人认为他的回答十分虚夸，在这样大的危险面前还开玩笑。另一些人则认为他对当前形势有充分的自信，十分正确地估计了未来，使大流士不至于如果战败的话把原因归为夜黑，如以前在山区、隘道和海上打败他那样，从而使他再也没有勇气重整军马卷土重来。大流士在这样广阔的战场上招集了如此众多的士兵，这将使他不会因为缺少军力而放弃战争，只有在光天化日下彻底打败他，才能击碎他的勇气 and 希望，使他最终放弃战争。

32.人们走后，亚历山大在自己的帐篷中躺下；据说在这一夜余下的时间里，他睡得比平时沉得多，以致当他的军官早上走近他时都觉得惊讶不已；他们自己发布命令让士兵首先吃早饭。之后，因为情况紧急，帕曼纽走进帐篷，站在他的卧榻前，叫了他两三声才唤醒他。帕曼纽问道：你怎么能睡着的，就好像仗已经打胜了，而不是正在准备去打你所有战斗中这最大的一仗。亚历山大面带微笑，说道：“请问，难道你不

认为我们已经是胜利者了吗？现在我们不是可以不必再四处奔走，在这个广大荒芜的国家寻找那个逃避战斗的大流士了吗？”不论是在战斗之前，还是在白热化的战斗之中，亚历山大都显现出他的伟大和对自己的计划的坚信不疑。在战斗中，帕曼纽指挥的左翼在巴拉克拉斯人的骑兵的冲杀之下进兵受阻、陷入困境；同时马扎亚斯又命骑兵从战线边缘绕过，攻击看守辎重的马其顿部队。帕曼纽腹面受敌，心急火燎，派人向亚历山大禀告，如果不从前面抽调强大的援兵支持后方，^[52]那么营房和辎重将全完了。此时亚历山大正准备对他统率的部队发出攻击命令；当他得到帕曼纽的消息后，他说：帕曼纽现在真是神志失常，没了理智，困境让他忘了简单的道理：胜者不仅分毫无损，而且还可以补充从敌人那里得到的辎重；至于失败者，那就用不着去想着他的财富和奴隶，只能想如何光荣地战死了。

亚历山大派人将这个信息送给帕曼纽，然后，他戴上头盔，从帐篷中走出，并披戴上其余盔甲，他贴身穿着西西里马甲，在它外面是由双层亚麻制面的护胸甲，这是伊苏斯战役中的战利品。他的头盔虽是铁制的，但熠熠生辉，宛若镀银，这是西奥菲勒斯的手艺；头盔下的护喉甲镶着宝石。他的剑锋利坚韧，闪闪发光，这是西提恩国王的礼物；他总是训练自己在战斗中用剑来搏斗。他还系了一条皮带，做工尤为精美，是古人希里康的手艺，为罗德岛所敬献，他习惯于战时佩戴它。平时凡是出外巡游，只召集部分方阵，或是激励、训导和检阅他的士兵时，他一般不骑布西发拉斯，这匹马已过壮年，而换骑其他的马，然而无论何时只要他准备投入战斗，他便又牵出布西发拉斯，骑上它进行攻击。

33.此时亚历山大对帖撒利人和其他希腊人作了一次非常长的演讲，当他看到他们欢呼着支持他领导他们攻击蛮族时，如卡利西尼斯告诉我们的，他将长矛换到左手，用他的右手向众神祈祷说，如果他真是宙斯的后裔，就请他们保佑和支持希腊人。预言师阿瑞斯坦德身穿白色斗篷，头戴金冠，骑马立于队列之间，他指着一只鹰，它在亚历山大头顶盘旋，随后径直冲向敌人。看到这一情景，人们受到极大的鼓舞，在互相劝勉鼓励之后，骑兵全速冲向敌阵，马其顿的重装兵方阵紧随其后，像洪水般涌来。但前锋部队还没有冲到敌阵，敌人就开始溃退，受到了激烈的追杀。亚历山大追着逃敌，向敌阵的中心冲去，大流士就在那里。从很远处，亚历山大就透过重重皇家骑兵队列看到了他。^[53]大流士生得英俊高大，引人瞩目，站在高高的战车上，被许多华丽的骑兵队列保护着；骑兵密集地围绕在他的战车周围准备迎敌。当他们看到亚历山大凶狠地接近，前面驱赶着溃兵时，都惊慌失措地逃开。那些少数最为勇敢和高贵的骑兵被杀死在国王面前，堆积在一起，人和马扭曲在一起发出最后的哀号。

在大流士的眼前，展开着无数残酷的拼杀，而保护他的部队挤在一块儿后退，压迫着他，他的战车无法调转头撤离这里，轮子被许多倒下的人和马绊住，同时战马也被四围堆积如山的死尸惊得暴跳不已，车夫慌得不知所措，大流士跳下战车，丢盔弃甲，骑上一匹刚生了小马的

母马逃之夭夭。然而据说如果不是帕曼纽不断派人向亚历山大救助，说大量敌人仍然集结在他那里，无法击退，大流士也许就不会被放跑了。在这次战役中帕曼纽受到了普遍的指责，说他行动迟缓，毫无效率，这也许是因为年龄增长而勇气降低的缘故，或者如卡利西尼斯说的那样，是由于他对亚历山大权重一时的嫉恨所致。然而，当时亚历山大虽然被不断救助的信息所扰，但他并没有告诉士兵真实的情况，而只是说天色已黑，就此收兵。当他策马领军赶往他的处于险境中的军队的时候，半路上却听到敌人已经完全被击溃退却的消息。

34.这场战役就这么结束了。结果看来是波斯帝国的彻底崩溃；亚历山大被称为“亚洲之王”，他举行了庄严华丽的祭神谢恩活动，并将珠宝、土地和行省赏给他的朋友们。为了能在希腊城邦中得到荣誉，他致信他们说，波斯所有的暴政已经被废除，现在他们可以在自己的法律下生活了；而且在他特别写给普拉太人的信中，他说他将为他们重建家园，因为他们的祖先在为了自由的斗争中同意让他们的领土成为与蛮族人战斗的战场；^[54]他也派人给意大利的克罗同的人民送去了部分战利品，以纪念他们的运动员帕乌洛斯的热情和勇敢，这个人在米底亚战争中，当其他希腊人坐视不救他们的希腊兄弟时，自己出资装备了一艘船，驾着它驶向萨拉米，去与那里的人们一道冒险奋战。亚历山大把每种形式的英勇都放在心上，他是高贵行为的忠实朋友和保护人。

35.此后亚历山大进入巴比伦，这个城市立刻向他投降。他十分惊异地看到，那里的大地上有一道巨大的裂缝，火焰像喷泉般从里面不断地冲出，在裂缝不远处，流动的石油多得汇成了一个湖泊。这些石油与沥青没有什么两样，只是非常易燃，在火焰还没有接触到它们之前，就可以被火发出的光和热所引燃，而且还常常使周围的空气也着起火来。为了展示这一特性和它的威力，当地的蛮族在通向亚历山大的营房前的路上洒了少许石油，然后站在路的最远端，用手中的火把伸向地面上的因为洒了石油而变黑的斑块，第一个斑点立刻着火，火焰以不可思议的速度飞快地传到路的另一头，转瞬间整条路成了一条连绵不断的火线。当亚历山大沐浴涂油的时候，总是有一些侍从在他身边服侍，和他逗乐；这些人中有一个叫阿特诺法涅斯的雅典人，想试试站在亚历山大身边的一个丑陋但歌唱得很好的年轻人（他的名字叫斯特发努斯），于是就说道：“噢，大王，难道你不想在斯特发努斯身上对这种液体做个试验吗？如果它烧着他，不能被扑灭，那我就确信它具有不可征服的可怕能量。”非常奇怪，这个年轻人自己也愿意试试。当他用石油涂抹了自己的全身后，顿时燃起了熊熊烈焰，亚历山大见状陷入极度的惶恐之中；如果当时他身边没有那么多手里拿着盛水的瓶子侍候他洗澡的话，那就来不及抢救了。因为这孩子全身都烧坏了，此后的日子很难。

很自然，一些人希望能将寓言与真理联结在一起。他们说这种石油就是美狄亚使用的毒药，在悲剧中她将油涂在王冠和长袍上。他们说火焰并不是从这种东西本身中喷出的，而是因为有火焰置于其附近，两者就会迅速地连在一起，飞快得以至感觉无法把握。因为火的光线和流射

从很远的距离给予一些物体的只是光和热；但是，如果这些物体是干燥并有很多接受流射的孔道，或是富含油质，那么它们就能收集光和热，燃起烈火，改变事物。关于这种石油的起源的争论有很多.....^[55]也许这种油性的物质之所以能燃烧，是由于它来自的土壤中元素丰富，易于着火。因为巴比伦的土壤非常炽热易燃，以致大麦粒经常也会从土中蹦出四处跳动，好像土地的炽燃使大地也悸动起来似的；这里的居民在炎热的季节都睡在装满水的皮囊里。而且，当年在哈培拉斯统治这里时，他急切地装饰皇家花园和道路，成功地移植了许多希腊的植物，只有常春藤不适应这里，全都枯死了。这是因为这种植物性喜阴冷，无法忍受这里炽热的土性。有关这些离题的掌故，还是让我们就此打住吧，免得我的不耐烦的读者抱怨了。

36.当亚历山大进而使自己成为苏萨的统治者后，他从那里的宫殿中得到了四万塔连特的铸币，还有数不清的家具和财宝。其中据说有重达五千塔连特的赫耳弥俄涅紫色染料；尽管这些东西在那里已保存了一百九十年，但看上去依然色泽鲜艳如新。其原因相传是因为紫色染料中加入了蜂蜜，而白色的染料中加入了白色橄榄油。因为有了这些成分，所以经年累月，看上去还是纯净光泽，艳丽有辉。而且据德农说，波斯的各个国王还从尼罗河和多瑙河运来水贮藏在他的财宝中间，以寓示着他们帝国的伟大，万民臣服。

37.因为地势崎岖艰险，还有波斯的最显贵的贵族的防卫（大流士已经逃走），波西斯地区很难攻入；但是亚历山大找到了一个向导，使他绕道没走多远就进入了那里。这个向导能说两种语言，因为他的父亲是吕西亚人，母亲是波斯人；据说，当亚历山大还是一个孩子时，德尔菲神庙的女祭司在她预言里就说到过，将有一个“吕库斯”会成为亚历山大行军攻击波斯时的向导。大家说女祭司指的就是现在亚历山大找到的这个向导。^[56]在这个地方发生了对战俘的大屠杀，亚历山大自己也写道，为了他的利益，他下达了对当地居民进行屠杀的命令；而且与在苏萨一样，据说在这里也发现了大量的铸币，亚历山大动用了两万只骡子和五千头骆驼来运送器具和财宝。

当亚历山大看到一座被拥入宫殿的人群从宝座上随意推倒的薛西斯的巨大雕像时，他在它面前停下来，然后与之攀谈起来，仿佛它是薛西斯本人一样。他说道：“我是应该因为你曾远征希腊而让你继续躺在这里呢，还是应该因为你的伟大抱负和其他美德而把你扶起？”这番自言自语后，他沉默地思索了很长时间，最后他还是从他身旁走开。（因为正值冬季）为了休整军队，他在这里待了四个月。据说当他第一次坐在黄金华盖下的皇帝宝座上时，亚历山大父子的老友，科林斯人德马拉图斯，激动得失声痛哭，老泪纵横地说道：那些没有看到亚历山大坐在大流士的宝座上就死去的希腊人，被剥夺了多么大的欢乐呀。

38.之后亚历山大开始准备起兵继续追击大流士。之前他参加了一回他的同伴们的饮宴，席间许多人的情人也一道参与狂欢作乐。这些妇女中最为著名的一个名叫苔丝，她是雅典人，是后来成为国王的托勒密的

情妇。在饮乐进行的时候，她部分地为了赞美亚历山大，部分地为了调侃他，说出一番话，颇有雅典之风，虽然就其本人身份而言何其太雅。她说她跋涉亚洲各地的所有辛苦今天都可以从在波斯人金碧辉煌的宫殿中奢华作乐里得到酬报；但是若把曾经烧毁雅典的薛西斯的宫殿也付之一炬，那将使今夜的狂欢宴饮更加让人开心了。她会在亚历山大的眼皮底下点起火来，这样，男人们就会传播这样的说法：跟着亚历山大的女人赛过雅典的所有海陆军大将，代表希腊对波斯人进行了更为巨大的惩罚。她的话音刚落，喧闹的掌声四起，国王的伙伴们都急切地上前帮腔，以致亚历山大屈从了他们的欲望，腾身跃起，头戴花环，手持火炬，引着跟在他后面一路狂欢喧闹的同伴们把宫殿围住。在附近的其他马其顿人听到消息，也持着火炬兴奋地跑来。因为他们希望，亚历山大烧毁这座宫殿表明他思恋着家乡，不想在蛮邦久居。根据一些作家的说法，事情就是这样发生了。但另一些人则认为这件事是有所预谋的。尽管说法不一，大家都同意说，亚历山大立刻就后悔了，下令扑灭火焰。

39.亚历山大生性慷慨，并随着他财富的增加而更加大方。他的礼物总伴着善意的关怀，说真的，仅此善意就是真正的恩惠。我将举出一些例子，有一个培欧尼亚人的首领叫阿瑞斯顿，他杀了敌人后把人头拿给亚历山大，说：“噢，大王，在我的国家，这样的礼物足以得到一个金杯作为回报。”“是吗？”亚历山大开怀大笑着回答说：“是一个空杯吧；不过我要用一只盛满了纯酒的金杯来祝你身体健康。”又有一次，一个普通的马其顿人赶着一匹骡子驮运一些皇室黄金，当骡子精疲力竭后，他只好把黄金放在自己肩上，努力驮着它走。亚历山大正好看到这个疲惫不堪的人，了解了情况；当他看到这人正打算把黄金放下时，对他说道：“别放下，扛着它到你的帐篷再放下。”而且，亚历山大对那些拒绝他礼物的人比那些向他索要礼物的人更加感到不满。他在写给福基翁的一封信中说：如果他拒绝他的礼物，那他从今往后就不再将他当成朋友看待了。一个与他一起玩球的叫塞拉皮昂的年轻人，从没有向亚历山大要过什么东西，所以亚历山大也从没给过他什么；于是在玩球时，无论什么时候只要塞拉皮昂得到球，就会把它传给其他人，直到亚历山大问他：“你可不可以把球传给我？”他答道：“不，因为你没有向我要啊。”听到此话，国王哈哈大笑，给了他很多的礼物。有一次亚历山大对他的一个爱恶作剧的好友普罗提亚斯大动肝火，这个人的朋友们请求亚历山大宽恕他，普罗提亚斯自己也泪汪汪地请求他的原谅，于是亚历山大原谅了他，说他们又是朋友了。“既然如此”，普罗提亚斯说道，“那我的大王呀，首先给我些东西证明一下吧”。于是亚历山大下令给他五个塔连特。他的朋友们和侍卫都习惯于炫耀他所赠送的那些财物，个个显得高傲神气。这一点，在奥林匹娅斯写给亚历山大的信中清楚地表现出来。她写道：“我求你换个方式表达你对你所喜爱和尊重的朋友的恩惠吧；现在你使他们个个都像国王一样，为他们招来大群的朋友，你自己却两袖清风。”奥林匹娅斯经常这样写信抱怨他，但是亚历山大把她的信藏起来。只是有一次，他让赫菲斯提昂按通常的习惯和他一道读他打开的一封奥林匹娅斯的信，不过他读完后，亚历山大摘下自己手上的戒

指，用它封住了赫菲斯提昂的嘴。马札亚斯的儿子在大流士宫廷里是最有影响的人，他已经拥有了一个行省，但有一次亚历山大又给了他一个更大的行省；他婉言谢绝，说道：“噢，大王，以前这里只有一位大流士，但现在您却造出许多个亚历山大。”对帕曼纽，亚历山大赐给他一所在苏萨的巴高阿斯的房子，据说里面有价值一千塔连特的服饰。他还写信给安提帕特，命令他设立卫队保护自己，因为据报有些反对他的阴谋正在酝酿之中。对他的母亲，他也给她送去很多礼物，但是不许她干预政务，也不许她干涉他指挥战争；当她为此责骂他时，他总是耐心地忍受着她的恶言恶语。有一次，在读完一封安提帕特指责奥林匹娅斯的长信后，他说道，安提帕特不懂，母亲的一滴眼泪足以抵消一千封这样的信。

40.亚历山大看到他的好友们都变得奢华起来，过着挥霍无度的鄙俗生活。例如：泰奥斯人哈格农穿银钉装饰的鞋子；利昂那塔斯为了体育锻炼，特地用骆驼从埃及运来沙土；菲罗塔斯用来狩猎的网有几百尺之长；当他们运动后洗浴时，更多的人往身上涂没药而不再是橄榄油，而且他们身后都跟着一大群的仆人管家。亚历山大于是温和而有分寸地责备他们。他说他感到十分惊讶，经过如此众多的伟大奋斗，他们居然忘记了，不辞辛劳去征服的人要比被辛劳服侍的人睡得香；而且，他们应当把自己的生活与波斯人的生活进行一个对比，从而看到：奢侈是真正奴隶性的生活，而艰辛的劳作才是真正高贵的事情。他说道：“如果一个人连用自己的双手照料自己都不会，那他还如何能够照顾自己的马匹，擦拭自己的长矛和头盔？难道你们都忘了，我们远征的目标不正是要避免重蹈被征服者同样的覆辙吗？”因此，他更为积极地投入到军旅和狩猎之中，不避艰险，以至有一次当他击倒一只雄狮时，身边的斯巴达使者对他说：“真是高贵啊，亚历山大王，你与雄狮搏斗，看看到底谁才是真正的王者。”克拉特拉拉斯把这次狩猎的图景敬献给了德尔菲神庙，上面用铜铸有狮子、猎狗和搏斗中的亚历山大，还有正在上前援助的克拉特拉拉斯本人，这幅作品中有的铜像是莱西帕斯雕刻的，有的是利奥查瑞斯雕刻的。

41.亚历山大在历练自己，同时激励其他人英勇地行动，总是不断冒险；但是他的朋友们却在财富和堂皇气派的包围中，习惯了享受奢侈闲惰的生活，对他不断艰险跋涉进行军事远征感到厌倦，渐渐开始甚至不断地诋毁攻击他。尽管如此，他开始时首先非常温和地对待他们的不满，说国王的命运就是在施予恩惠之后还要被人怨恨。而且，他对好友们总是细致入微地关怀，显出极大的善意和尊重。我在这举几个例子。

当朴塞斯塔斯被熊所咬伤后，写信告诉了他的很多朋友，但唯独没有告诉亚历山大，因此亚历山大写信责备他，并说道：“尽管如此，现在告诉我你的情况，还有，你们一道狩猎的人中是否有人在你危难之际弃你不救，让我来惩罚他。”他给有事在外的赫菲斯提昂的一封信中写道，当他们在猎猫鼬时，克拉特拉拉斯却被柏第卡斯的长矛伤了大腿。当他听说朴塞斯塔斯从病中康复后，他写信给医生亚历西朴斯，向他表示感

谢。当克拉特拉拉斯生病时，亚历山大睡觉时梦到一个异象，醒来后就亲自向神献祭，祈祷他朋友康复，并叫克拉特拉拉斯也向神献祭。当医生保桑尼阿斯想要一些毒参草来为克拉特拉拉斯治疗时，亚历山大给保桑尼阿斯写信，一方面表达自己的忧虑，另一方面又建议他小心使用这种药。当埃斐亚特斯和西萨斯抢先来告诉他哈培拉斯逃亡的消息时，他把他们囚禁起来，说他们诬告。当他送老弱病残的士兵回家时，埃盖的攸瑞罗卡斯也设法让自己上了复员的名单中；后来事情败露，他招认说，他这样做是因为他爱上了一个叫泰丽丝帕的女人，决心追随她一道去海边。亚历山大听了，不但没有责备他，反而问他这个姑娘的身世如何，当他知道她是自由人出身的艺妓时，说道：“噢，攸瑞罗卡斯，我会帮助你用礼物或言辞来追求爱情的，但是其他的手段不行，因为她是一个自由人。”

42.令人吃惊的是，他花时间给他的朋友们写了很多的信。如：他写了一封信，命令搜寻一个逃向西里西亚的塞琉古的奴隶；在另一封信中，他命令朴塞斯塔斯捉住尼科恩，他是克拉特拉拉斯的仆人；他还有一封写给麦加培札斯的信，因为一个仆役逃到了圣庙中寻求庇护，亚历山大命令他，如果可能，就将这个奴隶诱出圣庙然后捉住他，但是不可以在圣庙里动手抓人。据说，起先当他审问死刑案件时，当原告陈述时，他都会用手捂住自己的一只耳朵，保证不受干扰，不失去对被告的公平。但是在听过大量的讼案后，他变得严厉起来，由于目睹许多罪行指控确有其事致使他也听信伪证。特别在他受到污蔑中伤时，他不再谨慎细致，而是变得残酷无情，因为他热爱自己的名誉甚过他的生命和帝国。

现在，他又进军追击大流士，^[57]盼望着能再打上一仗；但是当他听说大流士已被柏萨斯抓去后，他就遣散帖撒利人回国了，并在给予他们的报酬之外又慷慨赐予他们两千塔连特。由于长途艰苦地追逐大流士（在连续十一天里骑马行军了三千三百浪），主要是因为缺水，他的许多骑兵都累垮了。正在这时，一些用骡子驮着皮囊运水的马其顿人与他相遇。当他们看到亚历山大时，正值中午，他渴得要命，他们立刻用头盔盛满水捧给他。他问他们是在为谁运水，他们回答说：“是为了我们的孩子，但是如果您能活着，就算我们失去了我们的孩子，我们也还可以再有其他孩子。”听了这话，他接过他们手中的头盔，但是当他看到他周围那些骑兵都伸长了脖子看着他手中的水时，他把水还了回去，没有喝一滴；他感谢这些送水给他的人们，说道：“如果我一个人独自喝了，那么我的这些骑兵就会失望。”其他的人都被他这种自制和高贵的精神所感动，他们高喊着要在他的带领下勇往直前，并策马奔驰，还说他们只要拥有这样的国王，就感到一点儿也不渴不累，甚至感到自己也非凡人了。

43.虽然所有的人都倾力向前，但是据说当亚历山大冲入敌人的营地时，只有六十人跟在他身边。在那里，他们纵马跃过撒得到处都是的金银，穿过一辆辆装着妇女和儿童、没人驾驭四处乱跑的马车，追杀着那

些逃在最前面的敌人，认为大流士就在他们之中。但是最后他们发现大流士躺在一辆车上，身上刺满了标枪，奄奄一息。尽管如此，他挣扎着请他们给他一点儿水喝；当波利斯特拉托斯给他喝了一些凉水之后，他对波利斯特拉托斯说：“我的朋友，此时是我所有不幸命运的顶点：我从你手中得到的恩惠，我已无力报偿；但是亚历山大将会酬报你的善行的，神将会因他善待我的母亲、妻子和儿女而报答他；对于他，我想通过你，伸出我的右手向他表示感谢。”他拉着波利斯特拉托斯的手，说完这些话后就死去了。当亚历山大赶到时，他对发生的这一切感到十分悲伤，解下自己的披风盖在大流士的尸体之上。以后，当他捉到柏萨斯的时候，对他处以裂刑。^[58]两棵笔直的树被拉弯合在一起，然后把他捆到两棵树上，再把拉弯的树放开，借巨大的拉力把他撕成两段。而现在他把大流士的尸体按照皇家规格装殓，送给他母亲，并将他的兄弟伊克萨特雷斯看成是自己的同伴之一。

44.然后，亚历山大领着他的精锐部队进入了赫尔卡尼亚。在那里他看到大海的一个海湾，看上去和攸克塞因海湾一样大，但是其水质比地中海还要好。他不知道其中的确切原因，只能猜测最大的可能性就是，它是由于麦伊奥提斯湖水源源不断地涌入所致。然而自然学家早就知道更为真实的原因；在亚历山大远征前很多年，他们就发现这是四个从外海深入内陆的海湾中的最北面的一个，它被叫作“赫尔卡尼亚海”或者是“里海”。

在那里，一些蛮族意外地遇到了一些马其顿士兵牵着亚历山大的马“布西发拉斯”，就趁势把它给劫走了。亚历山大知道后十分震怒，派一个传令官去威胁他们说如果不还回他的马，就要把他们所有的人包括他们的女人和孩子都杀死。但是当带着他的马回来，并把他们的城池也献给他时，他就十分友善地对待他们，还给劫他马的那些人一笔赎金。

45.亚历山大继续行军，进入到帕西亚，^[59]并在那里休整军队；他还第一次穿上了蛮族的衣服，这样做，也许是希望能把他自己融入当地的生活习惯中，带来种族和风俗的同化，化解人们的仇恨；也许他希望这样能使马其顿一点一点地容忍他的生活方式的变化转换，最后在他们当中也引入跪拜的礼节。尽管如此，他还是没有采纳著名的米底亚人服饰，那过于粗野奇异，也没有采纳长裤、长袖马甲和冠冕这样的装束，而是小心翼翼地设计了一种介于波斯和米地亚服装之间的服装，比前者质朴，又比后者更为高贵豪华。起初亚历山大只是穿着它接见蛮族或在家里与友好们相聚，但后来人们经常可以看到他穿着这种衣服骑马出现在公众场合。这种衣着伤害了马其顿人的感情。但是因为他在其他方面的优秀品质，马其顿人还是在这样一些使他快乐和感到荣耀的事上屈从了他。亚历山大确实遭受了太多的劫难，前不久他又被箭射中膝盖下的小腿，很大的骨头碎片都从肉中露了出来；另一次，他被一块石头击中颈部，严重得使他视力模糊，很长时间看不清东西。尽管如此，他仍然一刻不停地喜欢各种冒险。实际上，他又渡过了奥瑞赛瑞特斯河（他自

己认为是塔内河），将西徐亚人击溃，趁势追杀了几百浪（Furlong，长度单位，每浪相当于220码、201米和1/8英里——译注）之远，尽管此时他正受着腹泻的折磨。

46.许多作家，如克雷塔图斯、普洛克雷图斯、欧奈西克瑞塔斯、安提戈尼斯和伊斯特，都说阿马宗人的女王到这里来拜见了亚历山大，但是皇家侍从如阿里斯多布卢斯、卡瑞斯，还有普特勒密、安提克雷德斯、忒拜人斐洛和色安格拉的腓力，除此之外还有埃列特里亚的赫卡塔奥斯、卡尔奇底开的腓力和萨摩斯岛的杜里斯，都说这件事是杜撰的。亚历山大自己的证言支持了后者的观点。因为在一封写给安提帕特的信中，他详细记录了西徐亚人的国王想把女儿嫁给他，但是却只字未提阿马宗人。很多年后当欧奈西克瑞塔斯为那时已成为国王的李希马库斯朗读他写的历史的第四卷时，讲到了有关阿马宗人的故事，李希马库斯微笑着说道：“可是当时我在哪儿呢？”尽管如此，不论我们信还是不信这个故事都不会影响我们对亚历山大的尊敬。

47.因为担忧他的马其顿士兵对他今后的远征产生厌倦，亚历山大将大部队留在营地，自己带着他们中的精锐（两万步兵，三千骑兵）驻扎到了赫尔卡尼亚，在那里他对他们说道：目前，在蛮族眼中他们如梦一般不可思议，但是如果他们只是使亚洲弄得一片混乱，然后一走了之的话，那么他们就会被蛮族看作是女人而受到攻击。他又说道：他并不阻拦那些想离去的人，但是他提醒他们注意：当他为马其顿征服所有世界时，是他们离弃了他和那些愿意继续远征的人们。这些话都一字不差地记在他写给安提帕特的信中。而且他还写道：当他讲完了这番话后，所有的士兵都向他高呼，请他率领他们去征服他所计划征服的世界的任何地方。在这样检验了他们对他的忠诚后，他率领大军继续征战就不再是一个难题了，实际上，他们心甘情愿地追随他。

在这种环境下，他使自己的生活方式更加适应于当地的习俗，并努力使当地风俗与马其顿的风俗和谐一致，因为他认为通过这种能产生好感的混合和共同的实践，而不是通过强力，才能在他离开此地后还牢牢地树立他的权威。因而他又专门挑选了三万名当地男童，并任命了许多的老师，下令教授他们学习希腊语并训练他们使用马其顿的武器。虽然他是因为爱情的缘故而娶了罗克塞妮为妻（他是在一个宴会上和这个年轻美貌的女士跳舞时认识她的），但这事被认为与他所治理的那些事务之间十分和谐。蛮族因这一婚姻带来的亲近关系受到鼓舞，而且他们十分喜欢亚历山大，因为他在这些事上表现得最有节制，没有律法的许可，他甚至不愿意去接近这个他唯一真心爱上的女人。

而且，当他看到在他最主要的朋友中，赫菲斯提昂支持他的方针改换了自己的生活方式，而克拉特拉拉斯则顽固地坚持马其顿故土的生活方式时，他就让前者处理蛮族事务，后者处理希腊和马其顿事务。一般来说，他对赫菲斯提昂表现出更多的友爱，而对克拉特拉拉斯则更多的是尊敬，他不断地这样说：赫菲斯提昂是亚历山大的朋友，而克拉特拉拉斯是国王的朋友。因为这个原因，这两个人私底下相互怨恨，而且经常演变

成公开的对抗。有一次在远征印度时，两个人甚至拔剑相向，各自的朋友也提剑来帮忙，亚历山大驱马赶到，当众责骂赫菲斯提昂，骂他是个蠢材、疯子，也不想想要是没有他亚历山大的恩惠，他什么都不是；同时在私下里，他又严厉地责备了克拉特拉斯。然后他把他们叫到一起，为他们调停，在阿蒙和所有其他的神面前起誓，说他在所有人中最爱他们两个；但是如果他再听到他们互相争吵，他就把他们两个一起杀掉，至少杀掉那个挑起事端的。从此之后，他们之间再也没有做过互相伤害的事，也没有说过互相伤害的话，即使在相互间开玩笑时也没有。

48.此时，帕曼纽的儿子菲罗塔斯在马其顿人中获得了很高的声望；他被认为既勇敢又坚毅，而且除了亚历山大，没人像他那样广交朋友、乐善好施。至少我们听说，当他的一个密友向他借钱时，他命他的管家去取钱给他的朋友，可是管家告诉他他已经没有什么东西可以给予他的朋友，他喊道：“你这是什么意思？我们不是还有盘子和衣服吗？”尽管如此，他态度傲慢，夸耀富有和奢侈得都太过头了，特别是对尊显高贵风范的模仿十分蹩脚，显得笨拙、虚假和缺乏优雅，以致他招致人们的猜疑和嫉恨；甚至有一次他的父亲帕曼纽也不得不对他说：“我的孩子，求你少一点炫耀招摇吧。”同时，对他的责难很早就传到了亚历山大的耳中。当大流士在西里西亚被击败、大马士革的财产被抢夺的时候，在押往营地的许多俘虏中，有一个出生于皮德那的年轻女人，长得十分漂亮，她的名字叫安提贡。这个女人被菲罗塔斯得到。年轻的菲罗塔斯喝醉后像个大兵一样，总是对着他的情人口无遮拦地吹牛夸耀，说所有的丰功伟绩都是他和他的父亲建立的；他说亚历山大只是个毛头小子，靠着他们父子俩的功勋才得以当上统治者。这些话被这个女人又传给了她的一个相好，而这个人又很自然地传给了其他人，传来传去，传到了克拉特拉斯的耳朵里，他把这个女人秘密地带到亚历山大处。当亚历山大听了她说的那些事后，命她以后继续和菲罗塔斯交往，并随时来向他报告她从她爱人那里听到的一切。

49.菲罗塔斯一点也没有觉察到针对他的阴谋，还是经常和安提贡见面，向她发牢骚、吹牛，说了许多攻击亚历山大王的不合宜的话。但是尽管不利于菲罗塔斯的证言不断传入亚历山大的耳中，他仍默默地忍受，克制着自己，这也许是因为他仍然相信帕曼纽对他的一片忠心，或者是因为他还对他们父子的声名和权力有所顾忌。与此同时，一个叫利墨纽斯的马其顿人从卡拉斯特拉来密谋刺杀亚历山大，^[60]他邀请他的好友尼克马库丝一起做这事，但是尼克马库丝不愿意参加，相反把这个预谋告诉了他的哥哥塞巴里纽斯，两人立刻去找菲罗塔斯，要求他带他们面见亚历山大，说有重要的事情，他们必须见他。可是菲罗塔斯却用某种理由（什么理由不得而知）拒绝了他们，宣称国王正在处理其他更为重要的事。而且他连续两次拒绝了他们的请求。因而他们开始怀疑菲罗塔斯，于是另找他人才被领到了亚历山大面前。首先他们告发了利墨纽斯的阴谋，然后他们隐晦地暗示出对于菲罗塔斯的怀疑，因为他连续两次把他们的请示搁置一旁。这极大地激怒了亚历山大；当他得知利墨纽斯因为拒捕而被派去捉他的人击杀后，他觉得更为烦乱，认为失去了

关于这个阴谋的证据。而且，因为他厌恶菲罗塔斯，那些长期以来仇视这个人的人们都到亚历山大跟前告状，公开说国王把事情想得简单了，因为像利墨纽斯这样一个从卡拉斯特拉来的人，不可能只凭自己就干出这么胆大包天的事情；他们还说，这个人只不过是帮手，或只是个权力更大的人派来的刺客而已，应当对那些最想隐瞒此事的人进行调查。当亚历山大开始听信这些怀疑的意见时，菲罗塔斯的敌人立刻提出无数针对他的控告。结果亚历山大下令捉住他并开始审问，国王的一些好友们站在一边拷问，亚历山大自己则在一块挂毯之后听着。据说当他听到菲罗塔斯对着赫菲斯提昂悲惨痛苦地哭号哀求时，亚历山大不禁喊道：“多么怯懦，菲罗塔斯呀，多么软弱，你这副德性居然也敢干这样胆大包天的事？”当菲罗塔斯被处死后，亚历山大立刻派人去米底亚把帕曼纽也处死，帕曼纽追随腓力左右时就立下了累累功勋，是亚历山大的亲密老臣中唯一一位鼓励亚历山大进军亚细亚的；同样还是这个人，他亲眼看着自己的三个儿子中的两个在远征中牺牲，而现在他却和他的第三个孩子一起被处死。^[61]

这些行为使亚历山大在他的许多朋友眼中变得令人畏惧，特别是安提帕特，他秘密派人到伊托利亚人那里，与他们结为同盟。伊托利亚人自己也害怕亚历山大，因为他们曾攻毁了奥伊尼亚达伊城；亚历山大知道此事后说道：不要说是奥伊尼亚达伊的儿郎，就是他自己也要惩罚伊托利亚人。

50.之后不久发生了克雷塔斯事件。^[62]对此，那些只是简单地听了当时情况的人会认为这比菲罗塔斯事件更野蛮可怕；但是我们如果对这些事件的原因和发生的时机进一步思考，我们就会发现这件事并不是蓄意设计的，只是因为国王遇上的晦气，在暴怒和酒醉的情况下招致了克雷塔斯的毁灭之神。事情是这样发生的，一些人从海滨给亚历山大王带来了一些希腊的水果，他觉得这些水果生得十分漂亮，近乎完美，于是就叫克雷塔斯过来，想让他也看一看并一起分享。碰巧克雷塔斯当时正在献祭，他听到亚历山大的召唤后就中途出来，三头已经被奠酒的羊也跟着他。当亚历山大听说这一情况后，就告诉了他的预言师阿瑞斯坦德和拉斯第蒙人克利奥曼提斯。然后他们告诉亚历山大这是恶兆，他就命他们赶快献祭以求克雷塔斯平安。亚历山大自己也曾在前两天睡觉时做了一个奇怪的梦，他看到帕曼纽的孩子和克雷塔斯坐在一起，都穿着黑色宽松的长袍，而且都死了。克雷塔斯没有完成献祭，而是等亚历山大向卡斯托和波卢克斯献祭之后，直接随国王赴晚宴。宴会上狂饮之后，人们唱起了由普兰西库斯（或者如一些人所说是披里奥）所作的韵诗，来嘲笑和讥讽那些最近被蛮族打败的将军。年长的客人对此十分厌烦，开始抱怨这些诗人和歌者，但是亚历山大和他周围那些人正听得高兴，于是叫歌者继续唱。这时克雷塔斯显得特别烦躁，他已经喝得酩酊大醉，加上他天性粗朴刚愎，便坚持认为这样很不好，这是在蛮族和敌人中间侮辱自己人，而他们远比嘲笑者要好得多，尽管他们运气不佳。亚历山大大声说：克雷塔斯是在为自己辩护，把胆小说成是“运气不佳”。克雷塔斯一下跳了起来，说道：“对，就是这个胆小如鼠的人救了

你的命，当时你这位自称是神的儿子的人在斯皮色瑞达提斯的长矛前调头就跑！^[63]有多少马其顿人為你流血负伤，帮你爬上了权力的顶峰，好让你自负到不承认腓力是你的父亲，却自称是阿蒙神的儿子。”^[64]

51.这番话把亚历山大彻底激怒了，他说道：“卑鄙的东西，你以为你可以随时这样诋毁我，在马其顿人中制造分裂冲突而不受惩罚吗？”“不”，克雷塔斯紧接着说道，“我们现在就在受惩罚了，看看我们从自己的辛劳中得到的是什么样的回报吧；我真要认为那些已死的人们是幸福的，他们不会活着看到我们马其顿人挨米底亚人的棍棒暴打，或看到我们为了见自己的国王而不得不乞求波斯人”。克雷塔斯就这样毫无顾忌地痛骂，而亚历山大身边的那些人则冲上来咒骂克雷塔斯，年长者在中间想努力制止这场骚乱。这时亚历山大转向身边的来自卡尔狄亚的克塞诺达库斯和来自科洛彭的阿特缪斯说道：“希腊人如果来到我们马其顿人中间，不就像是半神走到了野兽中间吗？”克雷塔斯仍然不想让步，他叫喊着要亚历山大要么有话就直接说出来，要么就不要再邀请自由而直言无忌的人参加晚宴，去和蛮族和奴隶生活在一起吧，因为他们才会跪拜在他那白色的紧上衣和波斯的小腰带前。此刻亚历山大再也控制不住自己的愤怒，顺手拿起一个桌上的苹果向克雷塔斯砸去，并开始四处寻找自己的剑。但是他的一个侍卫阿里斯多芬已经把它从他手边拿走，其他人都拥上来劝他不要发怒，可是亚历山大依然暴跳如雷，用马其顿话召唤他的卫队（这表明将发生更大混乱），并命令号手吹号。当这个号手犹豫不决时，亚历山大气得一拳打倒了他，而这个人以后因此受到了人们的尊敬，因为主要是由于他拒绝吹号，才避免了营地陷入更大的骚乱。但是克雷塔斯不想屈服，他的朋友们费了很大的劲才把他推出宴会堂。

可他又从另一个门里冲了进来，用非常粗暴又十分轻蔑的口吻背诵着欧里庇得斯的《安德洛玛刻》中的抑扬格诗句：

啊，在希腊那里，治理得是多么邪恶啊！

结果最终亚历山大从他的一个卫兵那里夺过一支长矛，当克雷塔斯刚走到门帘旁时，追上去一枪刺穿了他。克雷塔斯大吼一声倒在地上，痛苦呻吟，此时亚历山大忽然一下子怒气全无。清醒过来，看到了站在一边默默无言地看着这一幕的朋友们，然后把长矛从尸体上拔出，向着自己的喉咙猛刺过来，幸亏他的侍卫及时抓住了他的手，努力将他扶回到自己的房间中。

52.之后的一天一夜他都在悲痛的哀苦中度过，最后因为悲伤过度，过于哀伤而一言不发地躺倒在卧榻上，长叹不息。他的朋友们因为听不到他的声音而感到十分不安，强行闯入他的房间，纷纷相劝，可是他不理不采，直到预言师阿瑞斯坦德提醒他曾经做过的那个看到克雷塔斯的那个梦，^[65]还有其他那些不祥的预兆，劝他相信这一切很久前就已经为命运所注定，亚历山大才显得不那么执拗了。他们又请哲学家卡利西尼斯（他是亚里士多德的亲戚）和阿布德拉的阿那米萨库斯来劝导他。相比之下，卡利西尼斯是通过体谅和温和的态度来抚慰亚历山大的痛

苦，话语委婉，以免再引起他的伤痛；但是阿那克萨库斯在哲学上有自己的一套，以看不起他的同僚而闻名，他边走边嚷地进来，对亚历山大大声地说道：“这儿就是亚历山大，整个世界都在看着他；但是他却躺在榻子上像个奴隶一样地哭泣，因为他害怕法律和人们的责难；但是，他本人就是法律和正义的尺度，因为他的征服使他拥有统治和主宰的权力，而不是像个奴隶一样屈从于无聊见解的控制之下。难道你不知道宙斯让正义和法律坐在他的两边，为的就是使他统治世界的每件事都成为合法的和正义的吗？”阿那克萨库斯的这一番道理确实成功地减轻了亚历山大的痛苦，但是这也改变了他的性情，使他变得更加虚荣，更加的不顾法纪；阿那克萨库斯也因而获得了国王的宠信，并使国王与卡利西尼斯的交往成了一件多余又不快的事情，因为这个人的严峻总不能让国王欢心。

据说有一次晚宴时话题转到了季节和气候上面，卡利西尼斯支持那些主张在冬天这里要比希腊冷的人的意见，而对此阿那克萨库斯则坚决反对，因而卡利西尼斯对他说：“你当然一定会承认这里比希腊要冷，因为在那儿的冬天你只是披一个斗篷就可以四处晃悠了，但在这里，你却只能裹着三条毯子坐在案边。”当然，这种反驳只能增加阿那克萨库斯的愤恨。

53.进而，其他的智者和献媚者们也跟着亚历山大讨厌见到卡利西尼斯的雄辩极大地吸引着年轻人，也讨厌看到他的生活方式——有序、尊贵、独立——使老年人对他不无好感，因为这些证实了他一直强调的他寄居他乡的原因，即他到亚历山大这里来只是热切地希望能借此恢复他的公民同胞们的家乡，能在他的故乡的城邦里重新恢复人丁兴旺。^[66]除了这些对他的声誉的嫉妒之外，他也不时地因为自己的行为授人以柄，如很多次地拒绝人们的邀请，而当他偶尔参加聚会时，他的严肃与沉默也使他显得好像对发生的一切不甚赞成、不甚喜欢似的，以致亚历山大也引经据典地批评他说：

我恨那些自以为聪慧的人。

据说有一次很多人受到国王的邀请来参加晚宴，卡利西尼斯也被命令参加，当酒杯传至他处，人们要让他说一番赞扬马其顿的话，他说得非常之好，以致所有的宾客听了都站起来向他欢呼，向他纷纷投掷自己的花环；亚历山大则引用了欧里庇得的话说：

高贵的题目，自然容易生出优美的讲演。

“可是给我们显示一下你的雄辩吧”，亚历山大王说道，“请公开地指责马其顿人，这样他们就可以明白自己的缺点，得到改善”。于是，卡利西尼斯开始从反方的角度讲演，滔滔不绝而又无畏地指责马其顿人，最后指出，希腊各邦的内争派斗才是帮助腓力的权力增长的真正原因，并补充说：

内战乱世之中，竖子亦可成名。

这些话使马其顿人对他产生了深深的仇恨，亚历山大则宣称，卡利

西尼斯证明的不是他的雄辩能力，而是他对马其顿人的恶意。

54.根据赫尔米波司的说法，上面这件事是卡利西尼斯的一个名叫斯特罗布斯的书童告诉亚里士多德的；他还说，当卡利西尼斯觉察到国王对他的疏远后，有两三次当他从亚历山大身边离开的时候，他朗诵着这样的诗句：

帕特罗克拉斯也已经死去，一位远比你勇敢的人。[67]

听了这个故事后，亚里士多德中肯地评断说：卡利西尼斯作为一个演说家有着伟大的才能，但是却缺少常识。尽管如此，在关于跪拜礼的事情中，卡利西尼斯极其固执拒绝行礼，像一个哲学家应该表现的那样；他孤军奋战，在公众面前陈述他如此愤慨的原因，许多年长的和最优秀的马其顿人对此也暗中同情称赞他。通过反对施行跪拜礼，他使希腊人免于遭受这一奇耻大辱，同时也使亚历山大自己的形象得到真正的维护；但是他却因此毁了他自己，因为大家认为他是用蛮力而不是用劝导来感化国王。

据米提利尼的卡瑞斯说，有一次亚历山大在宴会上饮完酒之后，将酒杯传给了他的一個朋友，当这人接到酒杯后，立刻站起身来面对家神的神龛喝完，然后先向亚历山大行跪拜礼，上前亲吻他，再回到自己的坐榻边。所有的客人都按顺序这样做；等酒杯传到了卡利西尼斯手边，当时国王并未注意，正和赫菲斯提昂说话，卡利西尼斯喝完酒后走上前去正要亲吻国王，姓斐多的德米特里乌斯叫道：“噢，国王，别接受他的亲吻，只有他没有行跪拜礼。”因此亚历山大拒绝了他的亲吻，于是卡利西尼斯高声说道：“好的，我将离开比你们少吻一下而已。”[68]

55.他这么做所引起的不快进一步证实了赫菲斯提昂的说法：他说卡利西尼斯违背诺言，在许诺将对国王施行跪拜礼后又不做，对亚历山大不敬。同时，如李希马库斯和哈格农之类的人坚持认为，智者卡利西尼斯专注于想要废止暴政的高贵思想之中，所以年轻人都拥到他的身边，跟随着他，好像他是成千上万人中唯一自由的人。也因为这个原因，当李希马库斯与他同伙反对亚历山大的阴谋败露后，[69]他的敌人们对他的非难和指责便有机可乘。他们说，有一次当李希马库斯问他如何才能成为一个扬名天下的人时，卡利西尼斯回答说：“去杀死一个天下扬名的人。”而且，为了煽动李希马库斯去做这种事情，他告诉他不要畏惧那金碧辉煌的王榻，而是要记住他所接近的只是一个同样会生病受伤的凡人而已。然而李希马库斯和其同谋到死也没有一个人揭发卡利西尼斯。甚至就是亚历山大自己，在他当时写给克拉特拉斯、阿塔拉斯和阿西塔斯的信中也说，那些年轻人在拷问下已经承认了罪行，是他们自己密谋此事的，再没有其他入参与其中。但是之后在给安提帕特的一封信中，他却控告卡利西尼斯也是罪犯之一，他写道：“那些年轻人已被马其顿人乱石砸死，但是对那个智者，我将要惩罚他，以及那些送他到我身边的人和那些在他们的城邦中庇护密谋刺杀我的人。”这些话里直接表露出他对亚里士多德的敌意，因为亚里士多德与卡利西尼斯是亲戚，卡利西尼斯是亚里士多德的侄子赫罗的儿子，他就是在亚里士多德的家里被养大

的。至于卡利西尼斯的死，众说纷纭，有人说他被亚历山大处于绞刑，另一些人却说他是被捆住手脚死于病中，而卡瑞斯却说他被抓后，身陷镣铐之中七个月，以便能在全体大会前受审，亚里士多德也得到场。大约亚历山大在印度受伤的那个时候，他死于过于肥胖和寄生虫病。^[70]

56.不过这都是后来的事情了。让我们还是按部就班地讲述。当时，科林斯人德马拉图斯已经年事颇高，^[71]非常急切地想看到亚历山大；当他亲眼见到亚历山大后，他说那些没有看到亚历山大坐在大流士的宝座上就死去的希腊人，被剥夺了最大的幸福。^[72]然而他并没能长久享受国王对他的恩惠，不久就死于年迈衰弱。他的葬礼办得十分奢华，军队为了纪念他堆起了高达八十肘尺^[73]的巨大纪念塔。他的骨灰被华丽的四马战车运送往海滨。

57.亚历山大现在打算翻过群山进攻印度。^[74]因为他看到在这段时间里，他的军队为过多的战利品所累，行动迟缓，所以在一天的黎明时分，在辎重装车完毕之后，他首先烧毁了属于他自己和他的同伴的货物，然后下令烧毁其他马其顿人的那些货物。事后看来，这一举动的计划比起它的实施远为让人震惊，因为只有少数士兵觉得不快，大多数人看到这一情景时，都狂喜着呼喊叫嚣，在把必需品送给缺乏的人之后，也把多余的物品亲手点燃，付之一炬；这一情景使亚历山大更为激情澎湃。除此之外，他对违命不从者的惩罚一直以无情坚定著称，令人畏惧。例如他的好友之一的米南达接到要他在某个要塞继续驻军的命令后，拒不从命，就被他处以死刑；还有，当蛮族人奥索达特反叛他时，也被他亲手杀死。

当时，有一只羊生下一只羊羔，这只羊羔头顶上长着一个东西，从颜色和形状上看就像是女人戴的冠冕，两边各有很多肉球。亚历山大对这一征兆十分厌恶，他让巴比伦人给他洗涤（这些巴比伦人就是为此而被他带在身边的，这还遭到了一些非议）；在与他的朋友谈话中他讲到，他并不是为自己的命运担心，而是为他们；因为他担心如果他死了，上天可能会将他的权力交到某个卑鄙无能之辈的手中。尽管如此，一个较好的征兆发生了，从而使亚历山大觉得不再沮丧。有一个马其顿人叫普罗克星那斯，他被派去管理国王的装备，当他正在奥克苏斯河岸边准备挖地安帐篷时，忽然挖出一眼泉水，先是涌出许多油腻如脂肪的东西，但是当表面的东西流走后，立刻有非常清澈的油流了出来，这油看上去与橄榄油没什么区别，无论是气味上味道上，还是在润滑的感觉和光泽上都是一样的，然而这附近不产橄榄树。据说奥克苏斯河水本身就能使在其中洗浴的人感到非常的柔滑。亚历山大对此惊喜异常，在给安提帕特的信中，他把这件事称作上天赐予他的最伟大的征兆之一。然而预言师却认为这个征兆预示着远征将是辉煌的，但也充满了艰辛；因为如人们通常所说的，上天给予某人以油膏，就是要在艰难困苦中给予他帮助的意思。

58.这果然应验。亚历山大在作战中遇到了很多危险，多次身负重伤；但更为巨大的损失来自他的军队缺乏基本补给，还要经受严酷恶劣

的气候。虽然如此，他仍然以无畏和勇敢来克服命运和敌军，仍然相信对于巨大的勇气来讲没有什么是不能克服的，而懦弱则不能确保平安。据说当他围攻一个西西美垂斯人的城堡时，那里地势险峻，无法攀爬，士兵们都感到十分气馁；亚历山大问欧克西亚提斯：就精神性质而言西西美垂斯人属于什么类型。欧克西亚提斯回答说他们是非常胆怯的人；亚历山大听后说道：“你的意思就是我们可以占领这个城堡，因为统治这里的是个软弱的家伙”。的确，最后亚历山大只是通过恫吓就占领了西西美垂斯。再有，当他进攻另一座同样陡峭的城堡时，他激励年轻的马其顿士兵奋勇前进，对其中一个也叫亚历山大的人说：“仅仅因为你的名字，你就理所应当成为一个勇敢的人。”当听说这个年轻人勇猛冲杀，在战场上十分光荣地牺牲后，亚历山大痛不欲生。另一次，当马其顿人在横着一条深河的奈萨城前逡巡不前时，亚历山大立在河岸上痛叫道：“我真是个最倒霉的人呀，我为什么没学游泳呢？”边说边拿上盾牌就要奋力渡河。当他宣布停止进攻之后，从被围攻的城市里派来了使节团谈判投降归顺事项。当他们看到亚历山大盔甲未卸，身边没有侍从，都十分震惊；后来，有人送进来一个坐垫给他，他却让给了使节团中最年长的一位（此人名叫阿卡菲斯），请他坐下。阿卡菲斯对亚历山大的宽宏和谦恭深感敬佩，问亚历山大说：如果要成为他的朋友，他希望他们做些什么。亚历山大回答说：“你们城中的人必须让你成为他们的统治者，而且要给我提供城中一百名最优秀的人。”听到这话阿卡菲斯大笑着说：“不，噢，国王，如果我给您的是最差的而不是最好的，那我才能把这城统治得更好。”^[75]

59.如我们所知，印度的太克西利斯拥有的王国和埃及一样大，其中有很多肥沃的牧场，盛产各种鲜美水果。他也是一个聪明的人，当他与亚历山大相见后，他说：“亚历山大，如果你们不是来这里掠劫我们的水源和必需的食品的话——聪明的人只是为这些顽强战斗——那么我们为什么一定要兵戎相见呢？对于其他所谓的财富和货物，如果我是你的主人，我将很愿意赐予你，但是如果我是你的仆从，我也不反对向你所赐予的恩惠表达谢意。”这时亚历山大开怀大笑，握住这位国王的手说：“你能否设想经你这么一番温和的话后，我们今天的会面就会不战而终吗？不，你不会战胜我；因为我会与你战斗，竭尽我之全力直到最后，在慷慨宽大上你超不过我。”结果亚历山大收了许多礼物，又回赠了他们很多，最后他慷慨地给太克西利斯又加上一千塔连特的铸币。这一行为极大地惹恼了亚历山大的朋友们，但是却使许多蛮族对他更具好感。

印度境内最好的战士却是那些雇佣兵，他们习惯于在不同的城市间流浪，并勇敢地保卫出钱雇佣他们的城市，他们给亚历山大的霸业带来很大障碍。亚历山大与他们在某个城市中签订了休战协定，并允许他们离开，但是在他们动身之际对他们发起了进攻，把他们全部杀死。这是亚历山大军事生涯中的一个污点，在其他时候，他在战争中都遵守规则，像一个国王那样行事。哲学家们也和雇佣军一样给他带来很多麻烦，这些人咒骂那些依附于亚历山大的当地君主，激励自由民起来反

抗。因而亚历山大下令捉住了他们中的很多人，并将他们吊死。

60.关于与坡拉斯的战役，^[76]亚历山大在自己的信中进行了详细的记录。他写道，希达斯皮斯河横在敌对双方的营地之间，在河对岸坡拉斯布下他的象阵，密切监视渡口。亚历山大则日复一日地在他的营地里制造出嘈杂喧嚣的声音，使蛮族渐渐习惯起来而不再警觉。然后在一个疾风骤雨的夜晚，他带领一部分步兵和最为精锐的骑兵沿河走了一段路，避开对岸驻扎的敌兵，然后渡河到达一个小岛上。这时大雨倾盆而下，河水奔流湍急，龙卷风四处扫荡，惊雷霹雳轰击在队伍中间；尽管他看到许多人被雷劈而死，还是下令从小岛上出发，向对岸冲去。可此时希达斯皮斯河被暴风雨搅得咆哮不安，惊起的巨浪击打着两岸，在河岸上冲出来一个大口子，部分河水于是向决口中冲进去；在这两股水流之间的河岸又滑又险，士兵们几乎无法立足。据说此时亚历山大也哭号着说：“噢，雅典人呀，你们能猜想到我是经受着怎样的险恶来赢得我在你们眼中的光荣吗？”至少欧奈西克瑞塔斯对这件事是这么记录的；亚历山大在自己的记录中则记道，他们跳下木排，全副武装地越过决口，在齐胸的水中跋涉。然后他领着骑兵走在步兵前面大约二十浪的距离，以便如果敌人用他们的骑兵发起攻击，他对他们将拥有绝对的优势；如果他们调动步兵，那他的步兵也能在最佳的时机赶到。他的推断果然正确，当敌人的一千名骑兵和六十辆战车向他们发动攻击时，他奋力击溃了他们，俘获了所有的战车，杀死了将近四百名骑兵，这时坡拉斯确信亚历山大本已经渡过河来，于是除了留一小部分人马在河边继续阻挡正在过河的马其顿余部外，他调动几乎所有兵力向亚历山大压来。由于害怕敌人的象阵和数量庞大的军队，亚历山大决定由他向敌人左翼发起攻击，并命令科那斯向敌人的右翼发起攻击。敌人的两翼都被打垮，溃散的敌兵向中间的象阵涌去，拥挤成一堆，于是战斗变成近身格斗，不到第八个时辰，敌人投降。这就是战胜者自己在信中对整个战况的描述。

许多历史学家都认为，坡拉斯身长有四腕尺加一指距之高，^[77]如此高大的身躯骑在小山一样的大象身上时，就像骑手骑在马背上一样。而且他骑的大象不仅体形硕大，而且极为聪明，又十分关切它的主人；当主人全力作战时，它也勇敢地保卫着他，蹂躏着冲上来的进攻者；而当它感到它的主人被投掷来的武器击伤，气息奄奄时，因为怕他掉下来，它便缓缓地跪在地上，用它的长鼻轻轻地抓住扎在他身上的标枪，把它们一一拔出来。当坡拉斯被俘后，亚历山大问他应该怎么对待他，他回答道：“像对待国王那样”，亚历山大又问他还有什么要说的，他回答：“所有的一切都包含在‘像对国王那样’之中了。”因此，亚历山大不仅任命他为他原有国土的统治者，给予他总督的头衔，而且还将他所征服的其他独立小国的领土增加进去，据说共有十五个国家，其中具有相当规模的城市有五千个，还有数不清的乡村。他所征服的其他领土有这个的三倍之大，他任命他的朋友菲利普为那里的总督。

61.和坡拉斯一战后，他的战马布西发拉斯也死了，不过不是当时就

死的，而是过了一段时间。许多作家认为它是因伤接受治疗时而死，但是据欧奈西克瑞塔斯说，它只是死于老病衰弱，因为他已经活了三十年。^[78]它的死使亚历山大非常难过，他觉得这就像失去了一位朋友和同伴一样让人伤心。他在希达斯皮斯河岸边建立了一个城市纪念它，将城命名为“布西发拉斯”。据说当他失去经他的养育长大的爱犬佩里塔斯时，也建立了一个城市，并以他的狗的名字命名。索什说他是从帕特蒙和勒斯庇安处听到这些的。

62.与坡拉斯的战斗挫伤了马其顿人的锐气，使他们进一步进入印度的计划停滞下来。因为他们费尽全力才击退了敌人召集起的仅有两万步兵和两千骑兵的人马，所以当亚历山大又主张渡过恒河时，他们都强烈地反对他，因为他们了解到恒河有三十二浪宽，深达一百寻，对面的岸边已经布满了大量武装的敌人、战马和战象，他们也得知甘德瑞特和普拉西国王已经在那里布置了八万骑兵、二十万步兵和八千辆战车，还有六千只战象；而且这些都绝非虚报，因为不久以后统治这里的安德洛考特斯赠给塞琉古五百头战象，并率领六十万军队侵入并征服了整个印度。

开始时，亚历山大把自己关在自己的帐篷中，郁闷不乐，独自躺着，感到他如果不能渡过恒河，那他已经得到的一切都将不值一提，甚至可以说，如果就此罢手退兵，那就是承认自己被击败了。但是在他的朋友们的合情合理的安慰下，加上他的士兵拥挤在他的门前对他哭号祈求，他最终动了怜悯之心，开始拔营撤离，同时借助许多虚饰的设计来增加他的声名。例如，他准备的盔甲比平时要大，马槽比平时的要高，而马衔也比平时用的要重，并把它们散布到各处。而且他树立起许多祭神的祭坛，这些都流传至今，当普拉西的国王们渡过河来时，还是对它们十分敬畏，并按希腊的方式向它们祭献牺牲。那时安德洛考特斯还是一个小伙子，他亲眼看到了亚历山大；据我们所知，他后来经常说亚历山大差点就任命他为这个国家的统治者了，因为原先的国王人品低劣，出身低贱，一直遭到人们的轻视和仇恨。

63.因为急切地想看到大海，在建造好的划桨大船和木排后，他轻松地在那里出发，顺流而下。^[79]然而他的旅程并不是没有艰苦或是没有战争，一路上他总要登上陆地攻击城池，征服沿途的一切。在攻击据说是印度最为善战的马利人的城池时，他几乎被人砍倒，丢了性命。当时城墙上当地居民被抛石器驱散后，他第一个踩着云梯登上城墙。此时云梯断为几截，结果他被孤立地暴露在蛮族的标枪射杀范围内，这些人就站在城墙下。现在几乎只有他一个人，他伏下身子，然后猛地从城墙上跳到敌人中间；幸运的是他的鞋上被擦出了火花，当他挥舞着手中的武器攻击他们时，这些蛮族还以为这个人前面喷出了一道闪烁的火焰，一开始时就吓得四散奔逃；但是，当他们看清来人身边只有两个护卫时，便又向他冲了回来，一些人想用剑和矛刺穿他的盔甲，当他奋起防卫时，一个蛮族在较远的距离朝他射了一箭，这一箭非常准确和有力，直穿入他的护胸甲，狠狠地戳入他胸中的肋骨里。这一击之力使他退后几

步，跪倒在地，而那个攻击他的人抽出曲柄弯刀冲了上来；这时只有朴塞斯塔斯和利姆尼奥斯二人在他身边护卫，两人也都受了伤，利姆尼奥斯被一刀杀死，朴塞斯塔斯拼力顶着，亚历山大终于干掉了这个蛮族人。但是他受了更多的伤，脖子上挨了一棍，倚靠在城墙上，可他还两眼直瞪着敌人。就在这时，其他马其顿人终于冲了上来，围到他的身边，扶起他时，他已失去知觉，不知周围发生了什么。他们迅速把他运回帐篷。“亚历山大死了”的传言立刻在全营传开。人们费了很大劲将木制的箭杆锯掉，才把护胸甲从亚历山大身上解开，最后将嵌进一根肋骨中的箭头挖了出来，据说这个箭头有三指宽、四指长。箭头拔出时，亚历山大王一下痛得昏厥过去，整个人好像都被推到了鬼门关前；但是尽管如此，他还是挺了过来。当他脱离危险后，他依然十分虚弱，不得不长时间地接受调养治疗；但是，当他听到门外马其顿的士兵们渴望见到他的喧闹声后，就撑着披起了披风，走出去见他们。之后，祭祀了众神，他继续登船上路，顺流而下，沿途仍然征服了很多地方和巨大的城池。

64.亚历山大捉到了十个天衣派的信徒，^[80]他们曾竭力煽动萨巴斯人反叛，给马其顿人带来了极大的麻烦。这些哲学家素有能聪慧简洁地回答问题的名气，亚历山大因而向他们提了许多非常难以解答的问题，并声明他将把第一个回答错了的人处以死刑，然后以同样方式依次对付剩下的人。他令其中一个最为年长的人作这一竞赛的评判官。第一人被问道，按他的意见，活着的人多还是死了的人多；那个人的回答是：活着的人多，因为死了的人已经不存在了。第二个人被问道，是海里的动物多还是陆地上的动物多，回答是：陆地上的动物多，因为海只是陆地的一个部分。第三个人被问道，什么样的动物最狡猾，回答是：“那些到现在为止还不为人类所知的动物。”当第四个人被问道为什么要煽动萨巴斯人反叛时，回答是：“因为我希望人们要么能高贵地活着，要么能高贵地死去。”第五个人被问道，依他的意见，是夜晚岁数大还是白天岁数大，他的回答是：“白天岁数大——大一天。”亚历山大对此觉得惊讶，于是那个人又补充说，难解的问题必然有难解的答案。再往下，亚历山大问第六个人：一个人如何才能得到人们最大的爱戴，这个哲学家说：“如果他能大权在握，却不令人恐惧。”对剩下的三个人，问题之一是：一个人如何才能成为神，回答是：“做到人所不能做到的事”；另一个问题是：生活与死亡哪一个更为强大？答：“生活，因为生活承受了如此众多的苦难。”最后一个问题是：对一个人来说活多长是合适的，回答说：“直到他认为死去比活着更为美好时为止。”问完后，亚历山大转向评判官命他给出意见。评判官说道他们回答的一个比一个差。“那么，好吧”，亚历山大说道，“作出这样的判断，你将第一个死”。“噢，国王，那不可能”，评判说道，“除非你说过的话不对，即你将要把回答的最差的第一个人处死”。

65.对这些哲学家，他送了他们一些礼物后，就让他们走了；但是对于那些具有极高声誉，平静地自我隐居的人来说，他派欧奈西克瑞塔斯去请他们来会上一面。欧奈西克瑞塔斯是犬儒第欧根尼学派的一位哲学

家。据他说，卡兰那斯态度非常粗暴无礼，命他脱去外袍，裸着身子，听他所说的话，否则，就算他是宙斯派来的人，他也不会与他谈话；但是丹达米斯却温和些，当他认真地听他讲完苏格拉底、毕达戈拉斯和第欧根尼后，评论说：这些人的天性都很好，却在过于敬畏法律中度过了一生。其他人的记载则是，丹达米斯说的唯一一句话就是：“为什么亚历山大要走这样长的旅途到这里来呢？”尽管如此，卡兰那斯还是在太克西利斯的劝说下来见亚历山大。他的真实名字是“斯菲尼斯”，但是因为他对遇到的人打招呼时总是说“卡兰”（这是印度语中的致意问候词），所以希腊人就叫他“卡兰那斯”。据说正是这个卡兰那斯，在亚历山大面前摆出了关于如何统治的著名的图示。事情是这样的，卡兰那斯把一块干燥卷曲的兽皮扔到地上，并将脚踩在兽皮的外边上；于是兽皮的一边就被平压在了地上，可是其他各边却还是卷起来。他踩遍了兽皮，以此证明：无论他压兽皮的哪一个边，都不能把它整个地平压在地上。最后他站立在兽皮的中央，噢，瞧！整块兽皮就被稳稳地压平在地面上了。他设计出这个比喻来警示亚历山大，应当极力去控制他的帝国的中央，而不该远离中心，四处游荡。

66.亚历山大沿河入海用去了七个月的时间。之后他和他的舰队一起入海航行，^[81]当行至一座小岛时，他亲自命名它为“斯克鲁斯提斯”（它的通常名称是“普西尔图西斯”）。他登上小岛，向众神献祭并研究海洋和可以登陆的海岸特性。他在祭神时祈求今后再也没有人能超过他远征的界限；这之后他乘船返回。他命令他的舰队从海上绕行，始终贴着右侧的印度，同时任命尼阿卡斯为舰队的司令官，欧奈西克瑞塔斯为船长。^[82]他自己则沿陆路行军，穿越欧瑞坦特斯人的国家；在那里他陷入了严重的窘迫，损失了许多人；他的步兵曾有十二万之众，骑兵也有一万五千人，然而最后只有不到四分之一的部队从印度回来。无情的疾病，劣质的食品，酷热的天气和极为糟糕的饥荒围困着他们；因为他们通过的是一片未开垦的地域，那儿的人生活悲惨，勉强度日，只有几头羊和一些破烂财物。因为一直吃海鱼，他们干枯难闻。亚历山大花了六十天时间从这片困难之地中走出；但当他刚一到达葛得罗西亚时，所有的物品都变得充沛起来，附近的行省和各地君侯们纷纷向他进贡。

67.在这里休养生息了一段时间后，亚历山大又出发了；他用七天时间行军穿过卡曼尼亚，一路狂欢享乐。在八匹马缓缓拉着的一个高大显眼的长方形平台上，放有几案，亚历山大和他的朋友们就坐在上面边走边饮、通宵作乐；无数马车跟随其后，有些有着紫色刺绣的天篷，另一些则用新鲜碧绿的树枝遮挡阳光，这些马车运的是他的其他同伴和将军们，这些人头戴花环，酩酊大醉。不见盾牌，不见头盔，也看不到长矛；伴随着整个行军队伍的是酒杯、酒壶、牛角饮具，士兵们几乎一直浸在巨大的桶和调酒碗中的葡萄酒里，互相举杯祝福。有些人走着，另一些人则躺着休息；奏管鸣弦，歌声四起，伴着女人狂欢的叫喊声，音乐充满了每一个角落。除了这无秩散漫的行军之外，还有酒神节上才举行的体育比赛，好像酒神自己在队伍中指挥狂欢一样。而且，当亚历山大到达葛得罗西亚的皇宫时，他又让他的军队休息，并举行盛大的庆祝

活动。据说有一次他在观看唱歌跳舞的竞赛时喝多了，他所喜爱的演员巴高阿斯赢得了唱歌和跳舞的冠军，盛装未卸，穿过戏院，在亚历山大的身边坐下；看到这一场面，马其顿人欢快地拍着巴掌，高喊着要国王亲吻胜利者，直到最后亚历山大把他抱住，温柔地亲吻了他才罢休。

68.亚历山大的海军大将尼阿卡斯也航行到这里与他会合，亚历山大十分高兴地听了他们的航行经历，并急欲亲自率领巨大的舰队沿幼发拉底河而下，^[83]然后，在环绕过阿拉伯半岛和非洲后，经赫拉克勒斯石柱进入地中海。在萨普萨卡斯建造了各种类型的船只，水手和领航员也从各处被召集而至。但是他的返程中日益增多的困难，他在马利的受伤，以及他的部队的损失，都被人们传报得非常严重，这使人们担心他能否平安返航，诱使被征服的属国反叛，也使他所任命的那些将军和总督们变得更加暴戾不公，贪婪和无礼。总之各处都是动荡不定，人心思变。甚至奥林匹娅斯和克娄巴特拉结派，攻击安提帕特，把他的属地一分为二，奥林匹娅斯占据伊壁鲁斯，克娄巴特拉占据马其顿。亚历山大听到这事后说，他的母亲作出的是更为正确的选择，因为马其顿人不会屈从于一个女人的统治的。

因为这些原因，他命尼阿卡斯回到海上，^[84]到沿海一带地区打了一系列的战役，而他自己在从亚洲腹地班师回国的一路行军中，严惩他的那些犯下恶行的指挥官们。阿布里特斯的一个儿子叫欧克西亚提斯，就被亚历山大亲用手矛刺死；而当阿布里特斯没有为他提供必需的给养，并打算用三千塔连特的铸币来代替时，亚历山大命令把这些钱扔到他的马前，他们没人敢碰这些钱一下，他叫骂道：“你提供的这些东西对我们有什么用？”然后他就把阿布里特斯投入狱中。

69.到了波斯后，他按他们从前的国王的习俗，给妇女们分发钱财；过去，国王每来一次都要分给每人一个金币。据说因为分发钱财这个原因，过去的一些国王就很少来波斯，而奥库斯因为吝啬，甚至一次也没来过自己的老家这里。还有一件事，就是当亚历山大发现居鲁士的墓被盗后，他将罪犯处以死刑，尽管这个名叫波律玛库斯的犯罪者是个来自培拉的有名的马其顿人。当他读完居鲁士墓上的碑文时，他命人在原来的碑文下面用希腊文刻下同样的碑文。原文是：“噢，人啊，无论你是谁，无论你从何处来，我早知道你将前来；我是居鲁士，我为波斯人赢得了他们的帝国。因此，请不要抱怨我用这一抔黄土埋身吧。”这些话深深地打动了亚历山大，使他感到人生无常，变化不定。^[85]

在波斯时，卡兰那斯因为生了肠病，要求为他准备火葬。^[86]他骑马到来，做了祈祷，然后在身上洒了水，并把一些自己的头发放在火焚的木台上；他登上台去，面对着云集在周围的马其顿人，劝告他们在这一天与他们的王一起欢娱作乐，他宣称说他自己很快将在巴比伦城再次见到亚历山大。说完这话后他躺下，遮住他的头，当火焰烧到他时也不躲避，始终保持着开始时的那个姿势；他就像他们国家的智慧的人自古以来所做的那样，心甘情愿地将自己献祭于神。同样的事情也发生在多年后跟随恺撒的另一位印度人身上，在雅典现在还可以看到一座“印度人

之家”。

70.亚历山大从火焚处回来后就聚集他的朋友和官员们一起共进晚宴，并建议举行一个喝纯酒比赛，胜者将得到加冕。于是喝得最多的一个名叫普罗玛库斯的人得到了奖品，这是一顶值一个塔连特的冠冕，他喝下了足有四大罐之多的酒，但是没过三天他就死了。其他的人当中，据卡瑞斯说，也有四十一个人因纵饮狂喝而剧烈战栗而死。

在苏萨，亚历山大娶了大流士的女儿斯塔苔丝为妻，并为他的好友们完婚，将最高贵的女人分给他的最高贵的男人；同时他为那些已经缔结了婚约的其他马其顿人举行了盛大的婚礼宴会。在这次宴会上有九千位客人一起共进晚餐，他们每个人都得到了一只奠酒用的金杯。宴会其他的设施也是惊人地华丽辉煌，主人还为所有负债的客人偿清债务，所有花销总计有九千八百七十塔连特。这时，“独眼龙”安提戈尼斯把他的名字也虚报到债务人的名单中，并找一个人来谎称他在自己钱庄借钱给安提戈尼斯。于是安提戈尼斯得到了钱；然而谎言不久就被揭穿，国王非常生气，把他赶出宫廷，并剥夺了他的兵权。不过，安提戈尼斯是一个非常优秀的战士，当他还是一个年轻人时，曾追随腓力攻击坡尼萨，虽然他被弹弩射出的短弩击中眼睛，他既不把弩拔出来，也不肯下战场，一直打到把敌人击退，逼入城中为止。因而他对现在所蒙的羞辱不可能无动于衷地默默忍受，明显想要自杀以摆脱忧伤和沮丧。亚历山大感到害怕，宽恕了他，还命他把钱收下。

71.他留下来受教育和训练的那三万个孩子现在已经长得身体强健、相貌堂堂，而且行动起来灵巧敏捷，[87]亚历山大非常高兴，然而这却使马其顿人充满了沮丧和害怕，认为他们的国王现在已经不再关注他们。因而当他要送他们中的老弱病残回到海边时，他们就说这是侮辱和虐待；在南征北战中把他们都榨干了之后，就把他们抛在一边，饱受耻辱，打发他们回老家，而此时的处境与当年离家出征时相比，真是此一时，彼一时呀。因此，他们要求亚历山大把他们全都解散，遣送回去算了，马其顿人已经没有用了，因为他已经有了这些年轻的“武士”，他可以使用他们来继续征服世界了。[88]这些话使亚历山大大为不快，盛怒之下，他将他们一顿痛骂，并把这些人全部赶走，命令波斯人担任他的警卫，并从中挑选护卫和侍从。当马其顿人看到亚历山大现在由这些波斯人护送，而他们自己则被赶到一边，受到屈辱的对待时，反而变得谦卑起来；回头再理智地想想，他们发现他们是在嫉妒和盛怒之下几乎丧失了理智，因而他们最终觉醒过来，都来到亚历山大的帐前，只穿着内衣，不带武器，哭号忏悔，希望他能怜悯他们这些卑劣的忘恩负义的家伙。尽管亚历山大听到他们的哭号后心也软了下来，但是他还是拒绝见他们。这些人待着不走，在他们门前站了两天两夜，不停地哭求主子的饶恕。到了第三天，亚历山大走了出来，当他看到他们卑微可怜的惨相时，也不禁流下泪来；他温和地训斥了他们几句后，对那些超过服役期的士兵们赐予了许多礼物送他们复员回家，并写信给安提帕特，要求在所有的公共竞赛中及在戏剧院里都要让这些人在最前排，并戴花环。

他又下令让那些在为他服役时牺牲的人的孤儿们配享他们父亲的饷金。

72.当亚历山大来到米地亚的埃克巴塔那后，他开始处理一些紧急的事务，但是他的大量时间立刻被戏剧和节日庆祝所占满，因为有三千名希腊的艺术家闻风而来。但是庆典很快因为一件事停下来了。就在这段时间里，赫菲斯提昂偶染风寒，因为他是一个年轻人，又是一个军人，所以不愿接受严格的饮食治疗法的约束，当他的医生格劳卡斯一跑去戏院时，他就坐下吃早餐，大吃禽肉，大碗喝酒，从而病情恶化，不久就死了。亚历山大对失去这个朋友感到无比的痛苦。^[89]他立刻下令把所有马和骡的鬃和尾都剪去以示哀悼，并除去城墙四周的城垛；他又把那个倒霉的医生钉死在十字架上，很长时间在营地中禁止笛声及各种音乐，直到从阿蒙那里得到神谕，命他把赫菲斯提昂尊为英雄并向他献祭时为止。而且亚历山大还不惜发动战争来缓解自己的哀伤，四处追踪捕猎敌人，向科萨亚人发动大举进攻，屠杀了他们所有的成年人。这被称作是对赫菲斯提昂亡灵的奉献。为了给他的朋友举行葬礼和修建陵墓，他打算花费一万塔连特，希望装饰建设得精美奇绝，不枉所费。所以他渴望最优秀的艺术家斯塔斯克瑞斯特来做此事，因为此人刻意创新，经常能创造出壮丽、大胆、炫耀的作品。在以前亚历山大接见他时，他曾说在所有的山峰中，色雷斯的阿托斯山最适宜于塑造成一个人的形状和模样；如果亚历山大当时下令，他将把阿托斯山雕成一座亚历山大的最为持久和最为显著的雕像，雕像的左手环抱着一座拥有十万人口的城市，右手处将有一条大河波涛汹涌直入大海。亚历山大当时拒绝了这个建议；但此时他却积极和他的艺术家一起设计发明比这项计划还要更奇特、更昂贵的计划来。

73.当亚历山大向巴比伦进军时，尼阿卡斯（他由海洋进入幼发拉底河，然后溯流而上与亚历山大会师）告诉国王说，他遇到过一些查尔丹术士，^[90]这些人说亚历山大应当避开巴比伦城。^[91]亚历山大对此并未在意，继续他的行程；当他接近巴比伦城墙时，他看到许多乌鸦在天空飞翔，彼此撕抓，有一些掉下来死在他的脚下。之后，他得到密报说，巴比伦的指挥官已经献祭占卜了他的命运，于是亚历山大就派人找来了那位预言师毕萨格拉斯，毕萨格拉斯承认有这事，亚历山大就问他在用作牺牲的动物中看到了什么，毕萨格拉斯就说，牺牲的肝叶上有毛病。“哎呀”，亚历山大说道，“这的确是个大兆头！”他没有伤害毕萨格拉斯。他觉得很懊恼没有早听尼阿卡斯的忠告，于是基本上住在巴比伦城外，或是住在不同的帐篷中，或是到幼发拉底河中漂流。同时他也为很多征兆所烦扰。例如，在他的动物中，有一只最大最英武的雄狮受到一只驯服的驴的攻击，竟被它踢死。还有一次他脱去衣服玩球，后来穿衣服时，一个和他一起玩的年轻人看到一个男人正坐在国王的皇座上，沉默不语，而且头戴王冠，身披皇袍。当他们问他是谁时，他依然久久无声无息，最后好像如梦初醒一样地说，他的名字是狄奥尼西奥斯，是美塞尼亚人；因为被人起诉，被从海边带到了这儿，他被镣铐锁了很久；但是就在刚才，萨刺底斯大神来到他的身边，给他松开镣铐，并带他到了这里，命他穿戴上皇冠皇袍坐在皇座上，然后保持缄默。^[92]

74.听到这些后，按预言师所指示的，亚历山大把这个人杀了；但是他变得情绪低落，开始猜疑上天的恩宠和庇护，对朋友也疑心重重。他显得特别害怕安提帕特和他的儿子们，其中之一是伊奥拉斯，他的主祭酒官，另一个是最近刚来到巴比伦的卡桑德，此人受的是希腊的教育，所以当看到一些蛮族向亚历山大行跪拜礼时，因为从未看到过，不禁狂笑起来。但是亚历山大对此很恼火，两手狠狠地抓住他的头发把他的头向墙上撞去。另有一次，当卡桑德反驳那些控告他父亲安提帕特的人时，亚历山大打断他，说道：“你是什么意思？如果这些人没有受到冤屈，他们怎么会跑这么远的路到这里来作伪告？”当卡桑德宣称，正是他们跑得离证据远远的，这一事实就说明他们是在作伪告，亚历山大听了一阵狂笑，说道：“这就是亚里士多德的弟子的诡辩吧，它可以证明任何问题的正反两方面；但是，如果我发现你们对这些人做了一丝的冤屈之事，我就要狠狠惩罚你们！”据我们所知，卡桑德的心中深深地渗透着对亚历山大的极大畏惧，以致许多年后，他已经成为马其顿的王和希腊的统治者，有一次在德尔菲神殿中参观里面的雕塑时，忽然看到了一座亚历山大的雕像，于是好似猛被一击，全身抽搐战栗，头晕眼花，很久才被治愈。

75.因为亚历山大现在对神意分外敏感，他的精神变得烦乱不安，易受惊吓；只要有一点点不寻常的事发生，都会被看成是一个重要的预兆；献祭者和预言师在他的宫殿进进出出。可见，怀疑和蔑视神的旨意固然是一件令人悲哀的事，但是迷信同样也是一件令人悲哀的事。就像水天生往低处流一样，现在陷入了恐惧之中的亚历山大也愚昧不堪，充满了迷信。尽管这样，当他听到人们向他汇报关于赫菲斯提昂的神谕答复时，他还是把忧伤放在一边，再一次投入献祭和宴饮之中。他为尼阿卡斯举办了一次盛大的娱乐活动，之后他按习惯已经睡前沐浴了，但是在收到迈狄亚斯的邀请后，他又到那里与他痛饮狂欢；^[93]因为通宵饮宴，他开始发烧。但是这并不是像某些作家所写的那样，是在用“赫拉克勒斯之碗”痛饮之后发生的，当时也没有出现他忽然感到背部一阵剧痛，好像被矛刺中一般的事情；人们之所以想象了这些细节，只是因为这些作家觉得应为伟大的行动创造出悲剧性的感人结局。但是据阿里斯多布卢斯说，亚历山大发起非常严重的高烧，因为觉得十分渴，他就喝了些酒，之后他变得神志不清，死于戴休斯月的第三十天。

76.不过，“宫廷日志”中对亚历山大的病况发展是这样记录的：在戴休斯月的第十八天，^[94]因为发烧他睡在浴室里。第二天，沐浴后，他回到他的卧室，在那里与迈狄亚斯掷骰子玩。天晚之后他又一次沐浴，然后向众神献祭，进食甚少，通宵高烧。第二十天，沐浴后，按惯例献祭；之后躺在浴室里，和尼卡阿斯在一起，听他讲航行中的故事和大海的故事。第二十一日，他和前一天一样度过，依旧发高烧，入夜，病情严重；第二天，他整天的体温都非常高。因而他将他的床榻移到大浴池旁边，在那里他与他的官员谈论了有关军中空职的事情，以及如何选用有经验的人来填补空缺。第二十四日，他烧得更高了，不得不被人搀扶着进行献祭；而且他命令他的主要官员都要留在宫中，各个军团的指挥

官就在外面过夜。二十五日，他被移至河对岸的宫中，睡了一小会儿，但烧一点也没有退。第二十六日，当他的指挥官们来到他的床前时，他已经不能说话了；因而马其顿人认为他们的王已经去世，他们高声叫喊着来到宫门前，威胁亚历山大的友人们让开道路不要阻挡；当大门打开后，他们一个个脱去披风盔甲，鱼贯而入，在亚历山大的榻前轻轻地走过。也是在这一天，塞琉古和培松被派到塞拉皮斯神殿中询问是否应当把亚历山大送到那里；神给他们的答案是不要移动亚历山大。在第二十九天，^[95]到晚上时，亚历山大与世长辞。

77.此处的记述基本上是逐字逐句地复述了宫廷日志中的记录。至于有人下毒之说，当时并无一人提出。如我们所知，五年后才有了这种说法，当时奥林匹娅斯将许多人处死，并把伊奥拉斯的骨灰抛撒在四处，宣称是他下的毒。但是另有一些人确信是亚里士多德劝说安提帕特这么做的，而且是通过他搞到毒药的，这些人还引证一个叫哈格那西米斯的人来增加他们的说服力，此人曾公开承认他从安提贡纳斯国王处听到了这个故事，而且毒药是一种从挪那克瑞斯的山崖上采到的冰凉的水，他们像收集细微露水一样地得到它，并把它保存在驴的蹄子中；没有其他的容器能够盛载这种水，因为它的清凉与辛辣几乎能蚀穿一切。不过，大多数作家认为下毒的故事完全是捏造的；因为当亚历山大死后，他的指挥官们一连好几天陷入了互相间激烈的争吵之中，他的尸体停在潮湿闷热的环境中，并没有进行特殊的保存，但是没有任何明显的迹象表明他是中毒而死，尸体仍然很洁净干燥，没有中毒腐坏的现象。

当时罗克赛妮已经有了孩子，因此得到马其顿人的尊重；但是她嫉恨斯塔苔拉，因而用一封假信把斯塔苔拉和她的妹妹骗到她那里一起杀掉，然后把她们的尸体投入井中，并用土把井填平。坡狄卡斯也密谋参与了此事。此人当时大权在握，并总是四处打着阿海达琉斯的名义活动，好像他在保护着皇家权力一样。阿海达琉斯是腓力与一位名叫菲莉娜的普通女人所生的孩子，他因为身体疾病而在智力上有缺陷，然而这并非天生造成的；据说他小时候表现出极高的天资，气质高贵，但是后来奥林匹娅斯给他吃了某种药，伤害了他的身体，也破坏了他的心智。

[1] 古希腊最负盛名的英雄，为宙斯与阿尔克墨涅所生，半人半神，功业累累，在荷马之前就已经成为普遍崇拜的对象。——中译者注

[2] 古希腊神话中埃阿喀得斯族的始祖，为宙斯与埃癸娜所生。——中译者注

[3] 阿蒙神是古埃及的太阳神，当时有些希腊人将其与宙斯合为一体，被视为最高主神。——中译者注

[4] 阿蒙宙斯神的合法妻子。

[5] 公元前356年。

[6] 古希腊最重要的女神之一，与狩猎、生殖、丰产有关，后来又被认为是月神。——中译者注

[7] 古希腊雕刻家，活动于公元前4世纪，雕人像躯干较长，头较小。——中译者注

[8] 古希腊画家，曾为亚历山大当过宫廷画师。——中译者注

- [9] 古希腊的一种弦乐，太阳神阿波罗手中所持的即为里拉琴。——中译者注
- [10] 培尼克斯是特洛伊战争中最伟大的英雄阿基里斯的祖先，佩列欧斯是阿基里斯的父亲。——中译者注
- [11] 古货币单位，一塔连特相当于1200美元，购买力是现代货币的四至五倍。
- [12] 仅适合口头传授和入会的人；秘传的而非公开的学说。
- [13] 参见第26节。
- [14] 公元前340年。
- [15] 公元前338年。
- [16] 克娄巴特拉一家都被奥林匹娅斯在腓力死后残酷地杀死。
- [17] 雅典最具盛名的演说家，当时反对马其顿称霸希腊。——中译者注
- [18] 公元前335年9月。
- [19] 希腊著名诗人。——中译者注
- [20] 参见第51小节。
- [21] 参见第62小节。
- [22] 公元前334年早春。
- [23] 参见阿里安《亚历山大远征记》第1卷，第11节。
- [24] 即达达尼尔海峡。——中译者注
- [25] 帕里斯，特洛伊王子，英俊美貌，风流多情，因为他掠走海伦，引发了特洛伊战争。——中译者注
- [26] 参见《伊利亚特》第9卷，第185—191节。
- [27] 格拉尼卡斯河战役，发生于公元前334年。——中译者注
- [28] 斯巴达人当时不服从腓力，与马其顿敌对，所以献词中要专门把他们排除在外。——中译者注
- [29] 对这些城邦的攻击直到公元前334年晚秋时才结束。
- [30] 公元前333年初。
- [31] 参见阿里安《亚历山大远征记》第2卷，第3节。
- [32] 参见阿里安《亚历山大远征记》第2卷，第4节。
- [33] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7—10卷。
- [34] 公元前333年11月。
- [35] 公元前332年1—8月。
- [36] 希腊传说中的半人半羊神。——中译者注
- [37] 古语中“提尔”（Tyre）一词包含在“萨提尔”（Satyros）一词之中，所以预言师才这样说。——中译者注
- [38] 参见第5小节。
- [39] 公元332年10月。
- [40] 参见第8小节。
- [41] 荷马《奥德赛》第4卷，第354小节。
- [42] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第2节。

- [43] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第3—5节。
- [44] 《伊利亚特》第5卷，第340小节。
- [45] 公元前331年初。
- [46] 此事发生在攻打提尔之时，参见阿里安《亚历山大远征记》第2卷，第25节。
- [47] 参见阿里安《亚历山大远征记》第4卷，第20节。
- [48] 公元前331年6—7月。
- [49] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第8节。
- [50] 公元前331年9月20日。
- [51] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第10节，帕曼纽主张夜攻。
- [52] 帕曼纽在那里是在亚历山大追击大流士时向他求援的。
- [53] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第14节，关于大流士的布阵有详细的记载。
- [54] 公元前479年。
- [55] 这一段有阙文。——中译者注
- [56] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第18节。但是只讲了军队通过山区。
- [57] 公元前330年春季。
- [58] 公元前329年春季。参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第30节，第4卷，第7节。
- [59] 公元前330年，早秋。
- [60] 公元前330年，晚秋。
- [61] 参见阿里安《亚历山大远征记》第3卷，第26节。
- [62] 发生于公元前328年的战争期间，参见阿里安《亚历山大远征记》第4卷，第8节。
- [63] 参见第16小节。
- [64] 参见第27小节。
- [65] 参见第50小节。
- [66] 他的家乡奥林杜斯在公元前347年为腓力所毁。
- [67] 《伊利亚特》第21卷，第107小节。
- [68] 参见阿里安《亚历山大远征记》第4卷，第12节。
- [69] 参见阿里安《亚历山大远征记》第4卷，第13节。
- [70] 参见阿里安《亚历山大远征记》第4卷，第14节。
- [71] 公元前327年春。
- [72] 参见第37节。
- [73] 一肘尺相当于45.72—55.88厘米。——中译者注
- [74] 公元327年，晚春。
- [75] 参见阿里安《亚历山大远征记》第5卷，第2节。
- [76] 参见阿里安《亚历山大远征记》第5卷，第9—19节。时值公元前326年春。

- [77] 大概有6英尺3英寸高。约1.9米。——中译者注
- [78] 参见阿里安《亚历山大远征记》第5卷，第25节。
- [79] 参见阿里安《亚历山大远征记》第6卷，第1节。
- [80] 也称为裸体派信徒，印度宗教中的一派，认为不修行不应拥有财产，只能以天为衣，重苦行，以乞食为生。——中译者注
- [81] 公元前325年，仲夏。
- [82] 参见阿里安《亚历山大远征记》第6卷，第19节。
- [83] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第1节。
- [84] 公元前324年初。
- [85] 参见阿里安《亚历山大远征记》第6卷，第29节。
- [86] 参见阿里安《亚历山大远征记》第6卷，第7卷，第3节。
- [87] 参见47节。
- [88] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第12节。
- [89] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第14节。
- [90] 古代中东的占星术士。——中译者注
- [91] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第16节。公元前323年春。
- [92] 其他一些预兆参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第18、22、24节。
- [93] 参见阿里安《亚历山大远征记》第7卷，第25节。
- [94] 公元前323年6月2日。
- [95] 公元前323年6月13日。

二 恺撒传

1. 恺撒的妻子克莱莉亚是秦纳的女儿，^[1]秦纳曾经拥有罗马的绝对权力。^[2]当苏拉成为独裁者后，^[3]无论他是用许诺还是威胁，都不能诱使恺撒与克莱莉亚离婚，于是就没收了她的嫁妆。恺撒对苏拉的仇恨还源于他与马略的亲戚关系。因为恺撒的姑姑朱里娅是老马略的妻子，也就是小马略的母亲，所以恺撒是马略的表兄。此外，虽然当时苏拉正忙于颁布一大堆的死刑命令，却没注意到恺撒，但是恺撒并不想沉默不语、明哲保身，而是走到公众前面竞选神职人员职位，尽管当时他还只是个年纪轻轻的小伙子。苏拉秘密反对这个参选者，用了一系列手段使恺撒落选，并谋划着将他置于死地；当有人主张说没有必要杀死这么一个孩子时，苏拉断言：他们真是没脑子，没看到一个恺撒可以顶好几个马略。当这话传入恺撒的耳中时，他躲了起来，在萨宾一带藏来藏去。一次当他生病而不得不连夜变换藏身之所时，被苏拉派来搜查隐藏在这一带的逃犯的士兵捉住。然而，恺撒用两个塔连特贿赂了他们的头目，一个名叫克涅利乌斯的人，又获得自由。之后，他立刻乘船去比西亚的尼科美得斯王那里，在短暂逗留后，他决定动身返回，但是在法玛库萨岛附近被拥有大型战舰和许多小船控制那一带海域的海盗们所俘。

2. 海盗一开始提出了二十塔连特赎金的要求，恺撒却嘲笑他们说：恐怕你们不知道在你们面前的是谁！他自愿将赎金额提到了五十塔连特。之后，恺撒派了他的许多随从往不同的城市去取钱，自己身边只留下了一名伙伴和两名随从。这些海盗是西里安人，嗜杀成性，但是恺撒对他们极为蔑视，每当他要睡觉时便命令海盗们不许说话。三十八天里，那些海盗几乎根本就不像是在看守他，而更像是他的皇家侍卫。他们同他一起进行体育活动，一同游戏，还要耐着性子听他朗诵他自己写的诗和各种演说。那些不能欣赏他的人则被恺撒直斥为无知的蛮子，他还经常大笑着威胁要把所有人都吊死。这些海盗喜欢这一切，以为他的大胆言论只是天真和少年儿戏。令他们想不到的是，当从米利都那儿来的赎金付给了他们，他们放走恺撒后，恺撒立刻带了一支舰队从米利都海港出发去追捕这些海盗。他们当时还在岛旁下锚休息，大部分人落入了他的手中。他们被投进了帕加马的监狱，钱财成了他的战利品。接着恺撒亲自去见了朱尼阿斯，要求他作为亚细亚行省总督，对辖区内的这些海盗加以惩罚。但是这位总督却觊觎那笔数目不小的钱财，借故迟迟不办。于是恺撒自行其是，到帕加马提走了犯人，就像他在岛上曾警告海盗们的那样，把他们全钉上了十字架，而当时他们还以为他只是在开玩笑。

3. 不久之后，苏拉的权力渐渐开始衰落。恺撒的朋友邀请他回罗马，但是恺撒坐船到了罗德斯，并在莫隆的儿子阿波罗尼乌斯的学校学习。阿波罗尼乌斯当时是一个品德高尚的著名修辞学家，他也是西塞罗

的老师。据说，恺撒具有政治演讲的天赋，并自觉刻苦训练提高，因此，他毫无争议地成为排名第二的讲演者，而这排名第一的位子却是他自己放弃的，因为他认为他应当首先努力成为一名政治家和指挥官，而不只是听任由他的天赋引导在演讲术上取得更大的成就。所以他更多地投入一系列征战和政治活动，并借此而最终获得了至高无上的霸权。就像他后来在答复西塞罗《论伽图》的文章中说的：他不赞成把一个士兵的粗话与一个雄辩家的文采作比较，因为后者依靠天赋，而且还拥有大量时间进行学习。

4. 恺撒回到罗马后，弹劾多拉培拉在他的行省中施行弊政。^[4]当时许多希腊城邦都提供证词支持恺撒。虽然多拉培拉最终被宣判无罪，但是恺撒为了回报希腊人当时对他的热情支持，便在他们以腐败罪在马其顿的行政长官那里起诉巴布利阿斯·安敦尼时充当他们的公诉人。恺撒干得十分出色，以至于安敦尼向罗马保民官申诉，说自己与希腊之间的讼案在希腊审判，对他是公平的。然而在罗马，恺撒凭借他在公诉中的口才赢得了极大的声望，同时他以其友善的态度与普通民众的交往，这也为他在大众中获得了良好的形象。同时，他的慷慨好客和华丽的生活方式也为他在政治上逐渐赢得了较大的影响。起初，他的对手认为这种影响将随着他在民众中的花费的停止而迅速消失，因此也就忍耐着他的名声在民众中日复一日地兴旺。到后来，这种声名变得根深蒂固，无法铲除，并直接威胁着整个国家。这时，他们才发现凡事无论开头是多么的渺小，只要点滴积累，也不能被忽视；轻视它们的结果最终只能是使它们发展到无法遏制的地步。在这些事中，据说还是有一人发现了恺撒表面政策下所隐藏的真正意图，他能理解在恺撒那和善快乐的外表下所隐藏的坚强品格，他因此而感到恐惧，就像是一个人对表面微笑平和的大海的恐惧一样。这个人就是西塞罗，他曾说：他在恺撒所有的政治计划与活动中看到的是一种专制的意图。不过他也说到：当我看到此人体的发式和用一个手指头梳理头发的样子时，我又几乎不能想象这个男人胸怀推翻整个罗马体制的巨大祸心。下面我们还会更多地谈到这个话题。

5. 民众对恺撒的好感和支持，最早的一次显示在他与盖约·波彼略竞争军团长官的事件上。在这次竞争中，恺撒赢得了胜利。第二次也是更明显的一次，表现在以外甥的身份为去世的姑母朱里娅（马略的妻子）在元老院为她致悼词上；^[5]而且，在送葬的行列中他还大胆抬出了马略的画像。由于马略及其朋友曾被宣布为公敌，因此马略的画像自苏拉当政以来就被禁止露面。当时，有人反对恺撒的这种举动，但民众却大声回应，为恺撒欢呼，佩服他能在隔了那么长时间之后，似乎又把马略的容光从哈得斯^[6]那儿给大家带回来了。根据古罗马的规矩，只能为过世的年长妇女在元老院致悼词，而年轻妇女不得享有这种荣誉；恺撒第一个破了这个规矩，在元老院为自己去世的妻子致悼词。^[7]这件事使他得到了众多的赞赏，它打动了民众的同情心，民众由此对他充满了好感，认为他是一个温和的充满感情的人。

在妻子的葬礼之后，^[8]恺撒去了西班牙，在那儿的行政长官维都斯手下做财务官。恺撒一直对维都斯很尊敬。后来恺撒做了行政长官，也任命了维都斯的儿子为财务官。在此任期之后，他取了他的第三任妻子庞培娅；^[9]他当时已经有一个女儿，是和克莱莉亚生的，后来嫁给了庞培。恺撒在花费上十分慷慨，曾被认为是代价太大，而买到的不过是区区短暂名声；但是事实上，他却用了极低的价格得到了最有价值的东西。在恺撒担任公职之前，据说他已经欠下了一千三百塔连特的债务。在他被任命为亚壁大道的管理者后，他在它上面又花了自己大量的金钱；再后来，在任市政官期间，他出资为城市买了三百二十对角斗士；他还在剧院演出、游行队伍和公共宴会上大笔花钱。他的所作所为把他的前任的所有宏伟政绩全盖过了，结果民众心里想的就是如何寻找新的职位与新的荣誉头衔来报答他。

6.当时在罗马城中存在着两大派别，一个是长期以来十分强大的苏拉派，另一个是由于受到恐吓的完全处于劣势的马略派。恺撒希望复兴马略派，并使之归从自己。因此，当他在当市政官时，他野心勃勃，私下做了马略的塑像和举着奖品的胜利之神像，并派人在晚上把它们运到了朱庇特神庙里。一大早，人们看见这些被塑造得如此精美的作品闪烁着金色的光芒，铭文上刻着马略在征服辛布里人的战争中的胜利，他们无不对竖立起它们的那个人感到佩服与惊讶（因为大家都很清楚那个人是谁）；这一消息不胫而走，人人都赶来观看。但是有些人站出来，指责恺撒为已被元老院的法律和决定判决了的人翻案，是阴谋篡夺国家的最高权力，他已经对民众的脾性做了许多驯服工作，这次他是想试试，看民众会不会服了他，对他的任何创新都乖乖听命。而马略的党人此时奔走相告，突然大量拥满了朱庇特神庙，并不停地鼓掌造势。他们中的许多人看到了马略的塑像后，竟喜极而泣，而恺撒则得到他们的高度颂扬，被看作马略所有亲戚中最配得上他的继承人。后来，当元老院讨论此事时，卡塔拉斯·琉塔提阿斯，一个当时罗马最有声望的人，站起来谴责恺撒，并说了一番令人难忘的话：“恺撒现在已经不是在悄悄地挖地道，而是在率领军队向国家宣战了。”当然，针对这项指控，恺撒为自己进行了辩护，并说服了元老院。因此他的崇拜者们更加得意，并劝说恺撒不用再对任何人谦卑，因为民众希望看到恺撒打败他的所有对手，并成为这个国家的统治者。

7.在这个时候，最高祭司莫特路斯去世了。^[10]伊索里库斯和卡塔拉斯是这一令人垂涎的最高祭司职位的候选人。他们都是显赫人物，在元老院有着很大影响。但面对此情况，恺撒仍表示要出来与他们两个竞选，不会作出任何的让步。选举者似乎刚好以均等的人数分别支持他们，因此，卡塔拉斯虽然比恺撒更有竞争力，但对局势的不明朗有些恐惧了。他试图以大量的金钱引诱恺撒放弃他的野心勃勃的竞争，但恺撒却坚决地表明，即使他不得不借许多钱，他也会坚持到底。

在选举的当天，当恺撒的母亲含泪把他送到门口时，恺撒亲吻了她并说道：“母亲，今天你要么看到你的儿子成为祭司长，要么就看到他被

流放。”整个竞选过程十分激烈，但投票结果是他最终决定性地击败了两个强有力的对手。但这样一来，元老院跟贵族们更担心恺撒的当选会使民众陷入一种极度狂热中。因此，皮索和卡特拉斯指责西塞罗在喀提林的事件上放过了恺撒，当时政府完全有机会整倒恺撒的。喀提林不仅仅想颠覆现状，还想消灭整个帝国，使一切陷入混乱之中。而他后来被逐出罗马时，^[11]只不过是因他的种种较小的劣行，远非是因为他的更大计划的败露而导致的。但是，他把林都拉斯和塞提加斯留在了城中，继续进行他们的阴谋。当时，恺撒是否在暗中与这些人有牵连，无法确定；但是，在后来这些人被元老院以压倒性多数宣判为有罪时，当执政官西塞罗逐个征求元老对他们判刑意见时，问到恺撒之前，所有人都认为应该将他们处死；但轮到恺撒时，他却坚决反对这个决定。他发表了一个长长的、思虑周详的讲演，辩护道，将这些高等公民和拥有高贵血统的人处以死刑，既不合于传统，又有悖于法律，除非是在极度必要的情况下才勉强可以。他提出他自己的意见，希望把这些犯人戴上镣铐，分送到西塞罗所指定的意大利的各个城市中，在那里受监视，直到喀提林在战场上被打败之后，元老们可以在一个和平空闲的时候再对他们最后的处置投票作出决定。

8.这些话似乎很有人情味，加之恺撒的言辞有着巨大的说服力，使得不仅在恺撒后面发表意见的元老都站到了恺撒的一边，先前的一些人也都接受了他的意见，直到问到伽图和卡特拉斯时，才出现了反对意见。他们强烈地反对恺撒的提议，伽图甚至表示他对恺撒言论的怀疑。结果，这些犯人未经审判就直接交给了行刑者。这时西塞罗的很多年轻的守卫者冲了进来，用长剑威胁恺撒离开元老院。但是库里奥用自己的长袍护住恺撒帮助他脱身，当时那些年轻守卫都在看西塞罗的暗示，但他摇了摇头，或者是由于对民众的害怕，或者是他认为谋杀恺撒完全违背了法律和公正。

如果这些都是真的，我却不知道为什么西塞罗在他的执政官任职的著述中没有提到这些。不过，后来他却被指责没有利用那次最好的机会除掉恺撒。当时他表现出一种对民众的惧怕，而恺撒完全和民众打成一片。事实上，没过多久，当恺撒去元老院为自己被人怀疑的问题进行辩解时，他的声音被淹没在一片反对的喧哗声中。外边的民众意识到恺撒在元老院待的时间大大超出往常，便自发包围了元老院，大喊恺撒，要求元老院放恺撒出来。伽图也因为恺撒与民众的紧密关系而惧怕他，怕底层的人会发动一场革命，因为民众对恺撒充满了如火般热诚的期望，所以伽图劝说元老院同意每月分配给民众谷物作为补贴，这一措施结果使得国家每年足足多支出了750万银币。然而，这一举措的确明显地制止住了当时四处扩散的恐慌情绪，及时使恺撒的力量中的最坚强部分瓦解消散，因为他已经当选了行政官，^[12]并将因此更加可怕，更加难以对付。

9.在恺撒任行政官的时候，除了发生在他家中的一次丑闻，几乎没有遇上什么麻烦。有一个叫巴布利阿斯·克罗狄的人，他出身贵族，以富

有和雄辩引人瞩目，但是他却比当时所有臭名昭著的无赖更加傲慢和厚颜无耻。这个人爱上了恺撒的妻子庞培娅，而庞培娅似乎也愿意。但是由于恺撒的母亲奥勒莉亚是一个头脑清醒的人，一直对庞培娅看得很紧，使他们见面既困难又危险。

当时，罗马有一个叫玻娜的女神，对应的是希腊的吉纳凯女神。福里基亚人坚持这个女神是他们的，说她就是米达斯国王的母亲；而罗马人则说她是德律阿德斯仙女之一，是福那斯的妻子；而希腊人又主张她是狄俄尼索斯的众多母亲中的无名者之一。这也就是女人为什么在庆祝她的节日的时候要用葡萄藤枝盖在屋棚上，并按照神话里所说的，在她的宝座旁边盘上一条具有神圣意义的大蛇。在这个神圣仪式上，男人是不能出席的，甚至待在举行庆典的房子中也是违法的。但妇女们却要单独在这里按奥菲士教的方式举行多种仪式，并且按照这个宗教习惯，当这个节日到来时，执政官或者行政官将带领所有的男人离开那所将要举行仪式的房子，留下他们的妻子接管这所建筑物及其周围的地方，并由她们作出适当的安排。最重要的仪式在晚上举行，那时能听见纵酒狂欢和众多音乐之声。

10.就在某个庆典上，庞培娅也在那儿庆祝节日，克罗狄认为他还没有长胡子，或许可以混入里面而不被发现。因此他穿上裙子，并装扮成奏鲁特琴的少女样子混入了举行仪式的房子里。当他去的时候门是开着的，他被守在那儿的女仆秘密地带了进去。但是这个女仆去通知庞培娅时耽误了一段时间，克罗狄等不住，便离开了原来的地方，避开光亮的地方在这所大房子里溜达。突然，一个奥勒莉亚的女仆走过来，要和他一起戏闹，就像其他妇女之间那样玩。当他拒绝时，她拖住他，并询问他是哪儿来的。克罗狄说他正在等庞培娅的一个叫阿布萝的女仆（这个人就是那个女仆），可是他的声音出卖了他。这个奥勒莉亚的女仆尖叫着逃开，直接奔向有光亮的人群处，她大声叫道：她发现了一个男人。妇女们一下子恐慌起来，而奥勒莉亚则立刻停止了对女神的祭拜仪式，并把所有的神像都盖了起来。接下来，她命令关上所有的门，亲自点着火把开始搜查克罗狄。他躲在领他进来的那个女仆的房间里，但最终还是被发现了。当妇女们看清这个人是谁时，就把他赶出了门。她们跑了回去，当晚便把发生的事告诉了她们的丈夫。第二天，全城都传遍了克罗狄亵渎神灵的消息，他必须向神献祭，不仅是因为他侮辱了那些妇女们，而且要向整个城市和众神献祭。于是有一个保民官指责克罗狄亵渎神灵，而且最有影响力的元老们也联合起来作证，指控他除了犯有其他令人震惊的罪行之外，还与鲁库卢斯的妻子，也就是他的姐姐私通。但民众组织起来反对这些人对他的激烈指控，为克罗狄辩护，再加上因为陪审员害怕民众，这一切帮了他大忙。恺撒则立刻与庞培娅离了婚；但当他被传唤到法庭作证时，他声称自己对克罗狄所受的指控一无所知。他的话令人难以相信，因此，检察官又问：“那你又为何与你的妻子离婚？”恺撒回答说：“因为我认为，我的妻子即使受到任何嫌疑，也都是不应该的。”

有人说，恺撒这么说是诚实地作证；但另有人说，他这么做只不过是迎合那些一心要救克罗狄的人。不管怎样，克罗狄最终被宣判无罪。大多数的陪审员都以难以辨认的笔记写下了他们的宣判，以避免因为判这个人有罪而冒得罪民众的生命危险，又不想因为宣判克罗狄无罪而在贵族中落下坏名声。

11.不久后，恺撒继担任了行政官后，又接受了对西班牙行省的管理权。但因为他难以解决与债主之间的纠纷，那些债主们阻止他离开，怨声载道，恺撒只好求助于罗马最富有的人克拉苏，而克拉苏又需要恺撒那种旺盛的精力与热情以帮助他在政治上与庞培斗争。最后，在恺撒答应了他们中最纠缠不休、最不肯让步的人提出的条件，并交了八百三十塔连特的保证金后，他才得以动身去西班牙。^[13]

据说，当恺撒穿越阿尔卑斯山路过一个荒凉而人口稀少的野蛮人村庄时，他的同伴开玩笑地问他：“这种地方是否也有为了当官而争吵，为了出人头地而斗争，各种强权人物之间充满嫉恨的事呢？”恺撒听了十分严肃地说道：“我宁可成为这儿的第一人，也不要到罗马当第二人。”在西班牙时，还有一次当恺撒在空闲的时间读着亚历山大的传记时，不禁久久陷入沉思，突然泪如雨下。他的朋友十分惊讶，问他为何流泪，他答道：“当亚历山大在我这个年龄的时候已经征服世界，而我却还不曾取得过任何辉煌的成就，难道你们不认为这是令人悲伤的事吗？”

12.无论如何，当恺撒到达西班牙上任后没多久，他便积极行动起来，很快在以前二十支步兵大队的基础上又建起了十支。然后，他率领他的部队制服了卡雷西人和卡尔浦纽斯人，并一直挺进到外海地区，征服了许多以前并不臣服于罗马的部落。在战争胜利结束后，恺撒同样乐意于在这些地区营造和平，他调和各个城市之间的关系，使它们和谐相处，特别是缓和债务人与债权人之间的紧张矛盾。他命令债权人有权每年从债务人的收入中拿走三分之二，剩下的由财产所有者自己支配，直到最后偿清债务为止。他的行省任期期满后载誉而归，他变得十分富有，同时他的士兵们也发了财，因此他们就像是对待皇帝一样尊重恺撒。

13.因为当时恺撒如果要庆祝凯旋，就得待在罗马城外，而竞选执政官的人则必须在城内，这使恺撒陷入了两难境地。因为他到达的时候正是处于执政官的选举时期，他向元老院要求是否能免除他亲自登记的义务，而是委托他的朋友代劳参加执政官竞选。但是，伽图开始时却以法律为依据反对恺撒的要求，到后来当他看到元老们都被恺撒吸引了注意力时，转而采用持续一天演说的办法，最终搁置了此事。于是恺撒决定放弃凯旋式而参与执政官的竞选。他一进入城内，就采取了一个欺骗了所有人的计谋，只有伽图除外。这个计谋便是使庞培和克拉苏这两个在城中最有影响的人和解。这两个以前争吵过，但现在通过恺撒而和好了。他们没有意识到，他们联合的力量被恺撒利用了，使他成功地改变了政府的构成，这也可以看作他们两人做的一件好事。引发内战的原因并非如大多数人所认为的那样，是恺撒和庞培之间的争端，而是源自于

他们的友谊，因为他们首先共同推翻了贵族政治，在完成了这件事后，才产生了他们相互之间的争端。伽图经常预言这个结盟的下场，所以被人称作是一个郁闷而令人生厌的家伙，但是后来又被称作为一个明智的忠告者——只不过命运不佳。

14.现在在克拉苏和庞培的友谊包围和保护之下，恺撒开始竞选执政官。在他最终成功地与卡尔浦纽斯·毕布拉斯一道当选执政官并走马上任后，他起草的法律更像是袒护民众的最激进的保民官，而不是执政官；为了使民众感到满意，他采取了多种土地分配方法。在元老院中，地位较高的议员对恺撒的反对又给他梦寐以求的借口，他信誓旦旦地喊着说，他是不得已而被驱赶入平民议会的；元老院的傲慢和固执逼得他不得不寻求民众的支持，他安排克拉苏站在他的一边，而庞培站在另一边，问他们是否支持他的法律。他们声称他们支持他；于是恺撒便恳求他们给予他帮助，反对那些想用武力来威胁他的人。他们都答应了他的请求，庞培甚至还说他将亲自拿着刀与盾对抗那些人。这种冲动而疯狂的演说，使庞培有失高贵的身份，元老院也威严扫地，因此贵族们感到十分沮丧，而民众则十分高兴。

此外，恺撒还想进一步利用庞培的影响力。恺撒有一个叫朱里娅的女儿，虽然她曾经与塞维利阿·西彼俄订婚，但恺撒解除了婚约，并答应将其嫁给庞培。同时，恺撒让庞培的女儿嫁给塞维利阿，虽然她曾经与苏拉的儿子福斯都订婚了。不久后，恺撒又与派索的女儿卡尔柏尼亚结了婚，并在第二年帮派索当上执政官。这举动遭到了伽图强烈地反对，他声称人们不应忍受凭借联姻获取最高权力，凭借女人让男人互相帮助以拥有权力、军队及行省的行为了。

至于与恺撒同时任执政官的毕布拉斯，因为他不仅没有能阻止恺撒立法，反而与伽图一样有被杀死在元老院的危险，因此他在余下的任期中躲在家中，闭门不出。而庞培在他结婚后不久，便派全副武装的人把守元老院，帮助人们通过恺撒的法令，并把阿尔卑斯山两边的高卢作为执政行省，交给恺撒管理五年，还有伊里利库姆和四个军团。当然，伽图试图反对这些措施，恺撒就打算让保民官将他关入监狱。恺撒本以为伽图会向保民官求情，但他不说一句话，径直走开。当时不仅一些颇有影响的人物表现出不满，就连普通民众出于敬重伽图的高尚品德也默默跟在他的后头，流露出十分沮丧的眼神。恺撒见此情况，立刻秘密地通知一位保民官放了伽图。

在其他的元老中，只有少数人是跟恺撒一起去元老院的，余下的都感到不满，离他远远的。一个年事已高的元老，叫科西狄阿斯，他曾对恺撒说他的同僚之所以不来，是因为他们害怕那些全副武装的士兵。恺撒问道：“那你又为什么不是因为害怕而待在家中呢？”科西狄阿斯回答道：“因为我的年纪，我已经来日不多，用不着过于顾虑了。”在恺撒的这段任职期间，政治上最不体面的事是克罗狄当选了保民官，克罗狄因为通奸、破坏夜间警戒等事已经是臭名昭著。恺撒选他是为了推倒西塞罗，他直到后来才支持他，因为当时在他的帮助下，恺撒发动了一次成

功的针对西塞罗的派系斗争，把西塞罗赶出了意大利。

15. 以上就是高卢战役之前的恺撒的人生轨迹。在此之后他发动的战争岁月里，在征服高卢的所有战役中，他似乎有了另一个人生开端，走了一条不同的人生道路，获得了新成就：作为士兵和统帅，不亚于那些在领导才能上令人钦佩并功勋卓著的人。不但如此，如果把恺撒跟菲比阿、西庇阿和莫特路斯相比，或者是和同时代、稍早于他的时代的苏拉、马略、两位鲁库卢斯，甚至是和庞培——此人因为军事上各个方面的杰出表现而名声在外甚至达到顶峰——相比，恺撒的成就超过了他们所有的人，因为相比之下，他在最艰难的地域发动战争，他获得了最大面积的国土，他打败了最难对付的敌人，他赢得了最残暴和不忠实人的好感，他对待俘虏温和而又合情合理，他对他的士兵从不吝于嘉奖；总之，他打了最多的仗，消灭了最多的敌人。他在高卢打了几乎不到十年的仗，但是席卷了八百多座城市，征服了三百个民族，并在不同时期一共与三百万士兵进行长期交战，在肉搏战中直接消灭了一百万敌人，而被俘虏的人远远多于这个数字。

16. 他手下的士兵在他的带领下显示出了坚定的意志和巨大的热情。尽管在以前战役中，那些士兵从来都不比其他的士兵表现得好，但现在为了恺撒的荣誉，都表现得战无不胜而且不可抗拒。比如，一个叫阿西略的人，在马塞利亚参加海战时登上敌军的船，虽然他的右手被剑砍掉，但他另一只手仍紧握着盾，并冲入敌人中，竟然打败了船上所有的敌人并俘获了这艘船舰。另一个叫喀西约·斯凯渥的人参加了在德拉赤姆的战役，他的一只眼睛被箭射中，肩膀和一条腿分别被标枪刺穿，但他仍用盾挡住了射向他的一百三十多根箭。在这困境中，他叫敌人过去，说他要投降。两个人走了过去，他用剑砍掉了其中一人的肩，猛击另一个人的脸，吓得他拔脚而逃。最后，他在同伴的帮助下安全退了回来。还有一次是在不列颠，恺撒亲自督战，当敌人对陷入沼泽的最前面的军官们发起猛烈进攻时，一个普通士兵冲入战场，奋勇作战，击败了蛮族人，救回了军官们；但他自己困难地跟在后面跋涉，陷入泥沼，丢了盾牌，最后半游半走地才穿过了它。恺撒和他的随从看到这一幕后惊叹不已，欢呼着迎接这个士兵，但他却一下子跪倒在恺撒的脚边，难过地流眼泪，请求恺撒原谅他丢了盾牌。在非洲，有一次，西庇阿俘获了一艘属于恺撒的船，这船由格拉尼阿斯·皮特驾驶，他曾被恺撒任命为财务官。西庇阿对格拉尼阿斯说，他将船上剩下的人扣为战俘，放过他的性命。而格拉尼阿斯却说，恺撒的士兵只会给予怜悯，但是从不接受怜悯。说完他使用剑自刎了。

17. 恺撒在他的军队中培养了高昂的士气与旺盛的斗志，因为首先，他从不吝于对士兵授予奖赏和荣誉，因此表明了他从不在战争中积敛财富用于他个人奢侈享受或者生活舒适。他细心积累这些财富以作为对英勇行为的奖赏；他不会比他的士兵中应得的人拿得更多。其次，他主动冒险，而且从不拒绝辛劳。他的部下都知道他的宏伟抱负，所以从不为他对冒险的热衷感到惊讶。但是他们仍然对他所经受的身体难以承受的

辛劳感到十分惊讶。因为恺撒的身体并不健壮，皮肤柔软而又洁白，脑子里有毛病，并且患有癫痫，这个病据说是在科都巴第一次发作的。然而，他从不以他脆弱的健康状态作为享受舒适生活的借口，而是用他在军事上的活动来医治这种脆弱。劳累的旅途，简单的饮食，经常在野外睡觉，持久的辛苦等，以此战胜自我，使身体强壮，抵御各种疾病。他大多数的时候都是在马车或者是草窝里睡觉，以便休息也为活动服务。在白天，他在各个要塞、城市、营地之间穿梭。这时候有个奴隶常常坐在他身边记录下他的命令，并有一个佩剑的士兵站在他后面。恺撒的行军非常快，在他第一次从罗马到高卢的这段行程中，他只用了七天的时间就到达了隆河。

从恺撒的童年起，马术就不在话下，他能在马飞奔的时候将手放在背后，并紧紧地握在一起。在高卢的一系列战役中，恺撒习惯于在马背上口述信件，要两个缮写者同时工作，甚至像俄彼阿斯说的，还要更多。据说恺撒是第一个发明了用简写符号与朋友交谈的人，这是因为他要处理的事务头绪繁多，还要管理巨大的城市，不可能通过一一会面来处理每件事务。他对饮食的随便也有许多例证。一次，当发利略·利奥作为主人在蒙地奥莱纳姆招待恺撒时，有盘芦笋上浇了没药，而本该浇橄榄油的，恺撒却根本不介意地吃了起来，还责怪了对此不满的朋友。他说道：“当然，你可以不吃你不喜欢吃的东西。但是，对此无礼挑刺的人自己也定是鲁莽无礼。”还有一次是在旅途中，他和他的同伴们因为暴风雨而躲到了一个穷人的茅屋中，这个屋子只有一间房间，而且睡的地方只能容纳下一个人。他对他的朋友们说，荣誉应当交给强者，必要的供给应当交给弱者。然后他命令俄彼阿斯睡在房间里，而自己跟他其余的随从则睡在了门廊上。

18.我们接着讲高卢的战役，第一场高卢的战役是攻打赫尔维提亚人和提加里尼人。^[14]他们烧掉了自己的十二个市镇和四百个村庄，并向臣服罗马的那些高卢地区进发，就像西姆布赖人和条顿人曾经做过的一样。他们认为自己在勇气上不会输于西姆布赖人和条顿人，而且他们又拥有与之相当的兵力，一共三十万人，其中十九万是战士。提加里尼人冲向了阿拉河，那儿不是由恺撒而是由他的副手雷宾那斯负责；而赫尔维提亚人则向正在向某友邦行进的恺撒部队发起了进攻，但恺撒找到了一个坚固的躲避场所。在那里，他重新整顿并布置了他的部队。有人给他牵来了一匹马，他说：“当我取胜之后，我将骑着这匹马去追杀；但是现在让我们去消灭敌人吧。”说完他就步行带领他的军队猛冲了上去。经过一番激烈而又持久的战斗，他终于打败了所有敌兵。在这场战斗中，遇到的最大麻烦就是敌人使用的一种马车战阵，不仅男人可以站在里面进行战斗，而且妇女和儿童也可以躲在里面保护自己，奋力厮杀，直到被全部砍翻。这场战争几乎到了深夜才结束。恺撒不仅打了一场漂亮的仗，还在此之上加上了一个更为崇高的停战措施，他安顿了那些在这场战斗中逃生的蛮族（大约超过了十万人），让他们继续居住在那些曾被他们抛弃和破坏了的地区和城市中。恺撒这么做，是为了防止当这一地区无人居住的时候，日耳曼人将渡过莱茵河来占领它。

19. 恺撒的第二次战役则是为保卫高卢对抗日耳曼人^[15]展开的，他此前曾在罗马与日耳曼人的国王阿利俄维斯塔结成同盟。但他们是恺撒的臣民的极具威胁性的邻居，因为如果有机会的话，他们绝不会安分地守着自己的家园，而会侵犯并占据高卢。恺撒看到手下的军官感到害怕，特别是那些有着较高地位的年轻人，他们与恺撒一起出来战斗只不过是上过奢华生活和赚钱发财，因此，恺撒把他们召集起来^[16]命令他们离开。这些人只是一帮懦弱的家伙，他不会强迫他们去冒险。至于他自己，他说他将只带领第十军团向蛮族进发；敌人的士兵不会比西姆布赖人强；而他自己作为一个元帅不会比马略逊色。第十军团派出了一个代表团队向恺撒表示感激之情，而其他的军团都责骂自己的指挥官。所有部队充满高昂士气，在恺撒的带领下行进了许多天，最后在离敌人二百浪^[17]的地方安营扎寨。

恺撒的到来粉碎了阿利俄维斯塔的图谋。他曾认为罗马人不会进攻日耳曼人，无法抵挡自己的进军。恺撒的勇气使他感到惊讶。而且，他发现自己的军队军心涣散，对他们来说更糟糕的是，圣女的预言大大削弱了军队的战斗精神。他们的圣女是通过观察河流中漩涡的回旋和溅出的水花来预言的，她们当时说不能在下一个新月前展开战斗。恺撒知道了这点，并发现日耳曼人一直保持平静，他认为应当在敌方无心战斗时出击，而不是静候敌人先动手，于是他派人攻打日耳曼人的堡垒和他们安营的山头，以激怒他们，挑逗他们怒气冲冲地从堡垒和山中出来，在外面与他们交锋。敌人被轻而易举地击败了，恺撒带着人一直追到了四百浪开外的莱茵河畔，一路上尸陈遍野，处处是遗弃的物品。阿利俄维斯塔只带了少量随从渡过莱茵河逃走，据说他的人总共死了八万。

20. 取得了这次胜利之后，恺撒留下他的部队在塞纳尼一带过冬；^[18]因为他自己迫切地想介入罗马发生的事，于是出发到了高卢的波河。^[19]鲁比孔河把意大利的其他区域与山南高卢划分开来。在那块地方，恺撒建立了他的指挥部并开始实施他的政治计划。这时有很多人来看他，他给了他们所有人想要的东西，他们走的时候不仅带着他的恩惠，而且还怀着将来有更多希望的企盼。在恺撒在高卢剩下的战争岁月里，在庞培一点儿没有注意到他的情况下，恺撒有时联合武装起来的公民制服敌人，有时又用他从敌人那里抢来的钱去赢得和降服市民。

当恺撒听说比尔格人发动了叛乱，集聚了无数的士兵，他立刻启程，全速返回。^[20]比尔格人是高卢最强大的部落，占据着那里三分之一的土地。当他们正在抢劫与罗马结盟的高卢人时，恺撒向他们发起猛烈进攻，敌人无论是零星部队还是人数众多的军团都被打得惨败，被击溃和消灭，死伤无数，以至于罗马人能在充满尸体的湖泊和河流上穿行。所有在海边的叛乱者未经战斗就全部投降了。然后，恺撒又亲领大兵进攻这一地区最野蛮、最好战的纳尔维爱人。纳尔维爱人居住在茂密的森林中，他们把家人与财产安顿在远离敌人的森林隐蔽处后，当恺撒在修筑防御工事，没有思想准备时，他们以六万之众突袭了他，击溃了

他的骑兵队，包围了他的第七和第十二军团，并杀死了所有的军官。要不是恺撒碰巧抓住了一个盾牌，^[21]穿越了前面的战斗者冲杀入蛮族中间，要不是他的第十军团看见他身历险境，从高地冲下来，杀入敌阵救他，那么恐怕没有一个罗马人能幸免于难了。正是由于恺撒的英勇精神，罗马人发挥出超常的勇猛，尽管无法把敌人赶出战场，但是斩杀了大量敌人；最后，敌人的六万人只有五百人生还，而四百名元老只活下来三名。

21. 罗马的元老院得知一系列的胜利后，下令祭神，停止商业活动，举行了十五天的酬谢庆典，位于历次庆典之首。^[22]因为那么多部落同时叛乱所带来的危险是显而易见的，而且，这次的胜利者是令大众喜爱的恺撒，这使他的胜利看起来比别人的更加辉煌。恺撒在处理完高卢的事务后，在波河边上过冬，^[23]在那儿同时实施他在罗马的一系列计划。一方面，各个职务的竞选人都享受着恺撒的帮助，通过恺撒出钱贿赂民众而赢得选举；作为交换，他们也愿意做任何事以帮助恺撒增加权力。另一方面，身处高位、影响巨大的人也纷纷到卢卡去拜访恺撒，^[24]他们包括庞培、克苏拉、撒丁尼亚的总督阿彼阿斯和西班牙的总督尼波斯。以至于在那个地方竟来了一百二十个权杖开道的高官和二百多位元老。

他们在那里举行会议，解决一系列的事务。结果是庞培和克苏拉再次当选为来年的执政官，恺撒除了对行省的控制权再延长五年之外，还得到金钱。这一点也许使人难以理解，那些从恺撒那儿得到过那么多金钱的人催促元老院给恺撒钱，好像他一文不名似的，而且可以说是甚至强迫元老院去作出这个令元老院自己不满的决策。伽图当时不在那儿，因为他被蓄意派往了塞浦路斯岛，为这事让道；伽图的坚定追随者法弗尼阿斯却发现他的反对根本起不了作用，所以他摔门而出转而对民众大声申诉。但根本就没有人留心听他的，一些人是因为敬畏庞培和克苏拉，而大多数则是想讨好恺撒，所以保持沉默。

22. 恺撒回到他高卢军中之后，^[25]发现那个地区进行着一场大规模战斗。起因是攸西彼提人和顿克特里人这两大日耳曼人的部落渡过莱茵河，控制了那儿的土地。对这场战斗，恺撒在他的《评论集》中曾这样描述到，蛮族在派人跟他签订停战协议后，对他的行进中的部队突然发起进攻，以八百人击溃了他五千毫无准备的骑兵；而后，又派了另外使者来，想再一次欺骗他。这一次，他把这些使者通通抓起来下狱，并立刻向蛮族发起了进攻，因为对这些背信弃义的家伙讲忠诚是愚蠢的行为。但塔努西乌斯说，当元老院正准备为欢庆胜利而献祭时，伽图却认为，元老院应该将恺撒移交给蛮族，这样才能避免整个罗马城背上破坏休战协定的罪名，使诅咒落到真正有罪的人的头上。

蛮族当中，越过莱茵河进入高卢的有四十万之众，几乎全部被砍杀殆尽，那些极少数逃回去的人都被一个叫苏甘布利人的日耳曼部族接收了。恺撒于是以此为理由指责苏甘布利，除此之外，他还渴求得到“第一个跨过莱茵河”的威名。因此，恺撒开始在河上建桥，^[26]虽然河流很

宽，而且正处于涨水期，水流湍急，河中有许多树干和树枝冲下来，不断打击和冲跑桥墩，但恺撒想出了一个办法，就是在河里沉下巨大的圆木建造的跨河长堤，拦住这些树干和树枝，减弱水流及其冲力，最终他在十天内，令人难以置信地建成了一座桥。

23.他终于带领他的部队渡过莱茵河。没有人敢来阻挡他，即使是苏埃维人——他们曾经是日耳曼人中最强大的部落——也把他们的家和财产都安顿在深邃而又树木茂密的隘道中。恺撒对敌人采取焦土政策，对与罗马结盟的忠实朋友加以鼓励嘉奖，在日耳曼待了十八天后，他回到高卢。

人们一直颂扬恺撒航海远征不列颠的事迹，认为这是他的勇气的最佳证明。因为他是第一个带着一只舰队进入西部海洋的人，或者说，他是第一个进入大西洋发动战争的人。那个岛十分大，但不同的作者对它又有着不同的描述，有人认为这个岛和整个故事都是捏造出来的，它根本就不存在。恺撒对它的占领意味着罗马帝国的权力延伸到了无人居住的地方。恺撒两次分别从高卢的两个不同海岸出发，到达海洋对面的那个岛，并打了许多的仗，给敌人带去了许多灾害，但是没有给自己人带来什么好处，因为，那儿的平民生活困苦悲惨，根本没有什么值得一抢的。当他看到自己无法如愿结束这场战争，就只得从国王那里带走了人质，强迫国王交上了贡物，然后离开了那个岛。

回到高卢时，他看到了一些他在罗马的朋友寄给他的信件，本来人们打算从水路送给他的；他得知自己的女儿在庞培的家中不幸难产而死。庞培悲痛异常，恺撒也陷入巨大的悲痛之中。他们的朋友也焦虑不安，他们知道把紧张冲突的国家维系在一起的唯一亲戚关系纽带现在彻底瓦解了。那婴儿也在他母亲难产死后几天夭折了。人们不顾保民官的反对，把朱里娅抬到了马尔休斯墓园，在那儿为她举行了葬礼，并把她葬在那里。

24.恺撒的军队现在规模太大了，因此他只好将它们安排到了若干个冬营中。而他则按照他的习惯继续向罗马进发。他走了以后，整个高卢再一次爆发叛乱，^[27]大批叛军袭击堡垒，并试图摧毁罗马人的冬营。其中人数最多、规模最大的一次叛乱是由安皮奥列克斯领导的，他带领他的军队彻底打败了提图里乌斯和科塔的部队，西塞罗所率领的军团也被其六万大军团团围住，几乎被攻破，罗马人大多身受重伤，在激烈的自卫中耗尽了气力。

当这些叛乱的消息传到远离此处的恺撒之后，他立刻带了七千人赶了回去，急着把西塞罗从包围中救出。但这些包围者知道了他的到来，立刻迎战，想把他的军队一举消灭，认为区区几千人根本不在话下。恺撒一直与他们周旋，避免与他们交锋，直到他发现了一个可以以少胜多的地形，他才命令扎营，并要求他们不得出战，加高堡垒，坚守营门，表现出他们很害怕的样子。敌人果然中计，产生了轻敌的思想，鲁莽进攻，队列不整，此时恺撒带兵突然出击，打败了他们，并使他们死伤惨

25.这次胜利使高卢的很多叛乱者都平静了下来，再加上恺撒在冬天的时候到处视察，密切注意任何破坏和平的动向。从意大利调来了三个军团，补充恺撒在战斗中损失的士兵，庞培借给了他两支自己统率的军团，另一个军团是从高卢波河一带新招募来的。但是，在偏远地区，更大的战争危险却慢慢显露出萌芽。^[28]这些危险是颇有影响力的人物在那些最好战的部落中播种和长期培养的，并且从各个方面获得了力量：四处集合起来的充满活力的年轻人，为这一反叛集聚的大笔财富，反叛者的强大的城市，反叛地区的难以攻破的地形。在冬季，河流都结了冰，森林被掩埋在雪中，平原因为冬季洪流而变成了湖泊，一些地方的小路也被积雪给隐藏了，有的地方的沼泽和溪流不停变幻着方向，使行军变得十分危险。所有这一切，几乎都使恺撒无法实施进攻叛乱者的计划。于是，许多部落开始叛乱。他们以阿尔维尼人和卡尔努得斯人领头，由维尔琴盖托里克斯作为总指挥，此人的父亲被高卢人处死了，因为他们认为他想实施专制。

26.这个头领把他的军力分成了若干部分，任命了许多军官来管理他们，他们在全境取得了节节胜利，直打到阿尔河。他得知了在罗马有一个反对恺撒的联盟后，就觉得应该立刻在整个高卢全面开战。如果他晚点下手，当恺撒卷入内战后，意大利就会陷入恐怖，像老西姆布赖人引起的恐怖一样可怕。但是恺撒十分善于利用各种战争的艺术，尤其是利用战争的时机。当他一听到叛乱的消息之后，就立即从他来的这条路赶回，在严酷的冬季仍旧以饱满的热情全速前进，让蛮族看到一只不可战胜的部队正在向他们进发。在这条路上，即使让一个他的信使前行都让人难以置信，而现在他竟带领了整个部队前进，摧毁了叛军的家园，破坏了他们的要塞，夺取了他们的多个城市，接受了许多人的投降。叛军的整个败局在爱杜伊人加入对抗恺撒的战争时出现了转机。他们素来称自己为罗马人同盟，并一直很受器重。他们加入叛军极大地动摇了恺撒军队的军心。因此，恺撒从那个地方撤离，穿过林贡斯人的地区，希望能进入到他的友邦塞广纳人的国家里，然后作为一道屏障挡在意大利与高卢南部地区之间。在那里，敌人对他发起了进攻，并有成千上万的敌人对他进行包围，而恺撒也想与之决战。经过一段时间的浴血厮杀后，他最终大获全胜。不过一开始时，他确实遇到一些挫折，在战斗中阿维尔尼人曾把从恺撒那儿缴获的短剑挂在一座神庙里；当恺撒亲眼看见它时，笑了；尽管他的朋友们劝他把它拿下来，可是恺撒却拒绝了他们，说那剑是神器。

27.然而，大多数逃脱的蛮族跟着他们的国王去阿莱西亚城避难。阿莱西亚城因为其高大的城墙和众多的防御者而被认为是坚不可摧的，恺撒对这个城市进行了包围；但是此时城外正有一场非常巨大的危险降临在他的身上，因为三十万人来自于高卢的各个强大部族的武装正在赶往这个城市援助，而城中的兵力不少于十七万。恺撒身陷两大强敌的夹击包围之中，不得不建造了两堵用于防御的墙，一堵墙面向那个城市，一

堵墙抵抗来袭的援兵。他意识到，如果这两支力量汇集到一起，那么他的努力将毁于一旦。

自然有很多原因使恺撒在阿莱西亚的历险十分出名，因为这使恺撒比以往战役发挥了更多的谋略和更多的勇气。但最令人难以置信的是，恺撒在城里的敌人一无所知的情况下，甚至在面向城池防御的罗马人都不知道的情况下，居然在城外消灭了成千上万的敌人。因为这些罗马人只是在听到阿莱西亚城内男女老少的恸哭声时才知道我方获胜。至于城里的人知道自己的败局，乃是因为从城上看到罗马人的营地中运入了很多装点着黄金白银的盾牌以及涂满鲜血的甲冑，还有高卢式样的酒杯和帐篷。如此庞大的一支大军转眼间就如一个幻象或一场梦境般烟消云散，其中大部分倒在了战场上。阿莱西亚城中的人也在给恺撒和自己制造了如此之多的麻烦之后，最终投降了。整场战争的敌方领导者维尔琴盖托里克斯穿上最漂亮的盔甲，骑上装饰华丽的马出了城门，围着坐着不动的恺撒转了一圈后，从马上跳下，脱去了他的盔甲，坐在了恺撒的脚下一动不动，直到最后恺撒命令将他关押起来以庆祝胜利。

28. 恺撒在很久以前就决定要彻底打败庞培，当然庞培也一样希望自己能够打败恺撒。克苏拉曾一直持观望态度，看谁能胜利他就加入谁，曾一度是保持双方和平的平衡者，可他现在已经猝死在帕提亚人中间。现在，如果这两个人中，只要有一个能击败另一个，那他就将是罗马最强大的人；如果不想自己被干掉，那他能做的就是先把对方干掉。这种担心最近开始左右庞培，直到那之前他一直轻视恺撒，认为他既然能把恺撒捧得那么高，那么让他摔下来也不会很难。但恺撒很久以前就已经开始为打败庞培做准备了；他就像一个运动员那样，先避开他的对手，在高卢的战争中锻炼自己，训练队伍并壮大自己的威名，用所取得的成绩和胜利使他能与庞培站在同一高度竞争。他寻找的进攻借口既来自庞培自身，也来自时代，还来自罗马的政治腐败，那时参加竞选的人公开买选票，不知羞耻地贿赂民众，而大众拿了钱之后，不仅用投票为雇主服务，还用上了弓箭、刀剑和投石器。所以，选举地点经常被鲜血和尸体玷污，整个城市也因此陷入了无政府状态，就像一只没有舵手的船漂流在河里。稍有头脑的人都明白，在这种疯狂与动乱的情况下，即使结局是以建立君主政治收场，那已经是谢天谢地了。有不少人真的敢在公众场合说，只有君主制才能医治国家的弊病，同时他们主张要采纳最好的“医生”治疗，他们指的这个医生就是庞培。至于庞培，虽然表面上假装拒绝君主的荣耀，但实际上却比任何人都迫切地想成为独裁者；伽图看穿了这一点，因此就劝说元老院任命庞培为唯一的执政官，以使用一种更为合法的君主制满足他，免得他动用武力建立独裁。他们还投票使他的行省统治权的任期得以延长，他有两个行省：西班牙和整个非洲，他通过派出使者和驻军的方式统治那里，每年还为此从国库动用一千个塔连特。

29. 于是恺撒也委托他人為自己竞选执政官，并同样延长自己的行省统治权。起初，庞培对他的此举保持沉默，而马塞拉斯和林都拉斯强烈

反对；他们有憎恨恺撒的其他理由，因此就使出浑身解数污蔑和诽谤恺撒。举个例子来说，恺撒在高卢新近建立起的一个殖民地叫新康谟，而那里的居民却被这两个人剥夺了公民身份；再有，当马塞拉斯担任执政官时，用鞭子抽打了一个来自新康谟的元老，告诉他说之所以要在他身上留些标记，是要提醒他明白他不是罗马人，并命令他回去将这些标记给恺撒看。在马塞拉斯的任期过后，恺撒把他从高卢获得的财富如河流般源源不断送给公共圈子里的人，替保民官库里奥还清了大量的债务，给执政官泡卢斯一千五百个塔连特，使他能在集会场所边上建造高贵的大法院，并在福尔维亚树立了一座著名的纪念碑。当这一系列事情发生后，庞培公开加入了反对恺撒的联盟，他和他的朋友们做了很多努力，试图找人接替恺撒的职位，要求恺撒将曾在高卢战争中所借的庞培的士兵归还庞培。于是恺撒让这些士兵回去，给了他们每个人二百五十个德拉克马作为礼物。但回到庞培处的那些军官却在民众间散布了很多关于恺撒的故事，既不合情理也不真实，而且由于这些谣传使庞培充满了虚妄不实的希望，最终毁了他。他们告诉庞培说，恺撒的队伍正热切盼望着他，并说如果由于嫉恨引起的恶疾在整个政体中溃烂而给他在控制整个政务上带来任何麻烦的话，这些在高卢的军队随时准备为庞培服务。他们还说恺撒打了太多的战争，大家都非常讨厌他，而且怀疑恺撒有建立君主制的野心。所有这些都满足了庞培的虚荣心，他不再害怕恺撒的军事实力，因而也就忽略了壮大自己的军队，取而代之的是以元老院的众多讲演和决议来声讨恺撒。实际上他采取的只不过是对于恺撒来说一点儿威胁也没有的措施。据说，恺撒派去罗马的一个百夫长曾站在元老院门前，当他得知元老院不会延长恺撒作为指挥官的任期时，他一拍刀鞘说道：“这个会的。”

30.然而，恺撒提出的要求却显得再公平不过了。他声明，如果他应当解除武装，那么庞培也应该那么做，当他们都成为普通人时，让公众来决定怎么报答他们各自的服务。他争辩道，如果剥夺了他的军队，但同时又批准庞培能拥有军队，那么这无疑是在控告一个人妄图进行独裁统治的同时使另一个人真的成为独裁者。当库里奥代表恺撒在民众面前转述这些建议时，民众报以热烈的掌声，有些人甚至还朝他抛掷鲜花，就像他是一个获胜的运动员一样。同时，作为保民官的安敦尼则无视执政官的权威，在民众前读了一封恺撒寄给他的关于此事的信。但是，在元老院中，庞培的岳父西庇阿提出了一个建议，如果到了一个限定的日子恺撒还没有交出他的军权，那么他就应当被宣布为公敌。执政官提出了两个问题：庞培是否应该放下武器，恺撒是否应当放下武器，元老院中几乎没有人同意前者，但是几乎大部分人同意后者。当安敦尼提议双方都必须放弃他们的指挥权时，取得了元老们的一致同意。然而西庇阿表示强烈反对，执政官林都拉斯同时也叫嚣，对付强盗只有用武力，而不是选票。于是，整个元老院分裂了，由于对意见分歧表示悲哀，元老们都穿上了丧服。

31.不久之后，恺撒又写信给元老院，在这些信里，他的立场明显温和多了，他同意放弃其他一切，除了要求山南高卢和伊里利库姆地区，

加上两个军团仍能归他指挥，直到他竞选第二次任执政官时为止。演说家西塞罗从西里西亚回来后，就一直忙于这场纷争的调停，他试图缓解庞培的苛刻条件，庞培在当时坚持解除恺撒的兵权，此外其他一切都可以让步。西塞罗同时还试着劝说恺撒的朋友们让恺撒也作出一定的让步，可以保留恺撒提到的两个行省，但士兵必须减少到六千人；庞培准备接受这一让步。执政官林都拉斯却绝不允许庞培让步，他大骂安敦尼和库里奥，并使他们被羞辱地赶出了元老院；^[29]这么一来，他就给恺撒制造煽动士兵的怒火的最佳借口：两位高贵著名的大人乘着雇来的马车，换上奴隶的服装，狼狈地从城里逃出来。他们当时逃出罗马的时候就是这副模样。

32.此时，恺撒只有不超过三百名骑兵和五千名步兵，其余的都留在阿尔卑斯山的另一边，他派人去把其余的部队调过来。虽然他意识到他的事业初期及一开始的行动还不需要那么多兵力，但他必须利用这个最佳时机好好显示他队伍的勇气和速度，这样，通过给敌人一次意料不到的打击，比起通过让敌人有所准备的正规战役，更加能够在敌人心中形成恐慌。因此他命令百夫长和其他军官只带上剑，不带其他武器，去攻占高卢的一个大城阿里密浓，尽量避免骚乱和流血，他将此任务委托给了霍腾秀斯。

他那天出现在公共场合，并观看了角斗士的训练。傍晚之前，他沐浴更衣后，去了宴会大厅。在那儿，他与邀请的客人做了些简短的交谈，当天快要黑的时候，他与大多数客人有礼貌地打过招呼后，便起身离去，并请他们等他回来。此前，他曾吩咐他的一些朋友到时候跟他走，但要三三两两从不同路线出来。他登上了备好的马车，并先独自踏上另一条路，再辗转回到阿里密浓。当他到达了把山南高卢从意大利其他地区分隔开来的那条河流（就是鲁比孔河）时，^[30]恺撒陷入深思，现在他已经越来越接近可怕的一步，他为所要冒的巨大危险焦虑不安，放慢了速度。过了一会儿，他停了下来，沉默良久，进行着激烈的思想斗争，他的决心来回摆动，他的盘算改过来、改过去。他又用了很长时间与在场的朋友讨论局势，包括阿西尼亚斯在内，想到如果他们过河，则将给人们带来巨大的灾祸，同时又想到他们将留给子孙后代的威名。最终，在一股激情的推动下，他丢开了一切顾虑，把自己交付给未来，说出了一句冒险一搏的人常说的一句话：“骰子已经掷下了。”于是跨过了河。此后他全速前进，在天亮之前他就突袭了阿里密浓，并夺取了它。据说，在恺撒渡河的前一个晚上曾做了一个奇怪的梦，梦到他与他的母亲乱伦。

33.占领阿里密浓后，战争就像是打开闸门的洪水一样，遍布所有陆地和海洋。各个行省之间的界限变得模糊，各个地方的法律也陷入混乱。这不是人们所想象的在其他时候那样，男男女女们惊慌失措地在意大利各地逃难，而且几乎可以说是很多城市整个地拔脚逃跑，相互求告。而罗马也被从周围城镇如潮水般逃离出来的居民所淹没，没有人服从长官的命令，也没有人听理性的声音，就像巨大的海洋被她自己内在

的不安所动荡，掀起的巨浪使人根本无法逃脱。矛盾冲突的激情和剧烈的不安到处蔓延，那些为变动感到高兴的人不会保持沉默，但他们往往会碰上那些被恐惧和忧虑笼罩着的人，尤其是在这样的大都市中，于是便由于坚信命运站在自己一边而和心情相反的人争吵起来。庞培这个时候已经十分恐惧，还遭到了各个方面的指责，有些人说是他使恺撒更为强大，最终害到自己和国家，又有人谴责庞培默许林都拉斯在恺撒即将要投降和提出合情合理的方案的时候侮辱他的使者。法佛尼阿斯则要庞培在地上跺脚，因为有一次，庞培在元老院曾向元老们夸口，他们无须为战争准备而担心，如果恺撒敢来，他只须在地上跺跺脚，就能在意大利布满士兵。

然而，即使那时庞培的军队比恺撒的多得多，但没有人愿让他作判断。庞培受到很多错误和可怕的消息的影响，以为战争迫在眉睫，战火到处蔓延，因此他放弃拿主意，随大流，发布布告，宣布罗马进入无政府状态；他放弃了罗马城，命令元老院跟随，命令凡是热爱国家和自由而不是独裁统治的人都不要留下来。

34.现在，执政官也都逃走了，甚至没有像往常那样在离开前举行祭祀；大多数的元老也逃走了，他们匆忙将手头的东西一裹就溜，样子像是个强盗，好像这些财产不是他们自己的一样。同样，以前曾强烈拥护恺撒事业的一些人，现在却因恐惧而失去理智，也毫无必要地随大溜逃跑了；但是最悲惨的还是罗马城的景象，宛如大风扫过之后的一只没了舵手的船一般四处冲撞。虽然迁移是十分悲惨的事情，但由于庞培的缘故，人们“把他乡作故乡”，感到罗马已经是恺撒的地盘了。甚至恺撒最要好的朋友之一，雷宾那斯，他曾经是恺撒的使者，并充满激情地随他参加过历次高卢战役，现在却也动摇起来，投靠了庞培。

听说此事之后，恺撒仍然给雷宾那斯送去他的钱和军用行装。恺撒向多米提乌斯进军，此人率领三十队步兵大队驻守着科斐尼昂。当恺撒行军到他附近的地方安营后，多米提乌斯对守城感到绝望，于是向他的医生，一位奴隶，要了毒药；他喝下后，打算等死。但是过了一会儿，当他听说恺撒对待俘虏是多么仁慈时，他不禁对他的命运感到悲痛，并对他如此鲁莽的行为感到自责。这时，医生让他不要难过，应当欢呼一下，因为他刚才喝得根本不是毒药，而只是安眠药而已。因此，多米提乌斯充满狂喜，一跃而起，并找到了恺撒，恺撒接受了他举起右手做的保证，放了他，并让他回到庞培那里去。类似的消息传到了罗马，人们感到十分高兴，一些逃亡者也回来了。

35.恺撒接手了多米提乌斯的队伍，同时还接手了许多城市里庞培所征集的大量部队。至此，恺撒已经拥有了庞大而且令人敬畏的队伍，他开始向庞培进发。但庞培没有等他到，就逃到了勃隆度辛，并在这之前就派军队将执政官送到了提累基阿姆。不久之后，当恺撒靠近的时候，他本人也乘船离开；关于这一段事，我将在庞培的传记中更为详细地记载。^[31]恺撒希望能立即出发追赶他，但由于缺少船只，他只好回到罗马，在六十天内兵不血刃就成为整个意大利的主人。

他发现整个城市比他想象得更为平静，还有很多元老们在城中。因此，恺撒以温和的姿态与他们商谈，^[32]甚至请他们向庞培派出使节，提出适当的和谈条件。但是没有人听他的，要么是因为他们背叛了庞培，因此害怕庞培；要么就是认为恺撒并不想真心这么做，只是说说而已。当保民官梅特拉斯引用法律试图阻止恺撒从国库中拿钱时，恺撒说道，动武的时刻不是论法的时刻，“如果你对现在所发生的事不满，那么请你走开。因为战争不容忍自由言论。如果缔结了和约，我就放下武器，那时你可以再对公众滔滔不绝地演讲。我讲此话已经是克制了，没有动用我的合法权利，因为你和其他反对我的人都在我的手掌之中，我可以任意处置”。说完这些后，恺撒走向了金库的大门，当找不到钥匙时，他立刻派人去找铁匠，命令他马上打开这扇门。这时梅特拉斯再次想阻止他，恺撒提高了他的嗓门并威胁他，如果他再找麻烦就杀了他：“年轻人，你当然知道，对我来说，这样说比这样做更不痛快。”在这番话后，梅特拉斯怀着惧意离开了，因此，恺撒很快而且很轻松地得到了战争中需要的一切物资装备。

36.之后，恺撒向西班牙进军。^[33]他决心先解决庞培的两名副将阿夫拉涅乌斯和发罗，把那儿的军队和行省占为己有，然后再全力向庞培进发，这样使自己的后方没有一个敌人。行军中恺撒经常因为遭伏击而冒着很大的生命危险，而他的军队大部分时候却因为粮草不足而陷入危机；但他仍旧继续进攻、挑战、包围敌人，直到他最终占领了敌方的军营，收编了他们的军队。然而这两个首领逃到了庞培那里。

37.当恺撒回到罗马后，他的岳父皮索催促他向庞培派遣使团，向他提出一个解决方案。但伊索里库斯却为了讨好恺撒而反对这个提议。在被元老院选为独裁官后，恺撒召回被流放的人，给苏拉掌权时蒙冤的那些人的子孙恢复公民权利，调整了利息，以减轻债务人的负担，还着手进行了其他一些这类性质的公共措施，并在十天后主动放弃了独裁权，宣布他与塞维利阿·伊索里库斯同为执政官，投入到战斗中去了。

他挑选了六百名骑兵和五个军团，把其余的部队丢在一边。在一月上旬冬至的那一天（这一月大概对应的是希腊的波塞冬月）开始火速行军，^[34]渡海穿过爱奥尼亚海湾后，占领了俄利康和阿波罗尼亚，然后派运输船重新回到勃隆度辛去接那些行军中掉队在那里的士兵。这些士兵已经不是精力旺盛的青年，加之由于不停的战争而疲惫不堪，因此在路上不免对恺撒发牢骚。“这个人让我们去哪儿，去做什么呢？有完没完啊？他总是让我们急行军，把我们当作不知疲累和没有感觉的东西。即使刀剑也会被无休止的打斗磨坏，盾和盔甲在长时间的战斗后也该歇歇；我们的伤口应该让恺撒明白了；他领导的是凡人，是在痛苦折磨下会死的凡人。严酷的冬天和海上的暴风连神都无法压制，而这个人却要冒这个风险，就好像他不是在与追赶敌人，而是逃离他们一样。”在这种抱怨声中，他们松松垮垮地行军到了勃隆度辛。当他们到了那儿，却发现恺撒已经出海了，这时他们的口吻立刻变成责骂自己是统帅的叛徒，他们还辱骂他们的长官没有让他们加快行军速度。他们坐在峭壁上，眼望

着辽阔的海和伊壁鲁斯的方向，期待着有船将他们接到他们的指挥官恺撒身边去。

38.在阿波罗尼亚，恺撒所带的军队数量难以与敌方抗衡，并且他滞留在对岸的军队延误了到达的时间，因此他感到有些犹疑和焦虑。恺撒构想了一个颇具危险的方案，他将悄悄地坐上一艘十二桨的船，就这样穿过被大批敌人包围的海面到达勃隆度辛。于是，在晚上，恺撒将自己打扮成一个奴隶的样子上了船，像个不起眼的人那样悄悄坐下。船沿阿尼乌河驶向大海。清晨，通常会有微风从陆地吹向海洋，抚平着入口的波澜，但是那天夜晚从海面吹来阵阵狂风，压倒了从陆地吹来的风；因此，这条河被倒灌的海水和滔滔巨浪的冲击所激怒，变得粗暴无比；浪头伴随巨大的响声和狂暴的漩涡来回推打。船长无法驾驶船只向前驶，因此，他命令水手们准备按原方向返回。这时，恺撒显露了他的身份，握住因为看到他而吓住了的船长的手，并说道：“向前，朋友，要有胆量，不要害怕！坐你船的人是恺撒，他的好运与你们同行！”水手们忘记了暴风雨，奋力划着桨，尽力沿河而下。但自然之力无法抵抗，船进了很多水，在入口需要冒的风险太大了，恺撒只好极不情愿地让船长掉头。当他返回后，大群不高兴的士兵聚集在那里等着见他，指责他这么做，因为他们觉得恺撒认为不能仅仅靠他们来打胜仗，宁可找麻烦，冒着生命危险去接那些没跟来的人，而不相信已经在身边的人。

39.在这后不久，安敦尼带着部队从勃隆度辛赶到了，这使恺撒有了挑战庞培的信心。庞培布好了阵，从陆路和海路调来了充足的给养，而恺撒在一开始供给就没充足过，到后来更是因为供给极为不足而陷入困境。但他的士兵却挖出了一种植物的根，将它们拌着牛奶吃。^[35]他们还曾经用它做过一种面包，然后跑到敌人的哨岗那里，将这些面包丢进去，并叫喊道，只要这个土地上还有这种根，他们就绝不会放弃攻打庞培。当然，庞培是不会让这些面包和话语传入军营的，因为他的军队已经士气低落，害怕敌人的凶猛和顽强，他们看恺撒的军队就像看野兽一样。

恺撒对庞培的防御工事发动了持续的小规模战斗，除了一次战斗，其他的仗打得都不错；但是在这次战斗中，恺撒遭到惨败，而且差点丢掉了他的营地。庞培发起攻击时，没有一个恺撒的士兵坚守阵地，战壕里到处是被杀死的士兵，逃到壁垒和防御墙后面的其他士兵也被杀死了。即使恺撒抓住逃亡者并命令他们回去，也没有作用；不但如此，当他试图抓住军旗时，军旗手丢掉军旗就跑，结果敌人缴获了三十二面恺撒军旗。恺撒自己也差点做了刀下之鬼，因为当一个高大而强壮的士兵从恺撒身边跑过，恺撒拦住他，命令他掉头去迎击敌人，但这个家伙害怕极了，举剑向恺撒砍下去，他的剑还没落下去的时候，恺撒的携盾侍从便砍掉了他的整只手臂。这次彻底的失败使恺撒几乎要放弃他的目标，可是庞培不知道是因为过度谨慎还是其他原因，并没有乘胜追击，而是将逃亡者囚禁在堡垒中后，便撤退了。恺撒在离开他的朋友们时说：“如果敌人真有一位懂得如何取胜的统帅，他们今天就会获胜。”随

后，他回到了他的帐篷里躺了下来，他在无果的反省中度过了他最难熬的一个夜晚，他认为他是一个糟糕的将领，因为别的地方有如此富饶的土地在等着他，在马其顿和帖撒利有那么多繁荣的城市，他却忽视不顾，反而跨海跑到这里，使敌人掌握了他的舰队的行踪，于是陷入供给不足的困境，而非包围打击敌人。他的这些对困境和复杂情势的消沉想法使他辗转难眠。第二天一早，他冲出帐篷，下决心带领他的军队去马其顿对付西庇阿，这样一来，他要么可以吸引庞培到一个他无法从海上得到供给的地方作战，要么使西庇阿由于无人援助而被他打败。

40.这一仗使庞培的士兵和他身边的将领勇气大增，他们认为应该对恺撒穷追不舍，因为他们猜想恺撒已经被击败，正忙于逃命。但庞培对冒险出击表示谨慎，因为他备有最充足的给养打持久战，他认为这时候最好是打击敌人一时的士气。因为恺撒军队中的最好的战士有经验，有勇气，在战斗中势不可当，但长途行军、频繁的扎营、包围战和夜间放哨，则使这些人由于年岁的原因而士气衰退，筋疲力尽，举步维艰。同时，有消息说由于饮食不当引起的一种传染病在恺撒的军中蔓延。还有，最重要的就是因为，恺撒既没有强大的资金支持，供给又无法保障，有人认为在短期内，他的军队就会自动瓦解。

41.因为这些原因，庞培不希望继续追击恺撒，伽图也是唯一支持他的决定的人，这也是出于他爱惜同胞的生命，因为甚至当他看到敌方成千上万死伤惨重的时候，也会突然落下眼泪，然后用帽子遮住他的脸走开。而其他所有的人都在责怪庞培逃避战争，并以称呼他“阿伽门农王”（王中之王）来激励他，因为这个称呼暗示着他不会放弃他的最高权力，而且，有那么多将领依赖他，并经常去征求他的意见，也使他感到自豪。同时，法弗尼阿斯学着伽图演讲时无畏的样子，像个疯子般地抱怨，庞培过于仁慈的命令让他们自己一年多没有吃到图斯库卢姆的无花果了。而刚从西班牙回来、打了败仗的阿夫累尼阿斯当被人指责为了贿赂背叛军队利益时，也质问起他们为什么不把与那位买了他的行省的商人作战。因为这些人的胡搅蛮缠时刻干扰着庞培，使他勉强决定发动战争追击恺撒。

恺撒在行程中遇到很多困难，没有人将粮草卖给他，而且因为他最近的失败，每个人都轻视他。但当他攻下了帖撒利的刚菲城后，他不仅为士兵们提供了食物，并且意外地消除了军中的疾病。这是因为大家开怀畅饮，之后又在军中狂欢喧闹，借着酒力，身体状况发生了意想不到的变化，驱散了毒素。

42.当两军都进入了法萨鲁平原并在那儿安营扎寨后，庞培的思想又回到从前了。而且，他还在梦中看到了不祥的征兆：他梦到自己在剧院中，罗马人都在为他鼓掌.....[36]。但是，他身边的人却充满了信心，热烈展望着胜利；多米提乌斯、斯宾特和西庇阿三个人互相激烈争论着，谁将取代恺撒的执政官职位，许多人甚至派人去罗马租用适合于总督和执政官居住的府宅。[37]对战争最急不可待的大多是骑兵，因为他们个个相貌俊朗，配备了崭新的盔甲和强壮的马匹，更令他们士气高昂

的是他们有七千人的力量，而恺撒只有一千骑兵。步兵的数量也不均等，庞培有四万五千人，而恺撒只有二万二千人。

43.恺撒把他的士兵召集起来，告诉他们科尔菲涅乌斯率领两个军团已经快到了，卡兰那斯手下的十五队士兵驻扎在雅典和麦加拉。恺撒问他们是愿意等着这些部队来，还是冒风险主动攻击敌人。士兵们高喊着恳求恺撒尽快出兵作战，与敌人交手，而绝不是等待。于是恺撒检阅了军队后，洁身献祭，他的预言者告诉他，在三天之内将有一场与敌人决定性的战争。当恺撒问到，是否在牺牲上看到什么有利的迹象，预言者说道：“你自己能最好地回答这个问题，因为神的征兆是现状将彻底改变。如果你认为自己现在就是主人，那你将遭遇厄运；如果你认为你現在处于劣势之中，那么你将翻身。”在战斗前一晚，当恺撒在午夜巡视哨兵时，恺撒的军营上空看到一团燃烧的火焰，光芒四射，过了一会儿沉落到庞培的军营中去了。在第二天早晨，敌方军营中出现了恐慌和混乱。然而，恺撒没有打算在那天发动战斗，而是开始拔营准备行军去斯科特尤撒。^[38]

44.当他们正在拔营的时候，恺撒的侦察兵骑马带回了消息，敌人正前往平原准备开始战斗。听到这个消息，恺撒喜出望外。向神祷告和发誓后，他把军团分成了三个部分。中路由多米提乌斯·喀尔文那斯带领，安顿尼带领左翼，他自己带领第十军团负责右翼。但当看到敌方骑兵的部署正是朝他的右翼而来，而且顾及到他们的良好装备和众多人数，恺撒从最远的一条战线上悄悄地调来了六队士兵安插在他右翼的后方，告诉他们当敌人骑兵开始攻击的时候他们应该怎么做。庞培这方面，他带领右翼，多米提乌斯负责左翼，而庞培的岳父西庇阿指挥中路。庞培将所有的骑兵都安置在左翼，打算包围恺撒的右翼，彻底打败敌军的指挥官，因为他认为无论纵深多么宽的步兵阵势都无法与之抗衡，只有大量的骑兵同时袭击才能彻底压倒和打败敌人。

当双方准备开始冲锋时，庞培命令他的军队站在原地不动，密集列阵，做好准备，在敌人到达标枪的射程之内再迎战。但是恺撒却说庞培在这儿犯了一个错误，^[39]因为他没有意识到，率先进行猛烈的冲锋不仅可以增强打击力，而且会点燃激情，激发士兵所有的斗志。当恺撒正准备向前冲锋，他自己也已经冲出去战斗时，他看到了一个曾经随他出生入死并且十分忠心的百夫长正在鼓舞他的士兵，并挑起他们与他较量，看谁更英勇。恺撒喊着他的名字说道：“盖约·克拉西奇乌斯，我们的希望是什么，我们的信心又是怎样？”克拉西奇乌斯伸出他的右手并高声说道：“我们将赢得最辉煌的胜利。恺撒，今天无论我是生还是死，你都会称颂我的。”说完，他第一个全速冲向敌人，还带领了他手下的一百二十名士兵。他一路砍杀，冲破了第一行列，但当他正要向前厮杀时，他被一剑从口中刺入，剑锋从脖子后面刺了出来。^[40]

45.当双方的步兵在中路交锋厮杀时，庞培的骑兵神气活现地从侧路冲出，布开阵势，打算包围敌方的右翼。在他们袭击之前，恺撒安排的那队士兵从指定的地方冲了出来，他们没有像惯常的那样投掷标枪，也

没有用标枪刺敌人的大腿，而是瞄准敌人的眼睛和他们的脸部。他们是按照恺撒的吩咐去做的，因为恺撒很清楚，这些骑兵从未经历苦战和负伤，他们都非常年轻，并且为他们年轻英俊的外貌而感到自豪，因而他们对这种伤害格外害怕，不仅害怕他们现在身处的危险，还有他们今后破相的痛苦，一定不会真正顽抗的。这招的确有用，因为他们无法忍受向上刺来的标枪，甚至不敢面朝它们，纷纷扭过脸去，把头藏起来以免受伤。最后，骑兵们陷入混乱之中，狼狈地转身逃走了；这就坏了庞培的大事。战胜了庞培骑兵的恺撒部队立刻包围了敌人的步兵部队，袭击他们的尾部，开始把他们杀个片甲不留。

在另一翼的庞培看到他的骑兵四处逃散，一下子变了一个人似的，忘了他是伟大的庞培、军队的统帅，倒像是一个被天神夺去理智的愚人，一句话不说地回到营帐中，坐在那里，被动地等待着什么，直到他的军队被完全打败，敌人已经开始攻击他的堡垒并与守卫开始作战时，他才终于缓过神来，突然喊出一句：“什么！到了我的指挥部了？”于是庞培脱下了战服，换上适合逃亡穿的衣服，偷偷地溜走了。他接下来的运气如何，他又是如何落入埃及人手中并丧生在那里的事情，我在庞培传中会介绍的。

46. 恺撒进入庞培的营地中，看到横七竖八倒在地上死掉的和快要倒下的敌人时，低声长叹说：“他们是希望出现这个结果的；他们把我引到这条路上——如果我盖乌斯·恺撒打了大胜仗以后，解散了我的部队，我就会在他们的法庭中受到审判。”据阿西尼阿斯·波利俄说，恺撒在当时是用拉丁文说出此话的，后来他自己将这些话用希腊文写了下来。恺撒的部队占领营地时所杀的大多数是仆人，死亡的士兵没有超过六千人。大多数被俘者都被恺撒编入了他的军团中，他还赦免了许多重要人物，其中一个就是后来刺杀恺撒的布鲁图。据说，当恺撒没有找到布鲁图时，以为他死了，十分悲痛；但当有人把布鲁图安全地带到恺撒面前时，恺撒立即转忧为安，喜出望外。

47. 有很多征兆都预示着这次的胜利，但是在记载中，最奇怪的一件事发生在特拉利斯。那座城市的胜利女神庙有一座恺撒的塑像，它的基座本身就很牢固，又被铺上了坚硬的石头。然而据说有一棵棕榈树从它的底座下长了出来。还有，在巴达维乌姆，一个颇有名气的预言家盖约·科尼利阿斯（他与历史学家李维是同一个城市里的公民，并且互相认识）那天正好坐着占卜。根据李维所说，一开始，他算出了战斗的时间，然后对在场的人说战斗仍在进行，士兵们正在厮杀。当他又一次观察了占卜的迹象时，他突然跳起来，高兴地叫着：“你将是胜利者，恺撒！”站在旁边的人都十分的惊讶，这位预言家从他的头上拿下戴着的花环，并发誓说，如果事实没有证明他所预言的，那么他将再也不戴上它。无论如何，李维坚持当时的事情就是这样的。

48. 恺撒给了帖撒利人自由，以此来庆祝他的胜利，然后便开始追击庞培。当他到达亚洲的时候，他为了让寓言集作者塞奥庞波斯高兴，又解放了奈达斯人，还减免了所有亚洲居民三分之一的税收。在庞培死后

不久，他到了亚历山大里亚。当狄奥多图呈上庞培的人头时，恺撒叫他拿开。但他接受了庞培的印戒，不禁对之潸然泪下。不仅如此，庞培的同伴和亲信在埃及四处游荡时，不少都被法老抓起来了，恺撒对他们十分友好，并让他们投靠他。恺撒写信给在罗马的朋友们，提到自己在胜利中的最大荣幸就是一次又一次地拯救那些曾与他对抗过的同胞们的生命。

至于在埃及的战争，有人认为这是没有必要的，只是出于恺撒对克娄巴特拉的激情，这对恺撒来说是不光荣的而且充满了危险。但其他人却责怪法老的众臣们要对此负责，特别是宫廷中最有影响的宦官波提努斯，是他杀了庞培，还把克娄巴特拉赶出了她的国家，现在他又开始设计对付恺撒。出于这个原因，有人说自从那以后，恺撒通宵宴乐来伪装自己。但是波提努斯公开的举动让人看不下去，他说了许多话，做了许多事，仇视和侮辱恺撒。举个例子，当士兵们被分到最陈最差的谷物时，他命令他们忍受着，还要知道知足，因为他们吃的东西是属于别人的。在国宴上，他用的也是木制的和陶制的餐具，理由是恺撒拿走了所有金银制品抵债，因为现在法老的父亲曾欠了恺撒一千七百万德拉克马。然而实际上恺撒赦免了国王的孩子们的一部分债务，现在他只要求一千万德拉克马作为军费。对于这个要求，波提努斯却建议恺撒可以先离开去处理他的重要的事情，并向恺撒保证，他晚些时候将心怀感激地还清债务；恺撒答道，他在任何情况下都没有必要让埃及人建议他怎么做；之后，他秘密地派人从乡间招来克娄巴特拉。

49.因此，克娄巴特拉在她的朋友中只带上了西西里人阿波罗多拉斯，他们登上了一艘小艇，在夜幕降临的时候到达了皇宫。为了避人耳目，她笔直地躲在一个床罩中，阿波罗多拉斯再在袋子口打结，然后抬到了恺撒的屋里。据说这是克娄巴特拉的主意，而恺撒也一下子就被她的大胆和智慧所折服，此后又被她的风情万种所迷倒，因此，他化解了她与她的兄弟的冲突，让他们共享王权。后来，当所有人都在为这次和解庆祝时，恺撒的一个奴隶，也是恺撒的理发师，发现将军阿基拉斯和宦官波提努斯正在阴谋毒害恺撒，这个奴隶一向是一个十分小心谨慎的人，这是因为他的异乎寻常的懦弱所致，因此无论到哪里，他时时刻刻警惕观察。恺撒找到他们后，便立即派兵把守宴会厅，然后杀了波提努斯；但是阿基拉斯却逃到了他的军营，组织军队向恺撒发起攻击，使恺撒陷入危难之中，当时恺撒只带了一点儿人，却要对付偌大一个城市的军队。在这次战斗中，一开始，恺撒面临了被切断水源的危险，因为敌人在水道上建起了一座堤坝；到后来，敌人试图想阻截恺撒的舰队，因此恺撒不得不用火来击退他们；这场火从造船所开始蔓延，一直把著名的图书馆给烧毁了；在发罗斯的战斗中，恺撒从防波堤上跳到了一条小船上，想去帮助战斗中的士兵，但埃及人从各个方面包围上来，恺撒只能跳入了海中，拼命游泳才得以逃脱。据说在那个时候，他一只手握着一手稿，虽然飞矢如雨，他有时不得不把头埋入水中，但是他紧抓手稿不放，将它们露出水面，用另一只手游泳。而他的小船在他跳下去不久就沉了。后来，在法老投入叛军之中后，恺撒终于率领部队在一次战

斗中打败了他；这一仗死了很多士兵，国王自己也从此失踪了。于是，恺撒让克娄巴特拉独登埃及的王位（不久后，她生下了他的儿子，被亚历山大里亚人叫作恺撒瑞恩），他自己则动身向叙利亚进军。

50.在离开埃及向亚洲进发的途中，^[41]恺撒得知多米提乌斯被米特拉达梯的儿子法那西斯给打败了，并带着一些跟随者从本都逃了出来。而法那西斯则乘势扩大战果，举兵占领比西尼亚和卡巴多西亚，还计划着把一个叫拉塞阿曼尼亚的国家弄到手，还煽动那儿的各个小邦和行省叛乱。因此，恺撒立刻带领了三个军团向他进发，在西拉城附近打了一场大战，把法那西斯赶出了本都，并歼灭了他的部队。恺撒给在罗马的朋友阿曼提奥斯的信中形容这场战斗的迅速与凶猛时用了三个词：“我来了，我看见了，我胜利了。”而在拉丁文中，这三个词有着相同的词尾，其简洁有力，给人深刻印象。

51.在这之后，他穿越意大利全境回到罗马城；在那一年里他第二次被选为独裁者，虽然那个职位的任期过去从未超过一年；在第二年，恺撒被选为执政官。这时人们对他颇有微词，因为在他的一些士兵参加叛乱并杀死两个总督加尔巴和科斯康尼阿斯后，而他对他们的惩罚只是不再称呼他们为“士兵”，而是“公民”，还给了他们每人1000德拉克马和许多意大利境内的土地。人们对恺撒的指责还来自多拉培拉的愚蠢，阿曼提奥斯的贪婪，安敦尼的酗酒，以及科尔菲涅乌斯的奢靡——他认为自己住的庞培的房子还不够好，要重新翻修它。这些事都使罗马人颇为不满。但恺撒对这些事并不是毫无知觉，他也不喜欢这些人，只是迫于政治情势，他必须利用这些人作为帮手。

52.法萨鲁的战役结束后，伽图和西庇阿逃往了非洲，在那儿的朱巴国王的帮助下，他们集聚了庞大的军队。恺撒因此决定远征讨伐他们。在冬至前后，他进入了西西里。由于他想打消他的军官们想在那里多耽搁一点时间的念头，他便在海边搭起自己的帐篷。当起顺风时，他带领三千步兵和一些骑兵起航了。他神不知鬼不觉地把这些人送到后，乘船返航，有些担心他的其余大部队。但是他在海上遇到了已经启程而来的他们，于是领着他们到了营地。

恺撒听说，由于一个古老预言，大概说的是只有西庇阿家族的人才能赢得非洲，敌人变得勇气大增；恺撒想愚弄一下敌人的指挥官西庇阿，或者想也利用一下这个预言（到底出于何种动机，不得而知），他从手下人中挑出了一个无名小卒，叫西庇阿·撒拉斯提奥，他属于阿非利加尼家族。恺撒让这个人每场战斗都冲在最前面，好像是军队的指挥官一样，迫使他不停地攻击敌人。恺撒没有足够的食物给他的士兵，也没有草料给牲畜，他们只能把海带上的盐冲洗掉，并拌上一点儿青草，然后用来喂马。努米底亚人人数众多，且行动迅速，控制了个国家。有一次恺撒的骑兵们休息时，一个利比亚人向他们展示他如何做到一边跳舞、一边吹笛子，骑兵们惊奇无比，于是将他们的马都交给了奴隶，高兴地在地上坐着观看，敌人突然包围袭击了他们，他们中的一些人被杀死了，敌人对剩下逃往营中的人紧追不舍。如果不是恺撒和阿西尼阿斯·

波利俄从堡垒中冲出来迎战并止住了他们的溃逃，那么战争也就在此结束了。另一次，敌人在双方的遭遇战中占了上风，据说，恺撒扭住逃跑的掌旗手的脖子，把他的头扭过来喊道：“敌人在那边！”

53.可是，西庇阿却因为这些小的胜利而信心大增，冒险要进行决战。因此，他让阿夫累尼阿斯和朱巴隔着一段距离扎营，他自己则出发去湖的另一边靠近塔普萨斯城的地方筑堡扎营，进可以攻，退可以防，相互呼应。但当他忙着施行这个计划时，恺撒以难以想象的速度通过一条不为人知的小路穿过了茂密的树林，到达了那个地点，对一些敌人进行了侧翼包围，再从正面攻击其余的敌人。打败了这些人后，他利用良好的时机和运气的眷顾，第一次攻击就占领了阿夫累尼阿斯的军营，然后又一次攻击就拿下了努米底亚人的营地，朱巴只是侥幸从那儿逃走了。就这样，半天不到，恺撒就成了三个军营的主人，杀死了五万敌人，而自己仅仅损失了五十人。^[42]

这是一些人对于这次战争的记述；但是另一些人说，恺撒并没有亲自参加这次战斗。因为当他排兵布阵时，他的老毛病又犯了。他感到不对头，身体已经颤抖起来，就在他的这个老毛病完全控制他之前，他被人抬到了附近的一座堡垒中。整场战斗中，他都安静地待在那里。从战斗中被俘的执政官和总督，一些在被活捉时自杀，另一些则在被活捉后被恺撒处死了。

54.因为恺撒想活捉伽图，所以他急忙赶往乌提卡。伽图坐镇乌提卡，没有参加上面讲到的战斗。但当恺撒得知伽图自杀的消息后，感到很不高兴，虽然不知道究竟是什么原因。不过恺撒说了句：“伽图，我不愿你死；而你不愿让我来饶你一命。”恺撒后来写的关于伽图的文章中，却并没有体现出什么善意或和解的意思。伽图死后，恺撒对他发泄了巨大的愤怒。然而，恺撒对待西塞罗和布鲁图以及成千上万与他作过对的人都十分的宽宏大量，所以可以推断这篇文章并非出自仇恨，而是出于政治的意图。西塞罗写了一篇以伽图名字命名的颂文，许多人争相传看，因为这位最杰出的演说家写的是最崇高的主题。这使恺撒感到恼火，因为西塞罗赞颂死去的伽图，等于是在骂恺撒。所以，他著文反击，罗列了大量对伽图的指控，题为《反伽图论》。两本著作都拥有众多的热心读者，这是由于伽图和恺撒两人的缘故。

55.我们接着前面说。恺撒从非洲回到罗马以后，首先对民众做了场凯旋演说，夸耀自己的战功，声称他征服了一个庞大的国家，大得足以每年为公共财政提供二十万雅典蒲式耳的谷物和三百万磅的橄榄油。然后，他举行了凯旋式，庆祝在埃及的胜利、在本都的胜利以及在非洲的胜利，最后一项他宣称是为了庆祝对朱巴国王的胜利，而不是对西庇阿的胜利。在这场凯旋式中，朱巴国王的一个婴儿被放到了凯旋队伍中，他可能要算是最幸运的俘虏了，因为他只是一个努米底亚的蛮族，却在最有学问的希腊历史学家们的笔下占据了一席之地。在这一系列凯旋式结束后，恺撒给了他的士兵们丰厚的奖赏，并用筵席和表演来招待民众。他一次性设宴，同时摆开两万张长桌，安排了浩大的角斗比赛及海

战表演来纪念他去世已久的女儿朱里娅。

在这以后，他进行了人口调查，当时，人口从以前的三十二万降到了十五万。内战带来了多么大的灾难，在罗马城吞噬了那么多人，更不用说意大利其他地区和行省了。

56.这些事情都结束以后，恺撒第四次当选为执政官，然后他就远征西班牙讨伐庞培的儿子们。他们还是黄毛小伙子，但是集聚了数量惊人的军队，并显示了巨大的勇气，表明他们完全能统率大军；因此恺撒又陷入了极大的危险中。激烈的战斗在蒙大城周围展开，当恺撒发现他的士兵遭到了强大力量的攻击并渐渐无力抵抗时，他在队列之间穿行，并大声叫道：让你们的统帅落入这些娃娃手中，难道你们就不感到羞愧吗？在费尽全力的艰苦战斗后，他终于击退了敌人，并歼灭了超过三万的人，而他自己也损失了队伍中一千个最优秀的战士。当战斗结束后，他回到朋友身边时说，他向来是为胜利而战，而这次却是第一次为生存而战。他在罗马酒节这天^[43]打了这场胜仗，据说这天还是伟大的庞培四年前出战的日子。至于庞培的儿子们，年幼的那个逃脱了，几天后，狄提阿斯向恺撒呈上了年长的那个儿子的头颅。

这是恺撒发动的最后一场战争，为这次胜利举行的凯旋庆祝却极度触怒了罗马人，因为它所纪念的不是对外国指挥官或蛮族皇帝的胜利，而是彻底铲除最强大的罗马家族后裔。祖国经受了如此巨大的灾难，恺撒却来庆祝胜利，这是极不适宜的。他引以为豪的所作所为如果不是迫不得已，本来在神与人民面前是站不住脚的。而且在此之前，他从不稍信或派人宣布他在内战中的胜利，而是尽力回避建立在消灭同胞的基础上的“名声”。

57.不过，罗马人在恺撒的好运面前做出了让步，接受了命运，认为君主统治可以让人民从可怕的内战中得到喘息；他们任命恺撒为终身独裁官。这被公认是专制，因为现在他不仅拥有绝对权力，而且任期无限。西塞罗最先在元老院提出授予恺撒某些不太过头的荣誉。然而其他人竞相提出授予恺撒更多、更过分的荣誉头衔，结果恺撒在最温和的公民眼里都成了令人反感和讨厌的人，因为他头上满是过于夸张的虚荣。有人认为，恺撒的敌对者跟谄媚者一样帮助通过这些决议，这样一来，他们就能有尽可能多的借口来反对他，而且可能获得最好的理由来置他于死地；因为内战已经结束，至少这方面找不到理由指责恺撒了。甚至鉴于他的宽厚仁慈，人们还特地建起了一座“仁慈之神”的神庙以示感恩。恺撒宽恕了很多曾经与他作对的人，甚至还给了他们中的一些人加官封爵，如布鲁图和喀西约都当上了总督。庞培的塑像以前被人推倒了，恺撒又命令把它们重新竖立起来。西塞罗说道，恺撒竖立庞培的塑像，实际上是竖起了他自己的形象。他的朋友建议他最好有一个贴身保卫，同时也有很多人自告奋勇要担当此任。但他不同意这样做，他说，一下子了结生命比永久地活在死亡的恐惧中要好多了。他把人们的好感当作最可靠的保护，于是再一次用盛宴和谷物分配来收买民众，把新开垦的殖民地分配给他的士兵。其中最引人瞩目的就是迦太基和科林斯。

也许是巧合，这两个城市过去同时被攻破，现在又同时被重建。[44]

58.对于贵族，他许诺某些人将来担任执政官和总督职位，又以各种各样的权利和荣誉安抚其他人；他在所有人的心中播种希望，因为他非常渴望能统治忠诚顺服的臣民。因此，执政官马克西马斯去世的当天，他任命卡尼尼奥斯·瑞韦利奥斯为一天的执政官，以完成剩下的任期。据说，许多人到新上任的执政官这里来表示祝贺和恭维，而西塞罗却说：“我们要快一点去，否则这个人的任期要结束了。”

恺撒赢得的众多胜利并没有使他天生开创霸业的雄心转到他辛劳获得的成就的享受上去，相反，却进一步激励他取得新的成就，让他酝酿新的宏伟大业，让他胸怀赢得新的荣耀的冲动，似乎他已经用尽了他所取得的东西。所以，他所感觉到的事实上乃是自己与自己的战争，这是一种在他已经做到的事情和将来想做的事情之间的战斗。他又开始计划着远征攻打帕提亚人；在征服他们后，他又取道赫尔卡尼亚、里海和高加索山，绕过攸克星，侵入西徐亚；之后，他还占领了日耳曼及其周边国家，然后经高卢返回罗马，这样终于完成了一个四面环抱海洋的庞大帝国。不仅如此，他在这次远征中还打算挖通科林斯地峡，而且派阿尼安努斯负责这项工程；他还打算把罗马城底下的台伯河导入深深的运河之中，使它与大海相通，这样就为商人设计出了一条既安全又方便的通向罗马的通道了。除了这些，他还准备把庞蒙提塞和塞提亚周围的沼泽改造成适合成千上万的人耕种的平原；另外，还在离罗马最近的地方修建抵挡海水的防波堤，这样就能消除奥斯提亚海岸所潜藏的危险了；然后，又在那里建设足够多的港口和锚地以容纳来拜访他的庞大舰队。所有的这些都在准备之中。

59.他科学地研究了历法的调整，以纠正时间计算上的混乱。这项研究完成得十分出色，而且研究结果被证明具有高度实用性。不仅仅在远古时代，罗马人常常混淆太阴历和太阳历之间的联系，以至于献祭的盛宴和庆典的时刻渐渐相互错开，最后变更到完全相反的季节里；而且在当时，人们也常常没有办法计算实际上的太阳年；只有祭司知道时间，而且他们常常突然插入闰月，使大家目瞪口呆。就像我在其传记中所提到的那样，据说纽马国王是第一个设置闰月的，但他也只是根据星座和太阳运行轨道设计了对错误进行细微短暂的修正。但是恺撒将这些问题摆在了最有名的哲学家和数学家面前，并利用了所有已存在的修正办法，计算出了他自己的修正法，比前人的都要精确得多。这就是罗马一直用到现在的方法，这也是公认的在太阳年和太阴年之间的不对应现象最少的一种方法。但甚至连这件事都给了嫉恨恺撒和厌恶他权势的那些人攻击他的把柄。据说，当有人说天琴座将在第二天升起时，雄辩家西塞罗讥讽道：“根据法令，是这样的”，暗示这也是权力安排的结果。

60.但是，恺撒为自己招致的最公开和最致命的仇恨来自他对于王权的酷爱。对民众来说，这是他们第一次感到仇恨的原因；对那些已经长时间压抑自己仇恨的人来说，这是最难得的借口。而那些主张恺撒拥有这个荣誉的人事实上在民众中间散布预言书中的一种说法：罗马人只有

在国王的带领之下才能战胜帕提亚，否则无法攻陷它。当恺撒从阿尔巴进入城中时，他们斗胆向他高喊“国王”，并向他致敬。但许多人感到惊讶，恺撒看出来，于是说他的名字是恺撒，而不是国王。他的话造成了一片沉默，他穿过人群，脸上全无喜悦或满足的神情。此外，元老院投票把各种各样过头的荣誉头衔加到恺撒的头上之后，一次碰巧他正坐在讲台上，总督和执政官向他走过来，全体元老尾随其后，但是他没有起身欢迎他们，好像他只是在对待平民一般；他说，他的荣誉应该削减了，不必再增加了。这不但激怒了元老院，还有普通民众，他们认为元老受到了侮辱，就等于国家受到了侮辱；可以离开的人都立刻沮丧地走开了。恺撒也意识到他犯了一个错误，他立刻转身回家，并解开外袍，露出脖子，高声对他的朋友吼道，他为任何想杀他的人准备好了他的喉咙。到后来，他又为当时的行为找借口说是疾病的关系，他解释道，那些被这种疾病痛苦折磨着的人通常难以长期面对众人说话而保持镇定，会不停地颤抖，并陷入眩晕，失去知觉。然而，据说他的解释并不是真的，当时他十分渴望站起来迎接元老们，但是因为他的一个朋友——事实上是他的一个谄媚者科尼利阿斯·巴尔布斯——阻止了他，并说道：“记住你是恺撒，你应当像一个君主一样受到敬奉。”

61.除了这些得罪人的事情之外，他还侮辱了保民官。罗马有一个叫琉柏卡斯的节日，这是一个古代牧羊人所庆祝的节日，而且与阿卡狄亚的利西人有关联。很多年轻的贵族和长官在节日里赤身裸体地在城里来回奔跑，并用长毛皮鞭开玩笑地抽打他们所碰到的行人。而有地位的女人也有意挡住他们的道，就像学童伸出手让老师打一样，相信这能使孕妇顺利生产，使不孕的人怀孕。恺撒有一次出席了这一庆典，他坐在纯金宝座的讲台上，穿着凯旋式上的服饰。安敦尼是执政官，因此他是这次神圣比赛中的一个赛跑者。于是，在他冲进集会地时，人们都为他让路，他拿了一个缠绕着月桂的王冠，想把它呈献给恺撒。这时响起了一阵事先安排好的欢呼声和鼓掌声，不过并不热烈。但当恺撒推开王冠时，所有的人都开始欢呼；安敦尼再一次将王冠献给他时，少许欢呼声又一次响起，但他还是拒绝了；这时大多数人再一次欢呼。这个试验因此就这么失败了，恺撒命令将它呈献给神山上的朱庇特神庙，然后便站起身走开。但是，这时人们却看见他的许多雕像头上都已经戴上了皇冠。因此两个保民官弗拉维和马瑞卢斯走到它们面前，把皇冠拿掉。他们在发现那些首先欢呼恺撒为国王的人之后，把他们投进了监狱。而且，人们跟着这两名保民官，为他们鼓掌欢呼，并称他们为“布鲁图”，因为布鲁图曾经结束了王权统治，将权力交给元老院和民众手中。^[45]看到这些，恺撒被彻底激怒了，他革除了马瑞卢斯和弗拉维两人的职务，同时不断地骂他们“笨蛋”，尽管这么做冒犯了民众。^[46]

62.在这种情况下，民众的思想都转向了马克·布鲁图，认为他在父系一边是老布鲁图的后代，在母系一边也是属于罗马的显赫家族舍维列，同时他还是迦图的女婿和侄子。然而布鲁图积极抵制君主制的愿望由于受到了恺撒的种种恩惠和荣誉而减弱，这不仅是因为他在庞培逃跑后，在法萨鲁被恺撒赦免，同时由于恺撒答应他的请求放过了他的许多

朋友，而且因为恺撒十分信任他。他在当年得到了最受人尊敬的总督一职，而且这是在与强劲的对手喀西约的竞争中胜出的，并将在三年后成为执政官。据我们所知，恺撒曾说，虽然喀西约对于这个职务的要求具有更为正当的理由，但就他个人来说，他是不会漏掉布鲁图的。还有一次，有些人在恺撒面前指控布鲁图的阴谋已经开始进行了，但恺撒不愿听他们讲下去，而是将他的手放在自己身上说：“布鲁图能等得起这皱起的皮肤的”，暗示着布鲁图由于拥有高尚品格，是有资格作为统治者的，但他不会由于想成为统治者而成为一个忘恩负义的恶棍。但那些急于想改变现状的人把眼睛紧紧盯着布鲁图，把他看作是唯一的或首要的争取目标。他们不敢冒险直接跟他谈话，但在夜里在他总督的讲坛和椅子上放满了字条，其中不外乎是这一类话：“你沉睡了，布鲁图”，或者“你根本就不是布鲁图”。当喀西约意识到布鲁图的野心有些被这些东西激起时，他比以前更加催促他，因为喀西约自己也有恨恺撒的私人原因，这些我都在布鲁图的传记中提到了。此外，恺撒事实上也开始怀疑喀西约了，因此他曾对他的朋友们说：“你们认为喀西约想要什么？我不太喜欢他，因为他太苍白了。”还有一次，当有人控告安敦尼和多拉培拉想对他图谋不轨，阴谋造反时，恺撒说：“我不那么怕这些胖胖的长头发的家伙，倒是怕那些苍白的瘦子”，意思是指布鲁图和喀西约。

63.命运似乎不可避免，但并非不可预料。据说当时有很多令人惊异的征兆和神秘的现象出现。诸如天空的亮光，夜晚巨大的轰隆声，飞进议事堂的鸟等，这些征兆与这么大的事件相比，就不值得一提了。哲学家斯特拉波说，他看见许多身上着了火的人在猛冲，其中从一个士兵的奴隶手中冒出了巨大的火焰，旁观者似乎都认为他必死无疑，但当火焰消失后，那个人却没有受伤。他又说道，当恺撒献祭时，找不到祭品的心。这一征兆引起了恐慌，因为按自然规律，动物没有心是不能活的。下面这个故事更是为许多人流传。某位占卜师警告恺撒，三月十五日一定要保持警惕，这天将有巨大的危险。到了那天，恺撒去元老院的路，他向这个占卜师调侃道：“三月十五日已经来了”，而这个占卜师平静地答道：“对，三月十五日是要到了，但它还没有过去。”除此之外，在前一天，当马克·雷必达在晚餐招待恺撒时，恺撒碰巧与往常一样签署一些信件，他靠在桌边，这时谈话的主题突然转到了哪种死法最好的问题上，恺撒在任何人回答之前，突然叫道：“意外死亡。”后来，当他与往常一样睡在妻子身边，房间的所有门窗一下子全打开了，恺撒让当时的声音和洒在身上的月光搞闷了，他坐起来后，注意到身旁的卡尔柏尼亚正在熟睡中，但口中却冒出了含糊的语句和呻吟；后来才知道她梦见了把被谋杀的丈夫抱在怀里，她在为他悲伤痛哭。

但是一些人却说这不是恺撒的妻子在梦中看到的景象。李维的记载是，元老院曾投票决定为恺撒的屋子加上一面尖顶墙，作为装饰和荣耀。那天夜里，卡尔柏尼亚梦到了它被拆除，因此她才悲伤地哭泣。所以，当白天到来时，卡尔柏尼亚恳求恺撒，如果可能的话，千万不要出门，请推迟与元老们的会面；如果他不在乎她的梦，她恳求他用其他方式的占卜和祭祀来预测将要发生的事。而恺撒当时也流露出了一些怀疑

和害怕。因为他从来都没有看到卡尔柏尼亚表现出如此女人气的迷信，但是现在他却看到她是如此惊恐不安。在进行了许多祭献之后，众多占卜师都告诉恺撒，所有的预示都是凶兆，他便决定派安敦尼去元老院打发元老们离去。

64.然而这时，那位叫狄西摩斯·布鲁图的人出现了，他姓阿尔拜那斯，恺撒对他十分信任，在遗嘱中把他列为第二继承人，但是他却参与了另一位布鲁图和喀西约的阴谋。此时，他担心如果恺撒逃过了那天，那么他们的阴谋就将败露，因此他讥笑那些占卜者，并责备恺撒，说他这样做将使自己在元老中成为众矢之的，他们会认为恺撒在捉弄他们，因为他下令他们集合的，而且他们已经准备并且愿意一致选举恺撒为意大利之外行省的国王，无论到这些领地的什么地方，陆地还是海上，都将戴着皇冠；但是如果这个时候跟他们说会议取消了，等到卡尔柏尼亚做了吉祥的梦你们再来吧，那么他的敌人将会说些什么，当他的朋友解释说这种行为不是任意和专横时，又有谁会听？但是（阿尔拜那斯说）如果他真的决定认为这天是不祥的，那他仍应该亲自去元老院宣布延迟此事。他边说这些话，边抓住恺撒的手就带着他往外走。当恺撒走出门不远，一个别人的奴隶急忙想靠近他，但却被很多在他周围的人给挡住了。于是他到恺撒家里，乞求卡尔柏尼亚保护自己，直到恺撒回来，因为他将有十分重要的事情要向恺撒禀报。

65.此外，奈达斯人出身的阿提密多鲁斯因为讲授希腊哲学而与布鲁图的一些追随者交往甚密，所以他知道他们所密谋的大部分事情。这次他赶来给了恺撒一个卷轴，里面揭发了布鲁图将要做的事情。当他看见恺撒接过这类卷轴并把它们都交给了他的助手，他走到恺撒身边说道：“快看这个，恺撒，你自己把它快点看完，因为这里面有关于你的十分重要的事情。”因此恺撒拿着这个卷轴准备开始看，但却被一路上向他致意的民众分散了注意力，虽然他好几次想看，这也是唯一他留下并握在手中的卷轴，但他始终没有看就进入了元老院。有些人说这个卷轴是另外人给他的，而阿提密多鲁斯难以接近恺撒，因为一路上他都被人群挤开。

66.至此，事情似乎都是自发地进行着的。但是，在谋杀的地点，也就是元老们聚集的地方，有着一座庞培的塑像，这是庞培作为额外的装饰与他建造的剧院一起献给国家的，这清楚地显示了这一行动及其地点是某种神力的召唤和引导的结果。确实，据说在袭击前，喀西约曾将眼光转到庞培的雕塑上，向它默默恳求援助，虽然喀西约本人沉迷于伊壁鸠鲁教义。但是当可怕的阴谋近在眼前，危机的时刻就用神力鼓舞起来的激情压倒了他先前冷静的思考。

接下来，布鲁图·阿而拜那斯把恺撒的朋友强壮的安敦尼留在外面，故意与他进行长谈。但是恺撒进去了，元老们都站起身来向他致敬。布鲁图的一些同党围在恺撒椅子的后面，而另一些人则面对他，装作支持提利阿斯·西姆柏代表自己被流放的兄弟向恺撒提出的请求，他们站到请求人一边，随着恺撒来到他的椅子前。但恺撒坐下后，仍旧拒绝他们的

请求。这些人不停地胡搅蛮缠，恺撒对他们发火了。提利阿斯突然用双手抓住了恺撒的袍子，把它从他的脖子上拉了下来。这就是开始动手的信号。卡斯卡第一个抽出短剑刺进恺撒的脖子，但这并不是致命伤，而且伤口也不深，因为开始动手做这样一件斗胆的大事时，他很自然地会有些慌张。恺撒转过身来，一把抓住了刀，紧紧握着，两人几乎同时大喊。被刺伤的用拉丁文喊道：“可恶的卡斯卡，你想干什么？”刺的人用希腊语对他的兄弟叫道：“兄弟，帮一把！”

整个事件就这样开始了，对图谋不知情的那些人看到所发生的事情，都充满了惊愕和恐惧，他们不敢逃走，也不敢去帮助恺撒，甚至一声都不敢吭。参与谋杀的那些人都亮出了他们的短剑，恺撒被这些人团团围住，无论他朝哪一个方向转过去，他的脸和眼睛都遭到攻击，他像一头困兽一样被包围驱赶。他们每个人都讲好要刺他一刀，参与献祭，品尝牺牲。所以布鲁图也给他腹股沟重重的一刺。据记载，虽然恺撒对其他的人都奋力进行自卫，不停地朝各个方向急冲并大声叫喊，但当他看见布鲁图抽出了剑，他就用袍子蒙住他的头，倒在了庞培塑像的基座之下，不知道这是偶然的，还是谋杀者推他的。基座浸满了他的血，因此大家会以为是庞培在主持着对他敌人的复仇行动，这个敌人正躺在了他的脚边，浑身上下都是伤，还在颤抖着。据说他中了二十三剑；因为他们同时刺向同一个目标，所以厮杀中很多同谋者也被自己人所误伤。

67.恺撒就这样死了，虽然布鲁图站出来，想要对发生的一切作一个说明，而元老们没人听，纷纷夺门而逃；结果群众惊恐万分，不明就里。有些人关上家门，有些人离开了柜台或店铺，跑来跑去。有的跑去看看发生了什么事，有的看到后又远远地跑开了。与恺撒关系最好的两个朋友安敦尼和雷必达偷偷地溜掉了，躲到了其他人家中。而布鲁图和他的同谋们仍沉浸在刚才的暗杀的兴奋之中，手握短剑，一起走出了元老院，向卡皮托山的朱庇特神庙前进，他们一点儿也不像是在逃亡，相反带着满意的笑脸和充满自信的神态。他们一路上号召民众恢复他们自己的自由，并邀请他们遇到的显赫人物加入到他们的队伍中。有些人也自愿加入到他们的队伍，就好像他们也参加了这次行动，应当分享其光荣似的，其中就有盖约·屋大维和林都拉斯·斯宾特。后来他们因为自己的虚荣心而付出了代价，被安敦尼和小恺撒判了死刑，而且并没有沾上他们所指望的名声，因为没有人相信他们参与了这件事；甚至惩罚他们的人也不是因为他们所做的，而是因为他们希望自己做的，而判他们死刑。

第二天，布鲁图下山来到民众之中，做了一番演说。人们只是听着，既没有对他们的所作所为表示憎恨，也没有表示赞同，只是陷入了死寂一般的沉默中，这说明他们在为恺撒感到惋惜的同时，又十分敬重布鲁图。元老院也试图调解，宣布大赦，他们决定把恺撒敬奉为神，甚至不变更他在位时所施行的最不起眼的措施；而对布鲁图一帮人，则分配给他们一些行省并授予适当的荣誉；因此所有人都认为这个事情已经以最适当的方式解决了。

68.但是，当人们打开恺撒的遗嘱，看到其中写道给予每个罗马公民一份厚礼，当恺撒的遗体被抬着穿过广场，民众看见他身体伤痕累累、严重变形，这时他们再也不服从管束了；他们在他的遗体旁边堆满从会堂里取来的座椅、栏杆、桌子。人们点燃了它们，火化他的遗体。接着，人们高举着熊熊燃烧的木条，奔向谋杀者的家，想烧他们的房子。另一些人则在城中四处寻找他们，想亲自抓住他们，把他们撕成碎片。但是他们都被很好地保卫起来，没有落入民众的手中。有一个叫秦那的人是恺撒的朋友，据说，他在前一晚做了一个奇怪的梦。他梦见恺撒邀请他共进晚餐，当他说抱歉的时候，恺撒抓住他的手要他前去，虽然他反抗着不想去。当时，当他听说恺撒的尸体在广场上被火化，虽然对他的梦境有所疑虑，但出于对恺撒的尊敬他立刻前往那里，当时他还发着烧。看见他来的时候，有人问起他是谁，因此人群中有人说出了他的名字，这个名字在人群中流传，不一会儿，就变成了说他是杀害恺撒的人中的一个。因为在谋杀者中，有一个人也姓秦那，人们误把他当成了那个人。于是人们一拥而上把他给撕碎了。没有比这件事的发生更让布鲁图和喀西约害怕的了，过了没多少日子，他们就逃离了这个城市。他们死前的所作所为和所遭受的痛苦，我都在布鲁图的传记中说到了。

69.恺撒死时年仅56岁，他比庞培只多活了不到四年。他冒着巨大危险毕生都在谋求权力和疆土；最后它们都已近在咫尺，但恺撒没能享用果实，只是图了个虚名。恺撒的荣耀引起了他的同胞的忌妒。然而，恺撒的守护神眷顾他的一生，甚至在他遭刺杀后，还跟随着他，为他复仇。刺杀他的人纵使逃到天涯海角，也都被一一找了出来，甚至连稍为染指这项阴谋的人都受到了惩罚。

在事件发展之中，最令人惊讶的事发生在喀西约身上。他在菲力比战败之后自杀，所用的就是那把刺杀恺撒的短剑。在天界诸事之中，在恺撒死后，出现了一颗大大的彗星，连续七天在天空中灿烂明亮，然后才消失；还有，太阳发出的光芒变得十分昏暗。在这一整年中，太阳显得苍白而没有光辉，它发出的热量也十分微弱和无力；流动的空气显得灰暗而沉重，因为那一点点温暖无法穿透它；果实干瘪，无法完全成熟，并因为寒冷的天气而枯萎凋谢。但是，在各种迹象中，没有比出现在布鲁图面前的幽灵更能显示出神对于恺撒被谋杀的不满。事情是这样的：当时他正计划将他的部队从阿比多斯带到另一个大陆上去，按照他的习惯，夜晚他躺在帐篷中不会马上睡觉，而是会考虑将来的问题；据说布鲁图是所有将领中睡眠最少的，那天他也自然的比其他人睡得晚。他似乎听到门边有声音，当他朝摇晃欲熄的灯光处看去时，他看见了一个可怕的、身躯极为硕大的人的模样。起先，他十分的恐惧，但是当他看到这个人一动不动，一声不吭，只是静静地站在他的卧榻边，他就问他是谁。这个幽灵回答他：“我是你的厄运之灵，布鲁图，你会在菲力比再看到我。”这时候，布鲁图鼓起勇气说：“我会见你的。”然后这个幽灵就消失了。后来，当布鲁图与安敦尼和小恺撒在菲力比展开战斗。在第一场战斗中，布鲁图击溃了他的敌人，攻占了小恺撒的营地。但当他准备进行第二场战斗时，那个幽灵在夜里又来拜访了他，虽然他依然一言

不发，但是布鲁图明白了自己的命运已经走到头了，于是专向危险的地方冲杀。但是，他在战斗中并没被打死；当他败退到一块高地上时，用利剑刺入自己的胸膛（据说他的一个朋友帮他把剑刺中要害），结束了自己的性命。

[1] 许多人认为传记开始时对恺撒出身的介绍遗失了。

[2] 公元前86年。

[3] 公元前82年。

[4] 公元前77年。

[5] 公元前68年。

[6] 罗马神话中的冥王。——中译者注

[7] 公元前68年。

[8] 恺撒的第一位妻子是一位富有的罗马骑士的女儿，叫卡索提娅。第二位是克莱莉亚，第三位是庞培娅。

[9] 公元前66年。

[10] 公元前63年。

[11] 公元前63年。

[12] 公元前62年。

[13] 公元前61年初。

[14] 参见《高卢战记》第1卷，第2—29节。

[15] 参见《高卢战记》第1卷，第30—53节。

[16] 参见《高卢战记》第1卷，第40节。

[17] 1浪相当于201米左右。——中译者注

[18] 公元前58—前57年冬季。

[19] 参见《高卢战记》第1卷，第54节。

[20] 参见《高卢战记》第2卷，第1—33节，发生在公元前57年。

[21] 参见《高卢战记》第2卷，第25节。

[22] 参见《高卢战记》第2卷，第35节。

[23] 公元前57—前56年冬。

[24] 公元前56年4月。

[25] 公元前55年。

[26] 参见《高卢战记》第4卷，第16—19节。

[27] 参见《高卢战记》第5卷，第24—51节。

[28] 参见《高卢战记》第7卷，公元前52年。

[29] 公元前49年1月7日。

[30] 按罗马的规定，自己的军队不许过这条河，否则就被视为反叛。——中译者注

[31] 在普鲁塔克的《庞培传》中，对内战中庞培的活动有详细记载。——中译者注

[32] 参见《内战记》第1卷，第32节。

[33] 参见《内战记》第1卷，第34—86节。

[34] 公元前48年。

[35] 参见《内战记》第3卷，第48节。

[36] 原文有缺。——中译者注

[37] 参见《内战记》第3卷，第82节。

[38] 公元前48年8月9日。

[39] 参见《内战记》第3卷，第92节。

[40] 参见《内战记》第3卷，第91—99节。

[41] 公元前47年7月。

[42] 公元前46年4月。

[43] 公元前45年3月17日。

[44] 两城攻毁于公元前146年，重建则是在公元前44年。

[45] 这里指罗马从早期王制向共和国转变时期赶走国王的那个布鲁图，为恺撒时的那个布鲁图的祖先。——中译者注

[46] 拉丁语“布鲁图”意即“愚笨”。

附录一 普鲁塔克著作目录

— 《道德论集》

第一卷

- 1.论儿童教育
- 2.年轻人应如何听诗
- 3.论听演说
- 4.如何辨别讨好者与朋友
- 5.人如何意识到德行的进步

第二卷

- 1.如何从敌人那里获益
- 2.论交友
- 3.论偶然
- 4.善与恶
- 5.致阿罗尼乌斯的安慰信
- 6.保健要诀
- 7.对新婚夫妇的建议
- 8.七贤会饮
- 9.论迷信

第三卷

- 1.国王和统治者的格言
- 2.斯巴达人的格言
- 3.斯巴达人的传统习惯
- 4.斯巴达妇女的格言
- 5.妇女的勇敢

第四卷

- 1.关于罗马的问题
- 2.关于希腊的问题

- 3.希腊和罗马的类似故事
- 4.论罗马人的幸运
- 5.论亚历山大的命运
- 6.雅典人的名声是赢自战争还是源于智慧

第五卷

- 1.伊希斯和冥神
- 2.德尔菲神庙的字母E
- 3.论阿波罗的神谕
- 4.论神谕的衰微

第六卷

- 1.德性可教吗（残篇）
- 2.论伦理德性
- 3.论制怒
- 4.论静心
- 5.论兄弟之爱
- 6.论子孙的孝敬
- 7.恶习足以导致不幸吗（残篇）
- 8.心灵的败坏是否比肉体的堕落更恶劣（残篇）
- 9.论饶舌
- 10.论好事之人

第七卷

- 1.论爱财
- 2.论温顺
- 3.论妒忌与憎恨
- 4.论不令人讨厌的自我称赞
- 5.论神的惩罚的延迟
- 6.论命运
- 7.苏格拉底的守护神
- 8.论流放
- 9.致妻子的安慰信

第八卷

把酒畅谈（1—6）

第九卷

1.把酒畅谈（7—9）

2.爱情对话

第十卷

1.爱的故事

2.哲学家尤其应该与当权者交谈

3.致一位无知的统治者

4.老年人是否应当继续担任公职

5.对政治家的谏言

6.论君主制、民主制和寡头制

7.不要借别人的东西

8.十个演说家的传记集

9.阿里斯托芬和米南达的比较传记

第十一卷

1.论希罗多德的恶意

2.论自然现象的原因

第十二卷

1.论月界

2.论冷的原理

3.火和水哪个更有用

4.陆地和海洋里的动物哪个更聪明

5.动物无理智吗

6.谈肉食

第十三卷上

1.柏拉图的问题

2.论《蒂迈欧篇》中灵魂的产生

第十三卷下

1.论斯多亚派的自相矛盾

2.斯多亚派的话比诗人的还要荒谬

3.对斯多亚派的一般观念的批判

第十四卷

1.伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能

2.答科洛特斯：为其他哲学家辩护

3.“隐秘无闻的生活”是一个好准则吗

4.论音乐

第十五卷

1.兰普利亚目录

2.部分残篇

二 《希腊罗马名人合传》

第一卷

1.忒修斯和罗慕洛

2.吕库古和努马

3.梭伦和普布利科拉

第二卷

1.狄米斯托克利和卡米卢斯

2.阿里斯提德和马可·伽图

3.客蒙和卢库卢斯

第三卷

1.伯里克利和费边

2.尼基亚斯和克拉苏

第四卷

1.亚基比德和克里奥拉努斯

2.来山德和苏拉

第五卷

1.佩洛皮达斯和马克卢斯

2.阿格西劳斯和庞培

第六卷

1.提摩勒昂和伊米尼乌斯

2.狄翁和布鲁图

第七卷

1.德摩斯提尼和西塞罗

2.亚历山大和恺撒

第八卷

1.福西翁和小伽图

2.塞尔托里乌斯和尤蒙尼斯

第九卷

1.皮洛士和马略

2.德米特里和安东尼

第十卷

1.菲洛佩门和弗拉弥尼乌斯

2.阿基斯和克里奥米尼

3.提比略·格拉古和盖约·格拉古

第十一卷

1.阿拉图

2.阿塔薛西斯

3.伽尔巴

4.奥托

附录二 译名对照表

A

Abdera, 阿布德拉
Abuletes, 阿布里特斯
Abydos, 阿卑多斯
Acarnania, 阿卡那尼亚
Achaean, 阿该亚
Acheron, 阿克农
Achilles, 阿基里斯
Acilius, 阿西略
Actium, 阿克兴角
Acuphis, 阿卡菲斯
Ada, 阿达
Adas, 阿达斯
Adrasteia, 阿德拉斯泰娅
Aeacus, 阿伊阿库斯
Aedepsus, 埃得苏斯
Aedui, 爱杜伊人
Aemilius Paulus, 埃米留斯·泡卢斯
Aeschylus, 埃斯居罗斯
Aetolians, 伊托利亚人
Afranius, 阿夫拉涅乌斯
Agamemnon, 阿伽门农
Agathobulus, 阿伽色布卢斯
Agathon, 阿迦同
Agesilaus, 阿基希劳斯
Ajax, 埃阿斯

Alba , 亚尔巴
Albinus , 阿尔拜那斯
Alcestis , 阿尔克斯提丝
Alcetas , 阿西塔斯
Alcibiades , 亚西比德
Alcinous , 阿尔喀诺俄斯
Alcman , 阿尔克曼
Alcmeon , 阿尔克迈翁
Alexander , 亚历山大
Alexippus , 亚历西朴斯
Alps , 阿尔卑斯
Amazon , 阿马宗
Amisodarus , 阿米索达卢斯
Ammon , 阿蒙
Amphias , 阿姆菲阿斯
Amphilochus , 阿姆菲洛库斯
Amphion , 安菲翁
Amyntas , 阿朋塔斯
Anacreon , 阿纳克来翁
Anaxagoras , 阿那克萨戈拉
Anaxarchus , 阿那克萨库斯
Anchises , 安喀塞斯
Androcottus , 安德洛玛刻
Androcydes , 安德罗西德斯
Antagoras , 安泰格拉斯
Anticleides , 安提克雷德斯
Antigenes , 安提戈尼斯
Antigone , 安提贡
Antigonus , 安提柯
Antilibanus Mount , 安提黎巴嫩山区

Antipater , 安提帕特

Antiphanes , 安提法奈斯

Antiphone , 安提丰

Antisthenes , 安提西尼

Antony , 安敦尼

Apelles , 阿派勒斯

Aphrodite , 阿芙罗狄蒂

Apollo , 阿波罗

Apollodorus , 阿波罗多拉斯

Apollonius , 阿波罗尼乌斯

Apollophanes , 阿波罗法尼斯

Appian , 阿庇安

Appius , 阿彼阿斯

Appollodorus , 阿波罗多罗斯

Arabian , 阿拉伯人

Arapes , 阿拉斯普斯

Aratus , 阿拉突

Arbela , 阿尔柏拉

Arcadians , 阿卡狄亚人

Arcesilaus , 阿基希劳斯

Archelaus , 阿基劳斯

Archias , 阿基亚斯

Archimedes , 阿基米德

Archinus , 阿基努斯

Archippus , 阿基布

Archytas , 阿契塔

Arethusa , 阿瑞托莎

Argos , 阿戈斯

Ariminum , 阿里密浓

Aridices , 阿里狄西斯

Ariovistus , 阿利俄维斯塔

Aristander , 阿瑞斯坦德

Aristarchus , 阿里斯塔库斯

Aristeides , 阿里斯泰德斯

Aristides , 亚里斯泰迪斯

Aristion , 阿里斯提翁

Aristippus , 亚里斯提卜

Aristobulus , 阿里斯多布卢斯

Aristocritus , 阿瑞斯托克瑞特斯

Aristodemus , 阿里斯托德姆斯

Ariston , 阿瑞斯顿

Aristophanes , 阿里斯多芬

Aristophon , 阿里斯托封

Aristotle , 亚里士多德

Aristoxenus , 阿里斯托克塞诺斯

Ariusian , 阿里乌思酒

Arrhidaeus , 阿里迪乌斯

Artabazus , 阿塔巴札斯

Artemidorus , 阿提密多鲁斯

Artemis , 阿尔忒米斯

Artemisium , 阿忒米希文

Arverni , 阿尔维尔尼人

Arymbas , 阿里姆巴斯

Ascalaphus , 阿斯卡拉弗斯

Asclepius , 阿斯克莱皮乌斯

Asia , 亚细亚

Asinius , 阿西尼阿斯

Astyages , 阿斯提亚基斯

Astydamas , 阿斯蒂达马斯

Ateas , 阿忒阿斯

Athena，雅典娜
Athenaeus，阿瑟尼斯
Athenian，雅典人
Athenodorus，阿特诺多汝斯
Athenophanes，阿特诺法涅斯
Athens，雅典
Athos，阿托斯
Atreus，阿特柔斯
Attalus，阿塔拉斯
Aufidius Modestus，奥斐丢斯·摩得斯图斯
Augeas，奥基阿斯
Aurelia，奥勒利亚
Autobulus，奥托布卢斯
Axones，阿克松奈斯

B

Babylonia，巴比伦
Bacchus，巴库斯
Bactrian，巴拉克拉斯人
Bagoas，巴高阿斯
Banon，巴农
Barca，巴尔卡
Barsine，巴西妮
Bathyllius，巴提留斯
Bato，巴图
Belgae，比尔格人
Belus，柏拉斯
Berecynthian，波力希恩塔
Bibulus，毕布拉斯
Bithynia，比西尼亚
Boedromion，波德罗米翁

Boeotia , 波埃提亚

Boeotians , 波埃提亚人

Boethus , 波埃苏斯

Boidion , 苞伊狄昂

Bona , 玻娜

Brasidas , 布拉西达斯

Britanni , 不列塔尼

Brundisium , 勃隆度辛

Brutus , 布鲁图

Bucephalas , 布西发拉斯

Byzantium , 拜占庭

C

Caeneus , 凯纽斯

Caepio , 西彼俄

Caesar , 恺撒

Caius Octavius , 盖约·屋大维

Calanus , 卡兰那斯

Callaici , 卡雷西人

Callias , 卡里阿斯

Callicratidas , 卡里克拉提达斯

Calliope , 卡利俄珀

Callisthenes , 卡利西尼斯

Callistratus , 卡里斯特劳图斯

Callondes , 卡农德斯

Calpurnia , 卡尔柏尼亚

Calpurnius , 卡尔浦纽斯

Cambyes , 冈比西斯

Camillus , 卡米卢斯

Candaules , 坎道勒斯

Canobic , 卡诺比克

Capitol , 朱庇特神庙山
Cappadocia , 卡帕多西亚
Caranus , 卡拉那斯
Caria , 卡里亚
Carmania , 卡曼尼亚
Carneades , 卡尔尼亚德
Carthage , 迦太基
Casca , 卡斯卡
Caspian sea , 里海
Cassander , 卡桑德
Cassius , 喀西约
Catiline , 喀提林
Cato , 伽图
Catulus , 卡塔拉斯
Caucasus , 高加索
Cebalinus , 塞巴里纽斯
Cecrops , 刻克洛普斯
Celeus , 塞留斯
Ceos , 凯俄斯
Cephisus , 塞费苏斯
Ceraunian , 塞劳尼安山
Ceraunus , 克劳努斯人
Cerberus , 斯尔比鲁斯
Cethegus , 塞提加斯
Chaeredemus , 凯伊莱德姆斯
Chaeremon , 凯伊莱蒙
Chaeron , 凯罗涅
Chaeroneia , 克罗尼亚
Chalaestra , 卡拉斯特拉
Chalcidian , 卡尔奇底开人

Chares , 卡瑞斯

Charmides , 查密迪斯

Chios , 基沃斯岛

Cicero , 西塞罗

Cilicia , 西里西亚

Cilician , 希里西安人

Cimbri , 西姆布赖人

Cinesias , 西奈希亚斯

Cinna , 秦纳

Cirrhaeans , 克亥人

Cisalpine Gaul , 山南高卢

Cissus , 西萨斯

Citiean , 西提恩

Clea , 克莱娅

Cleisthenes , 克利斯提尼

Cleitarchus , 克雷塔图斯

Cleitodemus , 克莱托戴姆斯

Cleitus , 克雷塔斯

Cleomantis , 克利奥曼提斯

Cleon , 克里昂

Cleonae , 克莱奥奈

Cleopatra , 克娄巴特拉

Clio , 克利俄

Clitus , 克雷塔斯

Clodius , 克罗狄

Clodones , 克隆通尼斯

Cloelia , 科洛伊莉亚

Clymene , 克里谟奈

Codrus , 科德卢斯

Coenus , 科那斯

Colophon , 科洛彭

Colotes , 科洛特

Conon , 克农

Corax , 克拉克斯

Corduba , 科都巴

Corfinium , 科斐尼昂

Corinna , 科琳娜

Corinth , 科林斯

Corinthian , 科林斯人

Cornelia , 克莱莉亚

Cornelius Balbus , 科尼利阿斯·巴尔保斯

Cosconius , 科斯康尼阿斯

Cossaeon , 科萨亚人

Cossutia , 科苏提娅

Cotta , 科塔

Craneion , 克瑞尼奥

Crassus , 克拉苏

Crataidas , 克拉泰达斯

Craterus , 克拉特拉斯

Crates , 克拉底

Cratinus , 克拉底鲁

Cratippus , 克拉底普斯

Crato , 克拉多

Critobulus , 克力多布卢斯

Crobylus , 克罗比洛斯

Croesus , 克罗伊斯

Croton , 克罗同

Ctesiphon , 克泰西丰

Curio , 库里奥

Cydnus river , 西德纳斯河

Cynic , 犬儒

Cyprus , 塞浦路丝

Cyrenaics , 昔勒尼派

Cyrus , 居鲁士

Cyzicus , 齐兹库斯

D

Dactyls , 达克提尔

Daesius , 戴休斯

Daiphantus , 戴方图斯

Damascus , 大马士革

Damon , 达蒙

Dandamis , 丹达米斯

Danube river , 多瑙河

Dardanelles , 达达尼尔

Dareius , 大流士

Decimus , 狄西摩斯

Deinon , 德农

Delian , 戴里安

Delphi , 德尔菲

Delphus , 戴尔福斯

Demaratus , 德马拉图斯

Demetrius , 德米特里乌斯

Demus , 戴墨斯

Dicaearchiade , 狄卡伊阿凯德

Dicaearchus , 狄卡伊阿库斯

Dike , 狄凯

Diodotus , 狄奥多图斯

Diogenes , 第欧根尼

Diogenianus , 第欧根尼阿努斯

Dion , 狄翁

Dionysius , 狄奥尼修斯
Dionysus , 狄俄尼索斯
Dioscorides , 狄奥斯科里蒂斯
Dioscuri , 狄奥斯库里
Diyllus , 狄伊卢斯
Dolabella , 多拉培拉
Dolon , 多伦
Domitius , 多米提乌斯
Dryad , 德律阿德斯
Duris , 杜里斯
Dyrrachium , 提累基阿姆

E

Edonian , 伊东尼亚人
Eirene , 埃莱勒
Elaphebolia , 伊拉菲波力亚
Electra , 伊莱克特拉
Empedocles , 恩培多克勒
Epameinondas , 伊帕美农达斯
Ephesian , 埃菲斯人
Ephesus , 埃菲斯
Ephialtes , 埃斐亚特斯
Epicharmus , 埃庇卡摩斯
Epicurus , 伊壁鸠鲁
Epicycles , 伊皮齐德斯
Epimetheus , 厄庇米修斯
Epirus , 伊壁鲁斯
Eratosthenes , 埃拉托斯特涅
Erigvius , 埃瑞吉亚斯
Erythraeans , 伊里斯拉人
Eryximachus , 伊里西马库斯

Eryxis , 伊里希斯
Eucles , 欧克勒斯
Euclid , 欧基里德
Eudoxus , 欧多克索斯
Eumenides , 欧墨尼得斯
Euphorion , 尤福利翁
Eupolis , 尤波力斯
Euripides , 欧里庇得斯
Eurylochus , 攸瑞罗卡斯
Eurymedons , 尤里米顿斯
Euthykrates , 尤提克拉底斯
Euxine , 攸克塞因

F

Fabius , 非比阿
Faunus , 福那斯
Faustus , 福斯都
Favonius , 法佛尼阿斯
Flavius , 非拉维
Florus , 福罗卢斯
Fulvia , 福尔维亚

G

Galba , 加尔巴
Ganderite , 刚得瑞特
Gaugamela , 高加米拉
Gaul , 高卢
Gedrosia , 葛得罗西
Gela , 盖拉
Germanicus , 杰马尼库斯
Getae , 赫塔费
Glaucus , 格劳卡斯

Glycon , 格里康
Gnathon , 格纳松
Gobryas , 柯比利亚
Gomphi , 刚菲
Gordiun , 高地亚
Gorgias , 高尔吉亚
Granicus river , 格拉尼卡斯河
Granius , 格拉尼阿斯
Greek , 希腊
Gymnosophist , 天衣派信徒

H

Hades , 哈得斯
Haemus Mount , 希马斯山
Hagnothemis , 哈格那西米斯
Hagnon , 哈格农
Halicarnassus , 哈里卡那萨斯
Hannibal , 汉尼拔
Harpalus , 哈帕拉斯
Hecataeus , 赫卡忒乌斯
Hecatombaeon , 赫卡通拜昂月
Hector , 赫克托尔
Hedeia , 海黛娅
Hegesianax , 亥戈希阿纳克斯
Hegesias , 海格西亚
Helicon , 希里康山
Hellas , 希拉斯
Hellespont , 赫勒斯庞特
Hellespontine , 赫勒斯庞提尼
Helots , 赫洛人
Helvetii , 赫尔维提亚人

Helvian，海尔维安
Hephaestion，赫菲斯提昂
Hera，赫拉
Heracleides，赫拉克莱德斯
Heracleitus，赫拉克莱图斯
Heracles，赫拉克勒斯
Hermaeus，赫马乌斯月
Hermes，赫耳墨斯
Hermione，赫耳弥俄涅
Hermippus，赫尔米波司
Hermogenes，海尔摩戈尼斯
Hero，赫罗
Herodicus，希罗底库斯
Hiero，希罗
Hieron，希伦
Hieronymus，希罗尼姆斯
Hipparchia，希帕基亚
Hipparchus，希帕库斯
Hippoclus，希泊克鲁斯
Hippocrates，希波克拉底
Hippomachus，希波马库斯
Hipponax，希波纳克斯
Hismenias，希斯麦尼亚
Hortensius，霍腾秀斯
Hyamis，希亚姆波利斯
Hyampeia，希岩皮亚
Hyampolis，希亚姆波利斯
Hyaspes river，希达斯皮斯河
Hyrcania，赫尔卡尼亚

Iliad , 伊利亚特

Illium , 伊里亚

Illyria , 伊里利亚

Illyrian , 伊利利亚人

Illyricum , 伊里利库姆

Ino , 伊诺

Iolas , 伊奥拉斯

Iolaus , 伊奥拉乌斯

Ionian sea , 爱奥尼亚海

Iphicrates , 伊菲克拉迪斯

Isaeus , 伊塞奥斯

Isanricus , 伊索里库斯

Ismenias , 伊斯美尼亚

Ismenus , 伊丝迈努斯

Isocrates , 伊索克拉底

Issus , 伊苏斯

Ister , 伊斯特

Isthmus , 科林斯地峡

Ixion , 伊克西翁

J

Juba , 朱巴

Julia , 朱利娅

Junius , 朱尼阿斯

L

Labienus , 雷宾那斯

Lachares , 拉卡莱斯

Lacydes , 拉希迪斯

Lais , 拉伊思

Lamprias , 兰普里亚斯

Lampsacus , 兰姆普萨库斯

Lapith , 莱皮特
Lasthenes , 拉斯提尼思
Leibethra , 累波斯拉
Lentulus , 林都拉斯
Leo , 利奥
Leochares , 利奥查瑞斯
Leon , 里昂
Leonidas , 利奥尼达斯
Leonnatus , 利昂那塔斯
Leontiades , 来翁提娅德斯
Leontion , 莱文提昂
Lepidus , 雷必达
Leptines , 莱普廷斯
Lesbian , 勒斯庇安
Lesser Armenia , 亚美尼亚
Leuconia , 科尼亚
Leuctra , 柳克特拉
Libethra , 里波斯拉
Libyan , 利比亚人
Limnaeus , 利姆尼奥斯
Limnus , 利墨纽斯
Livy , 李维
Locrians , 洛克里斯人
Locris , 罗克力斯
Lous , 洛斯
Luca , 卢卡
Lucanius , 鲁坎纽斯
Lucius , 鲁西乌斯
Lucullus , 琉卡拉斯
Lupercalia , 琉柏卡斯节日

Lusitani , 吕息坦尼亚

Lutatius , 琉塔提阿斯

Lycian , 吕西亚人

Lycon , 莱科恩

Lyctus , 里克图斯

Lynceus , 林修斯

Lysimachus , 李希马库斯

Lysippus , 莱西帕斯

M

Macedonia , 马其顿

Macedonian , 马其顿人

Maedi , 米狄

Maeotis , 麦伊奥提斯

Magnesian , 马格尼西亚人

Malli , 马利

Mantineia , 曼提尼亚

Marcellus , 马塞拉斯

Marcus , 马可

Marius , 马略

Martius , 马尔休斯

Massilia , 马塞利亚

Maximus , 马克西马斯

Mazaeus , 马扎亚斯

Medea , 美狄亚

Medeia , 美戴亚

Median , 米底亚人

Medius , 迈狄亚斯

Megabyzus , 麦加培札斯

Megalopolis , 麦格洛坡里斯

Megara , 麦加拉

Melanippides , 麦拉尼皮德斯

Melanthius , 梅兰休斯

Meletus , 梅利多斯

Melia , 米利亚

Melicertes , 梅里克泰斯

Memnon , 迈农

Menaechmus , 门奈赫莫斯

Menander , 米南达

Menecrates , 梅尼克拉迪斯

Menelaus , 墨涅拉俄斯

Merope , 墨洛珀

Messenia , 美塞尼亚

Metellus , 梅特拉斯

Metrodorus , 梅特洛多诺

Midas , 米达斯

Mieza , 米尔泽

Miletus , 米利都

Miltiades , 米尔提亚德斯

Mimallones , 美玛隆斯

Minos , 米诺斯

Mithras , 弥特拉斯

Mithres , 米特莱斯

Mithridates , 米特拉达梯

Mitylene , 米提利尼

Moderatus , 摩德拉特

Moeragenes , 摩拉基耐斯

Molon , 莫隆

Munda , 蒙大

Murena , 穆莱纳

Myron , 米农

Myronides , 米洛尼德斯

N

Nameless , 无名之地

Nanarus , 纳纳卢斯

Nasica , 纳西卡

Naxos , 纳克索斯岛

Nearchus , 尼阿卡斯

Neileus , 奈留斯

Neleus , 奈留斯

Neocles , 尼奥克勒斯

Neoptolemus , 纽普托利马斯

Nepos , 尼波斯

Nervii , 纳尔维爱人

Nestor , 奈斯托尔

Nicander , 尼坎德

Nicias , 尼西亚斯

Nicidion , 尼西狄昂

Nicocreon , 尼柯克雷恩

Nicomachus , 尼克马库斯

Nicomedes , 尼科美得斯

Nicon , 尼柯恩

Niphates , 尼发提斯

Nonacris , 挪那克瑞斯

Novum Comum , 新康谟

Numa , 纽马

Numidians , 努米底亚人

Nymphaeus , 宁法乌斯

Nymphis , 宁菲斯

Nysa , 奈萨

O

Octavius , 奥克达维
Ochus , 奥库斯
Oeniadae , 奥伊尼亚达伊
Oenophyta , 奥伊诺菲塔
Olympia , 奥林皮娅
Olympias , 奥林匹娅斯
Olynthus , 奥林杜斯
Onesicritus , 欧奈西克瑞塔斯
Opheltas , 奥菲尔塔斯
Oppius , 俄彼阿斯
Orchomenians , 奥克美尼亚人
Oreites , 欧瑞坦特斯
Orestes , 俄瑞斯忒斯
Orexarites , 奥瑞赛瑞特斯
Oricum , 奥瑞库姆
Oromasdes , 奥罗马斯德斯
Orpheus , 奥尔菲斯
Orphic , 奥尔菲教的
Orsodate , 奥索达特
Orthagoras , 奥塔格拉斯
Ostia , 奥斯提亚
Otus , 奥图斯
Oxus river , 奥克苏斯河
Oxyartes , 欧克西亚提斯

P

Paeonian , 培欧尼亚人
Pamphylia , 帕姆菲利亚
Panaetius , 潘纳修斯
Pantheia , 潘德亚
Paphlagonia , 帕夫拉高尼亚

Paris , 帕里斯

Parmenio , 帕曼纽

Parmeno , 帕美诺

Parrhasius , 培拉修斯

Parthia , 帕西亚

Parthians , 帕提亚人 (安息人)

Pasiades , 帕西阿德斯

Pasicrates , 帕西克拉特

Patavium , 巴达维乌姆

Patroclus , 帕特罗克卢斯

Paulus , 鲍鲁斯

Pausanias , 保桑尼阿斯

Pausanius , 保萨尼乌斯

Peisistratus , 庇西特拉图

Peleus , 佩列欧斯

Pella , 培拉

Pelopidas , 派罗皮达斯

Perdiccas , 柏第卡斯

Pergamum , 帕加马

Periander , 派里安德

Pericles , 伯里克利

Perinthus , 坡任萨斯

Perioeci , 珀里俄基人

Peritas , 佩里塔斯

Persis , 波西斯

Peucestas , 朴塞斯塔斯

Phaeacian , 腓伊基人

Phaethon , 法松

Phanias , 法尼亚斯

Phanocles , 法诺克勒斯

Pharmacusa , 法玛库萨

Pharos , 发罗斯

Pharsalus , 法萨鲁

Phaselis , 发西利斯

Phayllus , 帕乌洛斯

Pheidias , 菲迪亚斯

Pheido , 斐多

Pherecydes , 菲莱齐德斯

Philinna , 菲利娜

Philinus , 菲里努斯

Philip , 腓力

Philip the Acarnarria , 阿卡那尼亚的腓力

Philistus , 斐力斯图斯

Philo , 斐洛

Philochorus , 菲洛克卢斯

Philocrates , 菲罗克拉特

Philoctetes , 菲罗克忒忒斯

Philomela , 菲洛梅拉

Philotas , 菲罗塔斯

Philoxenus , 菲洛克森努斯

Phocion , 福基翁

Phocis , 福基斯

Phoenicia , 腓尼基

Phoenix , 培尼克斯

Phormio , 法米欧

Phrygia , 福里基亚

Phrygians , 福里基亚人

Phrynichus , 斐利尼库斯

Phrynis , 弗里尼斯

Phylarchus , 菲拉库斯

Phyle , 菲莱

Phyleus , 菲留斯

Pierio , 披埃里奥

Pinarus river , 品那如斯河

Pione , 皮奥勒

Pisidian , 皮西地亚人

Pisistratus , 庇西特拉图

Piso , 派索

Pixodarus , 披克索达洛司

Planudean , 普拉努狄安

Plataea , 普拉泰伊阿

Plataeae , 普拉泰伊亚

Pleisthenid , 普莱斯特尼德

Po river , 玻河

Polemo , 波莱梅

Polemon , 柏莱蒙

Pollio , 波利俄

Pollis , 珀里斯

Polyaenus , 波力阿诺

Polycleitus , 波力克莱图斯

Polydeuces , 波力丢休斯

Polymachus , 波律玛库斯

Polystratus , 波利斯特拉托斯

Pompeia , 庞培娅

Pompey , 庞培

Pontus , 本都

Popilius , 波彼略

Porcia , 波西娅

Porus , 坡拉斯

Poseidon , 波塞东

Poseidonius , 波塞多尼奥斯

Postumia , 波斯杜米娅

Potamon , 帕特蒙

Potheinus , 波提努斯

Potidaea , 波提代亚

Praesii , 普拉西

Prancichus , 普兰西库斯

Praxiteles , 普拉克西特利斯

Procles , 普卢克勒斯

Procne , 普洛克涅

Promachus , 普罗玛库斯

Propoetus , 普洛波图斯

Proteus , 普罗提亚斯

Protogenes , 普洛塔戈勒斯

Proxenus , 普洛克星那斯

Psammon , 萨蒙

Psiltucis , 普西尔图西斯

Ptolemy , 托勒密

Publicola , 普布里科拉

Publius , 巴布利阿斯

Pydna , 品达

Pulcher , 普尔凯尔

Pyrson , 皮尔森

Pythagoras , 毕达格拉斯

Pythia , 皮索

Pythian , 皮希安

Pythocles , 皮索克勒

Q

Quietus , 奎埃图斯

R

Rhine river , 莱茵河

Rhium , 里温

Rhodes , 罗德

Rhoesaces , 罗萨西斯

Rhone river , 隆河

Romulus , 罗穆鲁斯

Roxana , 罗克塞妮

Rubicon river , 鲁比孔河

S

Sabbas , 萨巴斯

Sabines , 萨宾人

Salamis , 萨拉米

Sambaulus , 萨姆宝拉斯

Samians , 萨摩斯人

Samos , 萨摩斯

Samothrace , 萨摩色雷斯

Sappho , 萨福

Sardanapalus , 萨达纳帕卢斯

Sardinia , 撒丁尼亚

Sardis , 萨提斯

Satyr , 萨提尔

Scarpheia , 斯卡菲亚

Scillustis , 斯克鲁斯提斯

Scipio , 西庇阿

Scourus , 司考茹斯

Scylla , 斯库拉

Scyth , 斯基忒人

Scythia , 西徐亚

Selene , 西利妮 (月神)

Scythian , 西徐亚人

Seleucus , 塞琉古
Selymbria , 塞林布里亚
Semiramis , 塞米拉米斯
Sossius Senecio , 绍西乌斯·塞涅乔
Serapion , 塞拉皮昂
Serapis , 萨刺庇斯
Servilius , 塞维利亚
Servius , 色维乌斯
Sesostris , 塞索斯特里斯
Setia , 塞提亚
Sextius , 沙斯提乌斯
Sicilian , 西西里人
Sicyonians , 西锡亚人
Silanion , 希兰尼文
Simmias , 西米阿斯
Simo , 西摩
Simonides , 西蒙尼德斯
Sinope , 西诺普
Sisimithres , 西西美垂斯
Sisyphus , 西西弗斯
Soli , 索利
Sophocles , 索福克勒斯
Sorcanus , 索尔卡努斯
Sositheus , 索西德斯
Sotion , 索什
Spartan , 斯巴达人
Sphines , 斯菲尼斯
Spinther , 斯宾特
Spithridates , 斯皮色瑞达提斯
Spurius Minucious , 斯布里乌斯·米努西乌斯

Stageira , 斯塔吉拉
Stasicrates , 斯塔斯克瑞特斯
Stateira , 斯塔苔丝
Stephanus , 斯特发努斯
Strabo , 斯特拉波
Stroebus , 斯特罗布斯
Suetonius , 斯韦托尼阿斯
Suevi , 苏埃维人
Sugambri , 苏甘布利人
Sulla , 苏拉
Susa , 苏萨
Symmachus , 西马库斯
Syracusans , 叙拉古人
Syria , 叙利亚
Syrinx , 西林克斯
Syrmus , 西马斯

T

Taenarus , 塔伊纳卢斯山
Tanais river , 塔内河
Tanaquil , 塔那奎尔
Tanusius , 塔努西乌斯
Tarentum , 塔伦同
Taxiles , 太克西利斯
Teian , 泰奥斯人
Teireos , 特伊雷奥斯
Telemachus , 忒勒马库斯
Telephus , 特勒弗斯
Telesilla , 泰来希纳
Telesippa , 泰丽丝帕
Telesphorus , 泰勒斯弗罗斯

Telestes，特勒斯图斯

Telmessus，太米萨斯

Tencteri，顿克特里人

Tereus，蒂留斯

Termus，德谟斯

Terracina，特拉星那

Tettix，泰提克斯

Teutones，条顿人

Thais，苔丝

Thales，泰利斯

Thamyras，塔米拉斯

Thapsacus，萨普萨卡斯

Thapsus，塔普萨斯

Thasian，塔西安酒

The Horn of Plenty，富裕之号角

Theagenes，特阿真尼

Theangela，色安格拉

Thebans，忒拜人

Thebes，忒拜

Thelestus，特勒斯图斯

Themis，忒弥斯

Themistocles，狄米斯托克利

Themistogenes，狄米斯托格尼斯

Theocritus，色奥克里图斯

Theodectas，色奥德克塔斯

Theodorus，色奥多罗斯

Theodotus，狄奥多图

Theon，铁翁

Theophilus，西奥菲勒斯

Theophrastus，特奥弗拉斯特

Theopompus，色奥旁普斯

Theoxenia，特奥克赛尼亚

Theramenēs，色拉米尼斯

Thermopylae，温泉关

Thersites，塞耳西忒斯

Theseus，忒修斯

Thesmotheteum，塞斯莫特东

Thespis，泰斯庇斯

Thessalian，帖撒利人

Thessalus，帖撒拉斯

Thracian，色雷斯人

Thrasonides，色拉索尼德斯

Thrasybulus，色拉希布卢斯

Thrasyleon，色拉希莱翁

Thrasyllus，色雷西路斯

Threskeuin，色雷斯库因

Thyads，提娅德斯

Tiber river，台伯河

Tigurini，提加里尼人

Tillius Cimber，提利阿斯·西姆柏

Timagenes，提马格尼斯

Timocleia，提莫克莱娅

Timocrates，蒂莫克拉底斯

Timotheus，提谟修斯

Titurius，提图里乌斯

Tolmides，托尔米德斯

Tralles，特拉利斯

Tigranes，提格拉尼斯

Triballi，特利巴利

Tusculum，图斯库鲁斯

Tyndares , 廷达里斯

Tyre , 提尔

U

Unseen , 永无天日之地

Urania , 乌拉尼亚

Usipetes , 攸西彼提人

Utica , 乌提卡

V

Valerius , 发利略

Varro , 发罗

Vestal , 维斯太

Vetus , 维都斯

X

Xanthus , 克萨都斯

Xenocrates , 克塞诺克拉底

Xenodachus , 克塞诺达库斯

Xerxes , 薛西斯

Z

Zela , 西拉

Zeno , 芝诺

Zeuxippus , 宙西普斯

Zeuxis , 宙克西斯

Zoroaster , 琐罗亚斯

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论灵魂和复活

[古罗马] 尼撒的格列高利 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

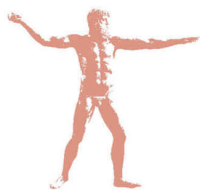
包利民 章雪富 主编

论灵魂和复活

[古罗马] 尼撒的格列高利 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论灵魂和复活/ (古罗马) 尼撒的格列高利著; 石敏敏译.—北京:
中国社会科学出版社, 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-7821-8

I. ①论... II. ①尼... ②石... III. ①古希腊罗马哲学-研究 IV. B502.49

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第057576号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 石春梅

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 20.75

插页 2

字数 289千字

纸书定价 65.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心
联系调换

电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

作者简介

尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa，公元335—395年），希腊（东方）基督教传统奠基者卡帕多西亚教父(Cappadocian Fathers)中最年轻的一位，也是最具神学造诣的一位。尼撒的格列高利既写过长篇巨著《驳欧诺米乌》，辨明三位一体神学；也写作短小精致、影响后世至深的灵修作品如《摩西的生平》。他的作品洋溢着祈祷的深情，具有清澈动人的力量。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译本导言

在拉丁（西方）基督教传统的笼罩之下，人们一般对于希腊（东方）基督教传统了解不多。本书收集一位非常重要的希腊（东方）基督教思想家的文选，为了帮助读者增加了解，在此我以浅显易懂的方式，分别介绍作者的生平背景、思想大要与著作导读，期盼能够让读者阅读原著时尽快登堂入室。

一 生平背景

尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa, 335—395）是希腊（东方）基督教神学传统的奠基者卡帕多西亚三大教父（Cappadocian Fathers）当中最年轻的一位，另外两位是他的哥哥大巴西尔（Basil of Caesarea, 329—379），以及这对兄弟的好友拿先斯的格列高利（Gregory of Nazianzus, 329—390）。三位卡帕多西亚思想家在公元325年尼西亚会议之后的神学论辩中大放异彩，他们承袭阿塔纳修（Athanasius, 330—373）的神学路线，抵制阿里乌派（Arians），为早期基督教的基督论与三一论奠定了基调。

尼撒的格列高利在卡帕多西亚三位思想家当中所受的教育最少，并未像大巴西尔与拿先斯的格列高利那样到雅典求学，他的教育主要得自大巴西尔与其姊玛克丽娜（Macrina, 327—379）。371年，他因被大巴西尔任命为尼撒主教，自此得名。从行政角度来看，他并不成功，而为大巴西尔所失望，但他在思想方面独具天分，自学成功，在写作上的表现反而是卡帕多西亚三大教父当中最有成就的一位。

尼撒的格列高利在希腊基督教传统中成名甚早，但是并没有得到西方基督教传统的重视，部分原因是，在西方直到第9世纪才有其著作的拉丁文译本。在过去的研究中，学者们倾向于重视大巴西尔与拿先斯的格列高利而忽略了尼撒的格列高利，仿佛他是三大思想家中最不显眼的一位，然而近代学者大大改变了这种观点，不论从基督教思想家的角度，或者从灵修神学作者的角度来看，他无疑都是第一流的人物。

二 思想概要

早期基督教在进入希腊文化圈的过程当中，由原先强烈的犹太教色彩转而穿上希腊文化的外衣。然而由于基督教有其内在的思想理据与价值系统，因此与承载它的希腊文化不尽兼容。在整合希腊主义与基督教的过程中，如果只是作妥协性的调和，那可说是“混合主义”（syncretism）；如果它被强势的文化吸收，甚至被文化改造，可说是被文化吸纳消融；如果它与文化格格不入，甚至渐行渐远，可说是与文化互相对峙。最理想的状况，应当是它与文化能作深度融合，成为文化发展的契机，而文化表现出基督教信仰的精神，按照蒂利希（Paul

Tillich) 所期盼的“神治”(Theonomy)理想,就是“信仰为文化的内涵,文化为信仰的形式”。

尼撒的格列高利在整合基督教与希腊主义方面表现卓越。从他的著作可以看到,在采用希腊文化思想的同时,极力呈现基督宗教信仰的基本立场,尤其是以圣经为根据的基督宗教思想。他的著作一方面带有浓厚的希腊文化色彩,甚至表面看来好像是希腊哲学作品;另一方面却以基督教教义为主轴,实质上是带有希腊哲学色彩的基督教神学著作。尼撒的格列高利在拿捏二者之间的关系分寸时,表现出非常卓越的天赋,在形式方面是希腊的,而在内涵方面是基督教的。

在这方面,尼撒的格列高利的先辈,亚历山大里亚的基督教思想家奥利金(Origen, 185—253)可以视为其前车之鉴。奥利金的一些观点引起他同时代和后世思想家的极大质疑。比如奥利金的“灵魂先在说”与“灵魂转世说”,看起来更像是“基督教色彩的希腊哲学”,而非“希腊色彩的基督教神学”,使人们更容易形成这样的误解,奥利金使基督教被希腊文化吞噬掉了。大巴西尔与拿先斯的格列高利都非常喜欢研读奥利金的著作,二人曾合编过《奥利金著作精华》,尼撒的格列高利也同样深受奥利金的影响。然而,卡帕多西亚三位思想家的神学被视为正统神学,在奥利金的过分偏向希腊化与极端保守地按照字面遵守圣经的圣经主义(biblicism)二者之间,确实走出一条平衡的道路。

尼撒的格列高利还受到新柏拉图主义(Neoplatonism)的很大影响,不过也与其有所不同,新柏拉图主义强调被造者参与创造者的能力,而尼撒的格列高利却强调被造者与创造者之间的绝对间隔。阿里乌派以嗣子说(adoptionism)诠释基督论,认为耶稣基督是站在从属于神的立场,是以人的身份被神接纳为儿子的最高典范,从此打开了自下而上、自人而神的通路。尼撒的格列高利却极力反对这种基督论,主张从三一神学的角度思考,耶稣基督是永存的神的道,而道成肉身是自上而下、自神而人的启示,主张被造者与创造者之间的界限不可泯灭,而且认为只有创造者才有能力打破这种界限。

三 著作导读

本译文集包含三篇尼撒的格列高利的主要著作《论贞洁》、《论人的造成》与《论灵魂和复活》,两个短篇《论婴儿的天折》与《论朝圣》,以及介绍基督教教义的《大教义手册》。主题集中在人论上,而以“神的形像”为最主要的神学概念。

《创世记》一章26—27节说:“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜,和全地,并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形像造人,乃是照着他的形像造男造女。被造的人具有“神的形像”是基督教人观的重要主张。基督教认为人是被神所造,而且是按照神的形像被造,不过因着人的犯罪堕落,神的形像已经扭曲变形。然而,人身上仍然存留神的形像,因此带有神的形像的人是尊贵的,且其尊贵建立在神本身之上;带有神的形像

的人也是有限的，因为人只是神的形像而非神本身。总之，人的尊贵源自与神的关系，而人的有限则是因为人仅仅是神的形像而已。尼撒的格列高利的作品，对神的形像的神学主题作了非常深刻的反省。

（一）《论贞洁》（On Virginitv）概要

大巴西尔受其姊玛克丽娜的启蒙，开始追求隐修生活，拿先斯的格列高利则受大巴西尔的影响，也开始追求隐修生活。尼撒的格列高利本人已婚，在受到大巴西尔与拿先斯的格列高利的影响之后，看到尘世生活的有限，鼓吹贞洁的隐修生活。《论贞洁》是尼撒的格列高利最早的作品，大约写于370年，应当在371年前成稿。

尼撒的格列高利显然受过大巴西尔类似著作的影响。大巴西尔写了两本著名的隐修著作：《详细规章》（*Detailed Rules*）与《小规章》（*Shorted Rules*）。《论贞洁》的“前言”说：“这里，为了避免冗长，把响应这种上天呼召的人所遵循的一切具体规章都删去了；文中的劝勉完全采用了一般性的术语，可广泛适用于各种情形。但具体规章也会在一定程度上包括在内，免得在避免冗长的同时把重要的东西也忽视了。”此处的“具体规章”很可能就是指大巴西尔的隐修规章。

尼撒的格列高利以三一神论为隐修思想的基本进路，认为贞洁必须从圣父、圣子与圣灵去寻找其源头，因为贞洁是属于创造者的，而且从一般常见用来描述贞洁的“不朽”（一），亦可知贞洁是创造者的不朽属性。他根据《约翰福音》强调耶稣基督的出生不是出于血气、情欲与人意（1章13节），而是出自贞洁，因此以马利亚为贞洁的完美原型，他说：“包蕴在基督里面的完美的神性借着纯洁无瑕的马利亚显现出来，在她身上发生的一切也发生在每一个遵照贞洁原则生活的人身上。”（二）马利亚由其贞洁生出完美的神性，成为后世追求贞洁者的典范。

贞洁是神的属性，人是因为具有神的形像，才有可能是贞洁的，问题发生在情欲的介入，使得神的形像不能发挥（十二）。解决问题的关键在于克制情欲，借由贞洁所搭的桥梁，联结天上人间。尼撒的格列高利描述贞洁扮演着联结天上人间的角色：“所以，贞洁如此意味深长，它虽然留在天上与诸灵之父同在，移动着属天权能的舞步，但仍然伸出双手拯救人；它一方面是通道，把神引下来分有人的产业，同时使人保持欲望的翅膀，渴望上升到属天之事，是连贯神人之间的一条纽带，通过自身的中介使这两种如此悬殊的存在和谐统一。”（二）

由于尼撒的格列高利本人已婚，因此他认为有关贞洁的知识对自己而言已经没有用处，自称有如在谷场上被笼住嘴的牛，又如望水兴叹的干渴之人。“人一旦扎根于世俗生活，就不可能再攀登上那样的峰顶。……如果情形不是这样，如果我们不是事后才知道美善，那该多好啊！……我们越是深入了解贞洁的丰富，就必然越是对眼前这种生活感到悔恨，因为我们通过与美好事物的比较认识到这种生活的贫乏可怜。”（三）这使得尼撒的格列高利视独身比婚姻生活更高一级，因而对于今世的婚姻生活有贬抑的倾向。

进而言之，基于人生的有限，尼撒的格列高利强调婚姻生活如虚空和幻影，他这样说：“笑容里含着眼泪，快乐里夹杂着痛苦，刚出生的婴儿就明明面临死亡的恐怖，每一种甜美和喜乐都无法逃脱它的阴影。”

（三）尼撒的格列高利强调的是，即使婚姻生活是美好的，然而就长时段而言都只是幻象，“总有一天所有这些美都将烟消云散，归于虚无，只留下一堆令人厌恶的丑陋白骨，对曾经活生生的容光没有留下任何痕迹和记忆”。（三）这些想法呈现出厌弃今生而期盼来世的倾向，从当今重物欲的现代人的角度看来，似乎比较偏激，但若视为一种对于沉迷物欲者的提醒，则不失为智慧的观察。选择贞洁者的福气，在于尚未经历婚姻生活幻象破灭之前，就能够觉醒而专心注目于永恒生活的追求。

其实，尼撒的格列高利并不反对婚姻制度。他说道：“不过，诸位不可以为我们这里是在贬损婚姻这种习俗制度。我们清楚知道，婚姻并非与神的恩福格格不入。”（八）不过，他所肯定的婚姻制度的价值仅在于生儿育女，然而婚姻往往成为人沉溺情欲的工具，并且遮掩了其短暂有限而虚无的真相。严格而言，尼撒的格列高利反对的是“情欲”，在他看来，只要陷入情欲当中，就将陷入循环往复的邪恶的锁链之中，因此贞洁的价值在于彻底斩断与邪恶的任何联系。“最好在此生中不要经受这些试探的考验，这可能对我们有利，免得情欲在合法满足的借口下找到进入灵魂堡垒的通道。”（八）由此观之，婚姻成为天国之路的首要障碍，“这样说来，婚姻就是我们离弃乐园之生命的最后阶段；因而，如我们的讨论可以推出的，婚姻也就是首先要离弃的事物；可以说，这是我们走向基督的第一站”。（十二）尼撒的格列高利又从实际生活观察婚姻的本性。他说，“每人都知道，可朽的身体的繁衍是两性交配所必做的工作；而对那些与圣灵结合的人来说，与圣灵结合所产生的是永生和不朽，而不是孩子”。（十三）出于贞洁而与圣灵结合，结果是“永生和不朽”，而两性间的结合，结果却是终必朽坏的“孩子”。由此，两性间的结合引入了“死亡”：“从母腹生育孩子——我丝毫没有侮辱的意思——既是生命的开始，也是死亡的起点；因为从出生的那一刻起，死的过程就开始了。”（十三）从这个角度来看，贞洁是阻止死亡最重要的一步，由此甚至可以反证贞洁比死亡强大。尼撒的格列高利进一步认为，我们必须在两种婚姻当中做一个选择，或者是肉体的婚姻，或者是灵性的婚姻，但是只能够选择一样，显然他认为后者是更好的选择（廿）。

尼撒的格列高利认为最高的祝福，就是“得见神的面”（廿四）。人若是想要离开地上黑暗的环境接近天上基督的真光，人自己必须先成为光，而贞洁就是使人成为光的道路，如他所说：“同时也表明灵魂与不朽之神的这种联合要得以实现没有别的途径，唯有靠她自己借自己的贞洁状态尽可能实现最大的纯洁——这种状态因为与神相似，必能使她领会神，同时也使她自己就像一面镜子放在神的纯洁之下，在与万美之原型的接触和凝视中形成自己的美。”（十一）他举例说，视力正常者只需要除去障碍就能看到远方，人的灵魂只要清白就能吸收真光，“而真正的贞洁，追求圣洁的真正热情，就是以此为目标的，即获得看见神的能力”。（十一）

然而，贞洁虽然非常重要，却不是唯一的美德，而是追求各种美德的根基。“良善的生活当以对贞洁的爱作为自己的基底，但不能到此为止，而要进一步在这根基上结出各种美德的果子。”（十七）这样的贞洁并非靠着人力所能及，而是需要神的恩典才有可能达到。因此，尼撒的格列高利认为，贞洁“只属于那些在神的恩典的鼓励和帮助下奋勇拼搏，从而赢得这个包含高尚之爱的对象的人”。（一）

关于《论贞洁》的评论：

1.尼撒的格列高利重视贞洁的原因，与奥古斯丁所代表的拉丁（西方）传统不大一样。尼撒的格列高利以“成圣”（Deification）为追求目标，而贞洁是神的属性，因此认定独身的隐修生活，可以成为通往成圣之路。奥古斯丁则认为，原罪是借着遗传而来，即使婚姻本身并非坏事，却间接地帮助了原罪的传播，而独身守贞可以阻绝原罪传播。这样的观点，反映了受拉丁文化影响的奥古斯丁重视“法庭式”（forensic）的除罪，“代赎”（atonement）与“补偿”（satisfaction）成为基督论的主要概念，“代替性”（substitutional）的补赎成为基督论的思考重点，因此西方神学传统以如何借着代赎而除罪为神学主轴。希腊（东方）教会重视“成圣”，强调人的改变；而拉丁（西方）重视“代赎”，强调神的作为。

2.尼撒的格列高利强调重视贞洁，反映了希腊文化重灵性轻肉体的倾向，而未能呈现希伯来文化以灵性与肉体合一的观点，有贬抑神创造肉体的美意之嫌。这多少反映了其所崇尚的奥利金的影子，奥利金是亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria, 150—215）的学生，他的《教义大纲》^[1]是最早的系统神学著作。他把希腊文化彻底地和基督教信仰结合，可是他的神学因为希腊化色彩太重而没有完全地为教会所认可。奥利金在希腊文化的影响之下，有禁欲修道的观念，自愿贫穷，刻苦己身。为了遵行《马太福音》十九章12节，耶稣说有人是为了天国而自阉，他接受按照字面意义解释，同时也为了能够专心于神的国，结果把自己阉割了。

奥利金受到希腊文化灵肉二元的影响，以创造者（神）为最高的灵，被造者（人）也是一种灵，但是人有肉体，而天使、魔鬼与邪灵都是灵，他所看到的世界主要由灵组成，其中最高级的灵就是神。他也以此来解释耶稣基督，耶稣基督的灵并没有从神那种完全的状况里失落，道成肉身时，其肉体渐渐地被灵吸收。奥利金的世界观充满各种灵，而看肉体是邪恶的，需要被克服，因此其拯救观是人逐渐恢复成为纯粹的灵，而期盼在终末时灵不断地被炼净，直到越来越像神，这些思想多少塑造了尼撒的格列高利重灵性轻肉体的想法。

（二）《论人的造成》（On the Making of Man）的概要

本书可能完成于大巴西尔去世（379）后不久，是尼撒的格列高利致其兄弟彼得的复活节礼物。由于“论人的造成”是一个严肃的大题目，在“前言”中他就强调，只有真正按照神的形像被造的人——大巴西尔才

有资格谈论这个题目，他甚至称其为“你我共同的父亲和老师”。

尼撒的格列高利在此使用了一种辩证思考方式，称之为神在万物当中的“双重运作”，在动静、天地等两极本性的复合当中是并存而和谐一致的，呈现出各种精致而复杂的作用（一）。人也是如此，“既有属天的神性，也有属地的兽性”。（二）这种辩证思考方式，让他能够非常精致而细腻地观察复杂的现象，比如从兽性而来的非理性之情欲并非全然败坏，“如果理性统辖这些情欲，则每一种情欲都会变成一种美德。……凡此种情欲，只要为崇高的心灵所高举，就具有神的形像之美”。（十八）重点在于如何好好地“双重运作”，兽性需要神性、情欲需要理性的辖制。

尼撒的格列高利对于人的尊严作了非常精彩的描述，他不只给了人在被造当中最后出现一个美妙的理由说：“因为他（人）天生就是君王，一出现就要统治他的臣民。”（二）在君王出场之前，臣民应当都已就位；而且他指出，“造物界是神的权能实时创造的，他一发出命令就立即出现了，唯有在创造人之前却经过慎重考虑”（三），这是指创造人时的商量语气，非同于创造其他万物时的命令语气。

尼撒的格列高利进一步从人的结构形状，看到君王的样式（四），也在人心看到对神心与神道的模仿（五），甚至从人缺少天然武器与衣服，看到人取材大自然的能力（七），而且从人的双手看到合乎理性与配合理性的表现，指出人具有灵（理性）、魂（感官）、体（营养）三方面（八）。这些联想在今日看来，或许有夸大之嫌，却反映出他对人带有神的形像的反省。

尼撒的格列高利对于直接与神的形像相关的心灵与理性作了许多颂赞，而且他强调心的单一不可区分与不可理解，是相应于神性的单一不可区分与不可理解的（十一）。心灵原本具有整体性与不可分解的特性，“心灵不是受制于身体的某一部分，但与全身的每个部分平均接触，根据受其影响的那一部分的本性发动它的活动”，下焉者，心灵受制于身体，上焉者，则心灵领导身体（十四）。

当心灵与神的形像相符时，就呈现出神性的美。“心灵作为至美者的像也必是美且善的，只要它尽可能保持与原型相像；但它若偏离原型，那就要失去原有的美”；心灵若偏离神的形像，“由此就导致罪恶的产生，随着对美善之物的脱离，邪恶即将出现”。（十二）尼撒的格列高利问道：“人的伟大性究竟在哪里呢？不在于与受造的世界相同，而在于他是造物主之本性的形像。”然而，形像意味着必须与原型相似，也意味着与原型分离的状态，如何在分离状态充分呈现其相似，是人在今世最重要的目标（十六）。

尼撒的格列高利对于亚当所吃的禁果有非常特别的诠释，他认为，“那棵树结果子并不是一个善果一个恶果地结，而是同一个果子里包含着善恶两种不同性质”。（十九）因此被禁止的原因，就在于这棵树的果子混乱了善恶知识的分辨。（廿）这种混杂是人堕落的起因，原本人

所当遵循的价值观单单是良善而已，混杂善恶带来了价值观的错乱。

尼撒的格列高利对于终末具有非常乐观的期盼，他深信实有的良善必定胜过虚无的邪恶，“因为恶不是无限的，而有其必然的界限，所以到了恶的尽头，善就接踵而至”。（廿一）当终末时刻来临时，“到那时，万物都将恢复初态，人性也随着世界更新脱离其朽坏性和属土性，而成为不受伤害的永恒之人”。（廿二）尼撒的格列高利期盼，“复活所应许我们的，没有别的，就是使堕落的人恢复其原初的状态”。（十七）这就是有名的“万物回转说”（Apokatastasis），这个思想源于奥利金，在思想家中引起了巨大的争议。

然而，尼撒的格列高利与奥利金亦有分歧之处，他否定灵魂的先在存在，也否定身体的先在存在，因而驳斥灵魂轮回的主张（廿八），他的理由是，“人是一个整体，是由灵魂和肉体构成的存在，所以我们应当设想，人一开始就是作为统一体而存在的，是两部分共同的，绝不可能出现一部分先于他自己，另一部分后于他自己的情形，也就是说，在时间上先有肉体，再有灵魂附加在后，这种假设是不成立的”。（廿九）从这一点来看，尼撒的格列高利也与灵肉二元的希腊思想保持了一些距离，认为灵魂与肉体共同组成人的生命，“我们的正题是要表明，我们人体的构成的最重要原因既不是无身体的灵魂，也不是无灵魂的身体”。（卅）他以“人的种子”形容人整体生命的成长，“身体是从非常微小的种子发育到完全状态的，同样，灵魂的活动也随着接受者的发育不断增强活跃”。（廿九）然而，尼撒的格列高利更追求灵魂的完全成长，灵魂必须不沉溺于身体的感官情欲，而达到彻底的更新，以恢复神的形像（卅）。

有关《论人的造成》的评论：

1.尼撒的格列高利主张，当心灵与神的形像相符时，就呈现出神性的美。如此一来，他把“人的心灵”与“神的形像”关联起来，这对于中国哲学如何安排心、性、理与天，可以作有趣的比较。对尼撒的格列高利而言，天人相应的理想因着人具有神的形像而得到保障，并且进一步可以由此诠释善恶的分际。对他而言，心灵若相应神的形像就是善，而心灵若偏离神的形像就是恶。这种神学处理方式，强调神是良善的终极原因，但不把神视为邪恶的创造者，而把邪恶的原因归诸于偏离了良善，奥古斯丁也采用相同的方式，避免基督宗教与善恶二元论的混同。

2.尼撒的格列高利根据自己关于善恶来源的看法，推展出对终末非常乐观的期盼，因为良善是无限的，邪恶却不是无限的，只是暂时性地偏离良善，因而导致“万物回转说”，相信在终末万物都将恢复原初的状态，人也将恢复初始的善良。这种观点有过度乐观的嫌疑，因为即使邪恶是有限的，并不代表邪恶是没有力量的，而邪恶的力量在面对最终审判时，究竟是被惩罚销毁，或被扭转改变，似乎不宜轻易下定论，尼撒的格列高利的观点必然导致把神的审判当作是炼净灵魂的过程，而不是为了惩罚，乃是为了医治，因而减弱了邪恶的严重性。

本文作于大巴西尔死(379)后,借着尼撒的格列高利拜访其姊玛克丽娜的事件,导引出文中有关灵魂与复活的话题。根据他所写《玛克丽娜的一生》,其姊隔日就去世,因此这是临终前有关生死的重要谈话。

文中称呼玛克丽娜为“老师”,以对话讨论的方式进行。一开始从人对死的厌恶谈起,引申出灵魂如何能够是永久的问题,尼撒的格列高利借着“老师”的口说:“我们的灵魂观是这样的,灵魂是存在的,具有自身稀罕而独特的本性,它的整个结构独立于身体。”“灵魂是一种被造的本质,活的,属理智的,从自身把生命力和感知力传递给有结构但暂时的身体——只要这自然结构不分解,保持团结。”

“老师”认为,灵魂与质料的结合,并不改变其不可捉摸的本性,亦即灵魂还不同于质料。“老师”证明灵魂存在的方法,除了借由对身体功能的观察而推论出灵魂之外,就是使用“否定法”,意即指出灵魂不是什么,这是因着灵魂的不可理解性,仅仅能够从否定可以理解的部分而逐渐逼近。

灵魂被愤怒与情欲的情绪捆绑着,“理性与它们之间有一场争战,一场使灵魂摆脱它们的争战”。欲望是出自于对某物的向往与渴求,尽管灵魂可能与其纠缠在一起,却与灵魂的定义无关,而这种纠缠正是理性所要排除的。灵魂可能在生前就从欲望的束缚得到释放,也可能在死后仍然被欲望捆绑。若是理性能够充分驾驭的话,甚至这些情绪都可能转化为正面的用途,反之则可能堕落到野兽的状态。

理性造物可能有三种状态:未形体化的天使世界是“天上的”,仍在身体里面的是“地上的”,脱离了身体的是“地底下的”,从这三种状态可以看到,“地上的”人死后成为“地底下的”,而期盼在终末成为“天上的”。复活的盼望是在灵魂脱离了身体之后不只仍然存在,而且有能力辨识出身体的各种元素而加以组合起来,这就是“复活”。

灵魂之所以可贵在于,“灵魂里像神一样的部分具有沉思和批判能力,正是借着这种能力我们才能领会神性”。因此人所应当向往的是,“灵魂复制了天上的生命,与神性特有的性质一致;原有的习性全然不复再有,留下的唯有爱,而爱天然与美相近相靠”。灵魂的净化,犹如带有渣滓的金属最终得以炼净一般,由此推演,“神作为审判者使罪人受苦,主要并根本上不是为了惩罚,……他这样做只是为了使善与恶分离,把善引入恩福的团契之中”。

“复活”的主张与“轮回”的主张不同之处,在于前者认为复活的身体是同一个身体,而后者认为灵魂在死后降在另外的身体。前者认为人是处在一个发展过程当中,灵魂也随着肉体成长,重点在于,灵魂愿意成为什么,就将成为什么,直到最终的目的——人性的完美实现。因此复活时的身体,并非是有瑕疵的身体,而是不断地成长到完全的身体,只是仍然是同一个身体。因此,“复活不是别的,就是我们的人性按它原初

的形式重新构造”。

关于《论灵魂和复活》的评论：

1.尼撒的格列高利非常强调理性对灵魂的重要性，因为灵魂需要理性以摆脱捆绑它的愤怒与情欲，而且他把这场战争当作是从生前延续到死后。这样的神学观点富有创意，当灵魂生前就从欲望的束缚得到释放时，可以说是在世如同在天，而当灵魂死后仍然被欲望束缚时，可以说是在身后如同生前同样受苦，如此可以排除过分简化的天堂与地狱二观点，而专注于生活方式的自由与否。然而，当尼撒的格列高利赋予理性这么高的位置时，多少也反映了希腊文化一面倒地“重知”的特色，这与形成《圣经》的希伯来文化是否兼容仍有待商榷。

2.尼撒的格列高利虽然并未全面接受灵肉二元的观点，强调生命的整体性在于灵魂与身体的合一，然而还是对灵魂情有独钟，认为灵魂具有通往神性的能力，因为“灵魂复制了天上的生命，与神性特有的性质一致”，而且灵魂随着肉体成长，灵魂愿意成为什么，就将成为什么，直到最终人性的完美实现。显然，灵魂扮演着主导的角色，在生命的整体性当中，仍然是最重要的，这与从《圣经》导引出来的整全人观相较，缺少了对身体角色的正面肯定。

（四）《论婴儿的夭折》（On Infants' Early Deaths）概要

本文似乎是比较晚期的作品，一开始尼撒的格列高利自称“老马”，却又表现出“老骥伏枥”的精神。自称在许多赞美神的文笔当中，犹如听到赛马的喧哗声而血液为之沸腾，仍然想要上场出赛，参与对神的赞美。本文主要讨论为何有婴儿夭折而不得寿终正寝的悲惨事情。从报应的角度来看，善有善报，恶有恶报，然而婴儿处在善恶都尚未萌芽的起点，使得这个问题更加难解。

尼撒的格列高利的主要论点是，人性是神按照自己的形像所创造，因此在可见的属地形体之外，还带有不可见的属天灵魂，后者是人得以认识神的基础，然而人的灵魂必须清明，才能够清楚地得见神，若是陷溺肉体之内，则无法看见神。至于婴儿，其灵魂尚未长成，但也尚未沾染任何疾病，在此意义下，夭折的婴儿还是有福的。尼撒的格列高利因而主张，“知道将来并过去的神因为预见到婴儿将来的生命中要产生邪恶，所以阻止他长大成人，免得所预见的邪恶真的产生，免得赐给人的一生（他的恶习必延续终生）成为滋养其邪恶的实际质料”。

尼撒的格列高利的观点凸显出至善的神对于邪恶的主权，借着婴儿的夭折不只制止了邪恶的蔓延，也使这婴儿将来不至于沦丧于邪恶之手。他以这种神的主权超过邪恶权势的理解，抒发了对全能的神的颂赞。

（五）《论朝圣》（On Pilgrimages）概要

重视灵性的尼撒的格列高利对于地理上的圣地并无太大兴趣，而且他认为这并不是出于神的诫命或者教导。就像耶稣基督的肉身并不能限

制耶稣基督的作为，耶路撒冷也不能限制神的作为，因此他呼吁说：“所以，敬畏主的人哪，请在你现在所在的地方赞美他吧。改变处所并不能使你更靠近神，无论你身处何地，只要你的灵魂里有神能居住和行走的空间，神都会来到你身边。”

（六）《大教义手册》（Great Catechism）概要

本文是基督教教义的综合摘要，内容涵盖广泛，大体上第一至第四章，论及三一神；第五至第卅二章，论及人的创造、堕落与基督的道成肉身以及拯救所带来创造秩序的恢复；第卅三至第四十章，论及拯救恩典如何借由洗礼与圣餐而临在、重生以及三一神。

尼撒的格列高利论证说神必然是同一的，而多神论是不可能的。然而就位格而言，神的道、神的灵二者各不相同，而且二者各与其本源也不相同，非常简单扼要地构筑了三一论的基本架构。

在这些教义的论述当中，尼撒的格列高利坚决主张，邪恶只是叛离了良善（六），“而一切不道德就表现为善的丧失，不道德本身并不存在，并且不能视之为一种实体……恶就是所谓的善之不存在”（七），由这一点导引出，神创造良善，并未创造邪恶。

灵魂带有属肉气质与属灵气质，然而唯有后者能够看到神的良善、肉体的有限以及灵性世界的长久，沉溺在肉体世界的人，无法企及良善，不但受邪恶羁绊，而且迟早必须面对肉体的衰亡分解（八）。尼撒的格列高利进一步地认为，“神性与人性有某种统一或接近”，而且“神性可以体现在人身上，但不受身体的任何限制”（十），就像灵魂与肉体的结合一般（十一）。对人而言，人的存在始于软弱，也终于软弱，然而神借着“道成肉身”与“死里复活”呈现了“其生并非始于软弱，其死也并非终于软弱”（十三）。

在此文中，尼撒的格列高利逐渐地从神论谈到人论、基督论以及拯救论，而后论及“重生”，“人进入生命之后，因为第一次生只能走向必死的存在，所以必须找到第二次生，这次生既不始于败坏，也不终于败坏，是引导人生而为不朽之存在的生”。（三十三）这样的重生，借着领受洗礼而从三一神得以实现（三十五），也借着领受圣餐——神道的身体，使“不朽的身体一旦进入接受它的事物里面，就把整体的性质都转化为不朽”。（三十七）

尼撒的格列高利相信，“人是一种具有两重性的被造物，是灵魂和身体复合而成的”，相信而得救，不只在灵魂方面与主融合，也在身体方面逐渐经历转化，无限的将逐渐地改变有限的，使得人性更加趋向神性，而终于达至成圣（三十七）。

林鸿信

德国杜宾根大学神学博士

英国诺丁汉大学哲学博士

2003年10月

[1] 或译为《论首要原理》。

中译者序

本文集选译了尼撒的格列高利 (Gregory of Nyssa) 的三类著作：第一，哲学类著作；第二，苦修和道德类著作；第三，辩护类著作。前面两类著作直接相关，均涉及灵魂和复活的主题；选入第三类著作，则主要是为了能有一个系统阐释4—5世纪希腊基督教神学的文本。第三类著作部分也讨论灵魂和身体的关系，以及身体如何圣洁的问题。当然，它所取的角度是从耶稣基督神人两性联合的视野，与前两类著作所取的人的角度不同。然而，三类著作间还是有内在相关性的，它们反映出尼撒的格列高利的思想旨趣。

我们把格列高利和奥古斯丁作为4—5世纪两位基督教思想家代表选入“两希文明哲学经典译丛”，是出于呈现基督教神学规范时期与希腊主义关系的差异性之考虑。这两位思想家都深受新柏拉图主义的重要影响，他们与受中期柏拉图主义和斯多亚主义影响的2—3世纪基督教思想都有重要的区别；由于他们是基督教思想家，因此与同时期的新柏拉图主义也存在重要的区别，例如先在灵魂问题。然而，格列高利和奥古斯丁之间也有重大差别，比较一下这部文集与奥古斯丁的《论灵魂及其起源》就会有明显的感觉。因此，从哲学史的角度讲，收入格列高利的这部文集是为了呈现出基督教思想与新柏拉图主义关系的不同层面；从基督教思想发展史的角度讲，则涉及重估基督教以何种形态生根于希腊主义之中以及基督教的多元性等重要问题。

本中译文依据的版本是Philip Schaff and Henry Wace (eds.) , A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol.V (Edinburgh: T & T Clark, Reprinted 1994), 系章雪富博士所选，译文也经由他审校。这里谨表感谢。

本文集非常荣幸地邀请到林鸿信博士作“中译本导言”，我们对林博士的慷慨帮助深表感谢。林博士自己对基督教思想史有深入的研究，对我们的研究也有不少的鼓励，是我们心中所长存念的。

中译文当然会有不少的问题。格列高利的思想虽较奥古斯丁而言希腊色彩更浓，更富思辨，然而其文本并不见晦涩，在一些文章中甚至词章华丽。我在译文中也只能力图有所反映而已，并且实在囿于学识，定有不少疏漏，谨请读者和专家指教。

石敏敏

浙江工商大学教授

2003年11月

目录

2016年再版序
2004年译丛总序
中译本导言
中译者序
哲学类著作
论人的造成
论灵魂和复活
苦修和道德类著作
前言
论贞洁
论婴儿的天折
论朝圣
辩护类著作
大教义手册
译名对照表

哲学类著作

论人的造成

有关说明

本作品原意是对圣巴西尔（Basil）的《创世六日》（Hesaemeron）^[1]的补充和完善，所以预先假设读者对那篇作品有所了解。本文对创造世界的叙事没有详细讨论，只是一笔带过，主要是为了强调这样的观念，即世界的受造是为人的统治领域作预备的。另一方面，格列高利表明，人的受造是“经过慎重考虑的”，其本性上适合统治其他造物，在各种道德属性方面是按着神的样式造的，拥有理性，同时不同于神性，因为人的心灵接受信息是借着感觉，它对外在事物的感知依赖于它们。身体是合乎心灵之用的工具，适用于理性存在物；正是因为它除了拥有“自然”或“植物”灵魂和“感觉”灵魂之外，还有“理性灵魂”，人才区别于低等动物。同时，他的心灵通过感官运作，就其本性来说，心灵是不可理解的（这一点类似于它的原型神性）；关于它与身体的关系有一定篇幅的讨论（第十二章至十五章）。心灵与身体之间的关系是难以言喻的，本文没有从心灵居住在身体的某一部位这种观点来解释这种关系，而认为心灵作用于整个身体，也受到整个身体的反作用，依赖于有形的质料本性作为感知的一个元素，因而感知既需要身体也需要心灵。但“灵魂”这个名称是专门指理性元素的，营养力和感觉官能只是从那高于它们的事物中借取了这个名字。人起初是按照“神的样式”造的，这个观点排除了性别观念。起初造人的时候，按照神的预见，一切人性都包括在内，“我们自始至终的整个人性”都是“自有永有者的形像”。人要不是堕落，其数量很可能会像天使那样以某种我们无从知道的方式增长。人从最初的阶段倾斜堕落，这使繁殖生息成为必然，正是因为这种下坠及其结果呈现在神圣心灵面前，所以神就“造男造女”。就这一点以及人需要食物营养来说，人不是“神的形像”，而是表现出与低等造物的同类性。但这些必然性并不是永恒不变的，他们最终要恢复人先前的美德（第十六章至十八章）。这里，格列高利开始谈论人在乐园里的食物，以及“分辨善恶的智慧之树”（第十九章至二十章）。在讨论了人的堕落之后，就接下来讨论人的复活。在他看来，这是由于恶的本性是有限的，到了人性满了数目之后，复活是无可阻挡的；至于事物目前的状态以什么方式终结，我们一无所知，但从质料不是永恒存在的这一点可以得知它必然要终结（第二十一章至二十四章）。我们相信复活的

教义，因为我们准确地知道《圣经》里所预言的那些事，在具体情形中体验过类似的事，看到了因我们的主而复活的那些人，尤其是我们的主自己的复活。有人说这样的复活不可能，为驳斥这种观点，可诉求于神无限的大能，人性与神性的相似性（第二十五章至二十七章）。格列高利继而开始讨论灵魂的先在问题，他否认灵魂是先存的，认为身体和灵魂是一起进入存在的；灵魂原本潜在地存在于神的旨意里，当每个人因出生而进入存在时就转化为现实的存在（第二十八章至二十九章）。在讨论这最后一个观点时，他在最后一章离开正题对人体的结构作了一定程度的论述，但在结论部分又回到原来的主题上来，认为人“生来是有生命的活的存在”，灵魂的力量是渐渐显明在身体的质料构造里的，并通过这个构造才能显明出来；所以人是借助于灵魂中的低级属性走向完全的。但灵魂的真正完全不在于这些属性，它们最终都要被“弃之一旁”，而在于高级属性，由它们构成的人才“是神的形像”。

正文

尼撒主教格列高利致神的仆人彼得（Peter）兄弟：

如果我们尊敬那些品德优秀的人就可以得到金钱的报酬，那么与你的美德相比，就如所罗门（Solomon）所说的^[2]全世界的金钱都会显得微不足道。然而，由于对尊敬的阁下的感激是无法用金钱来衡量的，而圣复活周要求有惯常的爱之礼物，所以你这伟大的属神的人啊，我们就赠送给你一件礼物，它虽然小得可怜，实在不配呈献给你，但至少是我们力所能及的。这礼物就是一篇论文，就像一件卑微的衣服，是我们有限的力量倾心编织的；而这篇论文的题目，虽然可能会普遍被认为太过胆大，但似乎也并不是不恰当的。因为唯有那真正按神的样式所造，其灵魂里印有造他的神的形像的人才配思考神的创世这个题目，这个人就是巴西尔——你我共同的父亲和老师，他凭自己的沉思使宇宙的高贵秩序成为普遍可理解的，使神用真正的智慧创造的世界为那些借着他的领悟力走向这种沉思的人所认识。然而，我们这些甚至不配敬仰他的人，却意图对这位伟大作家的思想中所欠缺的东西加以补充添加；我们这样做不是为了篡改他的作品（因为不可以为那高尚的嘴受到污辱，说它是为我们的讨论提供权威的），而是为了使老师的荣光不致在他的学生中间陨落。

考虑到《创世六日》中人的缺陷，如果他的学生中没有一个人做出一些真诚的努力为他补缺添遗，那么讥笑者就可能有机可乘来诋毁他伟大的名声，说他不注意在听众中形成任何理解的习惯。但我们既然在力所能及的范围内大胆地把所缺乏的东西显明出来，如果我们的作品中有什么正好与他的教义相匹配，那毫无疑问得归功于我们的老师；但如果我们的讨论没有达到他那高尚思想的高度，他不必为此负责，不能因此指责他不希望自己的学生拥有技巧，倒是我们应该受到指责，因为我们渺小的心灵无法容纳我们导师的智慧。

我们要探讨的范围不可谓不大，它不次于任何世界的奇迹，也许可以说比我们所知道的任何奇迹都要更大，因为除了人的受造之外，没有任何其他存在物是按神的样式造的。因而我们必会欣然看到，即使我们的讨论远远配不上这个题目的价值，但善良的读者必会对我们所说的持宽容态度。我想，我们的任务就是把有关人的一切都加以彻底检查，不留下任何死角——关于我们相信先前已经存在的事，关于我们现在所看见的事，关于将来可指望出现的结果（因为可以肯定，既然人是沉思的存在，如果这个题目所包含的问题有些遗漏，那么我们的努力就会被认为是落空了）；而且，我们必须根据《圣经》的解释和出于理性的解释，使那些关于人的论述——由于某种必不可少的顺序，它们看起来自相矛盾——自圆其说，这样，我们的整个题目在思想和顺序上都和谐一致，因为那些看起来矛盾的陈述（既然神圣权能为没有盼望的找到盼望，为无法逃离的找到出路）都指向同一个目标。为了清楚起见，我想最好把论文的章节向你陈列出来，好叫你一目了然，知道整个作品的各部分内容的要点。

1.关于世界性质之部分的探讨，以及关于人类产生之前的事物的更详细说明。

2.人为何在创世中最后出现？

3.人的本性比一切可见的造物更宝贵。

4.人的构造全面表明他的统治力量。

5.人酷似神的主权。

6.暂时离题检查心灵与本性的一致性，驳斥父子非相似派的学说。

7.人何以没有天然的武器和衣服？

8.人何以有直立的躯干；人因为有理性得赐双手；兼论灵魂的差异。

9.人的形体如此构成以便做理性的工具之用。

10.心灵借感官运作。

11.心灵的本性是看不见的。

12.关于统治本原应属哪一部分的探讨；关于哭和笑的讨论；从生理学的立场推测物质、本性与心灵的相互关系。

13.关于睡眠、呵欠和梦的一个解释。

14.心灵不是住在身体里的一个部分；由此也是身体活动与灵魂活动的一个区别。

15.无论是实际上还是名义上，灵魂其实就是理性灵魂，而其他的只是笼统称之；这也表明，心灵的力量贯穿全身，与各个部分妥善接触。

16.对神所说的“我们要照着我们的形像与样式造人”的思考；进而检

查何为形像之定义，易受伤害、必死的人缘何与护佑而不受伤害的神相似；原型既无男女之分，为何形像却有两性之别。

17.我们要怎样答复那些提出这样问题的人：“生殖既是罪恶之后的事，那么倘若人类的始祖没有犯罪，灵魂会怎样形成呢？”

18.我们的非理性情欲源于与无理性兽类的同宗关系。

19.致那些说“我们所寻求能享有的美事不外乎饮食，因为经上记载人最初住在乐园里时也靠此为生”的人。

20.乐园里的生活是怎样的，禁树（forbidden tree）^[3]又是什么？

21.希望来世有复活，不仅因为《圣经》如此断言，更因为事情必定如此。

22.答复下面的问题：“复活既是一件极佳美的事，为何至今仍未实现，只能寄希望于渺茫的将来？”

23.凡承认世界有起始的，也必承认世界有终了。

24.驳斥那些说质料与上帝同样永恒的人。

25.如何使那些不信的人也相信《圣经》教导复活的话。

26.复活并非不可能之事。

27.当人的身体分解归入宇宙的元素之后，每个人都可从共同的源头复得自己的身体。

28.致那些说先有灵魂后有身体，或者说先有身体后有灵魂的人；驳斥关于灵魂轮回的谬说。

29.确立关于灵魂和身体的生成原因完全同一的理论。

30.从一个医学的观点简单思考我们身体的构造。

一 关于世界性质之部分的探讨，以及关于人类产生之前的事物的更详细说明。

1.《圣经》说：“这就是创造天地的来历。”^[4]当一切可见的事物都造好了，万物各居其位，天体环绕万物，而那些沉重下坠的物体即地和水彼此依附，位于宇宙的中间位置。同时，为维系并稳定这些业已造好的事物，神在万物的生长中植入神力和技巧，借一种双重运作（正是通过动静之理使原本不存在的事物产生，使原本已有的事物延续）引导万物，在那不动的造物所提供的沉重而不变的元素周围，推动天体疾速旋转，如同轮子围绕一定的轨道转动，这两者的相互运动维系彼此，使它们不致分裂，因为一方面，环绕地球的物体因迅速旋转而紧压着地球周围的实体，另一方面，那牢固不动者因其固定不移，不断地加强那些环绕着它的物体的旋转运动。所以，这两者虽然一个静止不动，一个旋

转变动，但各自产生的力量同样强大，即固定力与旋转力是一样大的，因为地球没有离开自己的根基，天体也不曾放慢或减速运转。

2. 这些就是神的智慧最先造的，以之作为整个宇宙的开端。伟大的摩西所说的“起初”神创造天地^[5]我想就是意指一切有形的造物都是动与静照着神的旨意产生并存在的。天与地的作用截然不同，彼此对立，而位于天地之间的造物，接近天者则有几分像天，接近地者则有几分像地，因而其作用就如同两极之间的一个中介，天地两极显然可以借助这个中介相互接触。比如空气轻盈易于流动，有点类似于火这类实体（substance）的恒常变动和精巧细微；但它并不因此而与固体全然格格不入，因为它既不是处于源源不断的流动状态，也不是处于亘古不动的状态，而是与两者都有密切联系，是截然对立的两种作用之间的一种交界，将天然不同的事物既合于自身，又与之相分。

3. 同样，液体也因其双重性质与这两种对立作用相关。一方面，液体重而有下坠倾向，就此而言，它接近地；但它又是流体，分有一定的动能，所以并不完全与天之动性无关。由此也可以看出两种对立作用之间的混杂和复合，就如重量可以转化为运动，运动也不以重量为妨碍；本性完全相反的事物可以彼此联合，并且是借助两极之间的中介相互连接。

4. 不过严格地说，这两极的本性中并非全无相互混合的成分，所以在我看来，无论是我们在世上所见的彼此和谐的事物，还是性质完全不同的造物，都是和谐一致的。要知道，运动不只是指位移，还包括变化和化生；另一方面，不动性则不包括变化这种运动。所以神的智慧使这两种性质可以互换易置，在动变的事物中包含不变性，在不动的事物中寓有变化性。这样做可能出于某种神意先见，唯其如此，才不会把凡包含不变性和不动性的受造之物都看作是神，因为凡可动或可变的事物都不会被认为是神。这样说来，地是稳定而常变的，而天则相反，既没有变易性，也没有稳定性。神的权能在稳定性中编入变化，又在不变性中织入运动，通过这种性质互换，使它们彼此紧密相连，同时也使它们区别于神的观念。因为如上文所说，这两者（即不稳定者与可变易者）都不能算为具有神性之物。

5. 现在万物都已经达其目的，所以摩西说：“天地万物都造齐了”^[6]天地之间的各物都有其适当的美作为点缀，天上有星光，海里有游鱼，空中有飞鸟，地上有各种各样的动植物，这一切都是神的旨意赐予活力产生出来的。地也满足了她的产出，开花结果，绿草如茵；山岭、峰巅、丘陵、斜坡、幽谷也长满了毛茸茸的小草，还有刚从地里长出来的各种各样美不胜收的树木；按神的命令造出来的各种野兽都兴高采烈——我们可以这么说——成群结队地在丛林里欢腾雀跃、来回奔跑；百灵鸟在树荫丛中鸣叫歌唱。我们可以设想，当时海洋的情景也差不多一样，因为水聚入深处就沉寂安定下来，而沿海各处很自然地出现了海港口岸，以致海陆相连；海面上微波荡漾，在风和日丽下扬起阵阵涟漪，与萋绿的草地相映媲美。海陆的一切造物都已应有尽有，只是还没有人

享受。

二 人为何在创世中最后出现？

1.当时那伟大而可贵的造物即人还没有存在于世。不可指望统治者会先于他所辖制的下属出现，那是不适当的事；唯有当他的疆域准备妥当，君王才会随之出现。所以，可以说，创造万物的主预先为将来的王预备了一个堂皇的住所（这就是陆地、岛屿、海洋以及像穹庐一样覆盖着它们的天空），当各种各样的财物都已经贮备在这王宫里了（财物我是指整个造物，所有植物和树木，一切有感觉、呼吸和生命的东西；还有——如果我们把物质也算作财物的话——所有因其华美而在人眼里看为宝贵的东西，诸如人所喜爱的金银珠宝，所有这些都多多地埋藏在地心里，就如同藏在王室的宝库里一样），他就让人出现在这世界上，对这些宝物或拥有或管理，好让人通过享受这些美物而认识施与的主，因看见万物的美丽和伟大而溯源造主无以言喻的大能。

2.正是出于这样的原因，人是在开天辟地之最后出现的，这并非因为他无用而排在最后，而是因为他天生就是君王，一出现就要统治他的臣民。一个好的主人断不会在宴席还未准备停当之前就把客人带到家里来，他必是要先把一切准备妥当，把家里装饰好，桌椅摆放整齐，美味佳肴随时可以上桌，然后才把客人带到家里来；同样，款待我们的那位富裕的主人先用各种美物把住所装饰一新，把丰盛的珍馐安排妥当，然后才引宾客上堂，让他享有现成之物，而不是叫他去求取未有之物。因此之故，造主给人一种双重构造的本能作为基础，既有属天的神性，也有属地的兽性，好叫他借这两种属性自然而恰当地倾向于双重享受：因其有神性，可以享受神；因其有感官，与地上万物相类，可以享受地上的美物。

三 人的本性比一切可见的造物更宝贵。

1.我们对于以下这一点不可不予以考虑：世界固然巨大，然而它本身及其各个部分都是作为宇宙形成的基础创造出来的，可以说，造物界是神的权能当下创造的，他一发出命令就立即成了，唯有在创造人之前经过慎重考虑。造主先用言语描述他要造的人应当属于什么种类，带有什么原型的样式，为了什么目的造人，造了之后他的作用何在，能够管治什么。凡此种种，造主都预先作了考虑，所以在人产生之前神已经给他定了位分，让他有权柄管治在他之前出现的万物。经上说：“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海底的鱼，地上的兽，空中的鸟，牲畜和全地。”^[7]

2.多么奇妙啊！神造太阳没有预先考虑，神造天空也没有预先思量，要知道，天与太阳可是宇宙万象中无与伦比之造物。神只要说出一句话，如此伟大的奇迹就成了，究竟这样的奇迹是何时成就，如何成

就，《圣经》都没有任何详细说明。其他各样具体事物，以太、星辰、空气、海洋、陆地、动物、植物，无一不是神只说一句话就成的，唯有在造人的时候，造物主思前想后，慎重考虑，以便预先为造他的形式准备好质料，并使他的样式具有一种原型之美，也就是说，在造人之前先立好目标，然后按照这个目标去造他，为他造出一种适合并配合其作用也符合预定目标的本性。

四 人的构造全面表明他的统治力量。

1.若说在我们的日常生活中，工匠制造器具总要合乎其用，那么，那最神妙的伟大工匠创造我们的人性则是为了合乎君王之用，所以既给它灵魂的优势，也给它身体的形式，使它最适合作君王之用。因为灵魂即刻就显示出其高贵而杰出的品质，远超乎个人地位的卑微渺小，因为它是自治的，不依附于别的主，自由自在，特立独行；这样的情状，如果不是王还能是什么？此外，所谓人性是按那统治万有的神性这形像造的，不就是说我们的人性受造之始就是为王的吗？按人类通常的惯例，为君王立像^[8]先要把他们的形像塑造好，还要在塑像上加刻表示高贵地位的紫袍，这样通常就把这形像称为“君王”了。同样，人性既是为统治其他万物而造的，就是按照万物之王的样式造出来的一个活像，无论在地位还是在名称上都与原型相似，他没穿紫袍，也没有王节和王冠作为其高位的记号（因为原型本身就没有这些装饰），但是他有美德来代替紫袍，这才是真正最威严最尊贵的；有永生的幸福可仰仗以代替王节，有公义的冠冕以代替王冠。因而，这活像显然酷似其原型之美，完全具有君王的尊贵。

五 人酷似神的主权。

1.诚然，神性的美不表现为任何形状或模样，也没有什么美丽的色彩，但其奇妙之处在于卓越之难以言喻的喜乐。画家可以借助于各种颜色把人搬到画纸上，借适当、相应的着色使原型之美唯妙唯肖地再现在画像上；同样，我希望你明白，我们的造主在画人时也画得酷似他自己的美，加上各样美德，就像着上各种色彩，在我们身上体现出他自己的主权。造主在描绘他的真像时，可以说用了很多各种各样的颜色，当然所谓的颜色不是指红色或白色，或两者的混合色——不论称其为什么颜色；不是指描眉画眼所用的黑色，也不是指许多画家发明出来的明暗法、俯视法，或者其他诸如此类的技法，而是指纯洁、安详、幸福、脱离一切罪恶，以及其他诸如此类足以使人酷似神的属性。造主就是用这样的一些颜色按他自己的形像造出我们的本性的。

2.如果你考察神性之美表现在人身上的其他各点，就会发现它们都完全保存了神的形像。神性就是心，就是道，因为“太初有道”^[9]并且保罗的跟随者“有基督的心”在他们里面“说话”^[10]同时这些人也并没有脱离

人性。你可以在你自己身上看到话语和理解，它们其实就是神心和神道的一种模仿。另外，神就是爱，就是爱的源泉，这是伟大的约翰说的，“爱是从神来的”，又说：“神就是爱。”^[11]创造人性的主也使我们具有这样的特征；他说：“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”^[12]因此，若没有这爱，按神的样式所造的像就会走样。神能看见一切，听见一切，洞悉一切，你也可以借视力、听力了解事实，又有领悟力探求、明白事理。

六 暂时离题检查心灵与本性的一致性，驳斥父子非相似派的学说。

1.但愿不会有人以为我是在说神像人一样，通过各种不同的官能作用来接触存在物。神性是单一的，不可能设想在这种单一性中会有千差万别的认识功能。就拿我们自己来说，我们虽然借助各种感官从多个方面了解那些影响我们生活的事物，但我们认识事物的官能也并不非常多。但有一种官能，就是内在的心灵，它贯通各个感觉器官，明白外界事物。正是这一官能，借眼目看见有形之物，借听觉明白所说之话；借味觉对美味怡然自得，对恶臭避而远之；借手做它想做之事，或拿取，或扔弃；它觉得怎样适宜，就怎样借助器官实现其目的。

2.尽管自然界赋予人各种不同的器官来认识世界，但推动各个器官发挥作用、使用相应的器官对付所出现的对象的，只有一个，就是心灵；它的作用虽然千变万化，但其本性始终不变。在人尚且如此，更何况在神呢？我们怎能因神的诸种不同权能就怀疑他的本性是多样的，而非单一的呢？如先知所说，神是“造眼睛的”和“造耳朵的”^[13]；他既以自身作为人类的原型，便在人性中刻上这些作用作为重要特点；因他说：“我们要照着我们的形像造人。”^[14]

3.这样说来，那主张父子非相似的异端邪说是怎么回事？他们对上述经文会怎么说呢？经文既这么说了，他们又能怎样为自己虚妄的教义辩护呢？他们是不是会说，一个形像应当可以与多个不同的形体相同？如果子的本性不同于父，那从不同本性造成的像怎可能是一个？神说“我们要照着我们的形像造人”，这里的“我们”显然就是指圣三位一体，倘若这三位一体的三个原型各不相同，那神在讲到“形像”时断不会用单数来表示；因为彼此不合一的事物断不可能表现为同一个形像。如果这三位的本性各不相同，那神必定一开始就把他们造为不同的形像，使每一个都有其适当的形像。然而形像既然只有一个，若说原型有多个，那岂不是毫无头脑吗？难道不明白几种事物若与同一个事物相同，它们必彼此相同这一道理吗？所以神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”（这话说在人形成之初，可能就减少了这样的弊病）

七 人何以没有天然的武器和衣服？

1.人有直立的躯干，这意味着什么？为什么那些帮助人生存的力量不是天然地依附于他的身体？人刚生下来时，赤身裸体，毫无遮蔽，也没有防卫能力，一切于他有用的东西，他都没有，所以，单从外表看，他不值得仰慕，倒显得可怜巴巴；他没有尖角，没有利爪，没有蹄或齿，更没有天生的可放毒汁的刺。大部分动物都具有的用以自卫抵御外来伤害的这些器具，人倒完全没有；他身上甚至连自我保护的毛皮都没有。不过，人既被提升为万物之王，我们可能会指望他应当有天生的武器来自我防卫，而不必求助于他者来保护他的安全。要知道，狮子、老虎、豹子、野猪这些猛兽都有足以自卫的天生力量；公牛有角，兔子能迅速奔跑，鹿能跳跃且视力准确，有的野兽躯体庞大，有的野兽鼻子奇长，鸟有双翼，蜂有针刺，总而言之，一切造物都生而具有某种保护能力。唯有人，走路快不过奔跑迅疾的野兽，身材大不过躯体庞大的野兽，动物还有天赋武器自我护卫，人却全然没有。既然如此，我们就要问，人何以能获得统治万物之权柄呢？

2.我想，这个问题一点也不难回答。正是因为我们的本性有所缺乏，才使我们获得统治其他造物的权力。假如人有力量，能比马跑得更快，有结实的脚，怎么走路也不会累坏，身上长有蹄、爪，或者角、刺这些东西，那他就会成为野兽一样的可怕之物了。再者，假如他根本不必与下属合作，那他就可能懒得去管治其他造物了。现在则不然，人类生活所需的一切都由我们统治下的各种动物分担。正因如此，我们非得统治它们不可。

3.正是因为我们的身体动作迟缓，不善运动，所以要把马驯服，供己之用；正是因为我们的赤身露体，所以有必要牧羊，利用它每年生产的羊毛来供给我们天生的缺乏；正是因为我们要从别处接受生活给养，所以就驯服兽类担当此任；还有，因为我们不能像牲畜一样吃草，便利用牛为我们的生活提供劳役，使我们过得轻松安逸；因为我们没有利齿和咬的能力来征服其他动物，就利用狗的灵敏和牙齿的能力为我们服务，做人的一把活剑；人还发现了铁，它比尖角利爪更坚固更犀利，它不同于动物身上所长的器具，并不总是长在我们身上，而是在需要的时候才与我们联合，为我们所用，其他时间则待在一边。人没有鳄鱼的鳞皮，但他可以随时披上鳄鱼的鳞皮作盔甲；否则，不用鳄鱼皮，他可以用铁打出一副盔甲，打仗时披上护身，和平时就脱下来，以免重负。飞鸟的羽翼也给我们的生活提供帮助，我们借助于发明甚至可以胜过羽翼的快疾：有的鸟被捕鸟者驯服，为他们所用，还有的通过计谋被征服为我们所用。此外，我们造出有羽毛的箭，并借助于弓获得像飞翼一样的速度。因为我们路走多了就要腿脚酸痛，所以必须利用所管治的动物提供的帮助，做出鞋子为我们的脚所穿上。

八 人何以有直立的躯干；人因为有理性得赐双手；兼论灵魂的差异。

1.人的身体是直立的，他向天伸展，昂首向前。这就是表明他有君王尊严的标记。在一切存在物中，唯有的人是直立的，其他动物都弯身朝下，这就清楚地表明了两者之间孰尊孰卑：动物俯首屈体，受人支配，人则昂首挺胸，统治它们。所有的动物都把前肢当作脚用，因为弯曲的身体需要有东西支撑。但在人的形体中，前肢就成了手，因为直立的躯体已经有了一个根基，那就是双脚，这个根基足以使他稳稳站立了。

2.这辅助性的双手尤其符合理性的要求。事实上，如果有人说手之运用乃是有理性的人的独特属性，这话错不到哪里去；纵然他说这话时心里只想到通常而明显的事实，比如心有所思就自然地动手笔之于书。我们用写作交谈，在一定意义上借助于双手把声音用文字的形式保存下来，这确实与天赋的理性不无关系，但当我说双手与理性合作以响应其指令时，却另有所指。

3.不过，在讨论这一点之前，我们要先考虑为我们所掠过的问题（我们差一点忽视了造物的次序问题），为什么先创造地上所出的各种植物，其次创造非理性的动物，造了这些之后，最后才出现人？因为我们可能会从这样的创造次序产生明确的想法：在造主看来青草是对动物有用的，而动物则是于人有用的，因此之故，在造动物之前先造出它们的食物，在造人之前先造出与人类生活有帮助的动物。

4.但在我看来，摩西通过这些事是要揭示一个隐蔽的道理，秘密暗示关于灵魂的智慧。关于这种智慧，没有学识的人实在只有一些想象，并没有什么清晰的知识。所以他的讨论教导我们，生命和灵魂的力量可以分为三个部分。一部分是生长和滋养的力量，它为身体提供一切适合其营养的东西，称之为植物的灵魂，可以在植物中看见这种力量，因为我们可以生长的植物中看到某种没有感知觉的生命力。第二部分除了上述形状之外，还拥有根据感知觉调整活动的的能力，这种力量可见于无理性的动物，因为它们不只是为了滋养和生长，还有感知觉的活动。而完全的生命只存在于理性者（我指的是人）身上，他有生长力、感知觉，还有理性，受心灵的支配。

5.我们完全可以这样来划分论题。一切存在物中，有些是属纯理智的，有些是属有形的。我们先把属纯理智的放在一边，因为根据其性质，它与我们目前所讨论的话题无关。就有形的存在物来说，有些是完全没有生命的，有些是分有生命力的。再拿生命体来说，有些还有感知觉，有些则全无感知觉。最后，有感知觉的还可以分为有理性的和无理性的。正因如此，立法者说，植物的生命是在无机物质（作为生命物的一种基础）之后造的，这种生命早先已经存在于植物的生长之中。然后他使那些受感知觉支配的动物产生出来；再按照同样的顺序，在那些获得了肉体生命的存在物中，那些有感知觉的能够自立自存，无须依赖于理智存在物，而理性原则若不与感知觉结合却无法体现出来——正是出于这样的原因，把人放在最后，先造动物再造人，这是自然本性走向完全的必然顺序。因为有理性的动物即人结合了灵魂的各种形式，有植物性的灵魂得滋养，在这种生长力之外还有感知觉能力，从其特有的属性

来看，感知觉处于理智和物质之间，比理智粗糙得多，但比物质精致。于是理智就与感知觉中精细而不含偏见的元素连接混合起来。因此人兼有这三者。正如使徒说给以弗所人的话教导我们的，他们为他们祷告，愿他们的“灵与魂与身子”在主降临的时候得蒙保守完全的恩典^[15]他用“身子”一词代表人的营养部分，用“魂”一词指感知觉部分，再用“灵”表示理智部分。同样，主也在福音书里教导文士说，要尽心、尽性、尽意爱神，这是一切诫命中最大的^[16]在我看来，这里的这些语词也标出了同样的分别，属形体的部分称为“心”，居间的魂是“性”，而较高的灵即理智能力则是“意”。

6.使徒也认为有三种属性，一种是“属肉体的”，它忙于口腹与饱食之乐；一种是“属血气的”，它介于善恶之间，高出于恶，但又不全属于善；还有一种就是“属灵的”，它认识神圣生活的完全形式。由此，他指责哥林多人纵情恣乐：“你们是属肉体的”^[17]因而不能接受更完全的教义。使徒还在另一处把第二种与第三种作比较，说：“属血气的人不领受神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事唯有属灵的人才能看透。属灵的人能看透万事，却没有一人能看透了他。”^[18]属血气的人自然比属肉体的人高，同样，属灵的人也比属血气的人更高。

7.因而，既然《圣经》告诉我们，人是在一切生物造好之后最后造的，立法者这样记载就是在向我们宣布关于灵魂的教义，认为最完美的事物总是最后才出现，这是符合事物的某种必然顺序的。理性造物中既包含知觉力，也包含生长力，而有知觉的造物中也必存在植物形式，植物形式则同样与物质形式相关。由此，我们可以说，自然是从低级向高级一步一步上升的——我指的是生命的各种属性。

8.人既是理性动物，他身体的器具自然得符合理性之用。你可以看到，音乐家总是根据各自的不同乐器来创作音乐，竖琴是弹拨的，不用来吹奏，笛子是吹奏的，不用来弹拨。同样，我们身上的各种器官的构造也必须合乎理性之用，这样，使用发音器官时就应当发出适用于语言的声音。正是出于这样的原因，人体上才长有双手。我们的双手是极为精巧而有用的工具，我们可以数出它们在日常生活中的无数用途，因为它们能够掌握各种技艺，从事各种操作，无论在战争时期还是在平时时期都大有作为。然而自然把它们赐给我们的身体最主要的是为着理性之用。如果人原是没有手的，那么可以设想，人脸上的各个部位很可能就会像四足动物的脸那样分布，以适用于进食；果真如此，它的形状就会拉长、凸出，鼻子上翘，嘴唇凸起，肥厚粗硬，适用于吃草；舌头夹在牙齿之间，与多肉而粗硬的双唇正相配，帮助牙齿咀嚼，或者就像狗或其他食肉动物的舌头，在兩排粗牙间湿淋淋地伸将出来。假如人体上没有手，那么嘴的各部分的形状就会不适用于言语的使用，那它怎能发出清晰的声音来？若那样，人必只能像牛似地叫，或像驴似地鸣叫，或像别的兽那样吼、吠。幸而手天生就是人体的组成部分，使嘴能自如地为理性所用。由此看来，手显然是理性造物的特性，是造主为理性所设计的一种独特好处。

九 人的形体如此构成以便做理性的工具之用。

1. 我们的造主把某种神圣的恩典赐给我们的形体，在按照他的形像造的人里面培植他自己的优点，因此之故，他也把自己其他的美物大大地赐给人性。但是严格来讲，我们不能说心灵和理性是他“赋予”的，而应当说是他“分与”的，再加上他自己的本性作为他的像（即人）适当的装饰。因为心灵乃是属理智的无形之物，若不借助于一定的器官来显明它的活动，它的恩惠就会无法传达出来，它就只能寂然独居。因此非得有这架工具机构不可，只要用琴拨动琴弦，就会传达出里面的心声。

2. 有些技术熟练的音乐家虽然自己的嗓子因故不能歌唱，但仍然希望展示自己的技艺，于是就借助乐器来创作旋律，用笛子或琴弦来展示自己的艺术才华。同样，这发现了各种概念的人心，既然不能单靠灵魂向那些凭身体感官视听的人展示自己的悟性活动，便像一个精巧的音乐家一样，去拨动这些活生生的乐器，通过它们所发出的声音来传达那隐蔽的思想。

3. 人体这个乐器所奏出的音乐乃是笛声与琴音合起来产生出来的交响乐。当人说话时，他所吹出的气便由肺经过气管，打击管道内部的凸起膜（这膜将笛似的管道分成一个个圆节），在它们周围转动，于是就像笛一样发出声音。不过人的上颚由上颚本身的凹处接受声音，然后将声音分传至鼻子的两条孔道和贯通骨的软骨周围，使声音如同经过一些鳞状的凸起膜而变得更响亮起来。此外，还有脸颊、舌头、咽喉（咽喉收缩，下巴就放松；咽喉伸展，下巴就绷紧），琴弦一拨动，所有这些器官都以各自不同的方式作出响应，音调则根据情形需要迅速变化。至于嘴唇的开合，其效果正如吹笛者根据音拍用手指控制笛声的气韵一样。

十 心灵借感官运作。

1. 既然心灵借我们身体这架器具发出理性的音乐，可见我们生来就是属理性的；另一方面，如我所认为的，如果我们的嘴得负担为身体提供饮食所需这样繁重而辛苦的任务，那么我们大可不必有理性的天赋了。然而，事实上，我们的双手足以承担这样的工作，而让嘴可以完全为理性之用。

2. 这器具^[19]具有双重作用，一种是发出声音，一种是从外界接受观念。两者各有其天然指定的作用方式，不可相互混淆，听觉器官不可用来说话，言语器官也不可用来听音；嘴总是滔滔不绝地说话，而耳朵，如所罗门在某处所说的，不停地听也听不足^[20]

3. 在我看来，关于我们内在的官能，特别令人惊奇的一点在于：那内在的器具从我们的听觉接受源源不断注入的东西，它的容量究竟有多大呢？谁在作记录员把借它所带进来的话记录下来呢？由我们的听觉引

入的观念贮存在怎样的仓库里呢？如果这许多各式各样的观念彼此挤压，如何又不会因其相互易位而出现混乱错误的情形呢？关于视觉的作用，我们也会感到同样的惊异，因为心灵也同样借视觉领会那些处于身外的事物，把各种现象的影像摄入到自身里面，使凡所见的东西都在里面刻下印记。

4.就好比说有一个恢宏的大城市，接纳从四面八方涌来的人群；人群进来后，并不都去同一个地方，而是各有去处，或去市场，或到住宅，或上教堂，或逛大街小巷，或进戏院看戏，各人都按自己的喜好选择去处；我似乎也看到我们里面有这样一座心灵之城，各个入口借助各种感官川流不息，同时，心灵对每一个来者逐一分辨、考察，分门别类地编入其相应的知识部门。

5.再接着大城市的比喻来说。情形往往会这样，那些属于同门同族的人并不总是从同一个门进来的，很可能是从不同的入口进来的，但一旦进到了这个围墙之内，便又聚到了一起，彼此亲近（我们也可以看到相反的情形，那些素不相识的人倒往往是从同一个门进入大城的，但这并不能使他们联合起来；因为就算他们都进来了，也可以彼此分离，加入到各自的族类中去）。在我看来，在我们心灵这个宽广的大城里，情形也与此相似。我们往往从不同的感官获得同一种知识，因为同一个对象是由几个不同的部分组成，各个部分对应于各个感官；反过来也一样，我们也可以从同一个感官了解许多彼此不相干的事物。

6.比如——为使我们的讨论更清楚，最好用类比来说明——我们假设要探讨一下味觉的属性：味觉的甜是指什么，食者要避而远之的是什么。于是我们凭经验发现了胆汁是苦的，蜂蜜是甜的。知道这一点之后，通过味觉、嗅觉、听觉，常常还有触觉和视觉可以得到同一种知识（同一事物以几种不同途径进入我们的理解中）。人只要看到蜂蜜，听到这个名字，尝一尝，嗅一嗅，或者用手摸一摸，通过所有这些方式他都可以认出这是同一样东西。

7.另一方面，我们也可借同一种感官获得各种不同的信息，因为听觉接受各种不同的声音，视觉看见各种不同的事物——无论是黑的、白的，或者其他任何不同的颜色，都尽收视线之下。味觉、嗅觉、触觉亦然。各种感官都借各自的识别能力把各类事物的知识收入我们心中。

十一 心灵^[21]的本性是看不见的。

1.心灵将自身分布在各个感觉器官中，并借着它们接受关于事物的知识，那么它自己的本性又是什么呢？若说它是感官之外的东西，我想，凡明智的人都不会有异议。因为它若是等同于感官，就会把由各个感官执行的不同作用归约为同一种作用，因为心灵本身是单一的，而单一的事物不可能包含多样性。然而，我们大家都承认，触觉是一回事，嗅觉是另一回事，其他感觉各就其位，各司其职，彼此不相通，不混杂，如此，我们就完全可以认为，心灵既必定出现在每一种感觉功能

中，它就必然是感觉之外的东西，免得以为属理智的事物还有变动不居的属性。

2.使徒问：“谁知道主的心（灵）？”^[22]而我还要进一步问，谁明白他自己的心灵？请那些自以为领会了神之本性的人告诉我们，他们是否明白了自己，是否知道他们自己的心灵的本质。若说“它是多重性的，十分复杂”，如此，理智性的事物又怎么会是复合性的呢？不同类别的事物混合起来，那是什么样子呢？抑或说“它是单一的，非合成的”，如此，它又怎么会分布到各种不同的感官之中呢？一的里面如何会有多？多的里面又如何包含着一？

3.我只要诉求于神的话，就发现这些难题都可以迎刃而解。神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”^[23]这形像只要不变形，原型具有的一切属性，它也必定一样不漏地具有；假若它没有与原型完全一致，就此而言，它就不再是一个形像了。因而，既然在我们看来，神性的属性之一就是其本质之不可理解性，那么显然它的形像也必然表现出与原型一样的属性来，即也是不可理解的。

4.倘若原型超乎理解力，而它的形像却可以理解，那么从两者所表现出的这种相反特点就可以表明这形像是有缺陷的。然而，按造主的样式造的人的心灵，其本性是我们所无法认识的，所以它必定与那高级本性完全相同，它自身的不可知性就是神性不可理解性的表现。

十二 关于统治本原（**ruling principle**）应属哪一部分的探讨；关于哭和笑的讨论；从生理学的立场推测物质、本性与心灵的相互关系。

1.让那些把理智力局限于某种身体器官的人停止种种虚幻而没有根据的讨论吧。这些人中，有的以为统治本原位于心脏，有的则说心灵就在大脑里面，他们都以某种似是而非的浅薄论调来巩固这样的观点。认为支配力（**principal authority**）位于心脏的人说，心脏的位置就足以证明他的观点（因为看起来心脏似乎位于身体的中间部位^[24]），这样，意志就能轻易地从中心向全身发布命令，从而将其付诸行动；他还拿人的烦恼和情绪证明他的观点，因为这些情感似乎驱使心脏产生震动。另一方面，认为理性能力在于大脑的人说，大自然造出头就是让它作全身的一种堡垒，又说心灵住在大脑里就像王一样，周围有感官组成的卫队，就像信使和持盾的卫兵一样保卫它。这些人还找到一些事实来证明自己的观点：脑膜受伤的人其推理能力就变得不正常，喝酒过多、头脑发沉的人就丧失了礼义廉耻。

2.持这两种观点的人都提出更倾向物质性的理由来说明各自关于统治本原的看法。一方说，从悟性（**understanding**）发出的运动有点类似于火的性质，因为火和悟性都处于永恒运动之中；既然热可以从心脏里发出来，而心灵的运动则混合着热的运动，那么——他据此说——包含

热力的心脏就是包容理性本性的器具。另一方说，脑膜（他们是这样称呼围绕大脑的细胞组织的）可以说就是一切感官的基础或根；而理智力（intellectual energy）不可能位于其他地方，只可能位于五官所在的地方，唯其与耳相连，声音一到，理智便受感染；视觉器官（自然属于两眼所在的那个凹处）则借落在瞳仁上的各种像在脑膜内再现；气味则通过鼻子之嗅得以辨别；味觉由脑膜亲自试验，由颈部的脊椎将敏感的神经送下至颈道，使它们与颈部肌肉联合。

3.我承认灵魂的理智部分常常受到身体情欲的干扰；理性因身体上的某种变故而变得迟钝，影响其本质活动；心脏是身体里火元素的一种源泉，受情感的刺激而激动；除此之外，我也不否认（因为我听到致力于解剖学研究的人也这样说）脑膜包围着大脑，浸淫在大脑里发出的气中，构成了各种感觉基础这种说法，这是基于那些生理学角度采取的理论。但我并不认为这种理论能够证明无形之本性受制于任何地点的限制。

4.我们自然都知道，并非只有头脑昏沉才导致精神失常，高明的医生宣称，脑旁的膜皮患病也会引起我们智力变弱，由于他们把那些膜取名为“phrenes”，因而就称这种病为“frenzy”，即癫狂病。由忧愁引发的情感往往被误认为是从心脏发出来的，其实痛苦的不是心脏，而是肚腹之入口，但人们无视这一点，仍然把情感归于心脏。然而，那些仔细研究过这种情感的人作出如下的解释：当人处在忧伤状态时，全身的管道便自然压缩闭合，气管里的气受阻，不能顺畅通行，于是就被迫压到身体的下部，此时（呼吸器官也被周围的气压迫）人本能地想要扩展那紧缩的气管，打开闭合的管道，受此影响反而使呼吸变得越来越急促。这种呼吸我们以为就是忧伤的一个症状，称之为呻吟或尖叫。再者，那压迫心脏的痛苦并非出自心脏，而是出自胃的入口，其所以如此，也是出于同样的原因（我的意思是说，是由于气管的紧缩使然），因为胆囊里的胆汁一经压缩，就把辛辣苦涩的液体喷到胃的入口。那些忧心忡忡的人往往脸色苍白，这就是一个证明，因为胆汁经过度压迫被逼入了静脉管道。

5.而且，相反的情绪，即欢喜快乐之情也有助于确立这种观点，因为人若听到好消息而快乐得神魂颠倒，其身体上的管道也多少松弛扩展。我们在前面说过，管道里轻微的不易觉察的呼吸因忧伤而受阻，从而压迫上层脏腑的内部组织，于是把湿润之气驱至头部和脑膜；脑腔里滞留了太多这样的湿气，便通过它底部的管道一滴一滴渗出去，这就是眼泪了。与此相同，我希望你想到，在相反的情形中，管道得到非同寻常的扩展，空气通过它们吸入内部，又通过口腔自然地呼出，同时所有的脏腑（尤其是肝，如他们所说的）都形成一定的震动和搏动，齐心协力把这气压出去，因此，自然为使这气易于呼出，就扩张口腔，使伸展的两颊鼓满了气。这一切的结果就叫作笑。

6.由此说来，我们既不可说统治本原位于肝脏，也不可因为愤怒的情绪使心脏周围的血变热就说心灵的位置在于心脏。我们必须认为这些

事是我们身体组织的特点，并认为心灵乃是根据一种难以形容的联合与身体的各个部分同等地接触。

7.即使有人就此观点驳斥我们，说《圣经》也宣称统治本原就是心脏，我们也不可毫无考察就接受这种说法。经上说：“神察验人的心肠肺腑”^[25]提到心脏时也讲到肺腑。这样看来，他们要么把理智本原（intellectual principle）囿于心肺两者之中，要么不在任何一者之中。

8.虽然我知道在某种身体状况下，理智本原会变得迟钝，甚至变得完全无能为力，但我想这并不足以证明可以把心灵局限在某一具体部位，否则，一旦相邻部位发炎肿胀起来，心灵就会被挤出有限的自由空间（这种观点是一种有形论，认为一旦器具被某种东西占满了，别的东西就不可能再塞进去）。须知，理智的本性（intelligible nature）既不是住在身体的空无一物的空间里面，也不会因身体肿胀被排挤出去。整个身体的构造宛如一架乐器，如果乐器失灵了（它可能太旧而破损了，可能掉下去碰坏了，可能生锈、腐烂，发不出声音，不能用了），演奏家就无法表演他们的技能，无论其技法多么娴熟，也无法使用这样的乐器。同样，心灵也要使用完整的乐器，根据它的理智活动和本性触及各个部分，那些正常的部位就产生出适当的效果，而失灵的部位就对它的弹奏无动于衷，不起作用，没有效果。因为心灵自然是与处于正常状态的东西配合、相近，而与失常的事物格格不入。

9.我看，这里有一种更接近本性的观点，我们可以从中学到某些更精致的理论。因为万物中至美而至善者就是神性本身，万物莫不趋向于这种美且善者，因而我们说，心灵作为至美者的像也必定是美且善的，只要它尽可能保持与原型相像；但它若偏离原型，那就要失去原有的美。我们曾说，心灵以其原型之美为装饰，它就如同一面镜子，反映神的形像，所以我们认为，它所支配的本性之与心灵也处于同样的关系中，这本性也以心灵所赐的美为装饰，可以说，是镜子的镜子，并且人里面被沉思的本性的质料因是受它支配和支撑的。

10.因此，只要各部分保持联络，真正的美就按比例与整个系列贯通相通，高级本性把低级本性都美化了。要是这种有益的联络出现任何中断，或者高级本性倒过来跟从低级本性，那么这个与自然分离的质料就显出奇怪的特点（因为质料本身是没有形式也没有结构的），进而它的这种没有形状的特性将其借心灵而得装饰的本性之美也给毁灭了。质料的丑陋性借助本性渗透到心灵，于是，那按神的形像塑造出来的形像就不显现神的形像。心灵既将善的观念像镜子一样翻转到后面去，其反射善的光线就消失了，最后只能接受混沌的质料印记。

11.由此就导致罪恶的产生，随着对美善之物的脱离，邪恶即便出现。我们知道，凡与首善（the First Good）紧密相连的，都是美善的；凡脱离这种关系和样式的，就必缺乏美善。这样，根据我们前面所说的，那真善者只有一个，而心灵本身也具备成为美善的能力，因为它是美善者的像；那由心灵支撑的本性也有同样的能力，因为它是这像的

像。由此表明，我们的质料部分若是受本性支配，就有组织而得确立，相反若是脱离那扶持它支撑它的本性，并且与美善脱离关系，就会分崩离析。

12.当然这样的情形是不可能出现的，除非本性完全颠倒，毫无倾向美善的念头，只渴慕丑恶的东西。世上唯有质料是没有自身的形式的，所以凡与质料相同的，必定也像质料一样没有形式，也没有美。

13.不过，我们所讨论的这些问题是附带性的，是我们在思考正题时提出来的。我们所探讨的正题是，理智能力（intellectual faculty）究竟是寄居于我们身体的某一部位，还是平均分配在各个部位？那些主张心灵占据身体的某一部位的人，为确立自己的这种观点就提出这样的证据说，脑膜不正常者其理性就不能自由活动。对此，我们的讨论表明，人的本性是各部分的复合，每一部分都有其天然的功能，如果某一部分失常，不再保持自然状态，那灵魂也便相应地失去效力。正是在这样的思路中，我们在讨论中插入了刚才所述的观点，由此我们知道，在人的复合本性中，心灵是由神所管治的，而它则管治我们的质料性生命。当然质料性生命必须保持其自然状态，倘若它背离自然，自然也就脱离心灵所推动的活动。

14.现在我们还是回到正题上去。在那些未被某种情欲所染而背离自然状态的人身上，心灵发挥着自己的力量，在健康状况良好的人体上稳当而立；相反，在那些不接受心灵活动的人身上，它便只好无能为力了。我们在这些问题上所持的观点还可以有另外的论证，只要对我们的讨论已经疲倦了的听众不感厌烦，我们愿意尽我们所能对这些问题再赘述几句。

十三 关于睡眠、呵欠和梦的一个解释。

1.我们身体的生命是质料性的，变动不居的，总是在运动中前进，它既具有这方面的能力，就从不停止运动。犹如一条河流，自发流淌着，河床总是满溢的，但每一部分并不总是蓄有同样的水，而是前赴后继；同样，我们生命中的质料部分也如此不断地在运动、流溢中向对立面变化，所以，它绝不可能不变化，恰恰是无法停止下来，必须不停地运动、改变；倘若停止变动，就必然停止存在。

2.比如，继充满之后的是虚空，反过来，虚空之后随之而来的则是充满的过程。睡眠使醒着时的紧张得到松弛，醒来之后就不再松弛，重新紧张起来。对立的双方谁也不永久停留，总是相互让路，此去彼来。大自然就是通过事物的互相置换来自我更新，由此及彼，反之亦然，无有间断。因为活物总是在施展自己的各种作用，这就导致过分紧张，部分出现断裂、分离，而身体若持续静止不动，其结构就会消解和松懈。所以，活物在适当的时候以适当的方式相互接触乃是自然的一种持久力，通过不断地向对立面转化，使它处在一种状态时都只是暂时地脱离另一种状态。因此它看到身体清醒时处于紧张状态，就设计出睡眠使紧

张得到缓解，让感觉器官暂时停止活动，松开它们的缰绳，就像比赛之后让马脱离马车。

3.而且，适时的休息对身体结构来说是必不可少的，好使营养通过身体的各种管道渗透到全身各处，不因紧张而妨碍通行。正如雾气如果饱含了水分，一旦阳光给它加热到一定程度，就要上升，同样，当我们体内的营养受到自然热气的加温，也会产生类似的结果。须知，气天生就有向上的倾向，渴望高处的东西，所以就上升到了脑部。然后呼出，分散到感觉器官的管道，由此，感官自然变得迟缓，暂时让位于这些气。当某种铅制的工具（我的意思是指像铅一样沉重的东西）迫使眼睑遮盖上眼睛，眼睛就合上了；这些气也使听觉变得迟钝，就好像有一扇门把听觉器官关上了，使它停止其天然活动。身体的感官既已休息，完全停止其天然的活动，这样的状况就是睡眠，如此，消化器官就可以自然地借这些气体把营养输送到各个管道。

4.出于这个原因，如果感觉器官应该关闭了，但由于忙碌没有适时睡眠，那么充满了气体的神经系统就必然自发地伸展，于是，那原本因气体而密度增加的部分又因这种伸展过程而变得稀薄，正如人用力拧衣服把水挤出来一样。咽喉周围的各部位都稍呈环形，那里的神经组织也特别丰富，所以必须从那气体密集的部位呼出气体。因为环形的部位不可能直接分离，唯有通过它在周围的轮廓肿胀起来才行。因为这样的原因，通过控制打呵欠时的气息，下巴向下收敛，以便给小舌留出一道空隙。所有内脏部位都被设计为一种环形，这样，早先滞留在相邻部位的浓密烟气随着呼出的气排放出来。即使入睡了，只要那些气体还有些痕迹留在所谓的未消化、未呼出的部位，类似的情况也在发生。

5.因此，人的心灵清楚地证明了它与人的自然的关联，它本身也在其健康清醒的时候与自然一起运作、一起活动，但一旦进入睡眠状态就保持不动，除非有人认为，梦里的幻象也是心灵在睡眠中发出的一种运动。但我们认为，唯有理智发出的有意识的健全的行为才是心灵的活动，至于发生在我们睡梦中的荒诞无意义的事，我们认为是心灵活动的某些表象偶然地印刻在灵魂里缺乏理性的部分。灵魂既因睡眠而不再与感官联系，必然也在心灵活动的范围之外。心灵与人的结合正是通过感觉器官发生的，因而，当感官休息的时候，理智也必然需要安静。我们知道，做梦的人常常好像处在荒唐而绝不可能的环境中，这一点就是证明，如果睡梦中的灵魂也是由理性和理智引导的，就不可能出现此种情形。

6.然而，在我看来，当灵魂休息的时候，就它的更加优秀的官能（我指的是心灵和感知觉的活动）来说，唯有它的营养部分是在睡眠中活动的，那些在我们清醒时所发生的事，由感官和理性作用所获得的东西，有些影子和回音借灵魂中那一能够记忆的部分留在灵魂里，我得说，这些是偶然印下来的，有些记忆还保留在灵魂的这一部分里。

7.于是，人就被这些东西蒙骗了，没有由此通过思考去认识呈现在

他们面前的事物，而是留恋在混乱而模糊的妄言中间。但我们看到，在人的身体活动中，当各个部分按照自然赋予它的能力各自活动时，四肢虽然没有运动，但也对那运动的部分产生通感。在灵魂里也是如此，就算某一部分静止，另一部分运动，整体总是与部分有通感。无论如何，自然的统一体是不可能分开的，尽管它所包含的一种机能因其积极的活动而占统治地位。当人清醒忙碌时，心灵占支配地位，感官辅助它，但规范身体的机能并没有与它们分离（因为心灵为身体提供食物之需，感官接受所提供的东西，而身体的营养能力按其自身的需要吸收所提供的东西），到了入睡的时候，这些在我们里面占统治地位的能力以某种方式被倒转，缺乏理性的东西倒成了主宰，富有理性的不再活动，只是并没有完全消失。当营养力在睡眠期间忙于消化，使我们整个人体都致力于此种活动时，感觉能力既没有完全脱离它（因为凡经自然相连的，就不可能分离），它的活动也不能恢复，因为睡眠期间感官不活动，感觉能力就不可能活跃。按照同样的推论（心灵也与灵魂中的感觉部分联结），我们可以说，感官活动，心灵与它一同活动；感官静止，心灵与它一同静止。

8.如果火上堆满干草，但没有空气鼓动火苗，那么它必然既不能把放在它周围的东西焚烧起来，也不会完全熄灭；它没有升起火焰，但产生烟透过草堆升向天空。只要它能得到一点空气，这烟就会转化成火。同样道理，睡眠时候心灵被休眠的感觉隐藏起来，既不能通过它们迸射出来，也没有完全消失，可以说，这是一种缓慢燃烧式的活动，它虽然能达到一定程度的活动，却不能继续前进。

9.再看一个例子。当音乐家用琴拨触动松弛的琴弦时，不可能发出有节奏的音律（因为没有拉紧的东西发不出声音），就算他的手不停地娴熟地移动，琴拨准确地按在音符所在的位置，仍然没有任何音乐，唯有随着他的拨动引起琴弦震动而发出的一阵模糊的嗡嗡声。同样，在睡眠的时候，感觉器官处于松弛状态，如果身体这乐器因饱足或沉重而完全松懈，艺术家也会完全停止活动；或者如果感觉器官没有完全接受它的艺术活动，艺术家的活动就会变得懒散而虚弱。

10.因此之故，记忆是混乱的，而预见虽然因隔着重重幕纱令人疑惑，但在关于我们理性追求的影子里得到反映，并常常向我们指明将来要发生之事的迹象。心灵因其精妙的本性具有某种优势，能够透过粗浅的外表看到事物的本相。但是它不可能用直接的方式表明自己的意思，所以，关于身边之事的信息应该是清楚明白的，但关于将来的宣告则是模糊可疑的，那些解释诸如此类事情的人称之为“谜”。

11.所以，男仆为法老的杯子贴上花束，面包师看起来提着他的篮子。这都是帮助他们在睡眠时从事那些各自白天所忙碌的事。因为他们日常工作的影子印刻在他们灵魂的有预知能力的部分里，使他们一时有预言将来发生之事的能力。

12.若说但以理（Daniel）、约瑟（Joseph）以及其他像他们一样的

人，他们没有任何概念上的模糊性，乃完全是神的大能教导他们知道将来的事。这与目前所讲的话题无关，因为谁也不会将此归于梦的力量，否则就会得出这样的结论：他认为那些清醒时发生的神的显像也不过是自然使然，自发产生的，而不是神奇的异象。须知，每个人都是由自己的心灵引导的，但有极少数人确实配与神相交。所以，尽管睡眠中的幻想必然对所有人都以相同的方式出现，但有些人，当然不是所有人，通过做梦获得某种更为神圣的显像。至于其他人，即使关于某事的预言因梦而真的应验了，那也是在我们所论到的意义上发生的。

13.再说，如果埃及王和叙利亚王在神的引导下知道将来之事，那借他们体现出来的安排就是另外的事了。因为圣徒^[26]隐蔽的智慧是必然要为人知晓的，免得他们终其一生无益于国家。须知，如果当时那些预言者和巫术师不是都不能胜任解梦的任务，那但以理怎能以其解梦能力而为人知晓呢？如果约瑟不是由于能够解梦而引起人的注意，从而仍然关在牢里，那埃及怎么可能得到保守呢？因此我们必须把这些例子看作是例外，而不是把它们归入到通常的梦的范畴。

14.因为通常的梦的预见是所有人都有的，以不同的模式和形式在我们的幻想中出现。或者如我们上文所说的，在灵魂的记忆部分留有日常活动的痕迹，或者如常常发生的那样，由于身体这样那样的状态而构成了梦境，比如，口渴的人梦见身处泉水之中，饥饿的人坐在宴席旁边，血气方刚的年轻人受困于情欲。

15.我在照料一个患癫疯的亲戚时，还知道了睡眠时产生幻境的另一个原因。这个亲戚看到人们为使他恢复力量给他吃很多食物，就大为恼怒，尖叫不止，不断抱怨周围的人用粪便填塞他的肠胃，把污物放在他的身上。当他的身体马上就要出汗时，他又抱怨身边的人准备了水要在他躺下的时候把他浇湿。他就这样一直叫喊，最后这些抱怨终于显示出了其意义所在。因为一霎时一阵大汗浸透了他的全身，肛肠一阵排气也表明了肠胃里的沉重。当他的正当理性因疾病变得愚钝，他的本性也因通感受到身体状态的影响——不是没有感受到哪里出了毛病，而是由于疾病所引起的烦乱使它不能清晰地表达它的痛楚——如果灵魂里的理智本原因顿休息，不是因为疾病，而是因为自然睡眠，这种情形也很可能会在梦里出现，通过水来表现出汗，借用食物、肠胃的沉重引起痛楚。

16.那些高明的医生也持这样的观点，即根据不同的抱怨，患者的梦里出现不同的异象，比如，那些肠胃功能差的人的异象是这样的，那些脑膜受伤的患者的异象是那样的，那些发烧病人的异象又是另外的；多胆汁的病人与多黏液汁的病人有不同的梦境，同样，多血症患者与排泄疾病患者也会做不同的梦。由此我们可以看到，灵魂里的营养和生长能力因混合而包含某种理智成分，在某种意义上，这种理智成分与身体的具体状态相似，根据所患的疾病在它的梦境中得到调整。

17.而且，大多数人的梦都与他们的性格一致。勇敢者的梦是一种，懦弱者的梦是另一种；放荡者做这样的梦，节制者做那样的梦；自主的

人和贪婪的人必有不同的梦。所有这些梦都不是出于理智，而是由灵魂里缺乏理性的部分形成的，尽管在梦里，但其情其境却与各人在日常生活中习以为常的那些事相似。

十四 心灵不是住在身体里的一个部分；由此也是身体活动与灵魂活动的一个区别。

1.我们已经远远偏离了主题，目的乃是为了证明心灵不是受制于身体的某一部分，但与全身的每个部分平均接触，根据受其影响的那一部分的本性发动它的活动。然而，在有些情况下，心灵也会屈从于身体的变动，从而可以说成为了它们的奴隶。因为身体在产生痛苦感觉或引发对快乐的欲求上占据上风，所以可以说，它是最初的提供者，使我们产生食欲，或者广而言之，产生对某种快乐之事的欲求；心接受了这样的一种欲求冲动之后，就把自己的智力供给身体，使它以适当的方式获得所欲求的对象。事实上，这样的情形并不常见，但在那些带有奴性的人身上却司空见惯，因为他们使理性受制于自己的本能欲望，向感官享乐奴颜婢膝，任由它们与其心灵联合。但是这种情形在较完全的人身上是断不会出现的，因为在他们，心灵是领导者，它依据理性而非情欲选择前进之路，同时它们的本性就跟在领导者后面进行。

2.我们前面的讨论已经表明，我们的生命能力有三种，一种是毫无知觉地接受营养，一种是有知有觉地接受营养，但没有理性活动，还有一种就是理性的、全备的，且包含其他全部能力。这三种能力中理智能力最有优势。但是，绝不可因此以为在人的复合本性中有三个灵魂相互衔接，每个灵魂又有各自的范围，从而以为人性是由几个灵魂积聚而成的东西。真正而完全的灵魂当然只有一个，就是理智的、非质料的，它借助感官之中介与我们的质料性混合。凡属质料性的，都要变化更换，倘具有生命力，就必生长发育，若相反，离弃生命力，就必渐渐不动直至灭亡。

3.因此，没有质料实体就没有感知觉，没有理智能力，同样不可能产生感知觉的活动。

十五 无论是实际上还是名义上，灵魂其实就是理性灵魂，而其他的只是笼统称之；这也表明，心灵的力量贯穿全身，与各个部分妥善接触。

1.宇宙造物中有些东西具有营养力，有些除了营养力之外还有感知觉能力的支配，前者没有感知觉，后者缺乏理智本性。有人若是因此就认为灵魂也有几种想法，那些人的推想必定不是依照这几种能力各自的定义来的。一切存在之物中我们所想到的每一物，只要它真正是其所是，就必有其适当的名称。如果该物没有其应有的属性，那便是有名无

实了。举例说，假如有人拿真的面包给我们看，那么我们就说他此举名至实归；但他若拿石制面包给我们，无论它的形状、大小、颜色如何与真的面包相似，甚至各方面都与原型一模一样，终究没有可食之属性，因而我们说，这石头虽有“面包”之名，却是一种误称，不是它当得之名。同样，凡有某物之名却完全没有某物之实的，都是出于对术语的误用所至。

2.灵魂发现唯有在智性与理性中才有其完全的形式，因而，凡不具备智性和理性却也有“灵魂”之名的，都不是真正的灵魂，只是与“灵魂”这名称相关的某种生命力而已。正因如此，为万物立法的神也赐给人动物性——因动物性离植物生命不是太远——使人除了植物还有动物可用，他说：“你们可食各样肉，如同食菜蔬一样。”^[27]因为有感觉能力之物与没有感觉能力唯有营养生长力之物相比，所谓的优势只是微乎其微。属肉的人当由此得教训，不可拿自己的理智与感觉现象紧密结合，而应专注于灵性上的优势，因为真正的灵魂只存在于灵性益处上，至于感觉能力那是人与动物共有的能力。

3.不过，我们的讨论又偏题了。因为我们所要思考的主题原不是人的属性中心灵比他的质料器官更富尊严，而是心灵并非囿于人体的某一部位，乃是均等地存在并贯通于全身，既不包围他物，也不为他物所包围。包围、被包围这些词专门适用于罐、桶或者其他容器，但身心的结合却是一种难以言喻、不可思议的关联，心灵既不是在身体“里面”（因为无形者不可能包裹在形体里面），也不是在外包围身体（因为无形者不可能蕴含任何东西），心灵靠近身体乃是以某种难以名状、无可理会的方式进来与它接触，可以说，心灵既在身体里面，又包围着它，既非根植于身内，也不是被身体包裹着，此种情状实非我们所能表达和想象，我们所能说能想的唯有这样一点，当身体正常健康时，心灵也就生气勃勃；一旦身体遭受什么不幸，理智也就随之停止活动了。

十六 对神所说的“我们要照着我们的形像与样式造人”的思考；进而检查何为形像之定义，易受伤害、必死的人缘何与护佑而不受伤害的神相似；原型既无男女之分，为何形像却有两性之别。

1.现在我们要接着思考神所说的话：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”有些异教作家把人性与这个世界相提并论，说人就是一个小世界，其构成成分与宇宙世界相同。他们以为这是在抬高人性，其实却是把高贵的人贬得极其卑微，简直就是全无价值了。他们给人冠以一个听起来美妙无比的名称，原是想颂扬人性的，却忘了这样做，无异于以蚊子鼠类之属性来美化人，因为蚊子鼠类也是由这四种元素构成的。在一切存在的生命物中，我们都可以或多或少地看到这些元素，没有它们，任何有感觉能力的东西都不可能存在。由此说来，宣扬人是世界的表象和样式，如天之轮转而过，如地之变幻起落，如天地之间的

万物，随天地之逝而逝，这种虚夸之说何以能见出人之伟大？

2.那么根据教会的教义来说，人的伟大性究竟在哪里呢？不在于与受造的世界相同，而在于他是造主之本性的形像。

3.你可能会说，那么这形像的定义是什么？无形的怎么与有形的相似，短暂的怎么与永恒的相似？易变的怎么与不变的相似？易受伤害、易朽坏的怎么与不受伤害、不朽坏的相似？常与恶同在伴随其生长的怎么与全然没有恶的相似？显然，原型与按原型所造的像之间实有很大的不同。形像唯有保持与原型相似才能恰当地称为形像，假若它走了样，与原物不同，就不再是原物的形像，而是另外的东西了。

4.那么，人这种必死的、易受伤害的、寿命不长的存在，究竟什么是那不死的、纯洁的、永生本性的形像呢？这个问题的真正答案也许唯有那“真理”本身才知道。但是我们要通过各种假设和推论，尽我们所能追溯真理，力求对这个问题有所理解。经上说，人是按神的形像造的，这话并不是撒谎；可怜苦恼的人与护佑而不受伤害的生命相似也不是假话。若有人拿我们的本性与神相比，那么为保持形像这个词的含义的一致性，以下两种情形必居其一：要么神性是易受伤害的，要么人性是不受伤害的。然而事实上，神性是不受伤害的，而我们人性是无法避免不受伤害，这样说来，我们究竟凭什么理由说神所说的是实话，即人确实是按着神的形像造的？

5.我们必须再把《圣经》翻阅一下，看看经上所写的话，或许能找出关于这个问题的一些指引来。经上说：“我们要照着我们的形像造人”，之后为说明“我们造人”的目的，它补充说：“神就造人；照着神的形像造人，造男造女。”^[28]我们在前面已经说过，这话是为纠正那不敬神的异端说的，好叫我们知道这独生的神是按神的形像造的人，我们绝不可把父的神性与子的神性分别对待，因为《圣经》对创造人的主和人按其形像受造的主以同一个名称称呼之，即神。

6.不过，我们姑且放下这点不论，先来探讨面前的这个问题：尽管神在享福，人在受苦，但《圣经》仍然说神人“相似”，这究竟怎么解释呢？

7.我们必须仔细检查这句话；只要我们这样做，就会发现那“按形像”造的人是一回事，而如今处在苦难中的人又是另一回事。经上说：“神造人是按着自己的形像造的。”^[29]这个“按形像”造出来的人造好之后，创造工作就结束了。后来《圣经》重提造人之事，说：“神造他们乃造男造女。”我想，人人都该知道，自此人就与其原型分离了，因为如使徒所说：“在基督耶稣里并不分男女。”^[30]不过，此话表明人有男女之分。

8.因而人的受造具有两重含义，一是指人按神的形像受造，二是指神造人有男女之分。《圣经》在记载上的安排就隐约表达了这样的意思，它先是说：“神造人是按着神自己的形像造的”，然后紧接着补充说：“乃是照着他的形像造男造女。”^[31]男女之分这样的事与我们对神的

观念是格格不入的。

9.我想,《圣经》借这些话向我们传达了一个伟大而崇高的教义。这教义是这样的:神圣无形的本性与兽类无理性的生命,这是彼此不分的两个极端,而人性是处于这两者之间的中介。因为人性是复合的,从中可以看到这两种本性的成分,即一方面有神性、理智和理性成分,这种本性是没有男女之别的;另一方面也有非理性成分,即我们身体的形状和结构,它是有男女之分的。在一切属人的生命中都必然可以看到这两种成分。不过,理智成分具有优先地位,这一点我们可以从关于造人的记载顺序中得知,此外我们还知道,与非理性本性的相通与联结是为人的繁殖提供一个条件。因为经上先说:“神照着神的形像造人”(如使徒所说的,这话表明所造的人是无男女之分的),然后加上一句说:“乃是造男造女”^[32]指出人的独特属性。

10.那么我们究竟从中学到什么呢?如果我将比较武断的论证加之于当前的话题,希望不要有人见怪。神的本性乃是我们所能想象的一切之善,或者毋宁说是超乎我们所能想象或理解的一切之善的。他创造人,不为别的目的,只是因为他是善的。神既是善的,并以此作为他创造人的理由,那么他当然不会造一种不全的样式来表现他的至善之大能,只赐给我们一部分神性,而舍不得把完整的形像给予我们;而是要造出完全的样式来体现他完全的善,所以,他从无中造出人,又把一切美好的礼物完备地供应给人。这美好的礼物实在不胜枚举,不可能一一列出。因而《圣经》就用一个综合性的语词来简明扼要地表达,它说人是按着“神的形像”造的。这就等于说神所造的人性分有一切善。因为神是完备的善,而人是他的形像,那么这形像必与原型一样也充满完备的善。

11.由此可见,我们人身上是存在着一切优秀的原则,一切美德和智慧,以及我们所能想象的一切高级的东西,而这一切中最突出的一点乃是我们不受制于必然性,也不受缚于任何自然力,我们是自由自决的。因为善是一种自愿的作为,不屈从于任何控制力,正因如此,出于威胁强迫的事就不可能是善的。

12.这形像既然带有原型的一切美德,它若不在某一点上与原型相分别,而与原型全然一模一样,那它就不复是形像,而显然就是原型本身了。那么神与按神的形像造的人之间究竟有什么区别呢?我们发现这样一个事实,前者是非受造的,而后者则是受造的。由这一种属性上的区别带来了一连串别的不同属性。如,我们都明确承认,那非受造者是永恒不变、始终如一的,而受造者只要存在就无一刻不变,因为它从非存在到存在这个过程就是根据神的旨意的一种变化和运动。

13.福音书将钱币上的印像称为“恺撒(Caesar)之像”^[33]但是我们知道,这个根据恺撒造出来的像只是在外观上相像,质料上却全然不同。我们所讨论的经文也是这样,当我们思考神性与人性的属性特点时,确实存在相似之处,但在它们的背后却看到两者的不同,即一个是非受造的,一个是受造的。

14.前者始终如一，但受造而成的后者则是经变化才开始存在的，所以与变有一种密不可分的关系。因此之故，那如先知所说的“事未成之先已预知的主”^[34]洞悉，或者毋宁说借他的预见事先就知道，人在一种自由自主的状态中，其意志活动会有何种倾向；他既看到了将来要发生的事，就为自己的形像设计了男女之分。这种性别与神的原型毫无关系，如我们已经说过的，其较接近次等的理性存在者。

15.诚然，这样设计的原因唯有那些见证真理、教导神的道的人才能知道，但我们要尽我们所能，通过推测和比拟来想象真理，所以我们不是把我们心中的念头当作权威发表，而是在我们友善的听众面前作为一种理论推测提出来。

16.那么我们对这些问题是怎么理解的呢？《圣经》说到“神创造人”，它既然没有指明具体的人，就是指全人类。你会说，这受造的人不是取名叫亚当，如下文的历史记载所表明的吗？但是赐给人的这个名字不是专名，而是通名。神既用这样的通名来称我们人类，我们就可得出这样的一种看法，在神的预见和大能里，这第一个人里面已经包含了整个人类。理所当然的，神不会认为他所造的东西是不确定的，每一种存在物都应当有造主借自己的智慧所规定的度和量。

17.正如每个人都有自己的限度，其身体的大小就是他作为一个单独存在物的度量，同样，我想，万物之神借他先见之大能把全部人类都包括在一人的身体之中，所以经文教导我们说：“神造人照着神的形像造他。”须知，这形像不是属于我们人性的一部分，这恩典也不存在于人的哪种品性之中，可见这种大能是平等地遍及整个人类的。你看，所有人里面都有同样的心灵，这就是一个证明。因为所有的人都有理解力和思考力以及其他神赐给他按自己的形像所造的人的能力。在创世之时第一个受造的人，与一切事成之后将要出现的人，都是一样的，都同样印有神的形像。

18.因此之故，整个人类就以一个人来代表，也就是说，对神的大能来说，没有过去和未来，就是我们所期待的事物，也因全能的维持力而与现存事物一样可理解。所以可以说，我们的整个人类，从第一人到最后末一人，都是自有永有之神的一个形像，至于男女之分，我想，这是神最后添加上去的。原因如下所述。

十七 我们要怎样答复那些提出这样问题的人：“生殖既是罪恶之后的事，那么倘若人类的始祖没有犯罪，灵魂会怎样形成呢？”

1.不过，在考察这一点之前，我们最好还是先探讨一下我们的对手所提出来的问题。他们说，《圣经》没有记载罪恶发生之前有什么生育、分娩或生殖欲望这样的事，及至人犯了罪，被逐出乐园，女人受分娩之咒罚，亚当才与自己的妻子同房，过夫妻生活，于是便出现了生殖

一事。他们说，既然乐园里面并不存在婚姻生活，没有分娩、生育，由此可以推出一个必然结论，若不是不朽的恩典堕落为必死性，世间就不可能有许许多多的灵魂了；婚姻使我们传宗接代，延续香火，保存人类种族。这样说来，在某种意义上，罪恶进入世界倒是与人类有益的；因为人类若不是因为惧怕死亡，本能地繁衍后代，就可能至今还保持最初造成的样子，只有一对伉俪。

2.这里与前面一样，真正的答案，不论它是什么，唯有那些像保罗（Paul）一样洞悉乐园奥秘的人才能清楚地知道。但我们也试图作如下回答。从前撒都该人（Sadducees）反对复活的教义，为说明自己的观点，他们提到一件事，有一个妇人结过多次婚，先后嫁给七个兄弟做妻子，他们据此质问这妇人复活后该做谁的妻子；我们的主对他们的回答不仅足以教训撒都该人，也向后来的人们揭示了关于复活的奥秘。他说：“从死里复活的人，也不娶，也不嫁，又不能再死，和天使一样，因为复活的人，即为神的儿子。”^[35]也就是说，复活所应许我们的，没有别的，就是使堕落的人恢复其原初的状态。我们所寻求的恩典无非就是归回到最初的生活，带那被逐出乐园的人重新回到乐园里去。既然恢复原状的人的生活就是如同天使一般的生活，那么显然，犯罪之前的生活原本就是一种天使一般的生活，因而，我们若能恢复原先的生活状态，就可与天使相匹了。不过，按保罗的话所述，天使是没有嫁娶的，但他们的队伍仍是数不胜数，但以理宣称他在异象中看到的就是这样的。同样，人若不是由于犯了罪，状态由好变成坏，失去了与天使同等的地位，那我们也不必通过婚姻得以繁殖。无论天使是以什么方式增添数目的（非人所能言说、所能想象，只能推测必定存在），这种方式也应该对“比天使微小一点”^[36]的人有效，使人类增加到造主所规定的限度为止。

3.假如有人觉得人不必结婚就能生儿育女的观点不可思议，我们就要反过来问他，天使究竟是以什么方式存在的？他们不是数也数不清吗？天使虽然在本质上是一，但在数量上却无数。有人若问，人类若没有婚姻那会怎样延续？那我们可以回答：“就像没有婚姻的天使一样生活”，这样的回答必然是适当的。因为人的复活就是要恢复到天使那样的状态，这说明人在犯罪之前原本与天使没什么两样。

4.至此我们已经澄清了这些问题，可以回到上一节所提出的问题：神按自己的形像造人之后，为何还要把这造物设计为有男女之分。在我看来，我们刚刚得出的初步推论有助于这个问题的解答。因为那创造万物并随己愿按神的形像造了人的主，并没有等着看灵魂的数量一个一个地增加，直到满了其应有的数目，而是凭其先见之明一下子就看到人类的整体和满数，并赋予它与天使同等高贵的命运，他凭自己全能的先见早就知道人类不能保守向善的正道，必要脱离天使的生活，为了使人类的数量不至因其堕落不能像天使一样增添多而减少——我想，就是因为这样的原因——他便设计了那种适合于我们堕落到罪里去的人性的增加之法，在人类中培植了非理性的动物传种繁殖至今的方式，而不再是

天使那种高贵的方式。

5.在我看来，伟大的大卫也是出于对人类悲惨处境的怜悯，痛不自胜，叹道：“人居尊贵中而不自知”（所谓“尊贵”就是指与天使同等），“与那愚蠢的畜类相比，没有两样”。其实，人真的已经变成像畜类一样了，因他偏爱质料性的东西，其本性中包含了现在这种短暂的生殖方式。

十八 我们的非理性情欲源于与无理性兽类的同宗关系。

1.我认为我们的一切情欲都是从这个源头发出，就如同从一口泉里喷出滔滔流水，淹过人的生命。我说这话并非毫无根据，人与兽类都表现出同样的情欲，这一点就是证据。我们的肉身容易产生情欲，但不可将这一点的根源归于那按照神的样式造出来的人性。兽类的生命形式先于人出现在世上，而人由于上文所述的原因，采纳了部分兽性（我指的是生殖方式），于是他也就沾染兽类的其他一些属性了。人有愤怒之情，有求欢好色之欲，岂能说这是卓越之神性的样式？同样，人之胆怯、鲁莽、贪心、吝啬，以及诸如此类的品性，都与神的形像大相径庭。

2.可见，人的这些属性是从兽类得来的。只是兽类拥有这些属性是为了自我保护之用，而转到人的生命中就变成了情欲。须知，食肉动物就是靠雷霆之怒保护自身的，大量繁殖的动物是靠交配维持生存的；胆怯使弱者得到保全；威猛的野兽也要警醒，生怕一不小心就被捕猎；躯体庞大的动物贪食无厌；不能满足本能之快乐对于它们来说是一件痛苦之事。所有这些以及其他诸如此类的情感都是由于人采取了动物的生殖方式而成为人体构造的一部分。

3.请允许我把人的形像与某种令人惊异的雕像相比。我们可以看到，雕塑家为了激发观众的惊异之心，在一个头上雕出两个不同的面孔来。同样，在我看来，人也有两种相反之物的样式：一方面，他的心灵是按神的美塑造出来的，赋有神性；另一方面，又与兽类有相同的属性。不过，人的理性往往受到兽性的感染，使较善的成分与较恶的成分同流合污，趋向并受制于非理性部分。无论何时，只要人的心灵能力（mental energy）受制于这些情感，迫使他的理性屈从于情欲，人身上就必然发生某种转变，其美善之像变成了非理性之像，他的整个本性因此全然改变，因为可以说，他的理性培植了情欲的温床，并使它们渐渐增多起来。理性一旦与情欲为虎作伥，就必然产生源源不断的邪恶。

4.由此看来，人之贪求享来源于人性与非理性兽性的同宗关系，并因人的犯罪而愈益强烈，终成为众多罪恶之渊薮，而这种贪求就是在非理性动物中也未尝有之。诚然，我们发怒与兽类的冲动相似，但人的愤怒与思想有关，因而便有恶意、嫉妒、欺诈、阴谋、伪善，凡此种种都是心灵作恶的结果。如果情欲没有得到思想的协助，怒火只能维护片刻，就像一个水泡一样方生方灭，并不会经久不衰。因此，猪的贪食引

发了人的贪财，从马的高傲产生了人的骄傲自大。凡此种种无理性之兽类所有的本能因人心的不当使用，都变成了邪恶。

5.反之，如果理性统辖这些情欲，则每一种情欲都会变成一种美德。愤怒产生勇气，惊恐产生谨慎，畏惧产生顺服，憎恨产生对恶的反感，爱的力量产生对真正美善之物的渴求；我们品性中的傲气使我们的思想超越情欲，不受卑劣之物的束缚。那位伟大的使徒甚至赞颂这种精神上的自高，要求我们常常“思念上面的事”^[37]所以，我们认为，凡此种情欲，只要为崇高的心灵所高举，就具有神的形像之美。

6.但冲动的力量更强大，因为罪的倾向既重又向下三见，所以我们灵魂中的统治本原更可能被非理性之重力往下拖，而不是相反，即沉重、属地的成分得到崇高的理智的提升。于是乎，围绕我们的痛苦常常使我们忘却神的恩赐，任肉体的情欲像丑陋的面具一样遮住神优美的形像。

7.有些人看到这样的情形，就认为人身上根本没有神的样式（form），从某种意义上说，这种想法是情有可原的。但我们仍可以在那些行为端正的人身上看到神的形像。若说受制于情欲的属肉之人使我们难以相信人是有神的美作装饰的，那么具有高尚美德、纯洁无瑕的人必然会使你相信人性中也有美好的一面。

8.比如（举例可以使我们的论证更清晰明白），有个臭名昭著的恶人——可以假设他是某个耶哥尼雅（Jechoniah）或者别的想得起来的恶人——其罪恶的污秽已经使人性中的美丧失殆尽；但在摩西以及像摩西一样的人身上，神的形像仍然纯洁如初。可见，只要这形像之美未被淹没，人是神的形像这话就是完全可信的。

9.然而，有人或许会因为人像兽类一样要靠食物来维持生命而感到羞耻，并由此认为人不配称为神的形像。然则他可以指望来生我们可以不必进食，如使徒所说：“神的国，不在乎吃喝。”^[38]主也宣称：“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”^[39]此外，复活应许我们与天使一样生活，而天使是根本不需要食物的，那么我们完全有理由相信，人将来既要像天使一样生活，也必脱离进食的需要。

十九 致那些说“我们所寻求能享有的美事不外乎饮食，因为经上记载人最初住在乐园里时也靠此为生”的人。

1.或许有人会说，既然看起来我们原先是以食为生，而来生则不必再进食，那人复活后就不会恢复到原先的生活样式。然而，我听了《圣经》的话之后，就知道食物不只是指质料性的食物，快乐也不只是肉体上的快乐，还有另一种食物可以与质料性食物作一定模拟，这种食物唯有灵魂才享有。智慧吩咐凡饥饿的人都来“吃我的饼”^[40]主对那些渴求这食物的有福之人说：“人若渴了，可到我这里来喝。”^[41]伟大的以赛亚告诫那些能够聆听他的卓越言论的人说：“你们当畅饮欢乐。”^[42]此外，还

有先知威吓那些该遭天谴的人，说他们必受到饥饿的惩罚。但这里的“饥饿”不是指缺饼少水，而是指听不到主的话：“人饥饿非因无饼，干渴非因无水，乃因不听主的话。”^[43]

2.这样，我们应当认为，伊甸园里的果子是值得神种植的（伊甸的意思就是“喜乐”），人是借此得滋养这一点也无可疑惑，从乐园里的生活方式来看，我们也绝不可以为这种滋养是短暂易逝的。神说：“园中所有树上的果子，你可以随意当作食物。”^[44]

3.人在肚子饿的时候，谁会给他乐园里的树，就是这段经文里所说的赐给人享有的包含一切美善的“所有的树”？在这句全称又超然的经文里，每一种善都是与其自身一致的，而全部善也是统一的。谁会阻止我品尝这棵混杂又可疑的树呢？凡眼光敏锐的人都能清楚地看到，什么是那“所有”的树——它的果子是生命，什么是那混杂的树——它的结局是死亡。神既慷慨地让人享有“所有”的树，也必以某种理由和预见防止人贪求那些可疑的树。

4.关于这经文的解释，我以为不妨认伟大的大卫和智慧的所罗门为我的老师。他们两人都把神的恩典所赐的喜乐理解为一件事，那就是真善，事实上也就是“所有”的善。大卫说：“你要以主为乐。”^[45]所罗门则称智慧本身（也就是主）为“生命树”^[46]

5.由此看来，这经文里所说的供给按神的样式造的人作食物的“所有”树，就是生命之树。与这生命之树相对而立的还有另一棵树，树上的果子就是分辨善恶的知识。那棵树结果子并不是一个善果一个恶果地结，而是同一个果子里包含着善恶两种不同性质。这样的果子生命之王是禁止人吃的，但蛇却诱惑他，使他为走向死亡敞开了大门。他信了蛇的劝诱，因为那果子的外表甚是好看，悦人耳目，令人垂涎。

二十 乐园里的生活是怎样的，禁树又是什么？

1.那么，那将善恶知识混合为一，且以感官之乐为粉饰的东西是什么呢？我想，我若以“知识”的意义作为推论的出发点，不至于太过离题。这里《圣经》说的“知识”我以为不是指“科学”；根据《圣经》的用法，我发现“知识”与“分辨”之间是有一定区别的：如使徒所说，要娴熟地“分辨”善恶，则非有十分健全的“心穷习练得通达”^[47]不可，也因这样的原因，他吩咐我们“凡事察验”^[48]又说属灵的人才有“分辨力”^[49]知识则不然，它并不总是指技能和对事物的洞悉，而是指对适宜之物的倾向——如，“主认识谁是他的人”^[50]再如他对摩西说：“我尤其认识你。”^[51]然而，对那些作恶而被定罪的人，洞悉一切的神却说：“我从来不认识你们。”^[52]

2.所以，那结出这种混合知识之果子的树，属于被禁事物之列；而这种包含了善恶两性的果子正是蛇极力举荐的。也许正因如此，恶并不赤裸裸地暴露自己，显出它自身的本相来——它若不以某种美丽的颜色

粉饰自己，诱使那被它欺骗的人对它垂涎三尺，它就不可能得逞——而如今，恶的本性混杂了别的东西，使它的毁灭性像陷阱一样深藏在里面，显现出迷惑人的金玉之色来。这种金玉之色在那些贪财的人看来是好的，但“贪财是万恶之根”^[53]这些被这诱饵弄得神魂颠倒的人，若不是把享乐看成是美事而欣然接受，怎会陷入这臭恶的污泥中呢？别的罪恶也同样将其毁灭力隐藏起来，乍一看上去似乎是可取的，使不警醒的人为其蒙骗，热烈追逐它，反而把善弃之一旁。

3.因为大多数人都会认为善就在于满足感官，何况真正的善与表面的善都同用一个名称，因此人把恶当作善来追求，《圣经》称之为“关于善恶的知识”，这里的“知识”，如我们上文所说的，表示一种混合的意向。《圣经》没有说这禁树上的果子是绝对恶的（因为它有善的外表），也没有说是全然善的（因为恶潜伏其内），而说是两种性质混合而成的善恶之果，并说凡触摸它品尝它的人都要死。这几乎就是在大声宣称这样的教义：真正的善，其本性是单纯而合一的，与一切表里不一、与恶为伍的东西格格不入；而恶则色彩斑斓，装饰华美，初时被敬为此物，经验之后却发现原来它是彼物。关于它的知识（即借经验接受它）就是死亡与毁灭的开始和根源。

4.蛇正是因为看到这一点，所以就把罪的恶果指出来，但他不是将其本性明明白白指出来（因为人是不会被明显的恶蒙骗的），而是让女人看见其美丽的外表，并用符咒叫人尝它的味道而生快感，巧妙地使她相信所言非虚。《圣经》说：“于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人眼目，且是可使人明白，就摘下果子来吃了。”^[54]而这一吃就使她成了人类死亡之母。这就是那具有双重性质的果子，经文清楚地说明了这树被称为“能知善恶”的树是指什么意思，因为它就像用蜜配制的毒物之恶性，看起来悦目，吃起来甜美，但人摸了它、吃了它就必死，可见，它实为万恶之首。一旦恶之毒性危害人的生命，那具有神之形像的高贵的人，就成为先知所说的“如同泡影”^[55]一般了。

5.这样说来，神之形像就是我们属性中优秀的部分，而我们生活中的一切痛苦与悲惨都与神的样式相去甚远。

二十一 希望来世有复活，不仅因为《圣经》如此断言，更因为事情必定如此。

1.然而，恶的势力并没有强大到凌驾于善的权能之上，我们人性的愚拙又岂能比神的智慧更大更长久。变化不定的事物断不可能比始终如一并固守在善里的事物更坚固、更持久，而绝对确定的一点是，神意是始终不变的，人性则变化不定，甚至也不稳定地存在恶中。

2.那总在运动变化的事物，若是朝着善前进，就绝不会停止其迈向目标的步伐，因为这条路是没有穷尽的，所追求的目标是没有界限的，所以它不可能在某个时候抓住了目标，从而不再行进了。反之，它若是

朝着相反的方向走，那么当它走完恶的道路，到了恶的尽头时，会怎样呢？由于它是永恒运动的，其冲动的本性不可能停顿下来，所以当它走完罪恶之路时，就必然转向善。因为恶不是无限的，而有其必然的界限，所以到了恶的尽头，善就接踵而至。由此，如我们所说的，永恒变动的人性最终又转回到善的道路上，由于经历了先前的磨难，有了前车之鉴，就学会了谨慎小心，免得重蹈覆辙。

3.由于恶的本性受制于必然的界限，所以，我们最终还是要回到善的道路上来。正如天文学家所告诉我们的，整个宇宙充满着光，黑暗乃是地球插入期间投影造成的，这黑暗遮住了太阳光，成一个圆锥形，躲在圆形的地球后面。太阳要比地球大许多倍，它就用自己光线把地球团团包围，在圆锥顶端把光线重新合起来。同样，如果（假设有这样的情形）某人有能力越出阴影区域之外，就必然会发现自己就处于绝无黑暗的光明之中。既然如此，我想，我们也应当明白，我们一旦越过了恶的界限，就要重新转向光明，因为善的本性相比与恶的界限来说，是洋洋不可胜数的。

4.因而，乐园必得恢复，那棵树必得恢复，它事实上就是生命之树；形像的恩典和统治的尊贵必得恢复。在我看来，我们所盼望的，不是神交给人类作维持生活所用的那些东西，而是另一个国，难以言喻的奥秘之一。

二十二 答复下面的问题：“复活既是一件极佳美的事，为何至今仍未实现，只能寄希望于渺茫的将来？”

1.现在我们集中注意讨论下一个问题。或许有人对我们所盼望的甜美之地思之心切，但愿生出双翼，急驰而去，所以认为我们不能更为迅速地置身于那超出人的感觉和知识的美境，对有绵延的时间横亘在他面前，使他无法达到所求的目标感到大为不满。这样的人就像孩子，因为自己所喜欢的东西一时不能到手就懊恼起来。须知，万事万物都受理性和智慧支配，我们绝不可以为事物之所以如此是毫无理由，没有其内在智慧的。

2.于是，你就会问，为什么这么痛苦的生活不立即转变为我们所渴望的生活，反而要让这种沉重而劳形的生活持续，一直等到万事万物都终结了的预定时间，才肯把人的生命从捆绑中解放出来，使它无拘无束、自由自在，恢复没有痛苦的幸福生活？

3.我们不知道自己的回答是否接近真理，唯有真理本身才可能清楚地知道；但无论如何，我们要尽自己所能回复如下。我要再次提起我们在讨论一开始就引用的经文——神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。神就照着自己的形像造人。”^[56]这样，我们在普遍人性中所看到的神的形像，那时就已经告一段落了，但亚当还没有造出来呢。精通希伯来文的人说，从词源上看，亚当就是指从土里造出来的东

西。使徒深谙自己的母语，即以以色列语，也把入称为“属土的”^[57]宛如将亚当这个名字翻成了希腊语。

4.人是按神的形像造的，也就是说，人的普遍本性与神相似，不是某一部分，而是整个人性是全能之神的智慧所造。神掌握万事万物的界限，如《圣经》所说的：“地的四极在他的手中”^[58]“万物未成之前就知道一切”^[59]把它们都包括在自己的知识里面，他早已看见人类必要变成一个的大数。但他又知道我们受造的人性中有趋恶的偏向，知道它自甘堕落，脱离与天使的同等地位之后，必与低等造物为伍，因此之故，他在自己的形像里面掺和了一种非理性的成分（因为在神圣而护佑的本性中并无男女之分），也就是说，使人具有非理性构造的特性，可以繁殖。但神赐给人类生养的能力不是根据我们受造时的高贵品质；因为神在按自己的形像造人时并没有给他生殖繁衍的力量，其后当神将人分为男女两性时，才说：“要生养众多，遍满地面。”^[60]这种生殖与神性无关，属于非理性成分，因为历史记载表明，神第一次说这话是对非理性造物说的。我们可以确定地说，如果神在将人性分为男女之前就已经说这样的话，把生殖能力赐给人，那么我们就没有必要采取这种兽类的生殖方式了。

5.神借助自己的预见能力早就知道人类必然要通过这种兽类的生殖方式繁衍生息。神按一定的次序和规则治理万物——因为我们人性中有向下的倾向（神看将来的事与看现在的事是一样的，事未成就已经看见），这就使人类必须要有这种生殖方式——因而，也预知时间与人的受造是共同延伸的，到了一定的时间，就出现预先定好数目的人，一旦人类不再以这种方式繁殖，时间就当立刻停止流动变化。等到人类繁殖到完全的时候，时间也应当随着这种完全而停止。到那时，万物都将恢复初态，人性也随着世界更新（World-Reformation）脱离其朽坏性和属土性，而成为不受伤害的永恒之人。

6.在我看来，圣使徒也谈到了这一点，他在致哥林多人的书信里说过，时间要突然停顿，现在运动变化的事物要回到永恒不变的状态。他说：“我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。”^[61]我想，使徒是教导我们，当人性到了所预定的界限，再无增添人口的必要时，现存的事物要在一霎间发生变化，把没有部分或没有延伸的时间界限称为“一霎时”、“眨眼之间”。人到了时间的边界（万事万物都到了各自的极限，由此可知这是最后的极点），就无须等到死了之后才获得这种定期发生的变化，只要那惊醒死者的复活号筒一响，那些还留存于世的人就像那些经历了复活的人一样发生变化，立时就成为不朽坏的。如是，肉身的分量不再显得沉重，其重力也不会使人坠落到地上，反而借着空气高高升起——因为使徒对我们说：“我们将要被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”^[62]

7.因此我们要等待时间，这时间必与人的发展共同延伸。要知道，如使徒所说的，就是亚伯拉罕和先祖们想见这应许的好事，拼命寻求天

上的国，也只能耐心等候，盼望神的恩典。照着保罗的话说：“因为神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全。”^[63]如使徒所见证的，他们存着信心，忍耐等候，只从“远处”望见，“且欢喜迎接”^[64]那所应许的，确信自己能享有所盼望的事，因为他们认为那应许他们的是可信的^[65]先祖们尚且如此，我们岂不更应如此？因为我们多数人都没有理由比他们有更好的盼望。就连先知的心也因这种热望而昏晕，并在《诗篇》中承认这种炽热之爱，他说他“羡慕渴想主的院宇”^[66]只要能住在主的殿宇里，就是被降到最卑微的地位，也比在此生恶人的帐棚里占据最高位更伟大、更令人向往。他也宁愿耐心等待，认为那儿的幸福生活就算极为短暂也强于别处的千载万代。他说：“在你的院宇住一日，胜似在别处住千日。”^[67]但他并没有对神关于现存事物的必然安排有什么怨言，还认为人就是抱有对这些好事的盼望也足以幸福一辈子了。因而他在《诗篇》的末了说：“万军之主啊，倚靠你的人便为有福！”^[68]

8.所以，我们不可仅因所盼望的事物迟迟没有到来就心灰意冷，而要保持勤勉，不要放弃盼望的目标。就好比说，你对某个幼稚不经事的人预言说：“在夏季将有收获；到了丰收的时候，店铺将载满货物，餐桌将满有食物。”如果此人是个愚拙的傻瓜，就只会催促收获的时候快点到来，而不去尽心尽力地播种、培植庄稼。其实，无论你是否希望与否，收获的时节必定在所定的时间到来。但人尽管在平时已经作好充分准备，等到丰收的时候，仍可能显得毫无准备，从而对收成视而不见。既然如此，我想，神既清楚地向万民宣告变化的时候必要到来，我们就不必为那个时候究竟何时到来的问题而烦恼（因他曾说：“父所定的时候、日期，不是你们可以知道的。”^[69]）也不用费神去计算，否则必会使心中对复活的盼望渐渐衰退；而应对所望之事满有信心，使这信心成为可依靠的支柱，并通过好的交谈来求得将来的恩典。

二十三 凡承认世界有起始的，也必承认世界有终了。

1.如果有人看见这个世界目前的运行是有时间阶段，并按一定的规律进行的，就说这些运动的事物不可能按预言的那样突然停顿下来，那么这人显然也不会相信起初的天地是神所造的。凡承认运动有起始的，也必相信它有终了；凡不承认有终了的，自然也不会承认有起始。但是使徒说：“我们因着信，就知道世界是藉神的道而造成的，这样，所看见的并不是从显然之物造出来的。”^[70]对于神所预言的现存之物必将停顿的话也必须抱同样的信心。

2.不过，关于“为何”的问题是我们力所不能及的，最好不要提出来。我们上面提到，我们正是“因着信”承认所看见的事物是从尚未显然之物造出来，对于力不能及的，一笔带过，不加研究。然而，我们的理性在许多事上显出难题来，使我们对所信的事也大大怀疑起来。

3.因为就是在我们相信的事上，善辩的人也会通过看起来很有道理

的推论动摇我们的信心，使我们认为《圣经》里关于质料的创造的话（即一切现存事物都是源于神的创造）不应信以为真。那些坚持与《圣经》对立的观点的人认为，物质与神一样都是永存的，为支持这样的理论，他们提出如下的论证。既然神在本性上是单一的，非质料的，没有数量、大小、结合，全然不受形体的限制；而质料则被认为是有广延的，可用尺寸来度量，必为我们的感觉所感知，通过颜色、形状、大小、轻重、软硬，以及其他属性为我们所认识，所有这些都是神性所没有的——既如此，从非质料产生质料，从无广延之物产生有广延之物，其所用的方法究竟是什么？如果我们相信这些事物是源于神性而存在的，那么它们必先以某种奥妙不可知的方式存在于神里面；如果质料原本就在他里面存在，那么包含质料于自身的神怎么可能是非质料的呢？所有其他质料性的区分标记也莫不如此。倘若数量存在于神里面，那神怎能是毫无数量呢？倘若复合性存在于他里面，怎能说他是单一的，没有部分也没有组合呢？于是，这种论证迫使我们思考要么神是质料性的，因为质料的存在源自于他；否则，若要避免这样的结论，就必须认为质料是他从外面引进来，以创造宇宙的。

4.这样说来，倘若质料是在神之外的，那么可以肯定，必有某种东西与神并列，就永恒性来说，必与非生的神相同。所以这种论证提出了两种永恒而非生的存在者，它们彼此共存，一个是神，他的作用如同工匠，另一个是质料，它接受工匠的手艺。如果有人迫于这种论证的压力，而以为万物之造主有一种物质基础，那摩尼教徒（Manichaen）必会发现自己的特殊理论有了怎样的一个支持，因为摩尼教徒也认为有一种永恒的质料存在，以此来对抗善性存在（Good Being）。然而，我们确定无疑地相信万物无不出于神，我们听到《圣经》就是这样说的；至于它们如何存在于神里面，这是我们的理性所不能解答的问题，所以我们不想去深究，只是相信宇宙万物都在神的大能的掌握之内——既可以使原本不存在的事物存在，也可以随己所愿把各种性质注入事物之中。

5.因为我们认为大能的神意就是使事物存在的充足理由，使它们从无变成有，同样，我们也要相信神的这种大能必使世界更新。此外，我们或许可以巧妙地运用语言，说服那些在质料问题上提出轻率意见的人，叫他们不要心存幻想，以为可以把我们驳斥得哑口无言。

二十四 驳斥那些说质料与上帝同样永恒的人。

1.其实，在质料问题上的这种观点，即认为质料出于那智性的、非质料的神，这并没有什么不合理的地方。我们会发现，一切质料都是由某些性质组成的，倘若某物被除去这些性质，它就绝不可能为思想所把握。而且，在思想观念中，每一种性质都可以与实体分离，当然，这种分离是智性上的，而非形体上的。举例来说，我们看到一个动物，一棵树，或者其他什么物体，就会在思想上认识实体的许多事情，而关于其中每一件事的观念都显然是与我们所思考的对象不同：关于颜色的观念

是一回事，关于重量的观念是另一回事；同样，关于数量的观念是一回事，关于性质的触觉：“软绵绵”、“两尺长”，以及我们说过的其他属性，在观念里彼此不关联，也与物体本身无关。每一种属性都依其自身的存在获得关于其自身的解释性定义，与实体中的其他任何性质全无共通性。

2.这样说来，颜色是概念把握的东西，坚硬也是概念把握的东西，数量以及其他诸如此类的性质都是。如果将所有这些东西都从实体中除去，那么关于物体的整个观念也就荡然无存了。既然没有这些东西，物体就要瓦解，那么我们似乎可以认为，只要这些东西聚合起来，岂不就可以产生物体了吗？因为物体若没有颜色、形状、硬度、广延、重量以及其他属性，就不称其为一物体；同时，这些属性中的每一种，其本身都并非就是物体，而是物体之外的东西。反过来说，一旦这些特定的属性聚合起来，就能构成质料性存在。既然关于这些属性的认知是属理智之事，而神性也是属理智的，那我们就可以合乎情理地认为，这些促成物体产生的属理智事物是从非质料的神性获得其存在的，一方面是属理智的神性产生这些属理智的属性，另一方面是这些属性相互会合产生物体。

3.当然，这种讨论只是题外的话。我们必须回到信心上来，借助这信心我们承认宇宙自无而有，并听从《圣经》的教训，毫不怀疑宇宙必将转变成另外的状态。

二十五 如何使那些不信的人也相信《圣经》教导复活的话。

1.或许有人因看到物体是可分解的，又根据自己的能力去论断神，于是就指出复活是断不可能的事，认为那些现在运动不息的事物不可能变成静止不动，那些现今僵死不动的事物也不可能重新活动起来。

2.要是这样的人相信宣告复活者的话是可信的，就当把它看作证明复活之真理的最初最大的证据。我们对复活的信心源于其他预言的应验。《圣经》里记载了各种各样的预言，我们可以一一检查它们的真伪，由此来考察复活理论。如果我们发现在别人事情上的预言没有说对，最终也没有真正应验，那么关于复活的理论也难免是虚妄之论。但如果所有其他预言都有经验证明是真实可靠的，那么据此认为关于复活的预言也是真实的，这应该是符合逻辑的。那么我们就来追述一两个预言，将结果与所预言的话加以比较，以便知道复活理论究竟有无可信之处。

3.谁不知道古代的以色列民族多么强盛，敢于出兵攻打天下一切强国；耶路撒冷城中的宫殿、城墙、城楼、庙宇是多么威严壮观！甚至主的门徒也认为这是值得敬仰的文物，如福音书所记载的，他们在叹赏之余，请主也驻足观看，说：“这是何等的建筑，何等的殿宇！”^[71]但是，

主却对那些留恋眼前美景的人指出，将来这地要变成荒芜之地，一切美景都要烟消云散，不久之后，他们所看到的一切都将荡然无存。另外，在他受难的时候，有妇人跟随他，为对他的不公正判决而悲伤——因为她们不能洞悉神对所发生之事的预先安排——但他劝告她们不要因他将蒙受的苦难而号啕大哭，因为这事并不值得她们伤心流泪；他说，这城将来要被敌人包围，城里的人苦不堪言，恨不得当初没有生下来，那才是有福，到那时她们才真正应当恸哭流涕了。进而他又预言了母亲吞食孩子的可怕之事，他说，到了那个时候，人们必以不生育的妇女为有福的^[72]试问如今，那些宫殿何在？庙宇何在？城墙、城楼何在？以色列人的权势何在？他们岂不是散居在世界各地了吗？国家既已沦亡，殿宇岂能不灰飞烟灭呢？

4.在我看来，主预言这样的事并不是为了这些事件本身——否则，预言将来要发生的事究竟对听者有什么大的益处呢？即使他们事先对要发生的事一无所知，但一旦事情临到，他们自然也会凭经验知晓——这是为了通过这种预言使他们对更重要的事存着信心，因为以前的事应验了，就可以成为以后的事的见证。

5.好比说，有一个农夫讲述种子的潜力，听者若是对农事毫无经验，就不会相信他，在这种情况下，为证明他所说的话，只要把斗里的一颗种子的潜能显示给听者看，就足以证明其他种子也有同样的潜能。一个人只要看见从斗里的大麦或小麦或其他谷物中随意取一粒种在田里，破土吐穗，就会举一反三，对其他种子的潜力不再持怀疑态度。同样，在我看来，只要承认其他预言的真实性，就足以证明复活的奥秘也是可信的。

6.而且，我们认为有真实的复活，并不是从空言而是从事实得知的。主知道复活是一种伟大而难以置信的奇迹，所以开始时先行一些小奇迹来彰显他的奇异大能，使我们的信心渐渐积累起来，以便接受更大的奇迹。

7.好比母亲养育孩子，当孩子还是婴儿时，要以足够的耐心用乳汁来喂哺他；当他长大了有了牙齿，母亲就给他面包吃，但面包又不能太硬，孩子不能咬也咬不动，否则他稚嫩未经磨炼的牙龈肉就会被粗食擦伤，于是母亲用自己的牙齿把面包弄软，使它正好适合、方便孩子的咀嚼。孩子在母亲的喂哺下渐渐长大，吸收能力也随之增加，从专吃软食到可以吃较硬一点的营养品了。人心也像某个未长大的孩子，软弱无力，所以主先用各种神迹奇事来喂哺、抚育它，首先借用一种令人绝望的疾病作为显示复活之大能的前奏，这一前奏，就其所成就的事来看，当然也是大奇迹，但不是属于世人无法相信的事。例如，西门（Simon）的岳母得了严重的热病，主就“斥责热病”，把这大恶给喝退了，使那人都以为必死的妇人竟站起来，“服侍”^[73]那些在场的人。

8.然后，主稍稍加大了奇迹的能力。有一个大臣的儿子躺卧在床，奄奄一息（据历史记载，此人快要死了，他的父亲对耶稣喊着说：“先

生，求你趁着我的孩子还没有死就下去。”^[74]），他又使这个被认为必死的人复活了。这次所成就的奇迹显示出更大的能力来，因为他根本没有走到那人跟前，而是从远处发出命令，就使那人复活了。

9.接下来主又提升了奇迹的高度。有一次他出发到会堂主管的女儿那里去，途中主动停留下来，在大庭广众之下把流血不止、很可能已死去的妇人神奇地治好。其时，那人的灵魂已经离开身体，一些悲恸难忍的人不禁失声痛哭，主便发出命令，使她复活，好像刚从睡梦中醒来一般。主这样做，就是要把软弱的人引导到一条道上，使它循序渐进地接受更大的事。

10.除了这些神迹之外，主还行了更神奇更大能的事，为使人相信复活铺平道路。据《圣经》记载，犹太地（Judea）有一个拿因城（Nain），城中有一寡妇，膝下唯有一子，这儿子已不是孩童，已成年，记载中称其为“少年人”。这个故事用笔极少，短短一句话就勾勒出了凄绝之景。《圣经》说，那死者的母亲“是个寡妇”。经文如此简练地把她所遭受的痛苦描绘出来，可以想象她简直就是肝肠寸断了。我们可以分析这话所包含的信息：这妇人既是寡妇，就不可能再生儿育女来弥补失子之痛；她原本就这么一个儿子，所以不可能指望别人，只能全力指望他，而今她的全部依托已离她而去。人皆有恻隐之心，完全可以体会出这里所表达的哀痛之情有多大。她十月怀胎所生的就他一个，她用奶汁喂哺的就他一个；唯有他使她食之甘味，唯有看他游戏、工作、学习、娱乐、出场列队、运动竞技、参加年轻人的聚会，才使她感到快慰，使家里充满光明；在母亲眼里，他是最可爱最宝贵的。何况，他已到了可成家的年纪，他就是她家族的传宗接代者，使她的香火得以为继者，是她后半辈子的依靠。此外，故事还描述了他的容貌细节，再次触动伤痛之心。称他为“少年”的人说，他是退了美色的花，说他的脸上才生毫毛，还未长出浓密的胡须，但双颊依然显出美丽的红晕。你想想，他的母亲会为他悲恸到什么程度呢？她的心岂不是如同有火在焚烧？她可能宁愿把躺在面前的尸体抱在怀里，尽情痛哭，任由哀恸延续下去，免得他被匆匆埋葬。故事并未就此结束，经上说：“耶稣看见那寡妇，就怜悯她，于是进前按着棺，抬的人就站住了。”他对死者说：“少年人，我吩咐你起来。”“然后就把这个活人交给他母亲。”^[75]请注意，这人显然已死多时，只是还没有埋葬而已。所以，这次尽管主发出的命令是一样的，所成就的奇迹却是更大的。

11.主所行的神迹越来越高超非凡，已经越来越接近人所怀疑的复活之奇迹了。主的一个同伴和朋友病了〔病人的名字叫拉撒路（Lazarus）〕。主因离他太远，不能去看望他，深以为憾。因为没有“生命”（Life）在旁边，死神就有了机会利用疾病发挥自己的威力，成就他的工作。主在加利利（Galilee）把拉撒路所遇到的祸事告知门徒们，并说他准备出发去把倒下的拉撒路拉起来。但是门徒们却极为担心，因为当时犹太人痛恨主耶稣，所以他们认为回到犹太地，置身于那些想方设法要杀他的人中间，未免太艰难太危险了。所以他们拖拖拉

拉、迟迟缓缓地离开加利利。不过他们到底听从了主的命令，终于回去了。于是主把他们引到伯大尼（Bethany），开始把普遍复活的第一步奥秘显示给他们看。那时，拉撒路死去已有四日，一切为死者而设的仪式都已举行，尸体都已埋进了坟墓，甚至很可能已经开始发胀、腐烂和分解，因为尸体在湿泥里发了霉，自然是要腐烂的。腐烂的尸体不可避免地成为臭不可闻的东西，令人不免对之退避三舍。然而，更神奇的奇迹出现了，这可说是对人所怀疑的普遍复活的一个有力证明。因为这次奇迹不是使重病者恢复健康，不是使奄奄一息的人脱离死神，也不是使刚死的孩子复活，也不是使行将埋葬的少年走出棺材，而是使一个老者之腐烂而发胀的尸体，一个分解而臭气熏天以致死者的家属也劝主不要走近坟墓的尸体，因一声呼喊而恢复了生命。这就证实了复活的宣告是真实可信的，也就是说，我们从这特殊的经验中得知，普遍的复活是可指望的。如使徒所说，在宇宙的重生之时，“主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音”^[76]并号筒的吹响，使死者复活得不朽。拉撒路的情形也是这样，他在坟墓里，主的命令一发出，他便摆脱了死神，好似睡了一觉而已；他作为尸体时那种腐烂状态也一并除去，完整而鲜活地从坟墓里跳出来，跳出来时甚至不觉得手脚为寿衣的束缚所羁绊。

12.难道这些事还太小不足以使人产生对死者复活的信心吗？你们是不是认为应该有另外的证据才能使你们在这个问题上作出论断呢？事实上，当主代表人类对他自己说：“你们必引这俗语向我说：‘医生，你医治自己吗。’”^[77]我认为主对他们论到迦百农（Capernaum）并不是没有目的的。因为他已经在别人身上行了很多复活的奇迹，以训练人的信心，他也必然要在自己的人性上行同样的奇迹，以证实自己所说的话。你们看见了他行在别人身上的事——那些奄奄一息的人，那个刚刚死去的孩子，那个即将埋葬的少年，那个臭气熏天的腐烂尸体，凡此种种，都因主的一声令下恢复了生命。你们是不是想要让那些因受伤流血致死的人也复活？赐生命的大能岂会变得微弱，无法赐给他们恩典？请看看这个人吧：他的双手被钉子刺穿，他的肋旁被长矛洞穿。你们可以用指头摸摸那钉痕，把手伸进那被矛刺穿的窟窿^[78]只要看看外面的伤痕有多宽，就知道里面的伤口有多深，你们的手可以伸进去多深。那伤口能容进一只手，可见那铁矛刺进去有多深。既然这个人已经复活了，我们就完全可以像使徒一样惊呼：“怎么你们中间有人说没有死人复活的事呢？”^[79]

13.主所说的每一个预言都有事实表明是真实的，所以，我们并不是单凭他的话信以为真，而是从他使那些人死里复活的事实得知所应许的事原是真的。既如此，那些不相信的人还有什么可说的？那些因“哲学和空疏的妄言”^[80]而背弃我们的单纯信仰的人，我们岂能不与其分道扬镳？我们要坚守所认信的纯洁真理，从先知的话简单了解恩典的方式。先知说：“你收回他们的气，他们就死亡归于尘土。你发出你的灵，他们便受造。你使地面更换为新。”^[81]接着他又说，主喜欢自己所造的，罪人已经从地上灭亡了。因为罪本身已经不复存在，还会有谁被称为罪人呢？

二十六 复活并非不可能之事。

1.然而，由于人的理性能力的软弱，就有人用一己之限度来论断神的大能，妄称凡我们的能力不能及的，在神也必是不可能的。他们指出，古人的尸体早已无存，那些火化的人也只剩下一堆灰烬。此外，他们还提出食肉动物的例子，说大鱼可以把受难水手吃进自己肚里，但它又反过来成为人的食物；人吃了它，经过消化吸收，成为自己的血肉。他们举了许多诸如此类的与神的伟大和权威不相称的琐事，企图推翻复活的教义，似乎神真的不能使人以同样的方式恢复自己的原态。

2.但我们可以用几句话就驳倒他们长篇大论组成的荒谬逻辑。我们承认，物体确实要分解为组成它的各个元素，非但土要照着神的话复归于土，气和水也要复归于同类元素，构成人体的各个成分也要复归于大自然。虽然人体分解之后，或进了隼鹰之口，或成了野兽之食，或被大鱼咀嚼，或在火中化为烟灰，无论你说人死后变为什么，他总是还存留在这个世界里的。而这世界，灵启的声音告诉我们说，完全掌握在神的手中。如果说你對自己手里的东西不会不清楚，那难道你认为神的知识比不上你的能力，对他自己范围内的细微东西发现不了？

二十七 当人的身体分解归入宇宙的元素之后，每个人都可从共同的源头复得自己的身体。

1.你也许会认为，既然我们里面的气已经复归于气，热、湿、土也与其各自的元素混合，那么要从宇宙诸多元素的共同源泉里找回属于自己的身体，岂不是一件非常困难的事。

2.但是从人的例子里你难道不能推断出，就是这样的事也没有超出神圣权能的范围？你一定在某个居民区看到过这样的情景：把一群同类牲畜从各个不同地方聚集到一起，然后又让它们各归其主，由于它们认识主人的家，身上又有主人作的记号，所以很快就重新回到各自的主人身边。只要你能想出类似于这样的办法来，必不会离正道太远。须知，灵魂往往依恋、渴念那曾与它同在一起的肉体。由于灵魂与肉体是相互融合的，灵魂就在不知不觉中产生一种亲密感和认知力，就好像是自然印刻在它里面的记号，有了这样的记号，即使与别的灵魂混合，也不会彼此混淆，各自特有的记号使它们相互区别。既然灵魂能把它自己以及专门属于它的东西重新吸引到自己身上，那么试问，当同类事物受难以言喻的自然引力的吸引，各归其所的时候，有什么东西能阻止神的大能把各种元素重新会合起来？须知，神做这事不费吹灰之力。因为就算人体分解了，灵魂里却仍然留着关于我们人性的某些记号，这从地狱里的对话^[82]可见一斑。拉撒路和某个不知名的财主的尸体都已经埋进了坟墓，但他们的灵魂仍多少带有肉体的记号，可以认出这是拉撒路，那是财主。

3.因此，我们完全可以相信，每个人都必然能从那共同的源泉找回自己复活的身体，那些认真检查我们人性的人对此更是深信不疑。因为我们的人性并不是完全变动不居、流动不息——要知道全无定性的东西必是绝不能被认知的——依照更为准确的说法，我们人性中某种成分是稳定不变的，其他成分则经受一种变更过程。一方面，肉体有生长与萎缩之变化，就像衣服，要随着岁时而不断变换。另一方面，不管肉身怎样变化，形式始终保持不变，当初天然印上的记号是怎样就怎样，任肉体怎样变化，这记号永远依存。

4.不过，有一种情形我们必须排除在外，那就是由于疾病引起的形像的变化。疾病会损害人的形相，就如戴上了一副奇怪的面具，但只要一句话^[83]就可除去这副面具，就如叙利亚乃缦（Naaman），或者福音书里记载的那些人，虽然疾病把他们的形相遮蔽了，但一旦恢复健康，便又重显出形相原有的记号。

5.我们的灵魂乃是神的样式，因而不是流动变化、日新月异之物，但这种稳定不变的元素与我们的身体结合，构成联盟。各种不同的结合产生各种不同的形相（这种结合不外乎就是各种元素的混合，所谓各元素就是创造宇宙所必需的基础性的东西，也是人体构成所必需的），但形相必然存在于灵魂，就如图章打出来的印，凡被那图章打过印的，灵魂不可能认不出来，到了世界更新的时候，它要把所有打上形相之印的事物都接回到自己里面。可以肯定，凡一开始就打上了形相之印记的事物都会一一对应起来，因此，专门属于个人的东西完全可能从共同的源泉复归于各人。

6.据说，把水银从容器里倒出来，倒在一个布满灰尘的斜面上，水银就形成一个一个小球，四散在地上，无论遇到什么物体，都不会与之混合。但只要把这些四散的水银收集到一处，只要没有什么东西干扰，它就会自动流集相合为一。我想，对人的复合性也可作这样的理解。只要神的大能允许，各个部分都要自动地与其所属之物结合起来，没有任何东西可以阻止，由此，经过更新的人就向着神复活了。

7.另外，再看看从地下长出来的植物。我们看不出自然花了多大力气才使麦子、稻子或其他谷类的种子长出茎、抽出穗来，从共同的源泉给每个种子输送适当的营养，这是自然而然进行的事，何须劳神费力。这样说来，只要有一个公共的源泉供给所有植物吸取水分，每一种植物就会按需汲取，供自己生长所用。如果从这种子的例子来看复活的理论，可以说，复活的人的各个部分相互之间恰好有一种吸引力，那么这理论又有什么奇怪之处呢？

8.我们从各个方面可以看出，复活所传讲的不外乎就是我们凭经验知道的那些事实。

9.不过，我们还没有谈到关于我们自身的最显著的一点。这一点就是我们最初的诞生。谁不知道自然界的奇迹：母亲的胎腹所接受的是什么，所产生的又是什么呢？你岂不知道那种在胎腹里要变成人形的原本

是简单统一之物，然而它所形成的身体之复杂丰富，试问哪种语言能说得清楚？如果人不知道这样的事在自然界是极寻常而普遍的，那谁会相信可能发生的这样的事——那微不足道的东西竟然孕育着如此伟大的成果？我说的伟大，不只是指肉体的构成，更是指比之更神奇的东西，也就是灵魂本身，以及我们在灵魂里面看到的各种属性。

二十八 致那些说先有灵魂后有身体，或者说先有身体后有灵魂的人；驳斥关于灵魂轮回的谬说。

1.我们现在要讨论教会里引发的关于灵魂与身体之关系的问题，或许这并不偏离我们当前的正题。从前那些研究“本原”问题的人认为，应该说灵魂是有前世的，像人一样生活在一个属于它们自己的社群里，它们中间还有善恶标准，固守着善的灵魂始终不经历与肉体的结合，但它如果背弃与善的联合，就要堕落到这种低级生命中，从而进到肉体里来。另一方面，有人根据摩西所叙述的造人的顺序，说从时间上看，先有肉体，后有灵魂，因为神首先用地上的尘土造出人，然后向他吹一口气，使他成为活人^[84]由此，他们争辩说，肉体比灵魂更高贵，先造的比那后来吹进去的更高贵。他们说，灵魂是为肉体而造的，好使肉体有呼吸，能活动。凡为别的东西而造的，当然要比先造之物卑下，如福音书所说的：“生命胜于饮食，身体胜于衣裳”^[85]因为后者是为前者而设的，不是灵魂为饮食而设，我们的身体为衣裳而设，而是相反，前者早已存在，后者为满足前者的需要而设。

2.这两种理论所透出的教义是可批判的，所以这两种理论——一种认为灵魂有一种特殊状态的非常前生，一种认为它们是在肉体之后造出来的——所包含的每一个细节都必须彻底考察。只是要充分研究探讨两种理论，把其中所包含的全部错谬一一揭示出来，这恐怕要费很多口舌和大量时间，所以，我们还是尽可能简洁地审查一下上文所提到的意见，然后回到我们的正题上来。

3.坚持前一理论的那些人，主张先有灵魂，然后才有灵魂与肉体的结合，在我看来，这种理论没有完全清除异教所提出的灵魂轮回的愚蠢论调，我们只要仔细考察，就会发现他们的理论必然陷入这样的谬论之中。他们说，他们的一位智者曾告诉他们，他初生原是一个男人，后来取了一个女人的身体，再而与雀鸟齐飞，继而像草木一样生长，最后得着某种水生动物的生命形式。这位智者所描述的亲身经历，在我看来，并非完全没有道理，因为这种理论所谓的一个灵魂可以经历多种变化的说法实在与青蛙或乌鸦的叫声，与鱼类的愚拙或树木的无知无觉正好吻合。

4.其所以如此荒谬，原因就在于假定灵魂有前生。从这种理论的这样一条第一原则出发，必然引出第二个相关的阶段，最后得出这种令人吃惊的结论来。如果灵魂因某种罪行脱离了高尚状态，着染了形体生命，转而成了一个人（他们是这么说的），如果肉体里的生命与那永恒

而无形的生命相比，可以说更容易为情欲左右，那么我们可以很自然地推论说，灵魂转入这样一种包含更多犯罪机会的生命里，就是被置于一个罪恶更满盈、情欲更放肆的地方（须知，人类灵魂中的情欲与非理性动物的情欲是一样的）。它既与此地密切相关，就自然要堕落为兽性了。一旦它开始踏上罪恶之路，就不可能停止迈向邪恶目标的步伐，甚至陷入一种非理性状态。因为一旦停止向善，就意味着有了向善的动机，而在非理性造物中是不存在善的。这样说来，灵魂必然越变越坏，越向前越堕落，越堕落越发现偏离了自己原有的本性。有感知觉的造物低于理性的造物，灵魂倒从有感知觉堕落到连感知觉都没有了。

5.到这里为止，他们的理论虽说确实越出了真理的界限，从其过程来看，从一个谬论推导到另一个谬论，倒也合乎一定的逻辑顺序。但从此以后，他们的言论便成了前后矛盾的故事。因为照此严格推论，必引出灵魂完全灭亡的结论。灵魂一旦从高尚的状态堕落，就不可能再从罪恶路上停止下来，反倒因为与情欲的密切关系而从理性的降为非理性的；既降为非理性，就必再降为无感知觉的植物，而无感知觉也就与无机物差不多了，最后由无机物降为非存在。这样一步一步推论，他们不是要使灵魂归入虚无了吗？这样说来，灵魂是不可能再复归到美好状态，但是他们却仍然要使这灵魂由草木再变回到人。由此，他们证明了草木的生命比无形的属灵状态更可贵。

6.我们已经表明，灵魂的堕落过程很可能是越坠越下。我们知道，比无感知觉低的就是无机物，他们这种理论的原则最终就是使灵魂到达这种无机物状态。但是他们必不会承认这一点，所以他们要么把灵魂排除在无感知觉性之外，或者如果他们要把灵魂带回到人的生命中来，就必须宣称（如上文所说的）树木的生命比灵魂的原初状态更可贵。也就是说，如果灵魂向下堕落是从它的原初状态开始，那么回归则从草木状态开始。

7.他们主张灵魂在与肉体结合之前有其自身的生活，只是因为罪使它们坠入肉身，与其捆绑，这种理论显然既没有源头，也没有结局。至于那些认为灵魂是后于肉体受造的人，其荒谬性已在上文揭示^[86]

8.这样，我们就把这两种理论一并驳斥了。不过我想我们应该在这两种理论之间寻求符合真理的理论。我们绝不会犯异教徒的错误，以为灵魂原本围绕宇宙旋转，但因某种恶行不堪重负，无法再跟随天体的运动速度，于是就堕落到地上来。

二十九 确立关于灵魂和身体的生成原因完全同一的理论。

1.同样，我们的理论也不会首先认为人就像是一种泥土结构，然后说灵魂就是为了它而进入现世的。因为如若那样，理智本性就会显得一点也不比泥土结构高贵。事实上，人是一个整体，是由灵魂和肉体构成

的存在，所以我们应当设想，人一开始就是作为统一体而存在的，是两部分共同的，绝不可能出现一部分先于他自己，另一部分后于他自己的情形，也就是说，在时间上先有肉体，再有灵魂附加在后，这种假设是不成立的。我们必须认为，人性的所有完美性都预先存在于神预见的大能里面（依照我们稍前的讨论所确立的理论），对此，有先知的作品见证说，神“在一切未成之前就已经知道它们”^[87]由此可见，神在创造人的时候，不是把一种成分放在另一种成分之前，不是灵魂先于肉体，也不是相反，否则，人若被分为不同时间的两个部分，就要与他自身争战了。

2.根据先知的教训，我们知道人性具有双重性，是由可见的人和隐蔽的人构成的。如果一者先产生，另一者随后出现，就必显得那造我们的神的权能多少是有点不完全的，因为它不能一下子担负起整个任务，而要把这项工作分成两部分，忙完一部分的创造之后，再去从事另一部分的创造。

3.我们说过，麦粒或其他谷粒里已经潜在地包含了植物的整个样式——叶、茎、节、枝、穗。我们在描述它的本性时不会说这些东西有个是先有的，或者先于其他几个形成，而是说种子里所蕴藏的力量是按照一定的自然次序表现出来的，并没有另外的东西注入它里面去。同样，我们认为人的种子里也包含着人性的潜质，这种潜质一开始就与种子一同存在了，然后按照一种自然顺序展开、显示，逐步走向其本性的完全状态，在这个过程中，无须利用任何外在因素作为其趋向完全的阶沿石，它完全是按照既定的过程自发地发展到完全状态。所以，无论是说灵魂先于肉体，还是说肉体的存在没有灵魂的相伴，都是不恰当的。事实上，两者具有同一个开端，从属天的观点看，这个开端的根基原本立在神最初的旨意里，从属地的观点看，由于生殖，这个开端就进入了这个世界。

4.那为孕育身体而植入的东西，在它还没有获得形像之前，我们不可能看清楚它的肢体。同样，灵魂在还没有开始活动之前，我们也无法认识它的属性。我们都相信，这样植入的东西后来形成四肢和内脏，不是靠来自于虚无的什么力量，而是靠包蕴在它自身里面的力量，这种内在力量使它表现出巨大的能量。同样，就灵魂来说，我们也可以作这样的推论，即使它没有借任何可见的活动形式为我们所认知，无论如何它总是在那儿。须知，将来的人的样式也在那儿，只是潜伏着，没有展现出来，因为任何事物都要按照必然顺序发展，时候未到，它不可能显示出来。所以，灵魂尽管无形状，看不见，但它就在那儿，并通过它自己特有的自然活动表现出来，因为它是随着肉体的生长同步前进的。

5.孕育的潜能当然不是出于僵死的肉体，而是出于有生机有活力的肉体，由此，我们可以合理地断定，那从有生命的身體里流溢出来的作为生命起因的东西本身不可能是死的，没有生命的。没有生气的肉体肯定是死的，而之所以出现死的情形，正是因为灵魂离它而去了。那么是否会有人因此而主张脱离先于拥有？也就是说，认为僵死的无生气状态

先于灵魂存在？如果有人想寻找更清楚的证据表明那成为生命之开端的东西，在这个问题上还可以从其他记号获得一种观点，说明有生氣的东西不同于僵死的东西。就人来说，我们认为有体温、各器官在运作、各肢体可活动的，就是有生命的；如果身体冰冷，四肢不动，那就是僵死了。

6.所以，我们看见那个东西有热气、在运作，就由此推出它是有生命的。但就它的形体部分来说，我们不说它就是肉体，就是骨头、头发，以及所有我们在人体上所看到的東西，而是说它潜在的是它們，只是没有表现出来。同样，就属于灵魂的部分来说，理性、欲望、愤怒以及所有灵魂的力量都是看不见的，然而我们坚持认为，它们存在其中，并且灵魂的能量还以类似于身体形成和完善的方式增长。

7.人一旦完全长成，就有一种特殊的灵魂活动，同样，人在形成之初就在自身中表现出灵魂在借助被植入的物质为自己预备适当居所时的合作性，这是符合他的存在所需的，使他感到舒适快意。我们认为，灵魂不可能接纳一座陌生的房子，正如蜡像不可能与不一致的图版相吻合。

8.我们知道，身体是从非常微小的种子发育到完全状态的，同样，灵魂的活动也随着接受者的发育不断增强活跃。在它最初形成的时候，唯有生长力和营养力，就好像埋在地下的根似的。因为接受者的本性有限，不可能接受更多的东西。后来植物长出了地面，伸出枝条，接受光照，展现出感知觉能力。最后，它生长到了顶峰，完全成熟了，于是就有了理性能力，就如同结出了果子，但是它的精气并不是一下子就全部绽现出来，而是随着身体这器皿的完全而小心翼翼地增长，接受者的能力有多大，它就能结出多丰硕的果子。

9.然而，如果你想追溯灵魂在身体里的作用，那么如摩西所说的：“你们要谨慎”^[88]你们必会像读一本书一样，看到灵魂的整个工作史。人性本身比任何叙述都能更清晰地展示出灵魂在身体里的各种职能，无论是一般性的职能，还是在具体行为上的作用。

10.我认为，我们的本性既能清晰地表现出来，就没有必要详尽描述了，否则岂不多余，似乎我们是在解释某种隐晦难懂的奇事。谁需要别人教导关于他本性的事？只要看看自己的身体就知道了。人只要想想自己的生活方式，了解身体在每一种生命运动中是多么密切相关，就会知道由于那刚刚开始存在的身体的最初形式，灵魂的生长力位于什么地方。由此那些注意到物质的人也清楚，从有生命的身體中分离出来为生产出生命而被植入的东西本质上不是死的、没有生命的东西。

11.我们还会把果核、根系种在地里，这些东西本身看上去好像是没有生命的，其实并未丧失自然蕴藏在它们里面的生命力；这种力量确实藏而不露，但肯定具有活力，是它们原型的财产。包围着它们的泥土并没有从虚无，从它自身注入这种力量（因为就是枯木也会抽枝），它只是使它们里面固有的东西显露出来，用它的温润来滋养这种东西，使植

物生根、发芽、抽枝长叶。若不是其自身所包含的自然生长力，就不可能从周围的环境汲取相应的、适当的营养，从而长成一根草、一棵树、一枝谷穗，或者其他植株。

三十 从一个医学的观点简单思考我们身体的构造。

1.至于我们的身体究竟是由什么构成，每个人都可以根据他自己的视觉、知觉知道。人只要深入研究，就可以准确地了解一切。其实那些精通这些问题的人已经著书立说予以解答了。这些作者中，有些人是通过把我们的每个器官进行解剖而了解人体的，有些人还思考并解释身体上各个器官为何如此存在的原因。所以，由此得出的关于人体的知识对学生来说已经足够。不过，若是有人进一步希望教会能在这些问题上对他有所教诲，免得他去求助于教外人的解释（因为如主所说的，属灵的羊往往不会听从生人的声音^[89]），那我们就也对这些问题作简单的说明。

2.关于我们的身体，我们注意到三件事，我们的各个器官都是因为这三件事而构造出来的。第一样是活命，一些器官是为生命得以存续而造的；第二样是好的生活，一些器官是为活得好一点而造出来的；第三样是生殖，就是为传宗接代之用的生殖器官。我们身上维持生命、没有它们就不可能有人类生命的器官，我们认为有三种，即大脑、心脏和肝脏。另外，大自然出于慷慨，又赐给人额外的恩福，使他们能享受生活，这就是感觉器官。感觉器官并不是构成我们活命的必要元素，因为即便有人在这方面残缺不全，也可以照样活着。但是没有感觉活动，要尽情享受生活的乐趣就绝不可能了。第三个目标是着眼于将来的，也就是生命的延续。除了这些之外，还有其他器官，它们同心合作，以各自独特的方式摄取适当的养分，维持身体的活力，保证生命的存续，比如胃和肺就是这样的，后者通过呼吸使心火旺盛，前者吸收营养以供内脏之需。

3.所以，人体虽然是由各部分构成的，但我们必须谨记，我们的生命功能不是某个器官单独支撑的，大自然不但使各个不同的器官成为我们生存的不同中介，而且使每个器官都成为整个身体所必不可少的部分。正如大自然为保证生命的安全和美好创造了数不胜数的事物，使它们各不相同，分门别类。

4.然而，我想我们首先应当简单地讨论一下构成我们生命的最初的事物是怎样形成的。至于整个人体的质料，就是各个器官的共同根基，我想最好先把它放在一边。因为关于一般性的自然质料的讨论对我们关于各部分的思考不会有什么帮助。

5.我们大家都承认，我们所认为的构成宇宙的所有元素，我们自己身上也有，有冷热，有干湿，所以我们必须一一讨论它们。

6.我们看到，决定生命的力量有三个，第一个是热力，用热产生通

常的温暖，第二个是湿力，以其湿气使那受了热的部分保持湿润。这样，人体在两种性质相反的力量的势均力敌的作用之下得以保持平等，处于中间状态（使湿元素不至于过热而变得干燥，使热元素不致被过分的潮湿淹没，失去力量）。第三个力量则用它自身提供的纽带把相互分离的器官联结起来，使它们保持一定的和谐和协作状态，并输给它们自动、自决的力量，如果没有这种力量，器官就会变得松懈、僵死，毫无动力。

7.或者在讨论这些问题之前，我们最好描述一下大自然在构造人体过程中所表现出的高超技巧。因为坚硬的东西是没有感觉活动的（比如，我们自己的骨头就是这样的，地上的植物也是，我们诚然认为植物是一种生命形式，因为它们吸收营养，自我生长，然而它们本质上是硬的，这就决定了它们不可能有感知觉），因此可以说，某种像蜡一样的东西必然要供给感觉活动，使凡敲打它们的事物都留下一定的印记，既不会因过湿而混乱（因为印记不会留在湿气里），也不会因过硬而产生阻力（因为刚硬的东西不会从印象中得到任何记号），而是处于软硬之间的中间状态，这样人体就不会缺乏感觉活动能力，这是自然界所有能力中最美好的一种。

8.人体若只是柔软易曲的质料，而没有坚硬部分的协助，那么必然就会像软体动物那样，既没有活动，也没有连接，所以自然就把骨头的硬性合进身体，把它们彼此紧密联络起来，通过肌腱连成各自的关节，再在它们周围植入能感受、感知的肌肉，这就使这结构的表面多少坚硬一点，从而也会比它没有这种坚硬性时具有更大的弹性。

9.当身体静止不动的时候，整个重量就由这些骨头来支撑，就像房柱支撑整幢房子一样。大自然并不是把一块完整的骨头植入身体结构，若是那样，人就会无法动弹，不可能活动，就会像树一样固定地立在一个地方，既没有前后迈动的双腿移动步伐，也没有灵活的双手提供生活的便利。幸好如今我们看到，它先是借着通透全身神经的决定之灵（determining spirit）把运动的动力和能力植入身体，然后使这个器皿既能行走，又能工作。由此就产生了手的功能，千变万化，多种多样，想干什么就能干什么。由此又产生了颈项的转动，头部的伸曲，下巴的动作，眼睑的分合，好像有机械装置在起作用，只要某些神经一松一紧，就能产生思想和其他关节的活动。延伸到这些器官的力量展现出一种独立的动力，在大自然的安排下与它的意志之灵一起在每一器官上运作。但这一切的根源和神经运动的原则，则存在于分布在大脑周围的神经组织里。

10.我们想，既然运动的能量存在于这里，那么我们就没有必要花更多的时间去探求这样的力量究竟位于哪个生命器官里的问题。不过，大脑对生命具有一种独特的作用，这一点可以从相反的情形中清楚地看出来。如果脑部周围的组织受到伤害或遇到障碍，随之而来的就是死亡，因为它不能忍受伤害，就是一刻也不行。就如地基不坚固了，整幢房子也就随之坍塌了。既然这一器官的伤害必然导致整个生命的毁灭，那就可以

认为它包含着生命之因。

11.另外，那些已经死去的人身上，一旦植入人体中的心脏停止跳动，那尸体就渐渐变冷，由此我们认识到，生命之因还在于心脏。因为我们必须承认，生命的征候就是心脏的跳动，心脏不跳了，死神即刻就至。心脏既有这样的力量，我们就认为它就是源头和本原，从它长出许多分支，就像管道一样，分支又长出小的分支，盘根错节，使整个身体都渗透温暖火热的灵气。

12.自然必须为心脏提供一定的滋养——因为火没有外界提供的专门食料是不可能自我维持的——因而，遍布全身的血管（血的源头在肝脏）就与温热之精气相伴相随，免得两者彼此分离而感染疾病，导致人体结构的毁灭。但愿这能使那些超越适度界限的人得到教训，从大自然的设计中得知，贪婪乃是包藏毁灭的一种疾病。

13.我们知道，唯有神是无所缺乏的，人的贫乏需要外界的帮助才能维持它自身的生计，因而大自然除了赐给我们所说的构成整个身体的三种力量之外，还从虚无产生质料，通过不同的进路把适用于那些力量的东西输进去。

14.对于血液之源即肝脏，它提供食物。这样一次又一次不断输入的东西使血液之泉能够从肝脏流出来，就像山上的雪以其自己的湿润保持低地泉源的满盈，迫使它自己的水分深深地渗入下面的山脉（血脉）里。

15.心脏里的气是由相邻的器官，也就是肺提供的。肺通过从它延伸出来直通到口腔的管道从虚无吸收气息，它是空气的接受器。心脏因为位于肺部（它本身也像永动的火那样不停地运动着）的中央，有点像铁匠铺里的风箱一样从相邻的空气汲取自己的所需，通过扩张使自己的凹处充满空气；另一方面，它煽动自己火样的元素，通过相连的管道把气呼出去。它一直这样运动着，一刻不停，通过扩张把外面的空气吸入凹处，然后又通过压缩把空气从自己的凹处注入管道。

16.在我看来，我们之所以能自发地呼吸，原因就在这里。因为心灵往往专注于与别人的讨论，或者身体放松入睡，心灵完全静默，但呼吸并没有停止，尽管此时没有意志参与合作，呼吸依旧。所以我想，既然心脏位于两肺中间，它的背部与两肺相连，通过自己的扩张和收缩推动肺运动，那么吸进呼出空气是由肺产生的。因为肺轻而大，在气管底部敞开所有的凹处，一旦收缩或受到压迫，就必然在压力下把留在它们凹处的空气都推出去；一旦扩张、打开，就把空气吸入到凹处。

17.这种自发呼吸的原因就在于：火元素是不可能保持静止不动的，因为运动乃是热的特性。我们认为热力应该存在于心脏，这个器官不停运动引起肺部不停地吸进又呼出空气。当火元素受到非正常的扩张，那些激动不安的人的气息就变得比较急促，似乎心脏力图通过比较急促的[90]呼吸来平息注入这里面的火焰。

18.然而我们的人性是贫乏的，需要从各方面获得供应以维持自己的生计，它自身中不仅缺乏空气，也没有激发热的气息，必须从虚无吸收气息以保存生命，它所找到的满足身体的不同需要的营养就是从外输入的。所以，它通过饮食来满足身体的需要，在身体里植入一定的能力以适应它不同的需要，同时把多余的东西排除在外，就这个目的来说，心脏的火对人性的帮助委实不小。

19.根据我们上文的阐释，心脏是生命器官中最最重要的一个，它通过自己的热气把各个器官都激动起来，我们的造物主使它具有能在各个方面发挥其效力的作用，使它的每一部分都对整个机体的构成产生益处。因此，在后面，它进入肺部，通过不停搏动，把肺拉到自己身边，扩张管道吸进空气，又压缩空气产生呼气；在前面，它与胃的上端相连，使胃变热，活动起来，以响应它自己的活动；它激动胃，不是让它吸取空气，而是接受适当的食物。气管口与食道口彼此相近，纵向并行延伸，上端终结在同一个界限上，所以它们的口是相邻的，两条信道一起终止在同一个口上，食物就从这口进入通过食道产生作用，而气息则从这口进入通过气管产生作用。

20.不过，在里面，管道并没有始终保持这种密切相连性，因为心脏夹在两者的底部，使一个具有呼吸能力，另一个作消化吸收养分之用。须知，火元素必然要寻找质料用作燃烧，这种必然性就体现在对养分的吸收上，它越是用火使周围的器官通体温暖，就越是要吸收能滋养热力的东西。这种动力我们就称为食欲。

21.就算是容纳食物的器官获得了足够多的东西，火的活动也不会停止。它产生出一种消化食物的活动，就如在铸造厂里一样，把固体物分解、消融，再从一个漏斗里（可以这么说）喷出来，输送到邻近的管道。然后把粗糙的部分与精华的部分分开，把精华部分通过一定的信道输到肝脏，而把糟粕部分挤到较宽敞的肠道，在九曲回肠里翻来转去，之后就在肠内稍歇停留。如若不然，肠道若是笔直伸展，食物就会很容易被排泄出去，使得动物一下子又产生食欲；而人既与非理性的动物相似，也就可能永远不能摆脱这种活动。

22.然而，如我们所见，虽然肝器官离心脏比较远（我想，因为心脏是生命的本原或根，倘若另一个同样的本原与它相邻，就很可能对它产生妨碍），但它特别需要热的协作，以便把液体转化成血液，为了使这一系统不致因远离那生热质料所在的地方而受到伤害，有一个强壮的管道（那些熟悉这些器官的人称之为动脉管）从心脏接受热气，再把热气传到肝脏，使它的开口位于液体入口处的旁边；肝脏得了热量之后，就把湿的物质加热，与某种类似于火的液体混合，使血染上它所产生的颜色，显为红色。

23.由肝脏又伸出两条一样的信道，每一条都像管子一样包围着自己的容量，把空气和血液分散（当液体物质伴随着热的物质的运动，并因之变轻，就可能有自由信道）到全身的各个部位，在每一部位又分出无

数的支管。一旦这两大生命本原结合在一起（一个把热量分散到全身，一个为身体的各个部位提供水分），可以说，就从它们所处理的质料中对生命组织的至高力量产生一种强制性的作用。

24.一般认为，这种至高的力量存在于大脑和脑膜里，关节的每个活动，肌肉的每次收缩，各个肢体所产生的自发作用，都是源自大脑，使我们这属地的身体就像是某个机械装置一样灵活、机动。最精良的热力与最精细的液体通过各自的力量混合、连接起来，以其湿气滋养维护大脑，因而反过来，从大脑散发出的质料被提炼到最纯粹的状态：大脑周围的脑膜，这脑膜从上到下就像一根管子，伸展到节节相连的脊椎，其本身连同它所包含的脑髓与脊椎的底部相连接，它自身就像一个马车夫，把动力和能力给予每一个骨关节、每一块肌肉，供身体的各个部位活动或休息之用。

25.因此，在我看来，头部已经得到一种比较安全的保护。它有周围的骨头作屏障，又有颈椎骨作支撑，脊椎的突节和那些椎骨多种多样的交错，形成了牢固的支柱，使头部免于任何伤害，借助于周围的防护林安然无恙。

26.同样，对心脏我们也可以作这样的设想，它本身就像由最牢固屏障围筑起来的安全堡垒，周围是结实的骨头围墙，后面是脊椎，两边有肩胛骨巩固，腋下两侧包裹着肋骨，使处于中间的器官很难受损；前面有胸骨和锁骨作屏障，由此可见，它的方方面面都有警卫，使它避免外来的危险之源。

27.我们来看看农业上的情形。我们不妨假设一个园子，里面种有大量各种各样的树木，以及地上长出来的各类植物，由此来思考形状、质量和各不相同的个性。当雨从天上落下来，或者洪水从河道里泻下来，导致河下方的这块地浸润在水汽之中。地上的植物虽然处在同一个园子里，都得到水分的滋养，供给每一个植物水分的权能也是同一个，但是得到滋养的植物各有各的个性，这使得它们把水分转化为不同的质料。同一种物质在苦艾变成苦味，在毒芹变为致命的毒汁，在不同的植物变成不同性质的东西，在藏红花是热的，在凤仙花是冷的，在罂粟花则是不冷不热；在月桂树和黄连木成为香的，在无花果和梨就成为甜的，渗透到葡萄树上就成为葡萄和葡萄酒；还成为苹果的汁，玫瑰的红，百合的粉，紫罗兰的蓝，风信子的紫，我们在地上所看到的一切，都源于同一种水分，却变成在形状和性质方面如此各不相同的东西。大自然或者毋宁说大自然的主在我们人体的有机土壤中所行的奇迹同样如此。骨骼、软骨、静脉、动脉、神经、韧带、肌肉、皮肤、脂肪、头发、体腺、指甲、眼睛、鼻子、耳朵——所有这一切，还有数不清的其他部位，虽然彼此的特性各不相同，却按照各自的本性从同一种营养物中得到滋养，也就是说，无论营养物与哪个部位接近，仍依照那个部位的特性改变自己，以适应它，并与之联合。比如它若在眼睛附近，就与视力部分混合，根据眼睛周围的膜的不同在这一部位中作适当分布。如果它流到听觉部位，就与视觉器官的性质混合，如果流到嘴唇上，就与嘴唇

相联合。它在骨头里变成硬的，在骨髓里变成软的；它使肌腱绷紧，使表皮伸展，还渗透到指甲，又变得精细以适合头发的生长：如果它所散出的相应的物质通过弯曲的管道，就产生卷曲或波浪形的头发，如果形成头发的散发物所经过的管道是直的，就长出直而硬的头发。

28.我们深入讨论了大自然的作品，力图描述出我们的特定器官是从什么物质以及如何形成的，这些器官我是指用于活命的器官，提供美好生活的器官，以及按我们最初的分类包括在这两者中间的其他器官。不过，这样的讨论已经离题万里了。

29.我们的正题是要表明，我们人体的构成的最重要原因既不是无身体的灵魂，也不是无灵魂的身体；它首先是从诸多有机的生命体中作为一个有机生命物产生出来的，我们的人性取了它并珍爱它，如同乳婴珍爱他自身所拥有的源泉一样，然后它在身体和灵魂两方面都开始生长，并在各自部分显示出这种生长。因为它随即就通过这种巧妙而科学的形成过程显示出了交织于其中的灵魂的能力，一开始还显得有点模糊，但后来随着作品的日益完善，它的光芒就日益辉煌起来。

30.我们可以看看石雕家的例子。艺术家的目标是要在石头上刻出某种活物的形像，他心里有了这样的目标，首先就从石料中取一块石头出来，然后把多余部分凿去，根据他最先勾勒的蓝图一点点刻出目标中的肖像，这样，就算是一个外行人来看，也可以从他所看见的作品中推测出他的艺术目标。随着他继续加工，作品越来越接近他心目中的对象，最后石头上出现了完全的形像，他就大功告成了。不久前还是一块混沌的石头，现在已是一头狮子，或者一个人，或者艺术家所创作的任何其他东西，这不是把材料变成形像，而是把形像雕刻到材料上去。如果关于灵魂的情形，有人也作这样的设想，那他并不算太过分。我们说，这创造大自然万物的主，从相同质料中取出一部分造成人，并按己愿塑出人的形像。须知，石雕作品是随着工作的进展渐见成效的，刚开始时还模糊不清，看不出是什么形像，但作品完成之后，形像也就栩栩如生了。同样，在塑造灵魂的器皿过程中，灵魂样式也体现在基质里，器皿还没造好，灵魂也是不完全的，器皿一旦造好了，灵魂也就完全了。事实上，倘若我们的人性不曾受到邪恶的玷污，它就可能一开始就是完全的。而如今我们的人性在生育上屈从于情欲，与动物同类，这就使得神的形像不能一开始就在我们的灵魂中显露出来，人只有通过某种方式和顺序，通过灵魂里那些物质性的属性渐趋完善，所以，人更接近动物。

31.伟大的使徒也教导我们这样的教义，他在给哥林多人的书信里说：“我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事舍弃了。”^[91]并不是说长大成人之后的灵魂不同于我们所知道的孩子时候的灵魂，我们身上产生了成人的理智之后，孩子的理智就消退了；而是说同一个灵魂在孩子身上处于不完全状态，在成人身上是完全的。

32.我们说，那些生长的事物是活的，谁也不会否认凡有生命、能运动的东西都是生命物。同时，我们不能说这样的生命分有完全的灵魂——因为尽管植物里面有某种生命力，但它没有获得感知觉活动。另外，虽然兽类里面存在更大的生命力，但这种力量同样是不完全的，因为它自身中不包含理性和理智的恩典。

33.如此，我们认为真正而完全的灵魂是人的灵魂，这可以从各种作用中看出来。至于其他有生命的东西我们称之为生命物，只是一种对语言的习惯性的误用，因为在这些东西中，灵魂是不完全的，只具有灵魂的某一部分作用。从摩西关于人的起源的充满奥秘的描述中我们知道，当人使自己变得与这感性的世界一样时，灵魂也只能发挥部分作用。因而，保罗劝告那些能够听见他的人要固守着完全，还指明了可以什么方式达到那样的目标。他要求他们必须“脱去旧人”，穿上那“渐渐更新，正如造他的主的形像”^[92]的新人。

34.但愿我们都能归回到那神圣的恩典中去，神起初造人的时候就是在这样的恩典中造的，因为他说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”愿荣耀和大能归与神，直到永永远远。阿们。

[1] 《箴言》17：6（七十子译本）。英译本里找不到这个句子。

[2] 这是巴西尔所写的解释《创世记》的著作。——中译者注

[3] 指生长着分别善恶果子的那棵树，因为神禁止亚当吃那果子，故有此说。参看《创世记》2：16—17。——中译者注

[4] 《创世记》2：4（七十子译本）。

[5] 《创世记》1：1。

[6] 《创世记》2：1。

[7] 《创世记》1：26（不完全出自七十子译本）。

[8] 这里究竟是指画像还是指塑像不甚清楚。

[9] 《约翰福音》1：1。

[10] 参《哥林多前书》2：16，《哥林多后书》13：3。

[11] 《约翰一书》4：7—8。

[12] 《约翰福音》13：35（并非完全直译）。

[13] 《诗篇》94：9。

[14] 《创世记》1：26。

[15] 实际出于《帖撒罗尼迦前书》5：23。——中译者注

[16] 参《马可福音》12：30。

[17] 参《哥林多前书》3：3。

[18] 参《哥林多前书》2：14—15。

[19] 即心灵的器具，与理性相关。

[20] 参《传道书》1：8。

[21] 英文为mind，我们这里译为“心灵”。格列高利用这个术语指“理智”的处所；把

heart译为“心脏”，指其他肉体器官的中心，或者说是感觉的中心。

[22] 《罗马书》11：34。

[23] 《创世记》1：26。

[24] 关于心脏的位置，或许格列高利本人也持同样的看法。例如这一部分的三十章15节。

[25] 《诗篇》7：10。

[26] “圣徒”即约瑟和但以理，因为他们能解梦，所以为执政者认可，使其能够有益于国家。

[27] 参《创世记》9：3。

[28] 《创世记》1：26。

[29] 《创世记》1：27。

[30] 参《加拉太书》3：28。

[31] 《创世记》1：27。

[32] 《创世记》1：27。

[33] 参《马太福音》22：20—21。

[34] 《苏珊娜传》42节。

[35] 《路加福音》20：35—36。

[36] 《诗篇》8：6。

[37] 《歌罗西书》3：2。

[38] 《罗马书》14：17。

[39] 《马太福音》4：4。

[40] 《箴言》9：5。

[41] 《约翰福音》7：27。

[42] 参《以赛亚书》12：3。

[43] 《阿摩司书》8：11。

[44] 《创世记》2：16。

[45] 《诗篇》37：4。

[46] 《箴言》3：18。

[47] 参《希伯来书》5：14。

[48] 《帖撒罗尼迦前书》5：21。

[49] 参《哥林多前书》2：15。

[50] 《提摩太后书》2：21。

[51] 《出埃及记》33：12。

[52] 《马太福音》7：23。

[53] 《提摩太前书》6：10。

[54] 《创世记》3：5—6（七十子译本）。

[55] 《诗篇》144：4（七十子译本）。

- [56] 《创世记》1：26—27。
- [57] 《哥林多前书》15：47。
- [58] 《诗篇》90：4。
- [59] 《苏珊娜传》42节。
- [60] 《创世记》1：28。
- [61] 《哥林多前书》15：51—52。
- [62] 《帖撒罗尼迦前书》4：17。
- [63] 《希伯来书》11：40。
- [64] 《希伯来书》11：13。
- [65] 《希伯来书》11：11。
- [66] 《诗篇》84：2。
- [67] 《诗篇》84：10。
- [68] 《诗篇》84：12。
- [69] 《使徒行传》1：7。
- [70] 参《希伯来书》11：3。
- [71] 参《马可福音》13：1。
- [72] 参《路加福音》23：27—29。
- [73] 《路加福音》4：39。
- [74] 《约翰福音》4：49。
- [75] 参《路加福音》7：13—15。
- [76] 《帖撒罗尼迦前书》4：16。
- [77] 《路加福音》4：23。
- [78] 参《约翰福音》20：27。
- [79] 《哥林多前书》14：12。
- [80] 《歌罗西书》2：8。
- [81] 《诗篇》104：29—30（七十子译本）。
- [82] 参《路加福音》16：24—31。
- [83] 这话就是先知的话或救主的话，如所引用的例子表明的。
- [84] 参《创世记》2：7。
- [85] 《马太福音》4：25。
- [86] 见下一章的讨论。
- [87] 《苏珊娜传》42节。
- [88] 《申命记》4：23。
- [89] 参《约翰福音》10：5。
- [90] 或者“比较新鲜的”，事实上，心脏是寻找比较新鲜而凉爽的空气，这样加速呼吸就是为了能获得这样的空气。
- [91] 《哥林多前书》13：11。

[92] 《歌罗西书》3：9—10。

论灵魂和复活

内容提要

每当遇到丧亲之时，心灵总想通过推论对人死后灵魂是否存在的问题寻找确定的答案。

首先，如果灵魂没有永生，那是它唯一的优势，就不可能有美德。

但这只是一个道德上的论证。这个问题还需要理性和科学的讨论。

若说灵魂的本性如同真实事物的本性一样是质料的，那会遇到怎样的异议呢？

如果承认这个观点是真理，那就必然承认无神论也是真理；而无神论，只要看看支配世界的井然秩序就可以予以驳斥。换言之，神的灵性是无法否认的，而这就证明属灵的或非质料的存在是可能的；因而，灵魂就是这样的存在。

那么神与灵魂是否是一回事呢？

当然不是一回事。但人“本身是一个小小的世界”；我们同样可以从这个微观世界推论出非质料的灵魂是真实存在的，就如同从世界的表象可以推断出神的存在是真实的一样。

于是，为了便于以下的讨论清晰明确，就给灵魂下了一个定义。它是“一种受造的，有生命的理智存在物”，只要为它提供器官，就有感性知觉官能。因为看的是心灵，而不是眼睛；比如对月亮的盈亏的理解就是靠心灵而不是眼睛。关于身体这架“机械装置”自身能产生所有思想的观点，用水装置的例子就可以予以驳斥。如果思想真的是质料的属性，那么这样的装置应当能够自发地自我构造，但事实上它们反而直接证明了人里面有一种看不见的思维能力。巧妙设计的作品包含着心灵的活动；事物有可感知和不可感知之分。

那么，不可感知的东西是什么呢？

如果它没有任何可感的性质——那么它在哪里呢？

回答：关于神也可以问同样的问题（而神的存在是不容否定的）。

那么心灵与神是否同一呢？

并非完全同一，在其实体性存在中，就其与质料分离来说，灵魂“类似于”神；但这种相似不是同一；它之于神如同形像之于原型。

因为灵魂是“单一而非复合的”，身体分解之后仍然存活，并继续伴随着分解了的各个原子，似乎管理着它的财产，直到复活之时，到那

时，它就要将自己包裹在各个原子重新组成的身体里。

灵魂被定义为“理智存在”。但愤怒和欲望也不是属于身体的属性。那么是否有两个或三个灵魂？回答：愤怒和欲望不属于灵魂的本质，而只是存在于它的不同状态中；它们原本不是我们固有的部分，我们可以并且必须从自身中剔除它们，只要它们还标志我们与兽类造物的联合，就要把它们转化为向善的工具。只要它们服务于其他目标，就是心胸里的稗子。

心灵在哪里“伴随着它的原子”？——阴世并不是一个具体的地点；它只是意指不可见的地方；《圣经》里论到地底下的那些段落要按比喻的意义来理解，不过，对信奉相反解释的信徒，也不必与之争论。

但是灵魂如何能知道曾经构成熟悉之样式如今已经分散的那些原子呢？这可以用两个例子（不是类比）来回答。画家的技能可以把各种颜色混合成一种单一色彩，如果（通过某种奇迹）那种现实的色彩可以重新分解为原来的各种颜色，这种力量照样可以一一认出它们来，也能随意把它们重新组合起来。一个泥制的杯子与其他泥制器具一块碎成片片，杯子的主人仍能在一大堆碎片中认出哪些是杯子的碎片（根据它们的形状），就算它们再次成为原来的泥巴，也能认得出来。同样，灵魂也能在众多原子中认出自己的原子，即使每种原子返回到宇宙中各自最初的源头，也照样如此。

不过这与财主和拉撒路的寓言有什么相似之处呢？

两人的身体都在坟墓里，所以所谓的两人其实是在属灵意义上的人。但灵魂不仅能够认得、接受整个身体的原子，还认得各人的肢体，比如舌头。关于财主的叙述意指属血肉之事留在他灵魂里的印象。

如果我们在来世必然毫无情感，那怎么会有美德，怎么会有对神的爱呢？我们看到，愤怒有助于美德，而欲望有益于爱神。

我们要像神一样，使我们能常常沉思他里面的美。而神处在自我沉思当中，没有任何欲望、盼望，也没有遗憾和记忆。结果子的时候就是永恒，所以他的爱是完全的，不需要任何情感。所以它必与我们同在。神把“属于他的”带到这种无情无欲的恩福状态；在这过程中也形成充满情欲的靈魂的痛苦。因而规定罪人要在永恒里遭受严重而长期的痛苦，不是因为神恨他们，也不只是为了惩罚他们；而是“因为凡属于神的，必尽一切努力、花一切代价为他保守”。各人所要承受的痛苦之程度必然与各人所犯恶的程度成正比。

因而神必然“在万物之上，为万物之主”；然而爱者的形式必将由原先同样的原子编织而成，当然是编入到一种更精致的结构中去。

于是就触及了复活的教义。基督教的复活与异教哲学中的复活在一点上是相同的，即都承认灵魂重新从宇宙的某些原子中获得外壳。但对后者的两种形式有一些命中要害的驳斥，这两种形式是：纯粹而单一的轮回，柏拉图的灵魂轮回。

第一个——（1）抹杀了无机界或植物界与属灵界的区别。

（2）使吃喝成为一种罪。

两者——（3）混淆道德选择。

（4）使天成为邪恶的摇篮，地成为美德的摇篮。

（5）违背他们所认可的真理，即天上没有任何变化。

（6）认为每一种出生都是恶的，因而或者是无神论的，或者是摩尼教（Manichean）的。

（7）使生命充满偶然事件。

（8）否认事实具有道德属性。

神是我们的生命——包括身体和灵魂——的原因。

但是灵魂是“何时”并“如何”进入存在的呢？

关于“如何”的问题我们永远无法知道。有一些理由反对在神里面或者在神外面为受造之物寻找质料，但我们可以认为整个造物界就是神的实现了的思想。

“何时”的问题可以确定。上文已经指出为何不赞同灵魂先于身体存在的观点。但灵魂是生命必不可少的，而且胚胎就是活的生命。

因而灵魂不是身体之后产生的。也就是说，身体和灵魂是一起产生的。

至于灵魂的数目，人本身是神还未完成的一个思想，如这些后继状态所表明的。一旦这个思想完成了，“人的进化”就会停止，不会再有出生；而没有出生，也就没有死亡。

在驳斥反对《圣经》里的复活教义的观点之前，先引用包含这一教义的经文，尤其是《诗篇》六十八篇27节（七十子译本）。

然后陈述了各种各样反对复活、反对洁净以及审判的观点，尤其是：

一个人（就身体意义上说）在不同的阶段并不是完全同一的，甚至今天和明天都是两个不同的人。那么他的哪个阶段要复活、受苦（如果有必要），并且审判？

通过对复活下的一个定义就把所有这些异议都驳斥了，这个定义就是“人回复到他原初的状态”。就此而言，没有老人和婴儿之分，“皮衣”（coats of skins）也被弃之一旁。

当洁净的过程完成之后，灵魂中优秀的属性就显现出来——不朽、生命、尊严、荣耀、强大，总而言之，作为神的形像的人性所拥有的一切东西。

正文

伟大的圣徒之一巴西尔已经离世到神那里去了，整个教会都为他的逝世而无比哀伤。不过他的姐妹——那位老师（the Teacher）还活着，所以我去拜访她^[1]希望与她同诉失去兄弟的伤痛之情。这个悲伤的消息实在令我心碎，我希望找到与我具有同样感受的人，与我同泣同悲。然而当我们见面的时候，老师的情景更使我悲痛欲绝，因为她也卧床不起，生命垂危了。不过，她就像一位技术高超的驾驭者，先让我尽情地倾诉悲伤，然后才开口说话，力图以此控制我的情绪，以其理性这柄梳子梳理我混乱的灵魂。她引用使徒关于务必不可“为入睡的人哀伤”的话来安慰我，因为唯有“毫无盼望的人”才会如此。但我依然怀着痛苦不堪的心问——

人类怎可能这样行呢？须知，人对死具有一种本能的、根深蒂固的厌恶！不忍看到停尸床，看到垂死的人更是唯恐避之不及。甚至约束我们的法律也把死罪列为最严重的罪行，把死刑定为最大的惩罚。就是一个素不相识的人，我们也不忍眼睁睁看他死去而无动于衷，更不要说看着亲戚朋友停止呼吸，岂能不恸哭哀伤？我们看到人类的整个历史都在致力于这样的目标，即我们怎样才能生存下去。事实上，正是出于这样的目的，我们造出房子居住，免得我们的身体受寒冷或炎热的袭击。发明农业是为了什么？不就是为了给我们提供生活必需品吗？事实上，关于我们怎样才能生存下去的思考源于对死亡的恐惧。医药为何备受人的尊崇？因为人们认为它就是通过一定方式与死神的斗争。我们为什么要穿紧身胸衣，为什么有长长的盾牌、护胫、盔甲，以及种种防御兵器，为什么要筑诸如围墙这样的防御工事，要用带铁门的大门？不就是因为怕死吗？这样说来，我们对死的惧怕乃是与生俱来的，那么一个幸存下来的如何轻易能做到看着朋友死去而毫不动容呢？

老师说：死本身不过是不可避免的必然之事，你何必对此产生特别的痛苦呢？不值得驳斥不加思考的人通常所说的这种话。

什么？我回答她说，我们刚刚还看到他活生生地说着话，突然就气息全无、僵硬不动了，身上的每一个器官都毫无知觉，眼不能见，耳不能听，所有感官都不再运作；就算你用火烧他，用钢夹他，甚至把剑刺入他身体，或者把身体扔给野兽作食，或者把身体埋入地下，对所有这些威胁死者都一概无动于衷，看到这样的情景，我们还没有理由哀痛？既然这种变化在所有这些方面都可看到，而且生命力——不论它是什么——一瞬间就消失无踪影，就像刚刚还在燃烧的灯火突然熄灭，既没有停留在灯芯上，也没有转移到别的地方，而是完全消失了——面对这样的变化，我们又没有明确的理由可依凭，怎能不叫我们产生情绪呢？我们“听见”灵离去了，我们“看见”壳留下来，但是关于那已经离去的，我们一无所知，既不知道它的本性，也不知道它去向何方。无论是土、气、水，还是其他任何原子，都不能表明这种离身体而去的力量是否驻

留在其自身里面，而这种力量的离去，使留下的仅是一具尸体而已，不久就腐烂分解。

见我将这个题目扩展开来，老师用手向我示意，说：显然，你心里所惊异所困扰的不是灵魂与身体一同分解而不能永恒存在。

因为我的满腔悲伤还没有使我恢复理性的判断能力，所以我未经三思就极为放胆地回答。我说：事实上，在我看来，神所命令的话语只是迫使我们相信灵魂是永活的，但并没有提供任何理由使我们欣然接受这样的信念。我们内心接受这种强力所加的观点，显然是被迫的，而不是出于自发自愿的动机。因此我们对死者的哀伤更是愁肠百转，我们实在不知道这种生命力其本身究竟是什么，存于何处，如何存在；说穿了，它究竟是否以某种方式存在于某个处所。这种关于真实状态的不确定性使双方的观点都势均力敌，许多人接受这种观点，也有许多人接受另一种观点。事实上，有一部分希腊哲学家，并且绝不是默默无闻的哲学家，就持我上文所说的这种观点。

她叫喊起来：务必远离那异教的无聊谬论！炮制谎言的人造出虚妄理论只是为了损害真理。请特别注意，关于灵魂的一种看法无异于摒弃美德，只追求瞬间的享乐，不可能指望永生，因为永生乃是美德才有的优势。

我问道：请问我们怎样才能坚定不移地相信灵魂是持久的？我也知道，我们若不坚定不移地相信这一确立在我们中间的信念，人类生活就会丧失生命所赋予的最美好的装饰，也就是美德。确实有些人把此生看作是存在的界限，并不指望来生的恩福，那么美德该怎样说服这样的人呢？

老师回答说：我们必须找到一个起点才能开始关于这个问题的讨论。如果你愿意，就让你负责为对方的观点辩护，因为我发现你心里还是有点倾向于接受这种信念的。这样，我们要先陈述相反的信念，然后才能寻求真理。

她既提出这样的要求，我虽然对她的怀疑表示抗议，因为我如此真诚地提出异议，首先把反对意见摆到桌面上来，只是希望能找到充分的理由接受关于灵魂的信念，但我还是说——

持反对意见的人岂不会这样说：身体是复合的，所以必然分解为组成它的各个原子。一旦身体里的各原子停止联合，由于同类相吸的必然倾向，各个原子自然移向自己的同类。于是，我们身上的热就要与热联合，土质要与固体联合，其他原子也一一与其同类原子联合。那么，灵魂到时会在哪里呢？如果有人断定它就在那些原子里面，那他就必须承认灵魂是与它们一致的，因为不同性质的事物之间不可能出现这种融合。如果是这样，就得承认灵魂必然是一种混合之物，事实上是由截然相反的性质混合而成的。既是混合的，就不是单一的，而是复合的；既是复合的，就必然要分解；分解就是复合体的毁灭，可毁灭的东西就不是不朽坏的，否则，肉体也可以称之为不朽坏的，尽管它本身必然要分

解为各组成原子。另一方面，如果灵魂不是这些原子，而是另外的东西，那么我们的理性是否能为它设想一个处所？须知，由于它与众不同的性质，不可能存在于那些原子中，并且这世上也没有与它那相反特性一致的地方可供它存留。而一物若是找不到任何可停留之处，就只能不存在。

老师听了我的这些话，轻轻地点点头，然后说：斯多亚派（Stoics）和伊壁鸠鲁主义者（Epicureans）在雅典为回答使徒所收集的就是这些或诸如此类的反对意见。我听说伊壁鸠鲁的理论正是朝这个方向发展的。在他看来，万物的构成是一个偶然而机械的事件，丝毫没有神意参与渗透；而人作为其中的一部分，在他看来就像是一个水泡，其存续时间就是包裹之物容纳生气的时间，因为可以说，我们的身体只是一张膜包围着一口气，一旦膜膨胀破裂，禁锢在里面的本质也就灰飞烟灭了。他认为，有形的事物是有限的；他把我们的感知觉看作是我们领会事物的唯一途径；他完全关闭了他的心眼，无法看见非质料的理智世界里的任何存在，就如同一个人住在小木屋里，四围的墙壁和屋顶挡住了外面的视线，根本不能瞥见天空的种种奇观。确实，宇宙间的万事万物，凡可看为感官之对象的，就是一面地上的墙，在狭隘的灵魂与预备作它们沉思之对象的理智世界之间构筑一道屏障。这样的灵魂只能看见土、水、火，至于这些原子源于何处，又被什么东西所包围，狭隘的灵魂是不可能看见的。我们看到一件衣服，就能想到穿衣服的人，看到船只就想到造船木工，看到建筑就想到建筑师的手。然而，这些渺小的灵魂看着这个世界，却看不见这世上的一切东西所显明的神。由此，他们提出聪明而巧妙的灵魂消亡论——身体没有了原子，原子离开了身体，而灵魂不可能独立自存（如果它不是这些原子中的一个，也不是驻留在某个原子里面）。如果这些反对者认为，鉴于灵魂与诸原子不同类，人死后它就无处可在，那么他们必然首先提出了属肉的生活是缺乏灵魂的，因为身体本身不过就是那些原子的组合而已。因而他们必不能说，灵魂也存在于身体里，独立地赋予这复合体以生命。如果死后灵魂不可能存在，尽管各原子仍是存在的，那么我得说，我们的生命最终也只能是死亡。但如果他们现在没有使灵魂在身体里的存在成为一个可疑的问题，那么当身体分解为各原子时他们怎能主张灵魂消亡论呢？其次，他们必须以同样的厚颜无耻反对神存在于这大自然之内。因为他们怎么能说那属理智的、不朽坏的无形之神可以分解为湿软的原子，或者分解为干热的原子，从而生成维持宇宙的存在，虽然与它所渗透的东西不同类，却仍然能够渗透它们。因而，他们只能把支撑世界的神从他们的体系中排除出去。

我说：正是在这一点上，我们的对手不可能不心存疑惑；也就是说，是否万事万物皆依赖于神，为神所包围，或者说，究竟是否有超越于物理世界之上的神性存在。

她大声说：对这样的疑惑倒不如保持缄默更为适当，不必屈尊去回答这种愚蠢而邪恶的命题。因为有一条神圣戒律，就是禁止我们答复傻

瓜的愚蠢问题。凡说没有神的人，如先知所宣称的，必是傻瓜无疑。不过我们还是要说话的，所以我向你强调一种论证，不是我的，也不是任何人的（因为无论是谁说的，都会显得无足轻重），而是整个造物界通过它的各种奇迹向众人的眼睛展现出的一种论证，这种论证以一种巧妙而精彩的表达方式直达心里。造物界明明白白地表明了造物主，因为这诸天——如先知所说的——就以其无法言说的话语显明了神的荣耀。我们看到整个宇宙和谐一致，奇异的天空如此，奇异的大地也如此；彼此完全相反的原子合在一起，共同组成一个难以言喻的统一体，向着一个共同的目标，每一种原子都发挥其独特的力量，以维持整体；不可融合、彼此排斥的事物并没有因为各自的特性而各奔东西，复合起来也远不会导致毁灭；那些天生就向下飘动的原子，比如太阳的热，以光线的形式下降，而有重量的物体通过在空气里稀释而上升，于是，水逆着本性上升，通过空气升到上层；炽热的火大量渗入地下，甚至深渊里也是热乎乎的；雨的湿润渗入泥土，借着其本性发出各种各样的胚芽，使凡接受它的影响的植物都获得一定的生命力；极地的转动速度何其快，其间的轨道如何反向移动，产生日食、相合、行星的一定间隔。我们用敏锐的心眼看见这一切，看到这样的景观；我们也不会不知道有一种神圣的权能精巧而高明地起着作用，自我显明在这个现实的世界之中，渗透在每一部分，把各部分与整体联结起来，通过部分来成就整体，以一种单一的支配一切的力量把宇宙包围在内，使它自给自足，独立自存，永不停止运动，也永不改变位置。

我问：请问相信神的存在这种信念如何证明人的灵魂存在？可以肯定，神与灵魂不是同一回事，所以不能说相信了一个，就必然要相信另一个。

她回答：智慧者曾说过，人本身就是一个小小的世界，他身上包含着构成宇宙的全部原子。倘若这种说法是对的（看起来确实是这样的），那么我们也许就不需要别的辅助物就可以确定我们关于灵魂的观点是真理。我们的灵魂观是这样的，灵魂是存在的，具有自身稀罕而独特的本性，它的整个结构独立于身体。我们关于这个外在世界的确切知识源于我们的感觉活动，而这些感觉活动本身又引导我们领会关于事实和思想的超感觉的世界，我们的眼睛因而变成那宇宙中可见的伟大智慧的诠释者，并在自身中指向包围着它的存在（Being）。正因如此，当我们朝向我们的内在世界时，也有充分的理由从可知者推导出未知者。那里的未知者不是感觉所能把握的，因为它是沉思的对象，不是视觉的对象。

我反驳说：诚然，从这个和谐的物理世界的各种巧妙而精彩的设计完全可能推导出一个超越宇宙之外的智慧的存在，但是，关于灵魂，人若也从已知者去追溯未知者，那他能从身体所给出的指示中得到什么知识呢？

这位贞女回答说：非常肯定的是，对那些希望跟从智慧的箴言并认识自己的人来说，灵魂本身就是一位称职的导师。我的意思是说，它是

一种非质料的、属灵的事物，以一种与自己的独特本性相一致的方式运作、移动，并通过身体的器官把这些独特的情绪表现出来。这种身体结构虽然始终保持同一，甚至那些已经死去（当然是刚刚死去的）的人的尸体也是同样的结构，但是由于没有了灵魂的力量，它再不能运动，也无任何行为。唯有当器官里有感知觉的时候，身体才能运动；并且不仅如此，当精神力量借感知觉把自身的动机和动力随心所欲地渗透到所有感觉器官里，身体才能真正活动起来。

那么，灵魂是什么呢？我问。也许会有某种方式可以描绘它的本性，也好叫我们对这个题目有个大概的了解。

老师说：不同的作者都试图用不同的方式给它下定义，每一个定义都带有作者个人的倾向性。不过以下这种界定是我们的看法。灵魂是一种受造的本质，活的，属理智的，从自身把生命力和感知力传递给有结构但暂时的身体——只要这自然结构不分解，就聚集在一起。

她说这话时指指坐在一边观察她的状态的医生，又说：有一个证据可以证明我所说的东西就在我们身边。请问，这个人是怎样通过把脉，通过这种触觉来聆听大自然的声音——大自然大声叫着他，把她特有的痛苦告诉他——得知身体里的疾病其实就是一种炎症，病因出在这个或那个内脏，有多少程度的发烧？他又为何只要看看患者的状态，观察身体的排泄物，通过眼睛就得知病情的其他方面信息？肤色状况——有点苍白、蜡黄，眼神因病痛不自觉地流露出哀伤之色，这些都是体内状态的反映。耳朵也会给出同样的信息，听听短促的呼吸声和与之相伴的呻吟声，就可以断定疾病的性质。有人还会说，若是专家，就是嗅觉也能检查出疾病的种类，注意到特定性质的气息里隐藏着要害部位的痛苦疾病。倘若没有一定的理智力量呈现在各个感觉器官里，这样的事岂是可能的？我们的手若没有思想指导它去感觉、理解对象，凭它自身能告诉我们什么信息呢？耳朵、眼睛、鼻子，其他任何器官，若是与心灵分离，仅凭自身怎能协助解决问题呢？据记载，有一种教外文化曾说过，是心灵在看，心灵在听^[2]此话实在不错。另外，你若不认为这话是对的，那你必须告诉我，当你受了老师的教诲以后再看太阳，为什么能断定它的大小并不就是许多人看来的那样，而认为它要比整个地球大好多倍。你之所以充满自信地如此断言，不就是因为你已经通过推理从现象达到了真相，知道它是怎样的一种运动，相距多少时间和空间，以及产生日食的种种原因？当你看到月盈月亏，你知道眼睛所能见的天体现象背后有真实的原因，知道月球自身是没有光的，它在最接近地球的轨道上围绕地球转动，它是被来自太阳的光线照亮的；它就像一面镜子，自己不发光，太阳光照在它光滑的表面，反射出明亮的光芒。人看到这样的现象，若不考察其原因，就会以为这光是月亮自身发出的。要证明事实并非如此可以看以下这一点。当它完全朝向太阳的时候，在我们看来，它的整个圆盘都是光亮的；但是，当它在较窄小的空间里迅速穿越自己的旋转轨道时，太阳还没有走完一圈，它已经走完了十二圈多。这就表明实质上它并不总是有光的，因为它朝向太阳的位置在它快速转动

中不可能保持不变。虽然它的这个位置使其朝向我们的一面变得光亮照人，但随着它的转动，我们所能看到的这面必然有一部分被阴影笼罩，唯有转向太阳的部分才能得到它丰盈的光线。事实上，从那不再能看到太阳的部分到仍然能看到的部分，光亮一直在渐渐隐没，直到它正好穿过太阳的直径，使它的后面部分也接受光线。由于它自身是完全没有光线和光辉的，所以转向我们的这一面就完全看不见，同时另一面则光芒满盈。这就是完全的月亏。然后，它在转动中又经过太阳，穿越太阳的光线，于是刚刚还是黑暗的一面开始露出一线光亮，光线从全亮的一面渐渐转移到刚刚还全黑的一面。你看，眼睛教给你多少知识；但是若没有心灵借眼睛观察、把感觉所获得的材料作为向导，透过表面深入看不见的本质，眼睛自身根本不可能产生这种洞见。我们无须再补充几何法如何一步一步地引导我们从可见的形像走向视线之外的真理，还有其他数不胜数的例子，都能证明理解乃是深植于我们本性中的理智的作为，这种作为是通过我们的感觉器官的运作发挥出来的。

我问：假如——不妨认为各种物质之间存在着巨大差异，尽管所有可见的原子都有一种共同的物质性（比如拿运动来说，并不是所有的运动都是一样的，有的运动向上，有的运动向下。形式、性质等都是如此）——有人说，这些原子还以同样的方式并入并属于某种力量，这种力量通过各原子自身的一种纯自然的作用影响这些理智的洞见和运作（比如，我们常常看到机械师就能发挥这样的作用，在他们手里，物质按照艺术规则结合，效仿大自然，不仅在形像上唯妙唯肖，在动作上也与原物无二，这样，机械装置的发音部位可以模仿发出像人一样的声音，但我们并没有在它身上发现有什么精神力量来认知具体的形状、性质、声音和运动）。我是说，假如我们认定，所有这一切都是我们自然身体这架机器产生的，并没有混合某种特殊的思想实质，完全是我们身上诸原子固有的一种机动力量独立完成这些运作的——事实上，不是由于别的什么，只是由于一种冲动，使我们去认识呈现在眼前的对象。若此，岂不可以证明那属理智的、感觉不到的存在，即你所说的灵魂是全然不存在的吗？

她回答：你的例子以及由此作出的推论虽然属于对立观点，但都可以成为我们的补充材料，并且对巩固真理必有不小的贡献。

是吗？此话怎讲？

因为你看，这样理解、操作、处理无灵魂的质料，使得储存在机器里面的技艺几乎成为这种质料的灵魂，无论它以什么方式模仿运动、形状、声音等，都转而证明人里面确乎有某种东西，使他天生就能够在自身里面通过思考、创造官能产生这样的思想，在理论上备好这样的技艺，通过手工付诸实践，在质料上展现出心灵的作品。比如，他首先借助于思想看到，要产生声音必须有一定的风；然后，为了在机器里产生风，他预先进行推理，仔细观察各原子的本性，从而确定世界上不存在真空，所谓的真空只是相对于稠密空气的稀薄空气而已，因为空气作为一种独立的维持生命的原子是充满丰盈的。说罐是“空的”，只是语言上

的误用引起的，因为即使它没有液体，在有经验的人看来，也仍然是满的。要证明这一点，只要把罐放入水池里，这时罐并不马上进水，而是先在水面上冒气泡，因为罐里有空气，使它圆形的周边漂浮起来。最后，水压迫使它沉到水底，到了水底，就通过罐嘴吸水。整个过程表明，即使还没有进水之前它也不是空的，因为可以看到罐嘴处两种原子之间正在进行一场争战，水在自己的重力下要进入罐里，于是流进；另一方面，罐里的气因水沿着罐嘴冲进来受到压缩，于是就朝相反方向奔涌，这样，强大的气流就制住了水流，于是就发出汩汩的声音，泛起串串水泡来。人观察到这一现象，就根据两种原子的特点设计出一种引导空气的方法，作用于他们的机械装置。他们用某种坚硬的材料造出一种空腔，不让里面的空气向任何方向逃逸；然后通过这空腔的口子把水引入里面，需要多少就引入多少。另外，他们还在另一头留个出气口，让空气进入预先备好的管子。空气流入管子的时候，由于受到水的强大压迫，变成一股猛烈的气流，这种现象表现在管乐器上，就奏出一个音符。这样可观察到的情形不是清楚地表明人里面存在某种理智，某种不同于可见之物的东西吗？由于它自身具有一种不可见的思维本性，它首先通过内在的创造准备好这样的装置，然后，当它们发育成熟之后，就使它们显明出来，展现在从属的质料里面。如果可以把这样的奇迹归于原子本身的构造，如我们的反对者的理论所主张的，那么我们应该让这些机械装置自己自发地建构；青铜不必等艺术家来把它塑造成某个人的形像，可以凭一种天生的力量就成为某种铜像；空气也不必要求有管子才能发出音符，只要凭其自身随意的流动就可以自动地发出声音；水的喷射也不会像现在这样是经人工压力迫使它朝规定的方向运动，相反，水会自动升到装置里面，找到那个方向作为自然渠道。倘若所有这些结果都不是原子的力量自发产生的，而是相反，每一种原子的使用都是精巧设计有意安排的，而且设计就是心灵的一种运动和活动，那么按照反对意见的思路所推导出来的结果不正好向我们表明，心灵并非可感知之物吗？

我说：我同意可感知之物不同于不可感知之物。但在这样的阐述中，我没有看到对我们的问题作出了什么解答。在我看来，我们可以认为那不可感知之物是什么这一点仍然不甚明了。你的论证所表明的不过就是它不是质料性的东西，但我仍然不知道该怎么称呼它才适当。我特别想要知道的是它究竟是什么，而不是它不是什么。

她回答：其实我们正是用这样的方式获得许多事物的大量信息的，因为当我们说某物“不是什么什么”的时候，就是在间接地解释该物的性质。比如，当我们说一个人“不好猜”时，就是说他是一个好人；当我们说一个人“没有男子气”时，就是指他是一个胆怯的人。有许多事物都可以用这样的方式来表述，也就是说，我们可以用否定不好的属性来表示好的属性，反之亦然。所以，如果我们也用这样的方式来思考现在所讨论的问题，必能对它获得适当的认识。这个问题就是：我们认为心灵的本质究竟是什么？既然提问者对该物的存在问题已经没有疑惑——因为它向我们展现的种种活动已经充分证明了——只想知道它是什么，那么

他必已经从我们的叙述中对它有了一定的了解。我们说，它不是我们的感觉所感知的东西，不是颜色，不是形式，不是硬度，不是重量，不是数量，不是立方体，不是点，不是任何可感知的质料。也就是说，要设想确实存在某种超越这一切的东西。

这里我打断她说：如果你把所有这些都排除出去，我不知道你还怎么可能避免不把你所寻找的东西连同它们一起取消。目前我无法相信，除了这些之外，认识活动还能依靠什么。因为任何时候，我们用挑剔的理智考察世上事物时，就我们伸手触及所要寻找的事物来说，我们不可避免地要用到上述这些东西，就像瞎子要摸着墙才能找到门。我们必须求助于颜色、形式、数量，或者你所列举的其他东西。既然说到这事物不是它们中的任何一个，那我们软弱的心灵只能使我们认为它根本就不存在。

她义愤地打断我的话说：这样的谬论岂不令人羞愧！这种狭隘而卑下的世界观使我们得出一种精妙的结论。如果凡感觉不能认知的，就被逐出存在的范围，那么也必认为那主宰万物、包含一切的大能是不存在的。人一旦得知神的本性是非质料的，不可见的，就必然根据这样的前提把神看作是绝对不存在的。另外，既然神没有这些特点也不影响他的存在，那么人的心灵为何就因为一个个排除这些质料属性就被挤出存在范围之外呢？

我驳斥道：这样说来，我们这样讨论只是以一种悖论替换另一种悖论。我们的理性必会得出这样的结论，既然神与人心都是不能设想的，只能通过排除一切感觉材料的方式来描述，那么两者是一致的。

她回答道：不是这样说的。这样说也亵渎了神。事实上，如《圣经》告诉你的，只能说两者“相似”。因为那按着神的“形像造的”，必然在各方面都与造它的原型相似。其相似之处在于：属理智的，非质料的，与任何重量概念无关，不能用任何尺度来度量。但就其自身的独特性而言，两者仍是各不相同的。事实上，一者若与另一者完全一致，那它就不只是一个像了；须知，若说那非受造的原型是大A，那么受造的形像就是小a。正如一面小小的镜子，当它正面向光时，往往能看见整个太阳的形状，但它并不能反映出太阳真实的大小，只能在它小小的范围内映现太阳。同样，神的那些难以言喻的性质也是这样映照在我们狭隘有限的人性范围之内。因而，我们的理性跟随这些映像的指导，必能清除一切有形的性质，领会心灵的本质；它也必不会把这种纯粹而无限的存在降低到可毁灭的渺小事实的层次上，它必认为心灵的本质唯有思想才能把握，因为它是唯有沉思才能把握的存在的“形像”。但它必不会说，这形像与原型是一样的。由于宇宙间处处显示出一种充满神圣奥秘的智慧，所以我们对神及其贯通宇宙整体维系其存续的神圣权能毫不怀疑（尽管如果你要求对神下个定义，就会发现神完全独立于造物界的任何一种事物，无论是感觉对象还是思维对象，而后者都有自然特性）。同样，灵魂作为一种实体（substance）（不论我们认为这种实体是什么）独立自存并没有奇怪之处，尽管世界的物质原子不适用于界定它的

存在，但这丝毫不妨碍它的真实存在。就我们人体来说，因为是由这些原子混合构成的，所以如上文所说的，灵魂的单一性和不可见性与身体的粗糙性之间不存在任何沟通。但尽管如此，毫无疑问，身体里面存在着灵魂的生命力，这种力量是借一种人的理性所不能领会的法则发挥影响的。即使到了那些构成身体的原子又重新分解为原来状态的时候，生命力的纽带也不会消失。只要身体的结构仍然存在，每个部分就都附有灵魂，它是同等地渗透在每个组成部分里。但我们不能因为灵魂与固体混合就说它是硬的，同样，尽管它把生命传送到每个部位，但不能说它是湿的、冷的，或者干的、热的。当结构分解，各原子复归各自原状之后，谁也不能否认，那曾借某种不可言说的法则一次性地随着身体的发育而成熟的单一、非复合的本质，仍然可能继续存留在那些原本混合在一起的原子旁边，而不是与曾经的联合体分离。因为我们不能这样推论：因为复合物分解了，所以非复合物也必随之一同分解。

我反驳说：谁也不会否认那些原子可以分分合合，也都承认这种分合构成了身体的分解和形成。但我们必须考虑到以下这一点。这些原子之间存在着巨大的间距，它们彼此各不相同，无论是所处的位置，还是性质特点，都大相径庭。诚然，当这些原子一起聚集到该对象身上，完全可以合理地说，那属理智的不可度量的本质也即我们所说的灵魂，必与如此联合起来的身体紧密相连。但是一旦这些原子各奔东西，回到各自本性驱使去的地方，灵魂的器皿由此四分五裂，那么灵魂又会变成什么呢？就拿水手来说，如果他的船毁了，破成碎片，散落在水面上，那他不可能同时浮在所有的碎片上（他只能抓住就近的一块碎片，让其余的漂走）。同样，灵魂从其本性来说是不可能随着各原子一起分解的，所以如果它发现难以与身体共存，就只能抓住其中的某一部分。如果我们接受这样的观点，那么为保持一致性，我们绝不可因它与某一原子同在而认为它是不朽的，也不能因为它没有与许多原子一起就认为它是必朽灭的。

她回答：属理智、非度量之物是既不收缩，也不扩散的（收缩和扩散是身体专有的属性）。但由于它是一种无形无体的东西，无论组成身体的各原子如何收缩、扩散，都一如既往地与身体同在，既不会因压缩（各原子合起来就产生压缩）而变得狭小，也不会在各原子游离回到各自的同类中而被它们抛弃，不论我们所看到的各种原子之间的距离有多遥远。比如，漂浮、轻盈的原子与沉重固态原子区别何其大，热与冷，湿与干这些截然相反的原子区别何其大，然而，它仍然可以毫不费力地呈现在各个原子之中，对立面的混合并不能使它分裂。从位置上说，这些原子各具性质，可以说彼此相距甚远，但是一种非度量的本性可以轻而易举地依附在彼此分离的物质上面，就是现在，心灵也可以同时沉思我们上面的诸天，并将它审视的目光伸展到地平线之外，它的思考力绝不会因相距遥远而分散。所以，无论身体的各原子是合成一体，还是分散解体，没有什么东西能妨碍灵魂存在于它们之中。正如在金银混合物中可以看到一种融合在金属中的井然有序的力量，即使后来一者融化，与另一者分离，这种有序法则仍然保留在两者中间，也就是说，虽然混

合物被分解了，但这种秩序并没有随之分离（因为你不可能使不可分者分成部分）；同样，灵魂这种属理智的本质体现在各原子的集合体中，即使它们分散了，也不因此分解，始终与它们同在，并不依照原子的数量把自己分成多个部分。唯有占据空间的质料世界才会出现这种分解，而属理智、非度量的灵魂是不依赖于空间环境的。因此，灵魂存在于它所激活的现实原子之中，没有什么力量能把它与它们的联合撕开。这样说来，还有什么理由担忧可见的被换成了不可见的，为什么你的心里产生了这种对死的恨恶？

对此，我诉诸她先前给灵魂所下的定义。我说，在我看来，她的定义并没有非常明确地指出灵魂的可观察到的种种力量。这定义说灵魂是一种属理智的本质，它借感官活动把一种生命力传送给身体。须知，灵魂并不只是在我们科学的、推测的理智里这样活动，并不只在那个领域产生结果，或者利用感官只为了这样的工作。相反，我们在人性中看到许多由欲望和愤怒产生的情绪，它们都是作为我们人的属性存在于我们身上；并且我们还看到它们的显现进一步表明许多极微妙的差异。比如，有许多状态是受欲望制约的，还有许多状态是由愤怒产生的，但它们没有一个是属于身体的；凡不属于身体的就显然是属理智的；而根据我们的定义，灵魂是属理智的东西。这样说来，当我们这样推论的时候，必然得出以下两者之一的结论：要么愤怒和欲望都是我们里面的第二种灵魂，这样，灵魂就不是一个，而是多个了；要么我们里面的思考能力不能算作一种灵魂（如果灵魂不能是复数），尽管理智成分均等地依附于每一部分，并使它们都印有灵魂的记号，否则就会使它们每一个都从灵魂的特定属性中排除出去。这两种结论都是荒谬的。

她回答道：你提出这个问题是完全有道理的，在此之前我们已经在其他许多地方讨论过这个问题，即我们该怎样看待我们的欲望力和愤怒力。它们是否与灵魂同质，从灵魂一开始形成之际就内在于她的自身里面，或者是别的东西，是后来在我们身上产生的？事实上，尽管大家都承认这些力量必然存在于灵魂里，但我们的观察至今还未发现我们究竟该怎样看待它们才能对它们产生某种固定的信念。大多数人对这个问题的看法仍然摇摆不定，这些看法有多少种，错误也有多少种。至于我们自己，如果外邦人的哲学——就是系统地讨论这些问题的哲学——真的提出了充分的论证，那么我们若还要在那些推论之外添加关于灵魂的讨论，自然是多余的，不必要的。然而，后者在灵魂问题上得出的结论是随心所欲的，我们没有权利这样做，我是说没有权利随心所欲地论断。我们把《圣经》作为一切信条的法则和尺度，我们必须睁大眼睛，只赞同那些与《圣经》作品的意向一致的观点。因而，我们必须忽视柏拉图（Plato）的马车、拉车的马匹（不同于马车的力量）以及车夫，哲学家把这些东西拿来比喻灵魂；我们也必须忽视继柏拉图之后的那位哲学家[3]所说的一切，他通过技艺规则[4]来推演可能性，还勤勉地考察了现在放在我们面前的这个问题，根据这两条原则宣称灵魂是必死的[5]；我们必须忽视他们之前之后的一切哲学，不论是散文体，还是诗体；我们必须以《圣经》作为我们推论的指南，《圣经》定下了一条公理，灵魂的

优点无一不是神性的特点。《圣经》既宣告灵魂是神的样式，就是指出了凡与神相异的都是灵魂之外的。那些偏离原型的性质里面不可能存留相同性。这样说来，我们所讨论的这类东西没有一点包含在关于神性的概念里面，所以我们可以合理地推测，这样的东西也不是与灵魂同质的。如果根据辩证法则和能够得出、推翻结论的科学来建立我们的理论，那就必然涉及一类我们必须避免的讨论，在显明真理上，那种讨论实在是软弱而令人质疑的。其实，每个人都清楚，微妙的辩证法拥有一种既可能推翻真理也可能识别谬误的力量；所以，如果真理的发展伴随着这样一种技艺，那我们甚至要开始怀疑真理本身了，并且认为它的这种机敏性正是试图使我们的判断发生偏离，颠覆真理。另外，如果有人接受非推演形式的纯粹的讨论，我们必尽我们所能跟随《圣经》传统来研究、论说这些问题。那么，我们主张什么呢？我们说，事实上，作为理性动物的人能够理解、认知，这是那些在我们信仰之外的人所确认的，倘若把愤怒、欲望以及诸如此类的情绪看作是与我们人性同质的，那么这种界定就不是对我们人性的描绘。无论如何，我们不可用一种通用而非特有的属性来界定人性。因为欲望和愤怒既存在于理性动物中，也存在于非理性动物中，所以用这种一般的性质不可能恰当地标出人特有的性质。在界定一个事物时，怎么能把多余的、该排除出去的东西看作是它的组成部分，从而使定义成为错谬呢？每一种定义都是指向该对象的特有属性，凡不属于这种特性的，都被看作与所要求的定义无关而搁置一边。毫无疑问，愤怒和欲望这些官能是一切理性的人和兽类共有的，凡共有的就不同于那专有的；由此我们绝对不可把这些官能包括在专指人性特有的那些能力里面。正如我们可以在人身上看到感知能力、营养力和生长力，但并不因此动摇我们对灵魂所下的定义（因为灵魂里有性质A并不妨碍它有性质B），同样，当我们在人性里看到愤怒、欲望这些情绪时，不能因此直接质疑这个定义，似乎它没有完全说明人的本性。

我问老师：那么，我们究竟该怎样思考这个问题呢？我还是不明白我们可以如何恰当地否定事实上存在于我们身上的官能。

她回答：你知道，理性与它们之间有一场争战，一场使灵魂摆脱它们的争战；并且有些人已经在这场争战中取得了胜利。我们知道，摩西（Mose）就是这样的人，他在愤怒和欲望上都得胜了。历史证明了这一点，他比所有人都温顺（温顺就表明不会发火，心灵里全然没有嫉恨），我们所看到的大多数人热烈欲求的东西，他也毫无所欲。倘若这些官能是合乎自然的，属于人的本质的组成部分，那么情形就不可能是这样的。因为人若完全脱离自己的自然，他就根本不可能在存在（Existence）之中。既然摩西在存在中又没有处在这些状态中，那么只能推出这些状态是自然之外的东西，不是自然本身。如果一方面，那是人之存在的真正本质，另一方面，排除这些状态又是我们力所能及的，从而排除它们不仅无害，甚至有益于人，那么显然，这些条件必然属于外在因素，是影响力，而不是本质。因为本质就是使其所是（that thing only which it is）的唯一之物。至于愤怒，多数人认为它是心脏周围的

血液的沸腾，另一些人认为是以痛报痛的一种欲念，我们把它看作是想伤害冒犯我们的人的一种冲动。但无论是哪一种描述，都与关于灵魂的定义不相吻合。再者，如果我们必须定义欲望本身是什么，我们就会说它是对缺乏之物的寻求，或者对享受之物的渴望，或者因不拥有激动心脏之物而产生的痛苦，或者关于某种没有机会享受的愉悦的状态。诸如此类的描述都是指欲望，但它们与灵魂的定义毫无关联。所以其他在我们看来与灵魂有一定关联的其他东西也莫不如此，我指的是那些彼此对立的東西，就像胆怯与勇敢，快乐与痛苦，敬畏与蔑视，如此等等。看起来它们似乎都与欲望原则或愤怒原则相似，但它们有独立的定义以标示出它们自己独特的本性。拿勇敢和蔑视来说，两者展示了某种暴躁易怒的状态；而源于胆怯和敬畏的气质则表示这种冲动的减少和弱化。同样，痛苦源于怒火和欲望。因为愤怒而无能为力，即不能以其人之道还治其人之身，就转而变成痛苦。得不到所欲求的对象，缺乏把心脏激动起来的東西，就在心里产生这种郁闷状态。而且，痛苦的反面，我是说快乐的感觉也像痛苦一样，把自己分为愤怒和欲望，因为快乐是这两者的主要原因。我得说，所有这些情况都与灵魂有一定关系，但它们都不是灵魂^[6]只是灵魂的思想部分长出来的肉瘤，可以看作是它的部分，因为它们毕竟依附在它身上，但绝不是灵魂的真正本质。

我反驳贞女道：但我们看不出这些情况对培养美德有什么帮助。但以理的欲望是他的荣耀，斐尼阿（Phineas）^[7]的愤怒为神所悦纳。我们还得知，敬畏是智慧的开端，又从保罗晓得，得救是“像神一样忧愁”的目标。福音要求我们鄙视危险，“不怕任何奇异之事”正是对勇敢的一种描述，而勇敢则被智慧列入美好之事的行列。《圣经》由此表明，这样的情形不可视为软弱；软弱不可能被如此应用，把美德付诸行动。

老师回答道：我想，造成这个问题上的混乱得由我自己来负责。因为我没有把它尽可能表达清楚，我应该在我們的思考中引入一种推论顺序。现在，我们要尽可能设置出这样一种顺序，好叫我们的论述按着逻辑顺序展开，免得出现这样的矛盾之处。我们认为，灵魂里推测、批判、审视世界的能力是它本性中独特的属性，因而灵魂在自身里保守着神圣恩典的形像；因为按我们的理性的推断，神性本身，不论它的最内在本质是什么，就是显明在这些东西上——普遍的监督和对善恶的谨严分辨。但是灵魂里所有那些处在边界上的成分，从其特有的本性来看，都有或善或恶的倾向（它们最终是向善还是向恶要看如何使用它们），比如，愤怒、畏惧，以及其他诸如此类的灵魂情绪，除去这些東西我们就不可能研究人性，所有这些東西我们都认为是从无中产生的，因为在人的原型之美中并不存在这样的性质。但愿以下的话只是作为一种（在诠释中）的练习提出来，我希望不致受到爱挑剔的读者的讥笑。《圣经》告诉我们，神是依照一种循序渐进的过程创造人的。宇宙的根基立好之后，如历史所记载的，人并没有即刻就在地上出现；在造人之前神先造了野兽，又在野兽之前先造了草木。因而《圣经》表明，生命力是照着一种等级与质料世界混合的。首先，它融入无感知觉的事物中，然后进展到有感知觉的世界，最后上升到属理智、有理性的人。所以，凡

存在的必然要么是有形的，要么是属灵的，前者又分为有机体和无机体。有机体就是拥有生命的；凡有生命力的，有些有感知觉，有些没有感知觉。就有感知觉的事物来说，有些是有理性的，有些则是没有理性的。既然这种有感知觉的生命不可能离开接受它的质料载体而存在，而理智生命若不寄生于感知觉就不可能得到体现，因此之故，按经上所述，人是最后才造成的，因为他要把每一种生命形式都吸收到自己身上，既包含植物的生命形式，也包括动物的生命形式。人从植物生命中获得营养和生长力，就是在植物里也可以看到这样的过程，根部汲取养分，然后抽枝长叶，结出果实。他又从动物获取感知觉结构。但是他的思维和理性能力是不能言传的，是我们人性独有的恩赐，是自动思考的。然而，正如这种本性对质料性事物具有一种本能的欲求——这种本能表现在我们人身上，我们就称之为食欲——（我们也承认这与植物的生命形式有关，因为我们可以在植物身上看到这种需要，就像许多冲动自然发出，使它们汲取同类养分，发出苞芽），同样，一切动物的独特情形都混合着灵魂的理智部分。

她继续说道：愤怒就属于这种情形，畏惧也属于这种情形，我们身上其他所有的对抗性活动都属于这种情形，唯有理性和思维能力除外。如我们上文所说的，我们的整个生命中唯有这种能力带有神性的印记。但是，根据我们刚刚说过的观点，由于这种理性能力不可能不借感知觉而存在于身体的生命之中，并且由于感知觉早已存在于兽类造物之中，由此可以说，我们的灵魂已经接触那些与它紧密相连的事物。这些就是存在于我们里面、我们称为“情欲”的现象。造物主把情欲分配给人性完全没有什么坏的目的（因为如果在这些如此深刻地根植于我们人性里的东西中存在行恶的必然性，那么造物主不就成了邪恶之主了吗？），而是根据我们自由意志对它们的不同使用，使这些灵魂里的情绪成为美德或邪恶的工具。它们就像是铁，全由工匠的意图来定它们的形状，他心里预构了怎样的形像和观念，它就接受怎样的塑造，或成为刀剑，或成为农具。假如我们的理性——我们人性中最精华的部分——支配着这些引入的情绪（如《圣经》在比喻意义上所宣称的，人要治理兽类），那么它们全都不会协助作恶。畏惧只会使我们产生顺服，愤怒使我们坚韧，胆怯使我们谨慎，本能欲望为我们谋求神圣而完全的喜乐。但如果理性失去了统治地位，被拖在后面，就像车夫被自己的车给套住了，那么这些本能就会变得非常强烈，就像我们在兽类中所看到的那样。因为在动物，理性没有主宰根植在它们里面的本能冲动，所以比较残暴的动物，一旦怒火中烧，就会相互残杀。那些体重大的动物并不因此而占优势，因为它们缺乏理性，所以成为有理性的人的奴仆。它们的欲求快乐活动并没有任何高级目标，它们身上表现出来的任何其他本能也并没有给它们自身带来什么好处。就我们来说，也同样如此，如果这些本能没有被理性导入正确的方向，如果我们的情感主宰了我们的的心灵，那么人就从理性的存在变成非理性的存在，只要被这些情欲力量支配，就从像神一样的理智状态堕落到兽类的状态。

这些话令我深为感动，我说：你这番解释层层递进，娓娓道来，虽

然浅白毫无装饰，却蛮有合理性和真理性，凡热爱思考的人都会承认这一点。至于那些仅在专业的证明方法上内行的人，只要具有说服力就能够使其信服。但就我们来说，我们认为有比这些人为结论更可信的东西，那就是根据《圣经》教义得出的结论。所以我相信，除了以上所说的，还有必要追问一下，这种神启教义是否与此完全一致。

她回答道：谁会否认真理唯有在烙上了《圣经》见证之印的事物中才存在？所以，如果有必要引用福音书里的话来支持我们的观点，那么研究一下麦子和稗子的比喻在这里并非不适当。寓言里说，房主播种好了的种子（我们其实就是“房子”），但“仇敌”趁着人入睡之际把那无用的东西撒到那可作食物之用的东西中间，把稗子撒到麦子中间。两种植物一起生长，因为让那撒在麦子中间的稗种不随着麦种一起生长是不可能的。但是看护田地的主人绝不允许仆人收割无用的稗子，因为它们根本上就是一种与麦子完全相反的植物，因而不可把营养物与异类一同连根拔掉。在我们看来，《圣经》说的良种就是指灵魂的相应冲动，只要将它们往有益的方向培植，每一种冲动都将在我们里面结出美德之果。但因为在这些冲动中间撒播着坏种，即对真美的错误判断，这真美只存在于最内在的本质当中；也因为随这真美一起产生的欺骗的不断扩张，使真美蒙上了阴影（因为活跃的欲望不是在本性之美方面产生、膨胀的——尽管把它种植在我们里面的初衷是为了朝向这样的目标——它改变自己的生长方向，走向一种兽类的无理性状态，正是这种关于美的错谬使它的冲动走向这样的结果。同样，愤怒的种子没有使我们变得勇敢，却使我们与同胞争战；富有力量的爱抛弃理智目标，疯狂地追求感官的纵情享乐。我们的其他情感也是如此，转向坏的结果，而不是好的结果），因此之故，明智的农夫让混杂在他的麦种里面的这种植物留在地里，免得把欲望连同那一无是处的东西一并拔除了，使我们连美好的盼望也一同丧失了。如果我们人性遭受这样的残缺，那还能有什么东西来提升我们，使我们获得属天的喜乐呢？如果我们被剥夺了爱，我们如何可能与神联合？如果愤怒在我们身上杳无踪迹，我们还有什么兵器来对付仇敌？因而，农夫任由那些杂草留在我们身上，不是让它们常常征服宝贵的庄稼，而是为了使田地本身（按他的比喻说法，就是心）通过其天然固有的力量，也就是理性力量，使杂草枯萎，使庄稼结出丰硕的果实。当然，如果这种情形没有出现，那他就用火来标出两种植物之间的区别。如果人适度地处在这些情感之中，把它们掌控在自己的支配之下，而不是被它们所支配，利用它们作为一种工具，就像王假借众多臣民之手一样，那么他会比较容易获得美德，成为卓越之人。但如果反过来，他受制于它们，并且如同奴隶反叛主人时那样，屈从于那些卑劣的念头，在它们面前卑躬屈膝，受他本性中低下部分之折磨，那么他必被迫转而他那些专横跋扈的主人们的仆从。我们不能说灵魂的这些情绪原本就如此，因为它们有利还是有弊，为善还是趋恶，取决于拥有这些情绪的人。只要它们的冲动朝向高贵的目标，它们就是可赞美之事，如欲望之于但以理，愤怒之于腓尼阿，忧愁之于那些高尚的人。如果它们倾向于卑鄙的目标，那么它们就是、也被称为坏的情欲。

她说到这里就打住了，停止讨论，有一个短暂的停顿。趁这时间，我在心里把所讨论的内容都回顾了一下，想到她在前面的讨论中的一个证明过程，证明灵魂在身体分解之后并非不可能停留在各原子里面，于是我又对她说：那人们谈论得很多、大有名的阴世地狱究竟在哪里呢？这个词频频出现在日常生活的交谈中，也萦绕在异教徒和我们自己的作品中。所有人都认为，灵魂从这里进入到那里，就像进入一个有安全保障的地方。相信你必不会把你的原子称为阴世吧。

老师回答道：显然你没有完全明白我们的论证。在谈到灵魂从有形界迁移到无形界时，我想我对阴世的问题并没有遗漏丝毫。在我看来，无论是在异教徒的作品中还是在神圣作品中，把这个词说成是灵魂要去的地方，意思就是指转移到一个我们根本看不见的无形世界。

我问道：那么为何有些人认为下界（underworld）是指一个真实的地方，认为里面居住着最终脱离人体生命的灵魂，就像是正好适合灵魂这种东西而吸引它们去的器皿？

老师回答道：但是我们的教义绝不可能因这种假设而受损。如果你所说的是真的，并且天穹不可阻挡地伸展，直到把万物都囊括在自身里面，而地及其周围则被放在中间，一切转动物体的运动都围绕这个坚固的中心，那么我得说，无论在地上的各个原子出现了什么情形，相对的另一边也必然发生同样的情形，因为包围着这整个空间的是同一种物质。比如，当太阳照耀在地的“上面”时，阴影就笼罩在它的下面，因为地是球形的，光线不可能同时环绕整个球体，所以如果阳光照在地球的这一面，另一面必然就是被阴影笼罩的。然后，在光线的另一端，阴影随着太阳的运动而绕着地球转动，这样，地球的上半球与下半球交替出现光明和黑暗。根据这样的模拟，我们有理由相信，在我们的半球里无论有什么落到原子上，另一半球也必然出现同样的情形。原子的环境在地球每一边都是一样的，我想，对那些提出异议说我们必须认为这里或更低的地方是为脱离身体的灵魂安排的人来说，这一点既与他们不冲突，也与他们无益处。只要这种异议没有动摇我们的核心理论，即灵魂在肉体生命死后仍然存在，就没有必要争论关于处所的问题，在我们看来，处所是身体特有的，而灵魂既是非质料的，它的本性就根本没有必要滞留在哪个处所。

我问道：倘若你的对手拿使徒来作掩护，那又怎样呢？因为使徒曾说，在万物复原的时候，每一种理性造物都朝向那主宰一切的主。在给腓立比人的书信的那段话里，他提到某种“地底下的”事物，说“叫一切在天上的、地上的和地底下的”，因他的名“无不屈膝”^[8]

老师回答道：即使我们听到他们引用了这样的话，也当维护我们的教义。因为关于灵魂（死后）的存在这一点，我们的对手也是认可的，所以我们不会在处所上提出异议，如上面所说的。

倘若有人问使徒这话的意思，那该怎么说呢？你岂能把话里提到的处所的意义全都剔除？

她回答道：我不认为圣使徒在说“天上”、“地上”、“地底下”这些词时是在把理智世界分为各种处所。理性被造物可以有三种状态：一种是最初接受非质料生命的状态，我们称之为天使般的生活；一种是与肉身结合的状态，我们称之为为人；还有一种是因死脱离肉身的束缚，表现为纯洁而单一的灵魂的状态。这里，我认为圣使徒凭其深邃的智慧洞悉了这一点，揭示出所有这些行善的理性存在者将来相应的状态；他把未形体化的天使世界称为“天上的”，把仍然在身体里面的称为“地上的”，把脱离了身体的称为“地底下的”。至于是否还有别的世界可以归到理性拥有者的名下（其实这种分法已经没有遗漏了）；人们是把这第三者称为“鬼”还是“灵”或者其他什么东西，我们不会在乎。我们确信——既因为普遍的观念，更因为《圣经》的教义——除了天上和地上的世界之外，还存在另一个世界，那里的存在者没有我们这样的身体，他们与善的东西作对，能够损害人的生命，借一种意志活动背弃了高贵的观点，并因这种对良善的背弃使自己成为相反力量的化身。有人说，这个世界就是使徒所说的“地底下的”世界，他在那段话里表明，当有一天邪恶在漫长的世代演变中灭绝了，良善世界之外就无所存留，就是那些出于恶灵的，也起来一同认信基督我们的主。果真如此，那么谁也不能强迫我们认为“地底下的事”所意指的地下世界有什么污点；大气同等地散布到地球的每一部分，没有哪个角落不被这种环绕的空气所笼罩。

她说完之后，我犹豫了一会，然后说：我对我们所探讨的事还不甚满意。听了你一席谈论之后，我的心里仍然充满疑团。所以我恳请你让我们的讨论回到先前的那个思路，只是把我们一致同意的地方删去。我之所以这样说，是因为我想除了顽固透顶的争论者之外，其他人都会对我们的讨论衷心信服的，因为我们没有把灵魂在身体分解之后归入毁灭和虚无，也没有因为它实质上与各原子完全不同而认为它不可能存在于宇宙的任何地方；一种属理智而非物质性的存在，无论它怎样与这些原子不相一致，都不可能影响它存在于它们里面。我们的这种信念基于两个事实：首先，灵魂虽然与我们的身体完全不同，但仍在今世存在于它们里面；其次，如我们的讨论所表明的，神圣存在虽然不同于有体的质料性实体，却仍然在万物中间渗透于每个个体，并因这种渗透使世界存在。根据这样的模拟，我们完全可以认为，灵魂离开这个有形的世界到了无形的世界之后，并不是不存在的。但是我仍然要问，当各原子合成的整体采纳了一种完全不同的形式——事实上灵魂已经被引入到这种形式之中——当这种形式随着各原子的解散而消失了，灵魂如何跟从它们——既然那熟悉的形式不复存在？

她思考了片刻说：为说明我们眼前的这个问题，请允许我打一个想象出来的比喻，就算我所设想的事超出了可能的范围，也请你谅解。假设在绘画艺术中，不仅可以把不同的颜色混合起来——这是画家们常做的事——表示一种特定的色彩，也可以把混合起来的颜色再分开，恢复早先各自的原色。如果可以这样，那么白色、黑色、红色、金色，或者其他任何一种颜色，可以混合形成规定的颜色，也可以从混合色中还原与另外的颜色混合，同时保持自身不变。我们假设艺术家仍然记得那种

颜色的真实本性，任何情况下都不会忘记，比如原来是红色的，或者黑色的，即使彼此混合变成了完全不同的颜色，仍然能够复归各自原来的颜色。我得说，我们假设那位艺术家记得这些颜色是如何彼此混合的，所以知道什么颜色与某种给定颜色混合，结果出来的是什么颜色，另一种颜色如何从复合体中稀释出来，从而（原色）如何呈现出自己独有的色彩来。假如要求再次通过合成显出同样的结果，这个过程应该更加容易，因为他先前已经有过这样的实践了。如果理性能在这个比喻里看出模拟性，我们必须据此来探讨当前的的问题。不妨把灵魂比作画家的这种绘画艺术，自然原子代表绘画的颜色，由不同颜色合成的混合色以及这些颜色各自回到原色，分别代表各原子的合成和分解。我们在比喻里假设，当颜色混合后复原为自己的原色，画家的艺术使他知道每种颜色的原色是什么，所以他能够准确认得红色、黑色，以及其他任何一种颜色——尽管它们通过一种特定的混合方式与另一种颜色一起合成了所要求的色彩——无论它在混合体中，还是在它的自然状态中，包括将来再次把它与别的颜色混合起来，他都认得。同样，我们认为灵魂也知道那些原子的天然特性，无论它们联合构成它自身所寄生的身体，还是身体分解后四处分散。不管它们彼此相距多远，各自的天然属性和内在固有的排斥力如何阻止它们彼此混合，灵魂依然能借助自己的认知能力靠近每个原子，顽强地依附于熟悉的原子，直到这些分散的原子又重新以同样的方式联合起来。分解的身体又重新形成，这必是并且就是被称为复活。

我插话说：在这番论述中，你似乎对复活的信仰作了精彩的辩护。我想，反对这种教义的人很可能因此而渐渐改变，认为各原子重新联合，构成与先前完全相同的人，这样的事并非绝对不可能。

老师回答道：完全是这样的。因为我们可以听到这些反对者强调以下的困难，“各原子分解，各归各类，散入宇宙。那么暖气——比如说——是怎么在回到宇宙暖气之后，又使自己脱离这种与其同类的联系，从而形成这个‘重新塑造’的人的？因为倘若同一个原子没有返回，接回来的只是同类的东西，而不是同一个部分，那么在原物所在之处出现的必是另外的东西，而这样的过程就必定不是复活，而只是造了一个新人。要同一个人恢复自身，他必须完全与原来一样，每一种原子的每一个微粒都与原形一模一样”。

为对付这样的异议，我反驳道：如我所说的，以上关于灵魂的观点必是有益的，也就是灵魂在身体分解之后仍然留在它最初在其中生长的原子微粒里面，就像看管私有财产的管家一样，当它们与自己的同类原子混合时也不放弃它们，并凭借它那精妙的无所不在的理智准确地认得它们，连它们最细微之处也绝不会弄错，所以，当它们与自己的同族尘埃混合的时候，它也与它们一同扩散，当它们流回到宇宙中去的时候，毫不费力地与它们一一保持一致，不论大自然安排它们去向哪里，变成什么，都与它们同在。假如安排一切的权能为使这些散落的原子重新结合而给出了信号，那么正如系在同一个木块上的许多绳子同时从那

中心拉出来，所有这些曾经彼此非常熟悉的原子随着这种作用于它们的灵魂的力量同时汇在一起，通过灵魂的中介构成身体的衔接，每一个原子都与自己原先相邻的原子联合，为原先的原子所环绕。

老师接着说：为说明灵魂天生就能将自己与各原子中相异的东西区分开来，除了上面的阐述之外，以下这个例子可以说是非常恰当的。假设有一个陶工和一块泥土，这块泥土很大，一部分已经用来做了器皿，剩下的部分还未使用；假设做好的器皿并非全是一个样子，而是各不相同，比如，一个是水缸，一个是酒坛，一个是盘子，一个是杯子，或者其他有用的器具。另外，假设并非只有一个主人拥有它们，而是每一样都有特定的主人。如此，只要这些器具没有破碎，主人自然是认得它们的，不仅如此，就算它们碎成一片片，也认得出来。因为从那些碎片可以知道，比如说，这个是属于坛子的，也知道哪个碎片是属于杯子的。如果它们重新成为未经加工的泥土，要分辨已经加工过的器具和泥土就更不容易出错。每个人就如这样的器具，由于构成他的各个原子彼此合成，这器具已经从宇宙质料被塑造成形。他以其自身独有的形式标示出与同类的区别，当那种形式消散，曾是这个器具的主人的灵魂必对它有一种准确的认识，甚至认得它的碎片；即使这器具又投入到无形式的质料（各个原子就是从这样的质料里来的）之中，她也不会放弃这份财产。可以说，当她与身体紧密结合时，她始终记得自己的身体，当两者分离之后，由于仍然依附于残留物中的记号，她也永不会弄错。

我喝彩叫好，认为这个例子很好地引出了我们所面对的问题的本质特征。我说：这样说实在非常好，若能相信事实就是如此就更好了。但假若有人引用我们的主关于那些在地下的人的叙述^[9]来反对这一点，我们该如何作答呢？

老师回答道：道的叙述就其表达而言当然是质料性的，但其中仍然隐含了许多线索，足以引发高明的探求者对它作更深入仔细的研究。我的意思是说，主用一道深渊把善恶分开，使那人备受渴望手指尖蘸来的一滴水的煎熬，而此生曾受虐待的人则安息在先祖的怀抱，主叙述他们先前如何死，如何埋葬，使从智性上去研究他的话语意义的人绝不会停留在表层的诠释上。试想，财主既已失去肉眼，埋进坟墓，那他在地狱里抬起的是什么样的眼睛？没有身体的灵如何可能感到欲火中烧？他既没有肉身的舌头，又怎能渴望让水滴来凉爽他怎样的舌头？滴给他水滴的是怎样的手指，所安息的又是怎样的“怀抱”？这两人的身体都已经埋入土里，他们的灵魂已经脱离身体，也不再是由部分组成，所以，我们如果按字面意思来理解，那么叙述的整个故事都显然与真理不相吻合，我们唯有把每一点都翻译成观念世界里的对应物，才能与真理一致。因而我们必须把深渊看成是使彼此独立的观念不至合到一块的东西，而不是地上的裂缝。这样的深渊，无论有多宽，无形的理智都能毫不费力地穿越而过，因为理智无论在何处，都不会受时间限制。

我问道：那么所描绘的火、深渊和其他东西呢？它们全都不是真实的吗？

她回答道：我想福音书借这些东西是在寓示关于我们的灵魂问题的某些教义。先祖先对财主说：“你在生前已经享过福”，又对穷人说，他也尽了义务，忍受了生活中的苦恶；说了这些之后，又论到深渊说，这是他们之间的一道障碍。主在这样的叙述中显然是用这些话语来暗示一个极为重要的真理，在我看来，这个真理就是如下所述。人的生命曾经只有一种特点，也就是说，人的生命只呈现在善的概念中，与恶毫无关联。神的第一条诫命就是对这个真理的证明，这诫命就是允许人享有乐园里的一切恩福，但不可吃那善恶之果，就是由对立性质构成的东西，违背这一条就要受到死之刑罚。然而人因受自由冲动的支配，抛弃了不沾染一丝一毫邪恶的命运，投身到善恶混合之中。只是神意并没有因我们的草率而关闭改正之门。诚然，死作为对违法行为的既定惩罚，必然要临到违法者头上，但神把人的生命分成两部分，即此生和“脱离身体”的来生。并且他给第一部分的时间非常有限，极为短暂，而第二部分则极可能延长，直到永远。因神爱世人，所以让人有选择的权利，是向善还是趋恶，是喜欢短暂易逝的此世生活，还是喜欢那些无穷无尽的世代。须知，“善”、“恶”这样的词是含义模糊的，它们可以在两种意义上使用，一种与心灵有关，另一种与感觉有关。有人把美好的感受称为善，有人则相信唯有理智获得的东西才是善的，才配称这个名字。所以，那些从来不曾发挥过其理性能力，从来不曾看见更好道路的人，在这属肉生命中暴饮暴食，一下子就把他们的本性所能拥有的善的赠品都挥霍光了，因而一点也没有为来生保存；而那些根据审慎而周密的计算来使用生命力量的人，虽然在此生遭受感觉上的痛苦之事，但为来生保存了善，所以他们更快乐的命运要延伸到永生。在我看来，这就是“深渊”，不是由地面的开裂而形成的，而是此生中那些导致生命分成对立部分的决定引起的。人若选择此生穷奢极侈，又没有借悔改根治自己的鲁莽，那就是把良善之地放在他自己无法企及的地方，因为他为自己挖掘了无法逾越的鸿沟。我想，正因如此，《圣经》把灵魂的美好状态称为亚伯拉罕（Abraham）的怀抱，让有忍耐力的运动员安息在里面。按经上记载，这位先祖是迄今为止第一位把此生的快乐与将来之盼望交换的人。他一开始就失去了生存的一切条件，住在外邦人中间，因而用此生的苦恼换来了来生的恩福。从比喻意义上说，我们常把海洋的广袤范围称为“胸怀”，在我看来，《圣经》也是这样，用“胸怀”这个词来表示上天那些无可度量的恩福，表示一个福地，凡在此生中行善有德的人，当他们度完此生，在那风平浪静的恩福之港靠岸，就要进入这个地方。同时，否弃这些他们所见证的恩福，就在另一些人心中成为火焰，焚烧灵魂，使其渴望从圣徒浸淫其中的恩福之海里得到一滴来滋润一下舌头，然而不能得到。如果你再想想那些脱离了身体的灵魂之间的对话中所提到的“舌头”、“眼睛”、“手指”，以及其他身体器官的名称，你必会相信，我们关于它们的这种推测是与我们上面关于灵魂的讨论相一致的。请仔细考察这些词的含义。正如各个原子的联合构成整个身体的实体，同样，可以合理地认为，身体各个肢体的实体也是这样构成的。所以，如果当身体的各原子重新与宇宙融合时，灵魂仍与它们同在，那么它必

然不仅能认得曾经联合起来构成身体的整体，并与它同在，而且必然不会不知道构成各个肢体的具体质料，甚至记得我们的肢体是借原子中的哪些部分最终形成的。由此，完全可以认为，凡在整体中出现的，也必然在整体的各部分中出现。如果有人思考那些潜在地包含了身体的各个部分的原子，并推测《圣经》里所说的“手指”、“舌头”、“眼睛”等在分解之后只存在于灵魂的世界里，那么他必不会离真理太远。而且，如果每个部分都带着心灵离开故事里的质料性载体，那么可以肯定，我们刚刚谈论的“阴世”就不可能是名副其实的地方；毋宁说，《圣经》所告诉我们是某个看不见的、非质料的处所，灵魂就住在这样的地方。在这个关于财主和穷人的故事里，我们还学到与我们前一大发现密切相关的另一个教义。故事讲到追求感官快乐的人，当他明白自己就是无可逃避之命运的例子时，就为他在地上的亲戚发出了警示；亚伯拉罕先是告诉他那些仍在肉身里的人的生活并非没有指引，只要他们愿意，身边就可以找到这样的指引，在律法书里，在先知书里都有，然后又祈求公义之主，请允许某个从死里复活的人将突然而令人信服的信息传给他们。

我问：那么这里的教义究竟是什么呢？

既然拉撒路（Lazarus）的灵魂现在满有恩福，对身后留下的东西不屑一顾，而财主可以说死后还牢牢地黏附在感官生活上，即使已经离开了身体，仍然没有除去感官之欲，思想里全是属血气的念头（因为他恳求让他的亲人免除他的痛苦，由此清楚地表明他自己还没有脱离属肉的情欲），——她继续说道——我想通过这样的故事细节，我们的主是要教导我们，那些还住在肉身里的人必须尽其所能通过行善在一定程度上超越于对身体的依附，免得死后还要再死一次才能清除由于黏附身体而留下的残迹；一旦灵魂所受的捆绑松开了，它就能迅速而一帆风顺地升向至善，没有任何身体上的痛苦来困扰它。倘若有人在思想上变成彻头彻尾属肉的，这样的人，灵魂的全部活动和所有能量都专注于肉身欲望，即使脱离了身体，也不可能脱离这种依附性。正如人长时间逗留在嘈杂的地方，即使后来进入了优美的环境，也无法消除长期沉淀在他心里的不适之感。同样，对钟爱肉身的人来说，即使转入了不可触摸的无形之地，在任何情况下都仍然可能携带某种肉身上的脏物；如此，他们的灵魂就被质料化了，从而他们也必遭受更大的折磨。我认为这种观点与某些人所说的常常可以在死者的坟墓周围看到他们的鬼影的说法也有一定程度的一致性。如果这种说法是对的，那就表明灵魂对身体生命的过分依附是确实存在的，这种过分依附使它在脱离了肉身之后仍然不愿远远地离开，不愿接受它已经完全转化为不可触摸的形式的命运；形架分解了，却仍然逗留在形架附近，虽然只能停在外围，仍然在其质料所在之外戚戚地盘旋，不停地萦绕。

我思考了一会儿，说：我想你所说的话与我们前面考察情欲时得出的结论出现了自相矛盾之处。既然一方面，我们里面的这些活动被认为是源于我们与兽类的同属关系，这些活动我是指我们前面列举的愤怒、畏惧、享乐，等等；另一方面，我们又断定美德在于把这些活动引导向

善，而恶就是将它们引导向恶；此外我们还讨论了每一种情欲对德性生活的真实作用，发现首先我们是借渴望脱离地面向神靠近，——那么我就想（我已经说过），那一部分讨论与我们现在正在论证的目标有点背道而驰。

她问道：何以见得？

你看，一旦我们得到了洁净，我们体内各种非理性的本能就平息了，这种欲望力量也必与其他力量一样不复存在；欲望既被除去，那么看起来追求美好道路的渴望也应停止了，灵魂里再没有情绪能激发我们对至善的欲求了。

她回答道：对于这个异议，我们答复如下。灵魂里像神一样的部分具有沉思和批判能力，正是借着这种能力我们才能领会神性。如果——无论是按着此世的预见，还是照着来世的洁净——我们的灵魂脱离了与兽类相关的一切情绪，那就必然没有任何东西可以妨碍它对美的沉思。美本质上具有吸引一切趋向它的东西的能力。如果灵魂洁净了一切邪恶，完全可以确定它必定到了美的世界。神的本质就是美，处于洁净状态的灵魂离神最近，与神相似，所以必然拥有神性。这样的事无论何时出现，都不再需要欲望的冲动引导通向美的道路。任何人要走过生命中黑暗的时期，都必受到对光明之渴望的影响；但只要他进入了光明，那就不需要欲望，只要享受就是了，这样，欲望也就时过境迁了。因而灵魂脱离这样的情欲与我们分有至善毫无损害，它转回到自身，准确地了解自己的真实本性，看见反映在镜子里和它自己的美之形像中的原型之美。此中包含的是与神的真正同化，也就是使我们自己的生命在某种程度上成为至高存在的副本。因为这样的本性，既超越了一切思想，远离我们在自己身上看到的一切现象，其存在方式就完全不同于我们此生的方式。人拥有一种必然要变动的本质，在其意志力指引下走向那特定的方向。但如有人所说的，前面未来之事对他的灵魂的影响不同于后面过去之事的影响。盼望引导向前的运动，当它已经到达了盼望的彼岸，维系这运动的就只能是记忆了。如果盼望引导灵魂走向的是某种至善之物，这种意志的挥发留在记忆中的印记就是欢快的。如果盼望只是用善的某种幻影来引诱灵魂，使其错失了美好的道路，那么维系所发生之事的记忆就是可羞耻的，从而在灵魂里引发了记忆与盼望之间的内战，因为后者扮演了意志的坏领导。留下羞耻印记的心灵其实就处于这样的状态。可以说，灵魂最后受到刺激，对自己不明智的努力感到懊悔，这种懊悔鞭策它，使它感受到痛苦，而这可能引入遗忘来协助它对抗引起它痛苦的事物。就我们人性来说，由于缺乏良善，所以致力于它所缺乏的东西，这种致力于仍然缺乏之物正是欲望的习性，我们的本性无论是错失了真正的善，还是获得了有益之物，都同样表现出这种习性。但是倘若有一种本性超越了我们所能形成的关于善的观念，超越所有其他力量，凡可以视为善的东西，它一样也不缺，那么它本身就是满有各样善的，它在善的世界里不只是分有善，它本身就是至善的本体（无论我们把至善想象成什么）。它既不给机会以希望（因为希望显然是趋向某种

缺乏之物的活动，但如使徒所说的：“人所拥有的，何必还要盼望？”），也不需要认识事物的记忆活动；须知，既已真实地看见，就无须再被记住。因为这种神性超然于任何具体的善之上，善是善者爱的对象，由此可以推出，当它审视自身时，它希望拥有的就是它所包含的，而它包含的正是它所希望的，不接受任何外在的东西。事实上，在它之外无物存在，唯有恶是例外，因为恶拥有一种根本不存在的存在，这样说听起来甚为奇怪。须知，恶的起源就是对存在的否定，而真的存在构成至善的本体。因而，在存在中找不到的，必存在于非存在中。这样说来，无论何时，只要灵魂脱去了不属于它本性的种种情绪，获得神的形式，并超越欲望，进入所欲望之目标里面，此时它就不再在自身里面为希望或记忆提供任何停靠之处。它拥有了所希望的对象，至于记忆，由于它忙于享受各样美善，从心中挤了出去。因而，灵魂模仿了上界的生命，与神性特有的性质一致；原有的习性全然不复再有，留下的唯有爱，而爱自然地与至美亲和。因为爱就是对所选择对象的内在固有的情感。这样说来，当灵魂成为单纯而单一的形式，成为完全像神一样，发现了那真正值得热爱的绝对单纯、非质料的善，立时就依附于它，通过爱的活动与它合一，照着它在不断地发现和领会的善塑造自己。通过这种与至善的融合，灵魂成为它所分有的本性的所是，此时，由于它所分有的本性不缺乏任何善，所以灵魂也必不缺乏任何东西，所以必从自身里面除去欲望的活动和习性，因为唯有在找不到所想往之物时才会产生欲望。这教义有神的使徒之权威作见证，他宣告我们里面的其他一切活动都要停止，就是求善的活动也要归于无有，唯有看到爱是无边无界的。他说，预言会落空，知识会终止，唯有“爱永不止息”^[10]虽然他说如今长存的除了爱还有信和望，但他又延长爱的时日从而胜过信和望，这是有充分理由的。因为只有当所盼望之事还没有拥有时才会有盼望；同样，信支持对所盼望之事的确定性，所以他界定说“信就是所望之事的实底”^[11]但是当所盼望之事真实地到来之后，其他所有力量都归于沉寂，唯有爱仍然活跃如初，没有什么东西能胜过它。因而，爱是最杰出的成就，是一切诫命之首。如果灵魂达到了这个目标，就必不再缺乏任何东西，必充充满满地拥有万物，唯有如此，它才能无论如何都在自身中保有神真正恩福的印记。至高无上者的生命就是爱，因为佳美者在那些认得它的人看来必然是可爱的，而神当然认得它，所以这种认识就成为爱，凡神所认得的，本质上都是美的。傲慢的饱足不可能触及这种真正的美，任何饱足都不可能中断这种永不止息的爱美之能，神的生命必在爱里活动，因而这种生命本身就是美，本质上具有爱美的秉性，并且这种爱的活动不受任何东西的约束。事实上，这美是没有任何界限的，所以爱也不会因美的界限而终止。美唯有遇到对立面才可能终止，但你既有了善，其本性是不可能变为恶的，所以善必勇往直前地进入永恒。而且，每一种存在都有同类相吸的性质，人在一定程度上与神相像，自身里留有原型的相似性，所以灵魂必然被同类的神性所吸引。事实上，凡属于神的，必尽一切可能、一切代价为他保守。如果一方面，灵魂没有多余之物妨碍于它，也没有来自身体方面的烦恼压迫于它，那么它向

吸引着它的神前进的道路就是甜美而愉快的。但是另一方面，它也可能已经被习性的钉子钉牢，以致被局限在某种与质料性事物相联系的习惯中——就像困在地震后的废墟中的人，身体挤塞在成堆的垃圾里。我们不妨设想，这些人不仅被压在垃圾下面，而且还被垃圾堆里的铁钉和碎片刺破。所以，当他们的亲人把他们从废墟里拉出来去接受神圣的葬礼的时候，他们的身体被毁损得支离破碎，被极其可怕地毁了容貌，深嵌在体内令他们痛苦不堪的钉子必须拔出来，想想那些人的身体该处于怎样的困境？——我想，当神出于对人的爱，用神力将那属于神的从非理性和质料性的事物中拉出来时，灵魂也处于这样的困境之中。在我看来，神降给罪人那些痛苦的习性，不是出于仇恨或者对邪恶生活的报复，神只是让他所喜欢的进入存在，吸引到自己身边。当他，一切恩福之源，出于高贵的目的把灵魂吸引到自己身边，这对处于痛苦状态中的灵魂必然是一个机会。正如那些从渣滓提炼金子的人不仅把这粗糙的合金放到火里去熔化，还必须把纯金也与这个复合体一块熔化，最后，复合体烧光了，金子留下来；同样，当邪恶在洁净的火里烧尽，掺杂着恶的灵魂也不可避免地在火里焚烧，直到假金子被火烧熔消失。如果把一块黏性比较强的泥巴牢牢糊在一根绳子上，把这端绳子穿过一个小洞，然后在另一端使尽地拉，结果必是这样的：绳子被拉出来了，而原来糊在绳子上的泥土在这拉力下剥落，掉在洞外，也正因为如此，绳子并不是轻而易举就能拉出来，拉者必须施加大力才能克服这种阻力。同样，我想，我们也可以这样设想包裹在属地的质料性情欲之中的灵魂的痛苦挣扎之状，当神拉它（它原本是属于他的）到自己身边，那外加的物质——多少已经长入了它的实体之中——在拉力下不得不从它身上掉落下来，从而使它感到难以忍受的深切痛苦。

我说：这样看来，神作为审判者使罪人受苦，主要并根本上不是为了惩罚，如你的论证所表明的，他这样做只是为了使善与恶分离，把善引入恩福的团契之中。

老师说：这就是我的意思。并且痛苦必然是可以以每个人身上的恶的总量来度量的。因为长期陷在恶中（我们想象有多长就有多长）的人受到禁令之罚情有可原，而偶涉小罪的人在对恶习的审判中受到同等量度的惩罚，这是不合情理的，所以使人痛苦的火必然根据质料的多少燃烧或长或短的时间，也就是说，只要有油料供应，火就一直在烧。就获得了一种沉重质料的人来说，焚烧的火必然烧得非常彻底，而需要燃料供应才能焚烧的火则不会传播太远，惩罚的力度也有所缓和，因为对象本身的罪恶总量有所减少。在任何情况下，恶必须从存在中除去，于是，如我们上文所说的，绝对的非存在必定完全停止存在。既然恶存在于意志之外，这并非其本性使然，我们岂不可说，当一切意志都信靠于神，恶必归于完全灭亡，因为再没有什么地方能够接受它。

我说：当人在经历痛苦（就算只有一年）中想着这大恶，他能从这无望的盼望中找到什么帮助呢？如果那无法忍受的痛苦要延长一个世纪之久，从而他的洁净也要持续整整一个世纪，那么他还能从后来的指望

中得到怎样的安慰呢？

这样，我们就必须计划保持灵魂绝对完好无损，完全不沾染恶；但是由于我们本性中的情欲，这是完全不可能的，那么我们必须计划让我们在美德上的失败只在于轻度的、容易根除的错误。福音书的教义区分了欠一千万银子的、欠五十两银子的、欠五两银子的以及欠一法寻的（这是最小的币值）^[12]宣称神的公正审判适用于一切人，所欠的钱多的，所付出的代价也要相应增加，同时，连最小的欠债也不会忽视。但福音书又告诉我们，还了钱并不等于偿清了债务，欠债人被交给掌刑的受苦，直到他还清全部债务。这意思就是说受苦是不可避免的补偿，补偿就是分担此生所招来的痛苦，因为他不明智地选择了纯粹的快乐，不接受它的对立面。所以，当他身上所有外来植物也就是罪都得以拔除，欠债的耻辱也得以洗尽之后，他就可以自由而无所畏惧地站立起来。须知，自由就是不受制于人、自我规定的状态，神一开始就赐给我们这样的恩赐，只是由于欠债感到羞耻，渐渐黯淡模糊了。自由在任何情形中本质上都是同一的，具有天生的吸引力。这样说来，凡自由的都将与自由之物联合，美德是不受制于人的，也就是自由的，所以，凡自由的必定与美德联合。进一步说，神乃是一切美德的根源。因此，那些脱离了恶的人必然与神联合。这样，如使徒所说，神必“在万物之上，为万物之主”^[13]在我看来，这话恰恰确证了我们已经得出的观点，因为这话的意思是说神必替代万物，并在万物之中。我们此世活在各种各样的状况之中，我们与之相关的事物数不胜数，比如：时间、空气、位置、饮食、衣服、阳光、灯光，以及其他生活中必不可少的必需品，这些事物虽然多，但没有一个是属神的——我们所盼望的那种有福状态不需要所有这些东西，相反，神必然成为我们的一切，取代我们原有的一切，按存在的需要分配自己，满足每一种不同程度的需要。同样，从《圣经》显然可以看出，对那些配得的人来说，神变成位置、家园、衣服、食物、水、光、财富、领地，以及一切想得出来、叫得出来、使我们的生活快乐的东西。不过，那成为“一切”事物的神也必“在一切”事物“之中”。据此，在我看来，《圣经》教导我们恶已经完全消灭了。也就是说，如果神在一切存在的事物之中，那么显然，恶就不可能在它们中间。如果有人认为到那时恶还是存在的，那怎可能不影响神必“在万物之中”的信念呢？那例外之物即恶损害了“一切”这个词的无所不包性。那必在万物之中的神绝不可能在那不存在的东西里面。

我问道：那么，对那些在这些灾难中心脏停止了跳动的人，我们该说些什么呢？

老师回答道：我们要这样对他们说：“善良的人，你们恼怒、抱怨生活中按既定顺序发生的这些事实是愚蠢的。你们不知道宇宙的每一个单独活动都趋向的那个目标。你们不知道万物都要依照主的巧妙计划，按照一定的规则和顺序与神性相容。事实上，正是为了这个目标才出现理智存在者，也就是说，神丰富的恩福不是没有目的的。创造万物的智慧塑造了这些灵魂，这些有自由意志的器皿，就是为了这个目的，以便有

某些容器能够接受神的恩福，并随着恩福的源源注入而不断扩大。这就是分有神的恩福所产生的奇迹^[14]这使得接受恩福的人成为越来越宏大、越来越宽广的人；接受恩典的容器使接受者获得容量上的真正增长，并且一直扩张，永不停止。恩福的源泉一刻不停地涌上来，而分有者因为发现它所接受的东西全无多余和无用之物，故使它在整个流量中的份额扩展，同时越加渴望吸取更高贵的营养，也越加有能力包容它。两者——一者就是浸淫在如此丰厚的恩福里并如此快快增长的容量，还有一者就是对应着那些不断增长的能力而出现的营养供应——你增我长。因而，这种容量很可能广袤到没有任何界限可以限制，我们当然不可能发展成为像它一样。但我们面前既有这样的前景，你们是否会因我们的本性沿着神所指定的道路向自己的目标前进而感到恼怒呢？须知，灵魂若不摆脱那压迫我们的，我指的是世俗的负荷，我们的旅途就不可能趋向那个目标前行；我们若不通过某种更好的训练洁净自身中的情欲习性——这是我们在走向这种世俗性的生活中染上的——我们人性中相应的部分也不可能在洁净里定居。如果你们中间还有信靠这身体的^[15]脱离这世俗之物使你们感到痛苦，但愿这些话不会使你们感到绝望。你们必会看到，这躯壳如今在地上分解了，总要从同样的原子重新编织起来，当然不是成为这种粗糙而沉重的结构，而是编织成某种更加精巧、轻盈的结构，好叫你们不仅靠近你们所爱的，还为你们恢复更迷人更鲜艳的美。”

我说：至此我想必须把复活的教义提到议事日程上来了。这个教义在我看来无疑是真实而可信的，就如《圣经》告诉我们的那样。所以这一点不会在我们之间引起问题。但是既然通过我们所能理解的讨论能够使人软弱的理解力变得比较强大，那么对这一部分题目也最好不要未经哲学思考就弃之一边。所以，我们来看一看，对它应该说些什么。

老师接着说：至于我们思想体系之外的思考者，各有看待事物的不同方式，仁者见仁，智者见智，但都或多或少地触及复活这个教义。虽然他们中没有一个与我们的观点完全一致，但并不是说他们完全摒弃这样一种指望。有些人把人性理解为卑微的，认为灵魂总是交替地转变为人的和非理性之物的灵魂，它进入各种不同的躯体里，随心所欲地从人转入禽、鱼或兽里，然后又回到人中间。有人甚至把这种荒唐观点推至树木和草丛，由此认为植物与人类是一一对应的同类。还有些人认为灵魂只在人中间转移，从一人转到另一人，所以，人的生命始终是靠同样的灵魂维系，这些灵魂在数量上保持不变，先在一代中持久存在，然后转到另一代。至于我们自己，我们立足于教会教义，并主张可以合理地认为，仅就这些推测来说就足以表明那些沉溺于其中的人必定在某种程度上与复活的教义相吻合。比如，他们说灵魂脱离身体之后就迂回进入另外的身体，这并非完全与我们所盼望的复活背道而驰。我们的观点认为，身体——现在如此，将来也是如此——是由宇宙的诸原子构成的，这种看法是这些异教徒同样持有的。事实上，离开这些原子的某种组合，你无法设想身体的任何结构。而分歧之处在于，我们主张复活的身体与以前是同一个身体，是由同样的原子构成的，与灵魂紧密结合；而

他们则以为灵魂降到另外的身体上，包括理性的、非理性的，甚至无感知觉的。虽然双方都承认灵魂返回的这些身体其实质是由宇宙的诸原子构成的，但他们与我们分道扬镳之处在于，他们认为构成它们的诸原子并非就是此生中与灵魂一同成长的那些身体的构成原子。就让这种外在的证据证明灵魂再次寄居于身体乃并非不可能之事。然而，这之后，我们有义务对他们的观点的不一致作全面考察，由此，通过逻辑顺序推导出一致的观点，就很容易使真相大白于天下。那么，该如何评说这些理论呢？也许那些人会说，灵魂进入本性各不相同的事物，但在我看来这种观点无异于抹杀万物的自然区别，把理性的、非理性的、有感知觉的、无感知觉的，通通混合掺杂在一起。也就是说，如果所有这些本性都可以彼此进入，那就没有什么独特的天性妨碍它们彼此转变。若说同一个灵魂由于某种特定的身体环境，时而是一个理性和智性的灵魂，时而又与爬行动物住在洞穴里，或者与鸟类为伍，或者成为负重的牲畜，或者成为食肉动物，或者在深渊里游泳，甚至降到某种无感知觉的东西中，以至于生根发芽长大成树，枝条上生出花苞，花苞开出花朵，或者长出尖刺，或者结出可吃或有毒的果子——这样说就无异于使万物同一，相信某个单一的本性贯穿于万物之中，相信它们之间有一种关联，把原本可以彼此区别的一切标记全都令人绝望地混同起来。那主张同一东西可以存在于任何东西之中的哲学家就是主张万物都可以是同一的，所观察到的事物中的差异在他看来绝不能妨碍把完全不兼容的事物混合起来。他必然会说，即使当人看到一种吐毒汁的动物或者食肉动物，不管它表面如何殊异，也要把它看作与自己同属一个支派，甚至同属一个家族。人有了这样的信念，即使看到毒芹，也不会把它看作是与其自己的本性相异的，而是在这植物身上看到人性。葡萄本身种植起来是为供养生命之用的，但他必然不会毫不怀疑地视之为当然，因为它也属于植物。我们发现就连我们作为生计之食的玉米棒子也是植物。既然如此，人怎么可以举起镰刀把它们砍下来，怎么能挤压葡萄串，或者把田地里的荆棘拔掉，或者收集花卉，或者搜捕飞鸟，或者放火焚烧墓地的圆木？因为我们无法确定我们伸手摧残的是否是我们的同类，或者是祖先，或者是同胞，也不知道火是否借助于它们中的某个身体点燃起来的，杯里的酒、桌上的食物是否由它们中的哪个身体而来。既然认为就这些事物的任何一个例子来说，人的灵魂变成了一个植物或动物，同时没有任何标记印在它身上以表明那曾是人的现在成了哪一类植物或动物，是源于哪一类开端——这样的一种观点必使持有者以同等的兴趣来对待万物。他必须或者使自己对现实中的人类冷酷无情，或者如果他的本性使他倾向于爱人类，那他必须对任何生命都持同样的情感，无论是看到爬行类生命还是野兽。如果持有这种观点的人进入茂密的树林，他也必然把树木看成是一群。既然他必须对地上的一切生命都一视同仁地爱，否则就得对人类冷酷无情——因为在他看来人与其他被造物毫无区别——那他的生命该是怎样的一种生命？从以上的分析来看，我们必须拒斥这种理论。此外还有许多其他因素也是从一致性方面考虑使我们抛弃这种理论。我曾听到持有这些观点的人说，整个灵魂王国都隐蔽在

某处它们自己的世界里，其生活与身体里的灵魂类似，但它们的本质是非常精致而轻盈的，这就使它们随着宇宙的旋转而旋转；这些灵魂因某种落向恶的重力，一个个折了翅膀，依附到身体里面；最初这情形出现在人身上，后来，由于它们的情欲与兽类相近，就从人下降到兽类的层次；并且从兽类再跌落到这种无感知觉的生命中。这样说来，灵魂最初的本质是精致而轻盈的，因为某种恶变得沉重，有下坠趋势，移居到人身体里，继而它的理性力量泯灭，于是就住到兽类中间；后来就是这种感知觉恩赐也没有了，于是就转入到无感知觉的植物生命中。但此后又一步一步地往上升，一直到恢复天上的位置。这种理论一眼就可以看出其内在矛盾，就是通过仔细考察也同样如此。首先，既然灵魂因为恶从天上的生命堕落到树木的状态，然后因为所表现出的美德又从这里返回到天上，那么他们的理论必无法断定天上的生命和树的生命究竟哪一个更好。事实上，同样顺序的圈必永远轮转下去，因而灵魂无论处在哪一个位置，都不可能有什么安息之处。如果它从无形状状态掉入有形状状态，并因而再坠入无感知觉状态，然后又返回到无形状状态，那么这样教导的那些人的心里必然把善恶混淆一团，无法分辨。天上的生命必不再保守自己的恩福（因为恶能到达天上的居民），树的生命也并非全无美德（他们说，因为灵魂从这里开始重新回到善，而从天上又开始落向恶）。其次，既然在天上旋转的灵魂在那里与恶纠缠在一起，最后坠落到纯粹的质料里，然后它又从质料里被抬升起来重新进入它在天上的居所，那么可以说，那些哲学家提出了与他们自己的观点完全相反的结论，也就是说，如果灵魂正是在这里借美德长出翅膀，然后向上飞升，在那儿那些翅膀因恶而丧失理性，从而坠落依靠于这个低级的世界，与粗糙的质料合为一家，那么他们必然得出这样的结论：质料里的生命就是恶的洁净，而与星辰一同不偏不倚的旋转则是每一个灵魂产生恶的根基和原因。然而，他们的荒谬并不只限于此，即并非只有这种立不住脚的观点所包含的论断完全自相矛盾。除此之外，他们的基本观念本身也是立不住脚的。比如，他们说，属天的本性是不可变的，既如此，不可变的东西怎么可能有什么软弱性？还有，如果低级事物是软弱有缺点的，那么在这种软弱中如何能获得自由呢？他们试图把两件不可能合起来的东西联合起来，他们看到了软弱中的力量，情欲中的无情。但即使是这个观点，他们也不是完全相信，因为他们使灵魂从质料性生活回到原处，当初他们就是把它从那里流放出去的（因为那里的恶），似乎那里的生活非常安全而纯洁，这显然完全忘掉了事实上灵魂就是因那里的“恶”而变得沉重，下坠到这个低级世界来的。指责地上此世的生活，赞美天上的事物，在他们看来就颠倒反转了，因为曾被指责的在他们看来是指向更光明的生活的，而那曾被认为是佳美状态的则包含灵魂向善的动机。因而，务必把关于这些问题的所有这些错谬而摇摆不定的假设从信仰的教义中排除出去！我们也千万不可附和那些人所认为的灵魂从女人的身体转到男人身上，或者反过来，灵魂离开男人的身体之后转到了女人身上，这绝不是什么真理。就算他们只说灵魂从男人转到男人，或者从女人转到女人，也是如此。至于前一理论，不仅要视之为摇摆不定的妄

论、完全自相矛盾的观点予以拒斥，而且也因为它是一种亵渎神圣的理论，因为它事实上主张万事万物没有一样不是从邪恶这个源泉中获得其独特本性而生成的。果真如此，若不是某个灵魂从天上坠落下来，那无论是人，还是植物或牲畜都不可能生成，并且如果这种坠落是由于某种向善的倾向，那么他们显然认为恶支配着万物的受造。这样，人因两性结合而来的出生和灵魂的坠落这两件事也以同样神秘的方式同时发生（后者必与两性结合而导致的生育过程是同时性的）。更为荒谬的是，如果——事实也如此——大部分动物都在春季交配，那么我们是否得说，春季使得恶在上天旋转的世界里产生，这样，那里的一些灵魂在同一时刻沾染了恶，并坠落，从而这里的一些兽类就受了孕？关于农夫在土里栽种葡萄枝我们该说什么？他的手怎么能够把人的灵魂连同植物一起覆盖呢？翅膀的脱落怎么与他的栽种同时进行呢？我们可以看到，同样的荒谬性也存在于另一种理论中。我是说，认为灵魂必焦急地等着配偶们交配，必留心观察生育的时间，以便自己能够潜入那生出来的身体里面这种理论。假设男人拒不交配，或者女人持守贞洁，不做母亲，那么恶岂不无法降到那个灵魂里？结果，究竟是婚姻奏响了灵魂中恶的第一个音符，抑或是这种倒行逆施状态渗透灵魂，与婚姻完全无关？但就后一种情形来说，灵魂必像一个无家可归的流浪儿一样四处游荡，虽然已经离开了它天上的境界，但还没有——如某些时候可能出现的——身体来接受它。他们既持有那样的观点，把人的生命的起源归结为灵魂偶然的、毫无意义的下降，那么他们怎么能想象神监管着世界？因为一切结果必须与开端相一致，所以，如果生命始于一个偶然的事件，那么它的整个过程马上就变成由各种偶然事件组成的篇章；这些人既否认世界上的个体是出于神圣旨意的命令，而认为存在物的几种起源都是因为遇到了所产生的恶，似乎没有一种恶敲响其主导性的音符，就不可能存在像人这样的生命，那么他们还企图断定整个世界依赖于神的权能就是荒谬的。既然开端是那樣的，就必然有与之相应的结果设立在运动之中。没有人敢说美丽的东西是从丑陋中产生的，就像善不可能从恶中产生一样。我们指望种下什么种子就得什么果子。因而，这种盲目的偶然性运动必然统治整个生命界，于是，渗透于世界的就不再是神意了。

不仅如此，就是我们根据计算而作的预言也必全然无用；美德将失去价值；脱离罪恶也不再是值得为之的事。万事万物都将完全受制于偶然性这个驾驭者，我们的生命与缺乏稳定性的器皿没有丝毫分别，并随着莫名其妙的环境随波逐流，时而滑到这种或善或恶的事件，时而又滑到那种偶然事件。美德之珍宝永远不可能在那些把自己的本性归于完全背离美德的原因的人身上看到。如果神真的监管着我们的生活，那么就得承认，恶不可能开启生命之源。如果我们确实把我们的出生归于恶，那么我们必须一直完全按照恶来生活。照此说来，谈论在此生终结时等候着我们的“归正之家”（houses of correction），“公正的补偿”以及那里所主张的一切其他东西，并且相信它们能胜过邪恶，都是愚不可及的。因为人既然事实上把自己的出生归功于恶，他怎么还能在恶的范围之外呢？既然如他们所断言的，他的本性就是从某种恶里产生的，那他

怎可能拥有倾向美德生活的动机？拿任何一种动物来看，它并不尝试像人一样说话，但在使用天生的表达方式——这是它与母亲的奶汁一同吸入的——时，它认为没有说话能力根本不是什么损失。同样，那些相信恶是其生存之源之因的人必定永远不会主动追求美德，因为美德是与他们的本性完全相异的事物。而事实上，那些经过反思洁净了自己的灵魂观的人却尽其所能渴望并追求有美德的生活。因而，这一事实清楚地表明，恶在时间上并不先于生活的行为，从而我们的本性并不是起源于恶，那支配一切的神之智慧才是它的真正原因。简言之，灵魂是以造物主所喜乐的方式登上生命舞台的，后来（但不是以前）由于它的意志能力，得以自由地选择合它心意的事物，所以，它愿意成为什么，就成为了什么。我们可以通过眼睛的例子来明白这个道理。眼睛的自然状态是看；如果不看，那可能是因为故意不看，也可能是因为有病不能看。这种非本然状态随后可能就取代了本然状态，或者由于故意闭上眼睛，或者由于疾病失去了视力。同样的道理我们可以说，灵魂从神获得本性，因为我们不可能想象神里面有什么恶，所以灵魂也必然不可能是恶的；尽管如此，尽管这是它生成时的状况，但它可能痴迷于自由意志的选择，或者故意闭上仰视神的眼睛，或者任由它们被那我们带回家与我们同住的阴险的敌人伤害，从而使整个生命陷入错谬的黑暗之中。或者反过来，保护其对真理的视力不至黯淡，远离一切可能使它变黑的软弱。不过，有人会问：“它是何时以及怎样生成的？”关于这个问题，关于某种事物如何生成的问题，我们必须把它完全排除出我们讨论之外。就算是我们完全能够理解的事物，能够感知的事物，沉思的理性也不可能明白现象是“如何”产生的，甚至受圣灵启示的圣人也认为这样的问题是难以回答的。比如，使徒就说：“我们因着信，就知道诸世界是藉着神的话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。”^[16]在我看来，倘若他认为这问题是理性能力经过努力可以解决的，就不会说这样的话了。使徒一方面断言他因着信知道世界本身以及世界里面的一切存在都是藉着神的旨意造的（不论这“世界”是什么，必然包括全部可见的和不可见的受造物），另一方面他把对这种造成是“如何”的问题排除在考察之外。我也不认为哪个追问者能够解决这个问题。光从表面看，它就存在许多不可解决的难点。比如，一个运动的世界如何出于静止不动的存在？单一不可度量的东西怎么生出有尺度有部分的事物？它真的是源于至高无上的存在吗？事实上，这个世界看上去整个儿与那存在大为不同，这一点对这种假设产生了不利影响。那么它是源于别的事物吗？然而在信心看来，不可能有什么东西完全在神性之外。倘若我们假设在造物主之外还有另外的东西存在，大能的工匠必须促使它对宇宙的形成过程发挥作用，那么我们就得相信有两种彼此分立的不同的原则。既然万物的原因是一，并且只是一，而那原因所产生的存在物都不具有与它一样的超然本性，那么我们的两个假设，即受造物直接源于神，以及宇宙把自己的存在归于神之外的某种原因，就显得同样令人不可思议。倘若造物出于同样的本性，比如神，我们就必须认为他也把自己的属性赋予他的受造物；否则，就有一个质料世界在神的辖制范围之外，并因其不

包含万物的开端而与那自有永有者同样永恒，但这样的世界必与神相对抗。事实上，这就是梅尼斯（Manes）的跟从者以及一些希腊哲学家（与梅尼斯一样持有放肆的观点）所设想的；并且他们还把这种想象提升为一种理论体系。所以，为了避免陷入这些在探求事物的起源问题时所产生的谬论，我们务必要学习使徒的榜样，把各种受造物是“如何”产生的问题放在一边，丝毫不要涉及，只要不时地观察神的旨意如何随心所欲地变成一个事实，神的意图顷刻之间就在自然中成为现实。因为全能者绝不会使他凭预见之能设定的计划仅仅处于虚空的愿望状态，愿望的实现就是实体。简言之，整个存在界分成两大类，一类是属理智的，一类是属形体的。理智受造物一开始似乎与属灵存在没有任何不同，相反，与神紧紧相连，没有可感知的形式，也没有可度量的尺寸，而这正是属于超然的神性之本质。另一方面，有形的受造物当然具有与神毫无共性的诸多特性。这确实给理性提出了最大的难题，即理性不明白有形的东西是“如何”从无形的东西中产生的，有硬度的固体是“如何”出于不可感知的事物，有限者“如何”源于无限者，那具有一定范围、包含数量概念的东西“如何”可能出于那没有大小、毫无范围的东西，如此等等。就是这一点我们也只能说这么多：即我们所认为的身体特有的东西没有一样本身就是形体的，形状、颜色、重量、广延、数量，以及其他性质，都不是形体，每一个都是一种范畴，但把所有这些合起来就形成了一个完整的身体。这样说来，既然这些构成具体身体的性质唯有思想才能把握，感觉无法感知，而神就是一种思想的存在，对这样一种思考的主体来说，产生这些可思考性质（并使它们彼此结合，从而为我们形成身体这实体）又有何难？然而，这样的讨论不属于我们目前的任务范围。前面提出的问题是：如果灵魂存在于身体之外，那么它们“何时”并“如何”进入存在？并且这个问题中的“如何”部分已经被排除出我们的考察范围，并因其包含无法解决的难题而不再去涉及。这样剩下的就是灵魂“何时”开始存在的问题了。我们接着上面的讨论来阐述。如果我们承认灵魂在进入身体之前住在某个它独有的休闲之所，那我们就不不可避免地看到近来虚妄教义所谈论的万物中的某种力量，他们用这种力量来解释灵魂住在身体里是由于某种邪恶。另一方面，凡能思考的人，没有一个会设想灵魂是后来产生的，即在身体形成之后产生的。每个人都能切实地看见没有生命没有灵魂的事物是不拥有任何运动或者生长的力量的，而从胎腹里孕育出来的则毫无疑问既能生长也能来回活动。由此我们必须认为，身体和灵魂只有一个存在的开端。我们还认定，正如农夫把树苗种在土地里，然后就长成了一棵大树，这并不是土地分给它生长力，因为泥土包围它，只借给它生长的动力；同样，人为生育而分泌出来的种子在某种程度上其本身就是一个有生命的东西，既赋有灵魂，也能汲取营养，就像把它分泌出来的人一样。倘若这种子里不可能一开始就包含灵魂的全部活动和运动，我们不必奇怪，麦子的种子里也不是一下子就能看出麦穗的。真的，如此小的空间怎么能塞进如此大的东西呢？但是泥土始终用自己适宜的营养哺育它，终于使麦粒变成了麦穗，但丝毫没有改变它的本性，只是使它发育，在营养的滋润下渐趋完

全。正如那些生长的种子发育完全是个渐进的过程，同样，人的灵魂的力量也表明它们是在人的形成过程中随着身体的成长而成长的。它们首先以营养力和生长力的形式出现在胚胎里；之后，它们又把感觉引入已经形成的器官；当这一步完成之后，它们再显现为一定程度的理性能力，就像有点成熟的植物的果子，不是一下子就长成了，而是随着植物的生长不断发展。因为那从一个生命体分泌出来成为另一生命体的根基的东西本身不可能是死的（死是因为没有生命，而没有不可能先于有），我们从这些因素领会到，在两者（灵魂和身体）联合起来的复合体中，存在着两者同时生成的过程，并没有谁在先、谁在后之分。至于灵魂的数量，我们的理性必然认为总有一天它是要停止增长的。所以，大自然的泉流不会永远流淌，不断向前，永不停止。我们认为，我们人类之所以要在某一天终结，其理由如下：因为每一种理智实体都固守其自身的丰满，所以可以合理地推断，人类^[17]也必到达一个目标（在这一点上人类并没有与理智世界分离^[18]）；由此，我们应当相信，人性必不会始终像现在一样只显现出缺点来——因为一代一代不断增添就表明我们人性里缺乏某种东西。

无论何时，一旦人性获得了它应有的完满，这种生产运动就完全停止，它就到达了命定的目的地，一种完全不同于现在的生死过程的新秩序将出现在人类生命中。既然不再有生，当然也就不会有什么东西死。构成必然先于分解（我所说的构成，意思是指通过生育进入这个世界），因而，如果起先就没有这种综合，随后也当然不会有分散。这样说来，如果我们必须推测将来的可能性，那么此生之后的生命已经预先向我们显明，它是某种固定而不朽的东西，没有生，也没有腐败来改变它。

老师结束了阐述。在许多围着她坐的人看来，整个讨论到此似乎已经得出了适当的结论。然而，我因为担心老师的病情急转直下（事实确实如此），我们中间没有人能回答不相信复活的人所提出的反对意见^[19]所以仍然坚持追问。

讨论还没有触及与我们信仰有关的所有问题中的最关键问题。我是说，受圣灵启示而写的作品中，包括旧约和新约，不仅非常着重指明，当我们人类在世代的流逝中完成了有序的存在之链，现在这种一代一代繁衍生息的过程将完全终止，而且还强调，当完全的宇宙不再进一步扩张，满了总数的灵魂将从它们无形的、四散的状态回到可感可见的状态，同样的微粒原子（属于每个灵魂）按以前同样的顺序重新聚合在一起。这些包含神的教训的作品把这种人的生命的重新建构称为复活，原子的整个运动被称为那实际上匍匐在地上之物的上升^[20]

她说：在上面的讨论中这些问题还有哪一个没有论及呢？

我回答：就是复活的真正教义。

她说：我们在冗长而详尽的讨论中很大部分就是论到这个问题的。

我仍然说：那么你是否并没有注意到所有的异议？我们的对手关于

你所说的盼望提出了一大堆反对意见。

然后我立即试着把他们中那些好吹毛求疵的人偶然想到、意在扰乱复活教义的种种诡计都复述一遍。

她回答：然而我想，首先我们必须简明扼要地把《圣经》里关于这一教义在各处的论述梳理一下，使他们对我们的论述有个最后的了解。听呐，我可以听到大卫在神圣的《诗篇》里的赞美之声，他在一百零三篇里把神对世界的治理作为主题，并于《诗篇》末尾说：“你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，它们便受造。你使地面更换为新。”^[21]他说运行在万物之中的圣灵的一种权能使它所进入的存在者赋有生命，使那些神所弃绝的存在者丧失生命。这样说来，死就在圣灵离去之时产生，死者的复活则在圣灵的出现之时发生；而且，根据话里所说的顺序，先有死，然后才有复活。由此我们认为，这些话已经向教会宣告了复活的奥秘，大卫借先知之灵表达了你正在寻求的这种恩赐。你必会看到这位先知还在另一处说：“世界之神，万物之主已经亲自向我们表明，好叫我们守装饰者中间的节日。”^[22]他提到的圈环装饰，是指帐棚节（Tabernacle-fixing），根据摩西的训谕，这个节日自古有之。按我的理解，那立法者接纳了一位先知的灵，因而对还未到来之事作出了预言；因为那时装饰始终处在进行之中，远远没有结束。诚然，那些已经存在的节日之预表预示了真理，但真正的帐棚节还没有到来。根据这样的解释，“整个世界的神和主”——如先知所宣称的——“已经亲自向我们表明，我们的住所已经毁塌，但这帐棚可以为人类保留”。也就是说，由于我们分散的各原子又重新聚合，质料性装饰可以再次开始。Pukasmos^[23]这个词的专门含义就是指圆形的殿及其已经完成的装饰。

《诗篇》的这段话是这样说的：“神和主已经亲自向我们表明，要守装饰者中间的节日，甚至包括祭坛上的角。”在我看来，这就是以隐喻的形式宣告这样的事实：整个理性受造物都必然守同一个节日，在那圣徒的聚会上，位低者应当与位高者一起加入到舞蹈中去。就那作为预表的圣殿的结构来说，并非所有在它的环形之外的都可以进入到里面来，凡属外邦的、异端的都禁止进入；再者，那些已经进入的人，并非都同等地有权利进到核心区域，唯有那些已经借比较圣洁的生活行为洁净了自己的人才有这样的特权，洒上圣水，进入中心；再者，这些人也并非全都可以涉足圣殿的里层，唯有祭司才有权利进到内幕里，并且只是为了事奉圣礼。就是对祭司来说，圣殿里笼罩在黑暗中的圣处，就是筑有美丽的圣坛及其突出的棱角之处，也是禁地，他们中唯有一人例外，就是掌管祭司中最高职位的那位，每年一次，他都要在规定的日子独自一人进到那里，献一次比通常更神圣也更奥秘的祭。你所了解的这殿里就有这些区别，它显然是对灵性世界的仿效和展示，这些物质性守则所教训的就是，并非所有理性受造物都能靠近神的殿，或者换言之，那些被错误信念引导误入歧途的人在神的范围之外；那些因敬拜而被选中得以进入里面的人中间，有些因洒了水得了洁净而拥有更多的特权；而在这些人中间，那些已经就了圣职的祭司拥有进一步的特权，甚至可以触及最里面的奥秘。那人可能更清楚地阐明比喻的含义，我们可以认为这神道是教

训我们，在理性所赋有的各种能力中间，有些就像最里面的圣所里的圣坛一样；在这些能力中间，有些非常杰出像凸出来的角，其他的就围绕它们按照规定的顺序先后排列。相反，人类由于内在的邪恶被排除在神圣区域之外，但用净水洗净了恶的，可以重新进入里面。因为我们的罪用来围住我们使我们与帐子里面的事隔绝的所有障碍最后都必然要被撤去，一旦时候到来，我们本性的帐子，可以说，必在复活里重新修复，罪的一切根深蒂固的败坏都从世上消失，那些在复活里装饰了自己的人围绕着神举行普遍的庆祝；同一个宴席将传到每个人面前，凡是理性受造物，无论差异多大，都能均等地分享，因为那些如今因其罪被排除在外面的人最终必将被接纳进入满有神恩福的神圣之地，必将自己与那里圣坛上的角结合，也就是与超然权能中最卓越者结合。使徒对这一点说得更加明白，指出整个宇宙最终都与至善一致：“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父神。”^[24]这里没说“角”，说的是天使和“天上的”，另两个术语分别表示我们人，以及我们认为在我们之下的受造物。我们众人都将沉醉于由众多声音汇合而成的一个节日，那就是认信真正所是的存在（the Being Who truly Is）。有人可能会（她接着说）从《圣经》里挑出许多别的段落来确立复活的教义。比如，以西结（Ezekiel）因有说预言的灵，跨过长长的时间隧道，借其预见能力站立在复活的真实时刻，并且他好像真的凝视着还没有到来的事，用描述把它呈现在我们面前。他看到一个伟大的平原^[25]无边无际地展现在他面前，平原上随意地散落着成堆成堆的骸骨，有的这样，有的那样；然后神一声令下，这些骸骨开始移动，与原是一体的其他骸骨相互联络，依附于熟悉的窝槽；然后自动有了筋，长了肉，又有皮遮蔽其上（就是《诗篇》里所说的“装饰”的过程）；事实上，神的气息正在赋予生命，使躺在地上的骸骨有了活动能力，并且站立起来。不过，关于我们的使徒对复活之奇迹的描述，既然可以很容易在经上找到念到，我们为何还要复述呢？比如，一切死者和匍匐在地的事物如何“因叫喊声”和“号筒声”（按神的话来说）而“在眨眼之间”成为不朽坏的^[26]福音书里的话我也略过不说了，因为它们的意思每个人都非常清楚。我们的主不是只用言语来宣称死人的身体要复活，而且还在行动上表明复活，那就从我们所能理解、不大会产生疑惑的事作为这项神奇之工之论述的开始。首先，主以患了重病的人的例子表明他赋予生命的大能，只用一句话就把那些病魔驱逐出去；然后他使一个刚死的小女孩复活；再后使一位已经举行了葬礼的少年人在棺材里坐起来，并把他送回到他母亲身边；那之后，他把死了四天、已经腐烂了的拉撒路从坟墓里叫起来，一声命令就使溃烂的尸体鲜活起来；三天之后，他使自己的人体从死里复活，这身体生前曾被钉子和长矛刺穿，复活之后身上还留着那些伤痕，作为见证。不过，我想，没有必要详尽地叙述这些事，因为已经接受经上关于这些事的记载的人心里自然不会对它们有任何疑惑。

我说：不过，那并非问题的关键。你的大部分听众都会同意，复活在某一天确实会到来，人必被带到不朽坏的审判面前^[27]；这是由于

《圣经》里有证明，也为我们前面对这个问题的考察所表明。但是，问题仍然存在：我们当指望的状态是否与身体现在的状态一样？如果是，那么如我所说的，人最好不要对复活有任何盼望。因为如果我们的身体复活之后与它们停止呼吸时的状态没有分别，那么人在复活里所能指望的只能是无穷无尽的灾难。试想想看，人到暮年的时候，身体开始干瘪枯萎，变得丑陋而令人厌恶，血气在绵长的岁月中消耗殆尽，皮肤一点点干枯，直到全是皱巴巴的没有一点光滑之处，肌肉不再饱含天然的水分，倒是常常一阵阵痉挛，整个身体最后都萎缩了，双手根本无力从事其分内的工作，不由自主地颤抖摇晃，请问，还有比这样的情景更可怜的吗？长久腐烂之后的尸体又是怎样的一幅悲惨景象！它们与白骨的区别仅仅在于表面上遮盖着一层破烂不堪的皮。而那些淹死的尸体又发胀到何等丑陋的地步！至于麻风病人不堪入目的尸体能用什么语言来描述呢？他们的肢体和感觉器官渐渐腐烂，体无完肤。那些在地震、战争或者其他灾难中伤残的人，在这样的困境中一直挣扎着生存直到死，这何尝不是难以言喻的悲惨呢？那些在婴儿时期受了伤害，带着残疾的肢体长大的人岂不更是如此！我们能对他们说些什么呢？那些或者被弃于荒野饿死或闷死或自然夭折的新生婴儿，如果他们复活的身体与原先的一样，那我们该怎么想呢？他们是否还处于那样的婴儿时期的状态？果真如此，还有什么比这更悲惨的呢？或者他们将迎来自己的豆蔻年华？那么大自然得到了什么样的乳汁来再次喂哺他们？由此可以这样说：倘若我们的身体复活时每一方面都与以前的一样，那么我们指望这样的复活完全是一种灾难；倘若不是一样的，那么复活的必定是与死去的不同的人。比如，埋藏的是个小孩，复活的是个成人，或者相反，如果是这样，也就是说，两者既然年龄相差如此悬殊，他就是被另一人取代了，那么我们怎能说从死里复活的是他自己呢？死去的是孩子，但复活的是成人。事实上就是一人完全变成了另一人。残疾的人变成了健全的人，患肺病的人变成了血气方刚的人，如此等等，不一一列举，免得有冗长之嫌。如此说来，倘若身体不是按照它原初与土结合时的属性复活，那只能说那死尸没有复活；相反，土将形成另外的人。这样，死后复活的不是我自己，而是另外的人，那么复活对我有什么影响呢？我看到的不是曾经的自己，而是另外的人，我怎么可能认出自己呢？那人若不是各个方面都与我一样，就不可能是真正的我自己。比如，我在此生留下关于某人的记忆，假设此人是个秃顶，嘴唇凸出，鼻子扁平，肤色浅淡，灰色眼睛，花白头发，皮肤起皱。当我寻找记忆中的这样一个人时，见到的却是满头靓发、鹰钩鼻、黑皮肤、所有方面都与原型大相径庭的年轻人，那么我怎么可能看到后者就想到前者呢？不过何必过多地停留在这些不具多大力量的反对意见上，而忽视那最强有力的观点呢？谁不曾听说过人生就如一条小河，从生到死都按照一定的速度流动，一旦人生不在，小河也就停止了前进的步伐？这种运动其实不是空间里的一种变化；我们的体积从没有自我伸展，这种前进是通过内在变化产生的；只要这种变化名副其实，它就永远不会停留在同一阶段；须知，处在变化中的东西如何能保持同一性呢？恶人身上的火，就其表面来说，看起来

始终是一样的，运动的连续性使它看上去是一个没有间断、自我中心的整体；事实上，它始终在变化，绝没有保持同一。心脏排出来的水分被燃尽，成了轻烟，这种变化力影响火焰的运动，使受动物物质变成轻烟。所以，正如人不可能在同一个地方两次触摸到同样的火焰^[28]（因为变化的速度太快，无论人怎样迅速地碰触，它总是等不及第二次相遇就发生了变化；所以火焰总是新的，总是在产生和消失，永远不会停留在同一个地方），同样的情形也符合我们人体的本质。在交替前进中始终有流进流出的运动存在，直到它再没有活力为止，只要它是活的，就永不静止，或者充实，或者排泄，或者两者兼而有之。这样说来，倘若一个人今天与昨天不一样，在这种变化中时刻都有分别，而复活要使我们的身体重新获得生命，那么一个人将变成一群人，这样，随着他的复活，就会出现婴儿、幼儿、儿童、少年、成人、父亲、老人，他曾经经历的每一个阶段的角色。还有^[29]贞洁和荒淫的事都发生在肉体身上；那些为自己的虔敬忍受极大痛苦煎熬的人，以及反其道行之不这样做的人，同样在属肉的情欲中显示出自己的性格，那么最后审判时怎能显示出审判的公正性来？^[30]或者再举一个例子，同一个人先是犯了罪，后来又借悔改洁净了自己，再后来，他还可能再次陷入罪中。在这样的情形中，既有污点又洁净了污点的身体经历一种变化，因为他的本性变化了，两者都不会始终同一。那么哪个身体是要受罚的放荡者呢？是随年龄而僵化，接近死神的那个？但这个与犯了罪的那个不是同一个。那么是放任情欲而玷污自身的那个？但若如此，老人在哪里？事实上，（受了玷污的）这一个不会复活，这就意味着复活必不会贯彻到底；否则，这一个必免了刑罚，也得复活。让我再从不相信这一教义的人所提出的异议中引用些别的说法。他们强调，自然创造身体的每一部分都是有其功能的。比如，有些部分是我们存活的主要器官，没有它们，我们的肉体生命就不可能进行；这些器官有心、肝、脑、肺、胃，以及其他重要器官；有些是从事感觉活动的；有些是做工和行走的；有些是传宗接代的。如果将来的生命与此生完全一样，那我们身上的所谓变化就会减少到无；但如果报告属实（事实确实如此），也就是婚姻并不构成来生的人体结构中的任何部分，吃喝也不再持续到那个时候，那么我们身体的各个部分还有什么用处？因为我们不能再能指望那时的存在中还有现在所有的肢体的各项活动。如果为了婚姻，现在有某些器官适用于交配，那么无论何时只要不再有结婚之事，我们也就不再需要那些器官了。关于做工的双手，行走的双脚，进食的嘴巴，咀嚼的牙齿，消化的胃器官，排泄多余之物的排泄器官，也都同样可以这么说。既然所有那些功能都不复再有，那么它们的器具还有什么理由存在呢？所以，既然凡对另一生命不再有什么用处的事物不再围绕身体存在，现在构成身体的各个部分就必然不可能存在。这样说来，那生命必将凭借另外的器具生存。这样的状态，即由于具体器官对生命无用因而不存在于身体之上，谁也不能称之为复活。另外，如果复活表现在这些器官里，那么复活之主必在我们身上造了与那种生命毫无用处也无益处的东西。然而，我们相信，不仅复活是存在的，而且复活必然不是荒谬的。因而，我们必须仔

细聆听关于这一点的阐释，以便使这个真理的每一部分都能固若金汤。

听我说完这些话，老师回答说：对与复活有关的教义，你以某种态度，用所谓的修辞方法进行了抨击；你用似是而非的论证一次又一次地颠覆这个真理，以至于那些不曾非常认真地思考过这个充满奥秘的真理的人，很可能因为那些论证的可能性而影响对这个问题的看法，很可能会认为针对我们所论述的教义提出的困难与问题并非完全无关。然而——她接着说——这些论证毫无真理性可言，即便我们可能会觉得要以同样富有修辞的语言响应它们也是不可能的。关于所有这些问题的真正解释还藏在智慧的隐秘宝库里，要等到我们从复活的真实事实中认识复活的奥秘之时才能显明出来。到那时，就再也不需要语言来解释我们现在所盼望的事了。正如关于阳光这类事物很可能会使人们彻夜争论许多问题，但是一旦太阳出来，带着其全部华美把光芒洒向大地，一切语言的描绘都会显得多此一举；同样，一旦我们所盼望的对象降临到我们身上，关于将来状态的种种推测估算就都归于虚无。只是因为我们的职责要求不可对反对我们的观点不作任何检查，所以我们将继续解释真理的这些面向。首先，我们要对这个教义的范围有个清晰的概念，换言之，在《圣经》看来，传播它并使人相信它的目的究竟是什么。为了对如此宏大的真理有个粗略的概括，用一个定义来界定它的含义，我们就说复活是“使我们的本性按它原初的形式重新构造”^[31]在那个生命形式里——神亲自造了它——可以合理地相信既没有年龄差异，也没有婴儿时期，更没有我们现在这样因种种软弱而产生的种种痛苦，身体上的任何苦处都不会有。我得说，我们可以合理地相信，这些东西没有一个是神所造的，而人在他的本性还未成为容易受到邪恶进攻的对象之前曾是神圣之物，只是随着恶的侵入，这些患难才一一临到他的头上。所以，远离邪恶的生命完全不必经历源于邪恶的事情。所谓近墨者黑，近朱者赤；当人穿过冰层时，自己的身体必会僵冷，当他走在炽热的太阳底下时，皮肤必会变黑；但如果他始终远离冰也远离热，那就完全可以避免这些结果，既不会变黑，也不会变冷。事实上，当某个具体的原因被除去了，谁也不会不合乎情理地去找那个原因所导致的结果。我们的本性也是这样，如果成为有情欲的，就得接受情欲生命所导致的一切必然结果；一旦回到无情无欲的恩福状态，就不会再碰到有恶的倾向时所不可避免的结果。这样说来，既然在我们人还没有因触及恶而坠落到情欲里之前，我们的人性里并没有混进兽类的生命形式，那么完全可以肯定，当我们抛弃那些情欲，就必须抛弃由此导致的一切结果。因而，谁也不会另一种生命形式里寻找情欲所引起的种种结果。正如原本衣衫褴褛的人脱去外衣并不感到羞愧，我们也是这样，当我们脱掉那用兽皮做的盖在我们身上的僵死而丑陋的外衣（我用“皮衣”的意思是说，当我们沉溺于情欲之河时我们所穿的就是兽性的形式）时，随着那衣服的脱去，将我们身上凡与兽皮有关的增添物都一并抛弃，这些增添物有：交配、怀胎、分娩、不洁、吮吸、喂养、排泄、成长、成熟、衰老、疾病以及死亡。如果那皮衣不再包裹我们，我们身上怎还会有它所留下的种种结果？所以，当我们指望来生的万事万物都有一种完全不同的状态时，却

因为某些与复活毫无关系的东西而反对复活的教义，这岂不愚蠢。我是说，消瘦或肥胖——身体耗损或脂肪过剩引起的状态——或者其他伴随着永远变动的本性而发生的其他种种情形，与来世的生命有什么关系呢？因为来世的生命实际上与这些流逝和转变毫不相干。复活的发生需要并且只需要一件事，就是人应该出生并活过，或者用福音书里的话说：“世上生了一个人”^[32]至于寿命长短，死的方式是这样或那样，与复活的要求毫不相干。无论我们举什么例子，无论我们假设什么情形，都是一样的；生命的千差万别对复活既不会产生困难也不提供便利。凡曾开始活过的，都必然再次得活，因死而分解的身体要在复活里得以恢复。至于他的分解“如何”以及“何时”发生，与复活有什么关系呢？思考这些问题属于另一种探求之事。我们知道，人的肉身生活可能是舒适的，也可能是痛苦的，可能是良善的，也可能是邪恶的，可能是名声卓著的，也可能是耻辱的；他的日子可能过得悲惨，也可能快乐。从他的一生和他的生活方式中必然获得诸如此类的结果。为了能够对他在一生中所做的事作出评判，评判者必须仔细考察他的具体情形，或者纵欲，或者损失，或者疾病，或者年老，或者壮年，或者少年，或者财富，或者贫穷；一个人置于这些状态如何适当或不当地总结他注定的生涯；他一生中是否接受了许多恩福，或者接受了许多咒诅；或者两者都没有品尝，在思维能力还没有形成之前就死了。但无论何时，只要时候到了，神就必使我们的本性回到人的原初状态；所以，谈论这些事情，想象建立于这些事情的反对意见可能会证明神的权能将妨碍他的目标的实现，都是毫无益处的。神的目标有且只有一个，这就是：当我们人类从第一人到最后一人满了总数——有些在此生中就得了洁净，有些则后来在必不可少的阶段借火得以洁净——就使我们每个人分有他的恩福，就是《圣经》告诉我们的“眼睛看不见，耳朵听不见”，连思想也无法想象的恩福。按我浅薄的理解，这恩福不在别处，就是在神自身里面。因为超越听力视力并不可思议的至善必然就是超越宇宙的善。不过，现世中表现出来的美德和邪恶之间的区别可以这样来说明，即它们的区别在于是较快还是较慢分有所应许的恩福。根据各人里面的恶的总量多少来决定治愈的时间长短。这种医治就是洁净灵魂，若没有难以忍受的痛苦，是不可能达到治愈结果的，如我们在上文的讨论中所阐明的那样。不过，我们若是努力猜度使徒智慧的深厚，就可能对这些反对意见的虚妄和不相干性获得更加全面的理解。使徒在对哥林多人解释这个奥秘——他们很可能自己对这个奥秘提出了与今天的怀疑者为推翻我们的信念提出的同样的异议——时，以自己的权威鞭策他们的无知和傲慢，并说：“或有人问：‘死人怎样复活，带着什么身体来呢？’无知的人哪，你所种的，若不死，就不能生！并且你所种的，不是那将来的形体，不过如籽粒，即如麦子，或是别样的谷。但神随自己的意思给它一个形体。”^[33]在我看来，使徒这段话封堵了那些无知之人的嘴，他们不仅对大自然的适当比例一无所知，还以己力来度量神力，以为唯有人理智所能领会的才是神所能为的，而人的理智所不能领会的也是神的能力所不能及的。那问使徒“死人怎样复活”的人显然是在暗示说，一旦身体的各原子分散，

要重新合在一起是不可能的；这既不可能，而身体除了源于这样的组合之外，没有别的形式，于是他就学着机巧的好辩者的方法，用一种三段论来推导出他想要证明的真理：身体是各原子组合而成的，这些原子不可能再次组合在一起，那么那些复活者所得到的是什么样的身体呢？这个结论，包括人为臆想出来的似是而非的前提，在使徒看来是“愚蠢的”，是那些没有在世界的其他部分认识到神圣权能之伟大的人所说的。使徒完全可以引证神所行的更加杰出的神迹奇事，借此可以很容易使听众陷于两难境地（比如他完全可以问“天体，如太阳月亮或者星辰怎样或者从哪里来；天、气、水、土从哪里来”的问题），但他没有这样做，相反，他通过我们身边的事物、众人非常熟悉的事物来证明反对者的理论是自相矛盾的。他问：“农事岂没有教你们知道，以己力来测算并限定神超然的权能的人是愚拙的吗？”^[34]种子长出的形体从哪里来的？这种生长之前是什么？岂不是死吗？至少，如果紧密结合的整体的分解就是一种死亡，因为确实不可能设想，种子若没有在泥土里分解，从而变得柔软而多孔，使自己的性质与周围泥土里的水分结合起来，怎可能生出根系，发出枝条；它并没有就此停止，而是进一步变成茎，中间用关节联结起来，就像用许多夹子把它系起来，使它能够直立向上抽穗结出麦子。那么，属于籽粒的一切东西在种子还未在泥土里分解之前藏在哪儿呢？而这种结果却源于籽粒。如果那籽粒不是先存在，麦穗就不可能抽出来。所以，正如麦穗的“形体”是从种子里发育出来的，同样，神的杰出大能从那单个东西中生出了一切；并且它与种子既非完全相同，也非完全不同，所以（她指出）种子所行的这些奇迹可以使你们了解复活的奥秘。神的权能是充充满满的全能，它不仅把分解的身体重新归还给你们，还给它加上伟大精美的添加物，因而人被装饰得更加宏伟。他说：“所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”^[35]麦粒在泥土里分解之后，抛弃了容量上的微小性和形状上的独特性，但它并没有失去自己，尽管在许多方面它已经发生了很大变化，在大小、壮观、形式和复杂性方面都有了一定的发展，但它仍然以自我为中心，长成麦穗。同样，人在死中把所有那些从情欲倾向中获得的独特性都沉淀下来，比如羞辱、败坏、软弱和年龄的特征；但人并没有失去自身。可以说它变成了麦穗，也就是变成了不朽坏、荣耀、尊贵、强壮和绝对完全；变成了这样一种状态，它的生命不再以本性特有的方式存续，而是变成了一种属灵的全无情欲的存在。自然的身体总是像河流一样不停流动，总是不断地变成另外的东西，这是它的独特性；我们看到这些过程不仅存在于人身上，也同样存在于植物和兽类身上。但是在将来的生命形式中，根本不存在这些过程。而且，在我看来，使徒的话与我们自己关于复活是什么的看法是完全一致的。它们表明的正是我们对复活所下的定义里所体现的含义，我们的定义说，复活不是别的，就是“我们的人性按它原初的形式重新构造”。我们从《圣经》关于起初创世的叙述中得知，首先地“发生青草”（如叙事所说的），然后从青草结出种子，只要把种子撒到土地上，又长出与原型

一样的植物，使徒看到了这一点，所以说复活所发生的也正是这样的情形。由此我们从他得知，不仅我们人到那时必然变成某种更加高贵的存在，而且我们所指望的不是别的，就是起初所是的东西。我们看到，起初时不是麦穗从麦粒里长出来，而是麦粒从麦穗里长出来，然后再是麦穗从麦粒里抽出来。在这个麦粒的比喻中，其顺序清楚地表明我们借助复活重新拥有的恩福状态不过就是我们原始的恩典状态的复归。事实上，我们也曾是饱满的麦穗，只是罪恶的灼热使我们枯萎了，然后死亡分解，土地接纳了我们。等到复活的春天来临，它必再次使我们这个赤裸的身体之麦粒生出麦穗，高挑挺拔、匀称美观，直升到天上，叶片和胡须带着不朽的光辉，还有其他像神一样的标记。因为“这可朽坏的必穿上不朽坏的”；这不朽坏、荣耀、尊贵和强壮就是神的独特而公认的标记，原本就是属于他的，因为他乃是按照神的形像造的，我们希望来生重新拥有这些标记。第一人亚当，也就是第一个麦穗，但随着恶的来临，人性被减损到只是一种多^[36]；并且如麦穗上的麦粒一样，每个人都剥夺了原初的美，在泥土里分解腐烂。但是在复活里，我们都要重新获得我们原初的荣光，只是我们不是单一的原始麦穗，而变成麦田里成千上万数不胜数的麦穗。美德生活与罪恶生活的区别在于，那些活着时以良善行为辛勤耕种的人立即就在各方面性质上表现为完全麦穗的形像，而那些因恶习使自己那无遮盖的麦粒（也就是他们自然灵魂的力量）堕落，因气候变得刚硬（按这方面的专家的说法，像所谓的“hornstruck”种子一样生长），虽然也在复活中重生，但在审判日必遭受重刑，因为他们没有力量发出完全的麦穗，从而成为我们未堕落到地上时的存在。掌管生产者所提供的治疗方案就是把稗子和荆棘统统收拾干净——这些杂草与良种一起生长，汲取曾滋养良种根部的营养供自己所用，从而使良种不仅得不到应有的养分，并且生长空间受到堵塞，无法伸展自如，也就不能结出果子。一旦悖逆的、伪劣的东西都从它们的营养部分中除去，并付之与火，烧毁一切违反自然之物，使其烟消云散，那么在这一层次，他们的人性也必兴旺、成熟，结出果子，在经历漫长的世代之后，总有一天要重新恢复神一开始就刻在我们身上的普遍形式。在复活里重生的人，他们实在是 有福的，那些麦穗的完全之美将在他们身上直接产生。但我们这样说丝毫不暗示那些过着有德生活的人与那些过着邪恶生活的人之间在形体上有什么区别，似乎我们应当认为一者的身体结构是不完全的，而另一者则是完全的。在这世上，就其身体本质来说，无论是囚徒还是自由人，都是一样的；只是论到享乐和受苦，他们之间有天壤之别。所以，我认为我们应当重视善人与恶人在那个中间阶段的分别。如使徒所说的，种下的是死，复活的是完全的身体，这身体包含不朽、荣耀、尊贵和强壮，但是不那么完全的身体并不意味着复活时会 有所伤残，而是要把那些被认为是善人特有的恩福撤去，与之疏远。既然这两种截然相反的观念，即善和恶，必然这样或那样的依附于我们，那么显然，说一个人不包括在善人里面就等于说他也不属于恶人之列。但在恶中，我们找不到一点尊贵，也没有荣耀、不朽和强壮，由此我们不得不清楚地认识到，人若与刚刚提到的这些东西无

关，就必然与它们的对立面有关，即与软弱、耻辱、朽坏，以及诸如此类的东西有关。我们在前面的讨论中就谈到这些，我们谈到有多少情欲从恶里滋生出来，一旦渗入灵魂整个本性的实体里，与它融为一体，就难以去除。当灵魂洁净了恶，借火的治疗完全根除了恶，到那时，我们所认为的善所拥有的种种品质就要各就其位，这些品质就是不朽坏、生命、尊贵、恩典、荣耀，以及我们推测在神身上、在他的形像，即起初受造时的人身上所能看见的其他一切东西。

[1] 格列高利本人在他关于圣玛克里娜（S. Macrina）生平里告诉我们说，他是在安提阿公会（Council of Antioch）之后去看望她的。（这次公会于公元379年召开，巴西尔也死于这年，因而这一对话很可能写于公元380年。）

[2] 大意如此的扬抑格诗句出自喜剧家埃比迦姆（Epicharmus）。

[3] 指亚里士多德（Aristotle）。——中译者注

[4] 即三段论。

[5] 亚里士多德确实完全根据三段论推演的可能性来界定灵魂：“物理的、有潜在生命力的有机体的第一个隐德来希（entelechy）。”隐德来希不只是潜能，而是“发展了的力量”，能够显现出来。人的灵魂包含着其他生命形式的所有机能，因而是一个微型宇宙。灵魂的其他部分与身体不可分，因而是可灭的，但心灵/努斯（nous）存在于身体之先，作为某种神圣而不朽的东西进入身体。不过，他区分了接受心灵/努斯的形式与给予心灵/努斯的形式，认为本质上的永恒只属于后者。他与柏拉图（认为“整个灵魂都是不朽的”）之间的分歧的秘密在于，柏拉图认为灵魂始终处于运动之中，而亚里士多德否认灵魂里有任何运动。灵魂根本不可能被推动，因而它自身也不可能运动。

[6] 玛克里娜的意思，如她在下文所表明的，并不是说情欲与灵魂是完全分离的。

[7] 疑应为腓尼哈（Phinehas）。——中译者注

[8] 《腓立比书》2：10。

[9] 参《路加福音》16：19—31节关于“财主和拉撒路”的故事。——中译者注

[10] 参《哥林多前书》13：8—13。

[11] 《希伯来书》11：1。

[12] 参《马太福音》18：23，《路加福音》7：41。寓言里没有提到“一法寻”。

[13] 参《哥林多前书》15：28。早期的希腊教父肯定讨论过这句经文。尤其是奥利金（Origen）把它作为自己建立神学的《圣经》根基之一。格列高利的这段话应当与奥利金以下的这段话加以比较。奥利金在《驳凯尔苏斯》（C. Cels.）第九章69节里论到恶及其起源和消失时说：“神遏制恶向更大范围的扩散，并以一种引导整体向善的方式把恶彻底灭除。至于是否有理由相信将恶灭除之后它还要卷土重来，那是另外一个问题。这样说来，借着后来的改正，神确实使一些作恶者改邪归正。虽然神在创世时所做的一切工都是美好而强壮的，但对于那些感染了恶的人，以及世界本身（可以说它也受感染了）来说，某种治疗过程还是必需的。神永远是警醒的，时而又以适用于变动不居的世界的方式来作出干涉。”“神就像一位农夫，为了有好的收成，在不同时节干不同的农活。”如此等等。

[14] 这里可以看出格列高利与奥利金的一大区别。两人都谈到一种“永恒的安息日”，是我们命运之圈的终结之处。但奥利金在描述了灵魂的全部发展和旅行之后（这是他所喜爱的），最后在一种不可变的静谧和安逸中确立了“理智本性”。而格列高利在灵魂之前设立了一个无止境的走向完全和不断增加快乐的过程。这种区别源于他们各不相同的神观。奥利金认为神若是无限的，他就无法理解神如何能知道自己，或者如何

能为我们的思想所把握。而格列高利则相反，相信神就是无限的，超越于一切真实的或想象的界限；这是现代观点，而不是古希腊观点。

[15] 玛克利娜这里可能暗指格列高利对她的兄弟般的情感。

[16] 《希伯来书》11：3。

[17] 这似乎像是中世纪实在论的一个序言。

[18] 在格列高利看来，每个灵魂都是神的一个“思想”，这“思想”因灵魂的生成而显现出来。将来必有一个时候，所有这些“思想”（已经满了数目，并且没有彼此伤害）使神所沉思的人性变得完全。这种观点与奥利金大相径庭，但更微妙，也更具有《圣经》味道。

[19] 这里的情形正如柏拉图《斐多篇》里的场景，除了刻贝（Kebes）和西米阿斯（Simmias），其他人都对苏格拉底（Socrates）的讨论心满意足。这两人抓住最后宝贵的时间，提出了一个唯有他们伟大的老师才能驳倒的反对观点。

[20] 这里当然暗示人从“属地的”上升到“属天的”，甚至也可能指身体从坟墓里复活，但最主要的意思是指匍匐在地的人（如恳求者）从地上立起来。

[21] 《诗篇》104：29—30。

[22] 按惯例，格列高利引自七十子《圣经》译本，《诗篇》158：27。

[23] 原文为希腊语，中译者将它转成拉丁语。——中译者注

[24] 《腓立比书》2：10—11。

[25] 《以西结书》37：1—10。

[26] 参《哥林多前书》15：52。

[27] 最后的审判在复活之后，也在上面详述的洁净之后；洁净在格列高利看来是本性的必然过程，但每个生命的道德价值并非要等到审判时才显现出来。

[28] 这里格列高利借用了赫拉克利特（Heraclitus）关于河流的比喻：“人不能两次踏进同一条河流”，并对此有意作了改进。

[29] 这里开始讲一种新的反对意见。

[30] 审判继复活之后，并与之相联。这里的论证是：在今生时，不同的人的肉体有不同的行为，既如此，为何所有的人都可以复活，对不同的身体一视同仁？既然众人都以同样的方式复活，那么在审判之前就已经做了不公正之事。

[31] 这个定义的原话出自柏拉图，但格列高利一直用来作为对基督教复活理论的公式化表述。

[32] 《约翰福音》16：21。

[33] 《哥林多前书》15：35—38。

[34] 因原文没有标明出处，故中译者根据英文直译。——中译者注

[35] 《哥林多前书》15：42—44。

[36] 这种把“恶”与“多”相连的观点根本上是柏拉图的。

苦修和道德类著作

前言

关于这篇杰出论文的范围和目的有必要作出一点说明。它不是一位为隐修生活辩护的作家的作品。格列高利讨论独身的生活方式不同于其他大主教作家对待这个问题的方式。阿塔纳修和巴西尔都在这种生活中看到向世界展现建立在正统信仰基础上的基督徒生活的方式；对每一位独身者来说，一旦把世俗的纷扰和娱乐永远弃之一旁，就更能专心致志地效仿基督。他们的目标完全是道德和传道层次上的。但格列高利关注的是人在属灵之事上的完整发展过程。他承认人要达到道德和智性上的完全有一个斗争的过程，要实现这种完全还需要一定的条件。一方面，他有自己的作为基督徒的内在体验，这是他年轻时的隐修生活带来的；另一方面，他有异教哲学和基督教哲学的理论体系。他所勾画的理想生活就其目标来说与后者一样崇高，并且是用哲学语言而不是用《圣经》语言表达的；但它的科学基础完全是他特有的。这基础简单地说就是这样：灵（spirit）必定是解除了羁绊的，从而被引向神圣的灵；一个“贞洁的”灵魂必然也是这样自由的。由此，他开始指责婚姻，因为在他所知道的大多数婚姻中，都显然缺乏这种灵魂的贞洁。但是，事实上他并不意在指责婚姻本身，如他本人明确告诉我们的。他所追求的贞洁甚至也可能存在于婚姻里；无论如何，贞洁不等同于独身。它是“在心灵上解除婚约”；并且如本文许多篇幅所指出的，它等同于哲学，它的高层次的显现早已被界定为爱，因看见非质料的美而引发出来的爱。凡是这种美景没有受到干扰，或者人不是对它漠不关心的地方，就有贞洁存在。在格列高利那里，哲学已经变成生命，并且正是贞洁使它保持生命力，使它不至于迷失。在格列高利看来，与贞洁等同的另一个词是“不朽坏”，这个词时时使人想起这样的诗句：

除了心灵的安静，还有什么美德？

纯洁超凡的宁静，不知风暴为何物，

疯狂的野心之风吹拂不到，

傲慢恶毒的情欲沾染不上，

尽管它毁损世界，啃噬人类。

然而谁也不会认为，诗人在这里——就如圣保罗在《以弗所书》六章24节那样——意指的就是独身本身。但我们可以问，格列高利为什么要用贞洁这个词来指灵魂的纯粹解脱状态？答案似乎是，他非常喜欢隐

喻和精妙的比拟，早在他还是一名修辞学学生时就已表现出这种倾向；这篇论文本身就充满了出于自然的比喻，它们与其说是诗或修辞，还不如说是向读者生动形象地阐明他的意思的必要方式。所以，贞洁就是这些显著而有力的比喻之一；在他手里，这是一个极富联想的暗喻，虽然有时它确实有点不受他控制。有人指责他把虔敬与贞洁等同起来，认为他这样做就把前者看作只是外在的东西，显然，这种指责是没有根据的。他用一个词（贞洁）来表示另一个词（虔敬），但丝毫没有告诉我们这是一个暗喻，他还略去、没有给出任何用以保证这种贞洁的饮食法则。因而，他只是看起来是在说禁欲。但另一方面，从这篇论文里找不出一点论述是反对独身生活的；相反，如果他那个时代的现实婚姻确实如他所描述的那样，那么就是用事实证明了在教会里倡导这种生活是合理的——如果不是说它是必须的话。

论贞洁

导论

本篇论文的目的在于激发读者追求良善生活的热情。因为世俗生活中有许多分心的事^[1]如使徒所说的，所以本文提出贞洁的呼召，作为进入圣洁生活的必经之门。须知，虽然要在这纷繁复杂的世俗生活中找到一块净土做神圣的沉思实属不易，但那些摒弃了种种困扰的人却能够敏捷果断、一心一意、坚持不懈地致力于更高的学习研究。当然，任何劝告都有其自身的软弱，我们若不首先就劝勉听众去行的事展示其高贵的品质，光停留在语言的劝告上，必不能使人轻松地担当举荐有益之事的任务。所以，本文先赞美贞洁，最后才提出劝诫。此外，鉴于任何事物的美在与其对立面相比照中更显其光辉，所以有必要对日常生活中的诸多烦恼有所提及。接下来本文以较大篇幅介绍沉思生活的概况，证明凡沉溺于世俗之烦心事的人是不可能达到这种生活的。在圣洁者，肉身上的欲望已经变得软弱，因而他必然要追寻真正的欲求对象，我们从造物主领受我们的这种欲求能力就是为了这样的目标（并且只为这样的目标）。当这一点作了充分阐述之后，接下来自然就该思考实现这个目标的途径了。而真正的贞洁全然没有沾染罪的污点，必然是与这样的目标相吻合的。这样说来，论文的中间部分看似有点偏题，其实仍是意在赞美这种贞洁。这里，为避免冗长，把响应这种上天呼召的人所遵循的一切具体规则都删去了；文中的劝勉完全采用了一般性的术语，可广泛适用于各种情形。但具体规则也会在一定程度上包括在内，免得在避免冗长的同时把重要的东西也忽视了。同样，我们每个人只要看到有人已经在某种生活中获得了荣誉，就会更加热情地去拥抱那种生活，因而我们有必要讲述在正直生活中获得了荣耀的圣徒。但这还不够；我们在生平传记中看到的例子不可能像活生生的声音和现身说法那样激励人追求美德，所以，我们提到了最虔敬的主教^[2]我们在神里面的父亲，唯有他才配作这些教导上的老师。事实上，我们不只是要提到他的名字，还要对他所包含的寓意作出分析。这样，让读者知道准备过这种生活的人接受的是现代老师的指导训练，就是将来的读者也不会以为我们的劝告是没有意义的。不过，请他们首先务必要思考这样一个问题，即这样的老师应当是怎样的人；然后选择那些因神的恩典已经成长为这种美德体系的得胜者（不论是什么时候的）的人来作他们的导师。这样，他们就能找到所追求的目标，至少不会再对应是之物（what it ought to be）视而不见了。

第一章

凡以纯洁作为美之标准的人，都会认为贞洁的神圣形像实在是宝贵的，但它只属于那些在神的恩典的鼓励 and 帮助下奋勇拼搏，从而赢得这个包含高尚之爱的对象的人。从修饰它的语词本身就可以听出对它的赞美之声；“不朽”是对它的普遍形容，这就表明了它所包含的那种纯洁。因而我们可以用与它相当的词来表明这种恩赐的崇高，要知道，在追求美德所结的众多果子中，唯有这一个被尊以不朽的称号。如果我们必须用美好言辞来称颂这种来自于伟大之神恩赐，那么圣使徒的话足以表达对它的赞美；他的话虽然很简短，但已使一切溢美之词黯然失色；他只是把以这种恩典作为其装饰的女子称为“乃是圣洁没有瑕疵的”^[3]倘若这种圣洁美德的成就在于使人成为“圣洁没有瑕疵的”，这些形容词发挥的最初也是最大的力量来自荣耀不朽的神，那么对贞洁的最大赞美莫过于以一定的方式使那些分有她的纯洁奥秘的人“神化”，从而使他们分有神的荣耀，因为事实上神才是唯一真正圣洁没有瑕疵的；使他们的纯洁和不朽成为引他们进入与神交往的关系之中的途径。许多人洋洋洒洒写下长篇大论的赞美之辞，意在为这种神奇的恩典锦上添花，但在我看来，他们这样做是在不知不觉使自己的目的落空；过分夸张的谄媚反倒使人对被赞美者的功绩产生怀疑。大自然的雄伟自有其自己的方式令人肃然起敬，并不需要溢美之辞。比如天空、太阳，或者其他的宇宙奇迹，莫不如此。在这个低级世界的事务中，语言自然发挥着基础的作用，但赞美的技艺确实能产生一种宏伟的外观，这种效果太显著，反倒使人常常怀疑通过颂扬之词展现出来的奇迹不过是人为加工的结果。这样说来，要赞美贞洁，最好的方式就是表明这种美德超越于赞美之外，表明我们是用自己的实际行动而不是语言来崇敬它。一个拿这个题目作过分夸张的赞美的人，若是真的相信（他确实相信）人的语言能够给如此宝贵的恩典添加尊贵，那么无异于以为他个人的点滴汗水能使广袤无边的海洋增加相当可观的水量；这样的人，要么对自己的能力毫无自知之明，要么对其企图赞美的对象完全茫然无知。

第二章

要理解这种恩典的超然卓绝之美，必须有十分深刻的思想。这种美要在不朽的父的观念里领会。这里，一开始就有一个似非而是的悖论，即贞洁体现在生有一子的父身上，只是这子并非出于情欲生的。在这位独生神的本性里也同样包含着贞洁，是他敲响了这种道德纯洁的第一个音符，所以他的出生同样是纯洁而毫无情欲的，闪耀着贞洁之光。还有一个悖论就是，子是借着贞洁向我们彰显出来的。另外，它也可见于圣灵那内在固有、永不朽坏的纯洁里，因为说到纯洁和不朽也就是说到贞洁。它伴随着整个超凡存在；由于它毫无情欲，故而始终与天上的权能同在；由于它从未脱离神的任何部分，因而永远不会触及与神性对立的东西。凡将本能和意志都提升到道德层次上的人，都得到这种原初状态之完全纯洁的美化；凡被划入相反行列的，都咎由自取，罪有应得，因

为他们脱离了纯洁。既如此，什么样的表达能充分体现这样的恩典呢？怎么能不担心人的雄辩口才反倒可能损害它原本固有的伟大价值呢？人对它作出的评价必逊色于听众原先对它的认识。因此，最好还是省去一切溢美之词，我们不可能使语言提升到我们这个题目本身的高度。相反，永远留心神的这种恩赐是可能的，我们的唇始终论说这种恩福是可以的，这样，尽管它是属灵存在、单一存在的特性，但借助对神的爱，那些从血气的意志里得到生命的人也已经得享这种福分；于是，当人性受到情欲冲动的贬损时，它就伸出纯洁之手，重新提升人性，使它朝上看。我想，这就是我们的主耶稣基督，一切单纯性之源泉，为何不是借婚姻来到世上的原因。这是为了借他道成肉身的方式宣扬这个伟大的秘密；唯有那纯洁才能完全表明神的显现和到来，现实中的人除非完全脱离肉身的情欲，否则不可能保证自己拥有这种纯洁。包蕴在基督里面的完满的神性借助纯洁无瑕的马利亚（Mary）闪现出来，在她身上发生的一切也发生在每一个遵照贞洁原则生活的人身上。事实上，主不再带着形体的像到来，“我们如今不再凭着外貌认基督了”^[4]；而是在属灵的意义住在我们里面，并带着他的父与他一道居住，如福音书在某处所说的^[5]所以，贞洁如此意味深长，它虽然留在天上与诸灵之父同在，移动着属天权能的舞步，但仍然伸出双手拯救人；它一方面是通道，把神引下来分有人的产业，同时使人保持欲望的翅膀，渴望上升到属天之事，是贯通神人之间的一条纽带，通过自身的中介使这两种如此悬殊的存在和谐统一——试问，能找到什么样的语言来描绘如此卓绝的神奇之能？但是，人若没有表达也没有感受，那似乎是怪异的受造物了；如果我们保持沉默，就必须选择二者之一：要么显得从来没有感受过贞洁之独特之美，要么让人以为我们对一切美都顽固地视而不见。因此，我们同意按照把这任何布置给我们的人的愿望——在一切事上我们都必须遵从他的指示——对这种美德作简单的讨论。但谁也不可指望我们会有风格上的展现，即使我们希望这样做，也可能无法做到，因为我们在那种写作方式上非常笨拙。就算我们拥有这样的能力，我们也不会为了取悦于少数人而放弃启示多数人的职责。在我看来，一个有良知的作家应当把有利于包括自己在内的大多数人作为自己最主要的目标，而不是为了获得其他作家的敬仰。

第三章

但愿这样的努力真的对我本人有所益处。倘若我能够指望——照着《圣经》的说法——分有耕作的地里和打谷场上收获的果实，那么我肯定会更加欣然从事这样的劳作，因为那样的辛苦将是一种喜乐。然而事实上，可以说，我关于贞洁之美的这种知识与我已是枉然无用，就如谷物之与谷场上被笼住嘴的牛，从悬崖峭壁上流下来的水之与望水兴叹的干渴之人。那些还有力量选择佳美之路、没有像我们这样因为沉溺于世俗生活而自我阻断了这样的路的人是幸福的，可惜我们如今与荣耀的贞

洁之间已经横亘着深渊。人一旦扎根于世俗生活，就不可能再攀登上那样的峰顶。我们只能作别人的恩福的旁观者，见证属神一族的幸福快乐。即使我们开创出关于贞洁的一些思想，我们的命运也不过如同厨师和厨工，为富人的宴会提供美味佳肴，自己却从来无缘享受。如果情形不是这样，如果我们不是事后才知道美善，那该多好啊！那些没有丧失享有这些喜乐的能力的人是令人羡慕的，他们获得的成就甚至超越了他们的祷告和向往。我们就像那些有一个富裕人群与自己的贫穷形成鲜明对照，因而对自己目前的命运更加烦恼不满的人一样。我们越是深入了解贞洁的丰富，就必然越是对眼前这种生活感到悔恨，因为我们通过与美好事物的比较认识到这种生活的贫乏可怜。我不只是指为那些过着良善生活的人贮存的将来的赏赐，而且指还活在此世时就可得到的回报；如果有人决定要衡量一下两种道路之间的分别究竟是什么，就会发现这种区别几乎可以说就是天壤之别。看一下实际事例，就可以知道以上所说并非虚言。

但是要写这样一出悲剧，从哪里开始比较适合呢？我们怎能真的考察生活中比比皆是的恶呢？所有的人都凭经验知道它们，但本性总是试图无视现实中的受苦者，使他们乐意忽视自己的状况。我们是否该从它最精美的甜点开始？在婚姻里所能指望的不就是得到令人愉悦的友谊吗？假如这个目的达到了，让我们来概括一下各方面都极为幸福的婚姻：显赫的出生、充足的财富、相宜的年龄、充沛的精力、深厚的感情，彼此最大限度地为对方着想，彼此想方设法要爱对方更多一点；此外还有声望、权力、名誉，以及诸如此类。然而我们看到，即使在这些幸福因素的背后仍然包藏着不可避免的痛苦之火。不必说那些出类拔萃者常常招致的嫉妒，那些看上去志得意满者可能遭受的攻击，也不必说那些没有像这些优秀者一样好运的人很自然地对他们产生嫉恨，使得这些看起来幸运的人实质上过着十分痛苦而不是快乐的生活。我把这些都忽略不说，假设针对他们的嫉妒处在睡眠状态，尽管在现实中很难看到集所有这些幸福因素于一体的生活，即非同寻常的幸福生活能避免人之嫉妒的。然而，我们不妨假设有一种婚姻生活没有遭受以上的这些困境，这样我们就来看看，拥有如此众多好运的人是否真实地享受着幸福。你必然会问，就算人嫉妒他们的快乐，但这嫉妒若不损及他们的实际幸福，那有什么可烦恼的呢？我敢肯定，这种围绕他们生活的快乐和甜蜜正是点燃痛苦之源的星星之火。他们始终是人，软弱而可灭的存在物，他们不得不看着祖先的坟墓，因而，只要他们还有一点思考的能力，一生就被捆绑在痛苦里面，无法挣脱。这种对死亡的不断预想，虽然没有什么确定的记号作为印证，但未来的不确定性威胁着他们，对无常的恐惧笼罩着他们，使他们现世的快乐大受影响。要是在还未经历之前，就能知道所经历之事的结果，那该多好；或者即使人走上了这条道路之后，还可以通过某种推测方式来全面考察现实，那么该会有多少走入歧途的人愿意离开婚姻回来过贞洁的生活，谁还会再去关心、渴慕那具有破坏性的陷阱，可惜人只有到了真正陷入里面时才能确切地知道这罗网是多么令人痛苦！要是你能毫无危险地进到里面，就会看到那里有

许多矛盾的统一体：笑容里含着眼泪，快乐里夹杂着痛苦，刚出生的婴儿就明明面临死亡的恐怖，每一种甜美和喜乐都无法逃脱它的阴影。每当丈夫看着爱人的脸，亲切的眼神里总掠过分离的恐惧。但凡他听着甜美的声音，心里总免不了产生哪一天会听不到这样的声音的念头。只要他欣然注视着她的美，就会想到痛失她的情景，不由浑身颤抖。当他标出对年轻人来说极为宝贵、毫无头脑的人孜孜以求的种种美貌：眼下明亮的眼睛、弯弯的蛾眉、粉嫩的脸颊、妩媚的笑靥、鲜红的双唇、浓密的波浪金发，以及其他一切短暂的荣光，尽管他可能并不怎么思索，但他在内心深处必然立即会产生这样的念头：总有一天所有这些美都将烟消云散，归于虚无，只留下一堆令人厌恶的丑陋白骨，对曾经活生生的容光没有留下任何痕迹和记忆。当他想到这一点时还会快乐吗？不仅如此，他必然会觉得摇摇欲坠，像是被一场梦骗了，必然会觉得生活的信心崩溃了，必然会认为周围的东西不再是自己的了。如果你像他们一样对事物有一种全面的看法，就会明白此世中的一切没有一样看起来是真实的。它借助于我们的幻觉，让我们以为它是这样的东西，而不是另外的东西。人张大嘴巴凝视着它，但它用盼望来愚弄他们。它暂时把自己藏在这种骗人的外衣下面，后来突然之间，在生活的逆境之中，它就暴露出原来是与对它的骗人外表信以为真的人的希望完全不同的东西。生活的甜美在善于思考的人看来岂是值得以为乐的？他岂能真正感受到它，从而对自己所拥有的财物喜不自胜的？由于不时地对相反的情形产生恐惧，他在使用这些美物时岂能有什么幸福可言？我只要提到迹象、梦境、凶兆，以及诸如此类引起愚蠢的思维习惯的注意并常常使人担心更坏的后果的东西就足够了。当生产之时降临到年轻的妻子身上，这个时间与其说被看作是生育孩子的时机，还不如说是接近死亡的时机；生育孩子就意味着她可能会死；事实上，这样的悲剧常常成为现实，人们还来不及传播出生的喜庆，就得把欢呼变成悲泣。他们还处在热恋之中，还激情未消，还没有体会生命中最甜美的礼物，突然就像在梦境中一样，一切都消失得无影无踪了。接下来怎样呢？家人就像得胜的敌人，把新娘房间里的装饰拆掉，拿来装点葬礼，但如今这是死神的房间了；他们还徒劳地号啕大哭，捶胸顿足。于是就想起以前的日子，诅咒那些提议结婚的人，指责不曾阻止婚事的朋友；然后责备或生或死的父母，对人的命运，整个自然进程的安排大声抨击，甚至抱怨起神的治理来；不仅在人自身里面争战不休，还与那些可能提出警告的人争战不休，甚至对最令人吃惊的言行都毫不反感。在有些人，这种心理状态一直无法摆脱，理性被悲伤湮没，所以他们的悲剧走向更可悲的结局，受伤者没能在灾难中存活下来。不过先撇开这种情形，我们不妨假设一种好一点的情形。生育的危险过去了，孩子顺利生了下来，继承了父母的美貌。那么忧愁是否就由此减少了呢？没有，相反倒更多了。因为不仅父母先前所有的担心现在仍然存在，还要从孩子方面考虑种种因素，免得在他成长过程中发生什么不幸，比如恶性事故，或者危险的疾病、发烧引起的某种变故。父母双方都会担忧，但谁能描述妻子和母亲特有的焦虑呢？我们忽略了怀胎时的劳累，分娩时的危险，养育时的费心，

为孩子心撕两半，如果孩子众多，就得面面俱到，更加费神，无论有什么事发生，都得温柔以待。这些都是众所周知的。另外神的谕言还告诉我们，她不是自己的主人，婚姻使男人成为她的主人，她唯有在自己丈夫那里才能找到源泉。所以，即使她独处一小会儿，也会感到似乎离开了自己的主人，无法忍受；她甚至认为丈夫暂时不在身边就是她成为寡妇的前奏。她的恐惧使她当即就放弃所有的希望，于是，她的眼睛满含惊恐的担心，时时盯着门口，她的耳朵常常留意别人的窃窃私语，她的心因充满恐惧，不等有坏消息传来就已经破碎了。门道上的一点噪声，不论是想象的还是真实的，就意味着有坏消息传来，使她心惊肉跳。很可能外面一切平安无事，根本没有什么可惊恐的事由，但她虚弱的神经过于敏感，使她在幻想中演绎着绝望。由此说来，就是最有利的生活，也并非完全可羡慕的，他们的生活无法与自由的贞洁相提并论。然而这还只是粗略的描述，省略了诸多更烦心的细节。情形往往会这样：这年轻的妻子因为刚刚结婚，还闪烁着新娘的荣光，新郎进来时还会脸红，羞答答地偷眼相看，尽管心里激情澎湃，但端庄使她不能流露出来——甜蜜还没有真正开始的时候，却突然之间就被冠以可怜而孤独的寡妇之头衔，种种可怜的名字落到了她的头上。死在瞬间降临，突然的变故使她雪白富丽的婚纱变成了黑色沉重的丧衣。她脱掉了她新娘的装饰，给她穿上了丧衣。那曾充满欢歌笑语的房间如今黑暗一片，使女人们唱着悠长的安魂曲。朋友们试图来减轻她的悲伤，但她恨他们的安慰；她不吃不喝，筋疲力尽，心底里只有一个强烈的念头，就是渴望自己也死了，这样一直到死真的到来为止。甚至还可以假设，随着时间的推移，这份伤痛终于愈合，但另外的痛苦接踵而来，不论她有无孩子。如果有，他们就是遗腹子，不仅自己可怜，还常常使她想起自己的丧夫之痛。如果没有，她的寡妇名称就被时时挖出来，这种伤痛不是表面的安慰所能减除的。我不想多说寡妇所特有的种种伤痛，谁能完全列举出来呢？她发现亲戚都成了敌人，有的实际上在利用她的痛苦，有的看着她家破人亡幸灾乐祸，仆人的无礼傲慢，以及其他这种情形中可见的种种烦恼数不胜数，不一而足。结果，许多女子无法忍受这种受人嘲笑痛苦，被迫再次冒险尝试同样的事情。似乎她们通过增加自己的苦难就可以报复所受的污辱！只有少数人吸取教训，忍受一切，而不是再次陷入同样的困境。如果你们想要知道这种婚姻生活的全部磨难，就听听那些真正了解它的女子的话。她们如何祝贺那些一开始就选择了贞洁生活、而不是等到经历了婚姻生活的种种不幸才知道更好的道路的人，这些人知道贞洁才是抵御这一切不幸的堡垒，贞洁的生活不会产生可怜的孤儿寡妇。它永远面对活生生的新郎，有始终喜乐的子孙，不断看见真正属于自己的家，装饰着各样珍宝，因为主常常住在里面，因此死带来的不是与所渴望的对象的分离，而是结合。因为（灵魂）离世之后，就与基督同在，如使徒所说的一样^[6]前面我们已经考察了那些命运幸福的人的情感，接下来就该揭示另一些人的生活，就是被抛入贫困、患难以及人必须忍受的其他种种不幸中的人的生活，比如伤残、疾病，以及其他终生的痛苦。凡是能控制自己的生活的人，要么彻底避开它们，要么

轻松承受它们，有一颗镇定泰然、不受困扰的心。而与妻儿共命运的人往往对自己的境况连难过的时间都没有，因为他心里满是对所爱之人的忧虑。这是众所周知的，我们不必多费口舌。既然看起来富足的生活都包含如此多的痛苦和忧虑，我们还能指望相反的生活会怎样呢？在我们看来，任何试图把它刻画出来的描述都与现实相去甚远。然而我们也许可以用极简练的话来说明其悲惨之巨。那些命运与生来富足的人相反的人，产生痛苦的原因也与他们相反。富足的生活因预想的或真实的死而受损，而这些人悲剧在于死推迟了他的到来。所以这两种生活因相反的情感彼此大相径庭，尽管他们殊途同归，同样没有丝毫希望。婚姻给这世界提供的不幸在许多方面有令人吃惊的区别。但无论能不能生育，无论孩子是生是死，总是存在着痛苦。一方生养众多，但没有足够的供给养活他们；一方财产多多，但没有后嗣来继承辛苦挣来的家业，倒把另一方的不幸看为福气。事实上，他们双方都向往另一方视为遗憾的东西。再者，一人有可爱至极的儿子，这儿子却死了，另一人的儿子活得好好的，却是个恶棍。两人都很可怜，只是一人为儿子的死哀伤，另一人则为儿子的生忧虑。更不必说家庭由于或真实或虚幻的原因产生嫉恨和争吵怎样悲惨可怕的结束。谁能一五一十地叙述那些细节呢？如果你知道人的生活就是这些邪恶编织成的一张网，就不必再回忆那些为夸张的诗歌提供素材的古老传说了。这些传说因其令人吃惊的荒唐夸张而被视为神话，其中有杀子吃肉的，有丈夫杀妻的，有母亲杀子的，兄弟之间相互残杀的，有乱伦以及各种违背本性的事情，古老的记载者开始叙述的故事无一不是以婚姻里的诸多恐怖情景作为结局的。撇开那一切，只要看看正在此生的舞台上上演的悲剧就足够了，那里的演员正是婚姻提供给人类的。去法庭读读那些律法吧，你就会知道婚姻的可耻秘密。正如你听医生解释各种各样的疾病，知道人体要遭受这么多的苦痛，于是明白它是多么可悲，同样，当你通读了律法，了解婚姻里有这么多的罪行以及要承受的各种刑罚，就会对它的特性有一个极为清楚的认识。须知，律法是不会为不存在的邪恶提供根除方法的，正如医生不可能为从不知道的疾病提供治疗一样。

第四章

但我们不必再以这种狭隘的方式表明此生的不足，似乎它的种种不幸只限于奸淫、纷争和阴谋。我想我们得采取更高更真实的视角，同时指出人若不把自己置于这种生活的桎梏之中，生活中的种种邪恶，就是生活的各项事务、各种追求中体现出来的邪恶，就没有一种可以支配人。由此就可以表明我们所说的没有虚言。人若以自己得了洁净的心灵之眼看破幻想，使自己超然于纷纭的世界，并且用使徒的话来说，视之为粪土，摒弃婚姻，从而在一定程度上使自己完全脱离属人的生活方式——这样的人无论如何与人类的罪恶，诸如贪婪、嫉妒、愤怒、恨恶等毫无关联。他与这一切无缘，因而各方面都自由、平安。他身上没有什

么东西会引起别人的嫉妒，因为他不聚集那些引起嫉妒的东西。他使自己的生活在超越于世界，只把美德作为他唯一宝贵的财富，所以他必能在无忧无虑的平安和宁静中度过一生。美德这种财富虽然人人都可以根据各自的能力分有它，但唯有那些如饥似渴地追求它的人才会认为它始终是丰富充盈的；这种财富不同于对地上土地的占有，人把地产分成各个部分，你的地产越多，就意味着别人的地产越少，也就是说一人的获利就是另一人的损失。人发现自己受欺，不禁怒火中烧，于是就发生战争，要从强人手中夺取自己的份额。然而拥有美德这种财产的大财主永远不会招致嫉恨；他既主张平均分有，那夺取狮子口里的食物的人就不会对他有任何损害；因为每个人都有能力，每个人都能满足这种高贵的欲望，同时美德财富在已经拥有的人那里不会枯竭。这样说来，人若只着眼于这样的生活，使美德——人不可能对它设计任何界限——成为他唯一的财富，那么他必然不会让自己的心灵倾注于大多数人所行走的那些卑劣的道路。他不会仰慕民众的财富，人的权力，或者其他愚拙人所追求的东西。说实在的，倘若他的心灵仍然停留在这样低下的位置上，那他还不属于我们的新信徒之列，我们的话也不适用于他。但如果他的思想是超然的，可以说，是与神同行的，那他必脱离这一切错谬的迷宫，因为导致这一切的潜在原因即婚姻在他之外，与他无关。须知，想为他人先这种欲望乃是致命的傲慢之罪，就算有人说这是一切罪恶之根源，他也不会错到哪里去；而这种傲慢基本上可以说就是出于与婚姻有关的一些原因。为表明我所说的意思，我们可以看到，贪心不足的人总是指责他最亲的亲人，疯狂追求名誉和野心的人总是让自己的家庭为这种罪负责：“他必不能视为不如他的祖先，必让他的子孙留下他的历史记载，使后代相信他是伟人。”同样，灵魂的其他疾病，嫉妒、恨恶、仇视，以及诸如此类，都与这种原因有关，都存在于那些切慕此世之事的人身上。凡脱离了此世之事的人，就好像是从某个高高的瞭望台俯瞰人的前景，为这些虚妄的奴隶盲目地重视属肉的幸福而怜悯他们。他看见一些名流因为自己的荣誉、财富和权力而趾高气扬，对这种愚拙人的自高自大嗤之以鼻。他根据《诗篇》作者的估算给足人生寿命，然后把这短暂的瞬间与无穷无尽的世代相比照，对那些为如此卑微、渺小而必朽坏的事激动不安的人的虚妄荣耀大为感叹。说实在的，在此世的事中，究竟有什么是值得羡慕的，令如此众多的人孜孜以求？是荣誉吗？人得了荣誉究竟有什么益处？无论得没得荣誉，必死的人仍是必死的。拥有诸多的田亩究竟有什么好处？唯有愚蠢的人才会把从来不属于他的东西视为自己的，贪心不足的人显然不知道“地和其中所充满的，都属主耶和華”^[7]因为“神是全地的王”^[8]正是对占有的欲望使人得了虚假的主人头衔，其实他们所拥有的永远不可能真正属于他们。如智慧的传道者所说：“地永远长存”^[9]哺育着一代又一代生于地上的人；但是人，尽管如此渺小，就是做主人的也微不足道，甚至被生出来时毫不知晓主的旨意，被带走离开生命时也完全非他们所愿，却仍然极其虚妄地以为自己就是土地的主人，以为他们这些生生死死的人统治着那永远长存的地。凡经过思考视人所骄傲的一切如敝屣的人，心中所爱唯有神的生活，因

为“凡有血气的，尽都如草，他的美荣都像草上的花”^[10]绝不会关心这种“今日这样，明日那样”的草；他研习了神圣之道，知道不仅人生无常，而且整个宇宙都不会永远保持安静的轨道；他把此世的存在看作是一种外在的短暂的事，因为救主说过：“天地要废去”^[11]整个造物界都等待着更新。只要他还“在这帐棚里”^[12]还显现出必死性，受缚于这种属地的存在，他就要为逗留在这里的时间太长而叹息哀伤，如《诗篇》作者在属天的诗歌里所说的。说实在的，滞留在这活的帐棚里的人就是生活在黑暗里，因而传道者叹息着这种持续滞留，说：“我久久滞留在这里有祸了。”^[13]他把自己的沮丧原因归于“黑暗”，因为我们知道，“黑暗”在希伯来语里就是“基达”（Kedar）。正是一种像夜一样的黑暗包围着人类，使他们识不破这种欺骗，不知道活人最推崇的其实是最卑微的，只存在于不善思考的人的幻想里，其本身什么也不是。事实上，世界上不存在什么绝对的无名出生或显赫出生，不变的荣耀或辉煌，恒常的古老名誉或现时声望，永远的统治或顺从。财富和舒适，贫穷和困苦，以及生活中的其他种种不平等，在无知的人看来，作为衡量快乐与否的标志，它们彼此是大相径庭的，但在具有更高悟性的人看来，它们没有什么分别；前者并不比后者具有更大的价值；因为无论贫富，生命之旅总是以同样的速度走向终结，无论哪种命运，人都保留同样的权力，可以选择过善的生活抑或恶的生活，“兵器在左在右，报告是善是恶”^[14]因此，头脑清醒的人就会义无反顾地行在自己的旅程中，度过从生到死这段命定的时期，既不会因快乐使心变得柔软，也不会因艰辛使心变得消沉，而是保持稳步向前，对众说纷纭的观点视而不见。匆匆赶路的人一心只朝着目的地行走，至于其间所经过的是草地农田，还是野地荒林，那是无关紧要的；宜人的风景不会使他们驻足，乏味的风景也不会妨碍他们的脚步。同样，高贵的心灵也必直接朝向自愿承担的目标，不会在路上东张西望，左顾右盼。它虽然经历着此生，眼睛却凝视上天；它就是好舵手，把小船引向天国的界标。粗俗的心灵只会朝下看，它的精力倾注于属肉的享乐，就像羊倾心于牧草一样不容置疑；它活着就是为了狼吞虎咽，甚至为了更低级的享乐；它与神所赐的生命是格格不入的，在所应许的诸约上是局外人^[15]除了身体的满足，它不知道何为善道。正是这样的心灵“在黑暗里行走”^[16]制造了我们此生中的一切邪恶：贪婪、欲望、毫不节制、挥霍无度、恋权、虚荣，侵入人类社会的种种道德病毒。这些邪恶彼此紧密相关，只要陷入其中一个，其余的也就按照某种自然顺序接踵而至。就像一根链条，既然拉动了第一环，其他环节就不可能保持不动，甚至另一端的环节也能通过中间环节的传递而感受到第一环的运动；人的种种邪恶也是这样紧密相连，环环相扣，一旦其中一种获得了对灵魂的支配权，其他的也就一一跟上。如果你想看到关于这种可恶链条的生动画像，就可以设想这样一个人，因为名誉给了他某种特别的喜乐，所以他就成了渴求名誉的牺牲品；有了这种对名誉的渴望之后，随之就产生增加财富的欲望；于是他变得越来越贪得无厌，这都是因为第一种邪恶使他走到了不可收拾的地步。这种对金钱和地位的贪求又产生对亲戚朋友的恼怒，或者对下属的傲慢，或者对他之上

的人的忌妒；而随忌妒而来的就是伪善，伪善之后是暴躁的坏脾气，坏脾气之后是憎恨人类的心；这一切背后是一种罪恶状态，最终要遭地狱之黑火的惩罚。这就是链条，你可以看到一种情欲如何引发全部邪恶。既然这种不可分割的道德疾病之链已经一次性地进入了世界，要避开它的唯一方法就是受圣灵启示写的作品所提出的告诫向我们指明的道路，也就是使自己脱离必然要陷入这种苦难之链的那种生活。如果我们常同所多玛（Sodom）来往，就不可能避开火雨；如果你逃离时回头张望被弃之地，就很可能成为立在现场的盐柱。我们若不离开埃及，也就是位于水下的这种生命，并走过昏黑而沉闷的生命之海，就不可能摆脱埃及人的捆绑。假设我们还被捆绑在这种邪恶绳索里，并用主的话来说：“真理不会使我们得自由”，那么在这世界的迷宫里寻找谎言和奇迹的人怎么可能到达真理？任由自己的存在受制于本性的人怎可能摆脱这种被掳状态？举一个例子就可以使我们的意思更加清晰。冬季的湍流原本在自身里面奔腾，后来水涨泛滥，把树木、卵石以及凡遇到的东西统统卷走；这样的湍流唯有对居住在它沿岸的人才是致命和危险的，而对那些远离它的人，任它怎样咆哮都毫发未损。同样，唯有处在生活之旋涡里的人才感受到它的力量，才不得不接受那些灾难，因为本性之河带着洪水一样的患难倾泻而下，必然给行在它两岸的人带来种种灾难。但人若离开这样的旋涡和这些“狂傲的水”，就不会被此生“吞吃”，如《诗篇》接着所说的，“好象雀鸟”，因美德的翅膀“从网罗逃脱”^[17]关于湍流的比喻表明，人生就是一条奔腾、翻滚的河流，汹涌而下寻找自己的天然通道；凡在生活中追求的目标，没有一个能持久，能使寻求者心满意足；这河流所带给他们的东西眼看着渐渐近了，但刚一接触就飞逝而过；因此在这奔涌的河流中，眼前时刻是无法享有的，因为后浪扑上来，一下子就把它从他们面前带走了。所以远离这样的河流于我们是有益的，免得投身于短暂之事，而忘了永恒。既然人对此生的事从来没有炽热之爱，他怎么可能永远保守它呢？生活中哪个可贵的东西是永恒持久的？盛开之花吗？力量和美的恩赐吗？财富、名誉或权力吗？这些东西都可以盛极一时，但马上就转变为各自的对立面。谁能永远保持年轻？谁的力气能维持永久？大自然岂不是使美艳甚至比春光还要短暂吗？春天的花木在自己的季节里盛开，枯萎一段时期之后又重新恢复生机，脱落之后还会长出新芽，使现时的美留存到晚春之际。而大自然展示的人的花期却只有早春，早春一过就把它扼杀，到了寒季就完全消失了。其他乐事也只能蒙骗肉眼一时，旋即就湮没在遗忘的面纱后面。大自然有诸多不可避免的变化，这些变化令他痛苦，因为他的爱充满激情。要避开这种痛苦，办法只有一个，但每个人都可以努力去做，就是不要依附于这些东西，要尽可能远离这个充满情绪和欲望的世界；或者毋宁说，人必须不受自己的身体所产生的情感的支配。这样，他不再为肉身而活，也就不会再屈从于肉身的苦恼。而这就等于只为灵而活，并尽我们所能仿效灵界的事工。那里的人既不嫁也不娶，他们的工作和美德就是沉思纯善之父，尽仿效之能事，从众美之源美化自己的品性。

第五章

至此，我们可以宣称，贞洁就是人在实现这种具有高尚情感的目标中的“同工”和帮手。在其他领域，人们为了发展特定主题往往会设制出一些实际的方法，那么在神圣生活这个领域，我就以贞洁作为实际方法，为人提供与属灵本性同化的力量。在这方面的不停努力意在防止高贵的灵魂因那些感官享乐的爆发而变得卑下，因为若那样，心灵就不再保持属天的思想和向上的凝望，而是沉入到属血气的情绪之中。灵魂既专注于属肉的享乐，沉迷于属人的欲望，又怎可能把自由的眼睛转向自己的理智之光呢？这种对物质之事的可恶、无知而不当的爱好必会阻止它向上。猪的眼睛自然是朝下的，对天上的奇迹不看一眼；同样，被自己的身体拖下来的灵魂也不再抬眼凝望天上的美，只会盯牢虽合本性却是卑劣的属动物的事物。唯有以自由虔敬的眼神凝视天上的喜乐，灵魂才能脱离地上之物，甚至不沾染公认的世俗生活的种种嗜好；它把全部的爱都从质料对象转向非质料的理智沉思之美。身体上的贞洁就是为了推进灵魂的这种状态，为了使它完全忘却本能的情感；贞洁能阻止灵魂向下回应肉体需要的呼唤。灵魂一旦脱离了本能需要的束缚，就再也不会渐渐养成那在一定程度上显然得到自然律法认可的放纵习惯，不可能对神圣而纯洁的喜乐之事毫不在意，一无所知。这种神圣而纯洁的喜乐，唯有纯洁的心灵，我们生命的主人，才能获得。

第六章

我相信，就是这造就了先知以利亚（Elias）以及本着他的精神和能力的那位后来者的伟大，而“那些妇人所生的人中，没有一个更大的”^[18]要说他们的历史还传递了别的神秘教训，那么可以肯定，他们那独特的生活方式所教导的首先就是这一点，即凡思想集中在无形之物上的人必然脱离一切日常生活之事务，他关于真善的论断必不可能混乱，必不会被感官所产生的假象所蒙骗而偏离正道。这两人都从年轻时起就忽视日常饮食，独居荒凉大漠，脱离人类社会，也在一定意义上脱离人的本性。他们自然也要果腹，但有什么就吃什么，仅此而已，所以他们的品位能保持单纯而自然，未受损害，他们的耳朵听不到嘈杂分神的声音，眼睛看不到令人精神恍惚的景观。这样他们的灵魂就达到了澄明宁静之境，就上升到神圣恩惠的高度，这是《圣经》所记载的。比如，以利亚成了神的恩赐的分配者，有权随己愿不让罪人享用天恩，而向悔改者打开天门。从记载来看，约翰其实并没有行过什么奇迹，但洞悉人的秘密的神宣告他所得的恩赐比任何先知都要大。我们可以设想，之所以如此，是因为两人自始至终一心一意地侍奉主，从未受到世俗情欲的玷污；因为妻儿的爱或别人的呼叫都不曾侵入他们的生活，他们甚至不曾想到日常生计有什么可忧虑之处；因为他们的行为表明他们超然于华丽

的服饰之外，随遇而安，有什么就穿什么，一个穿着山羊皮，另一个披着骆驼毛。我相信，倘若他们娶妻生子，心灵变得软弱，就不可能达到这种高尚的精神状态。这不只是历史而已，而是“都要作为鉴戒”^[19]的，好叫我们的生活向着他们的方向前进。那么我们从中学到了什么呢？就是渴望与神联合的人必须像那些圣徒一样，使心灵脱离一切世俗的事务。分散于许多事务的心灵是不可能找到通向神的知识和爱的道路的。

第七章

举个实例可以使我们在这个问题上的教训更加清楚。设想有一条河流从源头流出，分成许多细小的支流。只要它这样流淌，就必不能用于任何农事目的，因为水流的分散使每一条支流都又小又弱，流速也很慢。但如果有人把这些分散的支流重新合成一条单一的水渠，就得到充盈的水流，可用于生活所需。在我看来，人心也是这样，只要它的精力分散于各种感官之乐，就没有力量走向真善；但人一旦把它召回，使它集中精力，它就会一心一意地从事与它相宜相合的活动，就不会有绊脚石妨碍它登上高处，领会实在。我们常常看到，管道里的水只要不让它泄漏，就能在这种压力的推动下奔涌向前；当然水有其自身的重力，但这种推力能够克服重力，把水推向前进。同样，人心若是包裹在习以为常的忍耐之渠里，不左顾右盼，就必借其自然之动力上升到一种高贵的爱。事实上，造物主命定它必须始终运动，所以它不可能停滞不前；这样，只要禁止它把这种力量用在日常琐事上，阻断一切不适当的支出，它就不得不加速走向真理的步伐。我们看到旅行者走到许多岔路口时仍能保持笔直前进，因为他们知道其他道路都是歧途，所以要避开它们，不可转弯。他们越是远离这些错误的方向，就越能保持笔直的路线。同样，心灵避开虚假，就能认得真理。所以我们上文提到的伟大的先知所教导的就是这样的教训，即不可纠缠于世俗所追求的任何目标；而婚姻就是这样的目标之一，或者毋宁说，它是追求一切虚妄之事的最大根源。

第八章

不过，诸位不可以为我们这里是在贬损婚姻这种习俗制度。我们清楚地知道，婚姻并非与神的恩福格格不入。但是，由于人类共同的本能有足够的力量为自己辩护——这些本能出于自发的偏好把婚姻作为生儿育女的捷径，而贞洁只是在一定意义上阻挠这种自然冲动，所以正儿八经地写一篇婚姻劝勉篇纯属多此一举。相反，我们提出它的种种喜乐，作为对它最强有力的辩护。然而，尽管如此，这样的讨论可能仍有一定的必要，因为有一些人故意歪曲教会的教义。这些人如使徒所说的“良心如同被热铁烙惯了一般”^[20]；考虑到他们把圣灵的引导看作“鬼魔的道

理”而弃之，憎恨神的造物，称之为“肮脏的”、“腐化的”、“邪恶的”，等等，他们的心里确实溃烂起泡了。“但审判教外的人与我何干？”^[21]使徒问。确实，那些人在我们的奥秘语言所说的“法庭”之外，他们不是住在神的家里，而是住在恶灵的隐修院里。他们被恶灵掳掠，听其支配^[22]因而不明白一切美德皆存在于中庸，执于两端都会成为邪恶。事实上，凡抓住中点，既不做得不足，也不做得过头的人已经对善恶作了明确的区分。举些例子可以看得更清楚。胆小如鼠和胆大妄为被认为是彼此对立的两种恶，一者勇气不足，一者过分自信。两者的中庸就是勇敢。再者，虔敬不是迷信，也不是不信；不信一位神与相信多位神都同样是不虔敬的。这原则不是很清楚吗？还需要举更多的例子来说明吗？人只要不过分吝啬也不挥霍无度，避开两端就能形成慷慨的道德习惯，因为慷慨就是既不任意浪费大量毫无意义的钱财，也不在必不可少的支出上斤斤计较。我们无须再详述种种美德的例子。在所有情形中，理性把美德确立为两端之间的中间状态。适度本身就是一种中间状态，显然远离通向邪恶的两端；也就是说，人的灵魂若缺乏坚定性，在与享乐的争斗中很容易被击败，甚至从来不曾靠近良善而节制的生活道路，那就滑入了可耻的纵欲之端；另外，人若超过适度的安全根基，过分强调节制，就可以说从悬崖上坠入了“鬼魔的道理”，“良心如同被热铁烙惯了一般”。他既宣称婚嫁是禁止的，就给自己招来这样的责备；因为如福音书所说的，“如果树是坏的，所结的果子就必是坏的”^[23]；人若是婚姻这树的枝条和果子，抛弃它们就要遭致责备。所以，这些人就像是已经定了罪的犯人，他们的良心烙上了这种不合人情的教义的特点。而我们对婚姻的看法是这样的：人的首要任务当然是对属天之事的追求，但如果他能本着适度和节制的原则利用婚姻的好处，就无须鄙视这种侍奉国家的方式。先祖以撒（Isaac）就是一个例子。他在过了青年甚至壮年将逝之时才娶利百加（Rebecca），可见，他结婚不是出于情欲之事，而是为了使神的恩福传给他的子孙。他与妻子同房，直到她怀胎生子，然后就关闭了感官之道，完全只为看不见的神而活。在关于这位先祖的历史记载中所提到的他眼里的“昏暗”，恐怕指的就是这个意思。当然善于解读这些经文的人完全可以有自己的看法，我们还是继续我们的讨论。既如此，那么我们可说什么呢？既然接受婚嫁的同时也可以真心爱神，那就没有理由抛弃这种本性的安排，把可敬的事误解为必须禁止的事。我们不妨再用水和泉的例子来说明。农夫为了灌溉一处田地，就把水流引到那里，但在引水入田之前需要一个小出口，他必根据所需要的水量相应地放水通过那个出口，这样主流不会因分流而受损害。如果此人没有经验，贪图方便，把水渠开得太大，就很可能导致整个水流离开自己的河床而流向旁道。同样，人在处理这种需要（生命确实需要一种共同延续）时，若是首先考虑属灵之事，并因为时间短促，谨慎地满足性欲，保持节制，那么他就如同谨慎的农夫，使徒劝勉我们要做这样的人。关于支付这些本性之琐碎债务的细枝末节他不会斤斤计较，但他长时间的祷告必能保证他的纯洁，而这乃是他生命的主音。他必须时时担心，怕这样纵欲可能使他成为属血气的，而在血气里是不会有神的灵居住的。

但如果是性格软弱无法抵挡本性冲动的人，那最好还是让自己远离这样的试探，千万不可陷入非自己力所能及的战斗中去。那里的危险可不小，万一他受骗相信了享乐的价值，就会以为世上除了享有某种感官情欲的快乐之外，再没有别的好事了，于是就抛弃对非质料之喜乐的追求，完全变成属肉的，只在肉身里时时寻找自己的快乐，这样他就成为一个爱乐之人，而不是爱神之人。由于人性的软弱，并非每个人都有能力在这些事上掌握适当的火候；许多人可能会远远偏离适度的界限，“陷入深淤泥中”^[24]如《诗篇》作者所说的。因而，如我们在讨论中所建议的，最好在此生中不要经受这些试探的考验，这可能对我们有利，免得情欲在合法满足的借口下找到进入灵魂堡垒的通道。

第九章

凡事成了习俗，就确实难以抵制。它有一种吸引、诱惑灵魂的巨大力量。人只要陷入了一种固定的情感状态，这种习惯就会使他产生对善的某种幻想；它本性并非邪恶，只是一旦成为时尚，就可能被认为既是可取的，又是可称颂的。想一想人现在还生活在地上。地上有许多国家民族，它们的野心不可能完全相同。不同的民族关于美和尊贵的标准各不相同，不同的习俗规定了不同的兴趣和目标。这种不同不仅存在于追求目标彼此相敌的国家之中，甚至存在于同一个国家、同一个城市、同一个家庭之中。我们还可以看到那些集体中也存在由于习惯情感导致的诸多差异。因而，同胞所生的兄弟可能在生活目标上大相径庭。就是同一个人对同一件事通常也不一定保持一贯的看法，而是随着时尚的影响频频改变。为了不偏离目前的主题，我们只提这样一点。我们知道，那些在整个少年时期已经表现出爱贞洁之情的人，由于接受了人以为合法可行的喜乐，于是就为自己打开了通向不洁生活的大门；他们一旦接受了这些试探，所有的情感力量都转向那个方向，再用我们关于河流的比喻来说，就是他们任由它冲出神圣渠道，进入粗劣的质料渠道，并在自身里面开凿了一条通向情欲的宽阔大道，这样，他们爱的河流就遗弃了高贵的河道，任由它干涸枯萎，同时洋洋洒洒地流入纵欲享乐之中。所以，我们认为，对较软弱的弟兄来说，飞向贞洁这座固若金汤的城堡可能更好，免得坠入到生活的因果链条，引来试探的最恶劣影响，使自己纠缠于那些借着肉身的欲望与我们心里的律争战的事；对他们来说，最好不要冒险拥有大量的田亩、财产，或者此世的其他奖赏，只留盼望作他们的指导。人若是转向世俗，感受到此世的焦虑，心里老想着要取悦于别人，那就不可能成就造物主首要且最大的诫命：“你要尽心、尽力爱你的神。”^[25]他既分心在神与世界之间，并把独属于神的爱消耗在属人的情感之中，又如何能成全这样的诫命呢？“没有娶妻的，是为主的事挂虑；娶了妻的，是为世上的事挂虑。”^[26]尽管与享乐争战很辛苦，但大家仍需鼓起勇气。即使在看起来最令人厌烦的事上，习惯也会因坚忍不拔的努力而产生一种喜乐感；而这种喜乐必是最高贵最纯洁的一种；

理智所倾心的很可能就是这种喜乐，而不是任由他们朝向低级对象、追求狭隘目标，远离那一切思想都无法企及的真正伟大。

第十章

实在地说，失去对真善的拥有，这种损失何其大，岂是哪一种语言能够表达的？又有哪一种精湛的思想力能够把握呢？对那言语不能表达，心灵无法把握的东西，就是稍作概括，又有谁能够做到呢？一方面，如果人始终保持自己的心眼清澈明亮，能在一定意义上看到我们的主关于八福的应许得到了应验，那他必抱怨人的语言在表述他所领会的事上实在无能为力。另一方面，人若从质料满足中染上了情欲的软弱，就像薄雾笼罩了他灵魂最深处的图像，那么一切语言的表达力对他都是白搭，不起作用；对那些根本没有能力理解奇迹的人来说，无论你的描述是不足还是夸大其词，结果都是一样的。就像对一个从出生时就从未见过阳光的人，无论怎样用形象的语言描绘，都纯粹是浪费，你不可能让他的耳朵听明白灿烂的光辉究竟是什么。同样，要看见真正的理智之光的美，每个人必须要有自己的眼睛；凡能借着神圣启示之恩赐看见这种美善的人，都在自己的意识深处保留着他那无法言表的出神状态；而看不见这种美善的人，甚至不可能明白自己的损失有多大。他怎可能明白呢？他体会不到这种善，也不可能向他描述出来，这种善是无法言喻，不可描绘的。我们不曾学过能够表达这种美的独特语言；在这世上也不存在我们想要表达的这种东西的例子，至少要给它找个可比较的对象实在是非常困难。谁会把太阳比作一点星火？谁会把广袤的海洋比作一滴水珠？那小水珠、小星火与海洋、太阳的关系就是世人所敬慕的美物与作为首善（the First Good）之特征的真美的关系，我们看到，这善超越一切具体的善。人失去了这样的美善，还能找出什么词来表达这种损失之大呢？在我看来，伟大的大卫就表明了这是不可能做到的。他借圣灵之力离开自己，升到高处，在一种出神的恩福状态看到了无有边界、无法理喻的美；他离开自己的肉身外壳，借纯粹的思想进入到对属灵和属理智的世界的沉思之中，从而看到了一个人所能看到的最完全的东西，但当他想要找到适当的词来表达这种景象时禁不住喊出那句大家用了又用的话：“人都是说谎的！”^[27]我认为这话的意思是说，凡相信语言能够表达不可言说之光的人事实上并且真正的是个说谎者；这不是因为他恨恶真理，而是因为他所使用的工具在表达所沉思的对象上是软弱无能的。我们在今世所见到的有形的美，是美本身的些许体现，无论是以适当的色彩体现在无生命的物体中，还是体现在有生命的机体中，都可以通过我们的美学感受能力得到足够的敬仰，可以通过描绘向别人说明，使之了解，可以用语言把它刻画出来，像一幅画一样呈现出来。这样的美，就是具有完全的形式，也难不倒我们的概念。然而，倘若一种美根本找不到任何词汇来描述，没有颜色，没有轮廓，没有宏伟的尺度，没有完美无瑕的特点，没有艺术的任何常规形式，那怎能说明呢？

无形无体的美，没有性质、全然没有我们眼睛所见的形体上的一切东西的美，永远不可能通过我们的感知觉来领会、认识。但尽管我们所爱的这个对象看起来太高，难以理解，我们却不能因此对获得它失去希望。越是有理由表明我们所追求的事物伟大非凡，我们就越是要提升自己的思想，以那对象的伟大来激发思想；我们必须时时警醒，免得失去对那超然之至善的分有。事实上，因为我们无法将对它的理解建立在可知的性质上，所以我们很可能会因它的高度和神秘性而对它完全茫然无知，这种危险不可谓不大。因而我们相信，由于思考能力的不足，通过感知觉一步一步引导它走向无形者（the Unseen），这是必不可少的。我们的想法如下。

第十一章

须知，那些对事物只看表面、不善反思的人对万事万物都只能观察到外在的现象，比如遇到一个人，只看到他的外表就以为万事大吉了，只观察到他的形体就足以使他们以为已经认识了他的本质。然而能够深入洞察的科学的心灵绝不会把测量实质的任务完全交托给眼睛；它不会止于表象，不会认为那眼不能见的就是非实在的。它深入探索人的灵魂的性质。它对随着身体结构形成的它自身的那些性质既相互联系起来观察，也分开单独研究；先是单独分析，再是放到形成人之个性的生命复合体中分析。至于对美的本性的考察，我们再来看看理智不成熟的人的例子。当他看到一个物体沐浴在看起来美艳的光芒里，就以为那物体本质上是美的，而不管令人赏心悦目的究竟是什么东西。他不会进一步深入探讨。但另一种人，心眼澄明清澈、能够审视这种表象的人，对那些为美之形式所用的纯粹的质料元素必定一掠而过；在他看来，它们只是他登上理智美之境界的梯子而已，当然它们也分有一定的美，并因此而生出其他各种具体的美和美的名称。不过在我看来，对大多数人来说，因为他们一生中的思考能力都较愚钝，故要进行这种理智分析，把质料性工具与内在的美区分开来，从而领会至美的真实本性，实在是极为困难的事。如果有人想要知道这个问题上的一切错误而荒谬的观念究竟从哪里来的，他必然会发现这样的源泉不在别处，就在于灵魂的感受能力缺乏专门的训练，没有获得分辨真美与假美的能力。由此，人就放弃了探求真美的一切努力，有些滑入了单纯的感觉，有些倾心于对死的金属钱币的追求，有的把自己对美的观念局限于世俗的尊贵、荣誉、权力，还有的对艺术和科学抱着浓厚的兴趣。最卑鄙的甚至把自己的贪欲作为判断善的标准。但是摒弃了一切粗俗的念头和追求假美之热情，从而探求那单纯、非质料、无形式之美的人，在必须对不同的追求对象作出选择的时候，绝不会犯那样的错误，绝不会被这些诱因误导，而看不到它们的快乐是短暂的，做不到对它们全都鄙夷弃之。而这就是引导我们去发现真美的道路。所有其他吸引人去爱的目标，因为从来没有如此时尚，从来没有得到如此多的珍视，从来不曾被如此热切地追求，因为太

低级、太短暂，无法引发我们所拥有的爱的力量，所以必然被我们抛在后面。当然这不是说那些爱的力量禁锢在我们里面不动，而是说我们必须首先除去它们中的一切低级欲望；然后必须把它们提升到感觉永远无法企及的高度。到那时，甚至对诸天之美，对令人目眩的阳光，对任何美的现象都不会再有崇敬。那些美权当是指示方向的手，引导我们去爱那超凡之美，它的荣光有诸天和苍穹宣告，它的奥秘在整个造物界传唱。不断攀登的灵魂把自己已经领会的东西一一抛弃，因为它们远远不能满足它的需要，由此它必能把握远远高出诸天的那种宏伟究竟是什么。然而，人的心思只在地上匍匐，怎可能达到这一层次呢？人若没有属天的翅膀，没有因天上的呼召而变得轻盈上升、心胸高尚，怎可能飞升进入诸天呢？几乎没有人不知道福音所传的奥秘，不知道人的灵魂要升入天上唯有借助于一种工具，即使自己像那降下的鸽子一样，连先知大卫也渴望有它的翅膀^[28]这是《圣经》在比喻意义上对圣灵之权能的称呼，之所以如此比喻，可能是因为这种鸟身上没有一滴胆汁（苦味），也可能是因为它不能忍受任何讨厌的气味，如深入观察的人所说的。因而人若始终远离一切属肉的苦味和难闻的气味，乘着上述的翅膀升到一切低级的世俗欲望之上，或者更有甚者，升到整个宇宙之上，这样的人必能找到那唯一值得爱的东西，并且使自己也与他所触及的至美一样美，在与真光的联合之中变得光彩夺目。对这个题目有所研究的人告诉我们，那些彼此相随、在夜空迅速扫过、人们称之为流星的光束不是别的，就是空气本身在某种猛烈的撞击下流入天空的上层。他们说，当那些撞击在太空中爆发时，天上就划出火一样的轨道。这样说来，正如地上的这种空气因被某种撞击推动而上升，变成太空中纯粹的光芒，同样，人的心灵（mind）也在灵（spirit）的压迫下离开这个昏暗污秽的世界，与真正超凡的圣洁接触，从而变得清洁而明亮。在这样的环境里，就是它本身也发出了光，并且充满了光辉，使自己也变成了一束真光，应验了我们主所应许的，“义人要发出光来，像太阳一样”^[29]这一点我们还可以在镜子或水面或任何可以反射光的光滑平面上看到；当它们接受阳光时，自己也变得光亮，但如果有污点蒙上了它们纯洁光亮的表面，就丧失了这种功能。所以，我们如果离开地上这个黑暗的环境，住到天上去，就会靠近基督的真光，从而自己也变得像光一样。如果在黑暗中闪耀的真光降临到我们身上，我们就要成为光，如我们的主在某处对他的门徒所说的^[30]；也就是说，只要没有罪的污秽传到我们心上，使我们的光变得黯淡，我们就是明亮洁净的。也许这些例子已经使我们渐渐发现，我们是可以变成某种比我们自身更好的存在的；同时也表明灵魂与不朽之神的这种联合要得以实现没有别的途径，唯有靠它自己借自己的贞洁状态尽可能实现最大的纯洁——这种状态因为与神相似，必能使它领会神，同时也使它自己就像一面镜子放在神的纯洁之下，在与万美之原型的接触和凝视中形成自己的美。假设一个非常强大的人能够脱离一切属人的东西，脱离喜欢的人，脱离财富，抛弃对艺术和科学的追求，甚至抛弃一切在道德实践和立法上看为正当的东西（因为所有这些东西都是以感觉为标准的，因而对至美的领会都会出现错误）；这样

的人必像热恋的爱人，心中所爱唯有至美；这美除了自身别无他源，并不是只在某个时候如此，也不是只在相对意义上如此；它自身就是美的源泉、本体、美本身，并非此时如此，彼时如彼，而是无所增长添加，永不变化更改。我敢断言，人若是洁净了自身，使自己的一切本质力量都远离任何邪恶，那么这种本质的美，就是一切美和善之源泉，必向他显现出来。视力正常的眼睛只要除净挡在它前面的障碍，就能看见事物，甚至能清楚地看见遥远天空的事物；同样，灵魂只要清白，就有能力吸收那真光，而真正的贞洁，追求圣洁的真正热情，就是以此为目标的，即获得看见神的能力。其实，没有哪个人心里不知道这一点，不用说人人也能明白，宇宙之神就是唯一绝对、至高、独一的美善。诚然人人都可能知道这一点，但有些人——我们完全可以这样想——除了知道这一点之外，如果可能，还希望找到一条途径使我们真正地走向这样的美善。须知，圣书满有这样的指示引导我们，还有许多圣徒以自己的生命发出光辉，就像灯塔，为那些“与神同行”的人照亮道路。每个人都可以从这圣灵启示所作的两约中为自己收集到大量通向这个目标的暗示，先知书和律法书都充满了这样的暗示，福音书和使徒传统中也莫不如此。我们从那些圣灵启示的话语所表达的思想中推演出如下观点。

第十二章

这有理性和理智的受造物即人，也就是神圣而不朽坏之心灵的作品和形像（因为《创世记》里记着说“神照着自己的形像造人”^[31]），我是说，这受造物刚造成时并没有在自己的本性中结合受制于情欲和死的特性。说实在的，假使反映在那形像里的美与原型之美有一点点出入，我们就不可能坚持说这形像是真的。后来，就是在人最初形成之后，情欲被引了进来，它是这样被引入的。人作为治理万物之权能的形像和样式，如经上所说的，还在自由意志上保持与在万物之上的神的意志的相似性。无论外界有什么必然性，他都不曾受制于它；他对令他喜悦之事的情感只依凭自己个人的判断；他自主选择自己所喜欢的一切；所以他是一个自由的主体，但是当他把那如今支配着人性的灾难招惹上身之后，就陷入了诡诈的深渊。他自己就成了邪恶的发现者，但他没有在那里发现神所造的东西；须知，神不曾造出死来。这样，人本身就在一定程度上成了恶的制造者和工匠。凡有视力的人都可以同等地看见阳光；如果他喜欢，也可以闭上眼睛不看。若是那样，就不是太阳离去，产生黑暗，而是人自己在他的眼睛和阳光之间放置障碍。事实上，就是闭上眼睛，视觉器官也不可能停止活动，所以，这种运作的视觉（operative sight）必然因为人自己主动停止看这种行为而在他身上成为一种运作的黑暗（operative darkness）。再说，人在为自己建造房子的时候可能会因疏忽而忘了留出窗户采光，于是他就要处在黑暗之中，只不过他是出于自身的原因把光线挡在外面的。同样，地上的第一人，或者准确地讲，制造人性之恶的人，原本应当选择围绕他身边的至善和至美，但他

有意为自己铺设了与这种本性背道而驰的新路，自愿偏离美德，从而制造了恶的习俗。因为我们可以看到，世上没有哪种恶与意志无关，不是在包含意志的实体中体现出来的。神所造的每一样物都是好的，凡属他的，没有一样是“可弃的”，神所造的一切都“甚好”^[32]但是如我们所叙述的，罪的恶习潜入，并且极为迅速地进入了人的生命，终于从那小小的口子扩张成这种无边无际的恶。这样，灵魂原本是原型之美的像，具有原型的神圣之美，现在却像好钢生了可恶的铁锈，再也不能保守它所熟悉的本质之荣光，而被罪之丑陋扭曲了尊容。人的造成原是多么伟大而珍贵的事，如《圣经》所说的，然而，所造的人却离弃了自己荣耀的出生权。就像那些滑倒深深陷入淤泥的人，身上全是泥浆污垢，就是最亲近的朋友也认不出来了，同样，这造物陷入罪之污泥，丧失了作为不朽神之像的恩福，反倒穿戴了另一物的可朽而污秽的形像，于是理性建议他在这种呼召之净水中洗去污秽，把这可朽的形像脱掉。一旦属地的外壳除去了，灵魂原有的美就会重新显现出来。须知，脱去外在的添加物，就是恢复熟悉的本原之物。只是要获得这样的恢复，唯有再次变成我们起初受造的状态才行。事实上，这个神的形像全然不是出于我们的作品，不是人的任何官能取得的成就，是神在我们刚出生之际赐给我们人性的伟大恩赐，而人的努力只能做到洁净罪的污秽，从而使灵魂里被掩埋的美重新闪出光辉。据福音书记载，我们的主对那些能够听见藏在奥秘下面的智慧所说的话的人说：“神的国就在你们心里”^[33]我想，这里所要教导的就是这样的真理。这话指出，事实上，圣善并不是与我们的本性无关的东西，并不是远远地在那些立意寻求它的人之外遥不可及的东西，它其实就在我们每个人心里，只是因为被蒙盖在世俗生活的焦虑和快乐中，没有认识和注意到，但是一旦我们能够将意识的思考力指向它，就能重新发现。如果我们所说的观点还需要进一步证实，我想，我们的主在讲到寻找失落的钱币的比喻^[34]时所意指的就是这样的思想。具体而言，这思想就是，假如那丢失的美德（就是比喻里失落的钱币）不存在于其他美德中间，那么就算它们都很安全，这妇人也不能从中得到任何益处。因而寓言暗示，先要点亮一根蜡烛——毫无疑问这表示我们的理性照亮隐秘的原则；然后我们应当在自己的家里，即在自己心里寻找那个失落的钱币；而那钱币无疑就是寓示我们王的形像，它并没有毫无指望地消失了，而是掩藏在污泥下面；这污泥我们必须理解为肉身的不洁，只要经过仔细扫除和洁净，去掉这些污秽，我们所要寻找的目标就会清晰地呈现出来；这目标就是指灵魂本身，她找到了这种喜乐，并叫来朋友、邻居与她一同分享这种喜乐。事实上，所有与灵魂同居一室、寓言里称为她邻居的那些力量，当大能的王最后呈现出全部光亮（塑造我们每个人的心灵的造物主的形像已经在我们这钱币里烙下印记）时，必定都转向那神圣的喜乐和庆典，必定凝视所发现的不可言传的美。她说：“我失落的那块钱已经找着了，你们和我一同欢喜吧！”^[35]邻居，也就是灵魂所亲近的各种力量，包括理性和欲望的力量，忧愁和愤怒的情感，以及其他所有在她里面可见的力量，在那喜乐的为庆祝天上钱币的失而复得的庆典上也完全可以称为她的朋友；他们既然都朝向

至美至善，都为神的荣耀尽心尽力，不再给罪作不义的器具^[36]就当在主里面一同欢喜。这样说来，找回失落钱币的教训就是，我们应当将这属神的形像脱去肉身所陷入的污秽，恢复其原初的状态，让我们都成为第一人起初得着生气时所是的那种状态。那是怎样的一种状态呢？那时，他没有包裹死皮，可以直面神的面容。他也不是靠嗅觉或视觉来判断爱的对象；他只在主里面发现了一切甜美的东西；他只为这种喜乐才使用所赐给他的帮手，如《圣经》所说的：“他原本不知道她”^[37]直到他被赶出伊甸园，直到她因被引诱所犯的罪而受到怀胎之苦的惩罚。于是，我们这些因第一个祖先而被驱逐的人，可以通过与丧失乐园同样的阶段，一步步回到我们最初的恩福状态。这些阶段是怎样的呢？狡猾地提供快乐，开始堕落，由求乐而来的羞耻，害怕，不愿长期留在他们的造物主面前，于是就用树叶和树荫把自己掩藏起来；这之后，他们用死兽的皮来遮盖身体；然后被赶出来进入这充满瘟疫、条件艰苦的地上；到了地上，就必须面临死亡，为避免由此灭绝人类，就设立了婚姻。既然我们注定要“离世与基督同在”^[38]就必定在离世之路的终点处开始（那是离我们自身最近的）；正如那些远离家里的朋友的人，当他们回到当初出发之地时，首先离开他们在外出行程的最后所到达的地方。这样说来，婚姻就是我们离开乐园之生命的最后阶段；因而，如我们的讨论可以推出的，婚姻也就是首先要离弃的事物；可以说，这是我们走向基督的第一站。接下来，我们必须放弃地上的一切焦虑和劳苦，人在犯罪之后就被捆绑在那些事物里面。再下一步我们必须除去加在裸体上的那些遮盖物，那些皮衣，也就是属肉身的智慧；我们必须弃绝一切暗昧可耻的事^[39]不再用这艰苦世界的无花果叶子遮盖身体；这样，当我们脱去了此世生命可朽坏之叶编成的衣服之后，我们必然再次面对面地站在我们的造物主跟前；赶走了一切嗅觉与视觉的虚幻之后，就只把神的命令作为我们的指示，绝不再听信恶毒之蛇的甜言蜜语。那命令就是，只能触摸善的东西，不可尝试恶的东西；因为不能保持对恶的无知就是导致实际恶之漫长旅途的开始。因此，神禁止我们的第一对祖先掌握善及其对立面恶的知识，他们必须使自己远离“分辨善恶的知识”^[40]必须拥有纯粹的善，不掺杂一点恶的痕迹的善。而按我的观点来看，拥有那样的善，就是永远与神同在，永远感受这种喜乐，不包含任何可能使我们与它分离的东西。我们甚至可以大胆地说，这可能就是人借以离开处在邪恶中的此世，重新回到乐园的道路，保罗曾到过这样的乐园，看见了人不能言说的景象^[41]

第十三章

然而，乐园既然是永生之灵的家，必不接受那些在罪里死了的人，而我们则是属肉的，必死的，已经卖给罪了^[42]；那么这死亡之国里的臣民如何可能永远住在这永生之地呢？能设计出什么方法脱离这种辖制呢？这方面福音书里同样有大量丰富的教训。我们听到主教导尼哥底因

（Nicodemus）说：“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。”^[43]我们也知道肉身屈从于死是因为罪，而神之圣灵既是不朽坏的，赐予生命的，也是不死的。在我们的身体出生之际，随我们进入世界的是一种再次归于尘土的潜在性，所以，显然圣灵也分赐给他亲生的子孙生命的潜能。那么从这些话里可以得出什么教训呢？就是：我们当使自己渐渐脱离这个肉身里的生命，因为它不可避免跟随着死亡；我们当探求一种不会随之带来死亡的生命形式。须知，贞洁的生活就是这样的一种生命。我们会补充一些别的例证来表明为何如此。每个人都知道，可朽的身体的繁衍是两性交配所必做的工作；而对那些与圣灵结合的人来说，与圣灵结合所产生的是永生和不朽，而不是孩子；使徒的话恰恰说中了这样的情形，生产这样的孩子并喜乐的母亲“必在生产上得救”^[44]；如《诗篇》作者在圣歌里充满感激地唱道：“他使不能生育的妇人安居家中，为多子的乐母。”^[45]没错，快乐的母亲就是贞洁的母亲，借圣灵的运行怀胎生了不朽的孩子，先知只是因为她的节制才称其为不生育的。这种生活比死之权能强大，对那些善于思考的人来说，是更值得选择的一种。从母腹生育孩子——我丝毫没有侮辱的意思——既是生命的开始，也是死亡的起点；因为从出生那一刻起，死的过程就开始了。而那些凭着贞洁拒斥了这个过程的人，在他们自己心里画出了死亡的界线，并以其自身的行为挡住了死之来临；事实上，他们使自己成了生与死之间的边界，也是阻挡死的一道篱笆。这样说来，如果死无法越过贞洁这道篱笆，只能发现自己的权能被遏制、分散在那儿，那么就可以证明贞洁比死更强大；证明那拒不侍奉必死的世界、也不容忍自己变成传宗接代之工具的身体就可以称之为不朽的。在这样的身体中，漫长而绵延的衰退和死亡过程——介于第一人和贞洁生命之间——被打断了。当然，只要人类借着婚姻仍在繁衍，死就不可能停止运作；他与先前的世代一起行在生命之道上；他与每一个新生婴儿同在，并伴随它一直到底；但是他发现贞洁是一道坎，一道无法逾越的障碍。正如在圣母马利亚时代，那从亚当以来一直作王者的死，当他来到她身上并用自己的力量冲击她的贞洁之果时，却发现如同撞在岩石上一样，在她身上仕成碎片，同样，在贞洁的保护下度过肉身生命的每一个灵魂里，死的力量都被粉碎、灭绝，因为死找不到可以叮咬的地方。如果你不把木柴、草秸或其他可燃之物扔进火里，火自身没有力量维护燃烧；同样，如果没有婚姻为死提供质料，为这个刽子手提供受害者，他就不可能一直大行其道。倘若你还有什么疑惑，请想一想死带给人类的那些苦难的实际名称，我们在本文的第一部分已经详细列出这些名称。它们从何处得到各自的含义？“寡妇”、“孤儿”、“丧子”，倘若事先没有婚姻，这些状况怎么可能成为悲哀之因呢？不仅如此，婚姻所带来的一切珍贵的幸福、激动和安慰，最终都在这些忧愁和悲哀中作结。看一把剑，剑柄光滑可拿，外观锃亮有光，似乎完全符合手的外形；但另一部分却是钢，是死的器具，不可看，更不可相遇。婚姻就是这样的一把剑。它为感官提供令人喜悦的光滑表面，就像工具极其光滑雅致的柄；但当人把它拿起来放在手里，就发现那已经包含在它里面的痛苦也传到了他的手上；它成了他的

哀伤和损失的制造者。正是婚姻产生令人心碎的情景，让年幼无知的孩子孤苦伶仃，成了有权者的牺牲品，却因为对将来的悲剧一无所知常常在自己的不幸命运中喜笑颜开。寡妇从哪里而来？不就是婚姻导致的吗？只要脱离婚姻，就可以使我们的良心免于所有这些悲哀之说的整个担子。我们还能指望另外的情形吗？既然起初对过犯者的定罪取消了，那么母亲的“苦楚”就不再多加增^[46]“苦楚”也不再是生育的宣告；于是，生命中的一切灾难都消失，“各人脸上的眼泪”必被“擦去”^[47]；怀胎不再是一种不义，生育也不再是一种罪恶；人也“不再是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的”^[48]唯有从神生的。只要人活泼的心里拥有圣灵的正直，生出智慧和公义，以及称义和救赎，就往往会发生这样的情形。任何人都有可能成为这样的儿子的母亲，如我们的主所说的：“凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”^[49]在这样的生产中哪里有死亡的立足之地呢？事实上，在这样的生产中死已经被生吞没了。可以说，贞洁的生命就是来世的恩福的真实表现，它确实自身中显明了许多记号，表明那里为我们保存了那些可指望的恩福。这话的真理性可以感受到，这一点我们会证实。首先，之所以如此是因为那向死一次性死了的人将来要向神而活；他再也不会生产必死的果子；他已在自己身上终结了属血气的生命^[50]从此便等候所盼望的恩福、等候至大的神的显现^[51]绝不让子孙介入进来，致使他自身与神的到来之间出现什么间距。其次，因为就是在此生中他也在一定程度上享有我们复活之后所得的一切恩福的绝妙荣耀。我们的主已经宣告，我们复活之后的生命必如同天使一般。而天使的特点就是他们从不知有婚姻之事，因而那不仅将自己的荣耀与圣徒的荣光混合，而且仿效这些无形之存在的纯洁使自己的生命毫无瑕疵的人，已经领受了所应许的福了。这样说来，既然贞洁能够为我们赢得这样的恩赐，什么样的语言能表达对如此伟大的恩典的敬仰呢？灵魂得到完全，永不受苦，还有什么比这种恩赐更大更宝贵的呢？

第十四章

如果我们最后领会了这种恩典的完全，我们也定会明白从中必然得出的结论，即这不是最终制服了身体这样一种单一的成就，而是立意达到并渗透作为或者被认为是灵魂的正当状态的一切东西。那确实在贞洁里依靠真正的新郎的灵魂，不会只满足于使自身脱离一切身体上的污秽，她只是把这种弃绝作为纯洁的开端，然后必然把这种免遭失败的安全同等地带入到与她同道的其他一切事物中去。万一出于太过偏的心，她在与邪恶的接触中在某个方面给不信的软弱有机可乘（假设有这样的情形，不过原本要讲的问题我会重新开始讲），为防止出现这样的情形，信靠主的灵魂就与主同为一灵，通过婚约把她心里全部的爱和全部的力量都投到他身上——这样的灵魂再也不会犯与救恩相悖的任何罪过，也不会行淫乱之事毁损她与主的联合；她知道在众罪之间存在着一

种与不洁的亲缘关系，也知道只要她沾染其中的一种罪，就不可能再使自己保持纯洁无瑕。举个例子来说明我们的意思。设想当风平浪静，没有任何因素扰乱宁静的时候，满池子的水就保持平滑而静谧；然后把一颗石子扔进池子，那一部分的水波就扩展到整个水面，虽然石子的重量使它沉入水底，但它引起的水波一圈圈地波及另外的水域，通过一层层传递冲到水的池边，于是整个水面都激起了层层涟漪，感受到深处的运动。灵魂正是这样，原本的安详和宁静一旦受到侵入进来的某种情欲的干扰，就会受到广泛的影响，某个部分的伤害会牵涉到整个灵魂。那些已经考察了这个话题的人还告诉我们说，各种美德并非彼此分立，人若没有抓住全部美德的原则，就不可能领会任何一种美德的原则，人若在自己的品性中显明了一种美德，就必然显明所有的美德。因而，反过来可以说，我们可朽本性中任何属性的缺乏必扩展到整个良善的生命；而且完全正确的是，如使徒所说的，整体受到部分的影响，“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐”^[52]

第十五章

然而在我们的生命中通向罪的道路是数不胜数的；《圣经》用各种方式来说明它们的数量之多。“那困扰我、逼迫我的何其多”，“那从高处与我争战的何其多”^[53]诸如此类的经文很多。我们可以绝对肯定地说，那用奸淫者的方式阴谋毁坏这真正可敬的婚姻、玷污这纯洁的床第的人何其多。如果我们必须一一说出它们的名称，我们可以把愤怒、贪婪、嫉妒、报复、仇恨、邪恶、憎恨，以及使徒所说的与正统教义相悖的那些事物记在这奸淫之灵的名下。我们不妨设想一下，有一位女士楚楚动人、富有魅力，因而嫁给了一位国王，但由于她太美了，所以常常受到恣意追求她的情人们的骚扰。只要她对这些潜在的引诱者始终正义正词严，并向她的合法丈夫指控他们，就守住了自己的贞洁，眼里没有别人，只有自己的郎君，花花公子们就找不到正当的理由来攻击她。但如果她听从了其中一个浪荡子的话，那她相对其余人的贞洁也不能免除她受到报应；她既放任一人玷污婚床，就足以被定罪了。因而，将生命放在神里面的灵魂绝不会在那些徒有美丽外表蒙人的事物中寻找快乐。倘若她出于某种软弱让自己的心被玷污了，她就是自己毁掉了属灵的婚约；并且如《圣经》所说的，“变成了智慧不可能到达的邪恶灵魂”^[54]换言之，可以确切地说，至善的丈夫不可能来与脾气暴躁、心怀恶念、或者包藏其他与这种结合不协调的品性的灵魂同住。本性相反毫无共同之处的事物绝不可能和谐相处。使徒告诉我们说，光明和黑暗没有什么可相通的，义与不义没有什么可相交的^[55]总而言之，我们所认为、所称呼的一切属于神性的东西，与我们所认为的属于邪恶的一切对立面没有任何相同之处。既然彼此排斥的东西不可能相互联合，我们就当明白淫邪的灵魂是绝不可能与至善相伴的。由此得到怎样的实际教训呢？圣洁

而善思的贞女必须摒弃一切可能玷污她的灵魂的情感，必须保持对娶她的丈夫的完全纯洁，“毫无玷污、皱纹等类的病”^[56]

第十六章

正道只有一条，它是狭窄而缩紧的，道上也没有向这边或向那边的转弯口。无论我们以什么方式离开它，都同样具有不可挽回地偏离的危险。既如此，许多人已经养成的习惯必须尽可能地纠正；这些人我指的是那些尽管不遗余力地反对低级趣味，但仍在追逐属世的愉悦，比如能满足他们权力欲的荣誉和地位。他们的行为类似于某些仆人，虽然渴望自由，却不是使自己摆脱奴役状态，而只是更换自己的主人。然而，只要某种形式的支配以强制力控制着他们，尽管他们并不是受制于同样的主人，却无一例外全都是奴隶。还有一些人经过与一切享乐的长期争战，却轻而易举地在另一领域屈服，任相反类型的情感潜入进来，原本十分严谨的生活受到了忧郁和暴躁情绪的侵扰，很容易担惊受怕，对一切与快乐相反的情绪都非常敏感，并且不愿意从这些不快乐中摆脱出来。一旦某种情绪，而不是美好的理性控制了生命的旅程，就往往会出现这样的情形。主的命令光芒万丈，甚至“能使愚人”“眼目明亮”^[57]宣称善只在乎神。不过，神既不是苦，也不是乐；既不是怯懦，也不是勇敢；不是畏惧、愤怒，或者其他使未受教训的灵魂偏离正道的任何一种情绪，而是如使徒所说的，是智慧和称义，是真理、喜乐、平安，是诸如此类的一切。神既如此，人若是受制于相反的事物，怎可能说他是依靠神的呢？人若以为当他成功地摆脱某种情欲的控制之后就必能在美德的对立物中找到美德，这岂不是荒谬至极吗？比如，以为当他摆脱了享乐之后就能在放任痛苦浸淫他的过程中找到美德；或者以为当他经过一定努力能够控制怒火之后就能在恐惧的蜷伏中找到美德。至于我们错失的是美德，还是作为美德之总和的神本身，这并不重要。拿身体的极度虚脱来说，有人会说无论其原因是过度节食还是过度饮食，这种可悲的失败是一样的，两者都没有适可而止，从而导致了同样的结果。因而，凡是注意生活谨慎、灵魂明智的人必使自己与真理的尺度保持一致，必始终不触及美德两边的对立状态。这样的教训并非出自我之口，乃是出乎神之口。在一段经文里主对他的门徒说，他差他们去，如同羊进入狼群，所以他们的品性不仅要像鸽子一样驯服，还要像蛇一样灵巧^[58]这就清楚地包含了这样的教训。这意味着他们既不可行过分单纯之事——尽管单纯本身是可贵的——那样的习惯近乎疯狂；另一方面也不可过分相信大多数人敬为美德的灵巧——当然前提是未受任何对立因素的混合。事实上，他们必须养成另一种品性，即把这两种看起来相反的品性结合起来，温顺但不愚笨，灵巧但不狡诈，这样从两种品性中产生了一种新的优秀品性，有意的单纯与精明相结合的品性。如主所说的：“要灵巧像蛇，驯服像鸽子。”

第十七章

但愿我们主所说的话成为每个人生命中的首要格言，特别希望成为那些借着贞洁之门越来越靠近神的人的格言，免得他们在注意了一方面的完全的同时却在另一相反的方面表现出漫不经心的过失，使他们在一切方面都成就良善，好叫他们在一切事上都能使圣洁的生命不至落空。战士不会只装备身上的某几处，而让其余部分暴露在可能的伤害之下。倘若他在未装备的部位受了致命伤，那这种部分装备又有什么意义呢？同样，如果构成整体之美的那些必不可少的要素之一因某个事故而丧失了，那谁还会称之为完美无瑕呢？受伤部分的毁容损害了未受伤部分的恩典。福音书暗示，人在建塔的时候若是把全部精力都花在建筑地基上，以至始终无法建成塔，那是十分可笑的。我们从塔的寓言里所学到的不就是要努力实现每一个高尚的目标，在神的各种形式的命令里完成他的工作吗？事实上，一块石头并不能建成整个塔，守一个命令也不会使灵魂的完美达到所要求的高度。无论如何，根基总是要先立的；但如使徒所说的^[59]必须用金银宝石在这根基上建造。先知也是这样对待命令的，他叫喊着说：“我爱你的命令胜过金子和众多宝石。”^[60]良善的生活当以对贞洁的爱作为自己的基底，但不能到此为止，而要进一步在这根基上结出各种美德的果子。若说相信贞洁是一件极为宝贵的事物，并且认为它具有神的形像（人相信它如此，事实上它也确实如此），然而，倘若整个生命并没有与这完全的音符协调一致，反而不断地受到灵魂里的不和谐音的损害，那么这宝物只能成为“戴在猪鼻子上的金环”^[61]或者“丢在猪前的珍珠”。不过，我们在这一点上已经说得够多了。

第十八章

如果有人认为自己的生命与周围环境的某个因素之间缺乏彼此和谐完全是无足轻重的事情，那么请他看一看对房子的管理，从而知道我们的格言究竟是什么意思。私房的主人必定不会让他的房子出现一点凌乱或不雅观的地方，不会让凳子翻倒，桌子散满垃圾，把昂贵的器具扔在灰尘仆仆的角落里，却让那些没什么用处的东西放在显眼之处，使进来的客人一眼就能看见。他把一切东西都安排妥当，摆放整齐，各归其位，各尽其能，使其产生最佳功能，发挥最大效果；然后就可以坦然地欢迎客人，一点不担心打开内室接待他们会有什么羞愧之处。我认为，我们的“帐棚”的主人的心灵也担当着同样的职责；它必须安排好我们里面的一切，使造物主造出来作我们的工具或器具的灵魂的各种独特功能各尽其职，发挥出高贵的用途。现在我们要详细地论述人如何才能管理好自己的生活，发挥它已有的优势，并得到进一步的提高，希望读者不会责怪我们啰唆，或者过分拘泥于小节。我们建议，爱应该放在灵魂最纯洁的圣龛里，被拣选出来作我们一切恩赐的初熟之果，完整地奉献给

神；做完这一步之后，就要保证它不受任何世俗之污秽的沾染和玷污。然后，必须唤醒义愤、怒火和憎恨，就像看家狗一样谨防前来侵犯的罪恶；它们必须遵从各自天然的动力，只对付潜入神圣宝库的盗贼，这敌人进来就是为了偷窃、毁坏宝物。勇敢和信心是我们手握的兵器，抗拒任何意外和前来攻击的恶人。盼望和忍耐是我们的拐杖，只要我们对世界的纷扰厌烦、疲惫了，就可以依靠它们。至于忧愁，我们必须有一定的贮量备用，在为我们的罪忏悔的时候，如果需要就要用到它；同时相信除了在忏悔时起辅助作用外，它并无什么其他用处。公义是我们勇往直前的法则，保证我们不在言语和行为上跌倒，指引我们正确使用灵魂的各项官能，恰如其分地认识我们所遇到的每一个对象。欲求之爱是灵魂里巨大、大得难以估计的一个元素，这种爱一旦应用于对神的欲求上，那拥有这种爱的人就有福了，因为他必然在该狂热的时候狂热^[62]智慧和谨慎是我们的师爷，为我们的最大利益着想；它们必明智地安排我们的生活，使它永不出现任何毫无头脑的愚蠢。但是如果人没有正当使用上述的灵魂之官能，而违背它们原有的旨趣逆向使用；假如他把爱浪费在最卑下的对象上，积聚起憎恨专门针对自己的同胞；假若他欢迎邪恶，男子汉气概表现在对抗父母上，大胆只用在荒谬之事上，盼望寄托在空中楼阁上，把谨慎和智慧赶出自己一族，拿贪婪和愚蠢作自己的情妇，如此等等，这样的人，实在可以说是言语所无法描述的奇异而不合自然的人。如果我们能够设想有人以完全错误的方式武装自己，比如反转头盔罩在脸上，盔上羽毛朝后弯曲，把脚放到胸甲里，把胫甲套到胸口，把左边的东西都变成右边的东西，反之亦然，如果能设想这样的一个人重甲步兵有可能在战场上获胜，那么我们会多少知道一点，对于那判断混乱从而导致他不能正当使用灵魂之各种官能的人，必然会有怎样的命运等待着他。因而我们必须在一切实感中都保持这种平衡，而真正明智的心灵必然能够提供这种平衡。如果有必须对这种明智下一个确切的定义，那我们完全可以宣称，它就是指我们对灵魂中每一种情绪的有序控制，再加上智慧和谨慎。而且，灵魂里这样的状态必不再需要经历任何艰险之途就可以到达高处属天的实体，它必能极为轻松地实现在此之前看来似乎是不可企及的目标；它只要拒斥相反事物的诱惑，就能自然而然地获得所追求的对象。人若是走出了黑暗就自然走进了光明；人若不是死的就自然是活的。事实上，人若不是毫无目的地接受自己的灵魂^[63]就必然走在正道上；用来防止错误的谨慎和科学本身就是正道上可靠保证。奴隶一旦得了自由，不再服侍先前的主人，就在那一刻成了自己的主人，一切思想只指向自身；同样，在我看来，灵魂若是从看护身体的职责中摆脱出来，就立即认识到自己内在的力量。但是如使徒教导我们的^[64]这种自由的前提是不可再次被奴仆的羁挟制，不可像逃跑者或罪犯那样再套上婚姻的脚镣。这里我得回到刚开始时所说的话题，即这种自由的完全并不只在于禁止婚配这一点上。谁也不可以为贞洁的奖赏如此微不足道，如此轻而易举就能获得，似乎一个渺小的属肉的守则就能决定如此重大的问题。但我们看到，所有犯罪的，就是罪的奴仆^[65]因而任何有向恶倾向的行为和习俗都使人成为奴仆，更有甚

者，是带着烙印的奴仆，浑身遍布罪之鞭子抽出的青紫印点。所以，已经达到贞洁之超凡目的地的人必须在一切方面都求正道，在生命的任何时候都表现出同样的纯洁。如果有圣灵启示的话来支持我们的劝诫，那么真理（the Truth）^[66]本身就足以证明真理，因为它在福音书的一个比喻里以隐蔽的意思谆谆教导的就是这样的教义：高明的渔夫总能把可食用的好鱼与有毒的坏鱼区分开来，这样，享用好鱼就不会被混进“器具”里的坏鱼倒了胃口。真正的明智的作用就是这样，从所有的追求和习惯中选择纯洁而有利于自我提升的，无论如何也要摒弃那看起来就很可能是无用的，让它回到普遍而世俗的生活中，就是比喻里所称的“海”^[67]里去。《诗篇》作者在解释完全认信的教义时也把这种骚动不安的生活称为“要淹没灵魂的众水”、“深水”、“大水”^[68]；在这样的海里，每一种悖逆的念头都像埃及人那样，系着石头沉入到水底^[69]而我们里面凡亲近神的，能敏锐地洞察真理的（就是故事里称为“以色列”的），也唯有他们，穿越大海如过干地，永远不会受到生命之浪的酸苦侵袭。从象征意义上说，以色列在律法的引领下（因为摩西就是将来的律法的一个象征），脚不沾水地过了那海，而埃及人在过海时被淹没了。各自都因其特有的品性得到不同的结果，一个走得轻松自如，另一个被拖进了深水。因为美德是一种轻盈飘浮的事物，凡行在它的道上的人就如以赛亚所说的“飞来如云”，“又如鸽子与它们的幼仔同飞”^[70]；而罪则是一种沉重的事物，如另一位先知所说的，“坐在一片圆铅上”^[71]然而，如果有人认为关于这段历史的解读显得有点勉强，难以接受，并且所记载的在红海所行的奇迹在他看来也并不显得与我们有利益，那么就请他听听使徒的话吧：“这些事都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人。”^[72]

第十九

除了许多事情外，女先知米利暗（Miriam）的行为也引发我们的这些推测。她走在海上如行干地，手里拿着干爽而洪亮的鼓，众妇女也跟她出去拿鼓跳舞^[73]故事中所说的鼓可能就是暗指贞洁，因为米利暗是第一个成全贞洁的；事实上，我完全相信她就是圣母马利亚的一个预像。正如鼓发出洪亮的声音，因为它全无湿气，非常干爽，同样，贞洁在人中间有清洁而响亮的口碑，因为它拒斥纯粹属肉生命的活力。我们知道，米利暗的鼓是个死的物体，贞洁则是属肉情欲的灭绝，由此推测，米利暗是位童贞女，这并非十分荒唐。然而，我们只能猜想、推测，无法清楚地证明事实确实如此，证明女先知米利暗是领着众童女在跳舞，尽管许多有学识的人已经明确断言她未曾婚嫁，因为历史上根本没有提到她的婚姻，也没有说到她作了母亲；可以肯定，倘若她有丈夫，她就不可能被称为“亚伦的姐姐”^[74]并以此为人所知，而必是以丈夫的姓氏为其称号，要知道，女人的头不是兄弟，而是丈夫。如果说在一个把做母亲作为所追求的恩福、视为公共职责的民族中，贞洁的恩典仍

然被看作是一种宝贵的东西，更何况我们呢？我们既不是“以外貌判断”^[75]神圣恩福的，岂不更应该探求它？事实上，神的谕言已经显明什么时候怀胎生产是好事，神的圣徒所向往的是怎样的多产，因为先知以赛亚和圣使徒都清楚明白地指出了这一点。一位喊着说：“耶和華啊，我因敬畏你而怀了孕”^[76]；另一位则夸口说，他是世上最大家族的父，生了全部的城邑和国家；他不只是在阵痛中为主分娩了哥林多人和加拉太人，还造出了从耶路撒冷（Jerusalem）到伊利里库（Illyricum）广阔地带的所有人；他的子孙遍满世界，都是他在基督里用福音“生”的^[77]同样，福音书也宣告了怀胎生主的圣洁童女的肚腹是有福的^[78]那样的生育并不影响贞洁，贞洁也不妨碍如此伟大的生育。当“救人的灵”^[79]——如以赛亚所称呼的——诞生，肉体的意志就毫无益处了。使徒也有一条教训，与此意思一致，即我们每个人都是双重的人，一个是外面可见的，其本质是可毁坏的，另一个只有在隐秘的心灵里才能领会，却能够一天新似一天^[80]若说这教训是真的——必然如此，因为那是智慧在说话^[81]——那么完全可以设想与两个人（即里面的人和外面的人——中译者注）的各方面都相配合的双重婚姻；如果有人大胆地断言，身体的贞洁就是里面的婚姻的合作者和发动者，这样的论断也并不完全背离可能的事实。

第二十章

就手的活动来说，要同时从事两种技艺恐怕是不大可能的。比如饲养和航海，打铁和木工。只要真实地做着一件事，另一件事就得搁下。同样，有这两种婚姻让我们选择，一者影响肉体，另一者作用灵性；专注于这个就必然导致远离另一个。眼睛不能同时看两个物体，在某个时刻必须把特有的注意力集中在一个物体上；舌头不可能同时说两种语言，比如，同时说一个希伯来词和希腊词；耳朵不可能在倾听叙事的同时倾听劝勉演讲。如果每种独特的语音分开在不同的时候听，就会使听众铭记在心；如果把它们合起来一起灌进耳朵里，结果必造成观念上的混乱，彼此含义尽失。用比喻来说，我们的情感力不可能在追求感官之乐的同时追求属灵联合；而且，同一种生活道路不可能到达那两种不同的目标；节制、禁欲、鄙视肉身需要，这是属灵联合的途径，反之则是与肉体联合的动力。就像有两个主站在我们面前，我们不可能选择都顺服，因为“一个人不能侍奉两个主”^[82]明智的人会选择对自己最有益的那个；同样，有两种婚姻放在我们面前，我们不可能同时签两个约，因为“没有娶妻的，是为主的事挂虑；娶了妻的，是为世上的事挂虑”^[83]我再次认为，健全的心灵必然会致力于不错失更有意义的婚约，也不忽视能引导它做到这一点的方法，这方法只能通过以下的比拟才能学会。就这世上的婚姻来说，人若是想要它显得举足轻重的，就会尽最大的努力注意体魄上的健康，并采取多种手段装扮自己，还注意保证他的先辈或者祖辈中绝对没有任何有失体面的亲戚，这样他认为事情就很可能按照

他所希望的方向发展。同样，追求属灵联合的人首先要表明自己是一个心志改换一新^[84]的少年人，身上没有一丝岁月的痕迹；然后显示自己有一笔宝贵的家庭财富，这财富就是高贵的雄心，它不因世俗的钱财自豪，只是尽情享受属天的珍宝。至于家庭荣誉，他不会炫耀完全靠继承而来的大量并无多大价值的东西，只夸口那靠自己的热情和劳动的有效努力而获得的东西；这样的荣誉唯有那些“光明之子”、神的后裔、因其美好行为而称为“从东而来的贵人”^[85]的人才能夸口。他不会试图通过身体上的训练和饮食来获得力量和健康，而是与此相反，他要因身体上的软弱而成全灵性上的大能。我还可以说在这样的婚礼中求婚者给新娘的礼物；这些礼物不是靠可朽坏的钱财换来的，而是超越于钱财之外、专门作用于灵魂的。你知道它们的名字吗？你必定从保罗那里听说过给新娘装扮的杰出化妆师，那些在一切事上都优点自明的人的财富在于什么。他还提到其他许多无价的东西，提到“廉洁”^[86]以及一切全世界公认的作为这种婚姻之礼物的属灵果子。如果你打算采纳所罗门的建议，将那真智慧看作帮手和生命伴侣，“爱她，她就保守你”，“尊她，她就护卫你”^[87]那么你就会使自己配得上这样的爱，从而与身穿洁白服饰的众宾朋一同宴乐，不会因为没穿戴礼服，想要坐上宴席，却被扔出外面。而且很显然，劝说人去加入这样的婚礼的话对男人和女人都同样适用。“并不分男女”，使徒说：“因为你们在基督里都成为一了。”^[88]所以，同样合理的是，凡喜爱智慧的就拥有自己热烈追求的对象，就是真智慧；恋慕永生之新郎的，就有从她爱真智慧所结出的果实，也就是神。至此，我们已经充分显明了灵性结合的本性，纯洁的属天之所追求的对象的本性。

第二十一章

十分清楚，人若不自己首先成为纯洁的，就不可能靠近神圣者的纯洁；因而，他必须在自己与感官之乐之间筑起一道高高的、坚固的隔离墙，免得他在走向神的道路上使自己纯洁的心灵再次遭受玷污。只要完全摒弃一切有情欲作祟的东西，就可以看到这样的一道固若金汤的墙。

我们从专家那里得知，乐是同一类型的。就如水从同一个源头分流进入各种渠道，同样，乐也借各种感官渠道传到求乐者身上。这样，人只要借某一种感官屈从于引起的享乐，他的心就已经受到了感觉的伤害。这是与来自神圣之口的教训一致的，“凡看见妇人就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了”^[89]在我看来，我们的主这话所说的就是指关于某种感官的具体例子，这样我们完全可以在他的话后面补充说：“凡听到就动淫念的”，“凡摸到就追逐的”，“凡降低人里面的某种官能去求乐的，心里已经犯了罪”。

为防止这样，我们希望用节制之律来贯穿我们的生活，绝不可让心灵去依靠隐藏着享乐的任何事物。首先要特别警惕味觉上的享乐。因为

这种享乐在一定意义上是最根深蒂固的，可以说是一切禁止之享乐的母亲。饮食之乐若是毫无节制，就会使身体遭受最可怕的痛苦；因为过分放纵是最痛苦之疾病的父亲。为使身体保持持续的安宁状态，不受因饮食过度引起的恶心之痛的影响，我们必须下定决心立一个比较节制的饮食起居制度，确立身体在各个时候的需要，而不是享乐，作为限制我们纵欲的尺度。即使仅限于需要的满足，甜美仍然包含其中（饥饿知道怎样使一切变得甜美，由于强烈的食欲，一切可找到的能满足需要的东西都会变得其乐无穷）。我们既不可因为需要满足之后的愉快而拒斥需要的满足，也不可使后者成为我们的主要目标。在一切事上，我们都必须选择适量和适度，将那些只为感官之乐的东西弃之一旁。

第二十二章

我们知道农夫有办法把与麦子混合在一起的糠分开，目的是使两者各尽所用，麦子作为人的粮食，糠作为燃料和牲畜的饲料。在节制的田地里劳作的人也必定同样能够区分满足与享乐，把后者扔给野蛮人，他们的“结局就是焚烧”^[90]如使徒所说的，而对于前者，根据实际需要怀着感恩之心接受。然而，许多人滑入相反的过分之田地里，并且因其过分精确（over-preciseness），不知不觉地费力阻挠了他们自己的计划；他们让自己的灵魂从属神的高度坠落到思想和行为极为愚钝的地步，他们的心完全倾注于只影响身体的规则上，于是再也不能行在属天的自由里，也不能向上凝望；他们唯一的喜好就是这不停骚扰和折磨人的肉身。所以最好也对此作仔细思考，从而对任何一种过分都保持同样的警惕，既不能让心灵在肉身的痛苦下窒息，也不能无端地加重心灵的弱点，削减、降低它的各种权能，使它没有思想，只有身体的痛苦。每个人都应记住那条明智的戒律，警告我们不可转向右手，也不可转向左手。我曾听说我所认识的一位医生，在解释医术的奥秘时指出，我们的身体由四种不同类型、彼此冲突的元素构成，即热和冷、湿和干，然而热元素与冷元素渗透，湿和干也同样产生意料之外的联合，每一对对立元素都借助与介于其间的另一对对立元素的关系而相互联系。继而他又对这一关于人体研究的理论作了极为精妙的解释。这些元素的每一种本质上都是与自己的对立面截然相反^[91]但每个元素的两边都有两种不同性质的元素，由于它与这两种性质相关，于是就与自己的对立面发生了关系。比如，冷和热都混有湿或干，而湿和干两者也都混有热或冷，这样，当它在自己的对立面中显示出自身时，这种性质上的相同性本身就是影响那些对立面联合的动因。那么，为什么要准确而详尽地解释这种从彼此分立、彼此排斥（这是本性）到借着类似性质的中介相互联合的变化过程呢？不就是为了我们曾提到的目的吗？也就是为了进一步指出，那位医生这样分析了身体结构之后就劝告我们，应当尽一切可能注意保持这些特性之间的平衡，因为事实上，健康就在于不让其中任何一种性质成为我们里面的主宰。如果他的理论包含真理内容，那么为了使

我们能够保持健康，就必须养成这样的习惯，不可让毫无规律的饮食导致构成我们身体的这些元素有一点点过头或不足。马车主人如果看到自己所驾驭的小马们彼此不合作，不会抽鞭催促跑得快的，而用缰绳勒住跑得慢的；他也不会让在跑道上畏缩不前或者不易驾驭的马自己毫无方向地飞快奔跑；他会使第一匹马加快脚步，使第二匹马放慢速度，用鞭子驯服第三匹马，直到使它们全都步调一致，沿着直路向前。我们的的心灵也是这样控制着身体这架马车的缰绳，当它年少气盛，热量充沛的时候，心灵不会设法提高热度；当它因疾病或岁月已经变得寒冷的时候，也不会增加凉爽而稀薄的东西。就所有这些身体性质来说，它必以《圣经》为指导，从而真真切切地认识它：“多收的也没有余，少收的也没有缺。”^[92]它要把任何方面的过分都一一修剪，同时仔细补足缺额很大的部分。任何原因导致的身体上的无能都是它所警惕的；它要训练肉身，使它既不因过度的纵容而变得狂野无法控制，也不因过分的禁欲使它对必要的工作也无精打采，毫无生气。那就是节制的最高目标，它不是要让身体受折磨，而是要使灵魂发挥作用，保证行为上的协调、平安。

第二十三章

关于选择了这样的生活哲学的人的种种生活细节——该避免的事，该参与的事，节制之法，训练之道，以及有益于这一伟大目标的一切日常饮食习惯——都已经以指导手册的形式作了讨论，以适应那些喜欢详尽的人使用。然而有一种指导比文字更直接，那就是践行。有一句谚语说，我们若准备长途旅行，就当先找一位导游。这话诚然没错，但使徒说：“这道离你不远”^[93]；恩典始于家里，那里有一切美德的加工厂，那里，此生因不断向着最终的完全前进而被锤炼得十分精美；那里，无论人们是沉默还是言说，都有很大的机会通过实际行动在这种属天之民的事上得到教导。任何理论无论其表达形式多么令人敬佩，若是脱离活生生的实例，就像不会呼吸的雕像，徒有用斑斓色彩刻成的健美表象。而以身作则、为人师表的人，就如福音书告诉我们的，才是真正的活人，拥有盛艳的美，是有果效和激情的。如果我们想按照《圣经》的话做，那么我们正是要向这样的人“持守”贞洁。一个人想要学外语，不能自己教自己，只能找一个专家来教他，这样就能与外国人交谈。同样，这高级生命不是本性习惯里产生出来的，相反，她新颖的轨道是她全然没有的，人只有把自己交到另一个已经走向完全生命的人手里，才可能得到全面的教训。事实上，在生活的其他领域里，求学者若能从教师那里得到关于他所选择的项目的全面而科学的指导，获得成功的可能性就比他靠自己摸索要更大。而这种特定的职业并不是一切都很显然，容易判断，从而必然为我们自己留下最佳道路的；相反，那里是一个每向未知跨进一步就使我们多一分危险的地方。医学原本是不存在的，它的出现是由于人们做了很多试验，经过各种观察逐渐揭示出了一些规律、总结

出了一些经验；人们经过不断的尝试了解了能治病但有毒性的药物；医学理论采纳了这种特点，于是，仔细观察先前的开业医生就成了后继者的戒律。现在，学习这门技艺的人不必亲自冒险来确定药物的药力，不论它是毒品还是药品，他只要从别人那里了解已知的事实，然后就可以顺利看病用药。灵魂的医学即哲学也是这样，我们从它知道应该怎样对付可能触及灵魂的各种软弱。我们不必通过推测寻求关于这些应对方法的知识，我们有很多途径了解它们，那经过长期而大量实验从而获得了这方面专业知识的人会告诉我们。在任何事上，年轻人一般都是轻率的向导，若不请老年人来，吸取他们的深思熟虑，就很可能分辨不清什么事是大事。就是其他工作中，我们也必须根据它们的重要性大小，加倍谨慎，避免失败；因为在这些重大之事上，年轻人未经思考的设计很可能导致损失，比如财产上的损失，或者迫使放弃世上的地位，甚至名誉。但在这伟大而崇高的事业中，起关键作用的不是财产，也不是短暂的世俗荣誉，不是任何外在的运气——这些东西，不论它们是否安排得好，智慧者都不拿它们当回事——“这里”，草率可能影响灵魂本身；我们冒着可怕的危险，不是失去那些还有可能复得的东西，而是可能毁灭我们自己、使灵魂崩溃的危险。人只要立足于生存的土地，就是花完或失去了祖传财产，也不会绝望，或许经过筹划，还会时来运转，恢复先前的富有；但人若是把自己排除在这种呼召之外，也就完全丧失了重获美好事物的希望。因而，由于大多数人在年幼、悟性尚未完全成熟的时候就开始信奉贞洁，他们首先应当做的事情就是找到这方面的合适的导师，免得由于他们目前的无知而偏离正道，在原本没有路的荒野里自己开辟出新路来。传道者说：“两个人总比一个人好”^[94]；一个人容易被侵扰通向神的道路的仇敌制服；并且，实在说，“若是孤身跌倒，没有别人扶起他来，这人就有祸了”^[95]有些人在此之前就已在热烈追求严谨生活的过程中表现出了一种敏捷和轻快，但是他们太傲慢，似乎在他们选择的一瞬间就已达到了完全，这种傲慢受到大大的打击，使他们疯狂的自我欺骗挫败，不得不认为，他们自己的心所倾向的东西才是真正的美。这类人就是智慧称为的“懒惰人”，使自己的“道”布满“荆棘”^[96]；他们认为为守诫命而忧心忡忡是一种道德上的损失；他们从自己心里抹去了使徒的教诲，没有吃自己诚实挣得的面包从而巩固别人的诚实，反而使他们的懒惰本身成为一种生存之道。从这类人中还生出做梦者，他们不是相信福音书的教义，倒更相信自己幻想的梦境，并称自己的幻觉为“启示”。由此也有了那些“偷偷潜入家里”的人，还有其他以为美德就是像野蛮人一样粗暴、根本不知道心灵的长期忍耐和谦卑的果子的人。谁能一一列举种种陷阱呢？人若拒不诉求于有神样名望的人，就很可能陷入这样的陷阱。我们知道有些隐修士就是这类人，他们坚持禁食，直至饿死，似乎“这样的祭是神所喜悅的”^[97]；还有一些人则刚好走向另一个极端，只是名义上保持独身，实际上却过着与俗人毫无区别的生活；他们不仅沉溺于餐桌上的饮乐，还公开把女人养在家里，竟然还把这种关系称为兄弟之间的爱，似乎真的可以用一个神圣的术语来掩盖他们向善的念头。正是由于他们，贞洁这种纯洁而神圣的事业“在外邦人中受了褻

第二十四章

所以，年轻人不可在自己将来的一生中放弃这一事业，这对他们来说必定是有益的。事实上，在现存的世代中并不缺乏可令他们效仿的圣人的例子。须知，一直以来，我们的世界都有许多的圣洁充盈，并渐渐发展到了完全的顶点；人只要在自己的日常生活中跟随这样的足迹，就可以获得这样的荣光；人只要循着这种香气的历史痕迹，就可以浸淫在基督本身的甜美味道中。我们知道，当一个火把点燃，把火传给边上所有的火把，第一个火把的光没有丝毫减损，被点去火的地方也不显得与其他地方光芒有异。同样，生命的圣洁是从已经成就圣洁的人传给那些来到他身边的人的。先知的話[99]是有道理的，凡与“神圣”、“清洁”、“高尚”的人同住，自己也会变成那样的人。如果你要知道明确的记号，好使你获得真实的范型，那么我们可以从生活中了解概况，这并非难事。如果你看到一个人立在生死之间，为沉思选择双方的帮助，既不让死亡的气息麻痹他坚守一切诫命的热心，也不把双脚放在生气勃勃的世界中，他已经摒弃了世俗的种种野心——这样的人在一切显然是为肉身而活的事上表现得比死人更加迟钝，而在美德之果上却显出杰出的生机、活力和强壮这些灵性生命的确切标记——那么就把他作为你生活的准则，让他成为引导你走向虔敬之路的光，就像从不固定的星云之于飞行者；效仿他的青春和练达，或者毋宁说，像他那样把老年人的智慧和青年人活力结合起来；就是现在，在他垂暮之年，他灵魂里的热情活力也毫不减损，而在他年轻时候，也并没有在年轻人普遍涉足的领域里表现过一点积极性；他在生命的两个季节里都对矛盾双方进行了巧妙的结合，或者更确切一点说，对每一阶段的独特品质进行了置换；年老时在良善之事上表现出年轻人的热情，而在年轻时，在邪恶之事上显得毫无热情。如果你想知道他那种荣耀的青春之热情究竟是什么，那会使你的效仿更深一步，并获得他虔敬的对智慧之爱的光芒，这爱在他孩提时代就与他一同成长，一直伴随他进入老年。但如果你不能凝视他，就如弱视者无法凝视太阳一样，那么无论如何请观察那在他之下的圣人一族，他们以其生命之光成为这个时代的典范。神使他们作为我们这些住在他周围的人的灯塔；他们中有许多还是风华正茂的年轻人，但在坚持不懈的节制和禁欲中已经非常成熟；他们的年纪不大，理智却很老练了；生理上年轻，品性上却很成熟，超出了年龄的范围。他们所品尝的唯一的爱就是智慧之爱，并不是他们的自然本性有什么异于他人之处，事实上，在任何人里面都有“情欲与圣灵相争”[100]但他们为了某个目标听从那说节制“与持守她的作生命树”[101]的智慧；他们跨过存在的汹涌波浪，在这生命之树上翱翔，就像扬帆远航，并在神的旨意这码头上靠泊，经过如此惬意的航行之后，如今他们的灵魂令人羡慕地安息在阳光灿烂、万里无云的平静宁和之中。他们安全地停泊在美好盼望里，远离

飓风骇浪；对其他跟从的人，他们放射出璀璨的生命之光，就像高高望台上的灯火一样照亮前行之路。我们确实有一个记号，可以引导我们安全地通过试探之海。所以何必过于刨根究底，追问某个具有这样念头的人为何仍然没有堕落；何必绝望，似乎这样的成就根本无法企及？看看那已经成功的人，他大胆地踏上旅程，相信前面必一帆风顺，在圣灵的微风吹拂下，在基督的掌舵下，划着美好心情的双桨航行。因为那些“坐船下海在大水中经营”的人不会让曾临到别人头上的海难来破坏他们的美好心情；他们用这满怀的信心使自己斗志昂扬，大踏步地前去成就必胜的战斗。世界上最荒唐的事情不外乎是，对在一种要求极其谨慎而精确的事业上跌倒的人予以指责，而对那些全部生命都在失败和错误中渐渐老去的人却认为他们选择了好的道路。如果一次跌倒就如此可怕，使你相信根本不去树立这种高尚的目标才是更完全的，那么终其一生都在犯错，并因而对圣洁的事业始终一无所知，这岂不更加可怕！你如何能在你一生中遵从被钉十字架的基督？你既浸淫在罪里，怎可能顺从那向罪而死了的主呢？你既没有向这世界钉十字架，也必不会接受禁欲，那怎可能服从那命令你跟从他，以自己的身体背负十字架，如同从仇敌得来的战利品的人呢？你既“效法这个世界”，不更新心意；你的“一举一动”既没有“新生的样式”，而仍在追随“旧人”的路线，怎可能听从保罗对你的劝告：“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的？”^[102]你虽为担任祭司一职受了膏抹，但你如何能成为神的祭司，为神献上礼物呢？须知，这礼物绝不是别人的，不是从你自身之外来的仿造的礼物，这礼物恰恰就是你自己，也就是“里面的人”^[103]这人必是完全而毫无瑕疵的，就像羊羔要求毫无斑点和皱纹一样。你既不听从律法所说的不可将不洁净的东西拿来祭献，又怎能献上这样的活祭呢？如果你希望神向你显明出来，那为何不听从摩西的话？他吩咐百姓远离婚姻的污点，就可能在异象中看见神^[104]如果这一切——与基督同钉在十字架上，向神祭献你自己，成为至高神的祭司，使自己配得万能者的异象——在你眼里都看为渺小，如果你真的使这些结果都变得无足轻重，那么我们还能为你设想出怎样的比这些更高的恩福？与基督同钉在十字架上的结果就是我们将与他同住，与他同荣，与他一同做王；把我们自己献给神的结果是我们将是从人的本性和人的尊贵转变为天使的本性和尊贵；但以理这样说：“在他面前侍立的有万万。”^[105]凡在真正的祭司之职上有分并立在大祭司旁边的，总是保守祭司的本分，永远不会再滞留在死里。再者，人使自己配见神所产生的结果就等于他已经成为配见神的人。事实上，每一个盼望，每一种欲望，每一种祝福，神的每一个应许，以及我们相信存在于我们感知觉和知识之外的一切无法言表的喜乐，这一切最终得到的冠冕就是这个，即得见神的面。摩西热切地想要看见神的异象，许多先知和王切切向往的就是要看见神，但是配看见的唯有那些清心的人，他们被称为“有福”的人，事实也确实如此，正因这样的原因，“他们必得见神”^[106]由此我们希望你也成为与基督同钉在十字架上的人，成为立在神面前的圣洁的祭司，成为一次全然清洁的祭，以你自己的圣洁迎接神的到来；希望你也能有一颗清洁的心，按照应许

得看见神。荣耀归于神和我们的救主耶稣基督，直到永远永远。阿们。

[1] 必是暗示《哥林多前书》7：35。

[2] 指巴西流。

[3] 《以弗所书》5：27。

[4] 《哥林多后书》5：16。

[5] 《约翰福音》14：23。

[6] 《腓立比书》1：23。

[7] 《诗篇》24：1。

[8] 《诗篇》47：7。

[9] 《传道书》1：4。

[10] 《彼得前书》1：24。

[11] 《马太福音》24：35。

[12] 《哥林多后书》5：4。

[13] 《诗篇》120：5、6（七十子译本）。因手头没有这个译本，故按原文直译。
——中译者注

[14] 《哥林多后书》6：7。与和合本有点出入，译者根据英文直译。——中译者注

[15] 《以弗所书》2：12，4：18。

[16] 《约翰福音》12：35。

[17] 《诗篇》124：5、6、7。

[18] 《马太福音》12：11。和合本《马太福音》此章此节以及前后章节皆没有相应或相似的经文，疑为英译者笔误，故只能按英文直译。——中译者注

[19] 《哥林多前书》10：11。

[20] 《提摩太前书》4：2。

[21] 《哥林多前书》5：12。

[22] 《提摩太后书》2：16。和合本《圣经》此节为：“但要远避世俗的虚谈，因为这等人必进到更不敬虔的地步。”——中译者注

[23] 参《马太福音》7：18。

[24] 参《诗篇》59：2。

[25] 《马太福音》22：37。与和合本经文“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神”有点出入，中译者根据英文直译。——中译者注

[26] 《哥林多前书》7：32。

[27] 《诗篇》116：11。

[28] 《诗篇》55：6。

[29] 《马太福音》13：43。

[30] 《约翰福音》9：5，1：9。

[31] 《创世记》5：24，6：9。

[32] 《提摩太前书》4：4，《创世记》1：31。

- [33] 《路加福音》17：21。
- [34] 《路加福音》15：8。
- [35] 《路加福音》15：9。
- [36] 《罗马书》6：13。
- [37] 《创世记》4：1。和合本《圣经》没有此句经文。——中译者注
- [38] 《腓立比书》1：23。
- [39] 《哥林多后书》4：2。
- [40] 《创世记》2：17。
- [41] 《哥林多后书》12：4。
- [42] 《罗马书》7：14。
- [43] 《约翰福音》3：6。
- [44] 《提摩太前书》2：15。
- [45] 《诗篇》113：9。
- [46] 《创世记》3：16。
- [47] 《以赛亚书》25：8。
- [48] 《约翰福音》1：13。
- [49] 《马太福音》12：50。
- [50] 参《马太福音》13：39；《希伯来书》9：15。
- [51] 《提多书》2：13。
- [52] 《哥林多前书》12：26。
- [53] 《诗篇》56：3（七十子译本）。
- [54] 《所罗门智训》1：4。中译者根据英文直译。——中译者注
- [55] 参《哥林多后书》6：14。
- [56] 《以弗所书》5：27。
- [57] 参《诗篇》19：6、7、8。
- [58] 《马太福音》10：16。
- [59] 《哥林多前书》3：12。
- [60] 《诗篇》119：129（七十子译本）。
- [61] 见《箴言》11：22，关于珍珠的比喻见《马太福音》7：6。
- [62] 格列高利似乎是指《马太福音》11：12。
- [63] 格列高利显然暗指《诗篇》24：4。
- [64] 《加拉太书》5：1。
- [65] 《约翰福音》8：34。
- [66] 《约翰福音》14：4。
- [67] 《马太福音》13：47、48。
- [68] 《诗篇》69：1、2。
- [69] 《出埃及记》15：10。和合本《圣经》译为：“如铅沉在大水之中。”——中译者

注

[70] 《以赛亚书》60：8。和合本《圣经》译为：“飞来如云，又如鸽子向窗户飞回。”——中译者注

[71] 《撒迦利亚书》5：7。

[72] 《哥林多前书》10：11。

[73] 《出埃及记》15：20。

[74] 《出埃及记》15：20。

[75] 《约翰福音》8：15。

[76] 格列高利引自七十子译本。参《以赛亚书》26：18及以下。

[77] 《哥林多前书》4：15；《腓利门书》1：10。

[78] 《路加福音》11：27。

[79] 《以赛亚书》26：18（七十子译本）。

[80] 参《哥林多后书》4：16。

[81] 格列高利暗指《哥林多后书》13：3。

[82] 《马太福音》4：24。

[83] 《哥林多前书》7：32。

[84] 参《以弗所书》4：22、23。

[85] 参《马太福音》8：11，《路加福音》13：29。

[86] 《哥林多后书》6：6。

[87] 《箴言》4：6。和合本经文译为：“不可离弃智慧，智慧就护卫你；要爱她，她就保守你。”——中译者注

[88] 《加拉太书》3：28。

[89] 《马太福音》5：28。

[90] 《希伯来书》6：8。

[91] 如图所示，冷与热对立，干与湿对立；冷两边分别是干和湿，与它们有相似性；热两边也是干和湿，也与它们有相似性，因而通过干或湿，冷和热就可以相互关联起来。湿的东西（干的东西也一样）成为冷和热都有显示出来的中介。



[92] 《出埃及记》16：18，《哥林多后书》8：15。

[93] 《罗马书》10：8。

[94] 《传道书》4：9。

[95] 《传道书》4：10。

[96] 《箴言》15：19。

[97] 《希伯来书》13：16。

[98] 参《罗马书》2：24。

[99] 《诗篇》18：25、26（七十子译本）。

[100] 《加拉太书》5：17。

[101] 《箴言》3：18。

[102] 《罗马书》12：1、2，6：4。

[103] 《以弗所书》3：16。

[104] 《出埃及记》19：15。

[105] 《但以理书》7：10。

[106] 《马太福音》第五章。

论婴儿的天折

每一位作者和作家都会对您这至善者（most Excellent）洋洋洒洒地发挥他的口才；你的神奇性质就像一条宽广的赛道，他们在上面尽情驰骋，各显神通。一个高贵而有寓意的题目在有才华的人的笔下确实可以产生一种庄严的风格，使它与伟大实在（the great reality）的高度相匹配。只是我们已经像一匹老马，只能停留在这既定赛道的外围，竖起耳朵聆听人们展开的对你的争先恐后的赞美比赛，盼望文学之车在驶过这样的奇迹的全速前进中能有一些声音传到我们耳中。但是老马虽老，却也常常会被赛手们你追我赶的喧哗声惊起内心的激情，于是昂起头颅，露出热切之色，喘着粗气，显出激动之态，时而腾跃，时而刨地，尽管它身上的激情也只剩下这么多，时光已经耗尽它的能量。同样，我们的笔也只能停留在争论的外围，年龄大了，它不得不顺服于如今正血气方刚的年轻教授们；然而，尽管这些活跃的修辞家们正处于年富力强之时，我们这支上了年纪的笔仍然存有余力，渴望加入到赞美你的行列中，能够表达自己的情感。但是，无论我怎样表达对你的热情，也没有真正传颂出对你的赞美；任何风格，无论多么刚健有力、周全稳妥，都很难做到这一点。所以有人若是试图描绘你性格中那种令人困惑又完美和谐的对立面的融合，就必然会发现自己根本无法说出你真正价值的万分之一。实在地说，大自然在耀眼的光线面前伸出睫毛的阴影，使眼睛所接受的光变弱，从而阳光就成了我们可以忍受的东西，因为它事实上已经根据我们的需要混合了眼睫毛的阴影。同样，你品性中的辉煌和伟大在你心灵的谦逊和降卑下有所收敛，所以不仅没有使观看者的眼睛变瞎，反而成了一道令人愉悦的风景；然而这种心灵的谦卑并没有使伟大的光辉有所暗淡，使它潜在的力量被人忽视，而是彼此相互映衬，你的谦卑更显出你的高尚，你的低下反衬出你的威严。其他人必描述这一切，还赞美你心的多视界（many-sightedness）。也许可以说，你的心眼实在是多得如同头上的毛发；它们洞悉一切地注视着万事万物；远处的事可以预见，近处的事也不会忽视；它们不会期待经验来告知处事方法；它们以盼望的观点看事物，要不就以记忆的观点看事物；它们扫视一切，先看一物，再看另一物，丝毫也不会把它们的秩序弄乱，你的心始终按需要以同样的精力同样的注意力工作。关于你如何使贫穷变得富裕，如果在我们这个时代真的有人把这作为赞美和惊叹的主题，那他也必记下自己对此的敬慕。若说以前从来没有过这样的事，那么可以肯定，现在真有了这样的事，即对贫穷的爱惜你变得丰富，你的财富必比克罗苏（Croesus）的金块更令人羡慕。你因拒斥了属世的财富而变得真正富有，那么海洋陆地及其一切自然出产之物为谁而丰丰富富呢？人们擦去钢上的污点，使它闪亮如银；同样，你仔细洁净财物上的尘土，使你生活的光辉更加明亮。这一点我们留给那些能够对此详尽说明、也能细说你关于事物的杰出知识——这样的知识获得比不获得当然要更加荣

耀——的人去讨论。然而，请原谅，我得说，你并不是无视一切获得物；有一些事物虽然你的祖先没有一个能够抓住，但你——也唯有你——用双手紧紧抓住了；因为你拥有、抓住的不是服饰、奴仆、金钱，而是人的灵魂，把它们贮存在你爱的宝库里。作家们必定会去涉猎这些问题，因为他们的光荣就源于这样的颂词。但我们的笔头如今已是贫瘠，只能在你的智慧所提出的问题上前进一小步，这问题就是——我们该如何看待那些早产的几乎一出生就死亡的婴儿。有教养的异教徒柏拉图（the cultured heathen Plato）曾站在那个已经复活的人^[1]的角度说了很多关于另一世界的审判庭的哲学，但他对另一个问题也就是婴儿夭折问题只字未提，显然认为这个问题太大，无法靠人的推测能力来解答。如果在我们的这些著作中有什么东西能够澄清这个问题的模糊之处，毫无疑问你必会欢迎对它提出新的解释；不然，无论如何你也会原谅我们年事已高，即使没有提供什么好的阐释，也请接受我们的善良愿望，就是希望你有几分欢喜。据历史记载，薛西斯（Xerxes）一世，就是几乎使全天下的土地成为一个巨大军营的伟大国王，当他在向希腊进军的时候高兴地接受了一个穷人的礼物，那礼物就是水；不是装在罐里的水，而是合在手掌里的水。你出于天生的仁慈，也必像他一样；在他，愿望成了礼物，我们的礼物可能也只是像可怜的水那样的东西。就天上的神迹来说，人无论是通过训练观察它们，还是未经训练单纯地凝视它们，都能“看见”它们；但对它们的“感受”，在从哲学角度沉思的人，和在只是以感官感知的人是不一样的；后者可能对阳光感到喜乐，相信星辰之美值得惊叹，看到了月亮一个月内的不同变化；而前者因为有心灵的洞察，经过特定的训练，知道如何理解诸天的现象，所以不会去注意所有这些头脑简单者的感官所喜乐的东西，而是看到整体的和谐，甚至审视环形旋转中相反的运动所奏出的和声；这些内圈如何使相反的轨道变成围绕恒星旋转的路线^[2]；那些可观察到的天体如何在这些内圈里根据各自的靠近、偏离分成各种不同的星系，它们彼此消长、迅速运动，结果总是一成不变地产生显著而永恒的和谐。那些有心之人对最小星辰的位置也不会忽视，他们的心灵训练有素，能同样充分地注意到它们。你，我宝贵的生命，也是这样观察着神的适当安排；你放弃那些众人苦心经营、孜孜以求的东西，也就是财富、奢华和虚荣——这些东西就像阳光闪烁在愚拙者脸上，使他们头晕目眩——却不会对世人看作最微不足道的问题视而不顾，反而要问个究竟；你极其仔细地审视人类生活中的不平，不只是关于财富和贫穷，地位和出身的不同（因为你知道它们算不得什么，它们之所以存在并不是因为有什么内在实体性，而是由于那些愚拙人被虚幻之物所迷惑，以为它们是真的；一个人如果只能从某个荣光闪耀的人身上看到那些凝视着他的人的盲目崇拜，那么就算全世界的财富都埋在他的地窖里，他除了有膨胀的傲慢使其洋洋得意之外，别的什么也没有），但是有一件事令你忧虑，就是你知道神圣统治的每一个细节都有目的，那么为何有的人寿命很长，寿终正寝，有的却刚能张口呼吸就夭折了。若说这世上一切事情的发生都是出乎神的，一切都与神的旨意相连，而且神是灵巧而谨慎的，那么可以说，这

些事上也必然存在着某种计划以表明他的智慧和他神意的关爱。盲目而毫无意味的事件绝不可能是神的作为，因为如《圣经》所说，神所造的“都是用智慧造成的”。^[3]那么我们能在以下的情形中看出什么智慧呢？一个生命形成了，出生了，呼吸空气了，以一声带着痛苦的啼哭开始生命的进程，以眼泪回报大自然，在还没有品尝生命的甜美，情感还没有获得任何力量之前就先啜饮了生命之愁苦；他的所有关节都还脆弱、稚嫩、多肉、不稳；总而言之，他还不是一个真正的人（如果人独有的礼物是理性，而他从不曾拥有），这样的生命，除了看到了空气之外，他并不比母腹里的胎儿有多大优势，却在刚出生不久就死了，生命刚复合而成又分裂成碎片；或弃于户外而死，或窒息而死，或因体弱活不下来。我们该怎样看待这样的生命呢？对这样的死有什么感触呢？这样的灵魂要见它的法官吗？是否要与别人一起站在审判台前呢？它要为自己一生中所做的事接受审判吗？是否要照着福音书所说的话，在火里得洁净，或饮恩福之甘露得恢复？但是，就这样的灵魂来说，我实在不明白如何能这样设想。“报应”这个词暗示必然有什么已经给定了；但根本没有活过的人原本就没有质料可以给予什么。既没有报应，也就不可能有善恶的指望。“报应”旨在善有善报，恶有恶报，但那既找不到善性也找不到恶性的，就根本没有什么性质，因为善恶之间的对立是一种没有中间状态的截然对立，人既没有善恶之开端，当然也就没有善恶之对立。因可以说，既没有落在善端之下，也没有落在恶端之下的，就是不曾存在的。不过，如果有人说，这样的生命不仅存在，而且是作为善者存在；还说，神虽然没有报应但把善赐给了这样的生命，那么我们就要问他提出这种偏见有什么理由，这样的观点怎么显出公正性，他能否用福音书的话来证明自己的观点？主说，那些被认为与天国相配的人，作为报应，要得着天国。“你既行了这样的事，那么你就应当得着天国作为赏赐。”然而在这里，事先根本没有作为或立意，那凭什么说他们也必从神领受所指望的回报？如果有人毫无保留地接受以下这样的说法，大意是说这样进入生命的人必归入善者之列，那么他必会认为，死比生更快乐，因为就是出生于外邦人家庭，或者非婚生的，也毫无疑问享有善，而存活了一定寿命的人却受到多少混合在生活中的恶的玷污，否则，如果他要完全排除这种玷污，就得付出非常痛苦的努力和代价。美德的获得不是轻而易举的，禁行快乐之道对人性来说也不是毫无痛苦的。这样说来，活得长一点的人总有一两处过犯，这是不可避免的，不是在美德之田地里艰难争战，就是受到邪恶生活的痛苦报应。然而在天折的婴儿这里却全然没有这样的事；如果那些持这种观点的人所说的果真如实，那么夭折的婴儿应该立时就获得了福分。由此也必然推出，有理性还不如无理性；若如此，那么美德显然是毫无意义的。如果从未拥有美德的人毫无损失，那么为了享有恩福而付出的辛劳必是毫无益处且愚蠢无聊的；这样，从神的判断来看，最佳状态就只能是白痴了。出于这些以及诸如此类的原因，你要求我细查这个问题，目的是通过理性的深入拷问，找到我们关于这个问题的思想可以依凭的坚实基础。

就我来说，考虑到该题目的诸多困难，我想使徒的感叹非常适用于现在的情形，他在论到不可猜测的难题时说：“深哉，神丰富的智慧和知识！他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？”^[4]但另外，使徒既说“看透万物”^[5]乃是属灵的人的特性，并举荐那些因神的恩惠“凡事富足，口才、知识都全备”^[6]的人，我就放胆认为，我们不可忽略能力所及的查考，不可对这里所提出的问题不作一点探讨，或者没有任何看法；否则，这篇文章就像我们所提出的实际题目一样，只能毫无效果，还没有成熟就被那些不会鼓足勇气追求真理的人的极端懈怠所败坏，就像新生的婴儿，还没有看到光明，也没有获得任何力量。我还认为，一下子就面对并应付很多异议不是很好，似乎我们是在法庭上辩护，而应当按照一定的顺序一点点地引入讨论。那么应该按照什么顺序呢？首先，我们想要知道人性是从哪里来的，是如何形成的。如果我们获得了这些问题的答案，就不会找不到所要的解释了。须知，神之外的一切存在，无论是理智世界的，还是感觉世界的，都是出乎神，这是众所周知的，无须证明；任何人，无论对事物的真理性的洞察能力如何小，都不会否认这一点。因为谁都承认宇宙关联于第一因；宇宙里面的一切都不会将存在归于自身，也就是万物都不是自因的，而是认为有一种单一的非受造的永恒本质，它始终如一，超越于我们关于距离的任何概念，没有增损，无法界定，时间和空间以及它们所产生的一切，在此之前思想所能把握的超凡的理智世界里的任何事物，都是这个本质的产物。既如此，我们断言，人性就是这些产物之一。圣灵启示的教义里的一句话帮助我们证实了这一点，它说当神造了万物之后，人才在地上存在，他混合了神性，是神的理智本性和由几种属地元素构成的形体的结合，他是由造物主按照神圣超然的大能的样式造成的形体。不过引用这句经文岂不更好：“神就照着自己的形像造人。”^[7]至于这活物得以造成的原因，我们之前的一些作家已经作出如下的解释。整个造物界分成两个部分，用使徒的话说，就是“可见的”和“不可见的”（后者是指理智的、非质料的；前者是指感性的、质料的）；根据这样的划分，天使和属灵者，也就是属于“不可见的”，就住在世界之上、诸天之上的地方，这样的居所是与他们的结构相一致的，因为理智之物是精致的、清澈的、轻盈的、灵巧的；天体就是精致、轻巧、永恒运动的，而地则相反，位于感性之事的末端，永远不可能成为理智之造物逗留的适宜之地。试想，轻盈、飘浮与沉重下坠的事物之间能有什么对应性呢？为了使地不至于完全没有理智而无形之造物在其上居住，这些作家告诉我们说，至高者按预见造出了人，他除了属地部分之外，还有理智的、神一样的灵魂本质。这个复合体中包含的质料重量使灵魂能够住在地上，这地与肉身的实体有一定的关联。这样说来，一切存在之物的设计都是为了使那超越于天地宇宙的大能者可以借助理智之物在一切受造物中显现出荣耀，借助一切受造物中的同一官能的作用指向同一个目标，也就是仰望神。正是这种对神的仰望为理智本性提供了相应的生命滋养，因为物以类聚，同类相通。正如地上的这些物体是靠地上的营养得以保存的，并且我们可以看到，无论是兽类还是人，都有一种质料性的生命机

能；同样，也可以设想存在一种理智上的生命营养，使理智本性得以维持生计。要说有形的食物虽然来来去去，循环往复，却仍能给人一定的生命能量，更何况始终保持不变的真正的食粮呢？岂不更能保守进食者的存在吗？既然这食粮，也就是所分有的神性，是理智本性的生命营养，那么非理性的东西必不可能得到这种营养，因为分有者总是与被分有者有几分相似。眼睛能享有光，是由于它自身里面有光，能抓住外面相似的光；手指或其他肢体不能产生看的行为，是因为它们里面没有这种天生的光。同样，我们分有的神性也必然要求分有者的结构与那被分有者有某种相似性。因此，如《圣经》所说的，人是按照神的形像造的；我认为这意思是说同类物才能看见同类物；而看见神，如以上所说的，乃是灵魂的生命。然而对真善的无知就像一层云雾笼罩在心灵的视觉面前；如果那云雾变厚变浓，真理之光就无法穿透这些无知的幕障。由此可以进一步推知，如果光线被完全剥夺，灵魂的生命也就不复存在。我们已经说过，灵魂的真正生命体现在对至善的分有上，但是一旦无知阻止了这种对神的领会，灵魂也就不再分有神性，于是就只能停止其生命。但是谁也不能强迫我们给出这种无知的家族史，询问它从哪里来，生它的父是谁；他应当从“无知”、“知识”这些词本身来理解灵魂的一种关联；只是任何一种关联，无论是否表达出来，都不能说明实体（substance）究竟是什么，因为关联与实体毕竟是两种完全不同的描述。如果知识不是实体，而是灵魂的一种完美功能，那么我们必须承认，无知就更加远离实体，更不能说明实体了。而远离实体、不在场的东西就是根本不存在的，所以去费力寻找它来自何处只能是徒劳无益的。既然道[8]宣称说，灵魂的生命在神里头，既然这生命就是与各人的能力相应的知识，而无知不包含任何东西的实体，只是对认知功能的否定，既然不分有神性就意味着灵魂不再有生命，这是众恶中最恶的一种——鉴于这些原因，众善之主要在我们里面运作，以根治这种恶。一种治疗方法就是一种善物，但人若还没有趋向福音的奥秘，就依然对这种治疗方法一无所知。我们已经指出，偏离神——他就是生命——就是一种恶，所以，根治这种恶就是重新与神友好相处，从而获得新生。因为这样的一种生命总是在盼望中展现在人面前，所以不能说这种生命的获得完全是对良善生活的回报，得不到则是对邪恶生活的惩罚；我们所坚持的观点类似于眼睛的例子。我们不说某人有着清晰的视力是他能够看见物体的一种奖赏；也不会认为有眼疾的人无法看物体是某种刑罚判决的结果。眼睛天生就有看的能力；患了眼疾自然就无法正常看物了。同样，有福的生命对那些保持灵魂之感官清洁的人来说就是一种熟悉的第二本性；但是当无知的盲流阻止我们分有真光，我们就必然失去真光，而享有真光，我们就可以说享有了生命。

既然我们已经定下了这些前提，接下来就当根据它们来考察提出来的问题了。这问题的大意类似于以下这种说法。“如果恩福的回报是根据公正原则安排的，那么那些婴儿时期就夭折、未曾在此生建立任何根基（无论好的或坏的）的人，应当放在哪个层次，使他们也符合这按功受报的原则？”对此我们要立足于上面定下的原则，回答说，这种将来的喜

乐，虽然本质上是人性的遗传，但也可以在一定意义上称为报偿。我们可以举出以前的那个例子来阐明我们的意思。假设有两人患了眼疾，一人一心一意地求医治疗，只要有药可用，不管有多痛苦，都积极尝试；另一人则毫无节制地纵情沐浴、酗酒，不管医生对治疗他的眼睛提出怎样的劝告，他都充耳不闻。这样，当我们看到两人的结局，就会说，各人得着自己所选择的应得之果，一个失去光明，另一个重见光明；我们实际上确实在把那必然发生的事称为一种报应，尽管这是对这个词的误用。关于婴儿的这个问题我们也可以作这样的解释。我们可以说，享有将来的生命确实是人的权利，但由于无知的瘟疫侵袭了几乎所有如今住在肉身里的人，人如果通过必要的治疗课程洁净自己，就会得到这份勤勉所应得的报偿，即获得真正符合本性的生命；人若拒绝美德的洁净，沾染无知的瘟疫，沉溺于种种享乐，使自己的病状难以治愈，陷入一种不符合本性的状态，从而与真正的本性生命格格不入，也就不能分有理应属于我们并与我们一致的真实存在。然而清白的婴儿因为心眼还不能辨别光的大小，自然没有这样的疾病，所以它一直处在那种自然生命之中；它既从未使灵魂沾染疾病，当然也不需要从洁净中得恢复。进一步说，在我看来，此生是我们所盼望的将来生命的一种类比，因而是与来生密切相关的。稚嫩的婴儿起初是靠吮吸乳汁维生的，后来可以吃另外的食物了，于是就根据他的需要一点一点喂养，一直到最后他长大成人。同样，我想，灵魂分有那真正的本性生命也是循序渐进，一点一点地适应，有规则地进步的；根据自己的容量和能力接受适量的恩福之乐。事实上，我们从保罗就可以知道这一点，他对已经在德性上长大的人和不完全的“婴孩”是用不同的食物喂养的。他对后者说：“我是用奶喂你们，没有用饭喂你们。那时你们不能吃，就是如今还是不能。”^[9]但对那些智性上完全成熟了的人，他则说：“唯独长大成人的，才能吃干粮，他们的心窍习练得通达，就能分辨好歹了。”^[10]须知，说成人和婴儿处在类似的状态中是不对的，就算两者都安然无恙，没患疾病（显然，那些不分有完全相同的东西的人怎可能处在同样的享有状态呢？）；因为虽然两者都不患疾病，都远离病痛的影响，这一点可以说是相似的，但当我们论到喜乐问题时，他们所享有的就毫无共同之处了。成人有讨论问题的自然之乐，有处理事务的成功之乐，有承担职位的荣誉之乐，以帮助需要者而闻名的喜乐，与所爱的妻子共同生活并治理家庭的喜乐，此生种种娱乐活动所找到的快乐，欣赏音乐和艺术表演，狩猎，沐浴，体操，宴乐，以及诸如此类的事。而对婴儿来说，自然之乐在于所吃的奶，乳母的臂膀，使他甜甜入睡的轻柔地摇晃。除此之外的其他快乐在他稚嫩的年龄自然是无法体会到的。同样，那些在有生之年通过美德课程使其灵魂诸力得到滋养的人，用使徒的话说，心窍习练得通达的人，如果转向超然的生命，脱离身体的生命，必会按照他们所获得的状态和力量分有神的喜乐，必根据所获得的容量拥有或多或少的属神的财富。但从未品尝美德的灵魂，虽然也可能完全不遭受源于恶的种种痛苦，不曾患邪恶之疾，但一开始只能按这婴儿所能接受的程度分有来生（依据我们上文的界定，这种生命在于认识神并在神里

头)；直到它茁壮成长，能够沉思真正的存在，就像能吃真正的食粮一样，同时接受的容量增大，自愿从真正存在所提供的丰富供给中获取更多东西。

考虑到所有这些因素，我们认为那已经拥有了一切美德的灵魂，以及生命内容简单到一无所有的灵魂，都同样远离那些源于邪恶的种种苦楚。然而，我们并不是在同一个层次上谈论这两种生命的。一者听到了天上的宣告——用先知的话说，这些宣告“述说神的荣耀”^[11]——穿越造物界，领会那造物的主；他拿真智慧作自己的老师，这真智慧乃是宇宙的景象所提示出来的；当他看到了质料阳光的美，就借助类比领会那真实阳光的美^[12]；他从这地的坚实看到造它的主的不变性；当他看到诸天的广袤，眼前就展现出包围宇宙的那个权能的无限广阔；当他看到阳光从如此崇高之处降临到我们，就开始从这些现象相信，神圣理智的活动也会从神的高度降临到我们每个人身上。一个发光体尚能以光之力量照耀它之下的万物，并且不止于此，它把自己借给万物使用，却能仍然保持自我中心，没有一点分散，更何况造这发光体的主，岂不更要如使徒所说的“在万物之上，为万物之主”，万物能接受多少影响，他就在多大程度上进入万物？只要看一看麦穗，看看某种植物的嫩芽，看看成熟的葡萄，看看早秋的美，无论是花还是果，看看一望无际的草地，高耸入云的山峰，倾泻而下的瀑布，蜿蜒流过幽谷的小溪，容纳百川、满而不溢的大海，大浪拍岸，却从不逾越那些固定的疆界；看看这些以及诸如此类的景象，理性之眼怎么可能看不到我们以实在（Realities）为目标的教化所要求的一切？看到这样的景象，人是否努力为自己获得一点力量享有那些属天的喜乐呢？不必说那些强化心灵的道德之善的学习，即几何学，天文学，以及数学所提供的真理性知识，一切探求未知领域和证明对已知事物的信念的方式与方法，以及圣灵启示而写的作品中所包含的哲学，使那些在神的奥秘上自我教导的人得到一种完全的洁净。但是人若是一点也没有得到关于这些事的知识，甚至不曾从质料宇宙的景象中体会到超然的美，终其一生，心灵处于稚嫩、未成形、未受训状态，那他就不可能被放在我们在上文所指出的另一类人所处的环境之中。由此看来，我们再也不可以为，在两种所设想的完全相反的情形中，不曾分有生命的人比分有了高贵生命的人更有福。当然，与一生陷于罪中的人相比，不仅清白的婴儿是有福的，甚至根本不曾出生的人也是有福的。我们还可以从犹大（Judah）的例子，从福音书里对他的审判^[13]了解这一点，即，当我们想到这样的人，宁愿从来不曾存在过，也好过在这样的罪中存在，就知道哪种人更有福了。因为就后者来说，由于罪恶根深蒂固，洁净的鞭子必然要抽到永远；而对从未曾存在的，能有什么痛楚触及得到呢？——然而，尽管如此，人若拿婴儿未长成的生命与有完全美德的生命相提并论，必会被认为是幼稚无知的。由此，你是否会问，年幼如此就在存活的人中间悄悄消失的原因何在？你是否会问，神圣智慧对此作何沉思？如果你想到那些作为非法关系之证据的婴儿，想到他们被自己的亲生父母想方设法处理掉，你就不会为这样的罪恶解释说这是神所为的，因为神必对不义的行为作出审判。另外，假

设婴儿的父母喂养他，并且还竭尽全力照顾他，但他仍然无法存活，染病死了，对此我们放胆作以下的分析。神不仅治愈已经生成的疾病，还规定某些病永远不得混进他所禁止的事物里，这是神意完全的记号。也就是说，可以合理地认为，知道将来并过去的神因为预见到婴儿将来的生命中要产生邪恶，所以阻止他长大成人，免得所预见的邪恶真的产生，免得赐给人的一生（他的恶习必延续终生）成为滋养其邪恶的实际质料。我们可以用一个例子来更好地解释我们的想法。假设有一个为一定数量的客人准备的极其丰盛的宴会，主持人是他们中的一位，天生就准确地知道他们每个人独特的结构，知道什么食物最适合各人的脾性，什么食物有害无益，不适用哪个；此外，他还在他们中间拥有绝对的权威，可以随己愿让谁留在桌边，或者把谁赶出去，还采取一切预防措施，保证每个人只吃最适合自己的结构的食物，这样，原本体弱的人不会因所吃的食物而加重疾病，致自己于死地；而原本强壮的人也不会因吃了无益的东西招惹疾病，因吃得太多感到不适。设想在这些人中有一位好饮之士在席间甚至在宴席刚刚开始之际就被驱逐了出去，或者让他留到最后，这一切都是主持人为了尽可能保证整个席间有良好的秩序，不出现暴食、嗜酒、醉倒这些不良现象。正因为如此，当那个人被逐出宴席，离开满桌的美味佳肴，不能享用自己喜好的酒水，就很不高兴，于是就会指责主持人处事不公，把他赶出宴席是出于嫉恨，不是出于任何预见；但是如果他看到一些人因为一直不停地饮酒，举止开始失常，恶心呕吐，把头俯在桌上，语无伦次，也许就会对主持人在他还没有陷入这种境况之前把他赶出去而感谢他。如果理解了这个例子，我们就可以轻松地把这个例子所包含的规则应用于我们面前的问题中。那么问题是什么呢？既然父亲们尽最大的努力要保存自己的血脉，神为何常常任这血脉后裔早在婴儿时期就离世？对于提出这个问题的人，我们要用宴席的例子来回答，即，可以说生命之席摆满了极为丰富、品种多样的美食；请务必注意——美食学的实践也表明——并非所有的美食吃起来都是甜美的，有时候某种食物只吃了一口就带来极其糟糕的倒霉事，因为餐饮业的专家总想着怎样才能用辛辣的、苦咸的、生涩的菜肴来刺激客人的食欲；同样，我得说，生命并非在任何时候都是像蜜一样甜美的，有时候唯一的味道就是咸，有时候涩味、酸味、辣味太浓，很难再吃出其他丰富的美味。试探的杯里也盛满各种各样的饮料，有的因傲慢产生出膨胀的虚妄，有的诱人致力于某种鲁莽的行为；还有的时候，它们会激起一阵呕吐，于是，经年累月中的一切非法所得都会不好意思地交付出来（即不应该吃进去的东西都被可耻地吐出来）。因而，为劝阻过分纵情狂饮的人不再逗留于如此豪华奢侈的餐桌，就要迫使他早早地离开宴酒之群，从而免除那些由毫无节制的暴饮暴食所引发的种种邪恶。这就是我所论到的完全神意所成就的，即，不仅治愈已经患上的恶疾，还在未患疾病之前就预先警示他们。我们推测，这就是新生婴儿夭折的原因。安排好计划的每一细节的神出于对人的爱而收回恶的材料，把他的预见显现在他所爱的人的记号里，即使恶的倾向自发显露，也不让真正的邪恶有机会展现出它的本质来。这生命之宴的安排者还常常借助类

似的安排揭示出所谓的爱财有“迫不得已之原因”（constraining cause）的诡计，从而剥去一切似是而非的托词，让这种恶显现于光天化日之下，再也没有误导人的幕布遮掩。大多数人都会说，他们想方设法追求更多的东西是为了使他们的子孙更加富裕；然而，他们的恶是出于他们自己的本性，而不是出于某种外在的必然性，那些没有孩子的人照样表现出难以遏制的贪欲，这就是明证。许多没有后裔也不可能指望有的人，由于辛苦挣来的巨大财富，虽然没有养出孩子，心里却滋生了大量的需要；神不给他们留下一条传递这种无法治愈之疾病的通道，但他们自己却不明白，找不到一种必然的原因来解释这种缺陷。再看看有些人，终其一生，性情暴烈，飞扬跋扈，受制于各种诱惑，疯狂至极，就是极端邪恶之事也毫不收敛，抢劫、谋杀、叛国，更有甚者，杀父、弑母、害子、疯狂追求违背自然的交配。试想带着这样的邪恶成长的人会怎样呢？有人也许会说，这岂不是与我们前面的考察结果自相矛盾了吗？如果为了不使生命继续吞噬自己，在它还未展开之前就把它带走，按照我们关于宴席的例子，就是预先从宴席上除去生命的放纵机会，那么具有这种品性的人，谁还能任其纵情欢宴直到老年，使其自身以及与他一起寻欢作乐的好友都沉溺于其放荡的毒火之中？总而言之，你会问，神为何在其安排中使某人还未长成恶性之前就取了其性命，而任由另外的人长成这样的怪物，以至于他若根本没有出生倒对他更好一些？为回答这个问题，我们要给那些愿意欣然接受的人如下的理由，即那些过着良善生活的人的存在往往惠及他们的子孙后代；《圣经》里有成百上千的段落证明这一点，它明确教导我们，神对那些配得之人的深切关爱也惠及他们的后代，也让我们知道，对行为确实恶劣的人就是成为其邪恶之路上的障碍也是一种好的结果。不过，我们的理性在这个问题上只能是在黑暗中摸索，所以如果它的推测使我们的灵魂得出多种结论，谁也不能有所抱怨。这样说来，我们不仅可以这样说，神就像某个家庭的创立者，如果哪个成员要过败坏的生活，就把他的生命收回，使其不能展开邪恶生活，而且还可以合理地推测，即使就夭折的婴儿来说，其生命中还没有这样的经历，他们很可能比那些实际上已经因其邪恶而臭名昭著的人更深地陷入一种邪恶生活中去。我们从许多资料知道，没有什么事是在神之外发生的，相反，神的安排里没有一点偶然和混乱，叫人知道神就是理性、智慧、至善、真理，不可能包含非善的和与他的真理不一致的东西。所以，无论婴儿的夭折是否出于前述的原因，是否除此之外还有另外的原因，我们都应当承认这些事的发生都是最有益的。我还可以给出另一个理由，是我从一位使徒的智慧中学到的，来解释为何一些因自己的邪恶而赫赫有名的人痛苦地生活在自我选择的道路上。使徒在与罗马人的讨论中对与此类似的一个思想在一定程度上作了充分阐述，还从对立的观点来反驳自己——由那样的观点必然推出，如果罪人犯罪是神的安排，那他受到责备就是不公正的；如果这违背那统治世界的神的旨意，那他就根本不会存在——然后，使徒借用更加深刻的观点来印证这一结论，解决这种反驳。他告诉我们，神按各人应得的份额把自己彰显给他，有时甚至为了好的目的也给恶人一个机会。比如，神允

许埃及王出生并活到他的寿命之年，目的乃是为了使卓越伟大的以色列民族能够从他的灾难中得到教训。神的全能彰显在各个方面，它有力量赐福给配得福的人，也能恰如其分地惩罚作恶的人。这样说来，由于那独特的百姓完全脱离埃及是必须的，这样才能防止他们因被误导的生活之路而感染埃及的罪恶，因此，藐视神、臭名昭著的法老在那些将要受益的人的有生之年兴起、成熟，好叫以色列对神的双重力量——它确实在两个方向上都发挥作用——有一个公正的认识；他们越是从自己人身上学到益处，就越是看到它严厉地施行在那些被自己的邪恶围困的人身上，因为神至高的智慧能够将恶变成善的合作者。匠人（如果我们的话可以确证使徒的论证）——匠人以自己的技能把铁打成某种工具为日常所用，他不仅需要自然延伸性的材料供他发挥技艺，假如铁不是这么硬，不是这么难以在火里软化，甚至太硬无法打成任何有用的工具，那会怎样呢——所以他的技艺还需要这些东西的合作；他必将它当作砧来用，把柔软可用的铁放在上面敲打，做成有用的东西。有人会说：“并非所有作恶的人都在今生收获恶行的果子，并非所有行善的人都在生活中获得善行的益处；那么请问，就这些终其一生未得报应的人来说，其存在有何意义呢？”我要提出一种不容置疑的理由来回应你的这个问题。伟大的大卫曾在一处宣称，有德之人的福气之一在于看到恶人的报应就想到自己的喜乐。他说：“义人见仇敌遭报就欢喜，要在恶人的血中洗手”^[14]；倒不是他们真的幸灾乐祸，看到那些受惩罚者的痛苦就欢喜，而是由此彻底认识到美德将会有怎样丰厚的报偿。他借那些话表明，让仇敌的痛苦与义人的喜乐比照，这必使义人的喜乐更大更深。说义人“要在恶人的血中洗手”，这话所传递的思想是“恶人的遭报已经明明白白地说明了义人在自己生命中的行为的清白”。因为“洗”这个词就表示清洁的意思；但在血里谁也不可能洗清，只能更加污秽；由此可见，正是通过与严厉的惩罚形式相比较，更显出美德的福分。

现在，我们要概括一下整个讨论，以便更轻松地记住我们已充分阐明的思想。婴儿的天折丝毫不表示人这样终结生命是某种令人忧愁的不幸，也不能与那些在此生中已经以各样美德洁净了自身的人的死相提并论；神更富远见的旨意为那些若活着就必然要陷入大恶里的人减去了大量的罪。诚然，有些恶人仍然活着，但这并不能推翻我们所提出来的这个理由，因为就他们来说，恶已经因对其父母的好意而得到遏制；倘若他们的父母从来不曾分给他们求告神的力量，那么与这样的力量相伴的这样一种神圣的好意就永不可能传递给自己的子女；否则，如果恶没有受到任何遏制，如今因死而没有成长为恶人的婴儿就会展现出比最臭名昭著的罪人更深重的恶来。考虑到有人已经爬上了罪的顶端，使徒的观点对这个问题提供了令人欣慰的答案，因为那用智慧成就一切的神知道如何借助于恶来促进某种善。再说，即使某人罪恶滔天，按我们前面的阐释来说，神也会用技巧把它用于好的目的；这样的事例使义人的喜乐更甚，如先知的话所暗示的；可以说，它绝不只是那种快乐微不足道的一个元素，也不只是神无足轻重的一种安排。

- [1] 即阿尔米纽斯之子厄洛斯（Er the Armenian）。见柏拉图Repub. x.ξ 614， &c.
- [2] 这当然是托勒密体系（Ptolemaic system），太阳、月亮以及众星都是围绕地球这个中心旋转的“行星”，直到第八层，星辰才在那里固定不动；这之上是清澈透明的晶体层，再上面就是第十层天，也是最外层天体。
- [3] 《诗篇》104：24。
- [4] 《罗马书》11：33、34。
- [5] 《哥林多前书》2：15。
- [6] 《哥林多前书》1：5。
- [7] 《创世记》1：27。
- [8] 《约翰福音》1：4。
- [9] 《哥林多前书》3：2。
- [10] 《希伯来书》5：14。
- [11] 《诗篇》19：1。
- [12] 格列高利的这种神秘主义是奥利金观点的延伸。奥利金认为，有形世界与无形世界之间有直接的关联或可类比性。
- [13] 《马太福音》26：24。
- [14] 《诗篇》58：10。和合本《圣经》译为“.....洗脚”。——中译者注

论朝圣

我的朋友，既然你在信里向我提出了一个问题，我想我就有义务按照适当的顺序从与这个问题相关的各个方面来回答你。在我看来，对那些义无反顾地致力于更高生命的人来说，把注意力持续地放在福音的话语上是件好事；正如有人拿一把尺子来规范一切给定的材料，利用尺子的正直来纠正手工测量的歪曲，使其工作保持正确的方向，同样，我们也当用一把（可以这么说）严格而没有瑕疵的尺子——我当然是指福音的生命之尺——来衡量这些问题，并依照这把尺子的指示把我们自己引到神的面前。在那些已经开始过隐修生活中的人中，有一些人把觐见朝拜耶路撒冷我们主道成肉身时的纪念物看作是他们的奉献的组成部分。那么就来看看这把尺子怎么指示。如果它的戒律之手指示说，要把这样的事作为我们主的真实命令来遵守、照行，那这样做就很好；但如果它们与主的诫命毫不相干，那我就不认为还有什么必要去热心地履行这些事。当主呼召有福者去承受他们在天上的国时，他并没有把到耶路撒冷朝圣包括在他们的善行之列；当他论到八福时，也没有提到这种奉献。至于那既不能使我们得福，也不能使我们走向天国的东西，为何还要对之孜孜以求，就请聪明的人去思考吧。就算他们所做的一些益处，即便如此，那些完全的人也会尽其所能避免热切地践行之；然而这一件事，只要深入考察，就会发现它给那些已经开始过严肃生活的人带来了一种道德上的危害，所以它绝不是值得人热烈追求的事，相反，我们务必要万分小心，免得让已经致力于侍奉神的人受到它的有害影响。那么它究竟有什么害处呢？圣洁的生命向众人开放，男女都一样。沉思生活的独特标志就是节制（Modesty），而要在社群中保持节制就得孤立独行，不可与异性见面和交往；男人不是在与女人相处时突然要守节制原则，女人也不是在与男人相伴时赶快这样做。但出门旅行有种种局限，很可能会不断侵蚀这种严谨的道德自律，甚至到了忘记要守这些规则的地步。比如，女人若没有向导几乎不大可能完成这样的长途跋涉；由于她天生软弱，所以得坐马行走；坐上去还得下来；在困难的境遇中得有人帮助。不论我们设想哪种情形，她都得上个熟人来帮忙，或者雇个助手来做这些苦活，无论如何，接下来她不可能不受到外界的种种诱惑；无论她是依仗陌生人的帮助，还是依靠自己的仆人，都再也无法遵守正当行为之律法；东方的酒馆、旅店和城镇有多少放荡的例子，对恶无动于衷的例子，常在河边走，怎能不湿脚呢？经过这样的乌烟瘴气，怎能不迷惑眼睛和耳朵呢？眼睛和耳朵既被污染了，心也接受了通过眼耳传入的污秽，岂能幸免于难，不染上这样的传染病？而且，人就是到了那些著名的地方，究竟能得到什么益处呢？他无法想象我们的主今天还活在肉身里，却抛弃了我们这些外邦人；也无法设想圣灵丰丰盈盈地充溢于耶路撒冷，却不能到达我们这里。就是有形的符号真的可能暗示着神的存在，我们也当更合理地认为神是住在卡帕多西亚（Cappadocian），

而不是其他地方。因为那里有多少圣坛荣耀着我们主的名呢！把世界的其他地方的所有坛都加起来恐怕也没有那么多。再说，倘若神圣恩典在耶路撒冷比其他任何地方都多，那么罪就不可能在那些住在那里的人身上如此肆虐；然而事实上，那些人中间没有哪种不洁是他们所不做的[1]；到处充斥着无赖、奸淫、偷盗、拜偶像、放毒、争吵、谋杀行为；尤其是谋杀这种恶行极其盛行，世界上没有哪个地方的人像那里的人那样随时准备彼此杀戮；那里，同胞像野兽一样相互攻击，只是为了没有生命的财物就争个你死我活。试问，在一个上演着这样的丑剧的地方，有什么证据表明有丰富的神圣恩典？当然，我知道许多人会反驳我所说的话，他们会说：“你为何没有为自己立这样的规则？如果到那里虔敬地朝圣没有任何回报，那你为何又要不辞辛苦地去长途跋涉呢？”我就来解释这个问题，请他们听好了。第一，由于赐给我生命的主给我安排的那个职位，为了圣公教会已经立定的正统性，我有责任去阿拉伯教会（the Church in Arabia）所在的地方；第二，由于阿拉伯与耶路撒冷地区相邻，所以我也答应了要与圣耶路撒冷各教会的领袖磋商，因为那里的事情一团糟，需要一位中间人来协调；第三，我们最虔敬的皇帝答应通过邮递为我们的旅途提供方便，这样我们就无须忍受其他人所忍受的种种不便；事实上，我们的马车非常舒适，就像是我们的一个教堂或者隐修院，在整个旅程中我们所有人都唱着圣歌，为主守斋。但愿我们的经历没有给别人带来麻烦，相反，希望我们的建议有更多的人听从，因为这建议是针对我们实际遇到的问题提出来的。我们承认显现出来的基督就是神，以前这样认为，到了耶路撒冷之后也是这样认为；我们对他的信心既没有增多，也没有减损。我们未看见伯利恒（Bethlehem）之前就知道他是借着童贞女成为肉身的人；我们未看见他的坟墓之前就相信他要死里复活；我们没有看见橄榄山（the Mount of Olives），但我们认信他是真的升天了。因而，我们从旅程中得到的益处只是这样一点，即通过相互比较我们知道我们自己所在的地方比其他任何地方都要圣洁得多。所以，敬畏主的人哪，请在你现在所在的地方赞美他吧。改变处所并不能使你更接近神，无论你身处何地，只要你的灵魂里有神能居住和行走的空间，神都会来到你身边。如果你使你里面的人充满恶念，就算你在各各他（Golgotha）地，就算你在橄榄山，就算你站在复活的纪念石上，你也不可能领受基督进入你的里面，就像还没有认信主的人那样。因而，我最亲爱的朋友，请劝告弟兄离弃身体到我们主那里去，而不是离开卡帕多西亚到巴勒斯坦（Palestine）去；如果有人引证我们的主对他的门徒所说的话，即不可离弃耶路撒冷，那请他务要正确理解这话的真实含义。因为当时圣灵的恩赐和分配还没有降临到使徒，所以我们的主命令他们留在原地，直到拥有来自上天的力量为止。须知，如果刚开始时所发生的事，就是圣灵以火的形式分配他的各份恩赐，一直持续到现在，那么众人都应当留在原地，就是分配恩赐的地方；但是如果圣灵是边“听”边“吹”的，那么在这里成为信徒的人也一样分有那种恩赐，并且这是照着他们分有信心大小，而不是看他们是否到耶路撒冷朝圣。

[1] 西里尔（Cyril）的“教义问答”（Catecheses）曾于公元348年与圣城的不道德行径作斗争。

辩护类著作

大教义手册

概述

三位一体

前言和第一章——信仰神是基于世界秩序中展现出来的技艺和智慧，而信仰神的“统一性”则基于权能、良善、智慧等方面的完全必然属于神。但与多神论争战的基督徒仍需谨慎，免得在反对希腊主义的时候不知不觉地陷入了犹太教。神包含一种逻各斯（道），否则他就会没有理性。当然这逻各斯不可能只是神的一种属性。我们要想到神怎样大过我们，他所包含的一切也都怎样大过那些属于我们的东西，由此我们就可以对逻各斯产生更高尚的观念。我们的逻各斯是有限的，短暂的；而神的逻各斯的存在（subsistence）必然是不灭的，同时也是有生命的，因为理性的东西不可能像石头一样是无生命的。它还必然有一种独立的生命，而不是分有的生命，否则它就会失去单纯性；它既是有生命的，就必然有意志力。逻各斯的这种意志必然与它的权能同等，因为选择和无能合在一起也同样会破坏它的单纯性。他的意志因为是神圣的，所以必是良善的。从这种作为的能力和意志必然可以推出良善的实现；由此经过智慧和技艺安排的世界就形成了。进一步说，由于关于道的逻辑概念在一定意义上是个关系概念，由此，说道的神也就是道的父与他的道一起必然被认为是存在的。由此信心之奥秘既避免了犹太教一神论的荒谬性，也避免了异教多神论的荒谬性。一方面，我们说，道有生命和行动；另一方面，我们断言，我们发现在逻各斯这道——他的存在源自于父——里有父的全部属性。

第二章——人的呼吸不过就是吸进并呼出空气，即一种外在于我们的东西，通过这个类比表明神的灵与神的本质是合一的，但是圣灵的存在仍是独立的。

第三章——由此，从犹太教里保留了神性的统一性，而从希腊哲学中保留了位格的差异性。

第四章——从《圣经》证明犹太人是错误的。

道成肉身的合理性

第五章、第六章——神借理性和智慧造了世界；他不可能从非理性开始创造世界；不过，如上所表明的，他的理性和智慧不可认为就是说出来的话，或者只是知识的拥有，而应看作是有人格的有意志的潜在。如果整个世界是由神的这个第二位格创造的，那么人也自然是这样受造的；但不是出于必然性，而是“出于无尽的爱”，所以应当存在分有神性之完全的存在者。如果人能接受这些，那么他的本性必然包含与神相似的要害；具体来说，他应当不朽。因而，人是照着神的样式造的。所以，他不可能没有自由、独立、自决这些恩赐；他对神的恩赐的分有最终依赖于他的美德。由于这种“自由”，他可以作出有利于邪恶的决定，邪恶不可能源于神的意志，只能出于我们内在的自我，由于自我背离了善，就产生了恶，也产生了善之缺乏。邪恶只是作为善之缺乏才与美德对立的。因为凡受造的都是可变的，所以在最初受造的灵中，很可能有一个灵的眼睛移开了善，从而变得忌妒；而从这忌妒就生出向恶的意向，这意向按照自然顺序，为其他所有的恶预备了道路。他破坏了神所安排的人的感性与理性之间的和谐，引诱最初的人愚蠢地偏离良善，狡猾地在他们的意志里掺入了恶。

第七章、第八章——神并没有因为预见到恶要从人的造成中产生就没有把人造出来；因为与其根本不造人，还不如造出人，然后让犯了罪的人悔改，遭受肉身上的痛苦，将罪人带回到最初的恩典，这样更好。使堕落者上升这是赐予生命者能够胜任的工作，因为他就是神的智慧和全能；为了这样的目的，他成为人。

第九章——道成肉身并非与他配；因为唯有恶才产生堕落。

第十章——有反对观点说，有限的不能包含无限的，因而人性本身不可能接受神性，这种观点建立在错误的前提之上，即认为道成肉身意味着神的无限性被纳入到肉身的有限性里，如装进一个容器一样。——关于火与罪的比较。

第十一章、第十二章、第十三章——至于神性如何与人性结合起来，这是我们的理解力所不能企及的，但我们不可怀疑这一联合体现在耶稣身上，因为他行了那么多神迹。那些神迹之超然特点表明它们都源自于神。

第十四章、第十五章、第十六章、第十七章——进一步勾画道成肉身之计划，表明这种救人的方法比起神只发一个旨意要更可取。基督取了人的软弱；但这是肉身上，而不是道德上的软弱。换言之，神的良善并没有变为它的对立面，也就是邪恶。在他，灵魂和身体先是联合，然后分开，这些都是符合自然顺序的；但当他洁净了人的生命之后，就在复活中更普遍地为众人重新把它们永恒地联合起来。

第十八章——有些人不再崇拜魔鬼，于是就接受基督教的殉道、耶路撒冷的毁灭，视之为道成肉身的见证。

第十九章、第二十章——但这些人不是希腊人和犹太人。接着回到它的合理性问题上。无论我们谈论的是神的良善、大能，抑或是智慧、公义，任何一个都表明是所有这些被认可的品性的联合，如果缺乏其中一个，就不可能是神。因而，神的完全确实是这样的。

第二十一章、第二十二章、第二十三章——那么，它的“公义”是什么呢？我们必须记住，人生来必然是要变化的（或者变好，或者变坏）。他的自由意志原本应该指向道德之美；但后来被那种美的一种假象所迷惑，走向毁灭。我们如此自愿地把自己出卖给欺骗者之后，那出于仁慈力求使我们恢复自由的神，因为他也是公义的，不可能为这个目的而诉诸武断强暴的措施，因而，付一笔赎金是必不可少的，并且它的价值要大于被赎回的东西的价值。由此神的儿子必须把自己交给死的权能。也就是说，神出于公义，不得不选择交换的方式，并在这个过程中显示出他的智慧。

第二十四章、第二十五章——那么权能怎样呢？神从高处降到低处这比所有自然宇宙中的奇迹都更显著地展现出神的大能。这就如同使火焰朝下喷流。基督这样出生之后，就征服了死。

第二十六章——把神性藏在人性里，这事实上就是对恶者撒旦的一种欺骗；但对他来说，因为他自己就是一个欺骗者，所以唯有让他也受骗，受到同样的报应，这样才显得公正。但最后，当人之大敌也体验到道成肉身的好处的时候，他就会发现，所遭受的一切患难都是公义而有益的。他也必与人一样得洁净。

第二十七章、第二十八章——要治好病人的病，必须接触病人，同样，基督必须触及到人性。人性不是在“天上”，所以唯有通过道成肉身，才能治好人性的病。此外，穿戴人性并不比“天上的”身体更符合他的神性；一切受造的存在物都在神之下的同一层次上。甚至“丰富的荣耀”也是由人出生的方式产生的。

第二十九章、第三十章、第三十一章——关于道成肉身的延迟。在拯救的工作开始之前，人的堕落必须已经发展到极点，也就是要等到人降到了最低点才能开始救人。然而，因信而来的恩典还没有降临到众人头上，这一点必须从人的自由中寻找解释；如果神通过暴力手段迫使我们服从，那么人的行为的价值就荡然无存了。

第三十二章——就是十字架上的死也是崇高的，因为在神爱的计划里，这是最高的也是必需的顶点，随着这死而来的就是人类这整“块”（lump）的幸福复活；而且十字架本身还包含某种神秘的意义。

圣礼

第三十三章、第三十四章、第三十五章、第三十六章——洗礼的拯救性质依赖于三样东西：祷告、水和信。（1）表明祷告如何保证神的临到。神是真理之神；他曾应许只要人“以某种方式”求告，他就会到来

（如诸多神迹所表明的，他已经到来）。（2）表明神如何从水里赐给生命。在人的生育过程中，就是没有祈求，他也从一个小小的种子赐给生命。在更高级的生育中，他把质料转化为灵（spirit），而不是灵魂（soul）。（3）人的自由表现在信心和悔改上，对重生也是必不可少的。在水里浸三下这是我们最早的行为；从水里出来就预示将来可以轻松地在幸福的复活中恢复纯洁。这整个过程就是对基督的一种仿效。

第三十七章——圣餐把身体与神联合起来，就像洗礼把灵魂与神联合起来一样。我们的身体因为接受了毒品，所以需要一种抗毒剂；唯有通过吃喝才能让这药进入身体。而有神住在里面的身体，就是这种抗毒药，所以我们要领受它。但它怎能完整地进入每一个信徒里面呢？这需要举例说明。水注入皮袋，使它显出满鼓鼓的形体。同样，营养物（饼和酒）变成血和肉使人体形成模样，这营养就是身体。正如就其他人来说，我们救主的营养（饼和酒）原本就是他的身体；但这些东西，他的营养和身体，因住在他里面的道而变成了神的身体。也就是说，因道（神圣的恩惠）成圣的饼和酒同时变成了那道的身体，这身体在所有信徒中间广为传播。

第三十八章、第三十九章——相信圣子和圣灵不是受造的灵，而是与父神同性的，这对重生是至关重要的；因为他若把拯救之事依赖于受造的东西，那就是信托给某种不完全的东西，某种其本身也需要救主的东西。

第四十章——唯有清除自身中的一切邪恶，从而表明自己得了重生的人，才真正成了神的儿子。

正文

前言

教牧“敬虔的奥秘”^[1]的教长（presiding ministers）需要一套教学体系，好让不信主的人深切地体会到关于信心之道的教诲，从而使教会因主将得救的人加给她^[2]而显荣耀。但是我们知道，同一种教学方法并非对所有接近这道的人都适合。教义问答手册因为必须对付各种不同的宗教敬拜，所以确实要留意这一体系的统一目标和目的，但并不是要用同一种方法来解释每一种个别情形。浸淫于犹太传统的人（Jucaizer）自有一套先入为主的观念，深谙希腊主义（Hellenism）的人也有另一套观念为先入之见；同样，亚诺摩安（Anomoean）、摩尼教徒

（Manichee）和马吉安（Marcion）^[3]、瓦伦廷（Valentinus）、巴西里得（Basilides）^[4]的门徒们，以及其他落入异端邪说的人，每一个都事先充塞着各自特有的观念，因而必然使他们的一些观点引起争议。要治愈疾病，必须针对具体病情采取相应的方法，才能有效治疗。你用来对付希腊人的多神论的有效措施，不可能同样有效地解决犹太人对独一

神的不信；对于那些落入异端邪说的人，你也不可能在任何情况下都用同样的论证来驳倒他们在信心原理上误导人的虚妄说法。对亚诺摩安有益的教训，不可能对撒伯流（Sabellius）^[5]也同样有用。与摩尼教徒的争辩不能有效地驳斥犹太人^[6]因而，如我所说的，我们必须考虑各人已经接受的观点，针对每个人所犯的错误来构建论证体系，在讨论每种错误时都提出一些原理和合理的前提，这样，找到双方都合意的契合点，才可能最终拨开云雾露出真理之光。所以，如果一个讨论得到某个赞赏希腊思想的人的认同，那么在推论之前最好先弄清以下这一点，即他是预先承认神的存在，还是同意无神论的观点。他若认为根本不存在神，那么考虑到宇宙的精巧而明智的安排，他不得不承认这些现象背后存在着一种超凡的主宰力量。如果相反，他对神的存在毫不怀疑，但倾向于接受多神论的假设，那么我们就要采用这样的思路来驳斥他：“他是认为神是完全的，还是有欠缺的？”如果他证明神性是完全的（他很可能会这样做），那么我们就要求他承认神性在一切可见的事上都是完全的，免得把神看成既有缺陷又完全的矛盾体。至于与我们所思考的题目紧密相关的是权能，还是良善，或者智慧、不朽、永恒存在，或者其他与神性一致的概念，他必会承认完全是神性所应有之意，如这些前提所必然推导出来的那样。我们若认可了这一点，就不难把多神论的这些分散观念综合起来，建构一种统一的一神论。如果他承认在任何方面都应当把完全归于我们面前的这个题目，因为虽然有多个完全的事物，但它们全都是同一个完全之神的体现，那么他必须按照逻辑规律的要求，或者指出这些并无明显差异、倒常常显明为同一事物的各自的特性，或者如果他做不到这点，并且心灵根本找不到它们中有什么特性，那么就抛弃关于差异的观念。因为既然在“多少”上看不出有什么差异（完全的观念是不可能包含这样的差异的），在“善恶”上也没有（假若“恶”这个词还没有去除，那么人就根本不可能拥有神的观念），在“古今”上也没有（因为非永恒存在的东西也是与神的观念格格不入的），相反，神性的观念是始终如一、完全同一的，凭任何理由也不可能在任何方面找到任何特异之处。既然如此，就必然要抛弃多神论的错误幻想，转而接受统一的一神论。既然良善、公义、智慧、权能这些都可能是对它的论断，那么不朽、永恒存在，以及任何一个正统观念都可能是它所包含的。这样，任何方面的分别和差异都渐渐取消了，由此，多神论也必然随之从他的信念中剔除出去，普遍的统一性使他不得不信服一神论。

第一章

不过，由于我们的宗教体系习惯于在神的统一性中观察各位格的区别，为避免我们的论点在与希腊人的争论过程中坠入到犹太教的层次上，我们在表述时还是需要有一种区分的手法，以便纠正这个问题上的所有错谬。

须知，就是那些不接受我们的教义的人，也承认神是有逻各斯（Logos，即道）的^[7]他们的这一承认完全可以使我们的论证得以展

开。人若承认神不是没有逻各斯，就必须承认一种不是没有逻各斯（或道）的存在自然拥有逻各斯。另外，我们可以看到，这个词也表示人所说的话。既如此，如果他说他是根据我们周围之事物的类比来理解神的逻各斯是什么的，那么他必由此引向一个更高尚的观念，这观念必使他相信这个词正如别的东西一样，是与本性相对应的。也就是说，尽管在属人的题目上可以看到某种力量、生命、智慧，但没有人能从这些术语想象神的生命、力量和智慧，所有这些词的意义都因我们的本性而降低了水准。因为我们的本性是可朽的、软弱的，我们的生命是短暂的，我们的力量是渺小的，我们的话语是不可靠的^[8]而就那超然的神性来说，因着所沉思之题目本身的伟大，关于它所论说的一切东西都必然提升到与它对应的高度。因而，虽然提到了神的道，但不可以为它就体现在我们所使用的语词里面，随后就像我们的言语一样消失不见，归于虚无了。相反，就像我们的本性确实要走到尽头，它所赋有的语言也同样要归于虚无一样，不朽而永存的本性所拥有的语言也是永恒而不灭的。这样说来，如果逻各斯要求他承认神的道具有这种永恒的存在

（subsistence）^[9]那么他也必须承认道的存在在于一种活的状态；因为设想道像石头一样没有灵魂，那是不敬的。它既作为某种有理智但无形的东西存在，当然必定是有生命的；它若失去了生命，就自然不能存活了。但是这种认为神的道不能存活的观念显然是渎神的。由此可见，必须认为这道处于一种活生生的状态。另外，我们可以合理地相信，逻各斯的本性是单一的，绝不会表现出多样性或复合性，所以，我们不能认为有生命的逻各斯的存在全在于对生命的分有，因为这样的一个命题，即说一物在另一物里面，就不能避免复合的观念。既然我们承认了单一性，就必须认为逻各斯具有一种独立的生命，而不只是分有生命。这样说来，逻各斯作为生命是活的^[10]它就自然有意志力，凡活的东西不可能没有这样的官能。而且虔敬的心灵必能得出结论说，这样的意志也有行动的官能。因为如果你不承认这种能力，就是证明了相反情况的存在。但相反的情形不可能存在，因为我们关于神的观念里彻底剔除了无能的特点。神性里面看不到任何不一致的地方，所以必须承认道的力量与神本身是一样大的，否则，就会在非复合的存在中出现对立双方的混合；比如，我们若是在神性里面看到无能和大能并存，也就是说，有能力行这事，却没有能力行别的事，那么情形就会是这样。我们还必须承认，这意志虽然有能力行一切事，但并不倾向于任何邪恶之事（因为向善的冲动是与神性格格不入的），但凡良善的事，它都立意去行，既立意，就能施行，既能行，就必不会落空，而且必使自己的一切为善意向卓有成效地实现。须知，世界是良善的，它里面的一切事物看起来都是明智而灵巧地安排妥当的。因而，所有这一切都是道的作品，这道有生命，活生生地存在，因为他是神的道；他也有意志，因为他是活的生命；他有力量实现自己所立意的事，他所立意的无不是全然良善、智慧以及高贵的。而我们都承认世界存在良善的事物，并且如我们上文所说的，世界乃是道的作品，这道既有意志，也能实现良善，所以这道不是别的，就是神的道。在某种程度上，这也是一个“关系”词，因为思考道

的父时必须与道一起思考，因为道若不是某人的道，它就不是道。如果听众能从这个词的相对意义来区分道与流出道的主体，那么我们会发现，福音的奥秘在与希腊观念相争斗的过程中，不会有与那些更愿意接受犹太人的信念的人混为一谈的危险。它必远离任何一方的荒谬，既承认神的活生生的道是有效果、能创造的存在，这是犹太人拒不接受的，也承认道本身与发出道的神在本性上并无分别。就我们自己来说，我们认为话语是出于心灵的，既不完全等同于心灵，也不完全区别于心灵（它既然是从心里出来的，就不是心灵本身，而是另外的东西；但又因它是心灵的表露，所以也不能认为它完全不同于心灵。由此，在本质上它与心灵是同一的，但作为经受者，它又不同于心灵）；同样，神的道因其自立性不同于为它提供生命的神，但它所展现的那些性质就是神性，所以它与根据这些独特记号得以认识的神又是同一本性的。因为只要我们用良善、能力、智慧、永生，无有恶、死、败坏，完美无缺，以及诸如此类，来标示关于父的观念，就必然同样地借这些术语看到从父生出的道。

第二章

这样，通过更高更神秘的途径，从关于我们自身的事上升到那超然本性，我们就获得了关于道的知识，通过同样的方法，即通过观察我们人性中留下的无以言表的神的大能的一些影子和相似性，我们还能形成圣灵的观念。在我们，灵（或生气）就是呼吸的空气，它与我们自身有所不同，是为维持身体存活所必不可少的吸气和呼气。从话语的言说上看，这就是表达词义的一种言说。而就神性来说，我们虔敬的观点之一就是相信有一个神的灵，正如承认有一个神的道一样。因为既然把我们的话（我们的这个道）看作是与灵相关的，而认为神的道却与灵完全无关，这就显得神的道与我们的道相比是有缺陷的，是不一致的。若说有某种东西像我们的呼吸一样从虚无流入神里面，并在他里面成为圣灵，这实在是与神的观念不相适合的想法；事实上，当我们思考神的道时，我们并不认为这道是某种非实体性的东西，也不认为是教导的结果，是声音的发出，是发出之后就消失不见的东西；它不是像我们的话语那样受制于种种条件，而是本质上自存独立的，具有永不疲倦的、全能的意志力。关于神的灵我们也接受了同样的教义。我们认为它与道同行，并显明它的能量，而不只是气息的发出；否则，倘若这样来思考伟大的神圣权能，也就是把圣灵看作与我们的灵一样，那会降低和贬损它。所以，我们认为它就是一种本质的权能，在其自身特有的位格中是自我中心的，同时不可能与神相分离，因为神是它的源头，也不可能与神的道相分离，这道与它相伴随，否则就要化入虚无；它像神的道一样，作为一位格而存在，有意志，能自动，有效果，甚至能选择良善，因为它的任何一个目标都使它的力量符合它的意志。

第三章

这样，非常严肃地研究这奥秘之深邃的人，就在自己内心里获得了关于神性教义的相当部分的领会，然而这种领会只可意会不能言传，他无法用清晰的语言把这个难以言表的深刻奥秘阐释出来。比如，这奥秘如何能被计数，又拒斥计数，^[11]为何可以看到区别又要理解为一元的，为何在位格上可分，在本质上又不可分。在位格上，圣灵是圣灵，圣道是圣道，两者各不相同，同时与那生出这两者的本源也非同一。但是你一旦认识到这三者各自的不同，就发现神性又是同一的，不可分别的，也就是说，至高无上的第一因只有一个，他不可分割成各不相同的几位神（否则就成了希腊人的多神论）；这种说法也不同于犹太人的教条，真理是处于这两种观念（即希腊人的观念与犹太人的观念）之间的中庸之道，剔除两者的异端部分，吸取各自于它有益的部分。我们接受道，相信圣灵，这就摒弃了犹太教条；同时，我们认为神性是统一的，由此就取消了希腊流派中的多神论错误，正式废除了这种虚幻的多样性。另外，我们保留了犹太教中关于神性统一的思想，又把希腊思想中的多样性归于位格上的分别。这样，对两端的渎神观点都按要求进行了纠正。因为可以说，肯定三位是对那些在统一性问题上犯错的人的纠正，而坚持统一性又是对那些相信多个神的人的纠正。

第四章

万一犹太人拒不接受这些观点，我们与他的讨论也必不会再像与希腊人讨论那样困难，因为真理将从他自小就接受教导的那些教义里显明出来。须知，有一个神的道和神的灵，这两种权能本质上都是存在的，既具有创造万物之能力，也有领会存在之物的能力，这些都非常清楚地显明在受圣灵启示而写的《圣经》里面。我们只要提到一个证据就够了，更多的见证就留给那些愿意不辞辛苦的人去找。经上说：“诸天藉主耶和華的道而造；万象藉他口中的气而成。”^[12]什么样的道？什么样的气？这道不只是言说，这气也不只是呼吸。倘若认为宇宙的造物主是用了这道和这气，并视之为一个教义，那岂不是把神降到了我们人性的层次？言语、呼吸发出的力量哪能如此巨大，竟可以造出诸天及其里面的种种权能？倘若神的道就像我们的言说一样，他的气就像我们的呼吸一样，那么相似的事物必生出相似的力量，神的道就只有我们的言语所具有的力量，不可能有更大的力量。然而，我们说出的话语以及伴随话语的说出而发出的气息都是没有效果，也没有分量的。由此，他们若把神降低到与我们的言语相提并论的程度，就必然使神的道和灵也一并成为无效果的，没有分量的。然而，果真如大卫所说的：“诸天藉主耶和華的道而造；万象藉他口中的气而成”，那真理的奥秘就得到了确证，这让我们知道，所谓的道是本质上的，所谓的气是位格上的。

第五章

如此说来，关于神有道有气这一点，希腊人因其“内在固有的观

念”，犹太人因其《圣经》，都可能不会否认。但关于神道的分配，道成肉身，双方都可能视之为不可思议和与他们所理解的神不相吻合而予以拒斥。因而，我们要从另一点开始，使这些否认变成相信。他们应该相信，万物的生成都是出于那造出宇宙体系的神的思想和技艺；要不然，他们就持相反的观点。但倘若他们不承认是理性和智慧指导着世界的生成，就必然把非理性和不灵巧（笨拙）加给宇宙之王。这当然是荒谬而不敬的。由此就非常清楚地表明，他们必须承认统治世界的是神的思想和技巧。如前所述，神的道不是指这种实际上的言表，也不是指拥有某种科学或技术，而是一种本质意义和实体意义上存在的权能，它心怀一切良善，拥有把一切愿望付诸实施的力量；一个良善的世界，就是这种喜爱良善并创造良善的权能造出来的。这样说来，整个世界的存续依赖于这道的权能，如我们的论证所表明的，那么我们必然不可能再有这样的想法，以为世界各部分的形成不是出于道本身，而是另有其因。至于称呼，无论人们想要称之为道、技艺、权能、神，或者其他任何高贵而荣耀的名称，我们都不会与他争论。因为无论造出什么词、什么名称来描述这个主题，都是意在表达一样东西，即神的永恒大能，它创造了存在之物，发现了非存在之物，维系着所生成之物，预见到还未生成之物。这一事物，无论是称之为神、道、技艺、大能，都可以通过推理知道，他就是造人的主，他造人不是出于迫不得已，而是出于丰富的爱才造出这样的受造物。因为事实上，他的光芒并非没有看见者，他的荣光并非没有见证者，他的良善也并非没有享有者，他的其他种种神性都不是枉然无用、无物分有、无物享用的。因而，人既是在这样的环境中受造的，即成为神的诸善的分有者，那么他的形像必然是适合于对这种善的分有的。眼睛由于生来就包裹着明亮的光线，所以与光相通，借其固有的能力把与自己相类的事物吸取到自己身上；同样，人性里必有与神的某种相似性，好叫它通过这种相应性致力于它天生就有的目标。就是非理性受造物的本性也是如此，无论是生在水里的，还是活在空中的，每一个都有与自己的生活类型相适应的结构，这样，由于各不相同的身体形式，对一个来说，空气是其特有的、适合的生活环境，对另一个来说，水才是与它相宜的自然环境。因此，人既然是为享有神的良善而生的，其本性里就必然有某种东西是与他所分有的对象相似的。为了这个目的，他得以赋有生命、思想、技能，以及我们归于神的一切优点，以便借助它们把他的欲求对象定位在那些他并不陌生的事物上。另外，与神性相关的优点也包括永恒存在，所以完全可以说，我们人性的装备里不应没有这种属性的更高恩赐，而应当在其自身中拥有不朽，好叫它借助其内在的能力既能认识上面之事，也怀有对神圣而永恒的生命渴望。事实上，《圣经》在描述宇宙起源时已经用一个高度概括的表述说明了这一点，因为它说人是“按着神的形像造的”^[13]在形像这个词所暗示的这种样式里，囊括了带有一定神性的一切事物。摩西以历史的方式叙述这些事，以故事的形式阐述教义，但无论他怎么叙述，都与同一种教训相关。因为他所论到的乐园，连同它特有的果子——吃了这果子不是使品尝者的食欲得到满足，而是使其得到知识和永生——与我们现在关

于人的思考是完全一致的，即我们的人性起初是良善的，并处在良善之中。不过，人若是只留意事物现在的情况，就可能会认为上文所说的话是自相矛盾的，因为人如今显然不再处在那些原初的情形中，而是处在几乎完全相反的情状中，由此断定我们的话是不可信的。“灵魂哪里与神相似？身体哪里免受痛苦？永生在哪里？人是短暂的存在，受制于各种情欲，容易败坏，身体和心灵都可能遭受任何一种痛苦。”反驳者提出诸如此类的论断，直接攻击人性，并由此自以为已经把尊重人的理由给推翻了。为保证我们的论证在展开过程中始终不偏离正道，我们要简单地讨论一下这些观点。诚然，人的生命目前受制于不正常的环境，但这并不能证明人原本不是在善中间受造的。因为人是神的作品，神借着自己的圣善把这样的受造物造出来，谁若推测他——良善是其构成的原因——是造物主在邪恶中间造出来的，这岂不是荒谬至极。我们目前的环境之所以如此，我们的存在之所以失去了原初的状态，是有另外的原因的。这里我们还可以看到，我们答复这一质疑的起始点，我们的对手也是接受和认可的。因为造人使他分有其独特之善的神，把追求美好之事的本能一放入人里面，好叫他的欲望借助一种相应的运动在任何时候都指向自己的同类，这样的神永远不可能使人丧失最美好、最宝贵的善，我指的是这样的恩赐：作自己的主人、有自由意志。无论如何，假若人的生命是以必然性作为主人的，那么这“形像”就是虚假的，因为它与原型不一样，在原型之外。试想，那负在轭下、捆绑于各种必然性的本性，怎能称之为导师存在（Master Being）的形像呢？由此岂不完全可以说，在一切方面都与神相似的，其本性中就当拥有一种自治和独立的原理，诸如能够使分有善成为对它的美德的奖赏之类的？你必会问，人既然曾经以最美好的装饰著称，那为何将这些好事换成了坏事？原因也是很显然的。恶的生长绝不是始于神的旨意。邪恶若是刻有神的名字作它的造物主和父，那它就会成为无可指责的。但在一定意义上邪恶确实是从里面产生，一旦灵魂有了退出美善者之意愿，邪恶就产生了。正如看是符合本性的活动，而瞎就是那种自然功能的丧失，美德与邪恶之间的对立也是如此。事实上，邪恶的产生就是美德的丧失，此外不可能有别的理解。就像光线没有了，黑暗就笼罩了；只要有光，就毫无黑暗；同样，只要本性中有良善，邪恶就不可能有内在的存在根据；而一旦良善状态消失，其对立状态就出现了。因为拥有自由意志就有这样的特性，它选择的是自己喜欢、令自己高兴的东西，所以你会发现，引发目前种种邪恶的不是神——因为神只是使你的本性成为自主和自由的——而是作出弃善从恶选择的草率。

第六章

你也许会追寻造成这种错误判断的原因，这正是我们的讨论进展到这里所必然要追问的。再者，我们也有理由指望找到能阐明这个问题的起点。根据教父传统，我们做出以下这种论证；这种论证一点也不神秘，而是很自然地使我们产生信赖。对一切存在的事物，都有一种双重

的理解方式，即对它们的思考可分为理智的和感觉的两类；除此之外，在现存的事物之本性中再也找不到任何东西可以延伸到这种划分之外的。而这两个世界被一个宽广的空间彼此分离，可感知的事物就不具有那些属理智之物的性质，属理智的也同样不具有那些属感知之物的性质，双方各自从彼此相反的性质中获得形式特点。思维的世界是无形无象，不能感知的，而感知世界顾名思义就是包含通过感觉器官获得的感知觉。不过，在感觉世界本身中，尽管存在着很多彼此对立的原子，那治理宇宙的智慧却使那些对立面之间保持一种和谐，从而产生了整个造物界自身的和睦，本性上的对立面也不会破坏这种统一的链条；同样，由于神的智慧，感觉世界与理智世界之间也有一种联合和贯通，使万物都能同样地分有美善，凡存在的，没有一个不分有那高级世界的美。出于这样的原因，理智世界所在的地方是一个精致而可动的本质，这种超凡的居所基本上是与理智世界的本性相似的。由于至高心灵的命定，理智世界与感觉世界之间要有一种相互联合，好叫凡神所造的物，如使徒所说的，没有一个被看作无价值的而弃之一旁^[14]或者一点都没有获得神的友谊。因此，神就使理智与感觉的结合成就在人身上，如宇宙起源说所告诉我们的。据它说，神从地上拿起泥土，造出了人，然后从自己口里吹出一口气，把生命赋予他所造的作品，好叫这属土的上升到神的高度，由此，整个造物界都充满了一种价值等同的恩典，低级物与超凡物彼此混合在一起。我们知道，理智之物原本就具有一种先在性，并且每种天使权能都赋有一定的作用，这是主宰万物的主为整个宇宙的结构而安排的，所以也有一种权能受命对地进行连缀和统治^[15]管理宇宙的权能为这个目的设置了这样一种权能。于是就用泥土造了一个东西，按至高权能复制了一个“像”。这有生命的“像”就是人；在他身上，借助一种难以言表的力量，混合了像神一样的理智之美。神把地上的管理权交托给他，他却因此而不高兴，认为既然他获得的是这样的本性，那它所展示的一切都应当是他非凡之尊贵的样式，那就不应当来治理地上的万物。不过，这个问题，即构成宇宙体系的神出于良善、毫无恶意地造出人，这人为何还是堕落到嫉妒的情欲里，目前还不是急着讨论的时候；当然，为那些乐意接受奉劝的人提供一种解释并不是很难的事，并且也不会拖得太久。因为我们并不认为美德与邪恶之间的分别是两种真实存在的现象之间的分别；正如是与不是之间存在着一种逻辑上的对立，可以说，就存在而言，那不是的东西当然与那是的东西不同，但我们说虚无与实体的对立只是逻辑意义上的。同样，邪恶这个词是与美德对立的，但不是说邪恶本身有什么实体性，它只是对善之缺乏的一种可想象状态。就如我们说瞎（看不见）与看见的对立是逻辑上的对立，而不是说瞎本身具有一种自然存在，之所以看不见只是因为失去了看的功能；同样，我们也可以说，邪恶就是良善的丧失，正如影子挡住了阳光的通道。须知，非受造的本性不可能包含诸如转动、变化、更改这样的活动，而一切受造而成的事物则可变可化，因为造物的存在本身就是在变化中产生的，即原本不存在的，因为神的权能变成了存在的东西。另外，上述的这种权能也是受造的，可以通过自发的活动选择他所喜欢的

东西，当他对良善和慷慨闭上眼睛，就像人在阳光下任自己的眼睑垂下，只看见黑暗，这时候，他就是不愿意认识良善，既然如此，那就只能认识良善的反面了。这反面就是邪恶。不可否认，任何事情的开端就是由此引起的其他事情的原因，比如，健康所引起的是身体的好习惯、活泼、快乐的生活，而疾病所导致的必然是虚弱、没力气、悲惨的生活。在其他事情上也莫不如此，万事万物都是从其特有的开端展开的。所以，远离情欲的煽动就是美德生活的开端和基础，偏向嫉妒所产生的邪恶就为此后种种邪恶的展开铺平了道路。人一旦叛离良善，在心里生出了这种忌妒，就接受了这种向恶的偏向。就像一块岩石，一旦离开山体，就因自己的重量一头滚落下来；人一旦离开自己原初向善的本性，就因其身体的重力笔直地坠向邪恶，直坠到恶的极处；至于他原本从造物主得来的协助良善装饰的理智力，他转而使它成为为邪恶目标出谋划策的帮凶，同时用自己的诡计欺骗、陷害人，劝他用自己的双手成为杀死自己的凶手。我们知道，人因神的恩福曾被提升到高尚而卓越的位置（因为他受命管理全地并地上的一切；他的外貌是美的，是按照原型的美造出来的像；他的本性中毫无情欲，他乃是毫无情欲者的肖像；他通身清白，与神面对面相见，喜乐无比）——这一切都是抵制他的忌妒之情欲的因素。然而，他不可能发挥任何力量实现自己的目标，因为护佑之大能远远大于他自己的力量，主宰着他。因而，他的计划就是使人脱离这种大能之力，这样他就可以轻松地逮住他，使他受制于他的诡计。就像一盏灯，当火焰着了邪，人无法吹灭它，就把水混到油里，想要借此弄暗火焰；同样，仇敌因为无法使恶顺利进来，就用计谋在人的意志里混入恶念，于是就在恩福里生出一种熄灭和昏暗。生的对立面就是死，力量的对立面是软弱，祝福的对立面是诅咒，清白的对立面是羞耻，一切善都可以想到其对立面。因此人性如今处在邪恶的境况中，因为那样的开端引入了导致这种结局的起因。

第七章

然而，诸位必会问：“既然神预先看见了因人缺乏思想将要临到他头上的不幸，那么他为何还把他造出来？我们岂不可说，他若没有生出来岂不是比处在这样的邪恶之中与他更有益吗？”那些被摩尼教的虚假教义带离了正道的人才会提出这样的问题，以便确立自己的错谬，从而表明造出人性的造物主是邪恶的。因为如果神对一切存在的事都不是不知的，而人如今却处在邪恶之中，那么关于神是良善的论证就脚不住脚；也就是说，如果神造出的人是要进入这样的邪恶的，那神就不可能是良善的。他们说，如果与善相应的作用力完全是善的，那么这痛苦而可朽坏的生命就不可能是善者的作品，而必须认为这样的生命另有其主，人性就从这造物主分有了悲惨的命运。在那些完全浸淫在异端邪说，如同深陷污泥的人看来，这些话以及诸如此类的说法因其表面上的合理性而具有一定的力量。但那些对真理具有更深洞见的人则清楚地知道，他们所说的都是毫无根据，似是而非的，可以迅速揭示出它的错谬所在。在

在我看来，在这些问题上还是抬出使徒来为我们辩护，给他们定罪为好。使徒在给哥林多人的书信里区分了灵魂的属肉气质和属灵气质。我想，他所说的话表明了用感觉标准来论断什么是道德上的良善和邪恶是不对的；我们必须使心灵退出外在的表象，根据心灵并从它本身来断定真正的道德之善以及它的反面。使徒说：“属灵的人能看透万事。”^[16]我认为，那些人之所以炮制出这些骗人理论，其原因必定在于，当他们界定良善时，只是留意到身体享受的甜美，然而，因为身体是复合的，总是倾向于分解，所以它不可避免地要遭受痛苦和疾病；又由于这样的痛苦情形必然产生一种痛苦的感觉，于是他们就宣称人的构造是出于恶神的作品。倘若他们的思想采取一种高贵的观点，不让心灵依附于感官的满足，他们就会冷静地看到现存之物的本性，就会明白除了恶性

(wickedness) 再没有别的恶(evil)。而一切恶性就表现为善的丧失，恶性本身并不存在，并且不能视之为一种实体。因为没有哪种恶存在于意志之外，独立于意志，恶就是所谓的善之不存在。凡不存在的，当然没有任何实体性的存在，而造出没有实体性存在之物的造物主也不是造出有实体性存在之物的造物主。因而，一切存在之物的神不是形成邪恶之物的原因，因为他不是那非存在之物的造物主。神造出的是视力，他没有造出瞎子。神显明的是美德，他没有显明美德的丧失。神既把众善赐给那些行为端正的义人，作为对他们在自由意志争斗中的奖赏，就绝不会让人类屈从于某种强大的必然性之轭，似乎人把它当作无生命的工具，不愿意把它拉向正道。但是，当清澈的天空阳光灿烂时，人若出于自愿闭上眼睛，挡住视线，那么他看不见阳光责任当然不在太阳。

第八章

然而，只关心身体分解的人感到非常不安，认为我们的生命要因死而消失这是一件十分痛苦的事。他说，我们要因这种必死性而消失不见，这是极端的恶。那就请他透过这种令人沮丧的前景看看神的仁慈吧，他也许会因此而更加深切地知道神如何慈爱地关注着人的事务，就会更加仰慕神。分有生命的人应当活在心灵的享受上；如果活在身体的痛苦上，那还不如不活，不活也比这样活着更加可取。我们来探寻一下，赐给我们生存装备的神除了考虑到怎样使我们的生命在最合理的环境中度过之外，是否还有别的目的。须知，由于我们自我意识的运作，我们与恶交了朋友，由于某种感官上的满足，使这种恶混进了我们的本性，就像某种有害成分败坏了蜂蜜的味道，于是，我们远离了无情无欲的思想里所包含的那种恩福，坠入了邪恶的深渊——因此之故，人就像土制的陶瓷碎片，重新分解归入尘土，以便保证他与如今所变成的泥土相配，也使他借助复活更换一新，恢复原型；至少使他能在此生中保存那些属于神之像的东西。这样的理论是摩西以历史的方式向我们揭示出来的。而这种历史的形式包含着最清楚的教义。他告诉我们，当主最初造的造物吃了禁果，由此被剥夺了原初的有福状态之后，主就使他们穿

上兽皮做的衣服。在我看来，我们不可从字面意思来理解这里的兽皮衣服。试问，为这两人设计的衣服是用杀了什么样的动物、剥了它的皮制成的？须知，任何兽皮，一旦剥离了兽身，就是死的。既如此，我明确地认为，治愈我们的罪的神出于预见就使人有了死的特性，而死原本只是属于兽类的特性。但这死不是永远的，因为衣服只是穿在我们身上的外物，只是暂时借给身体用一用，并非是它的本性所固有的。这样，这种取自兽类的可死性就暂时成为原本为不朽而造的人的外壳。这外壳是从外面包裹他，而不是从里面缠绕他。它抓住的是人的感性部分，对于神的像没有一丝触及。然而，这感性部分不是消失了，而是分解了。消失乃是进入非存在，而分解则是重新成为组成它的各种原子。而各原子所包含的东西是不灭的，只是我们的感官无法认知。

至于这种分解的原因，从我们所给出的例子里可以明显地看到。因为感官与粗重、属地的东西有密切关联，而理智相比于感觉活动，本质上具有更尊贵、更崇高的品性；由此可以说，如果评判是通过感官作出的，就会在什么是道德之善的问题上出现错误的论断，而这种错误导致一种相反情形即道德之恶的出现，我们身上生来就无益的那一部分就因接受这种相反情形而分解了。为证明这一点，我们举以下的例子。假设某个器具是由泥土做成的；后来出于恶作剧，在这器具里装满融化了的铅，铅凝固并保持在一非液体状态；再后来器具的主人想要使它复原，因为他掌握制陶技术，所以就把装铅的陶泥打碎，再按照其原先的样子重新做好，为自己专用。这样，原本混在它里面的物质就被清除一空了。造我们的器皿的工匠也是这样做的。虽然如今我们的感性部分——我是指身体部分——混合了恶，但他会把接受恶的质料分解，借助复活重新塑造它，使它不包含任何相反的质料，会重新把各原子组合成具有原初之美的器皿。既然灵魂和身体在各自参与的淫邪情欲中有一种共同的联合纽带，那么灵魂的死与身体的死之间也有一定的相似性。就肉身而言，我们认为，与感性生命的分离就是死亡；相类似的，就灵魂而言，我们把离开真实生命称为死亡。如我们前面所说的，在灵魂与身体里都可以看到恶的成分，这是它们相同的品性，因为邪恶原理正是借着两者才真正展开其效用的，但兽皮衣服的分解对灵魂并没有影响。因为灵魂是非复合的，非复合的东西怎么可能分解呢？只是由于罪在灵魂里所产生的污染也必借着某种治疗过程得以去除，因而美德所提供的药物已经在此生中应用于治疗这些疾病上。然而，如果灵魂始终没有治愈，治疗就要延续到来世进行。须知，身体上的病痛是各种各样的，有的容易治好，有的很难治好。对于难治的顽疾，要使用手术刀、烧灼剂、苦药来根除身体所染上的疾病。将来的审判所宣告的也是类似于治疗灵魂疾病之类的事，这对没有头脑的人来说不啻是一种威慑，一种可怕的纠正，好叫他们因对这种令人痛苦的纠正的畏惧获得智慧，脱离邪恶。而那些更富理智的人则相信这是神所规定的使人——就是神所独有的造物，恢复他原初的状态的一种治疗过程。要使用手术刀或烧灼剂去除身上额外生出来的瘤，诸如粉瘤或肉瘤之类的，所使用的治疗方案当然不可能毫无痛苦，但尽管医生手上拿刀，却丝毫没有伤害患者之意。

同样，不论什么质料性的瘤在我们灵魂上变硬，因与肉身的情欲交往而变得荒淫无度，到了审判的日子，可以说都要被神那难以言表的智慧和大大能切除、刮去，这位医生^[17]如福音书所说的，“有病的人才用得着”^[18]他还在另一处又重复了这样的话：“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。”^[19]因为灵魂里滋生了一种强烈的向恶倾向，所以它必然感到痛苦，正如身上长了一个肉瘤必然使皮肤感到剧痛一样。因为本性中若是滋生了与之相悖的东西，就是使自己附属于某种感觉联合体，由此就产生我们的本性与外来属性的畸形结合，而当脱离这种不正常生长的时机到来之际，感觉就会产生受伤、被撕裂的痛苦。因此，当灵魂因纠正自己的罪而憔悴、衰弱时，如预言在某处所告诉我们的，由于它与邪恶有深刻而亲密的关系，所以必然产生一些难以言说、无法表达的阵痛，这种痛苦之难以描述，就如同我们所盼望的美好之事一样。两者都无法用言语表达出来，也不是我们所能领会的。所以，如果有人趋向那引导宇宙之秩序的神的智慧的终极目标，却还以为造人的主也是生恶的主，或者说造物主对未来一无所知，或者指出，若说造物主知道未来却又造了这样的人，那他就不是不受恶之冲动的影响的——他若这样认为，就会显得极不合理，显得心胸狭隘。神原本就知道将来要发生的事，但并没有阻止事情真实地发生。事实上，神既能借自己的预见领会万事万物，他的眼睛看将来的事是与看过去的事一样的，当然不可能不知道人终究是要偏离善的。正是因为他预先看到了悖逆，所以设计了人向善的回归。这样说来，哪种方法更好呢？是从来不曾将人引入存在——因为他预见到受造出来的这种存在物将来要堕落离开道德之美；还是使这种造物借助悔改回归，并使他患病的本性恢复原初之美？但是，由于身体的痛苦和患难是其不稳之本性所必然产生、不可避免的事件，所以，若是因此就断定神为恶的造主，或者认为他根本不是造人的主，企图以此避免得出神就是给我们带来痛苦的主这样的结论——那么所有这一切都只能表明那些根据感觉来论断道德之善和之恶的人极其狭隘的心胸。这样的人不明白，唯有本质上的善是感觉无法企及的，唯一的恶就是对善的疏远。把苦乐作为道德之善恶的标准，这是非理性造物的一个特点，它们因为缺乏理智和悟性，根本无法领会真正的善。人是神的受造物，具有道德上的高贵性，是为最高尚的目的而造的，这不仅可以从以上所述显而易见，而且还可以从大量别的证据看出来，只是因为这样的证据实在太多了，这里我们只能省略不说。但当我们称神为人的造物主时，切不可忘记刚开始时我们是如何小心翼翼地使我们的观点区别于希腊人。在那里我们表明，神的道是一种实体性的、人格化的存在，他本身既是神，又是道，在自身中拥有整个创造权能，或者更确切地说，他就是带着向善之冲动的权能本身；他希望什么，什么就成为现实，因为他的权能与旨意相吻合；他的旨意和事工就是现存之万物的生命；人因他而存在，并照着神性的样式装饰至高的美德。但由于唯有那不是从创造中产生的才是不变的本性，而凡被非受造者从非存在中造出来的，都要经历变化；如果它照着自己的本性行动，变化就朝向好的方向行进，如果它偏离正道，运动就朝着相反方向前进——我是说，因为

人处于这样的境况中，并且他本性里的变化因素已经滑向完全相反的方向，所以，离开善就使它一路上引入了种种邪恶，与善对抗（比如，缺乏生就引入了死；缺乏光线，就渗透了黑暗；没有了美德，邪恶就取而代之，反对任何一种善就能引发对应的恶），请问，是谁使人借自己的轻率陷入了这种以及相类的邪恶状态（他既疏远了谨慎，就不可能还保留谨慎；他既离开了智慧，就不可能采纳任何明智的建议）——是谁使人恢复他原初状态的恩典？是谁使跌倒的爬起来，把迷失的找回来，将流浪的牵回来？岂不就是他的主吗？此外还会有谁呢？唯有最初赐给他生命的，才有可能，或者才适合在他迷失的时候把他找回来。我们从关于真理的启示里所学到的教训就是，神起初造了人，又在人堕落之后救了人。

第九章

在这一点上，跟从我们的讨论思路的人也许会表示同意，因为他看不出我们所说的一切有什么与神的特有观念不一致的地方。但是关于真理启示中最强有力的部分的内容，他就不会同样乐意承认了；我指的是人性的诞生，从婴儿长成大人，吃喝，疲乏和睡眠，悲伤和眼泪，错误的指控和可恶的审判，死在十字架上，埋葬在坟墓里这些事。所有这些事事实上都包括在这种启示中，这在一定程度上使心胸狭隘的人的信心变弱，所以他们拒不接受这些前提必然得出的结论本身。他们不承认从死里复活与神有什么相合之处，因为死包含种种极不体面的情状。我想，首先必须将我们的思想暂时去除粗俗的属肉原子，集中注意道德之美本身，留意非存在之物，留意使各物得以领会的显著标记。我想，凡在思考的人都不会驳斥这样的论断，即在万事万物中，唯有一件事是可耻的，那就是邪恶的软弱；而凡与邪恶不相关的都与耻辱不相干；凡不包含任何耻辱的，当然就出现在另一边即美者之列；凡真正美的都不包含自己的反面。而凡被认为呈现于美之领域的，就成为神的特点。所以，请他们证明主的出生、长大成人、本性渐趋完全、经历死并从死里复活，这些事中究竟有什么恶性存在；或者，如果他们承认上述的主的生命情状始终在邪恶领域之外，那就不得不承认，这一切事都与邪恶格格不入，没有任何可耻之处。这样说来，既然剔除了一切可耻可羞性质的东西就能完全显示出道德上的美，那么对于那些发表观点说道德上美善的事物不能成为神之属性的人，谁还能不为他们的愚拙而唏嘘呢？

第十章

有人说：“人性是狭隘而有限的，而神是无限的。无限的神怎么可能包含在有限的质料^[20]里呢？”但是谁说神的广袤包裹在像器皿一样的肉身里了？就是我们自己的理智生命，也没有局限在肉身的界限之内。相反，尽管身体的容量局限于它特有的范围，灵魂却能借着自己的思想活动自由地与整个造物界相吻合。它升到诸天，深深地扎根；它穿越广阔

的世界，永不安静的好奇心使它探索地下的世界；它还常常沉迷于对天上奇异景象的琢磨，一点也没有感觉到附加之身体的负荷。既然人的灵魂出于其本性之必然要渗透在身体里，然而仍然可以随己愿出现在任何地方，那怎能说神会受制于肉身的环境？我们为何不可以用我们能够理解的例子形成关于神的拯救计划的合理想法？比如，有一个关于灯之火焰的比喻。这火焰看上去包含着提供给它的质料，但理性会把在这质料上燃烧的火与点燃火的质料区分开来。当然在实际操作上，要把两者截然分开来，使火独立于质料而显现为纯粹的火是不可能的，它们已经彼此混合在一起了。不过，我恳请诸位不可将这个例子与关于火之可灭性的观念联系起来；请你只接受与所比喻之对象合适、贴切的内容，把与之无关的、不一致的内容统统抛弃。从这个例子我们完全可以说，没有什么东西能阻止我们设想（就像我们看到火焰附在质料上，而不是封闭在它里面）神性与人性有某种统一或接近，同时相信在这种接近中仍然保持神所特有的观念，即神性可以体现在人身上，但不受身体的任何限制。

第十一章

然而，假如你追问神是怎样与人结合的，你就得探究灵魂与肉体怎样结合这个初级问题。如果你对灵魂与身体如何联合的问题一无所知，那就不能设想你会对另一个问题有所理解。事实上，正如在灵魂与身体的统一中，我们虽然有理由相信灵魂是不同于身体的东西，因为一旦肉身脱离了灵魂就成为僵死的、没有活力的，但我们对这种结合的方式仍然毫无确定的认识；同样，在神与人的联合问题上，虽然我们完全知道，神性与可朽坏的人性在伟大程度上是大相径庭的，但我们仍然无法知道属神原子与属人原子是怎样结合在一起的。经上所记载的神迹不允许我们对神以人的形式出生这一点心存怀疑。但是这究竟是怎样实现的，却是推理过程所无法揭示的，所以我们不想去考察它。因为我们虽然相信一切有形、属理智的受造物都是从无形、非受造的神获得生命的，然而“从哪里”或者“如何”这样的问题我们不把它当作考察的对象，而当作我们的信仰本身。我们只是接受事实，把宇宙形成的方式看作不可能凭严谨探究就可解决的、完全是无法理喻、令人费解的问题而放置一边。

第十二章

如果有人要求我们提供神以肉身形式向我们显明出来的证据，那么请他看看神的各种活动。关于神的存在，我们不可能找到比那些神圣活动所提供的更好的证据了。也就是说，当我们环视宇宙，思考世界的秩序和我们生命中所体现出来的神的种种仁慈的时候，我们就明白了有一种遮盖一切的权能，它是创造万物使之形成的力量，当万物形成之后又保守它们使之存续的力量。根据同样的原理，关于神在肉身里的显明，我

们把神所行的那些奇迹确立为对神的有力证明，因为如事实所表明的，从他所做的一切事中我们都可以认出神性的特点。赐给人生命、护佑现存万物存活，这都是神的特性。为那些还在肉身里时就从他领受了生命之恩惠的人提供吃的喝的，使需要的人得益，使曾因疾病而扭曲的本性恢复健康，回归自我，这都是神的作为。以同等的权势统治整个造物界：大地、海洋、天空，以及天上的领域，这是神的工作。拥有在万物之中并在万物之上胜过死和败坏的权能的，也是神。如果关于神的记载中缺乏这些或诸如此类的特性中的某一个，在信心之外的人就有理由对福音启示提出异议。但如果关于神的每一种观念都可以在神所行的事迹中找到，那么还有什么能阻挡我们的信仰呢？

第十三章

有人说，生生死死是属肉的人所特有的情况。我承认这一点。但是在出生之前就有的以及死之后到来的，就没有我们共同的人性之标记。如果我们来看一下人类生命的两个端点，就会明白我们是从哪里开始的，以及在哪里结束的。人的存在开始于一种软弱，也结束于一种软弱。但在道成肉身里，其生并非始于软弱，其死也并非终于软弱；因为出生之前没有感官之乐，死之后也没有败坏相随。你不相信这种神奇之事吗？我非常欢迎你绝不轻信的态度。这样你就完全承认，那些神奇的事实是超乎自然的，按照你的思维方式来说，上述之事是超乎可信范围的。那么就让这样的事实，即这奥秘不是用合乎自然的话语来宣告的，向你证明神的显现。倘若关于基督所叙述的是合乎自然之道的，那怎能说他是属神的呢？正是因为所叙述的是超乎自然的，所以你觉得难以置信的事实就表明了这样宣告出来的原来就是神。人的生育是出于两性的结合，人死了尸体就腐烂分解。如果福音书所讲的不过就是这些，那你当然不会相信这样的人就是神，这些话所传达的不过是我们人性特有的见证。然而，当你听说他虽然是出生的，但他的出生方式却是超乎我们共同的人性的，他也永远不会腐烂败坏，你就会感到不可思议，由此很可能使你对另一点也不相信，从而拒不认为他只是那些显然只是作为人而存在的存在者中的一位。因为如果你不相信如此这般的存在者只是人，那就必然相信他就是神。没错，记载他出生的作者还记载了他是生于一位童贞女。因而，若说基于所述的证据，把关于他出生的事实确立为信仰之事，那么基于同样的证据，他以这样的方式出生是完全不可思议的。另外，记载者除了提到他的出生时补充说，生他的是一位童贞女之外，还在记叙他的死时进一步证明他从死里复活了。因而，如果你从这些记载承认他既生了也死了，基于同样的理由你必承认他的生和死都是独立于人性之软弱的——事实上，可以说是完全超乎人性的。因而，结论就是，他既如此出生在超乎人性的情形之中，他本身自然不可能受制于人性。

第十四章

有人问：“那么神为何要降到这样卑微的状态？一想到神这个难以理解、不可思议、无法言喻、超越一切伟大荣耀的实在竟然穿上了卑微的人性之外衣，使他至高无上的能力也因与匍匐在地上的受造物的结合而成为卑劣可羞的，我们的信念就崩溃了。”

第十五章

就是面对这样的质问我们也不会找不到与我们关于神的观念相一致的回答。你问为何神要出生在人中间。如果你从生命中拿走神赐给我们的种种益处，你就无法告诉我你还有什么方式获得关于神的知识。我们从其仁慈地对待我们的方式中认识恩惠者；也就是说，通过观察发生在我们身上的事，我们可以推测发动这些事的神的品质。所以，如果爱人就是神性的独特品质，那么这就是你所要寻找的原因，这就是神来到人中间的理由。我们生了病的本性需要一位能治愈它的医生。堕落的人需要一位引导他改邪归正的导师。丧失了生命之恩赐的人需要一位生命给予者，离开了善之团契的人需要一位能使他恢复善性的朋友。陷在黑暗里的人渴望光明的临到。俘虏寻找能给他带来解放的人，囚徒希望有人替他坐牢，希望有人把他从奴隶的捆绑中释放出来。人类既然处在如此可悲又可恨的境况中，这些需要岂是琐碎、无足轻重的，是强求神降下来审视人性的？有人回答说：“但人已经得了益处，而神仍然处在无情无欲的状态。神既用自己的智慧创造了宇宙，并且只要他高兴，只凭借一念就使原本不存在的东西进入了存在，对他来说，岂没有可能借助于某种直接的神圣命令把人从敌对权能的势力范围内拉回来，使他恢复原初的状态？然而，他却是等了很长时间才再度降临，他把自己交托给某个人体，他出生、经历生命的各个阶段，然后品尝死的滋味，最后只有借他自己身体的复活才实现他的目标，似乎不放下他至高的神圣荣耀来成全自己的目标，只用一个简单的命令来拯救人，而不去扰烦那些漫长的世代，这不是他可以选择的。”因而，要驳斥这样的异议我们必须把真理的对立观点充分勾画出来，免得那些仔细审查福音启示之合理性的人的信心遇到什么障碍。首先，如前面曾作过一定讨论的那样^[21]我们要根据对立原理思考美德的反面是什么。黑暗是光明的反面，死是生的反面，美德的反面显然不是别的，就是邪恶。我们知道，造物界有许多事物，比如光明或生命，它们的对立面并不是与其对立而实际存在的事物，它们的对立面只是特有的观念，如黑暗和死亡——不是石头、木头、水、人，或者世上的其他东西——同样，就美德来说，不能说可以把哪种受造物设想为它的反面，唯有邪恶的观念是它的对立面。如果我们的信仰传讲神原本是在邪恶的环境下生出来的，那就给对手提供机会来贬损、破坏我们的信心，如那些关于神性提出荒诞不经之观点的人所做的。须知，神就是智慧、良善、不朽，是所能想到或言说的一切高尚的事，若说这样的神经历了向对立面的转变，这实在是渎神的。既然神是真实的、本质的美德，绝没有一点逻辑上与美德相对立的东西存在；既然唯有可恶的软弱是不体面的，羞耻的——神既不是带着这种软弱出

生的，他被生的本性里也不包含这样的软弱——既然在他作为人的结构中找不到任何与美德相反的东西，那么他们为何因认信神成了人而受到羞辱？须知，人的本质所特有的理性、悟性、接受知识的能力，以及其他诸如此类的东西，没有一样是与美德原理对立的。

第十六章

有人说：“我们身体天生的这种变化就是一种软弱，凡在这种情形中出生的，都是在软弱中出生。而神是没有软弱的。因而，当人们宣称本质上没有软弱的神却成了软弱的朋友，这种神观实在是令人稀奇的。”为答复这种异议，我们要采取前面的论证，即“软弱”这个词部分是在专有意义上使用，部分是在某种相应的意义上使用。也就是说，凡影响意志并使它离开美德转向邪恶的，是真正的软弱；而凡在本性上是循着自身特有的连续之链一步步展开的，更应称之为作用，而不是软弱。比如，出生、成长、吃喝拉撒维持生命的存续，身体的各组成原子合在一起，另外，各组成部分又分解，回到各类原子中去。那么，我们的奥秘所说的神进入并与之接触的是哪种“软弱”呢？是专门意义上的软弱，即邪恶，还是作为自然运动之结果的软弱？如果我们的信仰断定神是在所禁止的情形中出生的，那么我们就有责任避免对神作出这样褻渎而不当的描述。但它若是断言，神所拥有的我们的本性，其最初的产生与后来的存续都源于神，那么我们这样传讲有什么不敬、渎神之处？我们关于神的观念以及我们对他的信念中没有任何倾向软弱的东西。当病人请医生来看病时，我们不会说医生处于软弱之中。因为他虽然接触了病人，自己并没有染上病患。既然出生本身并不能认为就是软弱，那么谁也不能说生命是软弱的。但对感官之乐的感受确实出现在人出生之前；至于一切活人中向善的冲动，就是我们人性的一种疾病。然而，后来福音书奥秘地指出，那取了我们人性的神纯洁无瑕，这两种情感都没有。既然他的出生与感官之快乐不相关，他的生命也与邪恶不相交，那么我们所虔信的奥秘所说的神取了人性又有什么“软弱”之处呢？假若有人称身体与灵魂的分离为软弱，那还不如把这两者的结合称为软弱更为恰当。因为如果原本相连的事物彼此分离是一种软弱，那么彼此隔开的事物联合起来也应是一种软弱。因为无论在分开事物的联合中，还是在原本一体的事物的分开中，都有一种变动感。称呼最终运动的术语也适用于最初的运动。如果最初的运动，也就是我们所说的出生，不是一种软弱，那么第二种运动，就是我们称为死亡、使灵魂与身体的联合分开的运动，也不是一种软弱。我们认为，神出生也服从我们人性的这两种运动；首先，灵魂与身体结合，后来灵魂与身体分离；当两种原子——我指的是感性原子和理智原子——通过难以言表、无法表达的结合形成了具体的人，道成肉身也就随之出现；灵魂与身体一旦联成一体，这种联合就持续到永远。但是，我们人性循着自己特有的轨道，就是在神里面时就开始走向灵魂与身体的分离，后来神又把分离的原子重新联结起来，可以说用他神圣的权能之黏合剂把它们粘在一起，把分离的原子重新结合

成一个永不破裂的统一体。这就是复活，也就是那些原先连在一起的原子彼此分解之后，又通过相互合并重新构成一个不可分解的整体；好叫我们回想赐给人的原初的恩典，当曾与我们的人性混合的邪恶因着我们的分解而消散，就如同装着液体的容器破了，里面的液体就流失消散了，容器里再没有剩下一点这种液体，我们就恢复了永生。正如死之原理在一人身上兴起，在整个人类身上延续，同样，复活生命的原理也从一人进入到整个人类。因为神把自己曾拥有的灵魂与自己特有的身体重新联合起来，是借助起初把这两种原子结合起来的权能，可以说，他是在更普遍的意义上把理智本性与感觉本性结合起来，新的原理顺着自然顺序自由地进入到两极。就神为自己所取的具体的人形来说，当灵魂在身体分解之后又会重新回到身体，到那时，这种分离部分的联合就如同借助一种新的原理，以同等的力量临到整个人类中间。这就是神关于他的死以及从死里复活之计划的奥秘所在，也就是说，不是不让他的身体因死和自然本性的必然结果而分解，而是要使两者在复活中回到彼此的原状；好叫他自身成为生与死的汇合，在自身中重新确立了因死而分解的本性，又使自己成为把那些分开之部分联合起来的生产原理。

第十七章

有人会说，前面提出来的异议并没有解决，相反，我们所说的一切倒巩固了不信者所提出的反对观点。因为如我们的讨论所表明的，他拥有的权能既能毁灭死，也能引入生，既如此，他为何不仅仅施行他的意志来实现自己的目标，而要通过这样迂回的方式，作为一个人出生、成长，甚至为了救人而品尝死之滋味，来成就拯救我们的工作？须知，对他来说，不顺从于这样的情形达到救人的目的并非不可能。对于这位以及所有坦率的人，我们只要这样回答就够了：病人不能告诉医生用什么方法来给他们治病，对那些提供有益于他们的治疗方案的人也不会吹毛求疵，比如，他们自己以为是这一部位不好，而医生为何觉得是那部位有病，并为去除那种病设计出这样那样的具体治疗方案；相反，病人留意的是良善工作的目的和结果，并心怀感谢地接受恩惠。然而，如先知所说^[22]神丰富的恩惠把自己的用处藏在隐秘处，在此生中不可能非常清晰地看见——否则，如果眼睛能看见所盼望的一切，不信者的一切异议就都可以不攻自破了——事实上，它等候将来的世代；现在只能用信心之眼看见的，到那时必将一一显明出来。所以，我们必须尽我们所能，借助于我们所能达到的最有说服力的讨论，努力为这些难题找到与前面所述相一致的答案。

第十八章

不过，在那些确实相信神逗留在此生中的人看来，反对神的显现方式，视之为缺乏智慧或理性，这也许太过荒唐。因为人只要不是完全与真理对立，就可以找到许多可以证明神已经留在此世的证据；我指的是

如今展现在来生开始之前的此生中的证据，这是基于事实的证据。请问，谁不知道世界的每一部分都充满着魔鬼的诡诈，它借助疯狂的偶像崇拜主宰着人的生活；人们在偶像形式上崇拜魔鬼，在他们的祭坛上献上活的牲畜和玷污了的祭品，这怎么成了统治一切民族的习俗？但如使徒所说的，到了“神救众人的恩典已经显明出来”，神取了人性住在我们中间的时候，所有这一切就都像轻烟一样飘散，归于虚无，他们疯狂的谕示和预言没有了，他们一年一度血淋淋的大献祭连同它的浮华和污秽终止了，同时在大多数民族中祭坛完全消失不见了，连同门廊、院落、神龛，以及侍奉那些魔鬼的祭司为欺骗自己和所有按常规来敬拜的人所执行的种种礼仪，都一并不复存在。有许多地方甚至根本没有留下能使人回想起曾发生过的那些事的痕迹。取而代之，整个世界都兴起了以耶稣为名的圣殿、圣坛以及圣洁而洁净的祭司职事，还有一种高尚的哲学，它以行为和典范而不是用言语教导我们要轻视肉身生命，视死如归，那些圣徒——暴君们企图强迫他们背叛自己的信仰——表现出来的显著的鄙视，使施加在他们身上的残暴甚至死亡变得轻如鸿毛。然而显然，他们若不是有清晰而无可争辩的证据，能证明神就居住在人间，是不可能如此逆来顺受的。再者，以下这一事实足以驳斥犹太人，证明他们所不相信的神就在他们中间。直到基督显现的时代，耶路撒冷的皇家宫殿都还处在全盛时期，辉煌至极，那里有名声远播的圣殿，有终年祭祀的习俗，律法书里所记载的、在那些知道如何解读其奥秘的人看来是作为象征符号的一切事，一直到那时都一丝不苟地为人遵守，其敬拜方式也与最初定下时一模一样。然而，当他们最终看见了一直在寻找、他们的先知和律法一直在传讲的神时，却因为他们对神更多的是猜测而不是相信——他已经如此地显明自己，以至那将来的事也变成了一种可耻的迷信，因为他们错误地理解了它，并根据习俗的规定而不是理智的命令固守律法，只遵守它的字面意义——因此就拒斥了已经显现出来的恩典，这时，就是那些代表他们的宗教的神圣纪念物也只能封存于历史之中，事实上也确实如此，就是他们的圣殿也找不到一点可辨认的痕迹，他们那曾经辉煌一时的城市只留下一堆废墟。所以，古代的建筑留给犹太人的只有虚无，而他们如此崇敬的耶路撒冷却成了他们的禁地，那些统治他们的人不许他们涉足。

第十九章

然而，无论是那些采取希腊观点的人，还是坚持犹太观点的首领，都不愿意使这样的事成为证明神显现出来的证据。对于这些损害我们的论述的态度，我们满可以对神性为何与人性结合，神性为何要借自身来救人性，而不是只凭一个命令实现既定目标的原因作更加具体的讨论。那么我们必须从哪里开始，从而使我们的思路沿着逻辑顺序推导出预定的结论？唯有对神的虔敬观念作简明扼要的说明^[23]

第二十章

大家普遍承认，我们必须相信神不只是大能的，还是公义的、良善的、智慧的，任何美好的东西都是他的属性。因此，在万物的现有秩序中，不存在这样的情形：神的这个属性自由地呈现在造物界中，那个属性却没有呈现出来；因为彻底地说，那些高贵的属性，任何一个如果与其他属性分离，仅凭其自身不能成为一种美德，比如，良善如果不与公义、智慧和全能联合起来，就不是真正的善。（因为如果脱离公义和智慧原理，就成了不义、不智或无能，从美德角度来看，当然都不是善，也不是真正的力量，要说是力量，也是野蛮、残暴的力量。其他属性也莫不如此。智慧若超越了公义的界限，公义若不是与能力和良善并驾齐驱，那样的情形更确切一点说就是邪恶了；不完全的东西还能算作良善之物吗？）既然我们关于神的观念必须把所有这些美好属性都结合起来，那么让我们来看看关于人的这种安排是否缺乏我们应当有的那些神的观念。我们探讨神的问题的目的首先是要显明他的良善。要证明他的良善，最明显的证据莫过于他使曾背叛投身到敌人阵营里去的人重新回来宣称信靠他，而没有任其本性中固有的善受到人变化不定的意志的影响。如大卫所说的，他天生拥有的“慈善”若没有这样的目标，他就不可能来拯救我们^[24]；然而，他的目标若不借助智慧使他对人的爱得以实现，他的仁慈也不可能展现出来。就好比生了病的人，可能会有很多人希望他尽早脱离这种可恶的困境，但唯有那些有医术为病人医治的人才能使他们的善良愿望转化为现实，所以，良善必须与智慧结合，并且是绝对必需的。那么在现实中，也就是已经发生的事件中，智慧是怎样与良善结合的呢？因为人不可能在无形者身上看到良善的目的；目的若要显明出来，必须要由一些事件来揭示。这样，所成就的事就按照既定的顺序和逻辑展开，揭示出神圣计划的智慧和谋略。另外，如前面已经说过的，智慧一旦与公义结合，就完全成为一种美德，但如果它与公义分离，其自身不能独自成为良善，所以，在讨论关于人的神圣安排中，专门思考一下智慧和公义这两种品性及其相互关系应该会更好。

第二十一章

那么，什么是公义？我们清楚地记得，我们在本文开头的论证过程中所说过话，即人是按照神性的样式造的，除了保留神的其他美德之外，还在拥有自由意志上也与神一样，只是人的本性是必变的。因为一个源于某种改变的存在物不可能完全摆脱可变性的倾向。从一种非存在状态变成一种存在状态就是一种变化；也就是说，存在借照神的大能取代了虚无。在以下这个特殊方面，在人身上也同样必然看到变化，即因为人是神性的像，这像必与原型有所区别，不然，它就会与原型完全同一；而就人来说，我们可以看到，在“按神像所造”的与造它的原型之间确实有一种区别，这就是，一个不变，一个可变（如以上所述的，它是因某种变化而进入存在的），可变的就不可能永远保守着存在状态。变化就是一种不断从当下状态走向另一种状态的运动；这样的运动有两种形式，一种始终朝着良善方向前进，这种进程永远不会停止，因为不会

出现必须越过的目标。另一种则朝着相反方向前进，对于这种运动，可以说它的本质不具有存在性（subsistence）。因为如上所述的，与善相反的状态包含某种对立观念，比如，是的东西与不是的东西逻辑上是对立的，存在与非存在也是对立的。由于这种变化的冲动与运动，顺服于这种变化的事物不可能保持自我中心，不可能不变动，意志总要倾向什么东西，倾心于道德之美就自然驱使它朝着那个方向运动，这种美有时在它本性上是真美，有时则不是，而只是装点 in 表面的虚幻的美。判断真美和假美的标准就是我们里面的心灵。在这些情形中，我们是碰巧选了真美，还是被外表所蒙骗，偏离了这样的选择，因而滑向反面，这是一件生死攸关的事。就像我们在异教的寓言里所看到的，一只嘴里叼着食物的狗疑惑地看着水面下自己的倒影，然后就张开大口狂吠，想去吞噬那个影子，结果丢了真的食物，仍然饿着肚子。既然心灵在追寻真正的善过程中感到失望，就被倡导、炮制大邪恶的人的花言巧语所迷惑，转向真正的善的反面，这反面就是假美（因为假若没有美之光辉笼罩在邪恶之上，就像鱼钩上的诱饵一样，这种花言巧语的骗人伎俩就不可能得逞）——我是说，一方面，人若是因放纵而受制于生命的仇敌，使自己陷入这种不幸的境地；另一方面，我请你考察那些与我们的神观相和谐相协调的品性，诸如良善、智慧、大能、不朽，以及其他打上了美好之印记的事物。因为良善，神对堕落的人心怀怜悯；因为智慧，他知道怎样拯救人；而公正的裁决必然也是智慧的一部分；因为谁也不会把真正的公义归属于那没有智慧的人。

第二十二章

那么，在这些情形下，公义是什么？就是对统治我们的人不作出任何武断的判决，也不通过暴力使我们脱离他的统治，这样，对他通过感官之快乐奴役人的抱怨就会显得是合理和可信的。正如为钱出卖自己自由的人就是买了他们的人之奴隶（因为他们自己就是出卖自己的卖主，所以无论是他们自己还是别人都不可能为他们祈求自由的帮助，即使那些把自己降低到这种悲惨境地的人出身高贵也无济于事；如果有人为了这样出卖自己的人而使用暴力攻击买了他的人，那么显然他的行为是不公正的，就是武断地搭救已经合法地卖作奴隶的人；相反，如果他希望用钱把此人赎出来，那就没有律法会阻止他），同样，既然我们已经自愿地出卖了我们的自由，就不可以任何武断的方式重获自由，而当按照那出于良善已经担当了拯救我们的担子的神所设计的符合公义原理的方法^[25]在一定意义上这种方法是这样的，奴仆的主人愿意为其所辖制的奴仆接受怎样的赎金，就把怎样的赎金交给他。

第二十三章

那么奴仆的主人可能会接受怎样的赎金呢？通过推理，我们可以对他在这件事上的意愿作出一定的猜测，也就是说，如果我们对所寻求的

问题掌握了明显的证据，我们就可以据此推测。如我们在本文开头的论述中所说的，一个因忌妒别人的幸福就对善人闭上眼睛视而不见的人，一个在自己心里萌生了不义之黑云的人，一个患了迷恋统治权——这是滋生恶的最初最根本的原因，也可以说是一切不义之母——之疾的人，试想，这样的人会接受怎样的赎金来交换他手上的东西？可以肯定，只能是更大更好的东西，这样他才能在交易中获利，从而生出更多的他所特有的傲慢之情。毫无疑问，迄今为止的历史人物中，他从不曾在哪个人身上看到过如自我彰显之神周围的这种情形，比如，怀胎没有交配，出生毫无不洁，母亲充满贞洁，神有声音从上面下来表明超凡的价值，治愈自然疾病无须借用中介和非常规手段，他只说一句话，发一个旨意，死者就复活，恶者就弃绝，他使恶魔充满畏惧，他的大能胜过大风暴，他行在海上，不是叫诸水分立两边，而是如摩西的奇异大能那样，只使它的深处为那些过海的人存在，而在他的脚下，水面如同陆地，坚固而厚实，以便他健步如飞；然后，他不吃不喝，想坚持多长时间就坚持多长时间，他在旷野设的丰盛宴席却使成千上万的人得饱足（尽管诸天既没有降下吗哪给他们，地上也没有自然地长出谷物供应他们，那样的丰厚全是出于他神圣权能里不可言说的宝库），分到饼的人把它放在手上，似乎他们真的是在收获，并且使越来越多的人吃饱；然后是鱼宴，不是海供给他们所需，而是使海里蓄满鱼的神。关于福音书里的神迹，我们怎能述说得完呢？因而，仇敌看到他有这样的大能，也看到有为自己所掌握的东西提价交换的余地。于是，他就决定选他作为那些囚禁在死之牢狱里的人作代赎。然而，凭他的能力不可能看到神的真身，他必须在神身上看到属肉的那一部分，就是他借助罪长期捆绑的人性。因而，神穿上肉身正是为了使仇敌能在他身上看到某种与其自身相类并一致的东西，从而毫无畏惧地靠近那超凡的大能，并通过认识那大能，彰显——当然只能是渐渐地——越来越多的神迹之辉煌，相信所看见的不是畏惧之对象，乃是渴望之对象。由此你就可明白良善如何与公义联合，智慧如何与它们两者不可分。因为神设计把神圣权能包裹在一个身体里，免得我们因为看到神真实地显现出来而惊恐不已，从而阻挠神的计划，他这样安排恰恰把所有这些品性都显明出来了：良善、智慧、公义。他既决定救人，这就证明了他的良善；他既决定要通过交换来赎回被俘者，这就表明了他的公义；而他设计使仇敌能够理解其原先无法理解的东西，这就是他具有至高智慧的明证。

第二十四章

不过，一直留意前面的论述的人也许会问：“神的大能，神圣权能的不朽性在你的描述过程中体现在哪里？”为了使这一点也清晰可见，我们不妨考察一下福音奥秘的结局，因为那里特别突出地体现了权能与爱的联合。首先，神性的全能应该有力量降低到卑微的人性，这甚至比神迹的伟大和非凡更加清楚地证明了那种全能。因为非常伟大的事物是借神性创造出来的，这在一定意义上是与神性相一致，并且是出于神性的结

果；说整个受造的世界，一切被认为是可见事物之外的东西，都是由神的大能维系的，神出于善意仅凭自己的旨意就使它们存在，这样说并不令人吃惊。然而，他屈尊降低到人的卑微状态，却是一种对权能的极大极多的发挥，因而，就是与本性相背的方向上也没有任何阻挡的力量。火的本质是向上，这是它独特的属性，所以，看到火的这种自然运动，谁也不会感到稀奇。然而假若有人看到火向下流动，就像沉重的物体那样，那就会认为是一种奇迹；也就是说，火仍然还是火，但它改变了自己的运动方向，使自己的本性朝下运动。同样，诸天的广袤，星辰的明亮，宇宙的秩序，对万有的持续管理，所有这些相比于降卑为人，都不足以清楚地表现出神圣权能的超凡卓绝；事实上，高贵存在于卑微里面的方式确实可以在卑微里看到，但它并没有从自己的高处坠落；神仍在高处，与人性并列为一性，既成了人性，但仍是神性。因为如前所述的，仇敌的本性不可能直接接触及神的真实面目，不可能经受住神毫不掩饰地显现，因此，为了保证我们的赎金能够为对方轻易地接受，神就把自己藏在我们人性的帕子后面，这样就让贪婪的鱼把神的钩连同肉身的诱饵一起吞进肚子，于是，生命潜入了死的家里，光明照进了黑暗，那与光明和生命截然相对的东西就会因此消失。因为一旦光明来了，黑暗的本性就不可能留存，一旦生命活跃起来，死就无法存续。现在，让我们概略地阐述一下关于福音奥秘的讨论，从而结束对那些质疑神的这种安排的人的答复，并向他们表明神为何要以亲自介入的方式来实现救人的目的。毫无疑问，我们关于神的观念在任何方面都必须与神本身相称，并且不能说这个观念因与他的至高无上性相匹配就保留，那个同样表述神的价值的观念却要剔除；相反，每一个高尚的观念，每一种虔敬的思想，都必须进入我们关于神的信念里，每一个都必须以必然的顺序依赖于另一个。然后，我们指出，神的良善、智慧、公义、大能、不朽，全都在关于我们的神圣计划的教义里彰显出来。他决定拯救迷失的人，表明他的良善；他拯救我们的方式表明了他的智慧和公义；他虽然按照人的样式出生，处在人性的卑微地位上，并像人一样被死所辖制，然而他仍然发挥了神所特有、唯他才有的作用，这就是他的大能。正是光明的独特作用驱走了黑暗，正是生命的独特功能摧毁了死亡。因为我们误入歧途，偏离了正道，抛弃了起初属于我们的生命，为死亡辖制，所以在福音奥秘教导我们的教训里还有什么是不可能的？因为这教训乃是：那些沾染了罪的人要得洁净，死人要得生命，迷途的人要得向导，好叫污秽洗净，错谬纠正，死人恢复生命。

第二十五章

人的心灵只要不以狭隘的眼光看事物，就不应当认为神生为我们这样的人有什么奇怪之处。人只要环顾一下宇宙，谁还会无知到不相信神的无所不在，渗透万物，拥有万物，并在万物里面？因为万物都依赖于那自有永有的^[26]不可能有什么事物不因那自有永有的而存在。既然万物都在他里面，他也在万物里面，那么他们为何对启示的计划嗤之以鼻

呢？它不就是教导神出生在人中间，我们所相信的这位神就是现在也并非在人类之外吗？神显现在我们中间的这种最后样式虽然与先前的显现不同，但无论是那时，还是现在，他存在于我们中间这一点是同样显而易见的；所不同的只是，现在那自有永有的充满在我们里面，成了我们中间的一位，而那时他是充满在我们的本性里，好叫我们的本性因神性的充满而成为神圣的，脱离死的辖制，远离仇敌的魔爪。因为他从死里复活就是宣告我们必死的人类要回到不死的永生。

第二十六章

另外，有人在考察这种神圣计划所体现出来的公义和智慧时，可能会产生这样的念头，神正是借助某种欺骗才替我们实现了这个计划。因为神不只是靠神性，而是靠穿着人性外衣的神性，在他的仇敌毫无所知的情况下，来到辖制着人的仇敌的阵营，这在一定意义上就是一种欺骗和突然袭击；而这是那些想要蒙骗受害者，使其转而指望另一方面的事情，并且成就某种与这些人所指望的完全不同的事情的人所特有的方式。但凡关心真理的人必会同意，公义和智慧的本质属性先于所有这些事，即公义就是按各人应得的份给予各人；智慧就是不悖逆公义，同时不让爱人的仁慈目标与公义的判决分离，而是把这两种要求巧妙地结合起来，在公义方面，归还应得的补偿，在良善方面，不偏离爱人的目标。那么我们就来看看这两种品质是否体现在所发生的事件中。那与债务相当的赎价，就是欺骗者得到它就交出被骗者的赎价，表明了交易中的公正原理，而这样做的目的则表明了成就这件事的神的良善。事实上，把各人播下根基和原因的事的具体结果分配给个人，这就是公义的属性，正如地根据种在它里面的不同的种子长出不同的庄稼作为回报；而智慧则以它自身的方式因果报应，不脱离仁慈宽容之道。比如，有两个人都把毒药放进了食物里，但一个意图害命，另一个意在救命；一个把它用作毒药，另一个只是以毒攻毒。我们知道，不论采取什么方式治疗，绝不可破坏预定的有益目的和目标；就拿这两个人来说，他们都可以做到在食物里放毒，但一看他们的动机，我们就会对一个义愤，对另一个赞赏。在这个例子里，根据合理的公义原理，骗人的人必得到被骗的报应，这是他出于自己的自由意志播下的种子所结的果子。先用感官之快乐这种诱饵骗人的，随后其自身也被人性的表象所蒙骗。至于所发生之事件的目的和意图，自然在于引导人向高贵者转化。因为仇敌的欺骗是为了摧毁我们的本性，而公义、良善而智慧的神利用自己的计谋——其中包含欺骗——则是为了拯救已经可灭的人，因而不只把恩惠带给迷失者，还对他这个制造我们的毁灭的仇敌有益。因为由于死与生、黑暗与光明、朽坏与不朽之间的这种接近，导致的结果必然是恶的一方消失，归于虚无，而脱离了那些恶的人则受益无穷。正如某种毫无价值的质料与金子混合，炼金之人的熊熊大火就把异质、杂质部分焚毁，使珍贵质料恢复自然光泽（并不是说这种分离的实现是毫无困难的，因为火要花时间用自己的融化力烧尽劣质质料，但总的来说，把夹在它里面

损害它的美的质料熔化消散是对金子的一种洁净)。同样，一旦死亡、败坏、黑暗以及其他邪恶子孙成长为主宰者，神圣权能的进入就像炼金之人的火^[27]使那种违背自然本性的增长停止消失，借着对恶的洁净，使之成为一种福气，当然这种分离是令人痛苦的。因而就是仇敌本人，只要他获得了关于恩惠的认识，也不可能会否认所发生的事既是公义的，也是圣洁的。这就如同有些人因为病情要动用手术刀和烧灼器；他们可能会对医生发怒，对开刀的疼痛本能地畏惧，但如果这种治疗的结果是健康的恢复，烧灼的疼痛消失了，他们就会对那些施行这种方案的人感恩戴德。同样，我们本性里的恶如今混在本性里，并已发展到旺盛阶段，但到了遥远的将来，当恶被驱逐出去，那些如今躺在罪里的人得以恢复其原初的状态，到那时，一切受造物，无论是那些在洁净过程中经受了鞭策的人，还是那些根本不需要任何洁净的人，都会不约而同地产生感恩之情。这些以及诸如此类的益处都是神圣的道成肉身之奥秘所给予的。因为他确实经历了人性所特有的各种事件，体现了他与人性的结合：出生、养育、成长甚至受死；他既成全了所有这些事件，就使人脱离了恶，甚至使引恶入室者本人也得了洁净。因为对道德之疾的治疗，不管如何痛苦，总能根除它的软弱。

第二十七章

这样说来，把自身注入我们人性里面的神在一切事件上都接受这种结合，这是与以上所说完全一致的。人洗衣服，不会洗掉一些污渍，保留一些污渍，而是把整件衣服彻底洗净，从头到尾，不放过一个斑点，这样，通过彻底清洗的衣服就亮白如新了；同样，因为人的生命被罪玷污了，需要一种洗涤剂渗透到它的头、尾以及所有中间环节，不可只清洗、修复某一部分，而不注意另一部分的污点。正是出于这样的原因，又鉴于我们的生命处在两个端点之间，一端是开始，另一端是终结，所以那能够改正我们人性的力量就渗透在这两个端点，依附在起始点，延伸到终点，并触及这两端之点的中间状态。须知，对所有人来说，进入我们的这种生命唯有一个途径，那么，那使自己住在我们中间的神是从哪里进入我们的生命之中的呢？也许有人会说，是从天上，因为他轻视这种属人的出生，认为它是卑劣而可耻的。但天上不包含任何人性，在那种非凡的存在中，不曾孕育出任何恶之疾病；而将自身注入人里面的神之所以接受这种结合，就是为了有利于它。既然天上没有恶，也没有人的生命，那么我们怎可能在那里搜寻这种神包裹在人里，或者不是人，而是包裹在某种类似于人的幻象里的情景呢？虽然生了病需要救治的是地上的受造物，但神却住在属天的存在者中间，也就是说，感受到与神同住的却是另外的受造物，若如此，我们人性的恢复如何实现呢？病人要康复，他得病的肢体必须接受治疗，否则怎么可能康复？这病体在地上，全能者却不去触及它，只考虑到自己的尊严，只沉迷于与我们毫不相干的事情，果真如此，那就不可能对任何人有任何益处。至于神的尊严的丧失，我们实在想象不出还有什么比邪恶更有损于神的尊严

的。但是，人既对神性的伟大形成了这样狭隘的观点，认为它不可能接受与我们人性中诸品性的结合，就必然主张神在任何方面都不能有所降低，只能有天上的样式，不能有地上的形体。没错，因为任何受造之物都是同样低级的，所以与那至高无上者全然不同，他的高贵存在是理性所无法企及的。事实上，整个宇宙在价值上都等距离地在他之下。绝对不可接近的东西不会进入此物，却不允许彼物靠近，而是以一种同等的高度超越于一切存在者。因而，地并没有离这种尊严更远一点，诸天也并不靠它更近一点，存在于天地之间的事物在这方面也全然没有分别，不存在有些可以接触到这不可企及之存在，有的禁止靠近这种情形。否则，我们就只能认为统治宇宙的权能并不是同等地渗透于整体之中的，而是有些地方太多，有些地方不足。若这样，神若有质或量上的多少，那他就必然表现为某种复合之物，从而与其本身不一致；也就是说，如果我们可以设想，他远在我们之外（从他的本质来看确实如此），住在另一种受造物旁边，并因这种接近而易于被那种受造物领会，那他就自相矛盾了。对于这个至高至尊的论题，真正的理性在使用类比方法时既不会向下类比也不会向上类比。因为万物都在那统治宇宙的权能之下，所以，如果他们认为地上的受造物不配与神有亲密的关系，那么也不可能在其他地方找到配得上这种关系的受造物。但是，若说万物都同等地缺乏这种尊严，有一件事却是无损于神的尊严的，那就是向需要的人行善。这样说来，如果我们认信，哪里有疾病，治病的权能就当临到哪里，请问，这种信仰有什么地方是与神的高贵观念相冲突的？

第二十八章

但是，他们嘲笑我们的本性，喋喋不休地告诫我们的出生方式，以为这样就可以使奥秘成为笑柄，似乎神将自身与人的生命相结合，以这样的方式进入世界在他是不体面的。其实我们前面已经触及这个问题，因为我们曾论到，本质上可耻的事物只有一件，就是道德之恶或者与这种恶有渊源关系的东西，而大自然的有序过程是照着神的旨意和律法安排的，不可歪曲为恶，否则，如果与大自然相关的东西被看作是可耻的、可羞的，那不就等于是在指责大自然之主吗？既然神性就是完全与恶分离，不包含任何恶的东西，而奥秘就是宣称神生而为人，而不是生而为恶；既然对人来说，获得生命唯有一种途径，就是通过怀胎生育登上生命舞台，那么他们还能为主指定另外的进入生命的方式吗？我是说，这些人一方面认为神圣权能临到因恶而变得软弱的存在者身上是正确而适当的，另一方面又指责这种特定的临到方式，忘了身体的整个构造从头到脚的价值是同等的，凡它所有的，构成生命体之延续的一切原子，都不可指责为没有价值或者邪恶的。因为身体器官和肢体的整个结构之所以这样形成，都是出于同一个目的，那就是维系人的生命。一方面，身体的各个器官保护着人目前的现实生命力，每一个都有天生的特定官能，感官和行的功能都借助它们发挥出来；另一方面，生殖器官包含对将来的预见，使我们人类得以代代相传，繁衍生息。因而，看看

它们的用处，那些被认为是高贵的肢体不就包括了这些看起来低下不体面的肢体？[28]不仅如此，无论如何，有哪些肢体可以看作比它们更高贵的？我们人类的延续不是通过眼睛、耳朵、舌头或者其他感觉器官实现的。这些器官，如所指出的，与现世的享受有关。但通过生殖器官可以保证人的不朽，这样，死虽然仍然作用于我们，却在一定程度上变得无力和无效，因为可以说，大自然通过那些不断生成的人冲击他、妨碍他、阻断他。所以，神借助那些大自然用来与死争战的方式与人的生命结合，请问，我们的这种启示观何耻之有？

第二十九章

但是他们提出另外的理由从另一个角度诋毁我们的信仰。他们问，如果所发生的事并非神的羞耻，或者与他配，那他为何要将益处拖延这么长时间？既然恶已经开始，神为何不断绝它的进一步膨胀？对此我们可以简明扼要地回答，关于益处的延迟是出于智慧的考虑，也是为了将来使我们人性可能获得益处。比如，拿身体的疾病来说，当某种恶瘤还在毛孔下悄悄扩散，只要这种看不见的隐匿性还没有完全表现在皮肤表面上，遵循医学规律的救治者就不会使用药物使皮肉变硬，而是等到里面的暗流全都暴露出来，疾病症状一览无余之后才使用药物治疗。所以，一旦邪恶这种疾病潜入人性之中，宇宙的治疗者就要等候时机，等到人性中的恶全部暴露出来，再没有哪种恶还隐匿在里面的时候，才实施他的方案。正是出于这样的原因，他对该隐（Cain）的妒兄弑兄之恶并没有立即治疗，因为那些在挪亚（Noah）时代毁灭了的人的邪恶那时还没有燃起熊熊大火，所多玛（Sodomite）无法无天的可怕之病也还没有展现出来，埃及人与神的争战还没有展开，亚述人（Assyria）的傲慢，犹太人对神的圣徒的血腥逼迫，希律（Herod）对儿童的残忍屠杀，以及其他记载的或未记载的随后几个世代发生的事，以各种方式出于人的有意目的而迸发出来的邪恶之渊藪还没有完全长成。后来当恶达到了登峰造极之地步，再没有哪种恶是人不会行、不敢行的，此时，治疗的药物就可以渗透到整个患病的系统，于是，神就给药治病；他不是一开始就这样做，而是要等到病症完全爆发出来之后才对症下药。

第三十章

然而，若有人想要基于这样的理由拒斥我们的观点，即就是得到了治疗之后，人的生命仍然因其错谬而处于混乱之中，那么让我们从熟悉的事物中举一个例子来让他了解真相。比如，拿蛇来说，即使它的头部受到了致命一击，尾部并不立即随之僵死；头死了，尾部仍然可以活着，还有其独特的灵气，没有完全丧失活力；同样，我们可以看到，罪受到了致命打击之后仍可以留有余力扰乱人的生命。不过，他们对启示论的这些观点不再吹毛求疵，而对它提出另一种指责，即这种信心并没有普及全人类。他们问：“为什么并非所有人都得到恩典，而是虽然有些

人信靠道，但不相信的人仍然是多数？是因为神不愿意将自己的恩惠无私地赐给一切人，还是因为他根本就没有能力做到这一点？”须知，这两种假设的原因都是站不住脚的，因为无论说神不愿意行良善之事，还是说他没有能力做到，都是与神不相配的。“既然信是一件好事，但为何它的恩典没有惠及所有人？”他们问。倘若我们在阐述福音奥秘的过程中有过这样的暗示，即神意将信心赐予人类是使一些人蒙召，另一些人无缘蒙召，那么对这样的启示提出这种指控是有理由的。然而，倘若呼召对众人都是平等的，不分高低贵贱、老年年幼、民族国家（正是出于这样的原因，那些侍奉道的人在刚刚开始传讲福音的时候受圣灵的启示同时都能说任何一个国家的语言，这样，任何人都有可能分有福音教训的恩福），那么他们有什么理由说神的道没有惠及全人类？统治宇宙的主，出于对人的极端关爱，允许某种东西为我们人自己支配，并且唯有我们人才有这样的东西，这就是意志，一种不受奴役的自决力量，因为它根植于思想和心灵的自由之中。因而，这样的指控若是转给那些不把自己交托给信心、不依靠那呼召他们信主的人，倒是更为恰当的。彼得刚开始在一大群犹太人中间传讲福音之际，当即就有三千人信了，当然不信的人在数量上还是多于相信的人，但即便如此，他们也没有因为自己的不信而指责使徒。事实上，当福音的恩福向众人释放出来之后，有人出于自己的意愿不接受，却把自己被排除在外的责任归咎于别人，而不自责，这样做是完全没有道理的。

第三十一章

然而，他们并不就此哑口无言，对诸如此类的解释总能提出争辩和反驳。他们坚持认为，神如果愿意，很可能会迫使那些不顺服的人接受福音信息。果真如此，他们的自由到哪里去了？他们的德行到哪里去了？他们配得的道德之师的奖赏在哪里？唯有无生命的或非理性的受造物才受制于他者的意志，为其目的服务；而有理性和理智的造物，如果把自己行动的自由弃之一旁，同时也就丧失了理智的荣耀恩赐。因为如果他那种根据自己的喜好选择的能力取决于别人的意志，那么他还能在什么事上使用思维能力？如果意志不具有行为能力，那美德就必然消失不见，因为意志被迫静止不动，美德就无立足之地了。这样，美德不在了，生命也就失去了意义，理性朝着宿命论的方向运动，道德看护者的赏赐没有了，陷入罪中也可以毫无风险了，两种生命道路的分别就抹掉了。谁还能合理地谴责淫荡，赞美端庄？每个人都可以这样回答，我们想做的任何事都不受我们自己支配，某种至高的统治力量迫使人的意志服从于支配者的目的。所以我们的结论就是，并非所有的人心里都产生信心，这一事实的责任不在于神，不能因此质疑神的良善，该责备的是那些接受传道的人的品性。

第三十二章

此外我们的对手还持有什么其他异议吗？有。其中他们最喜欢提出的观点是：神作为一种超越形体的存在，完全没有必要经历死，应当独立于死之外，只凭他的大能就可以轻松地实现自己的目标；还有，如果出于某种难以言说的理由，这样做十分必要，那至少他也不应当接受如此可耻的死亡形式。他们问，还有哪种死比死在十字架上更耻辱的呢？我们对此该怎样回答？我们得说，死是生的必然环节，他既决定一次性地分有人性，就必然要经历人性的每一特殊阶段。因为人的生命处于这两个端点之间，他既经历了一头，若不触及另一头，他所预定的计划就只能停留在半途中，因没有经历人性的第二个阶段而无法最终实现。然而，人若完全准确地理解这个奥秘，就会更加合理地说，死不是因为生而必然发生的，相反，他正是为了死才接受了生；因为他是永生之神，不会为了生的需要而降低到肉体状态，经历出生的阶段，他乃是为了把我们从死里呼召回来，使我们得生。这样说来，正是因为我们的整个人性需要从死里复活，他才把手伸向匍匐在地的人，屈尊靠近我们僵死的肉身，甚至亲自进入死的领地，触及死的状态，然后以他自己的身体赋予我们人性复活的力量，仅凭他的大能就使整个人类与他一同复活。因为肉体是人接受神性的器官，并在复活中与神一同起来，它不是出于别的源头，就是出于我们人性这团泥块^[29]因此正如我们这个身体的某一感觉器官的开动，同时就带动整个系统，因为它们原本是一体的，同样，这一肢体的复活力量也渗透到整个人类，好比整个人类就是一个单一的生命，这种本性上的持续和同一从这一肢体传到整个身体。既如此，这启示所教导我们的，即正直的神屈尊靠近堕落的人，以便把他抬升起来，脱离那种屈辱状态，有哪一点看起来是超出可能性的界限的？至于十字架，是否具有某种更深刻的含义，那些精通奥秘的人可以有另外的解释，但无论如何，我们所知道的传统的教训是这样的。我们知道，福音里的一切事，无论是行为还是话语，都有一种高贵的属天含义，这里面的一切都展现出人与神的完全联合，所说的话语，所做的行为是人的，但在神秘意义上却代表着神，由此我们可以推出，在这一点上也要与其他问题一样，不可只注重一个因素，而忽视另一个因素。不过，在死这一“事实”上，我们必须认为这是人的特点，而就它的“方式”来说，我们则要急切地寻找神的特点。须知，神性是渗透万物的，凡存在的实体，无论多远，无论多广，它都要延伸到它们的每一部分之中——因为事物若不在存在者之内就不可能存续；而最根本的存在者就是神，他在这世界的存在使我们不得不相信万物是持续存在的——这就是我们从十字架这个形像中得到的教训。十字架分为四个部分，从中心的枢纽区向外有四个伸出部分；因为到了自己预定的死亡时刻就被钉在十字架上的，就是把万物都捆绑到自己身上，借自身使现实存在的各不相同的事物达成和谐共处的一致的那位。在这些存在者中，有关高贵之物的观念，有关卑微之物的观念，或者界定两者之间的事物的思想。因而，如果你考虑诸天之上的事物系统，或者思考地下之事，或者宇宙两极之间的事物，任何地方都有神作为唯一可见的力量预见你的思想，这种力量在存在之物的任何部分保持它们的存在状态。不论我们应当称这

种存在为神，或心灵，或大能，或智慧，或其他能更好地形容在万物之上的神的高贵术语，我们的讨论都不会就所使用的称呼或名称或表达式作任何争辩。既然一切受造的都朝向他，都属于他，围绕他，并借助他与自身统一，天上的事物因他与地上的事物联结，是的，我们不可能只凭听觉就能对神有完全的领会，在这些高贵的主题上视觉也应是我们的老师；伟大的保罗正是从视觉开始引导以弗所人进入了解奥秘之门，教他们知道那“何等长阔高深”的事物^[30]事实上，他用恰当的名称指明了十字架的各个伸出部分。上面部分是高，下面部分是深，左右两边是长和阔；在另一段落里，他向腓立比人进一步清晰地阐述了自己的思想，他对他们说：“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝。”^[31]在这段话里，他把中心和伸出的两臂^[32]包括在同一个称呼里，把处于天地之间的一切都通称为“地上的”。这就是我们关于十字架的奥秘所得到的教训。接下来记载的事件是非常适当的，就是不相信主的人也必须承认，这些事中没有哪一点是与神的概念相悖的。他并没有停留在死里；他的身体虽因铁钉和长矛受伤，但伤口并没有影响他的复活；他复活之后如己愿向他的门徒显现，无论他想要在什么时候与他们同在，他就悄然来到他们中间，无须通过门窗进入；他借圣灵启示门徒，巩固他们的信心；他应许要来到他们中间，他与他们之间没有任何隔墙阻挡；在人眼里他升上了天，在人心里他无处不在；所有这一切，以及他的历史事实中所包含的诸如此类的事，都明白无误地表明它们都是神，一种至高无上、超然卓绝之权能的记号。所以，我相信，关于它们没有必要详尽论述，因为对它们的记载本身就显示了非凡的特点。不过，关于洗礼的性质（无论称之为浸洗，或者启示，或者重生，都可以，因为我们对名称不作任何争论）是我们所要阐述的教义的一部分，所以最好还是对这个话题也作些简单的论述。

第三十三章

当他们听我们讲说一些事，大意是：人进入生命之后，因为第一次生只能走向必死的存在，所以必须找到第二次生，这次生既不始于败坏，也不终于败坏，是引导人生而为不朽之存在的生，这样，必死的生必然包含必死的存续，而不朽的生就可以胜过死之败坏；我是说，当他们听到我们说诸如此类的话，还从我们了解了整个过程，即成就重生之奥秘的就是祷告、祈求天上的恩典、水和信心——却仍然不相信，眼睛只留意外在和可见的事物，似乎按肉身方式发生的事与神应许的应验是不相一致的。他们问，祷告、祈求神圣权能、水这些东西怎么可能成为那些接受这些仪式的人的生命之源泉呢？只要他们不是冥顽不化的人，我们只需考虑一件事就足以使他们了解我们的教义。我们反过来问问他们肉身出生的过程，这是每个人都可以看到的。那为生命的最初形成而投射的东西是如何变成人的？这里，完全可以说，任何可能的推论，甚至真理，都不可能为我们找到任何解答方式。试问，人的含义与那东西里面所看到的性质有什么关联？人一旦形成，就是一种富有理性

和智性的存在物，能够思想和认知；而那东西所表现出来的唯有湿润的性质，除了眼睛所能看到的，心灵对它一无所知。因而，当我们向他们提出这个问题，即如何相信人是从那种湿润的原子形成的，我们可以设想他们会作出怎样的回答；而他们的回答正是我们关于复活如何借着水发生这个问题的回答。须知，当问到人如何形成的问题时，任何人都会信口回答说，那原子成了人是借助某种神圣权能，若没有这种权能，那原子就是死的，起不了任何作用。因而，就此而言，既然不是这从属的质料变成了人，而是神圣权能把那可见之物变成了人的本性，那么在这种情形中他们证明神有这种权能，而在那种情形中（即借水复活）却认为神太软弱不可能成就自己的旨意，这是完全不合理的。他们问，水与生命之间有什么共同之处？我们反过来问他们，湿气与神的形像之间有什么共同之处？如果神按己愿将湿润的质料变成最高贵的受造物没有任何不可思议之处，那么同样，我们认为，只要神圣力量显现出来，就可以把生来可朽坏的本性变成不朽的状态，这没有什么稀奇的地方。

第三十四章

他们要求提供证明祈祷洗礼过程圣化中有神彰显出来的证据。请要求这种证据的人回想一下我们进一步反问所得出的结果。我们借推理明确认为，借肉身向我们显明出来的权能是真正的神圣权能，这种推理本身就是对我们现在所说的论点的辩护。当它表明那显明在肉身里后来又借各样他所成就的神迹展现其本性的，就是神，同时也表明了这位神显现在施洗过程中，人常常乞灵，他就常常显现。凡存在的一切事物总有某种特性指明其本质，而真理就是神性的独特属性。我们知道，他曾应许要永远与那些求告他的人同在，应许必在那些相信他的人中间，改头换面停驻在他们当中，并与各人有特殊的交往。这样，我们再也不需要别的证据证明神显现在洗礼所成就的事情中，因为我们从他所成就的那些神迹相信他就是神，知道神的特性就是与任何虚假毫不相干，并且充满信心地认为所应许的事必然按它所说的那样成为事实。所以，先于这种神圣安排的祷告和祈求就充分证明了所应验的一切事都是神所成就的。就人的另一种形成（即肉身的形成）来说，尽管父母可能并没有求告神，但他们的冲动行为却借助神的权能——如我们前面所述的——形成胚胎，如果没有这种权能的作用，他们的激情就是毫无效果，徒劳无用的。肉身的形成过程尚且如此，更何况属灵的生育方式所塑造的对象呢？神已应许要在这个过程中显现，如我们所相信的，把自身的权能施展在作品之中，此外还有我们自己的意志也影响那个对象，也就是说祷告得到了回应，祈求的帮助得到了贯彻。如果有人祈求神让太阳照在他们身上，虽然他的祈求绝不可能影响将来真实发生之事的速率，但谁也不会因为他们向神祈求的是必然要发生的事就说，那些这样祈祷的人的热情是毫无益处的；同样，信靠神的应许之真实性的人坚定地相信，他的恩典必然显现于那些在这个神秘安排中得了重生的人，这样的人或者以自己的实际行为为那恩典添砖加瓦，或者无论如何没有使既有的恩典

受挫。要知道，存在着恩典，这是信心的事，因为那应许要赐给恩典的是神；而关于他的神性的证明，则可以通过各种神迹体现出来。因而，神显现在洗礼的整个过程中，这一点是毫无疑问的。

第三十五章

不过，浸入水里，以及人在水里的三一体浸礼（trine immersion），则包含了另一个奥秘。因为使我们得救与其说是通过神的戒命教义，还不如说是借助他的种种行为得以实现的，他已经实现了与人的一种真实关系，使生命成为一种活生生的事实，由此借助他所穿戴并同时神化了的肉身，使一切相类及相关的事物都可以与它一同得救，所以必须设计出某种方式，使得跟从的人与引领的神之间的亲密关系和相似性在洗礼过程中得以显现出来。因此，必须知道在我们的生命之主身上可以看到什么特点，这样才能制定出跟从者应该怎样仿效的法则，如使徒所说的，要学救我们的元帅的做法^[33]正如那些在娴熟的教练的指导下进行实战练习，训练手臂的姿势和动作的人，才能根据他们眼睛所见的标准提高自己在掌握兵器上的灵巧性，而没有根据向他演示的动作进行实际练习的人始终缺乏这种灵巧和熟练；同样的道理，凡与主一样对至善热切追求的人，也必一板一眼地效仿引领我们得救的主，将他向他们显明的事付诸行为。事实上，人若不按照同样的道路行走，就不可能到达同样的目标。正如在迷宫前茫然失措，不知道如何穿越弯道的人，如果正好碰上已经走过迷宫的人，就可以跟在他后面穿过形形色色迷惑人的弯道，最终到达目的地；如果没有这个向导，不亦步亦趋地跟从他，他们就不可能达到终点。同样，我恳请你们注意，我们生命的这座迷宫仅凭人自身的能力是不可能顺利穿过的，除非跟从主的道路，因为他虽然也曾经经历其中，却把一切包围他的困难一一超越。我把这个迷宫的比喻用于死之囚牢，它围困着可怜的人类，没有出口。那么关于救我们的元帅，我们是怎么看的呢？三日处在死之状态，后来就从死里复活了。如此，必须安排我们身上有与这些事的一定相似性。那么使我们身上也有类似于他身上发生的事的这个计划是什么呢？凡受死影响的事物都有其独特而天生的处所，这就是地，它们都被放在、藏在地底下。而地与水彼此之间极为接近。光从原子本身来说，两者都有重量和向下坠落的重力；它们住在彼此里面，彼此限制。既然我们生命之主的死使他在土里埋葬了，并因此与我们的本性一致，那么我们对死的仿效就体现在相邻的原子即水中。因为他这从天上来的^[34]亲自取了死的形式，被埋葬在地里，第三日复活了，所以每一个由于身体构造而与他相连的人都可以指望同样的事，即通过水——取代土——浇灌在身上获得重生，所以三次浸入水里就向他预示了三日之后的复活恩典。类似的意思已经在前面说过，即借助神的安排，死已经被引入人性里，这样，到了灵魂与身体的复合体分解的时候，罪就随之流逝，人就借助复活得到重生，变得健康、纯洁、无情无欲，剔除了一切恶之痕迹。然而，这种死的安排在救我们的主的死里得到了成全，它的特定目的不折

不扣地得到了实现。因为他的死不仅使原本统一的事物四处分散，而且使已经分离了的事物又重新合到一起；这样，在原本自然合一的事物即灵魂和身体的分解中，我们的本性得到了洁净，从而，当这些分开的原子又重新联合的时候，就可以保证它们不沾染任何外来的质料。至于那些跟从这位元首的人，他们的本性与他并不完全相似，但它如今能够接受多少，就已经接受了多少，同时有所保留，要等候将要到来的时机。那么这种仿效体现在哪里呢？在通过水所喻示的蒙羞形像中为了达到遏制罪之掺和的目的——当然这不是完全消除，而是对恶之持续性的一种阻断——有两件事可以导致罪的洁净，就是违背者的忏悔和对死的效仿。有了这两点，人在一定程度上就脱离了共同的向恶倾向；忏悔使他生出对罪的厌恶和回避，他的死使他实现对恶的压制。当然，倘若他可能在效仿中经历真实的死，那结果就不是模仿，而是完全同一了；我们本性中的恶因而就会完全消失，如使徒所说：“他死是向罪死了，只有一次。”^[35]但由于如上所说的，我们目前的能力贫乏，只能模仿超然的权能，用水浇在身上三次，从水里浸升三次，以此来模拟主救人的埋葬和第三日所发生的复活，我们心里有这样的思想，就像我们有能力浸入水里并从水里起来一样，那主宰宇宙的主也有能力把自己浸淫于死，如我们浸于水，并恢复他自己的恩福。因而，人只要信靠理性的东西，根据双方各自的固有能力论断结果，就会发现这两种结果里面没有一点不相称之处，两种结果都是顺着各自天然的能力成就其力所能及的事情。人完全可以浸入水里而安然无恙，对神圣权能来说就更可能极其轻松地对待死亡，以至于浸淫其中而不会被它伤害和改变。请注意，我们预先在水里预演复活的恩典这是必需的，好叫我们明白，为了方便起见，我们在水里受洗，但它与从死里复活是同等的事。就我们现世生活中的事而言，有些在前，有些在后，没有先前的事就不可能出现后来的结果，尽管开端若与结局相比，似乎显得无足轻重（比如，人与作为他的肉身生命之结构的基础而设立的东西相比，哪有什么平等可言？然而如果那基础从来不曾有过，我们所看见的这个形体也不可能出现）。同样，那在伟大的复活中所发生的事，虽然从本质上看是更加宏大的，但它的开端和原因却在此生；事实上，若不是先有这个，就不可能发生那个；我的意思是说，没有重生的洗礼水，人就不可能有复活。但这样说时我不只是指我们这复合身体的重塑和更新——要达到这个目标，人性就绝对必须改进，不论它是受了洗礼的恩典，还是始终没有受洗，都受制于它自己的律法，这是主的规定和安排——更是指恢复护佑的神圣状态，远离一切羞耻和伤痛。因为并非凡在复活中恢复了存在的人都必然回到同一种类型的生命。那些已经得了洁净的人与那些仍然需要洁净的人之间存在着巨大的间距。对那些在有生之年已经预先借助水洗得了洁净的人，就能恢复那种护佑状态。所谓护佑状态，就是恢复纯洁、毫无情欲的状态，恩福就在于这种无情无欲的状态，这一点不会有什么争议。至于那些其软弱已经变得根深蒂固的人，那些不曾对他们的污秽进行洁净，没有神秘的水，没有对神圣权能的求告，也没有忏悔以期改正的人，就必须进入专门为他们这种人设置的地方——就像炼炉就是专门为提炼混有

杂质的金子准备的——以便混合在他们里面的邪恶在漫长的世代里熔化消失，使他们的本性向神恢复纯洁。因为火和水里都包含一种净化的美德，所以，凡借这神秘的水洗净了其罪之污秽的人，就不再需要其他的洁净方式了；而不曾接受水洗的，就必须接受火的净化。

第三十六章

常识和《圣经》的教义都表明，人若没有完全洁净自身因恶而产生的污点，就不可能被接纳成为天上一员。这件事本身虽然微不足道，却是伟大恩福的开端和基础。我称之为微不足道是因为这种改正方式非常方便。说实在的，这件事有何难呢？即相信神无处不在，在万物之中，也与那些求告他赐给维持生命之力的人同在，并且这样显现出来成就那唯有他才会做的事。而最适合神圣权能做的事就是拯救那些需要拯救的人；这种拯救借助水里的洁净显出效果来[36]；凡在水里得了洁净的必分有纯洁；而真正的纯洁就是神。这样说来，你就会明白，这事刚开始时是多么微不足道，多么容易实现；我指的是信心和水；前者在于意志，后者伴随着人的生命。然而，从这两者中生发出来的恩福，天哪，是多么伟大，多么奇妙，不得不使人联想到与神本身的关系！

第三十七章

因为人是一种具有两重性的受造物，是灵魂和身体复合而成的，所以得救的人必然在这两部分上都成为新生命的主人。而灵魂既因信与主融合，就从中得到获救的方式和机会；与生命联合的行为就包含了一种与生命的友好关系。但身体是以另外的方式与救我们的主交往和联合的。正如人出于某种悖逆的行为吃了毒药，就要用另外的药物来缓解其致命的影响（人怎样吃了致命的毒物，就当怎样使解毒剂进入生命器官，以便保证药剂的疗效扩散到全身系统）；同样，我们既已尝了违背本性的毒物[37]就必须要有某种解毒剂来把已经被分解的东西黏合起来，这样的解毒剂进入我们体内，就可以借其自身的抗毒力来解除毒物所带给身体的伤害。那么这解毒剂是什么呢？不是别的，就是已经表明胜了死、曾是我们生命之初果的那个身体。如使徒所说的[38]一点面酵就能使面团发起来，同样，神已经赐下它不朽的那个身体，当它来到我们中间，就使全部身体都转变为它本身。就像毒汁与抗毒剂混合，毒汁就失去了致命的效果，同样，不朽的身体一旦进入接受它的事物里面，就把整体的性质都转化为不朽。不过，任何东西要进入身体，没有别的方式，只能通过吃喝吸收到生命器官里。因而，身体必然以与它的构造相适合的方式接受这种生产生命的权能。因为唯有那个身体是神的器皿，接受了这种不朽的恩典，也因为我们已经知道，我们的身体没有任何其他可能的方式成为不朽，唯有通过它与那个不朽的身体的交往来分有不朽的本性，所以我们必须思考，那身体只有一个，全天下的信徒却有这么多，它如何可能把自己的身体永远地、完整地分配给每个人，同

时保持自身的整体性不变。为了使我们的信心基于逻辑推论确定无疑地依靠于我们面前的这个题目，我们不妨稍作题外发挥，对身体作生理学上的思考。谁不了解我们的身体构造？其自身的存在中并不包含生命，正是由于有一种力量或权能从虚无进入它里面，它才有了自己的形态，并能持续存在；又借一种永不停止的运动吸取自己所缺乏的，排出体内多余的。比如一个皮袋，原来装满了液体，但后来袋底有了漏口，那么液体就会变少，不可能再保持充满状态，除非在顶端有另外的液体注进去，重新充满；因而，人看到这皮袋的周边是满鼓鼓的，就知道这种充满并非真的属于他所看见的对象本身，而是那被注入进去的东西在里面使它显现出这种形状和容量。同样，仅就我们身体的构造来说，并没有任何内在的把自己聚合起来的原子可以为我们所认知，完全是由于一种从外面引入进来的力量才使它保持存在。而这种力量就是（并被称为）营养。当然，并非所有的身体所需要的供养都是一样的，管理大自然的主根据各自的情况分配给各个身体相应的营养。有些动物挖出树根当食物，有些食草为生，还有的食肉为主，而人首要的食物是饼；为了使他的身体保持湿润，饮料——不是单纯的水，而是时时加上糖的甜味的水——作为辅食增强我们里面心脏的力量。因而，只要想到这些东西，就是从暗喻的意义上想到我们身体的具体形状。因为那些东西进到我的体内就变成我的血和肉，相应的营养物被吸收之后就转化为我身体的形式。了解了这些特点之后，我们必须再回到当前的问题。这问题就是，基督的一个身体如何使整个人类，也就是一切有信心的人获得活力，并且虽然同时在众人中间，其自身却未有减少？也许现在我们离可能的解释已经不很远了。既然每个身体的存续依赖于营养，而营养要通过吃喝获得，就我们所吃的来说，饼是主食，我们所喝的就是加糖的甜水，既然如一开始所解释的，神的道——既是神又是道——穿戴了人性，进入了与我们一样的身体之中，而没有对人的物理构造进行改造，使它变成另外的样子，而是按通常而适合的方式维持他自己的身体，通过吃喝保证它的延续，吃的就是饼——正如我们自己的情形，前面已经多次说过，只要看到饼，在一定意义上也就是看到人的身体，因为把饼吃进体内，饼就成了身体；同样，就主的情形来说，神所进入的身体，因为分有饼的营养，所以在一定程度上就是与饼同一的；那种营养，如我们所说的，自身转化成了身体的本性。须知，一切肉体所特有的东西也可以认为就是肉体，即，主的身体也是借饼维生的；那身体因神住在它里面，道被转化为神性的尊严。这样，我们完全可以相信，被神的道祝圣了的饼就变成了神的道的身体。那身体曾经暗示了饼，但因为神的道住在里面，成为肉身的帐篷，所以已经变体成圣了。那转化为主的身体的饼缘何成为一种神圣潜能，如今也缘于同样的原因出现了相似的结果。就如在那里，道的恩典使主的身体成为圣洁的，这身体的生计维系于饼，在一定意义上它本身就是饼；同样，在这里，如使徒所说的，饼“因神的道和人的祈求成为圣洁了”^[39]；不是说通过吃的过程它进展到一个阶段，从而变成了道的身体，而是道当下就转变为身体，如道自己所说的：“这是我的身体。”另外，一切肉身都靠湿润的东西滋养（没有这种

结合，我们属地的部分就不可能维持生命），正如我们靠结实的固体食物维持身体的固体部分，同样，我们要维持湿润部分得靠湿润的原子；这湿润原子一旦进入我们体内，因着其可输送的性质，就转化为血液，特别要注意的是，如果加上酒，它就具有转变为热的能力。既然包含神的肉身也分有这种特定的营养物以维持生计，既然显明出来的神将自己融入可灭的人性是出于这样的目的，即使人类因与神的这种共性而同时得到神化，正是为了这样的目的，通过神圣恩典的安排，他借那个肉身——它是靠饼和酒来维持生命的——把自己灌输到每个信徒里面，使他自己与信徒们的身体结合，以这种与不朽者的联合来保证人也能在不朽上有份。他鉴于人的祈福给予这些恩赐，借此使这些可见事物的本性转化（transelement）^[40]为不朽的。

第三十八章

至此，我想，除了信心^[41]关于福音奥秘的疑问已经一一作答，无有遗漏；至于信心，我们在本文只作简单的说明。读者若想得到更精细的阐释，可参看我们已经出版的另外一些著作。在那些著作里，我们尽我们所能热切而准确地解释了这个题目，既与对手展开了论战，也就驳斥我们的问题作出了我们自己的思考。但在本文的讨论中，对于信心这个题目我们只想说与福音的语言直接相关的内容，即凡借属灵的重生而出生的，就可知道生他者是谁，他要成为怎样的受造物。因为唯有这种生育方式才有力量成为它所选择成为的事物。

第三十九章

须知，凡是出生而来的事物都顺从于那生育它们的父母的动机，但属灵的出生却依赖于那被生者的力量。这里当然潜藏着危险，因为既然每个人都可以自由选择，那他就得注意不可错失对他有益的东西。我想，对于被推向自己的生育的人来说，最好是根据先前的推理来决定哪个父亲对他有益，他的本性应包含哪种原子更有益于他。因为如我们已经说过的，这样的孩子有能力选择自己的父母。既然一切存在者可以分为两类，一类是受造的，一类是非受造的，而非受造的世界自身里面拥有不变性和不动性，受造的世界则是可变可动的，那么他经过估算和思考之后应该选择哪个与他有益的，更愿意作他父母的？是处于常变状态的，还是拥有不变、稳定、恒善之本性的？我们知道，福音向我们交代了三个人和名字，信徒的诞生或产生就借它们而发生，从这三位一体生育的就等同于从父、子、圣灵出生——福音就是这样说到灵的：“从灵生的就是灵”^[42]保罗正是“在基督里”^[43]生出信徒的，父则是“众人的父”。所以这里，我恳请听者的心灵在选择时要保持清醒，免得它虽然有能力强使坚固不动摇的事物成为其生命的根基，却最终使自己成了某种摇摆不定之事的产物。那按照神的安排到来的人，在他里面所生的与他的心气相一致的东西必显示出大能来；所以，凡认信圣三位一体是非受造的，

就踏上了坚定不移的生命之途；而由于错误认识只在三位一体里看到受造的性质，然后在那样的观念里受洗的人，其重生所得的仍是变化不定的生命。因为凡被生的就必然与生育者相似。那么这两者哪一个具有更大的优点，是踏上不变的生命之途，抑或是再次被此生这种变化多端的不稳定生命之波推来荡去？既然凡有一点理解力的人都能清楚地看到，稳定的生活比不稳定的生活具有更高的价值，完全的比缺乏的，没有需要的比有需要的，无须前进、永远驻留在完全的众善之中的，比一步步艰辛地攀登的，具有更大的益处，那么每个人，至少是每个拥有理智的人，就必须在两者之间作出非此即彼的选择，或者相信圣三位一体是属于非受造的世界，从而借助属灵的出生使它成为其自己生命的源泉，或者，如果他认为圣子或圣灵是外在于第一位，即真善，神，父的，那么在他重生之际所接受的信念里就不可包括这两个位格在内，免得他不知不觉地把自己交给那不完全的本性（它自身还需要别人来使它成为善的呢）^[44]从而使他失去对那高级世界的信心，在一定意义上使自己又回到某种与他自己的本性相同的事物之中。须知，人只要把自己捆绑于受造物，就不再有从神获得拯救的盼望。由于一切受造物无一例外都是从不存在进入存在的，所以每个受造物都与其自身有一种密切的关联，比如在身体构造上，所有的肢体都有一种天生的相互联系，尽管有些是向下的，有些是向上的；从造物界的观点看，受造物与其自身是同一的，而我们中间的差别，是丰富还是缺乏，绝不会使它脱离这种与自身的天然一致性。在一切从非存在状态进入存在的事物中间，虽然在其他方面彼此各有分别，但在这点上我们发现全都一致，毫无区别。人本身是一种受造的存在物，他若认为圣灵和独生的神也同样是受造的，那么他所怀的走向更好状态的盼望便是虚妄的；因为他的重生只是恢复自身而已。这样，所发生的事就类似于尼哥底母（Nicodemus）的猜测；当我们的主告诉尼哥底母人必须从天上得重生时，他因为无法理解这奥秘的含义，所以只能想到母亲的肚腹^[45]所以，如果一个人的行为不向着非受造的本性前进，而向着与他自身相似并同样受捆绑的本性前进，那么人的出生就是出于下面的，而不是出于上面的。但福音告诉我们，得救者的重生是从上面来的。

第四十章

在我看来，就已经阐述的内容来说，本教义手册的教导还没有完成。我认为，我们应当把这个问题的结果也考虑进去，许多领受了洗礼之恩典的人都忽视这一点，从而误入歧途，自我欺骗，所以只是表面看起来而不是真正地得了重生。因为如果我们还停留在原来的状态中，那么借重生所发生的我们生命中的变化就不可能是真正的变化。我不明白，一个人若仍然处在原来的状态，没有发生一点点与他本性不同的变化，那怎么可能相信他成了另外一个人呢？众所周知，领受救赎的重生就是为了更新改变我们的本性。然而，人性本身在洗礼中没有接受改变，人的理性、悟性、科学能力，以及其他独特品性都没有发生变化。

事实上，如果我们本性中的这些属性有哪一个被换走了，这种变化就可能是恶化。既然从上面来的生肯定是对人的更新，而这些属性却不接受改变，那么要探究的问题就是：他身上改变的是什么，成全重生之恩典的变化是什么。显然，当那些印刻在我们本性中的恶性被抹掉了，就发生了一种向良善状态的变化。那么，如果我们在那神秘的洗礼中得了“洗濯”，如先知所说的^[46]使心里变得“洁净”，灵魂“除掉了恶”，从而变成良善的人，并转变为更好的状态。但当洗礼施用于身体时，灵魂若没有洁净自己情欲的污点，受洗后的生活仍然保持与受洗前的生活一样，那么我得说——虽然这样说可能有点放肆，但我仍然要说，毫不掩饰——在这样的情形中，水只是水，圣灵的恩典根本没有显现在这样的人的洗礼重生上；也就是说，不仅畸形的愤恨，贪婪的情欲，放荡而粗俗的念头，带着傲慢、嫉妒、自夸，毁损神的形像，而且不义的所得也与他同在，他甚至还引诱妇人通奸，寻欢作乐。如果这些以及诸如此类的邪恶受洗后与受洗前一样围绕在他的生命周围，那么我看不出他在什么方面有了变化；在我看来，他与先前完全是同一个人。受到他不公正待遇的人，受到他诬告的人，被他强迫剥夺其财富的人，就这些人而言，虽然他在洗礼之水里洗濯了，但他们在他身上看不到任何变化。他们也没有从他那里听到撒该（Zacchaeus）的叫喊：“我若讹诈了谁，就还他四倍。”^[47]在他受洗前他们论到他说过的话，如今仍然完全适用；他们用同样的名字来称呼他，说他是贪婪的人，对别人的东西眼睛发绿的人，把自己的奢侈生活建立在他人的痛苦之上的人。这样的人，仍然停留在原先的道德水平上，却对自己喋喋不休地说着从洗礼中领受的有益的变化，请这样的人听听保罗是怎么说的：“人若无有，自己还以为有，就是自欺了。”^[48]你所不是的，就是你所没有成为的。因而那些已经得了重生的人的福音说：“凡接待他的，他就赐他们权柄，作神的儿女。”^[49]我们知道，人所生的孩子与父母的本性是完全相同的。所以，如果你已经领受了神，如果你已经成了神的儿女，就当在你的品性里显示出你里面的神，在你自身中显明生你的父亲。使我们认得神的那些标记，必使如此出生的子与神的关系显现出来。“他张口，使有生气的都随愿饱足。”“他移开过犯。”“他懊悔恶。”“主对众人仁慈，不会对我们天天发怒。”“神是公义的主，在他没有不义之事。”^[50]还有其他诸如此类的散布在《圣经》里的经文都教导我们，如果你像这些人那样生活在这类的事中，你实在就是神的孩子；但如果你仍然坚持原有的恶的标记，那么自我唠叨从上帝得着的重生是徒劳无益的。先知的预言会驳斥你说：“你是‘人的儿子’，不是至高者的儿子。你‘喜爱虚妄，寻找虚假。’你不知道人是怎样‘成为可敬的’，除了成为圣洁的，没有别的道路。”

最后，我们还必须补充以下一点，即，福音书里为那些已经虔敬生活的人所提供的那些好事是无法准确描述出来的。请问，那“眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的”^[51]事怎么可能描述呢？事实上，罪人的痛苦生活与感觉所能感受到的痛苦根本不能相提并论。即使来世的某种惩罚以我们今世所熟知的术语来命名，彼此之间的区别仍然不可谓不悬殊。你已经知道，当你听到火这个词时，要想到一种不同于

我们所看见的火的另一种火，那火有这火所没有的东西，因为那火是永不熄灭的，而这火可以凭经验找到许多熄灭方法；一种可以熄灭的火与一种根本不会熄灭的火之间存在着巨大的差异。因而，那火不同于这火。同样，如果一个人听到“虫子”这个词，千万不可因为用了同一个词就以为它是指地上爬行的动物；因为它的修饰词“不死的”要求我们想到另一种动物，而不是此世所熟知的东西。既然这些东西是作为此世之后的来世必然到来的事物立在我们面前的，是按照神对各人生活的公义审判，从各人自己的品性中自然发展出来的结果，那么明智的人必然不会只关心现世，而要更关注来世，并在这短暂的、转瞬即逝的生命中为那不可言说的恩福设立根基，通过正确的选择消除一切邪恶经历；如今他们在此生中如此做了，此后就要在来生得到永恒的回报。

[1] 《提摩太前书》3：16。

[2] 《使徒行传》2：47。

[3] 马吉安是塞尔多（Cerdo）的一个门徒，在他老师所教导的两个原理之外又加了第三个原理。第一个是无名的、无形的良善之神，但不是创造主；第二个是有形的创造之神，即得穆革（Demiurge）；第三个是介于无形之神与有形之神之间的魔鬼。得穆革是犹太人的神和审判官。马吉安断言唯有灵魂能复活，拒不承认律法和先知是从得穆革来的；唯有基督从无名无形的父下来拯救灵魂，并废除犹太人的这位神。他只承认《路加福音》是福音书，并把开头详述我们的主如何出生、如何道成肉身的部分删除。他还对中间和结尾部分作了剪辑。除了这部被他剪得支离破碎的《路加福音》之外，他还保留了十封使徒书信，但对它们也作了删节处理。格列高利曾在别处论到，优诺米斯（Eunomius）的门徒就是从马吉安那里得到他们的“两位神”的，与他不同的是，他们否认独生神即“福音的神”有本质上的良善。

[4] 关于瓦伦廷和巴西里得的诺斯底主义理论，H. L. Mansel的 *Gnostics* 和 *Dictionary of Christian Biography* 中论到他们的条目有极为可靠而适当的阐述。

[5] 撒伯流异端盛行于公元前一世纪，在它看来，认为神有位格只是出于人类语言的困难，结果，当论到特别类似于父的作用和事工时，神就常常被定位为父。子和圣灵也同样如此，在论到救赎或成圣话题时就赋予他们位格。

[6] 比如，驳斥二元论的讨论只会使犹太人更加坚信其严格的一神论。

[7] 《约翰福音》一章1节不是说“太初后有道”，而是说“太初有道”，也就是说，太初从来没有缺乏过道即逻各斯。格列高利据此来论证逻各斯（道）的永恒性。

[8] “不可靠”即希腊词“apages”。后来人的话语就被称为“epiknros”。参阿塔纳修（Athanasius）（《驳阿里乌主义》3节）：“既然人是从非存在来的，他的‘话’也是短暂的，而非永久的。我们听到人每天说着许多各不相同的话，因为已经说过的话并没有留下，而是被遗忘了。”

[9] “hypostasin”。关于这个常常用到的词存在着一个问题：究竟是基督徒还是柏拉图主义者第一次发明出这个词来表示既不是指“substance”也不是指“quality”的东西？亚伯拉罕·图克（Abraham Tucker, *Light Nature*, ii. p. 191）对柏拉图的三合一，即良善、理智和活动大胆地提出以下看法，“性质”不能作这些原理的一般性名称，因为观念和抽象本质存在于理智里面，而性质不可能彼此存在，比如黄色不可能是软的；“实体”也不可能是囊括这三者的术语，否则它们必然就是存在（the Existent）的组成部分，而这就破坏了神的统一性。“于是，他（柏拉图）就称之为本体（Hypostases）或实存（Subsistencies，或位格），表示介于实体和性质之间的东西……”但他又说：“我不想向任何人推荐这一想法。”他也没有说这种柏拉图意义上的使用有什么权威性。事实上，如果这个词曾用来表示柏拉图的三合一原理，表示它们各自是“同一个‘ousia’中

的不同位格”，那就会歪曲第一个概念即至善，因为这个概念从来不是相对的。所以目前看来，这个词似乎是强调基督教与柏拉图主义之间的对抗性。苏格拉底见证古希腊哲学中并没有这个词：“在我们看来，希腊哲学给了我们关于‘ousia’的多种定义，但对‘hypostasis’却根本没有注意。……古人几乎没有论及，只是偶然有几次提到，那也是在今天（即五世纪）完全不同的意义上使用的。……虽然古代哲学家很少注意这个词，现代哲学家却更多地使用它，而不是ousia。”不过，从我们可追溯的源头来看，正是奥利金凭着准确无误的第六感第一次用新的术语即“hypostasis”（除homoousios和autotheos之外）来包含“Logos”，这样后来才可能向希腊语世界表明第二位格是一个平等而不可见的三位一体的成员。

[10] 这种教义与斐洛（Philo）的，即亚历山大派哲学（Alexandrine philosophy）完全不同。圣约翰在福音书里的第一句话表明“Logos”除了从神出来的运动之外，还有一种回到神的运动；它原本在那里，但被一种他称为爱的力量派遣出来，所以向世界的最初运动不是源于“Logos”，而是源于父本身。这里，Logos是道，而不是理性；他是某种活的原因的活的结果，不是理论或假设立在某种无法解开的奥秘之门前。Logos说话是因为父说话，不是因为至高者不能并不愿说话。但他们的关系在斐洛那里却常常相反。父时常成为Logos与世界之间的中保，把人引向自己，使受造物顺服地行在他的道上。

[11] 这话指的是三位一体的两个“数”的理解。“三”意味着能被计数，“一”意味着拒绝被计数。——中译者注

[12] 《诗篇》33：4，七十子译本。见和合本《诗篇》33：6。

[13] 《创世记》1：27。

[14] 见《提摩太前书》4：4。

[15] 这不是要使魔鬼成为得穆革，只是使其成为“地上的天使”。因为天上和空中已经派给“诸天使权能”管理，所以地以及地上的各国就指派给了次级天使。

[16] 《哥林多前书》2：15。

[17] 指马可。——中译者注

[18] 《马太福音》9：12。

[19] 《马可福音》2：17。

[20] 这里指人的身体。

[21] 指第五章。

[22] 这里的先知即大卫，见《诗篇》31：19。

[23] 希腊教父和大部分英语神学家都只限于表明道成肉身道德上是与神性适合、一致的，并不想证明它的绝对必然性。

[24] 《诗篇》106（105）：4、5，119（118）：65、66、68。

[25] “符合公义原理的方法。”这种救赎观，即与撒旦达成协议，并使他成为事件中的一方或辩护方，是极其引人注目的。《约伯记》的序幕里也讲到撒旦与神的协议，显然为这种观点提供了一种基础。

[26] 《出埃及记》3：14。

[27] 《玛拉基书》3：2、3。

[28] 参《哥林多前书》12：14—24。

[29] 参《罗马书》9：21。希腊教父比如阿塔纳修、克累索斯顿（Chrysostom）、大马士革的约翰（John Damascene）都用这个词来表示人体。

[30] 《以弗所书》3：18。

[31] 《腓立比书》2：10。

[32] 教父们喜欢对十字架的形状寻找本性上和艺术上的类比，比如这里比作船的双桨，在艺术上比作鸟的振翅飞翔。

[33] 《希伯来书》2：10，12：2。

[34] 《约翰福音》3：31，《哥林多前书》15：47。

[35] 《罗马书》6：10。

[36] 《约翰福音》3：5。

[37] 格列高利这里似乎是指夏娃吃了智慧果，从而在我们的本性中引入了一种道德和生理的毒物。

[38] 《哥林多前书》5：6。

[39] 《提摩太前书》4：5。

[40] 有解释者认为，这个词的意思是指借助一种额外的恩典转变为另一种样式或用途，这种转变“不改变本性，只在原来的本性上添加恩典”。不过，还应当注意的是，在斐洛看来，这个词是用来指从一种原子变为另一种原子，比如土变为水。——中译者注

[41] 参见《教会教义手册》：“信心就是使人坚定地相信神在圣礼（洗礼）中应许他们的事。”

[42] 《约翰福音》3：6。

[43] 《哥林多前书》4：15。

[44] 即某个受造物的本性。比如，只是作为人的基督，他自身是不完全的，所以不可能给人完全。

[45] 《约翰福音》3：4。

[46] 《以赛亚书》1：16。

[47] 《路加福音》19：8。

[48] 《加拉太书》6：3。

[49] 《约翰福音》6：12。

[50] 这些引文出自七十子译本的《诗篇》145：16，103：12（《以赛亚书》43：25），《约珥书》2：13，《诗篇》7：11、92：15。

[51] 《以赛亚书》64：4，《哥林多前书》2：9。

译名对照表

A

Abraham , 亚伯拉罕

Anomoean , 亚诺摩安

Arabia , 阿拉伯

Aristotle , 亚里士多德

Armenian , 亚美尼安

Assyria , 亚述

Athen , 雅典

Athanasius , 阿塔纳修

B

Basil , 巴西尔

Basilides , 巴西里得

Bethany , 伯大尼

C

Caesar , 恺撒

Cain , 该隐

Cappadocian , 卡帕多西亚

Cerdo , 塞尔多

Council of Antioch , 安提阿公会

Croesus , 克罗苏

Chrysostom , 克累索斯顿

D

Daniel , 但以理

Demiurge , 得穆革

E

Elias , 以利亚

Epicharmus , 埃比迦姆

Epicurean , 伊壁鸠鲁主义者

Eunomius , 优诺米斯

Ezekiel , 以西结

G

Galilee , 加利利

Golgotha , 各各他

Gregory of Nyssa , 尼撒的格列高利

H

Heraclitus , 赫拉克利特

Herod , 希律

I

Isaac , 以撒

J

Jechoniah , 耶哥尼雅

John Damascene , 大马士革的约翰

Joseph , 约瑟

Judah , 犹大

Judea , 犹太地

K

Kebes , 刻贝

L

Lazarus , 拉撒路

M

Macrina , 玛克丽娜

Manes , 梅尼斯

Manichaen , 摩尼教徒

Marcion , 马吉安

Mose , 摩西

Mount of Olives , 橄榄山

N

Nain , 拿因城

Naaman , 乃幔

Nicodemus , 尼哥底母

Noah , 挪亚

O

Origen , 奥利金

P

Palestine , 巴勒斯坦

Paul , 保罗

Peter , 彼得

Phineas , 斐尼阿

Philo , 斐洛

Plato , 柏拉图

R

Rebecca , 利百加

S

Sabellius , 撒伯流

Sadducees , 撒都该人

Simmias , 西米阿斯

Simon , 西门

Socrates , 苏格拉底

Sodomite , 所多玛

Solomon , 所罗门

Stoics , 斯多亚派

V

Valentinus , 瓦伦廷

X

Xerxes , 薛西斯一世

Z

Zacchaeus , 撒该

《论灵魂和复活》收录了尼撒的格列高利的中篇和短篇论著。这些作品阐释了人的受造、灵魂和身体的关系以及复活这样的主题，此外还有相关的灵修观念，比较系统地呈现了希腊式基督教的总体思想。这样一种带有希腊思想的基督教著作，能够让我们看到基督教与希腊文化的互动、改造和提升的过程。《论灵魂和复活》其内在蕴含着极强的思辨力和思想深度，让我们得以窥见当时最出色的知识分子的内心世界与时代风尚。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论灵魂及其起源

[古罗马] 奥古斯丁 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论灵魂及其起源

[古罗马]奥古斯丁 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论灵魂及其起源/ (古罗马) 奥古斯丁著 ; 石敏敏译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-7820-1

I. ①论... II. ①奥... ②石... III. ①基督教—教义—研究 ②神学—研究
IV. ①B972

中国版本图书馆CIP数据核字 (2006) 第057580号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 石春梅

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 22.25

插页 2

字数 310千字

纸书定价 65.00元

凡购买中国社会科学出版社图书 , 如有质量问题请与本社营销中心
联系调换

电话 : 010-84083683

内容简介

奥古斯丁是西方思想的伟大探索者，他不仅以《忏悔录》震撼了西方历史的中心，还用许多其他文字拓展了人对自我、世界和上帝的知识。《论灵魂及其起源》就是这样的作品。该书预示了古典希腊灵魂论向现代人论的转向，编入其中的另一重要作品《论基督教教义》，则可视为奥古斯丁所有作品的总纲。

作者简介

奥古斯丁（Aurelius Augustinus，公元354—430年），古罗马时代的基督教思想家，教父哲学的集大成者。著有《忏悔录》《论三位一体》《上帝之城》《创世记释义》《论基督教教义》等作品。奥古斯丁的作品几乎是后来整个基督教思想和西方思想的源头，他对于人性的洞察，对于西方社会乃至整个人类社会的批评，一直是我们认识自己的思想基础。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别处的文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人们特别关心人们自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于相遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心项目成果。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译本导言

一 研究奥古斯丁的背景

当代研究奥古斯丁 (Augustine) 的学者左便拿 (Hubertus R.Drobner) 指出: 许多世纪以来, 从中世纪到如今, 奥古斯丁在西方基督宗教中仍是最重要且研究者最多的作者, 仅次于圣经作者保罗。^[1] 至今为止, 估计研究奥古斯丁的书目有五万篇, 并且每年以300—500篇的速度增长。^[2] 奥古斯丁的重要性何在? 当代天主教神学家汉斯·昆 (Hans Küng) 的看法很值得参考。汉斯·昆在其著作《基督教大思想家》^[3] 中讨论了七位重要的神学家, 其中之一即为奥古斯丁。基本上, 汉斯·昆是从基督宗教思想典范 (paradigm) 转移的角度来选取七位神学家, 从而展示出基督信仰本身所具有的活泼生命力与对应处境的适应性的。奥古斯丁是一个新典范的开启者, 在他的神学中我们看见的是基督教的典范转变, 从早期教会/希腊化典范转向拉丁/中世纪典范。^[4] 基督教思想史家冈察雷斯 (Justo González) 亦有相类似的表述:

奥古斯丁标志着—个时代的结束和另一个时代的开始。他是最后一位古代基督教作家, 又是中世纪神学的先驱者。古代神学的主要流派汇合在他身上。从他身上发展起来的不仅是中世纪的经院主义, 而且还有16世纪的新教神学。^[5]

因此, 要了解西方基督宗教的思想, 奥古斯丁是一个不能随便忽略过去的人物。若从文化的角度来看, 奥古斯丁虽然并非第一位糅合希腊哲学与犹太—基督信仰的教父, 但其成就却是巨大和深远的, 影响继之而来的西方文化和哲学的发展, 使得犹太—基督信仰成为西方文化和哲学中不能割离出来的元素。奥古斯丁不但是中世纪哲学中的巨人, 持续影响至现代哲学如笛卡儿 (Descartes), 特别是马勒伯朗士 (Malebranche) 的思想, 而且影响了当代的宗教哲学如彭定加 (Alvin Plantinga) 和亚当斯 (Marilyn M.Adams) 的思想。换句话说, 透过奥古斯丁, 希腊哲学, 特别是新柏拉图主义, 得以进入早期及继后的中世纪哲学, 并且在不同的论题上影响着现代哲学的发展, 如信念与权威、知识与光照、意志、人类历史的发展等。^[6]

傅伟勋对奥古斯丁在神学史及哲学史上的地位有极高的评价:

……耶教哲学的初度奠基, 应归功于中世纪第一位哲学家圣奥古斯丁 (St.Augustine, 354—430)。在圣奥古斯丁以前的教父时期, 也曾产生过不少著名的神学家, ……有的暗中摸索, 企图借用古希腊形而上学思想建立耶教本身的哲学体系; 有的执守耶教天启本位的信仰立场, 极力抨击混淆希腊哲学与耶教教义的思想“叛徒”。然而通过理性之光澄清耶教教义的要求一直潜在着, 酝酿着, 终于到了圣奥古斯丁, 才有正式的理论胎动与滋长。^[7]

专就奥古斯丁在哲学史上所占据的地位而言, 他在整个中世纪哲学思想之中享有无上的权威, 尤其由于奥氏的存在, 柏拉图哲学曾在12世纪以前始终一枝独秀。至于接受亚里士多德形而上学而构筑亚式神学体系的圣多玛斯

亦曾深受奥氏思想的熏陶。德国哲学家欧依肯（R.Eucken）甚至认为奥氏思想较诸黑格尔或西莱尔马赫（Schleiermacher）等人更具近代气氛。其余如马丁·路德的创立新教，以及笛卡儿“方法的怀疑”等等，无一不受奥古斯丁的思想洗礼。^[8]

奥古斯丁于西方文化，无论是神学还是哲学思想上，一言以蔽之，即如德国著名哲学家雅斯培（Karl Jasper）所言：“奥古斯丁处于西方基督思想中新旧传统交接之际，为新传统之创建者，其影响是非常大的。由于奥古斯丁，无数的哲学家乃能醒悟而了解到一种新的、原创性的思想。”^[9]

这篇序言目的在于介绍奥古斯丁的两本著作《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*）和《论灵魂及其起源》（*On the Soul and Its Origin*）。笔者并非研究奥古斯丁的专家，但因为汉语学界对其研究不多，^[10]也就不避浅陋，执笔为文，尝试串联编译相关资料，铺陈奥古斯丁的生平、著作和思想，并引用当代专家学者的研究成果，阐释本文集所收两篇著作的思想要领，以帮助读者进入文章之中，明白这一神学巨人的心思意念。盼望在不久的将来，汉语学界有更多学者投身于翻译和研究奥古斯丁的行列之中，出版更高水平的学术作品，嘉惠神学界及哲学界，亦让人深入体会西方文化的发展自有其活水源头，并能在批判的吸收底下贡献于今日的东西方世界。

二 奥古斯丁生平^[11]

奥古斯丁全名为奥勒留·奥古斯丁（Aurelius Augustine），其简要的生平如下：

- 公元354年11月13日：生于北非的塔加斯特城（Tagaste），父亲为柏提斯留士（Patrieus），母亲为蒙尼嘉（Monnica）。

- 公元360年代及370年代：在马都拉（Madauros）及迦太基（Carthage）受教育，在塔加斯特教学，然后再往迦太基。在迦太基时父亲离世，并娶妻，生有一子。

- 公元384年：前往罗马发展其教学事业，同年到米兰（Milan）。

- 公元386—387年：放弃教学生涯，出版第一批但仍然存留的文学作品，受洗，决定返回非洲，公元388年回到家乡。其母蒙尼嘉中途于意大利离世。

- 公元388—391年：于塔加斯特过着文学及哲学沉思的生活，儿子离世。

- 公元391年：被迫担任希坡（Hippo）教会的长老（*Presbyter*，类似于教士的职位）。

- 公元395—396年：被按立为希坡的主教。

- 公元397年：写作《忏悔录》（*Confessions*）。

- 公元411年：最后公开击败多纳图主义（Donatism）；开始撰写

《上帝之城》（*City of God*），并展开同佩拉纠（Pelagian）的论争。

●公元430年8月28日：于希坡离世。

奥古斯丁于公元354年11月13日在塔加斯特[现为阿尔及利亚（Algeria）的苏克—阿赫腊斯（Souk-Ahras）]出生。这是一个罗马人聚居的城市，处于河谷之中，离海岸不过40英里。奥古斯丁的父母是罗马社会中受尊重的阶层，不用工作，但有时也会经济短绌。这个家庭为了让聪明的儿子受到最佳的教育，必要时不惜借贷。奥古斯丁至少有一个兄弟和一个姊妹，但好像只有他受到教育。他先在塔加斯特学习，然后进附近的马都拉大学城，最后他到罗马在非洲的大城迦太基完成学业。

奥古斯丁首先在塔加斯特家中有限度地教学，然后前往迦太基以教师为职业。他教授修辞学、基本科学，让罗马有教养的人能够获取知识的满足。在迦太基这段时期，他写了一本哲学小书，希望能展示他的才华以助发展事业，不幸这书已经遗失。28岁那年，奥古斯丁不满于如此平凡的日子，离开非洲前往罗马寻求更大的成就。他首先得在罗马教书，等待机会被委任前往米兰当国家修辞学教授。米兰，常为当时帝皇的行宫，实际上成了西罗马帝国的首都，因此，这是一处发展事业的最好地方。奥古斯丁期望以他的才能至少应该可以当上一个省的统治官员。可是，奥古斯丁在米兰的事业却不顺利。两年后，他辞去教席，过了一段心灵寻索以及怠惰的日子，返回家乡塔加斯特。在家乡的日子里，奥古斯丁替家族管理财产，教养情人为他所生的儿子，并继续他昔日的文学及哲学沉思。由于他的儿子青年时即离世，所以他没有责任把家中的财产转交给任何人，于是他全然放弃家财，于36岁时找到自我，成为沿海城市希坡的初级神职人员，但表面上好像是被迫违背了自己的意愿。

这个转变并不突然。奥古斯丁很早就已经不断在认识基督宗教，而他在米兰事业的失败只是进一步强化了他的宗教感。从那时开始，他的所有著作都由他的忠诚所推动，向一种正统而又理性理解的形式发展。事实上，他在北非的同道对他那杰出独特的姿态和风格是较难接受的，奥古斯丁选择加入政府承认的官方基督宗教——那是由帝皇谕准，却被最热心和最多分支的非洲教会所辱骂的。奥古斯丁的文学修养与聪明智慧让他有能力建构他对基督宗教的识见，远远超离他那些同时代的非洲同工。他独特的恩赐使他可以写出高度理论的著作，满足那些最有识见的读者，但他同时又可以使用权力和狂烈的言语宣讲圣道，让受教育不多的听众钦羨不已。

公元391年，奥古斯丁在希坡当上“长老”，然后在395年或396年成为主教，直至430年8月28日离世为止。希坡是一个贸易城市，没有迦太基或罗马的财富和文化，而奥古斯丁也不是常常待在这里。多年来，他每年都花几个月到迦太基，处理教会事务；在迦太基的环境和氛围中，奥古斯丁的特殊才干更能得到发挥，并更受欢迎，这远胜于希坡。

奥古斯丁所处的文化让他学习修辞的技艺——透过言说而显明自我的能力，从而把言说者跟其他人分别开来，并鼓动群众追随他的观点。奥古斯丁所受的训练正好与他天生的才能相互一致。修辞雄辩的风格在他一生的教会事业中展露无遗。他从来不惧争论，常在教内拉开战幔。在他隐居乡间及在希坡的早年日子，奥古斯丁不断写书攻击摩尼教（Manichee）。摩尼教是基督宗教的一个教派，奥古斯丁少年后期曾参加这个教派，但十年后即离开。其后的二十年，即公元390年至410年，他都致力于让他自己所了解的基督教成为非洲最盛行的基督教。当非洲本土的基督传统陷入跟大公教会分离、出现多纳图主义（Donatism）的时候，奥古斯丁和他在官方教会主要的同工迦太基的奥云利乌斯（Aurelius）主教，立即透过写作来打一场绝不留情的战争，并争取教会领袖的支持，向罗马政府小心谨慎地上诉。公元411年，统治皇帝差派官方代表前往迦太基平息纷争。三日的公开辩论吸引了双方数以百计的主教，结果官方教会取得胜利，法律上禁止多纳图主义，表明奥古斯丁一方占领上风。

奥古斯丁接近六十岁时，他发现自己仍然要面对最后一场极为重要的挑战。当奥古斯丁得悉一个游行布道者佩拉纠（Pelagius）的教导时，对其中所蕴含的意义甚为愤怒。奥古斯丁愈来愈热切地反对佩拉纠的教导，甚至有些不一定为佩拉纠支持的意念，他也一并讨论、批判。那时其他教会中的人对此反应较为小心，感到困惑，但奥古斯丁却坚持战斗，甚至在整个420年代针对那些不太像敌对者的人发动批判。直至死前，奥古斯丁仍在策划全面大型的战斗，攻击这一最后并最有修养的敌人。

奥古斯丁多年来都一直小心经营他作家的名声，其声名遍及非洲及以外的地方。他谨慎计算要与什么人通信，使得他在高卢（Gaul）、西班牙、意大利，以及近东一带的地方广为人知，而他的著作亦在非洲及其以外的地方被传阅。奥古斯丁晚年编订了一本他著作的目录，附以战斗性的辩护文字，阻止对他著作中不协调一致的地方进行攻击。他敌人不少，许多人都热衷于攻击他，但他却能保有他们对他的尊重，这是因为奥古斯丁的著作满有能力及果效。

无论从哪一种标准来看，奥古斯丁的死都是失败的死。他年轻时无法想象罗马帝国的和平盛世（*pax Romana*）会消失，但在他晚年，他自己以及希坡的市民被入侵敌人的混杂军队所围攻。这些敌人已经越过直布罗陀海峡（the Straits of Gibraltar），横扫非洲，他们被当时的同代人称为汪尔达人（Vandals），是一群结合了“蛮族”（barbarians）和其他冒险寻找乐土的人的敌人。希坡在奥古斯丁死后不久即失陷，迦太基随后亦失守。这些汪尔达人对基督信条有特殊的看法，他们持守的是一套有别于奥古斯丁及当时非洲教会的基督信仰。汪尔达人统治非洲一个世纪，直至罗马政府派遣军队从君士坦丁堡进逼，推翻他们的统治。可是奥古斯丁的神学遗产却跟他的离世一起在他的家乡彻底地消失。6世纪时，在君士坦丁堡的保护下，正统基督教曾经一度复兴，但进入7世

纪就因着伊斯兰的入侵而永久从北非消失了其影响，直至19世纪因着法国殖民的缘故而带来稀薄的基督教化的色彩，可是现在也正处于迅速消失中。

三 奥古斯丁自述^[12]

上述有关奥古斯丁生平的故事在许多地方看来跟过往所听闻的有些不同。奥古斯丁年轻时的生活广为人知，他最著名的《忏悔录》以极强的说服力述说了他早年的生活，使得许多传记学者难以抵受诱惑，去把当中讲述的故事整合到自己的传记写作中。可是，《忏悔录》的故事、述说是带有复杂微妙的目的在内的，在内容事件上它高度选择，在结构上它是神学的。整本书的目的最终是要自我证成（self-justification）和自我创造（self-creation）。这本书在奥古斯丁在世时即相当成功，此后也一直支配着后人对奥古斯丁的了解，从他自己或明或暗的言辞意念来定义他的一生。

奥古斯丁对自己生命的基本宣称是：他的所有经历都跟他宗教上归信那高度个体形式的基督宗教有关。他把这归信的经历定在米兰的日子，并由此来解释他接着而来的事业。但与他同时代的人却感到很奇怪：他为何要突出这一特别的时刻，因为他一生中并非像他所想象的经常提及这事件。我们知道那个时代的人，没有一个读了《忏悔录》就能被当中对从年轻放荡转向克制成熟的叙事所说服的。奥古斯丁总是一个好孩子，有责任感和自制。无论是奥古斯丁或是现代的传记作者都没有完全掌握他性格的精髓。他在《忏悔录》这一心理自传中所缺漏的东西，并不那么容易能让现代读者追寻得到真正的奥古斯丁。很奇怪，20世纪常见的对奥古斯丁弗洛伊德式的阅读（Freudian readings），与奥古斯丁竟然不谋而合，同样强调选择以情感最高点的角度来叙述，以致把自己的故事进行了筛选。

奥古斯丁的宗教历史仍然有可观察的事实，生育他的母亲是受洗的基督徒，父亲则在病榻中受洗，那时奥古斯丁还是少年。父母二人在生时并不特别敬虔，但母亲蒙尼嘉在寡居的日子里愈来愈显得虔诚。奥古斯丁还是小孩子时就被教会登记、预备受洗，在他生命中许多不同时刻他都考虑过受洗，却因为谨慎而一再推迟。在他那时代婴儿受洗还没有盛行，故此通常会延迟受洗，直至死前一刻，以清洗一生的罪债。奥古斯丁对基督宗教经卷好奇又不经意的阅读，补充了他的古典教育。但他跟着又参加摩尼教，这是一个热心积极和秘密的教派；奥古斯丁十分享受他们的相聚和辩论（他非常热心参与），有差不多十年之久。他在摩尼教当中得到荫庇，并借用他们以争取政治影响力，即使后来他宣称在思想上已脱离摩尼教，但他仍然跟他们保持联系。奥古斯丁在米兰找到自我时就放弃了摩尼教。奥古斯丁在米兰找到正统信仰。那时，安波罗修（Ambrose）在米兰为皇帝御前的正信战士而广为人识。公元387年奥古斯丁接受安波罗修的洗礼，他把母亲的信仰跟他父亲的文化素养和实践结合起来，塑造他自己的基督宗教。奥古斯丁某种程度受到安波罗修影响（但受到安波罗修影响的人很少会走上同一方向），他把基督宗

教视为与古代克己的哲学家对立而要取而代之。他阅读柏拉图的著作，从中了解其教导，并由此而认定基督宗教如果要有前途，只有对信徒要求更高：不单教会要圣洁无瑕疵，一般信众也当禁欲。奥古斯丁曾经与不同的女子共同生活，现在则要求自己为了宗教的缘故而禁欲节制。奥古斯丁从城市的诱惑中退隐了一个颇长的冬天，就接受了安波罗修的施洗，然后离开米兰追求个人单身的隐修生活，足有五年之久。成为基督宗教的圣职人员却是奥古斯丁不曾预见的。他说他并不想担任圣职，这是很可信的。但当他出任希坡的主教时，他选择了述说一个充满戏剧性的故事，他的生命有起与跌、犯罪与悔改、孤寂与恩典。奥古斯丁讲述这样的故事，正值他的诚信出了疑问，他的多纳图派敌人认为他离开非洲令他醉心的摩尼教，然后又回来温柔地宣称已在官方教会中受洗，是十分奇怪的举动；因此，他讲述他的故事目的是向他的追随者作出保证，并清除了他的敌人对他所作的攻击。

如果《忏悔录》从来不存在，我们就无须臆测故事。我们需要学习聆听《忏悔录》，但切勿让其自我之取向的叙事蒙蔽眼睛，以致不能崭新地阅读奥古斯丁的一生。

四 奥古斯丁的著述^[13]

奥古斯丁的著作超过五百万言，其中有两本影响力持久不衰，但命运却不一样。《上帝之城》在奥古斯丁在世或死后的整个中世纪都广被阅读，现在仍然因其对历史的理解而深深吸引现代人的注意，但若缺乏历史意识与修养则不可能读懂。《忏悔录》在中世纪开始时并无那么多人阅读，但从12世纪开始却持续不断地被人解读为一个人在大能上帝的临在下如何看待自己的生动写照。

（一）《忏悔录》

虽然自传叙事占了前九卷的篇幅（全书不过十三卷），但自传并非全书的主要目的。对奥古斯丁来说，“忏悔”是一个包容的用语，是一种宗教上带有权威的言说：赞美上帝、责备自我、认信信仰。奥古斯丁写此书时是公元397年，四十出头，他以一个中年男性的身份来叙述他生命的历程和意义，文理丰富。在这本书中，许多地方都看到一种过去的情况与现今身处主教职位的两相对照。例如他的叙事以孩童时期开始，但结束时却长篇大论地从教会的角度讨论创世记的故事。这是一种渐进的叙事，从一个人的生命开始到整个人类社群的开始。

对罪与拯救的叙事最吸引读者的注意。若要在当中寻找一个罪魁的犯罪回忆则无可避免会失望而回，不过会为作者所关心的失败细节而迷惑。然而，相对于对罪的描述来说，拯救的叙事更有意义。温文但又手腕老练的安波罗修主教以其有力的理性讲道赢得了奥古斯丁归信基督宗教，他使得奥古斯丁能够把他从小浸淫且透彻掌握的古典的理性和社会文化，跟基督宗教的灵性教导融洽地结合起来。之所以能够把两者连贯起来，全在于安波罗修的解经跟奥古斯丁的吸收均以柏拉图的哲学为中介。当然，他们都是透过晚近古代的新柏拉图哲学来吸收柏拉图哲学

的。奥古斯丁一方面聆听安波罗修的教导，另一方面又阅读普罗提诺（Plotinus）和波菲利（Porphyry）极为艰深的作品（拉丁翻译本），从而在当中掌握一幅关于人类灵魂堕落和上升的理性图画，他发现这在安波罗修所解释的圣经中可以得到证实。

然而，对奥古斯丁来说，宗教从来都不仅仅只是理性的事情。《忏悔录》卷七所叙述的完全是一种满足理性的悔改，可是，极不平凡的卷八却把奥古斯丁带领走到那必要的一步。奥古斯丁在没有把自己肉身的情欲炼净到一极端的地步之前，绝不会让自己接受洗礼，领受礼仪上的洁净。对于他来说，洗礼要求弃绝性的一切表现。《忏悔录》的叙事表明，奥古斯丁他那弃绝的意志之所以形成，乃在于阅读保罗书信，以及那在米兰小花园的决定性情景——在那里，奥古斯丁听闻一小孩的声音好像要他拿起圣经阅读——结果，奥古斯丁在保罗的《罗马书》中找到印证的说话，他需要离弃世界那种追逐女色的生活方式。

《忏悔录》其余部分主要是作为主教对自己处境的默想。如不断研习圣经及追求神圣智慧造成无可避免的不完全，作为主教的奥古斯丁如何不断跟他的不完全和平共处等。整本作品完全被圣经的语言浸透，充满艺术技巧，吸引人不断重复阅读，其说服力和生动性从来没有减少。

（二）《上帝之城》（*City of God*）

奥古斯丁完成《忏悔录》十五年后，又完结了长时间与多纳图派的争议，却尚未进入对佩拉纠主义的批判当中，这时整个罗马世界被外敌军队入侵意大利的消息震动着，他被政府邀请撰写《上帝之城》。一群乌合之众的军队在将领阿拉里（Alaric）的领导下早已不断向罗马帝国寻求好处，不时对人口稠密和繁荣兴盛的地区发动强烈的袭击。阿拉里的先祖是日耳曼人，因此得到信任领导一群“蛮族”。他们最后在410年攻陷并占领了罗马城，几天后撤营离开，前往直意大利南部。这事件的军事意义并不大，不过是因罗马政府的混乱，愈来愈多其他的军队自己占有一个行省，而这支军队则四处游击，最后还得再花上十年时间才在西班牙和法国南部安顿下来。可是，从外人看来，罗马城的沦陷却有象征意义：这是自高卢人于公元前390年攻陷罗马城以来第一次发生的事件。这事件冲击着地中海一带有识见的人对世俗世界的信心。391年皇帝菲奥多士索斯（Theodosius）就发出过反对“异教主义”的决定性颁令，如今不到二十年，就已经出现声音，认为或许罗马帝国选择了错误的神灵，或许新的基督徒的神灵不如他们想象中那么有能力，或许旧的神灵可以更好地保护他们的同胞。

很难说这些看法的流传有多广、有多严峻，这时候的异教主义仍然混乱一片，但基督宗教的执政政府仍然屹立不倒。奥古斯丁在许多抱怨的怀疑当中看见一个千载难逢的机会，这是他渴求已久的，他马上为上帝跟世界一起对抗异教徒的行事方式辩护。随后的十五年，他细心地构思、建筑一套宏伟的论证，勾画出一个新的方式去了解人类的社会，确立上帝之城以对抗人类之城。罗马要让出其位置给天上的耶路撒冷，罗

马城被洗劫表明在属灵上她并不重要，只有天上的耶路撒冷才是所有基督徒的真正的家、身份的根源。人类之城注定要混乱，而智慧者会持有天上城市的通行证，在这个世界不过是客旅，所渴想的乃是回到天家。

本书由二十二卷组成。前十卷拒斥那些“异教”群体所宣称的神圣力量，其后的十二卷重述圣经关于人类的故事，从创世记到最后的审判，展示上帝之城的真正历史；只有在这真正的历史面前才会恰当了解人类之城的历史（包括罗马的历史）。这个作品极长，对今日的读者来说有许多地方、特别是后半部因其推论性而难以终卷，但整体来说仍然令人印象深刻，而局部地方也十分精彩。奥古斯丁在开始几卷花了很多篇幅大力攻击“异教主义”，令人难以忘怀，果效出色，而卷八至卷十与柏拉图主义相遇具有重要的哲学意义，最后几卷（特别是卷十九所涉及的真的和平）提供了一幅人类命运的远象，极有说服力。从某一角度来看，奥古斯丁的《上帝之城》是有意地提供一种基督宗教的历史观、政治观，回应柏拉图的《共和国》（*Republic*）和西塞罗（Cicero）模仿柏拉图而写成的同名作品《共和国》。中世纪的基督徒以各种方式阅读《上帝之城》，有些甚至以之为皇帝和教宗的政治秩序的立基文献，相信这是奥古斯丁难以预料的。整本作品的核心是一个关乎人类生命对立的强有力异象，既接受灾难、死亡和失望但又持守盼望——有更美好的生命要来——这盼望让世界得以安顿、给生命以方向。

（三）其他作品

相比于上述两部作品来说，奥古斯丁其他著作的读者并不那么多，其中较能引起兴趣的如下：

1. 《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*）

这是奥古斯丁出任主教期间初期写成的。他是模仿西塞罗的《雄辩者》（*Orator*）而写的，目的是为基督宗教的圣经解释建立理论，为宣讲者提供实际的指引。本书在中世纪影响广泛，是一切以圣经为基础的宗教教导的首要指导文献。其所强调的寓意释经法（*allegorical interpretation*）在中世纪十分重要。

2. 《三位一体》（*The Trinity*）

第四世纪最广泛及最持久的神学论争就是三位一体的教义。奥古斯丁所在的非洲曾一度远离这场论争。有关著作大部分以希腊文写成，奥古斯丁对希腊文认识不多，接触甚少。然而他却意识到这论题的重要性，因而写了十五卷书论析这一课题。奥古斯丁在这方面是十分谨慎而正统的，他紧随着他那个时代的精神，却加上他自己独特的见解：上帝与人之间的相似性。他指出上帝的三性（*threeness*）可以在人的灵魂的重重性结构中找到反映。

3. 《创世记文学注释》（*Literal Commentary on Genesis*）

创世记的创世叙事对奥古斯丁来说再重要不过了。他至少写了五卷

分量十足的书卷来揭示、阐释这几章经文（如果我们把《忏悔录》的后三卷及《上帝之城》卷十一至卷十四也算在内）。他的“文学注释”写作经年，从390年代末至410年代初。“文学注释”这意念对许多现代人来说可能很奇怪，当中甚少对叙事作历史的阐释，更多的是揭开潜在隐藏的关系，如亚当与夏娃跟堕落人类之间的关系。

4. 讲章 (Sermons)

现存的奥古斯丁作品中差不多三分一是讲章，超过一百五十万字，大多数是奥古斯丁宣讲时由文书速记。讲章覆盖圣经领域之广令人惊讶，却有主题、焦点。当中许多是对经文简单的讲解，在崇拜中按教会礼仪宣读。奥古斯丁写有一百五十篇《诗篇》的讲章，他自己合为一集。这些可能是他宣讲中最好的，因为从这些提升灵性的诗歌中的希伯来信息中，他可以贯彻他那节制克己、带来盼望、正视现实的基督信仰。希坡的寻常会众从这些宣讲中得益甚多。较高理性层次的有《论约翰福音》(Tractates on the Gospel of John)，对文本中最哲学性的经文作出了全面的注释。其他讲章涵盖了大部分圣经，但值得注意的是，奥古斯丁讲论旧约先知不多，而他对保罗的讨论主要见于他的写作而非他的公开宣讲。

5. 早期写作

现代人多数沉醉在奥古斯丁的《忏悔录》中，但也极为重视他早期短小精悍又精彩吸引人的作品。当中有些模仿西赛罗式对话写成，但内容却是新的、柏拉图化的基督信仰。这些作品有《反学园》(*Against the Academics*)、《论护理》(*On Providence*)、《论被祝福的生命》(*On the Blessed Life*)和《独语录》(*Soliloquies*)，跟奥古斯丁后期的教会作品有相似也有不相似的地方，它们的历史重要性和对认识奥古斯丁生平的重要性都很有争议，但这些都是很吸引人又富有思想性的篇章，这是不容掩饰的事实。如果奥古斯丁写的就只有这么多，他仍然会在晚期拉丁文学中占有一个颇受尊敬的位置。

6. 论争作品

奥古斯丁的作品超过一百部，主要是涉及教会中的论争。在他反对摩尼教的作品中，《忏悔录》可能是最吸引人的和最有趣的。这教派今日很少被人认识，不是很多人对奥古斯丁的仔细论辩感兴趣。另外，奥古斯丁的反多纳图写作却引起当代的回响，因为当中涉及教会与政府的关系。在奥古斯丁的个案中，教会与政府彼此利用以达成各自的目的。在神学上，奥古斯丁的《论洗礼》(*On Baptism*)最有效阐释了他反多纳图主义的观点，但《411年迦太基公会法案》(*Acts of the Council of Carthage of 411*，尚未翻译成英文)却提供了鲜明的政治观点及对分离主义的恶劣感受。

奥古斯丁对“佩拉纠主义”的攻击在基督教的历史上可说是影响深远，自由意志与预定这一议题一再在宗教改革中被提出来论辩。《论精神与文字》(*On the Spirit and the Letter*，写于412年)是论争中最早期

的作品，以相当和平和漂亮的笔触来展示奥古斯丁的观点。《论基督的恩典及原罪》（*On the Grace of Christ and on Original Sin*，写于418年）则是方法论上的阐释。奥古斯丁在其最后几年写成的《被祝福者的预定》（*The Predestination of the Blessed*）和《坚守的恩赐》（*The Gift of Perseverance*），对预定得救持守最坚定不移的立场。

五 有关奥古斯丁的书目^[14]

（一）文本及翻译

奥古斯丁的作品没有印刷版的全集存世，17世纪曾经有人尝试过，但因为不断出现新的作品，特别是讲章和信件，以致从没有完整的全集。现在有两种拉丁文电子版本，分别是*Cetedoc Library of Christian Latin Texts*，3rd ed.（1996）和*Corpus Augustinianum Gissense*（1995）。主要作品的英语翻译可见于*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*，可于网上下载，网址为<http://www.ccel.org/fathers2/>，并有Logos系统的CD-ROM（1997）。一个全集的全新英译本正在出版中（New City Press，1990—）。

（二）二手文献

Corpus Augustinianum Gissense CD-ROM（1995）中载有一详尽研究奥古斯丁的书目，包含新近出版的。*Revue des etudes augustinienes*（巴黎）每年出版一卷书目。而已经编制出版的*Augustinus-Lexikon*（1986—1994）包含最为详细的书目供研究奥古斯丁的研究者参考，将会是最权威标准的参考百科全书。另英语方面，Allan Fitzgerald主编的*Augustine through the Ages: An Encyclopedia*已于1999年出版（一卷本）。

（三）传记

Peter Brown的*Augustine of Hippo*（1967，2000）是必不可少的传记作品，公认有代表性。亦请参见Gerald Bonna的*Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies*（1963）。下列几本是简要介绍奥古斯丁的生平和思想的：James J.O'Donnell，*Augustine*（1985）；Henry Chadwick，*Augustine*（1986）；John M.Rist，*Augustine: Ancient thought Baptised*（1994）；Frederic van der Meer，*Augustine the Bishop*（1961），详细描述奥古斯丁每日的生活，及在非洲的牧养工作。

（四）《忏悔录》

目前已出版两套高质量的注释：James J.O'Donnell（三卷，1992），Jacques Fontaine编（五卷，1992—1997），但要求懂拉丁文。最好的翻译：John K.Ryan，Henry Chadwick，Maria Boulding。研究则有John J.O'Meara，*The Young Augustine*（1954）；Michele Pellegrino，*Les Confessions de Saint Augustine*（1961）；Robert J.O'Connell，*Saint Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*（1969），并特别参考Gillian Clark，*Augustine: The*

Confessions (1993)。

(五) 《上帝之城》

目前没有对此书作全面的注释，但可参考George McCracken等编及译的作品，收入Loeb Classical Library (1957—1972)。最好的翻译者是Henry Bettenson (1972)。Elena Cavalcanti, *Il De Civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (1996) 收有多种语言研究《上帝之城》的近期学术文章。

(六) 奥古斯丁的思想

Eugene TeSelle著的*Augustine the Theologian* 是一卷本中最好的。John Burnaby的*Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine* (1938) 同情地理解奥古斯丁，有启发性但有些过时了。把奥古斯丁置于其文化处境中来研究的著作，最好的还是Henri Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 四版 (1958)，亦参Brian Stock, *Augustine the Reader* (1996) 及Sabine MacCormack, *The Shadow of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (1998)。论奥古斯丁的政治观点：Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of Saint Augustine* (1963)，Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, 二版 (1998)。有关奥古斯丁对性的看法近年研究颇细致，最全面的是Kim Power, *Veiled Desire: Augustine on Women* (1996)，但亦请见Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (1988)。

六 研究奥古斯丁的情况^[15]

现在研究奥古斯丁的情况十分兴盛，每年的论文约为三百至五百篇，主要以英、法、德、意和西班牙等语言出版。现在的研究趋势如下。

(一) 《忏悔录》

《忏悔录》一直吸引研究奥古斯丁的学者的兴趣，当中提供了许多对奥古斯丁性格的不同见解。然而却正在这一点上讨论甚多。《忏悔录》真的可以被视为自传吗？如果我们说卷十至卷十三并非自传而是哲学和神学作品，那又如何？如果奥古斯丁仅仅只想“忏悔”，为何要加入卷九讲述他在加西齐亚根 (Cassiciacum) 的旅居、他在米兰的受洗和他母亲的生死？另外，如果《忏悔录》并非他个人历史的记述，那我们如何评定当中事实的可靠性？如卷八节十二的园子情景，这些记述是按字面如实来了解，抑或是象征意义呢？这些考虑迫使我们细究全书的结构。全书的主题是什么？什么只是“枝节”和“附录”？全书是否是一个整体单元，抑或可以拆解成两或三个部分而各自独立？奥古斯丁的生命是否有一个统一的主题？这主题是否就是上帝？又或是由奥古斯丁跟上帝对话所构成的叙事？抑或整本书要从三位一体的角度来了解？这是一个研究无数但共识甚少的领域。

在近期的研究中，学者倾向视奥古斯丁的悔改归正是由其宗教及文化经历决定性地推导的，过去十年这方面的著作特别集中在他的早期作品，即在390—391年前接受圣职之前写成的作品。这方面对我们了解青年奥古斯丁的思想和发展很有帮助。此外，《忏悔录》卷十一过去一直被视为处理“创造、永恒和时间”的神学问题，但现在最重要的研究成果指出这只是次要的，首要的是奥古斯丁想更清楚了解人的存有方式及上帝的存有方式（the human and the divine way of being）。

（二）《上帝之城》

《上帝之城》第一部分批判传统的看法：以为罗马帝国的福祉跟其敬拜传统神灵有必然关系，而第二部分则详细开展基督宗教的历史神学。因此，无数世纪以来对这部作品的研究主旨都在于其政治、社会及历史神学。但近期的研究却回归《上帝之城》的结构，尝试由此而了解其跟奥古斯丁的历史观的发展有何关系。有的检视奥古斯丁在受到波菲利启发下，如何应用历史研究于圣经阅读从而深化“神圣历史”的意义。有的关注文本的结构而详尽分析《上帝之城》中含有的犹太—基督教天启文学及思想的元素。有的认为应该视奥古斯丁的“历史神学”为“历史的教会论”（esslesiology of history），或为“历史的基督论”（Christology of history）。这一点有助于建立如下的观点：在奥古斯丁的思想中，基督论不单只是中心，而且还是方法。

（三）新发现

过去二十年先后两次发现奥古斯丁的真迹。1981年发现79封新的信件，其中76封出于奥古斯丁，另外两封是写给他的，另外一封是耶柔米（Jerome）写给他的。1990年发现76篇新的讲章应当归入奥古斯丁名下，其后又再发现3篇，以及一些残篇。相信在计算机的帮助下，将来可以从更多没有署名的书信中辨别出更多属于奥古斯丁的信件。到目前为止，共有559篇讲章被确认为是奥古斯丁的，但奥古斯丁出任圣职接近四十年，每星期六或星期日都讲道，而大斋节和复活节每天都讲道，有时一天讲道两次，故其讲道数目应远超4000篇，而被记录下来及出版的亦不应只有559篇。

（四）信件

新的信件的出现吸引了一小群学者的研究兴趣，特别针对奥古斯丁和耶柔米的通信。那时耶柔米已经离开罗马，退隐到伯利恒（Bethlehem），把圣经翻译成拉丁文。奥古斯丁跟耶柔米之间的通信共有十九封。书信讨论有两个主题，一是旧约的正典，另一是彼得和保罗在安提阿有关外邦人悔改成为基督徒应否遵守犹太律法的争论（加2：11—14）。后一议题困扰教父好一段时间，东方和西方均有不同的解释。耶柔米根据东方教会传统，认定彼得和保罗假意争论，目的是要说服双方的群体。西方传统则以之为一个解决教会纷争的好例子，尽管不能否定两者之间彼此互不同意的现实。在这一传统中，彼得树立了谦卑的榜样，虽被责备犯错，却无损其超然的权威，反而更巩固之。对奥

古斯丁来说，使徒假装比没有得出一致的结论更为可憎。后来，奥古斯丁在他的讲章中亦阐述彼得和保罗这一案例的实践应用。

（五）《圣经》与释经

对于奥古斯丁解释《圣经》各卷的研究，学者现已取得相当成绩，但还有许多工作尚待完成。《旧约》方面已完成《申命记》、历史书（五）、《箴言》、智慧书、耶利米和十二小先知，《新约》方面则完成《帖撒罗尼迦前》、《帖撒罗尼迦后书》、《提多书》和《腓利门书》。除此之外，尚有一个有待解决的基本问题。奥古斯丁跟其他教父一样熟读《圣经》，了然于心，引用《圣经》随心所发。但很多时候不同时间引用同一段《圣经》总有一些差别，但并非改变思想，而是改变文字的编排秩序，或是加入一些同义词以配合其文意之发挥。若果真能够编制出奥古斯丁所引用的《圣经》经文及引用时的变化，这就有助于了解其神学，因为他的文本浸透着《圣经》的字词、经典和意象，但只有准确知道他引用什么《圣经》章节才能辨认出来。

（六）《论基督教教义》（*De doctrina christiana*）

奥古斯丁讨论释经方法的最重要著作就是四卷论基督教教义的著作。新近的研究焦点基本上有三方面：（1）如何理解“享受”对象和“使用”对象的关系；（2）记号的理论；（3）对载孔尼索斯（Tyconius）释经规则的批判。

“享受”与“使用”是跟创造主与受造物的差异对应的。20世纪学界认为奥古斯丁以三一上帝——唯一永恒的善——为唯一的实在（reality），受造物可以享受这位上帝。由此，则一切受造的善，包括人在内，都只是享受的工具，这些受造的善完全属于上帝。

在奥古斯丁的记号理论中，他分别了物自身的存在（existence）与记号的功能，记号是指向它自己以外的另一实在。自然记号是属于受造物，总是自动指向它们的创造主，这是本性使然。但上帝也会透过设立一些记号来启示他自己，就是道和圣礼。近年的研究尝试对他的记号理论在圣经解释中所扮演的角色作更全面和仔细的描绘。

本书卷三处理的是载孔尼索斯对释经规条的异议。近日学者关心的是奥古斯丁如何使用载孔尼索斯的释经规条来补充自己的规条以致更为完全，并由此而深入了解整个奥古斯丁的圣经解释学的结构。

（七）《诗篇》释义

奥古斯丁在《诗篇》的解释上用上了一一种独特的释经方法。如果想要揭示一句话的深层意义而一般的文法解释并不奏效，那就要问：“谁在这节文字中要说话？”“这独特的文字对谁说是最适合的？”用在《诗篇》上，答案差不多全是基督，特别是《诗篇》22：1“我的神，我的神！为什么离弃我？”奥古斯丁把这释经传统普遍化而应用在对先知的了解。当先知以他自己的身份说话时，上主他自己透过先知说话，委以真理让他说出。再者，基督只有在教会中才是完全的基督，因此释经的原则是基

督论的一教会论的规条 (christological-ecclesiological)。由此, 奥古斯丁的《诗篇》释义应视为一种基督论的祈祷, 要研究它必须得从奥古斯丁的释经技巧以及他的祷告生活和所反映的信仰群体等角度入手。

(八) 基督论

过去学者多忽略奥古斯丁的基督论, 认为他的基督论是传统的基督论, 这主要受到哈纳 (Adolf von Harnack) 的影响。然而, 近日却重新提出讨论, 奥古斯丁的神学是否由三一上帝而非基督所塑造形成? 大多数学者支持认为基督论而非三一论是奥古斯丁整个神学的核心。他们认为如果上帝的本性临在基督, 如果借着成为肉身、死亡和复活而拯救万民、把他们跟他的神性联合, 如果教会是他的身体, 我们如何可能离开基督来思考或谈论任何天上或地上的事物? 再者, 对奥古斯丁来说, 我们对基督的认识, 全都透过圣经、教会——基督的身体——而来, 我们如何可能离开基督自己来谈论基督? 近日的研究指出, 奥古斯丁并不以基督为思考的对象, 而是以之为哲学和神学思考的根源和方法; 只有基督是他的思想的道路、方式及可能条件, 甚至他对三位一体的思考, 亦是如此。整个基督渗透奥古斯丁的思想、引导他作出神学的思考。现代对奥古斯丁的研究可以帮助我们全面了解奥古斯丁的生平、道德和灵性发展, 以及明白其所有的作品无不充满对基督的思想, 并发现其中基督所扮演的角色。

(九) 恩典的神学

近日研究奥古斯丁恩典的神学大都确认奥古斯丁的神学方法是基督中心的, 因此, 在了解其恩典的神学, 亦需要同时考虑基督在他的神学中的角色以及与佩拉纠的论争。在这一恩典的论争底下, 学者们都同意有一基督论的议题在内。研究指出, 对奥古斯丁来说, 每个人的恩典与预定得救无可避免地根植于基督的人性。他把神性与人性紧密地结合在基督一个位格身上, 这形成了他的恩典神学的核心。再者, 恩典的主要目的是引领忠心的信徒谦卑, 因此, 只有在他们里面又与他们同在的“谦卑的基督”方才可以让他们获取预定的救恩。与佩拉纠的讨论, 可说是奥古斯丁神学的一个交汇点, 当中涉及上帝经世活动的神学、基督论、拯救论、教会论、恩典神学以及灵性论。

七 《论灵魂及其起源》一书的内容简介^[16]

本书共分四卷, 约写于419—421年间, 是由一位年轻人维克多 (Vincentius Victor) 引起的。维克多是Mauretania Caesariensis土生土长的人, 原来为多纳图教派分裂出来的一个小教派罗格派 (Rogatianism) 的信徒, 后来归信大公教会。418年维克多在凯撒利亚 (Caesarea) 当时西班牙长老彼得 (Peter) 的家中得阅奥古斯丁的信件, 对奥古斯丁有关灵魂的看法大为不悦。奥古斯丁在信件中表示对人类的灵魂 (soul) 是否是由亚当繁殖的, 抑或个别地为上帝所创造的并不清楚, 却肯定灵魂本性上乃是灵 (spirit) 而非物质。维克多认为如此伟大的奥古斯丁在这两点上大有问题, 因此撰写了两卷书致彼得表明他

的批评和看法。在书中他发展了德尔图良（Tertullian）的观念：灵魂是物质的，并坚持灵魂不是从无造出来的，但也不是由先存物质所创造，而是出自上帝神圣的呼气（*flatus, halitus*）（《论灵魂及其起源》1.4.4；3.4.4），所以灵魂是“神圣本质的呼吸的一些分子”（3.3.3）。可是，若灵魂没有身体，就不能做什么，也无价值（4.12.18），这就导致维克多选取了肉身的观点来了解灵魂（4.18.27）。他提出：灵魂成为肉身使得它是染罪的（2.8.12），这不应是灵魂的命运，唯有藉着洗礼它方可脱离罪污（1.8.8；2.9.13；3.8.11）。

那时修士莱那图（Renatus）恰巧也在凯撒利亚，他是奥古斯丁的朋友。他在418年秋天为Mauretanian主教，Tingitana的Optatus，送信给奥古斯丁，讨论灵魂起源的问题。现在，他又抄写了维克多的著作于翌年夏天送交奥古斯丁；估计奥古斯丁于该年419年的秋天方才收到。奥古斯丁阅后毫不迟疑立即写了一书给莱那图，然后写了一信给长老彼得，最后则是两卷书给维克多。据估计最后两书是完成于大公教会对付佩拉纠裁定为异端之后。

奥古斯丁在给莱那图的第一卷书中指出，他对灵魂性质的意见，以及他对灵魂起源的不确定，不应受到维克多的责难。奥古斯丁责备这人年轻鲁莽，指出他已自挖坟墓，陷进前所未有的错谬中，问题远不是以他的能力可以解决的，而他只提出一些可疑的圣经章节，他如下的看法对讨论的主题却毫无帮助：灵魂不是繁殖而来的，而是在每个人出生时由上帝呼气而全新造出来的。

奥古斯丁继而在卷二劝告彼得不要接纳维克多有关灵魂起源的看法，以免招致非难，更不要把这人的轻率言论视为大公教导而与基督信仰相冲突。奥古斯丁指出并简要地批评维克多的严重错误。在结论中他劝告彼得尝试说服维克多纠正错误。

卷三是写给维克多的，其中奥古斯丁指出，维克多若想要成为大公教会的信徒，就必须修改他在书中的错误。奥古斯丁把在给莱那图及彼得的书卷中所分析的错误重新组织分类，置于七个分题之下。

卷四同样写给维克多。奥古斯丁首先表明不应责备他对灵魂起源的问题所持的不确定，他认为对这一问题小心谨慎是应当的。然后他重申他毫不怀疑的看法：灵魂是灵而非身体，继而指出维克多对此一判断不满是太冲动的表现，他特别花了很多气力也不能证明灵魂的本质是肉身的，而在人身上的灵（*spirit*）跟灵魂本身是有别的。

奥古斯丁是在与佩拉纠的争论中来阅读维克多的，因此自然从这一争论的角度来攻击他。他针对维克多有关灵魂的肉身性质的讨论，反对灵魂会离开受伤的身体或截断的部分。而最令奥古斯丁不解的是，他的某些观点即使是佩拉纠异端也是不曾教导的（3.13.19），如狄诺克拉底（Dinocrates）不曾受洗就离世，但藉着他姊妹的祈祷就从阴间中得救（1.10.12），婴儿及其他人不曾受洗而死去会到乐园那里，在复活的时候他们会往天国去（1.9.10；2.9.13；2.12.16）。奥古斯丁强调他那熟

悉的原则：所有在亚当里生的，都当受责罚，除非他们在基督里重生（4.11.16）。可能奥古斯丁对维克多的论辩不太公平，维克多想要发展的是一种肉身的、身体模样的（body-molded）的灵魂，是脆弱的，维克多并非想要讲奥古斯丁所意会的那种灵魂。

八 《论基督教教义》一书的内容思想^[17]

奥古斯丁于395年成为主教后，可以在教会全权负责宣讲和教导的工作。他很快地就把自己的生活分为两大部分，一是照顾关怀他的羊群，另一则是默想圣经。后者是最为困难也最为隐私的，宣讲和教导意味着把圣经的信息阐明出来。因此，不久之后，奥古斯丁开始撰写《圣经解释》一书，共四卷，就是现在我们知悉的《论基督教教义》。头两卷和第三卷部分内容写于395—396年间，其余部分则要到426—427年方才完成，大部分很有可能是整理始自早期的笔记和草稿。

（一）信心与理性

本书卷一开宗明义指出任何的教导都包含两部分：事物与记号（sign）（1.2.2）。神学使用语言的记号来宣称其对由事物所组成的实在（reality）的看法。语言与实在以某种方式稳固地彼此联结在一起。而每一记号，无论是什么样的记号，本身都是事物。任何记号之所以有意义，乃在于先为某些理性存在者提供意义，事物之所以是记号乃在于被赋予意义，因此，在事物与记号之间并无严格的分别。另外，奥古斯丁区分两类我们在世界中相遇的事物：享受的事物和使用的事物（1.3.3）。这分类只基于实用性的理由而无任何形而上学的原因。奥古斯丁看来想要处理我们跟事物之间的关系。他在卷一开始介绍这两组字汇，目的是想进一步用来讨论基督教的基本教义。然而，奥古斯丁却是站在基督教会的立场来讲论信仰的内容，因此当他讨论享受之时，在并无任何哲学理性推论之下，会说出下列的句子：“我们要享受的是父、子和圣灵，那三位一体、特殊的事物、最高的事物，是我们所有人共享的同一位。”（1.5.5）奥古斯丁并不关心以人类理性所能明白的基本原理为基础，从而证明基督宗教的真理。正如在《论基督教教义》一书中所清楚表明的，神圣启示是基督教神学的必要条件，这神圣启示是先于一切人类的理性的，即或理性在启示之后尝试去建构基督宗教的教义，亦只有信才能容让理性进行此一工作。

奥古斯丁花了好些篇幅陈明基督信仰所认信的上帝，其开场白最为重要：上帝是不可言说的，即是，对超越人类语言的范畴的那一位来说，我们一切所能够言说的没有意义。只有上帝的智慧赋予人生中一切事物以合理性。能够如此端在于上帝的道成为肉身。道成肉身是上帝与人之间的纽带，“藉着上帝自己我们才找到自己的家，上帝为了我们的缘故自己成为道路从而引领我们回家”，而基督的人生即以复活和升天为其高峰（1.6.6—1.15.14）。

然后，奥古斯丁在卷一的下半部讨论“使用”和“享受”的分别的含义（1.22.20—1.34.38）。基本的原则十分简单：人类是要享受上帝的，

一切其他事物和人都是被使用的。奥古斯丁这看法很容易引起误解，需要详加解释。对奥古斯丁来说，一切的享受的中心是上帝，他是完全善的、完全仁爱的、完全可以信靠的。因此，一切自我的享受都该被远离。上帝的美善那么伟大，他的判断那么可靠，人当摒弃自己一切的自我意志（self-will）和自我导向的利用。因此，说基督徒使用他人是一种特殊的表达，是描述对耶稣基督所讲的第二条诫命“爱邻舍”的顺服。为了上帝的爱，我们爱邻舍中的善，但恨邻舍中的恶，对待自己也是一样。在实践上，奥古斯丁式的伦理乃是层级式的。恰当地使用一切人和物，首先需要对他们在上帝拯救计划中的相对价值有一准确的衡量。秩序存在于本性之中，但只有看到秩序（即，只有把本性看为上帝所创造的而不仅是人所想象的），才能真正完成实现爱的诫命。奥古斯丁曾言：“当人活在公义与圣洁之中，他就能毫不扭曲地判断事物。当他拥有一份坐标性的爱，他就可以既不去爱他不爱应的，也不会把爱平均分配给两种应该获得不同的爱的事物身上，亦不会以不同的爱去爱两种应该获得同样的爱的事物。每一罪人，正因其为罪人，就不应被爱；但每一个人，正因其为人，就当因为上帝的缘故而被爱。上帝只因其为上帝而被爱。”（1.27.28）

接着，奥古斯丁转向上帝何以不享受我们，而是使用我们（1.31.34）。既然上帝是一切存在物的中心，他就不会像我们对待他那样来对待我们。他以合理的自私来待我们，让我们成为他自己的善和荣耀的器皿、工具。上帝是一切的源头，正因为人分享他的性情，他们就是善的，正因为人是邪恶的，他们就拒绝分享善而受到惩罚。但这一切最终都是为他们的好处而做的，奥古斯丁在1.32—35总结了卷一的主题。首先，分别使用和享受可以帮助我们认识上帝。其次，这就带领我们踏上回家之路，即回归基督这中介者。最后，奥古斯丁质询我们要在教会中藉着圣灵的感动而把知识实践出来，这圣灵的感动会特别透过上帝在圣经中启示的行动而成就。这世界并非我们真正的家，我们是属于上帝的。受造的世界比不上创造主，受造的世界只能提供暂时安顿的地方。即使是教会的体制设施，对奥古斯丁来说，都只是为了带领人更亲近上帝，这些东西可以变成使人堕落的工具，如果人因为这些东西本身而去爱这些东西的话。这是因为人以及一切我们接触的东西都会过去，其为善只因为他/它带领我们回到上帝那里，其为恶亦只因为他/它带领我们远离上帝。因此，一切事物潜在的都是善的，也是恶的。

奥古斯丁这里的讨论涉及一个更深入的人性论问题，以及对实在的认识的问题。在奥古斯丁看来，人的思想中许多的形式的矛盾表明了人的心思恒常的不完全。在卷一中，他断言知识和出于爱的行动之间有着必然的及本质的合一。所有恰当的爱都是出于并建基于恰当的知识，但同时恰当的知识也包含爱的命令，除非与恰当的爱的行动相结合，否则不可能有恰当的知识。奥古斯丁的这种看法其实是把信跟爱结合起来。对于堕落的人来说，只有信才是知识的唯一有效源头，而对信的响应，也只有是爱。奥古斯丁的看法对应着一哲学问题，即主体与客体的分别。他认为这一分别是假相，乃出于罪而非实在本身的结构。西方哲学的传

统就是主客分立，但奥古斯丁指出我们根本不能以观察者的身份而在世界存在，这只会把自己弄成碎片的存在，不圆满也不完全。只有当知识和观察完全跟行动和参与结合在一起，全面实在的人生方才出现。因为破裂是出于罪，所以基督教提出拯救以医治一切的分裂。基督宗教的众多教义都在于对抗堕落了理性权力，理性使得相互矛盾的范畴不可能共存。但基督信仰却从理性所讲的丑闻出发，坚持同时相信互相矛盾的命题。只有信心能够跨越分裂，这就是奥古斯丁的立场。只有在信、望、爱的恩典中才能让人真正明白和解释圣经。

（二）圣经与解释

《论基督教教义》卷一末尾几章讨论解释理论。奥古斯丁认为一切释经都是始于对上帝的爱和对邻舍的爱，他说：“任何人以为他明白圣经或部分圣经，但他的解释并不建立于对上帝及对邻舍的爱，那他并不真正懂得、明白圣经。任何人从圣经中得出解释而更有力地建立这爱，但后来却证实并非这段经文的作者想要讲的意思，那这肯定是弄错了，可是又没有造成什么伤害，他犯的罪只是没有把虚假不真实地说出来。”（1.36.40）因此，教会教义清楚表明所有经卷都包含着对这一双重的爱的赞美，以及对与此相反的加以斥责，除此之外再没有别的了。在这里我们可以看见圣经文本的一种特殊素质：除了原初作者在经文中要表达的意思外，总是充满更深层的神圣信息。因此，重要的是把这深层的爱的信息揭露出来。这即涉及《圣经》文本的基本的工具特性：上帝透过《圣经》向个别的人工作。弄清楚《圣经》中一个含糊的字眼固然是件好事，但终极来说却是不相干的；可是，正确地了解到我们需要爱上帝并改变自己的生命，这不单是一件好事，并且，这是《圣经》所渴望能够成就的唯一终极的事情。

如果爱上帝和爱邻舍是解释《圣经》的目的，那么解释《圣经》的敌人就是那些拦阻爱得以成长的种种障碍。没有爱，唯一根源是骄傲的自我判断。当人自命为《圣经》的权威解释者，反对任何合理的看法或教会的友善指引，那就走入歧路了，即或他解开许多深奥难明的经文。爱不单是解释的目的，且是唯一可靠的解释工具。这里明显有一完美的问题在内。奥古斯丁知道所有人都是罪人，一切对《圣经》的解释都是不完美的，而想要学习《圣经》的人都知道这一点：一切解释都是暂时的和不完全的，唯一要问的问题是：当下上帝的话语是否就在读者的心灵中工作？

无论如何，《论基督教教义》卷一处理的是事物，而其余的书卷则处理记号。卷二和卷三讨论解释圣经的问题，奥古斯丁把记号进一步分为不认识其意义的记号（卷二）和意义含混的记号（卷三）。在卷二中奥古斯丁指出只要获取一般的常识（主要是经文的语言和历史处境），那么许多词语文字的意思就清楚了，因为都是约定俗成的，不存在争议的。然而，在卷三中则涉及那些作者有意以含混的方式来使用的记号、并没有约定俗成的解释。当然，奥古斯丁没有把这两类记号截然分割。他对含混没有作任何价值判断，认为那只是人类犯罪后知性的黑暗而

已。解经家的工作就是把含混清除，但奥古斯丁亦明白我们并非生活在完美的世界，因此必须接受《圣经》中的含混，他更意识到这会为解经家带来特别的喜悦。正如他在别的地方说过的，亚当的堕落是一种快乐的过错，因为这让道成肉身成为可能，而含混是罪的结果，却让人的心智理性得到拯救的机会，离此别无可能。《圣经》的含混，对奥古斯丁来说，乃是吸引有识见和智慧的人的鱼饵，否则，若经文太简单直接，很可能会使得他们掉头就走。

奥古斯丁列出了研读《圣经》七个进深向上的步骤，最终为要获得智慧。智慧的开端是敬畏上帝，由敬畏上帝而有顺服，因为信先于了解。敬畏上帝跟顺服是被动的素质，是接受性的。转折点是第三个步骤：求知（scientia），这在研读《圣经》中扮演很重要的角色。知识生出力量，由力量而有善良美好的审议，然后是清心，清心是获取智慧的最后先设要求。因此，智慧是知识与行动、信与爱的结果。相反的东西却全都结合成为统一。而智慧可以进一步被界定为神圣的智慧，即是基督。因此研读《圣经》，得着智慧，也就是上升到基督那里去。

对于奥古斯丁来说，圣经不只是一个困难的文本，研读《圣经》也不只是一桩学术的事情。《论基督教教义》卷三讨论这一中心性的问题。面对《圣经》含混文本的基本难题，最重要的原则是能够充分地分别事物与记号。文本的字面意义（即，记号把事物当作事物表达，清楚及简单的）应被尊重，但应小心判断是否有任何记号可以划进比喻、象征的表达（当事物同时是记号，指向其自身之外的其他东西）。《圣经》文本不过是记号的集合，却是用来向我们的思想表达事物，然而某些向我们思想所表达的事物还可以有更多的指涉能力，可能是事物自身如此，又或是作者企图如此。是以，在文本的记号中分辨字面意义的记号和比喻、象征的记号，是有其必要的。奥古斯丁引保罗在《哥林多后书》3：6“[.....]那字句是叫人死，精意是叫人活”（3.5.9）来作基础。如果《圣经》是被启示的上帝的言语，那么《圣经》中每一字句都是启示了。

奥古斯丁在这里继续发展寓意释经法（allegory），其传统古老的定义如下：“以此说彼。”严格来说，一切的阅读都可以是寓意的（当我读“马”这字时，意指的是真实的马），但现在指的是在语言表面的底下尚有另一层意思。基督宗教应用这一原则来解释整本《圣经》，并且不需理会作者是否怀有微言大义的企图。根本上，寓意释经法认为圣经只讲一个故事：透过基督拯救人类。大卫的故事讲的是上帝在世界中工作（字面意义），但同时预示基督（寓意上）。《雅歌》是人类婚礼之歌，但寓意释经法却教导读者新郎和新娘可被视为灵魂与基督、教会与基督，甚至如中世纪所解释的：童贞女与基督。寓意释经法并没有否定文本的原本意义、字面意义。跟当时的异教徒的寓意释经很不一样，而是坚持把字面的真理和寓意的真理相互结合起来。《论基督教教义》卷三就是奥古斯丁的寓意释经指引。但在这里要注意，理论比实践重要，奥古斯丁并没有教导读者很多工具，反而从开始就告诉他们要有恰当的

动机和原则。当面对经文时，自然知道要用什么工具。更重要的是，只要能获得恰当正确的答案，根本无须太过理会用的是什么工具。解释的正确与否并不由自然层次（the natural order）的客观准确性来判别，而是由属灵层次（the spiritual order）的绝对正统标准和真理来定夺。

在实践层次（the practical order）上，重要的是释经的果效。如果对圣经的解释能建立爱心或去除自私的欲望，那就绝对是好的解释（3.10.15）。只要跟信仰规条（the rule of faith）相一致，那么其跟外在却是人的标准或正确性是否吻合就毫不重要了。是以，按照两项基本标准，即建立爱心、去除私欲，以及追随信仰规条，不同的解释自然是可能的，却无伤大雅。奥古斯丁认为，这两项标准足以制约释经者的主观猜测。重要的不是解释本身，不是依据什么专业和技术的标准来判断释经的素质，重要的是读者的生命得到帮助。如果读者得益，方法并不十分重要。事实上，教会亦不能做什么来保证解释圣经的读者获得恰当的信息。教会自己不能把生命赐予字句。奥古斯丁说，只有恩典介入，方才让字句盛载生命。教会能够做的，是让圣经及她自己尽可能透明。

（三）宣讲的教导

实践的指引并非毫无价值。426—427年间奥古斯丁为卷三作总结，列出了七条解释圣经的规则，都是借用于自身为多纳图主义的Tyconius。Tyconius虽为多纳图派中人，但其思想却更靠近正统教会。这七条规则可分为两个类别，其中最简单的一个类别也是最实用的，即第四条到第六条，处理比喻、象征的经文。其他的规条则跟随《论基督教教义》先前的神学讨论结果。然而，即或如此，奥古斯丁并没有列出仔细的步骤和规矩，他关心的主要是解释圣经时的神学原则。只有抓住首要原则，就能对应处理个别的情况，没有了这一基本的原则，解释不单不完全，而且是邪恶的。

《论基督教教义》卷四是为没有经验的宣讲者预备的手册，主要是关乎演说技巧的。在当时的罗马帝国，教育的内容主要是雄辩术、修辞学，这有其实际需要。上层社会的年轻人必须有精湛的演说技巧方能在公共生活中占一席位，他们也以此来讨好在位者。然而，奥古斯丁此书却跟这些雄辩术、修辞学保持距离，采取的是一种冷酷、干涩的风格。他坚持沟通比优雅更为重要，能够被理解较风格更有益人心。“一篇完美的演说有什么用处，如果听众跟不上的话？如果我们所讲的他们不明白，为什么还要讲呢？”（4.10.24）重要的是信息，我们听的是宣讲者的信息而不是教师的演说。奥古斯丁只谈及三个层次的风格：谦虚的、平常的以及兴发的，却没有详尽阐释或是指出宣讲圣道可以有多种手法（4.18—26）。除了简洁、清晰，奥古斯丁对神学的重视肯定会使得同时代的演说家感到惊讶。奥古斯丁对初宣讲者的最后提醒是：以祷告开始每一次的宣讲（4.30.63）。宣讲上帝话语的人必须要与上帝接触，才可以宣讲得好。他要实践他们宣讲的（4.27.59）。对奥古斯丁来说，知识与生命是不能分割的，但古代的演说家却不以为然。

从奥古斯丁的思想理论来看，他自己的释经是完全自我隐退的。释经没有终极的价值。当解释能够在圣经的读者与上帝之间被挪走，那就是最成功的。如果解释仍在那里，那它就是障碍，不能让解经者或听众得益。宣讲和解释，最终就是让上帝的话语向解经者和听众讲话。

邓绍光

2004年1月16日

于香港浸信会神学院

[1] Hubertus R.Drobner, “Studying Augustine: An Overview of Recent Research”, in *Augustine and His Critics*, ed.Robert Dodars & George Lawless (London & New York: Routledge, 2000), p.18.

[2] Drobner, “Studying Augustine”, p.19.

[3] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，香港：汉语基督教文化研究所1995年版。

[4] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，第68页。

[5] 胡斯都·L.冈察雷斯：《基督教思想史》，陈泽民等译，金陵协和神学院2002年版，第360页。

[6] 从哲学的角度介绍奥古斯丁可参见Michael Mendelson, “Saint Augustine”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 网址：<http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>。2004年1月5日登上。

[7] 傅伟勋：《西洋哲学史》第七版，台北：三民书局1984年版，第179—180页。

[8] 傅伟勋：《西洋哲学史》第七版，台北：三民书局1984年版，第182页。

[9] Karl Jasper, *The Great Philosophers: The Foundations*, ed.Hannah Arendt, trans.Ralph Manheim (New York: Harcourt, Brace & World, 1962), p.226.中译引自卡尔·雅斯培《奥古斯丁》，赖显邦译，台北：自华书店1986年版，第147页。

[10] 有关汉语学界对奥古斯丁的翻译与研究，参见王晓朝《中译本导言》，载奥古斯丁《上帝之城》上册，王晓朝译（香港：道风书社2003年版），xxviii页及xxxvii页。新近的研究尚有：梁寿华：《爱的联合——奥古斯丁基于三一神论之圣灵工作观》，收《圣灵工作的神学课题》，陈若愚主编，香港：中国神学研究院1996年版，第149—181页。周伟驰：《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》北京：社会科学文献出版社2001年版。吴建华：《奥古斯丁》，收《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，王晓朝主编，东方出版社2001年版，第266—304页。吴建华：《自由意志、原罪与上帝的恩典——论裴拉鸠之争及其影响》，收入《宗教与文化——早期基督教与教父哲学研究》，陈村富主编，东方出版社2001年版，第211—233页。

[11] 本部分以奥当纽（J.J.O'Donnell）的“Augustine of Hippo”为文本撰写，文章见于奥古斯丁网页<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>，二〇〇四年一月六日登上。亦参其“Augustine the African”，同一网页。中文简短介绍奥古斯丁生平的可参近近的吴建华《奥古斯丁》，第266—280页；王晓朝：《中译本导言》，第xxi—xxv页。奥当纽为奥古斯丁研究专家，著有*Augustine*（Twayne Pub., 1985），专研《忏悔录》，注释《忏悔录》共三卷（1992）。

[12] 本部分亦是奥当纽的“Augustine of Hippo”为文本。奥当纽在这里提醒我们奥古斯丁的《忏悔录》于了解其生平所具有的价值和限制，对寻常以《忏悔录》为奥古斯丁早期生平的记述这一看法做出有力的批评，这是研究奥古斯丁生平不可不注意的。

[13] 本部分仍然以奥当纽的“Augustine of Hippo”为本。奥古斯丁著作的中译情况请参见王晓朝〈中译本导言〉，第xxviii页。另奥当纽的“Augustine : Selected Bibliography”以分期的方式列出奥古斯丁的著作，同一网址。

[14] 本部分以奥当纽的“Augustine of Hippo”及“Augustine : Selected Bibliography”为文本。

[15] 本部分以左便拿的“Studying Augustine”为本撰写。

[16] 本部分主要参考 Gerald Bonner, “Anima et eius origine, De”, 载*Augustine through the Ages : An Encyclopedia*, 以及收于*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*中的编者前言。

[17] 本部分主要参考James J.O'Donnell的“Elements of Christianity”，同一网址。对四卷书的撮要介绍，可参见*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*中的编者前言。

中译者前言

这一奥古斯丁文集的选译本选取了他的两部著作：《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*）和《论灵魂及其起源》（*On the Soul and Its Origin*）。《论基督教教义》是奥古斯丁的释经著作，是他著作中十分重要的文献；《论灵魂及其起源》所涉及的“灵魂论”，是早期基督教思想家普遍关注的一个主题。译出这篇著作，对于我们理解基督教的灵魂观与希腊的灵魂观的关系有重要的参考作用。

本文集是根据Philip Schaff和Henry Wace编的*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*（WM.B.Eerdmans Publishing Company，Reprint，1999）的英文本译的。《论基督教教义》选自上述英译本的第二卷；《论灵魂及其起源》出自第五卷。英译本所附的主要英文注释也翻译了出来，便于读者了解奥古斯丁文本的义理。

翻译中最棘手的是如何翻译Soul。《圣经》（本文集采用和合本《圣经》）中都是译为“魂”的，而现代汉语习惯译为“灵魂”。从奥古斯丁的著作看，他是主张“灵”与“魂”的区分的，一旦译为“灵魂”就难以与他提到“灵”的地方清晰地区分开来。不过，从某个方面而言，“灵魂”的翻译又可能更好地包容人既有“灵”又有“魂”的双重含义，因为在希腊哲学中，人是始终处于这样的张力之中的。奥古斯丁尽管没有如其他早期基督教神学家一样纠缠于这种困惑的希腊思辨，阐释了纯正的基督教神学教义，但是这种用语上的包容性还是存在的。因此，在翻译中，我们主要译为灵魂，这是为了符合现代汉语的用法，以及这个术语本身所指向的人的内在层次。同时，在奥古斯丁明确地以Soul对应Spirit的地方，我们把Soul译为“魂”，以清晰地区别于“体”和“灵”。

本文集是由章雪富博士选辑的。邓绍光博士帮助我解决了翻译中的一些难题，深表感谢；还要感谢邓博士为本书撰写了“中译本导言”。章雪富博士审读了全书，纠正了其中的一些错误，这里也表示感谢。然而，由于译者本人能力和学识的限制，译文中肯定存在错误或不准确的地方，这当然是该由我来负责的。恳请读者批评指正，帮助我们翻译做得更好！

石敏敏

2003年9月

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译本导言

中译者前言

论基督教教义

英译本编辑导言

内容提要

前言

第一卷

第二卷

第三卷

第四卷

前言

第一卷

第一章——释经在于发现并阐释意思，并且要在神的帮助下解释。

第二章——何谓事物，何谓符号。

第三章——有些事物是实用的，有些事物是享受的。

第四章——使用与享受之间的区别。

第五章——三位一体是真正的享受对象。

第六章——在什么意义上神是不可言说的。

第七章——众人所理解的神是什么。

第八章——神受到至高无上的尊敬，因为他就是不变的智慧。

第九章——众人都承认不变的智慧胜过可变的智慧。

第十章——要看见神，灵魂必须是洁净的。

第十一章——智慧在肉身，我们洁净的范型。

第十二章——神的智慧在什么意义上来到我们面前。

第十三章——道成肉身。

第十四章——神的智慧怎样洁净人。

第十五章——基督的复活和升天坚固信仰，他的到来审判增进信仰。

第十六章——基督用药物之苦洁净他的教会。

第十七章——基督赦免我们的罪，打开我们回家的路。

第十八章——赐给教会的钥匙。

第十九章——身体和灵魂的死及复活。

第二十章——复活入地狱。

第二十一章——身体和灵魂都不会因死灭亡。

第二十二章——唯有神是爱的对象。

第二十三章——人爱自己并他自己的身体是不需要命令的。

- 第二十四章——没有人恨自己的肉体，甚至那些滥用它的人也不会。
- 第二十五章——人可能爱别物胜过爱自己的身体，但不可能因此恨恶他的身体。
- 第二十六章——爱神爱人的诫命包含爱我们自己的诫命。
- 第二十七章——爱的顺序。
- 第二十八章——我们该怎样决定帮助谁。
- 第二十九章——我们要切望并力求所有的人都爱神。
- 第三十章——天使是否算作我们的邻人。
- 第三十一章——神是使用我们而不是享受我们。
- 第三十二章——神以什么方式使用人。
- 第三十三章——该以什么方式享受人。
- 第三十四章——基督是通向神的首要之道。
- 第三十五章——《圣经》的成全和目的就是爱神和我们的邻人。
- 第三十六章——以增进我们的爱为目的的释经即使是错的也不是有害的欺骗和谎言。而注释者必是正确的。
- 第三十七章——错误注释的危险。
- 第三十八章——爱永不消失。
- 第三十九章——在信、望、爱上成熟的人就不再需要《圣经》了。
- 第四十章——《圣经》要求读者有怎样的阅读风格。

第二卷

- 第一章——符号的本性及其多样性。
- 第二章——我们现在关心的是哪类符号。
- 第三章——在符号中，语言占据主要位置。
- 第四章——书写的起源。
- 第五章——《圣经》译成多种语言。
- 第六章——《圣经》利用比喻语言所产生的模糊性。
- 第七章——通向智慧之路：第一步敬畏，第二步虔诚，第三步知识；第四步决心，第五步商讨；第六步心的洁净，第七即最后一步，智慧。
- 第八章——《圣经》正典书目。
- 第九章——我们该怎样研读《圣经》。
- 第十章——未知的或模糊的符号使《圣经》难以领会。
- 第十一章——要除去无知或解开符号，需要有语言知识，尤其是希腊语和希伯来语。
- 第十二章——多种多样的解释是有益的。错谬源于模棱两可的词。
- 第十三章——怎样的错误解释可以修正。
- 第十四章——如何确定未知词语和俗语的意思。
- 第十五章——在各处译本中首选七十子希腊文本和拉丁文本。
- 第十六章——关于语言和事物的知识有助于理解喻意表达。
- 第十七章——九缪斯（Muse）的传说的起源。
- 第十八章——任何帮助都不可轻看，即使是来自于不洁源头的帮助。
- 第十九章——两类异教知识。
- 第二十章——人的习俗的迷信本质。
- 第二十一章——占星术家的迷信。
- 第二十二章——为预测一生中的事件观察星象的愚拙。

- 第二十三章——我们为什么拒斥占卜术。
- 第二十四章——迷信习俗主张与鬼相交、联合。
- 第二十五章——在非迷信的习俗中，有些是多余的，有些是为方便起见，是必不可少的。
- 第二十六章——人所设计的符号，我们该采纳什么，避免什么。
- 第二十七章——某些部分知识，不只是人的习俗，有助于我们解释《圣经》。
- 第二十八章——在何种程度上历史是有用的。
- 第二十九章——自然科学对释经有用到什么程度。
- 第三十章——机械学对释经有什么作用。
- 第三十一章——辩证法的应用，谬误的推论的应用。
- 第三十二章——有效的逻辑推论不是人创造的，人只是遵守它。
- 第三十三章——错误的结论可以出于有效的推论，反之亦然。
- 第三十四章——知道推论法则是一回事，知道观点的真实性是另一回事。
- 第三十五章——定义的学科虽然可能用于谬误，却不是错误的。
- 第三十六章——修辞规则虽然常常被用来劝人犯错，但是真的。
- 第三十七章——修辞和逻辑的应用。
- 第三十八章——数学不是人创造的，人只是发现它。
- 第三十九章——上面所提到的知识中，应当注意哪些，应以怎样的灵去注意。
- 第四十章——异教徒说得正确的东西，我们必须改造成我们可用的东西。
- 第四十一章——研究《圣经》要求怎样的心。
- 第四十二章——《圣经》与世俗作者比较。
- 第三卷
- 第一章——前两卷的概括和接下来的讨论范围。
- 第二章——注意标点排除模糊的法则。
- 第三章——发音如何消除各种反问的模糊性。
- 第四章——怎样才可能解决模糊性。
- 第五章——把《圣经》里的比喻理解为字面意思是一种可悲的奴役。
- 第六章——犹太人对捆绑的利用。
- 第七章——外邦人无用的捆绑。
- 第八章——犹太人是怎样脱离捆绑的，外邦人是那样脱离捆绑的。
- 第九章——谁被符号捆绑，谁没有捆绑。
- 第十章——我们怎样才能辨别一个句子是否是比喻。
- 第十一章——对看似描述神和圣徒的严厉的句子解释原则。
- 第十二章——关于认定为属于神和圣徒的、但在不熟悉的人看来是邪恶的那些言行的解释原则。
- 第十三章——续前一话题。
- 第十四章——那些认为没有绝对的对和错的人的错谬。
- 第十五章——诠释比喻表达的规则。
- 第十六章——诠释命令和禁令的规则。
- 第十七章——有些诫命是为所有人立的，有些是为特定人立的。

第十八章——我们必须考虑可享受或允许之事的时间性。

第十九章——恶人按自己论断人。

第二十章——善人在一切外部环境中都保持一致性。

第二十一章——大卫虽然陷入通奸行为，但不是满有淫欲的。

第二十二章——关于《圣经》里所赞同的但受到今天的善人之谴责的那些行为的规则。

第二十三章——关于伟人之罪的叙述规则。

第二十四章——所用的表达首先要有分量。

第二十五章——同一个词并不总是表示同一件事。

第二十六章——模糊的段落要根据那些清晰的段落来解释。

第二十七章——一个段落可能有多种解释。

第二十八章——用别的《圣经》段落来解释可疑段落比用理解推论更加安全。

第二十九章——了解各种比喻是必不可少的。

第三十章——检查多纳图派信徒提科纽的规则。

第三十一章——提科纽的第一条规则。

第三十二章——提科纽的第二条规则。

第三十三章——提科纽的第三条规则。

第三十四章——提科纽的第四条规则。

第三十五章——提科纽的第五条规则。

第三十六章——提科纽的第六条规则。

第三十七章——提科纽的第七条规则。

第四卷

第一章——本作品不打算成为讨论修辞学的专著。

第二章——基督教教师利用修辞术是合理的。

第三章——获得修辞技巧的适当年龄和适当途径。

第四章——基督教教师的职责。

第五章——对基督教教师来说，智慧比口才更重要。

第六章——《圣经》作者把口才与智慧结合起来。

第七章——引自保罗书信和阿摩司先知书的关于真正修辞的例子。

第八章——圣作者的模糊性虽然与修辞一致，但基督教教师不可效仿。

第九章——困难段落应怎样讨论，与谁讨论。

第十章——表达清楚的必要性。

第十一章——基督教教师必须说话清楚，但并不意味着可以粗俗。

第十二章——根据西塞罗，演说家的目标是教诲人、愉悦人和感动人，其中教诲是最重要的。

第十三章——听者得到知识，也必须受到感染。

第十四章——优美的表达必须与问题本身保持一致。

第十五章——基督教教师在传道前要先祷告。

第十六章——虽然是神造就了真正的教师，但也不可轻视人的引导。

第十七章——各种说话风格的三分法。

第十八章——基督教演说家总是讨论重大问题。

第十九章——基督教教师必须因材施教，不同场合使用不同风格。

第二十章——引自《圣经》的关于多种风格的例子。

第二十一章——引自基督教教师，尤其是安波罗修和居普良的关于多种风格的例子。

第二十二章——多种风格的必要性。

第二十三章——多种风格应如何结合。

第二十四章——威严风格产生的效果。

第二十五章——怎样使用温和风格。

第二十六章——为人师表的人的教导更有效果。

第二十七章——真理重于表达，争论言语意味着什么。

第二十八章——传道者可以把另外比他自己更擅长言辞的人所写的内容传给人们。

第二十九章——传道者讲道前要先向神祷告。

第三十章——为本书篇幅太长致歉。

论灵魂及其起源

第一卷 致僧侣莱那图

第一章[I]——莱那图把写给他的书寄给他是好意。

第二章[II]——他怀着宽大、忍耐的心情接受一个初出茅庐的年轻人用傲慢的语调反驳他的书。维克提乌·维克多放弃罗格派（Sect of the Rogatian）。

第三章[III]——维克提乌的雄辩，它的危险性及可容忍性。

第四章[IV]——维克提乌·维克多的书里所包含的错误。他说灵魂来自于神，但既不是从无造出来的，也不是从受造物造出来的。

第五章[V]——维克多的另一个错误就是认为灵魂是有形体的。

第六章[VI]——出于他第二卷书的另一错误，大意是说灵魂该受身体的玷污。

第七章[VII]——维克多纠缠于一个极其困难的问题，神的预知不是罪的原因。

第八章[VIII]——维克多的谬论，灵魂该是有罪的。

第九章——维克多完全不能解释无罪的灵魂为何就该成为有罪的。

第十章[IX]——维克多的另一个错误：未受洗就死了的婴儿可以到达天国。还有：基督的身体必须祭献给受洗前就死了的婴儿。

第十一章——为基督殉道提供了洗礼之处。与基督一同钉十字架的盗贼的信心就是殉道，因而就是洗礼。

第十二章[X]——据说，殉道者圣培帕图亚（Perpetua）的兄弟狄诺克拉底（Dinocrates）在圣徒的祷告下得以脱离了受罪状态。

第十三章[XI]——基督的体和血的献祭对未受洗礼的人无效，也不可能为大多数未受洗就死去的人献祭。

第十四章——维克多的困境：他必须要么说所有的婴儿都得救，要么说神杀死了清白者。

第十五章[XII]——人的生命若没有长成，神不会根据他可能成就的事来论断他，只是根据他实际上做的事来论断。

第十六章[XIII]——认为灵魂不是由繁殖而来的观点的困难所在。

第十七章[XIV]——他指出维克多所引证的《圣经》段落不能证明神造灵魂的方式不是通过繁殖生成的：第一段。

第十八章——“气息”有时指圣灵。

第十九章——“气息”在《圣经》里的意思。

第二十章——对这段话的其他理解。

第二十一章——维克多引用的第二段经文。

第二十二章——维克多的第三处引文。

第二十三章——他的第四段引文。

第二十四章[XV]——灵魂是否从自然派生（遗传）来的，他所引的段落并没有证明。

第二十五章——正如母亲不知道自己的孩子是怎样孕育在腹中，同样，我们也不知道灵魂是从哪里来的。

第二十六章[XVI]——维克多引用的第五段经文。

第二十七章[XVII]——奥古斯丁不敢对灵魂的繁殖问题有任何界定。

第二十八章——比喻的说法不可按字面意思强调。

第二十九章[XVIII]——维克多所引的第六段经文。

第三十章——争论沉默问题的危险性。

第三十一章——亚波里拿流派（Apollinarian）证明基督没有与人同类的灵魂的论证。

第三十二章[XIX]——维克多在灵魂起源问题上的自相矛盾。

第三十三章——奥古斯丁不反对被驳斥的灵魂繁殖论，也不反对他们所坚持的灵魂注入论。

第三十四章——那些说人的灵魂不是从其父母而来，而是神——注入的人必须要避免的错误。

第三十五章[XX]——结论。

第二卷 写给长老彼得的一封信

第一章[I]——堕落的雄辩是一种有害的技能。

第二章[II]——他问维克多传授的是什么大知识。

第三章——身体感觉与灵魂识别之间的分别。

第四章——相信灵魂是神的一部分是渎神的。

第五章[III]——在什么意义上受造物出于神。

第六章——神的本性能是可变的、罪恶的、不虔诚的，甚至永劫难逃的吗？

第七章[IV]——认为灵魂有形体是错的。

第八章——财主在地狱里的干渴并不证明灵魂是有形体的。

第九章[V]——无形体的神怎能从自身吹出一种有形的实体？

第十章[VI]——孩子身上可以看到与父母相同的性格，也可以看到不同的性格。

第十一章[VII]——维克多暗示灵魂在成肉身之前有一种“状态”和“事工”。

第十二章[VIII]——灵魂为何该形体化？

第十三章[IX]——维克多教导说神阻挠他自己的预定。

第十四章[X]——维克多把那些未受洗就死的婴儿送到乐园和天上的大屋，但不是天上的国。

第十五章[XI]——维克多“决定”应当向那些死前未受洗礼的人奉献祭品。

第十六章[XII]——维克多许诺未受洗的人死后进乐园，复活后进天国，

尽管他承认这是与基督的话相悖的。

第十七章——不顺服的怜悯和怜悯的不顺服都要受谴责。殉道可以替代洗礼。

第十八章[XIII]——维克多的困境和失败。

第十九章[XIV]——维克多依靠的是有歧义的经文。

第二十章——维克多引用那些缄默的经文，忽视了《圣经》惯用法。

第二十一章[XV]——维克多的困惑和失败。

第二十二章[XVI]——彼得在维克多事例上的责任。

第二十三章[XVII]——谁读了有害的书不受到伤害。

第三卷 致维克提乌·维克多

第一章[I]——奥古斯丁的写作目的。

第二章[II]——维克多为什么要使用维克提乌这个名字。恶人的名应当永远不为别人使用。

第三章[III]——他列举了希望在维克提乌·维克多的书里被纠正的错误。第一种错误。

第四章[IV]——维克多用比喻表明神用气息创造但没有分走自己的本质。

第五章——检查维克多的比喻：人是藉呼吸从虚无给气吗？

第六章——按真理改造的比喻。

第七章[V]——维克多显然也给人受造的气息。

第八章[VII]——他的第三个错误（见本书第二卷十一章[VII]）。

第十章——他的第四个错误（见本书第一卷第六章[VI]以及第二卷二章[II]）。

第十一章[VIII]——他的第五个错误（见本书第一卷第八章[VIII]以及第二卷十二章[VIII]）。

第十二章[IX]——他的第六个错误（见本书第一卷十至十二章[IX, X]，第二卷十三、十四章[IX, X]）。

第十三章[X]——他的第七个错误（见本书第二卷十三章[IX]）。

第十四章——他的第八个错误（见本书第二卷十三章[IX]）。

第十五章[XI]——他的第九个错误（见本书第二卷十四章[X]）。

第十六章——神的统治无处不在，但“天国”可能并非无处不是。

第十七章——神的国可以理解为什么。

第十八章[XII]——他的第十个错误（见本书第一卷十三章[XI]，第二卷十五章[XI]）。

第十九章[XIII]——他的第十一个错误（见本书第一卷十五章[XII]，第二卷十六章[XII]）。

第二十章[XIV]——奥古斯丁要求维克多改正自己的错误（见本书第二卷二十二章[XVI]）。

第二十一章——奥古斯丁赞美维克多的天赋和勤勉。

第二十二章[XV]——概括地复述维克多的错误。

第二十三章——顽梗产生异端分子。

第四卷 致维克提乌·维克多

第一章[I]——本卷的个人特点。

第二章[II]——维克多认为奥古斯丁应受指责的观点。

第三章——我们对身体的本性知道多少？

第四章[III]——气息的问题是关乎灵魂，还是身体，还是别的什么？

第五章[IV]——唯有神能教导灵魂是从哪里来的。

第六章[V]——关于身体本性的问题非常奥秘，但还没有关于灵魂本性的问题高深。

第七章[VI]——我们常常需要更多地知道什么是与我们关系最密切的，而不是什么是远离我们的。

第八章——我们对自己的受造没有记忆。

第九章[VII]——通过一个名叫辛普里丘（Simplicius）的人的杰出记忆来说明我们对自己的无知。

第十章——记忆的精确性；难以探索的记忆宝库；谁也不能完全明白一个人的理解力。

第十一章——使徒彼得说他预备为主舍弃自己的生命，只是不知道主的旨意，他并没有说谎。

第十二章[VIII]——使徒保罗能够知道第三重天和乐园，但不知道他是否在身内还是身外。

第十三章[IX]——在什么意义上说圣灵为我们代求。

第十四章[X]——知道肉身要复活并得永恒要比知道有科学知识的人就肉体的本性所能教导我们的知识更为美好。

第十五章[XI]——我们不可能比所写的更聪明。

第十六章——无知比错误好。对永生的预定，对永死的预定。

第十七章[XII]——关于灵魂要讨论的两重性问题；它是“体”吗？它是“灵”吗？什么是体。

第十八章——第一个问题，灵魂是否有形体；气息和风不过就是空气的运动。

第十九章[XIII]——灵魂是否是一个灵。

第二十章[XIV]——形体没有领受神的像。

第二十一章[XV]——认知和形式属于灵魂也属于身体。

第二十二章——名称并不暗示形体。

第二十三章[XVI]——不可把比喻的话按字面解。

第二十四章——亚伯拉罕的怀指什么意思。

第二十五章[XVII]——脱离身体的灵魂可以自认为有体的样式。

第二十六章[XVIII]——圣培帕图亚（ST.Perpetua）在一些梦里似乎变成了男人，并与一个埃及人角力。

第二十七章——身体受伤时灵魂是否也受伤？

第二十八章——灵魂因身体的不全而受损吗？

第二十九章[XIX]——灵魂离开时还穿着身体的衣服吗？

第三十章——认知必须有形体吗？

第三十一章[XX]——灵魂里有不同的知识模式。

第三十二章——给灵魂的各个部分性别但整体上又没有性别这是自相矛盾的。

第三十三章——不死鸟死后复活。

第三十四章[XXI]——先知的异象。

第三十五章——天使以真实的形体向人显现吗？

第三十六章[XXII]——他继而论到灵魂的第二个问题，它是否称为灵。

第三十七章[XXIII]——“灵”这个词的广义和狭义。

第三十八章[XXIV]——再次指出维克多的主要错误。

第三十九章——最后的告诫。

译名对照表

论基督教教义

英译本编辑导言

圣奥古斯丁的这四卷本《论基督教教义》（*On Christian Doctrine*）是一部释经神学概论，旨在引导读者根据信仰的类比领会并解释《圣经》。前三卷写于公元397年，第四卷是在426年加上去的。

他在《订证录》（*Retractations*）第二卷第四章里谈到这一点说：

看到《论基督教教义》的书还没写完，我想最好先把它完成，再去修正其他著作。所以，我把第三卷写完，一直写到出自福音书的一个引文，是关于一个妇人拿了酵母藏到三份肉里，直到它们全部发酵为止的事^[1]。我还加上最后一卷，并于426年完成四卷本的全书。前三卷是为解释《圣经》提供帮助，第四卷对如何公布我们的解释给予引导。在第二卷里^[2]，论到众所周知的《所罗门智训》（*Wisdom of Solomon*）一书的作者时犯了一个错误，因为我以为——如我在里面所说的——西拉（Sirach）的儿子耶稣，就是写了《便西拉智训》（*Book of Ecclesiasticus*，或者译成《教会经典》）的耶稣，也写了《所罗门智训》，这并非公认的事实；相反，我更相信他很可能不是此书的作者。另外，我还说：“旧约的权威限于这44卷里面”，^[3]我在传道用语上使用了“旧约”这个词。但使徒似乎严格地把“旧约”使用于西奈山（Mount Sinai）上所立的律法^[4]。我又论到圣安波罗修（Ambrose）根据他的年代学知识解决了一个重大难题，因为他指明柏拉图（Plato）与耶利米（Jeremiah）是同时代人^[5]，然而我的记忆欺骗了我。关于这位伟大的主教在这个问题所说的原话可以见他“论圣礼或哲学”（*On Sacraments or Philosophy*）的那卷书^[6]。

[1] 《哥林多后书》12：2。

[2] 见《论基督教教义》第二卷第八章。

[3] 见《论基督教教义》第二卷第八章。

[4] 《加拉太书》4：24。

[5] 见《论基督教教义》第二卷第二十八章。

[6] 此卷书属于安波罗修佚失作品之一。

内容提要

前言

说明《论基督教教义》这篇论著的作用。

第一卷

对《圣经》里所讨论问题的一般看法。

作者把本卷分成两个部分，一部分讲如何发现《圣经》的真实意思，另一部分讲如何表达这种意思。他指出，要发现真实含义，必须既关注事件也关注符号，因为我们必须知道应该把什么样的事情告诉基督徒，也要知道这些事的符号，即应该到哪里去寻找这些事的知识。在这第一卷书里，他把所要讨论的事分成三类：享受的事，使用的事，以及既可使用也可享受的事。我们应当享受的唯一对象就是三一真神，他是我们最高的善，是我们真正的快乐。我们因为自己的罪恶不能享受神，但我们的罪是可以除去的，“道成肉身”，我们的主受苦，死了，又复活，上了天，娶了教会做他的新娘，在教会里得以赦免我们的罪。如果我们的罪得了赦免，我们的灵魂藉恩典得了更新，那么我们就能带着盼望等候身体复活，得着永生的荣耀。如果我们的罪不能赦免，那就要入万劫不复之深渊。作者阐明了这些与信仰有关的事之后，接着指出，一切对象，除了神之外，都是致用的；虽然有些是爱的对象，但我们的爱不是要信靠它们，乃是要信靠神。我们自己不是神所享受的对象，他是使用我们，但是为了我们自己的益处。接着他又指出，爱——为了神而爱神以及为了神而爱我们的邻人——就是全部《圣经》的目标和宗旨。他最后对盼望作了几句补充，然后总结说，信、望、爱是最重要的恩典，对正确领会并解释《圣经》的人来说是必不可少的。

第二卷

作者对事物作了阐述之后，接着在本卷中开始讨论符号问题。他首先对什么是符号作了界定，指出符号有两类，一类是自然的，一类是约定俗成的。就约定俗成的符号（这里只提到了这种符号）而言，语词是最大量的，也是最重要的，解释《圣经》的人主要关注的就是它们。

《圣经》的困难和模糊性主要出于两个原因，就是不知道的符号和模棱两可的符号。本卷只讨论不知道的符号，关于讲义的歧义性留到下一卷

去讨论。由于不知道符号的意思产生的困难可以通过学习希腊语和希伯来语——《圣经》就是用这两种语言记载下来的——通过比较各种版本，分析上下文语境来消除。在解释比喻性的用语时，既需要了解事物，也需要理解语词。异教徒有许多学科和技艺都是真实而有用的，可以借助于它们消除我们对符号的无知，不论是直接的符号，还是比喻的符号。作者一方面揭露异教徒的许多迷信和习俗都是愚拙、无益的，另一方面又指出，他们的科学和哲学中一切健全而有益的东西如何能转化而为基督教所用。最后，他表明了我们致力于研究和解释《圣经》所应当具有的精神。

第三卷

作者在前一卷里讨论了如何对付不知道的符号，接着在这第三卷里讨论如何对付模棱两可的符号。这些符号既可能是直接的，也可能是象征的。就直接的符号来说，其之所以意指模糊可能是由于标点、发音或者语词本身的歧义性引起的，要解决这个问题可以通过联系上下文，比较各种译本，或者参考原文版本。就象征符号来说，我们必须注意避免犯两类错误：（1）把字面意思解释成比喻意思；（2）把比喻意思解释成字面意思。作者制定了几条规则，我们可以据此判断一个表述究竟是字面的，还是比喻的。一般的原则是，凡是字面意思看起来与纯洁的生命不一致的，或者与教义的准确性相违背的，那就必然从比喻意义上理解。接着他又就如何解释已经被证明是比喻的句子定了规则，一般原则是这样的，一种解释若不能提高对神的爱和对人的爱，那它就不是真的。最后作者阐述、说明了多纳图主义者提科纽（Tichonius the Donatist）提出的七条规则，他认为研究《圣经》的人应该重视这样的规则。

第四卷

作者在转向第二部分工作，即如何表达时预先指出，他不是意在写一篇讨论修辞语法问题的作品。这些东西可以在别的地方学到，当然是不可疏忽的，而且对基督教教师来说还是特别必要的，因为他应当具有卓越的口才和表达能力。他极其仔细、缜密地列举了一个演说家应具备的品质，然后举荐《圣经》的各位作者，认为他们就是雄辩的最好典范，他们把口才与智慧结合起来，在这一点上是无与伦比的。他指出，表达清楚是最重要的品质，教师应当特别注意培养这方面的能力，因为这是教导人的必要条件，当然要打动听众，使他们感到愉悦，别的素质也是需要的。所有这些恩赐应当热心向神祈求，但是我们也不可忽视自身的勤勉学习。他指出，表达风格有三类：和缓的、典雅的、威严的；第一类适用于教诲，第二类适用于称颂，第三类适用于劝勉。每一类风

格他都举了例子，都是从《圣经》和早期教会教师居普良

（Cyprian）、安波罗修引用而来的。他认为这些不同风格是可以结合起来的，并指明在什么时候、为了什么目的结合，归根结底，各类风格都是为了同一个目的，就是向听众清楚地阐明真理，使他能够领会真理，乐于倾听真理，并在自己的生活中践行真理。最后，他指明基督教教师所担当的这个职位的尊严和责任，劝勉他要按自己的教义生活，以身作则，为众人树立好的榜样。

前言

说明教导解释《圣经》要遵循规则不是多此一举的。

1.解释《圣经》是有一定的法则的，我想，真诚学习语言的学生学了之后必会受益无穷，他们不仅可以研读别人写的揭示圣书之奥秘的作品，他们自己也可以向别人开启这样的奥秘，由此受益。这些规则我打算教给那些能够并且愿意学习的人，只要神——我们的主不阻止我的思想，在我写作的时候，他往往是保护我在这个问题上的沉思的。但是在我着手这个工作之前，我想先指出一些异议，就是那些可能反对这项工作的人，或者我若不预先说服就可能会这样做的人所提出的反对意见。如果到了最后，还有人反对，那么至少他们必不可能说服别人（这些人若对他们的攻击没有预先的准备，就会受到一定的影响），使他们从原来有益的学习转向无知的渣滓。

2.有一些人可能会反对我的这篇作品，因为他们不明白这里所立的规则。还有一些人会以为我所付出的努力是徒劳的，因为他们虽然明白这些规则，但在使用这些规则解释《圣经》的时候，却无法把他们希望澄清的观念清楚地勾勒出来。这些人既然没有从作品中得到任何帮助，就会提出意见说，它对任何人都可能有用。还有第三类反对者，这类人可能真的对《圣经》领会得很好，或者只是自认为如此；既然他们知道（或者幻想）自己具有一定解读《圣经》的能力，不需要看诸如我打算在本书中所立的这些指南，就会叫嚣说，这样的指南对任何人都毫无必要，凡为清除《圣经》的模糊性所做的一切都可能在没有神的恩典的帮助下做得更好。

3.对这些异议的简单回应。对那些不明白这里所立的法则的人，我的回答是，他们缺乏悟性责任不在我。这就好比说，他们急于想看见新月或残月，或者某个暗淡无光的星星，我就伸出一个手指指给他们看，但他们若是连我的手指都看不见，那么他们当然没有任何权利在这个问题上对我勃然大怒。至于那些虽然知道并理解我的指导，但仍然没有参透《圣经》里模糊段落的含义的人，可以说就是那些我所比方的只能看见我的手指却不能看见手指所指的星星的人。所以这两类人最好放弃指责我的企图，倒应该向神祈求赐给他们视力让他们看见。因为尽管我可以用我的手指指示某个对象，但开启人的眼睛使他们看见我在指示的事实或者看见我所指的对象，就不是我力所能及的了。

4.现在该轮到那些夸口神的恩典的人了，他们自诩不需要诸如我计划制定的那些指南的帮助就能领会并解释《圣经》，从而认为我着手写作的东西完全是多此一举的。对这样的人，我希望他们能给自己泼一泼冷水，不要忘了无论他们如何享受神的伟大恩赐，也是从人师那里学会读书识字的。我想，他们不大会以为由于那样的原因他们就该受到埃及

僧侣安东尼（Antony）的鄙视——安东尼是一位公义而圣洁的人，据说他虽然自己不会阅读，却靠听别人阅读记住了整部《圣经》，并且凭借智慧的沉思完全领会了它们——或者受到化外奴隶克里斯提安（Christianus）的讥笑——最近我从十分令人尊敬、完全值得信赖的证人那里得知，他没有受教于任何人，仅凭祷告，祈求神赐给他阅读技能，就真的获得了全面的阅读技能，据说他恳求了三天之后，就能在众目睽睽之下阅读放在他面前的一本书，令旁人惊异不已。

5.如果有人认为这些故事都是虚假的，那我可以把它们放在一边。我所讨论的是宣称不需要得到人的任何指导就能领会《圣经》的那些基督徒（倘若真的如此，他们夸口的倒实在是一种优点，并且是非同寻常的优点），他们必会承认，我们每个人的母语都是因为从小不断听而学会的，至于别的语言——希腊语、希伯来语，或者任何别的语言——我们或者是以同样的方式，即不断听别人说学会，或者从某个人师那里学会。假设我们劝所有的弟兄不要教他们的子女任何东西，因为圣灵一喷射出来，众使徒便开始说各种语言；然后警告不曾有过类似经历的人不能自视为基督徒，或者至少可以怀疑他是否领受圣灵。我们能这样做吗？不，不能；相反，我们当抛弃虚妄，尽可能向人学习，教导人也当谦逊无私地把自己所学到的知识传授给予人。我们不可试探我们信靠的主，免得被仇敌的这些诡诈和我们自己的悖逆网罗，甚至拒不去教会聆听福音本身，或者不愿自己看书，也不愿倾听别人的诵读和传讲，盼望能被带到三重天上，“不论在身体里，还是在身体外”，如使徒所说的^[1]，在那里听见不能言说的话，比如人不配说的话，或者看见主耶稣基督并听他亲口传讲福音，而不听人讲福音。

6.我们千万要当心这种出于傲慢的危险试探，我们不妨来想想这样的事，使徒保罗（Paul）虽然有天上神的声音把他击倒，对他提出警告，仍然被送到某个人那里领受圣礼，进入教会^[2]；百夫长哥尼流（Cornelius）虽然有位天使对他说，他的祷告和周济都达到神面前，已蒙纪念了，仍被交给彼得（Peter）接受教导，不仅从使徒领受圣礼，还从他得知如何正确地信、望和爱^[3]。毫无疑问，藉着众天使成全一切事是可能的，但是如果神不使用某些人作为执行者，把他的道落实到他们的同胞身上，那么我们人类的境况就要糟糕得多。因为倘若神没有从人所造的圣殿里发出神谕，而是通过天上发出的声音把他想要教训给人的一切传达出来，或者通过众天使的帮助传递这样的信息，那么经上所写的话——“神的殿是圣的，这殿就是你们”——怎能为真呢？再者，人若是从来不曾向自己的同胞学习，把人联合为一的爱本身就不可能在灵魂之间流溢，可以说，也不可能把它们彼此联合起来。

7.我们都知道这样的故事，那个念先知以赛亚（Isaiah）的书却看不明白的太监，使徒没有把他打发到某位天使那里去，向他解释他所不明白的意思的也不是哪位天使，神的恩典照亮他的内心也不是不借助于人的介入；相反，确实已经领会先知之书的腓利（Philip）根据神的命令来到他面前，坐在他身边，以人的话语，用人的口气向他阐明《圣

经》[4]。神岂没有与摩西（Mose）交谈，然而他胸怀大智慧，却全无嫉妒与傲慢，欣然接受他的岳父，一个外族人的计划，统治、管理交托给他的治国之事务[5]。因为摩西知道，任何智慧的计划，不管出于谁的心灵，都不归于设想出来的人，而是归于那作为真理的主，那不变的神。

8.最后，凡自诩藉着神圣启示、没有学过任何解释规则就领会了《圣经》的隐晦之处的人，同时也相信，并且完全相信这种力量不是他自己的，也就是说不是他自己创造出来的，而是神恩赐下来的。因此，他所求的是神的荣耀，不是他自己的荣耀。但是他既不需要任何人为的解释就能阅读和理解，那么他自己为什么要从事解释工作，为别人作诠释之事？他为什么不直接把人带到神面前，好让他们也不借助于人的帮助直接通过圣灵的内在教义学习？事实上，他是怕招来这样的谴责：“你这又恶又懒的仆人，当把我的银子放给兑换银钱的人。”[6]既然这些人或者通过演讲或者通过写作把他们所明白的事教给别人，那么我若也这样做，把他们所明白的东西并他们所遵循的解释原则教给别人，他们必不可能责备我。谁也不可把任何东西看作是自己的，除非是错谬的东西。凡属主的，就是真理，如他所说的：“我是真理。”[7]我们所有的，有什么不是得来的？我们既得之，为何还要夸口，似乎我们不曾得到似的？

9.念给别人听的人，只是把所看见的句子大声念出来；而教别人念诵的人，则是为了使他们能够自己念诵。当然，每个人都是把自己已经知道的东西教给别人。一点也没错，向听众解释他所领会的《圣经》段落的人就如同把眼前的句子大声念出来的人；另外，为解释制定法则的人就如同教人念诵的人，也就是告诉人怎样自己念。所以，正如知道怎样阅读的人就不再依赖于别人，当他看到一本书，得知里面写的是什麼内容，因为他掌握我将在本书里制定的法则，所以就算他在所读的书里遇到意思模糊的段落，也不需要求助于哪位注释家来向他显明奥秘，他只要持守一定的规则，遵循一定的指导，就能准确无误地领会隐秘的意义，至少不会陷入大的错谬之中。所以，尽管看起来非常清楚对本作品本身不会有人真的反对我所从事的这个工作，因为它没有别的目的，只是为人提供方便，然而一开始就对可能提出的初步异议作出回应也是很省力的，所以我想这样的开头对开启我将在本书里讨论的话题是有帮助的。

[1] 《马太福音》13：12。

[2] 《使徒行传》9：3。

[3] 《使徒行传》十章。

[4] 《使徒行传》8：26。

[5] 《出埃及记》18：13。

[6] 《马太福音》25：26—27。

[7] 《约翰福音》14：6。

第一卷

关于《圣经》里所讨论的主题的一般看法。

内容提要：作者把本卷分成两个部分，一部分讲如何发现《圣经》的真实意思，另一部分讲如何表达这种意思。他指出，要发现真实含义，必须既关注事件也关注符号，因为我们必须知道应该把什么样的事情告诉基督徒，也要知道这些事的符号，即应该到哪里去寻找这些事的知识。在这第一卷书里，他把所要讨论的事分成三类：享受的事，使用的事，以及既可使用也可享受的事。我们应当享受的唯一的对象就是三一真神，他是我们最高的善，是我们真正的福祉。我们因为自己的罪恶不能享受神，但我们的罪是可以除去的，“道成肉身”，我们的主受苦，死了，又复活，上了天，娶了教会作他的新娘，在教会里得以赦免我们的罪。如果我们的罪得了赦免，我们的灵魂藉恩典得了更新，那么我们就能因着盼望等候身体复活，得着永生的荣耀。如果我们的罪不能赦免，那就要入万劫不复之深渊。作者阐明了这些与信仰有关的事之后，接着指出，一切对象，除了神之外，都是致用的；虽然有些是爱的对象，但我们的爱不是要信靠它们，乃是要信靠神。我们自己不是神所享受的对象，他是使用我们，但是为了我们自己的益处。接着他又指出，爱——为了神而爱神以及为了神而爱我们的邻人——就是全部《圣经》的目标和宗旨。他最后对盼望作了几句补充，然后总结说，信、望、爱是最重要的恩典，对正确领会并解释《圣经》的人来说是必不可少的。

第一章——释经在于发现并阐释意思，并且要在神的帮助下解释。

1. 有两样东西是一切释经的基础：一样是确定准确含义的方式；另一样是把所确定的含义表达出来的方式。我们先讨论确定含义的方式，再讨论表达方式。这是一桩巨大而艰辛的工作，如果难以完成，那正式进入正题恐怕就过于冒失了。倘若我只依凭自己的力量做这事，那毫无疑问是冒失之举，但我把完成此事的希望寄托在神身上，他在这个题目上已经供给我许多思想，我不担心他不再恩赐与我；我既已开始使用他所恩赐的思想，就相信他必会继续供应仍然需要的东西。对一种不会因为与人分享就有所减损的财产来说，如果它只是自己拥有，没有与人分享，就不是以应该拥有的方式拥有。主曾说：“凡有的，就给他。”^[1]这样说来，他必赐给那些有的人，也就是说，如果他们自由地、喜乐地使用已经领受的，主必添加恩赐，使其完满。在饼的神迹里，当门徒还没有把饼分给饥民之前，饼只有五个、七个，但一旦他们开始分饼，就把数千人的肚子都填饱了；不但满足了这么多人的饥饿，剩下的零碎还装满了十二个篮子^[2]。所以，正如饼在分的过程中大大增加，主赐给我使我得以从事这项工作的那些思想也必如此，只要我开始把它们分给别人，就会藉他的恩典翻倍，所以，既然我所从事的工作是把思想分给别人

人，我就绝不会有损失，也不可能变得贫穷，反而会得到多得惊人的财富，其乐无穷。

第二章——何谓事物，何谓符号。

2.所有的教导或者是关于事物的，或者是关于符号的，但认识事物要借助于符号。这里我是在严格的意义上使用“事物”这个词，也就是说，它没有被用作任何别的事物的符号，只是事物本身，比如，木头、石头、牲畜，诸如此类。不是我们读到的摩西扔进苦水里使其变成甜水的那个木头^[3]，不是雅各（Jacob）用来当枕头的石头^[4]，也不是亚伯拉罕（Abraham）代替他儿子献给神的山羊^[5]。这些东西虽然是事物，但也是别的事物的符号。此外还有另一类符号：只用作符号不用作别的，比如话语。我们使用话语总是意指另外的东西，不然，就不会用它。由此可以明白我说的符号是指什么，就是用来意指别的事物的事物。可以说，每一个符号都是一种事物，因为不是一样事物的东西就什么都不是了。但并非每一样事物都是符号。考虑到事物与符号之间的这种区别，当我谈论事物时，我会说，尽管它们中有些也可以当符号使用，但不会影响主题的划分，根据这种划分我要先讨论事物，再讨论符号。但我们必须谨记，我们现在要思考的事物是事物本身，不是它们所代表的别的事物。

第三章——有些事物是实用的，有些事物是享受的。

3.有些事物是享受的，有些事物是实用的，还有的既可享受也可实用。那些可享受的事物使我们快乐，那些实用的物体协助并且可以说支援我们追求快乐，在它们的协助下，我们就能获得使我们快乐的事物，并信赖它们。我们这些享受并使用这些事物的人被置于这两类事物中间，如果我们把那些应当使用的东西当作追求的对象，那么我们自己就成了挡道的绊脚石，有时甚至完全偏离我们的道。于是，我们沉溺于对低级事物的享乐之中，在追求真正、正当的享受目标之路上远远落在后面，甚至完全背道而驰。

第四章——使用与享受之间的区别。

4.享受一事物就是为它本身的缘故心满意足地信赖它。而使用则是利用一切可用的手段达到所追求的目标，当然这目标应是正当的，不正当的使用应当称之为滥用。试设想，我们是在异国他乡的流浪者，在

远离祖国的地方不可能生活快乐，所以我们对流浪感到厌倦，想要结束这种悲惨的境地，于是决意回家。然而，我们发现，要回家，回到我们的快乐开始的地方，就必须借助于一定的交通工具，或者走水路，或者走陆路。一路上，我们看到风景优美的国家，遇到变化多样的愉悦，这些东西令我们心花怒放，我们再也不愿急于结束旅程，我们沉醉于一种虚假的喜乐之中，不再思念自己的家乡，尽管家里的好事才能给我们带来真正的快乐。这就是我们处在世俗生活中的图景。我们远离神，在外流浪；我们若是想要回到父家，这个世界就只能使用，不能享受，唯有这样，才能藉着受造的事物清晰地看见、领会神不可见的事^[6]，也就是说，我们可以借助于物质的、暂时的东西获得灵性的永恒的东西。

第五章——三位一体是真正的享受对象。

5.所以，真正的享受对象就是圣父、圣子和圣灵，他们是三位一体，是同一个存在，至高无上的，同时又是一切爱他的人所共同拥有的——就他是一个对象，而不是万物之因来说——事实上，就算他是万物之因，也同样如此。因为要找出一个恰当的名称来表述如此卓越、超绝的存在，实在是不太容易，最好的表述方法只能是这样：万有都本于他，依靠他，归于他^[7]的三位一体真神。因而，圣父、圣子和圣灵，分开来说，各自本身都是神，但同时他们是同一位神；他们各自都是完全的本质（substance），同时又是同一个实体（one substance）。父不是子也不是圣灵；子不是父也不是圣灵；圣灵不是父也不是子。父只是父，子只是子，圣灵只是圣灵。同时，三位又同样的永恒，同样的不变，同样的神圣，同样的大能。在父是合一，在子是平等，在圣灵是合一与平等的和谐；这三种属性因父而同一，因子而平等，因圣灵而和谐。

第六章——在什么意义上神是不可言说的。

6.我是否找到了适当的方式来谈论神或者表达对他的称颂？没有，我觉得我只是想要说，但一旦说了什么，却发现那不是我想要说的。我是怎么知道这点的呢？唯有一个原因，那就是神是不可言说的。但它若是不可言说的，那我所说的话就不可能说出来。也就是说，对神甚至连“不可言说”这样的话也不能说，因为这样说本身就是一种对他的言说。因而就出现了一种奇怪的语言矛盾，如果不可言说者就是不可能对它有任何论说，那么它若还能被称为是不可言说的，就不是真的不可言说。要避免这种语言上的悖谬，与其通过解释，不如保持沉默。然而就神来说，尽管没有任何东西配得上他的伟大，可以用来形容他，他还是

屈尊接受人们口里的敬拜，希望我们用我们自己的话语享受称颂的喜悦。正是在这样的原则上，他被称为“Dues”（神）。虽然那两个音节本身并不传递关于他的本性的任何真知识，然而但凡懂得拉丁文的人一听到这种声音，就会想到一种至善至美、永恒存在的本性。

第七章——众人所理解的神是什么。

7. 当人——就算是那些相信有众神存在，并且用神的名称呼叫他们，敬拜他们——想到至高的诸神之神时，他们的思想总是努力得到这样一个本性的观念，它是卓越绝伦的，没有哪种存在可以比拟。既然人总是受各种各样的愉悦驱使，有的受与感官有关的愉悦驱使，有的受与理智和灵魂有关的喜乐驱使，那么，那些受制于感觉的人就会认为诸天，或者天上所呈现的最明亮的东西，或者宇宙本身就是诸神之神。如果他们试图超越宇宙，他们就会设想某种具有炫目光亮的东西，并且形象模糊，没有边界，或者把它想象为最美的；或者他们如果认为人体比任何其他东西更高级，就会赋予它人体的形式。如果他们认为没有一位至高的神在其他神之上，众多的或者无数的神都是平等的，他们仍然会把它们设想为具有形状和形式的，把各人以为最优美的形象给它们。另外，那些力求凭借智力认识神的人，把他置于一切可见的、有形的东西之外，甚至置于一切可变的智性、灵性的东西之外。然而，无论是谁，都争先恐后地赞美神的卓越，没有谁会相信某个在它之上还有更好者的存在是神。所以，众人都不约而同地相信，神就是比一切事物更高贵的存在。

第八章——神受到至高无上的尊敬，因为他就是不变的智慧。

8. 既然所有思考神的人都认为他是活的，那么认为神就是生命本身的人所能形成的神观必然不可能是荒谬的，可蔑视的；不论他们想到什么样的形体，他们知道，它是因生命而活的，否则就不可能活，所以选择活的东西，而不是死的东西；他们明白，生命形体本身可能比其他形体荣耀、高大、俊美，但毕竟不是激活它的生命本身；他们把生命看作是最高贵的，最有价值的，是一切被它激活的生命物所不能比拟的。然后，他们继续考察生命本身的性质，如果发现它只是滋养的生命，没有一点感觉能力，比如植物，那他们就会认为这种生命不如感觉能力的生命，比如牲畜；最后，他们又找到有智力的生命，比如人。当他们认识到就是这种生命也是要变化的，就不得不再次超越它，因为不变的生命不可能一会儿愚拙，一会儿聪明，相反，它就是智慧本身。一种聪明的智力，即已经获得智慧的智力，先于未获得的智慧，是不智慧的，而

智慧本身绝不是不智慧的，它也不可能成为不智慧的。如果人不曾看见这种智慧，就不可能充满信心地选择一种永远智慧的生命，舍弃可变的生命。这是显而易见的，如果我们想一想，他们主张不变的生命更优秀所根据的真理原则本身是不变的，他们若不超越自己的本性，就不可能找到这样的原则，因为他们在自身里面找不到任何不变的东西。

第九章——众人都承认不变的智慧胜过可变的智慧。

9.显然，没有人会极其愚蠢地问：“你如何知道不变智慧的生命优于可变的生命？”因为他所问的“如何知道”的答案始终不变地扎根在每个人的心里，呈现在他们共同的沉思中。人若看不见它，就如同太阳底下看不见事物的盲人，明媚的阳光如此清晰、如此靠近，就倾泻在他的眼珠上，却于他毫无益处。另外，有人能看见真相，却不愿看，这样的人由于长期住在属肉体的阴影中，心灵的视觉变弱了。因而，人因相反的种种恶习被赶出本土，宁愿去追求低级而没有价值的事物，不愿去追寻他们自己也承认更加优秀更加高尚的对象。

第十章——要看见神，灵魂必须是洁净的。

10.既然享受那活泼、永恒的真理就是我们的全部使命，并且三一真神为他所造的物提出这样的真理，那么灵魂必须是洁净的，这样才会有力量领受那光，领受之后再信靠它。我们要把这种洁净看作是返回自己本土的一次旅行或航行。因为神无处不在，我们要接近他，不能靠改变位置，只能靠培养纯洁的愿望和良好的习惯。

第十一章——智慧在肉身，我们洁净的范型。

11.然而，智慧若不曾屈尊取了我们的软弱，并以我们人性的形式向我们显明圣洁生活的范型，我们自己是全然不可能有这样的能力的。然而，我们向他靠近是智慧的做法，他向我们走来却被骄傲的人认为是愚蠢的行为。我们向他靠近就变得强壮，他来到我们中间则被认为是软弱。但是，“神的愚拙总比人智慧，神的软弱总比人强壮”。^[8]因而，虽然智慧自身就是我们的家，但他也同时使自己成为道，叫我们沿着道到达自己的家。

第十二章——神的智慧在什么意义上来到我们面前。

虽然他处处呈现在健全而清晰的心眼面前，但他屈尊使自己显明给那些内视觉软弱、暗淡的人的肉眼。“世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人。”^[9]

12.所以说他来到我们面前，不是指他穿越空间，而是因为他以血肉之躯的形式向世人显现出来。其实他所到的地方乃是他从来就在的地方，“他在世界，世界也是藉着他造的”。^[10]但是因为人——他们为了急于要享受被造物而不是造物主，已经变成了这世界的样式，因而称其为“世界”是最恰当不过的——不认识他，因而传福音的使徒说：“世界却不认识他。”^[11]也就是说，这世界的智慧不认识神，不认识神的智慧。既然神原本就在这里，他为什么还要到来呢？原因只有一个，就是神乐意用人当作愚拙的道理拯救那些信的人。

第十三章——道成肉身。

他是怎么来的？就是“道成了肉身，住在我们中间”。^[12]正如我们为了使我们心里的念头通过耳朵进入听者的心里，就把我们心里的话变成一种外在的声音，这就是说话；但我们的思想并没有因为变成了声音而失去，它依然保持完整的自身，它虽然采取了说话的形式，却没有因此改变自己原有的本性。神的话（道）也是这样，本性毫无改变，却成了肉身，住在我们中间。

第十四章——神的智慧怎样洁净人。

13.而且，正如利用治疗是恢复健康的方式，同样，这种治疗方案用到罪人身上就洁净他们，使他们康复。正如外科医生在包扎伤口的时候不是马马虎虎敷衍了事，而是仔仔细细、认认真真，确保包扎不只是管用，还要保持一定的清洁；同样，我们的药物，智慧，担当人性以适应我们的伤口，对有些伤用相对立的药物治疗，对有些伤则用相应的药物对付。医生对付外伤有时用相克的药，如以冷克热，以湿对干等，有时则用相应的药品，比如用圆形的布包扎圆形的伤，用方形的布包扎方形的伤，不会拿同样的绷带对付任何肢体，总是看它需要什么就给什么。同样，神的智慧在救治人的时候把自身当作药方，他既是治疗者又是治疗的药物。当人因骄傲跌倒时，他就用谦卑来治好他。我们先前被蛇的智慧罗网，如今靠神的愚拙得到自由。而且，前者虽称为智慧，事实上却是那些鄙视神的人的愚拙；后者虽称为愚拙，却是那些战胜魔鬼的人

的真智慧。我们滥用自己的不朽，最终招致死的责罚，基督善用他的不朽，终于使我们复活。疾病是藉一个女人的败坏灵魂带来的，药方是藉另一个女人的圣洁的身体带来的。我们的罪恶靠他的美德典范去除，这属于相克的治疗法。另外，可以说，以下就是根据肢体和伤口的需要裁好的绷带：他从一个女人出生以解救我们这些因另一个女人而堕落的人；他作为一个人到来拯救我们人，作为必死者到来拯救我们这必死的，以死来救要死的我们。如果不必急着完成某件任务，可以更加全面地考察问题，就会发现关于治疗方式还有许多别的教诲，有相克的，也有相应的，在基督教医学中广泛使用。

第十五章——基督的复活和升天坚固信仰，他的到来审判增进信仰。

14.相信我们的主从死里复活，相信他升上了天，这种信念为盼望提供了巨大的支撑，使我们的信仰变得有力。因为它清楚地表明主如何为我们白白地舍弃自己的生命，尽管他有能力重新获得生命。信徒们既然在他们还没有相信主的时候就反映为他们承受如此大的痛苦的主是如何的伟大，可以想见他们的盼望是以怎样的信心显示出活力的！人们寻求他从天上下来审判活人、死人，这使漫不经心者大为恐慌，促使他们勤勉准备，从圣洁的生活中学会如何切望他的来临，再也不会因为他们的恶行而对此胆战心惊。我们只要想一想他为使我们在世上舒适地旅行，把他的圣灵白白地赐给我们，好让我们在此生的困难险阻中仍然保持对他的信任和爱，尽管我们还看不见他；想一想他还把适用于成就他的教会的各种恩赐给了各人，好让我们按着他的指示行正当的事，不仅毫无怨言，而且兴高采烈，那么他最后要给予我们的赏赐岂是哪种语言可以描述，哪种想象可以设想的吗？

第十六章——基督用药物之苦洁净他的教会。

15.教会就是他的身体，如使徒的教训所表明的^[13]，甚至被称为他的配偶^[14]。作为身体，有许多肢体，每个肢体各有不同的功能，他把它们合在一起，合在爱里，这才是它真正的健康。而且，他现在训练它，用许多有利于健康的苦痛洁净它，这样，当他把它从这个世界转移到永生世界之后，他就可以娶它作他的新娘，没有斑痕，没有皱纹，没有任何诸如此类的污秽。

第十七章——基督赦免我们的罪，打开我

们回家的路。

16.更有甚者，当我们走在路上——这路不是空间上的路，而是情感的变化——我们过去的罪恶像荆棘丛一样挡在我们面前，这时，他，愿意躺下作我们回归之路的我们的主所能做的最大的仁慈和怜悯之事，不就是赦免我们众人的罪恶，为我们钉十字架，从而去除那阻止我们回家的严厉法令吗？

第十八章——赐给教会的钥匙。

17.因而他把钥匙给了教会，叫它凡在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡在地上所释放的，在天上也要释放^[15]。也就是说，教会里凡不相信自己的罪得赦免的，罪必不得赦免；凡相信、悔改并离开自己的罪的，必因这信心和悔改得救，投入教会的怀抱。因为人若不相信自己的罪能得赦免，就会陷入绝望之中；一旦不再相信自己悔改所能结的果子，就会变得更恶，似乎除了行恶没有别的更大的良善为他存留。

第十九章——身体和灵魂的死及复活。

18.而且，正如灵魂的死就是脱离先前的习惯和生活方式，改过自新，同样，身体的死就是消除原先的生活原则。正如灵魂藉悔改脱离并毁灭先前的习惯，重新塑造为更好的范式，同样，我们也要盼望并相信身体死后——这死是我们众人因罪所负的债——必复活而变为一种更好的形式，不是说血肉之体要承受神的国（这是不可能的），而是说这必朽坏的总要变成（注：“变成”原文作“穿”，下同）不朽坏的，这必死的总要变成不死的^[16]。这样的身体再也没有缺乏和需要，不再是任何不安的源泉，必须由一个完全纯洁而快乐的灵所激活，得享永恒的平安。

第二十章——复活入地狱。

19.要是人的灵魂不向这个世界死，从而开始顺从真理，当身体遭受更可怕的死之后他就要堕落，这样的人复活不是从地上的居所转为天上的居所，而是要遭受对他的罪的严惩。

第二十一章——身体和灵魂都不会因死灭亡。

因而信仰就在于信，我们必须相信事实上人的灵魂和身体都没有完全消灭，只是恶人复活是遭受无以复加的刑罚，善人复活是领受永生。

第二十二章——唯有神是爱的对象。

20.在所有这些事物中间，唯有那些我们认为是永恒的、不变的东西才是真正喜爱的对象。其余的都是使用工具，使我们得以完全享受所爱的对象。然而，我们这些享受并使用别的事物的人，本身也是事物。一点没错，人是一个伟大的事物，是照着神的形象和样式造的，不是指他所穿戴的必死的身体，而是指他的理性灵魂，正是因为他具有理性灵魂，才使他享受一切兽类所没有的尊贵和荣耀。这样就产生了一个重要的问题，人是应该爱自己，还是应该使用自己，或者两者兼之。经上要求我们彼此相爱，但问题是人是为自己的缘故爱人，还是为了别的什么而爱人。如果是为了他自己，那么我们是在爱他，如果是为了别的缘故，那就是在使用他。在我看来，爱人是为了另外的目的。因为一件事物若是为其本身而爱它，那么享受它必是一种快乐的生活，就算还不能实际享受它，至少对它的盼望就是我们目前的安慰。然而，人若是把盼望寄托在人身上，就有咒诅临到他身上^[17]。

21.如果你把问题看清楚了，就知道任何人不得以自身为喜乐，因为谁也不可为他自己的缘故爱自己，爱人只是为了神，他才是真正所爱的对象。因为人只有把自己的整个生活都投向那不变的生活，全部情感都寄托在这样的生活上，才会出现最佳状态。相反，他若是为自己而爱自己，就不会把自己放在与神的关系中来看待，只会把心思集中在自己身上，对不变的事物漠不关心。这样他就不是在最佳状态享受自己，因为当他的心思完全专注于不变的善，他的情感全部包蕴在不变的善里，其状态比他转而喜悦自己时的状态要好。因而，如果你爱自己不是为自己的缘故，而是为神的缘故——你的爱找到了最值得爱的对象——你爱别人也是为了神的缘故，那么别人就没有权利忿怒。这是藉着神圣权威立下的爱的律法：“你要爱人如己”，但首先“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神”。^[18]这样你就要把你的全部思想、整个生命和心智都集中于他，你所得到的一切都是从他来的。当他说：“要尽心、尽性、尽意”时，意思是指我们的生命不能有哪一部分是闲置的，不能为享受别的对象的欲望留出空间，无论我们想到别的值得爱的对象，都要把它融入我们全部情感涌流的那个渠道。所以，凡正当爱自己的邻人的，都应敦促他也尽心、尽性、尽意地爱神。人若能这样地爱人如己，就把他对自己和对别人的爱情全都纳入到爱神的洪流之中，使它毫无分流，滴水未漏，因为若有分流，它的总量就会减少。

第二十三章——人爱自己并他自己的身体

是不需要命令的。

22.然而，并非所以可用的事物都是爱的对象，事实上，唯有那些在与神的共同关系中与我们合一的事物，比如人或天使，或者与我们极为相关，甚至需要藉我们的工具获得神的圣善，比如身体。可以肯定，殉道者绝不会爱逼迫他们的人的邪恶，但他们使用它获得神的恩惠。有四类事物是爱的对象，首先是那超越我们之上的神；其次是我们自己；第三是与我们同等的存在；第四是在我们之下的存在。对其中的第二类和第四类是无须设立规矩的，因为人无论如何偏离真理，仍然不会停止爱自己，爱自己的身体。灵魂之所以逃离永恒不变的光，万物之主宰，就是想自己辖制自己，辖制自己的身体，所以它不可能不爱自己并自己的身体。

23.而且，它若能主宰自己的同伴，也就是其他人，它就认为实现了某种伟大的目标。因为想升到万物之上，并把应当独属于神的东西归于自己，这是邪恶灵魂内在固有的一种欲望。所以，这样的自爱还不如称为恨更恰当，它不只是想要在它之下的事物顺服于它，自己还不愿顺服它的上级，所以最恰当地说：“爱不义的人也恨自己的心。”^[19]于是，心渐渐变弱，遭受许多身体的苦难。当然，它必爱身体，为它的败坏忧愁；而不坏不死的身体只能从健康的灵魂中生发出来。而健康的灵魂就是坚持不懈地信靠优秀的部分，即不变的神。它若渴望辖制那些与它本性相同的人，也就是它的同胞，那就是达到了难以容忍的傲慢程度。

第二十四章——没有人恨自己的肉体，甚至那些滥用它的人也不会。

24.所以，没有人恨恶自己。事实上，关于这一点任何派别都没有什么异议。同样，没有人恨恶自己的身体，如使徒所说：“从来没有人恨恶自己的身子。”^[20]当有些人说他们宁愿完全没有身体时，他们完全是在自我欺骗。因为他们所恨恶的不是他们的身体，而是它的败坏和沉重。所以，他们所向往的也不是完全没有身体，而是一个不坏的、极轻的身体。只是他们以为那样的身体就是全然没有身体，因为他们认为这样的东西必是一个灵。至于他们有时以禁欲和劳苦来鞭策身体事实，可以说，他们若是在正常的精神状态下做的，那么他们这样做不是要摆脱身体，而是要使它顺服，接受每一种必做的工作。他们试图通过对身体的某种劳苦训练，根除那些对身体有害的欲望，也就是心里那些诱使人喜爱卑劣对象的习惯和情感。他们不是在毁灭自己，而是在照顾自己的健康。

25.另一方面，若是精神狂乱的人这样做，那就是向自己的身体开战，似乎它是天敌似的。显然，他们是误解了所念的经文，以致入了歧

途。经文说：“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个彼此相敌。”^[21]其实这指的是还没有顺服的属肉体的习惯，圣灵与此相争，不是要毁灭身体，而是要除去身体的淫欲，即它的恶习，从而使它顺服圣灵，这是自然秩序的要求。因为身体复活之后，就完全顺服于圣灵，这样的身体必须生活在完全的平安之中，直到永永远远；即使在此生，我们也必须努力改变属肉体的习惯，使它成为好的习惯，免得它毫无节制的情感与灵魂争战。在此之前，“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争”；圣灵争战，不是出于恨恶，而是为了主宰，因为它希望它所爱的对象能顺服更高的原则；情欲争战也不是出于恨恶，只是因为受缚于习惯，这习惯是从它的祖先那里得来的，藉着自然律法在它身上滋生蔓延，最后成为根深蒂固的东西。所以，圣灵为征服情欲不停地运作，似乎要毁灭恶习所建立的毫无根基的和平，带来源于良好习惯的真正平安。然而，就是那些因错误观念而误入歧途恨恶自己身体的人，也不会舍得去掉一只眼睛，就算保证去掉眼睛毫无痛苦，并且一只眼睛的视力与先前两只眼睛一样，也不愿意，除非这样做能得到某种东西，使得大于失。这一事实以及其他诸如此类的证据足以向那些真诚追寻真理的人表明，使徒所说的话是多么令人信服：“从来没有人恨恶自己的身子。”他又补充说：“总是保养顾惜，正像基督待教会一样。”^[22]

第二十五章——人可能爱别物胜过爱自己的身体，但不可能因此恨恶他的身体。

26.因而，人应当学会适当的爱，也就是说，他爱自己可以爱到什么程度，才能对自己有利。他诚然爱自己，并且希望对自己有好处，这是没有人会怀疑的，除非是傻瓜。他还必须学会在何种程度上爱自己的身体，从而明智地、在适当的范围内关爱它。因为他爱自己的身体，希望它始终平安而健康，这也同样是显而易见的。然而人应当还有比自己的身体的平安和健康更美好的东西值得去爱。我们看到有许多人为了获得他们更珍爱的东西甘愿受苦，不惜失去自己的肢体。当然没有人被告知因为有更多的东西要追求，所以不可向往身体的平安和健康。守财奴尽管爱财，也要去买面包维持生命——也就是说，舍弃他最喜爱的、最想积聚的钱财——这是因为他更看重身体的健康，这健康要靠面包来维持。对于如此浅显的道理，再讨论下去实在是多余的，但是恶人的错谬常常迫使我们不得不这样做。

第二十六章——爱神爱人的诫命包含爱我们自己的诫命。

27.既然没有必要立一条诫命说每个人要爱自己并自己的身体，换言之

之，既然我们爱自己，爱在我们之下但藉某条自然法则与我们相连的东西（身体）——这律法从来不曾有人违背过，是我们人与动物所共有的（动物也爱自己，爱自己的身体）——剩下来需要立的就是关于我们之上的神和我们身边的邻人。“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神；你要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^[23]可见，诫命的目的是爱，并且是双重的爱，爱神和爱人。如果你把自己看作整体，即灵魂和身体，把你的邻人也看作整体，灵魂和身体（因为人就是由灵魂和身体构成的），你就会发现，这两条诫命并没有忽视任何一类该爱的事物。尽管对神的爱放在首位，并且规定我们对他的爱须是全心全意，其他一切事物都要以他为中心，看起来似乎没有说到对我们自己的爱，然而它既说：“你要爱人如己”，我们就立即明白了，这诫命并没有忽略我们对自己的爱。

第二十七章——爱的顺序。

28.他是一个公义的人，过着圣洁的生活，对事物的评价公正无私，他的情感也始终严加控制，不该爱的，他不会去爱，该爱的，他不会不去爱，不该过分爱的，他不会爱多，爱该有分等的，他不会给予同等的爱，该同等地爱的，他不会分等地爱。罪人不可能作为罪人被爱，每个人总是因为神而被爱，唯有神是因自己而被爱。既然神要比任何人得到更多的爱，每个人就当爱神胜过爱自己。同样，我们应当爱人胜过爱自己的身体，因为被爱的一切东西都是与神相关的，另一个人能够因爱神成为我们的朋友，但我们的身体却不能，因为身体只能靠灵魂得活，我们正是藉着灵魂才能爱神。

第二十八章——我们该怎样决定帮助谁。

29.而且，所有的人都应得到同样的爱。但是你不可能对所有的人都一视同仁，你必然会对那些由于时间、地点或环境的偶然因素而与你更接近的人，给予更特别的关切。假设你有很多某类用品，你觉得应当把它给某个没有这种用品的人，并且只能给一个人，但出现在你面前有两个人，他们谁也不比谁更需要，谁也不比谁与你有更多的关系，此时你要做到公平唯有通过抓阄来决定应该把这东西给谁。在人群中也同样如此，因为你不可能了解他们每个人的品德，只能通过某种抓阄方式来决定。

第二十九章——我们要切望并力求所有的人都爱神。

30.在所有能够与我们一同享受神的人中间，我们的爱有几分给那些享受我们提供服务的人，几分给那些为我们提供服务的人，几分给那些既在我们需要时帮助我们又反过来得到我们帮助的人，几分给那些没有从我们得到任何益处我们也不指望从他们得到利益的人。然而，我们当切望，所有这些都与我们一同爱神，不论是我们给予他们的帮助，还是我们从他们接受的帮助，都应当为着这同一个目标。尽管戏院可能是个藏污纳垢之处，但某个人若是爱上了里面的一个演员，喜欢他的艺术，把它看作是一种大的甚至是最大的善，那么他就会爱屋及乌，凡是与他一样敬佩那个偶像的人，他都一并喜爱，不是为了他们的缘故，而是为他们共同仰慕的对象。他的仰慕之情越热烈，越会尽他所能使更多的人成为仰慕者，越是急切地把偶像展示给别人。如果看到有人稍显漠不关心，他就会尽其所能宣扬偶像的功绩，激发对方的兴趣；如果遇到某个与他意见相反的人，对他的偶像表示鄙夷，那他就会大为恼怒，竭尽全力去驳斥他，消除他的鄙夷。这样的事尚且如此，我们对与我们同爱神的人岂不更应如此，因为享受神就是真正快乐的生活，凡爱神的人，无不把自己的存在归于他，只要爱神，我们就不担心有谁认识他之后会对他有所失望，他渴望我们的爱，但绝不是为自己有所得，而是为使那些爱他的人得到永生的回报，甚至得到他们所爱的他本身。因此我们甚至要爱我们的仇敌，他们既然不可能夺走我们的所爱，我们还有什么可怕他们的呢？我们只是怜悯他们，因为他们越是恨我们，就越使自己远离我们所爱的神。只要他们能转向他，就必会爱他如至善，同时也爱我们这些与他们同享如此伟大的恩福的人。

第三十章——天使是否算作我们的邻人。

31.在这种关联中又产生关于天使的问题。因为他们快乐地享受我们所切望享受的对象，我们越是在此生享受他——如在模糊的镜子里看——就越易发现我们的旅程是可忍耐的，就越急切地渴望走到尽头。但是问那两条诫命里是否包括天使的爱，这是非理性的。因为主命令我们要爱邻人，不可有例外（就人而言），这是我们的主自己在福音书里所表明的，也是使徒保罗所证明的。当我们的主向那个律法师传达那两条诫命，对他说这是一切律法和先知的总纲时，那人就问他：“谁是我的邻舍？”他就跟他讲，有一个人从耶路撒冷（Jerusalem）下耶利哥（Jericho）去，落在强盗手里，他们剥去他的衣裳，把他打个半死，就丢下他跑了^[24]。他由此向他指出，唯有对这人表示怜悯，前来救他，关照他的人才是他的邻人。主讲了这故事之后就转过来反问提出的人，这人就接受了这一真理。于是主对他说：“你去照样行吧。”由此我们知道，我们的邻人就是他需要的时候我们有责任帮助的人，或者假如他有需要我们就会帮助的人。反过来说，凡能尽心帮助我们的人就是我们的邻人。因为“邻人”这个词是个关系词，是彼此为邻人的。而且，我们的主把这一诫命伸及我们的仇敌：“要爱你们的仇敌，善待恨恶你们的

人”，^[25]既如此，作为人谁也不可否认有得到怜悯的权利，这不是显而易见的吗？

32.使徒保罗也这样教导我们：“像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害与人的。”^[26]所以，若是有人认为使徒没有把所有的人都包括在这一诫命里面，立即就会出现最荒唐最恶毒的结论，就是他不得不承认，在使徒看来，某个非基督徒或敌人与他妻子行奸淫之事，或者把他杀死，或者贪求他的财富，这些事都不算是罪。当然除非是傻瓜，谁也不会这样说，那么就可以清楚地说，每一个人都是我们的邻人，因为我们不会加害与人。

33.这样说来，凡是我们应当对之显示怜悯之职分的人，或者凡应当对我们显示怜悯的人，都有资格称之为邻人，那么显然，要爱我们的邻舍这一诫命也把圣天使包括在内了，因为他们担负着对我们显示大怜悯之职分，只要稍微留意一下《圣经》，就可以看到许多段落都清楚地表明了这一点。在此基础上，甚至可以说，我们的主，神本身也希望被称为我们的邻人。因为我们的主耶稣基督亲自取了人的形象帮助那被强盗打伤遗弃在半路上的人。《诗篇》作者在祷告时说：“我这样行，好像他是我的朋友、我的弟兄。”^[27]只是因为神性具有更高的美德，远不是我们人性所能比拟的，所以爱神的诫命与爱人的诫命是有分别的。因为他怜悯我们是出于他自己的圣善，而我们彼此怜悯却不是出于我们自己的善，也是因为他的圣善。换言之，他怜悯我们是为了使我们完全享受他自己，我们彼此怜悯也是为了使我们的充分享受他。

第三十一章——神是使用我们而不是享受我们。

34.因此，当我们说，我们只享受我们为其本身的缘故而爱的对象，唯有使我们快乐的才是真正享受的对象，其他一切事物都是使用对象时，似乎还有一点需要作出解释。神是爱我们的，《圣经》不时地把他对我们的爱呈现在我们面前。那么他是以什么方式爱我们的呢？是作为使用的对象，还是作为享有的对象？如果他享受我们，那他必须要从我们得到某种好处，但是心智正常的人谁也不会这样说。我们所拥有的好处不是他本身，就是从他而来的。我们不能忽视或者怀疑这样的事实，光完全不需要它自己所点燃的事物的光亮。《诗篇》作者说得非常清楚：“我曾对主说，你是我的神，你不需要我的好处。”^[28]所以，神不是享受我们，而是使用我们。他若既不享受我们，也不使用我们，那我就不知道他还能以什么方式爱我们了。

第三十二章——神以什么方式使用人。

35.当然他使用我们也与我们的使用方式不同。当我们使用对象时，我们是为了完全享受神的好处；然而，神使用我们只与他自己的圣善有关。正是因为他他是善的，我们才是存在的；就我们是真正存在的而言，我们也是善的。再者，因为他也是义的，我们不可能为恶却不受惩罚；我们的恶到什么程度，我们的存在也不完全到什么程度。他乃是原初的、至高无上的存在，是完全不变的存在，唯有他能在最完全的意义上说：“我就是自有永有者”，“你要对他们这样说：那自有的打发我到你们这里来”。^[29]所以，凡存在的其他一切事物，都把自己的存在完全归于他，也只能在他所给予的范围内为善。因此，我们所说的神对我们的使用与他自己的益处无关，全是为了我们的益处；并且，就他而言，只指向他的圣善。当我们怜悯一个人，关照他时，我们是为了他而这样做的；但由于某种自然的因果关系，或多或少也与我们自己的益处有关，因为我们对需要怜悯的人表示怜悯，神不会对此无动于衷，不给报偿。我们所能得的最高的报偿就是完全拥有神，凡拥有神的人能在他里面彼此拥有。

第三十三章——该以什么方式享受人。

36.如果我们发现快乐在于彼此之间，我们就会在路上突然停下，把我们对快乐的盼望寄托在人或天使身上。骄傲的人和骄傲的天使妄称自己是这样的对象，很高兴别人把盼望寄托在他们身上。然而，圣洁的人和圣洁的天使却相反，即使在我们焦虑而急切地想与他们同在，信靠他们时，他们也只是把他们为我们或为自己所领受的神恩供给我们，补充我们的能量，然后敦促我们在精力恢复之后继续走路，走向神，因为我们发现，享受他乃是我们共同的快乐。使徒也大声说：“保罗为你们钉了十字架吗？你们是受保罗的名受洗的吗？”^[30]又说：“可见栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么，只在那叫他生长的神。”^[31]天使也警告那想要敬拜他的人说，要敬拜神，他的主人，他本人只不过是他的一个仆人而已^[32]。

37.当你在神里喜爱一个人时，与其说你喜爱的是人，还不如说是神。你喜爱他，因为他使你快乐，你兴奋地来到他的面前，能站在他面前就是你所指望的喜乐。所以，保罗对腓利门（Philemon）说：“兄弟啊，望你使我在主里因你得快乐”^[33]，你若没有加上“在主里”，只说“望你使我因你快乐”，那就表示你把得快乐的指望寄托在他身上，尽管从上下文看，“享受”的意思应指“喜乐地使用”。当我们所爱的事物近在咫尺，自然而然使我们喜乐无比。如果你超越这种喜乐，把它当作一种到达你要永久信靠的对象的手段，那你就是在使用它，若说你享受它，那只是语言的一种误用。你若依恋它，信靠它，觉得你的快乐全在于它，那么可以正确而恰当地说，你享受了它。这样的对象唯有圣三位一体，就是至高的、不变的善。

第三十四章——基督是通向神的首要之道。

38. 请注意，即使在那本身就是真理，就是道，万物藉他受造的主为了能够住在我们中间成了肉身之后，使徒仍然说：“所以，我们虽然凭着外貌（原文作‘肉体’，本节同）认过基督，如今却不再这样认他了。”^[34]因为基督决定取一个属肉体的身体，不只是想要让那些已经完成旅程的人拥有他，而且希望自己成为那些刚刚上路的人所行的道。所以经上还说：“在耶和华造化的起头就有了我”^[35]，即那些愿意来的人在他里面开始他们的行程。因而，使徒虽然还在路上，但他跟从呼召他的神，去得神从天上召他得的奖赏，忘记背后的，努力面前的^[36]，所以他已经走过了起始阶段，如今不再需要它了；然而，凡想要获得真理、信靠永生的人，都必须从这里开始自己的行程。他说：“我就是道路、真理、生命”，^[37]也就是说，人藉着我向前，向着我走来，在我里面安息。当我们走向他的时候，也就是走向父，因为通过一个等同物可以认识另一个等同物；圣灵起联结作用，就如同印记。使我们能够永久地信靠至高无上、永不变化的善。由此我们知道不让任何东西耽搁我们的路途这是多么重要，即使是我们的主本人，就他屈尊成为我们的路来说，也不愿意耽搁我们，倒希望我们速速前进；不愿意我们虚弱地依恋于暂时之事，尽管为救我们他自己穿上、担当了这些东西，而且希望我们速速超过它们，努力到达他本身，是他使我们的本性脱离了暂时之事物的束缚，把它安置在他父的右边。

第三十五章——《圣经》的成全和目的就是爱神和我们的邻人。

39. 自从我们开始讨论事物以来所说的一切内容中，有一点是不变的，即我们应当清楚地明白，律法书以及整部《圣经》的成全和目的就是爱，爱某个要享受的对象，爱某个能够与我们同享那个他者的对象。至于人当爱自己这样的诫命是没有必要提的。因而，按着神的旨意形成了这整个暂时的管理，叫我们认识这真理，并能够遵照它行事；我们也当使用那种管理，不是带着爱和喜乐，似乎它是某种可信赖的善，而是怀着一种短暂的情感，就像对要经过的道路，要乘坐的马车，以及其他作为工具的东西。也许可以找到别的更好的比喻来表述这样的意思，我们必须爱我们只为其而生的事物。

第三十六章——以增进我们的爱为目的的

释经即使是错的也不是有害的欺骗和谎言。而注释者必是正确的。

40. 凡认为自己领会了《圣经》或者部分《圣经》，但对经文的解释不是意在增进这双重的爱，即爱神和爱我们的邻人的，并没有真正领会《圣经》。相反，凡从经文引申出的意义可用于增进爱的，即使他并没有完全准确地符合作者在文中所要表达的意思，他的错误也不是有害的，他完全可以免除欺骗的指控。因为欺骗就是有意说错误的话，我们看到许多人都有骗人的意图，但谁也不愿意自己被骗。既然明知故犯是欺骗，而无知的人是被利用，那么非常显然，无论在什么情形中，被骗的人总比骗人的人好，正如遭受不义总比行不义好。可以说，凡说谎的人都在行某种不义，如果有人认为谎言是有用的，他必会认为不义有时也是有用的。没有哪个说谎者会相信他所说的谎，当然，他希望听他谎言的人能信赖他；然而他既对人说谎，就背弃了人对他的信任。凡背信的人就是不义的，这样说来，要么不义有时是有益的（不是不可能的），要么谎言绝不会有益。

41. 人若是从《圣经》里得到不同于作者本意的意思，就是偏离，但并不是对《圣经》的任何歪曲。无论如何，如我要说的，如果他的错误解释意在增进爱——诫命的目的也就是爱——他的偏离正如同人错误地离开大路，但还是从田野走到了大路所能到达的同一个地方。当然，他的错误是必须纠正的，必须向他表明不离开大路那该多好，免得他万一养成了偏离的习惯，就可能时时走弯路，甚至走到完全相反的方向去。

第三十七章——错误注释的危险。

他若是轻率地造出一种作者所没有的意思，那么他会常常遇到另外一些他无法与这种意思对应起来的句子。如果他承认这些句子是对的，确定的，那么必然推出他对前面的段落的理解不可能是正确的，这样，出于对自己的观点的偏爱，人就会莫名其妙地生出恼怒，对《圣经》的恼怒胜过对自己的恼怒。他一旦让邪恶潜入进来，这邪恶必会彻底把他毁灭。“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。”^[38]如果《圣经》的权威开始动摇，信心就会支离破碎。信心若是破碎了，爱本身也就渐渐冷却。人若是失去了信心，他必然也失去爱，因为他不可能去爱不相信其存在的东西。如果他既相信又爱，那么藉着善工，藉着对道德律例的勤勉学习，就可指望获得所爱的对象。所以，一切知识和预言所从属的三样东西就是：信、望和爱。

第三十八章——爱永不消失。

42.但眼见会取代信心，盼望会消失在我们得到的完全喜乐之中，然而，爱却不是这样，当这些都消退之后，它要变得更大。要说我们是藉着信心爱那还看不见的对象，那么当我们终于看见它时，岂不是要更加爱它！若说我们藉着盼望爱那还没有到达的目标，等到我们到达的时候，岂不是要爱它更多！暂时之事与永恒之事之间就存在着这样的区别，我们在拥有某个暂时对象之前往往对它估价很高，一旦得到了就发现它没有什么价值，因为它不能满足灵魂，唯有永恒才是它真正、可靠的安息之处；相反，对于一个永恒的对象，当它还是一个欲求的对象时我们爱它，等到真正拥有了它，我们的爱就更加炽热。因为就前一种对象来说，在没有拥有它之前谁也不可能预计到它的真正价值，所以，如果当他发现它的真实价值不如他原先预想的价值，从相对意义上讲，就会认为它是没有价值的。相反，对于后一种对象，不论人在还没有拥有它之前对它作出多高的估价，当他真正得到拥有它的时候，都会发现，它的实际价值都要更高。

第三十九章——在信、望、爱上成熟的人就不再需要《圣经》了。

43.因而，人若有信，有望，有爱，并且坚守着它们，就不再需要《圣经》，除非出于教导别人的目的需要它。所以，有许多人根本没有《圣经》，甚至孤单一人，却因这三种恩典得力量。我想，就他们来说，正是应验了这样的话：“先知讲道之能，终必归于无有；说方言之能，终必停止；知识也终必归于无有。”^[39]然而，他们藉着这些工具（可以这样称呼）建成了多大的信和爱的大厦，使他们坚守着完全的东西，不再追求只是部分完全的东西——当然，我指的是在此生可能的范围之内，因为相对于来生而言，任何公义、圣洁的人的此生都是不完全的。因而使徒说：“如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。”^[40]因为，当人最终到达永恒世界的时候，其他两种恩典都要消失，唯有爱要更大，更确定。

第四十章——《圣经》要求读者有怎样的阅读风格。

44.因而，人若能完全领会“命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的”^[41]，并且一心以这三种恩典作为他对《圣经》的全部领会的指针，那么就有可能以轻松的心情从事对这些书卷的解释。当使徒说“爱”时，加上“从清洁的心生出来”，以防止在值得爱的对象之外，还去爱别的东西。他加上这“无亏的良心”是指盼望，因为人若是怀着卑污的良心，就会对能否获得所信所爱的对象感到绝

望。他又加上第三点：“无伪的信心”，如果我们的信心全无虚伪，我们就既能避免爱不值得爱的事物，还能藉着正直的行为指望我们的盼望不会落空。

出于这些原因，我迫不及待地谈论信心的对象，我想这对我目前的意图是必不可少的。关于这个题目在别的书——包括我自己的和别人的——里已经谈论得很多，所以我们就此打住。在下一卷里我要在神所给我的光照里讨论符号问题。

[1] 见《论基督教教义》第一卷。

[2] 《马太福音》14：17，20：34，等等。

[3] 《出埃及记》15：25。

[4] 《出埃及记》28：11。

[5] 《创世记》22：13。

[6] 《罗马书》1：20。

[7] 《罗马书》11：36。

[8] 《哥林多前书》1：25。

[9] 《哥林多前书》1：21。

[10] 《约翰福音》1：10。

[11] 《约翰福音》1：10。

[12] 《约翰福音》1：14。

[13] 比较《以弗所书》1：23与《罗马书》12：5。

[14] 《启示录》19：7，21：9。

[15] 比较《马太福音》16：19与《马太福音》18：18。

[16] 《哥林多前书》15：53。

[17] 《耶利米书》17：5。

[18] 《马太福音》22：37、39。比较《利未记》19：18与《申命记》6：5。

[19] 《诗篇》10：5（七十子译本）。

[20] 《以弗所书》5：29。

[21] 《加拉太书》5：17。

[22] 《以弗所书》5：29。

[23] 《马太福音》22：37、40。

[24] 《路加福音》10：29以下。

[25] 《马太福音》5：44。和合本《圣经》为：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”——中译者注

[26] 《罗马书》13：9—10。

[27] 《诗篇》35：14。

[28] 《诗篇》16：2（七十子译本）。和合本《圣经》为：“我的心哪，你曾对耶和華说：‘你是我的主，我的好处不在你以外。’”——中译者注

- [29] 《出埃及记》3：14。
- [30] 《哥林多前书》1：13。
- [31] 《哥林多前书》3：7。
- [32] 《启示录》19：10。
- [33] 《腓利门书》1：20。
- [34] 《哥林多后书》5：16。
- [35] 《箴言》8：22。
- [36] 比较《腓立比书》3：13。
- [37] 《约翰福音》14：6。
- [38] 《哥林多后书》5：7。
- [39] 《哥林多前书》13：8。
- [40] 《哥林多前书》13：13。
- [41] 《提摩太前书》1：5。

第二卷

内容提要：作者对事物作了阐述之后，接着在本卷中开始讨论符号问题。他首先对什么是符号作了界定，指出符号有两类，一类是自然的，一类是约定俗成的。就约定俗成的符号（这里只提到了这种符号），语词是大量的，也是最重要的，解释《圣经》的人物主要关注的就是它们。《圣经》的困难和模糊性主要出于两个原因，就是不知道的符号和模棱两可的符号。本卷只讨论不知道的符号，关于讲议的歧义性留到下一卷去讨论。由于不知道符号的意思产生的困难可以通过学习希腊语和希伯来语——《圣经》就是用这两种语言记载下来的——通过比较各种版本，分析上下文语境来消除。在解释比喻性的用语时，既需要了解事物，也需要理解语词。异教徒有许多学科和技艺都是真实而有用的，可以借助于它们消除我们对符号的无知，不论是直接的符号，还是比喻的符号。作者一方面揭露异教徒的许多迷信和习俗都是愚拙、无益的，另一方面又指出，他们的科学和哲学中一切健全而有益的东西可以转而为基督教所用。最后，他表明了我們致力于研究和解释《圣经》所应当具有的精神。

第一章——符号的本性及其多样性。

1.我在论到事物时曾提到这个问题，但提醒读者们注意，尽管它们是别的事物的符号，但要谨防超出事物本身所是范围^[1]。现在，我既转向讨论符号这个问题，就要定下这样的方向，不要停留在它们本身的所是上，而是记住它们是符号，也即注意它们所表示的东西。因为一个符号就是这样一种东西，除了它在感觉上留下印象外，还导致另外的东西进入心灵。比如我们看到一个脚印，就会得出结论说某个动物经过这里；我们看见了烟就知道下面有火；我们听到某个活人的声音就会想到他心里的感受；士兵听到号角声就知道该前进还是后撤，或者根据战争状况的需要作出相应的行动。

2.有些符号是自然的，有些则是约定俗成的。自然符号就是没有任何动机或意愿把它们用作符号，但仍然指向另外事物的知识，比如，烟就指向火。这种指向并不出于某种意图，不是要把它当作符号，它才具有这种指向性，即使我们只看到烟，其他什么也没有看见，但根据经验就知道烟下面必然是火。看到脚印就知道有某种动物经过，这脚印也必然属于这类符号。愤怒或忧伤的人的面容总是表露他的内心感受，这与他的意愿无关，同样，心里的其他各种情绪也都会在流露内心的面容上表露无遗，尽管我们根本没有想要表露出来。不过，这一类符号不是我目前所要讨论的主题，只是它既是这个问题的分支，我也不可能完全无视它，所以对它的关注就到此为止。

第二章——我们现在关心的是哪类符号。

3.另一方面，约定俗成的符号就是那些生命存在为了尽其所能表现自己心里的情感、感知或思想而相互交换的符号。给出一个符号没有别的原因，只是想要把符号给予者自己心里的东西表达出来并传递到另外的人的心里。我们希望在人的范围内讨论、思考这类符号，因为即使是《圣经》里所包含的、给予我们的神的符号，也是藉着人——就是那些写《圣经》的作者——向我们显明出来的。兽类自己中间也有一定的符号，藉此表明它们内心的愿望。比如当家养公鸡找到了食物，就会向母鸡发出它特有的声音，叫它跑过来；鸽子用鸽子的叫声呼唤伙伴，或者听从伙伴的呼唤。还有许多其他诸如此类的符号，都是有目共睹的。至于这些符号，比如忧伤的人的表情或喊叫，是心里的本能活动，没有什么目的的，还是在特定的目的之下的实际使用，这是另外一个问题，与本主题无关，所以本书把这一部分话题排除在外，因为它并不是我目前的目标所必需的。

第三章——在符号中，语言占据主要位置。

4.在人用来彼此交流思想的各种符号中，有些与视觉有关，有些与听觉有关，极少数与别的感觉有关。比如，当我们点头时，我们必须把符号传到我们希望接收这符号所表达的愿望的人的眼睛里，否则这符号就没有意义。有些人用手传递大量信息，通过肢体动作给予圈内人士某种符号，并且可以说，用眼睛对话交流。军旗通过挥舞的姿势传递长官的意志。可以说，所有这些符号都是一种可视语言。直接传给耳朵的符号，如我所说的，数量比较大，大部分是由话语构成。虽然号角、长笛和竖琴时时发出悦耳而有意义的声音，但这些符号比起话语来就属极少数了。在人中间，话语作为表达思想的手段无疑取得了主要的位置。诚然，我们的主藉着倾倒在他脚上的油膏之香气传递符号^[2]；在他的身体和血的圣餐中，通过味觉显明他的旨意；摸他衣裳穗子的女人得了痊愈，这动作不是没有意义的^[3]。但是人用来表达思想的符号中有非常大的一部分是由话语构成的。因为我能够把所有那些符号，我简单提到的各类符号转化为话语，但无论如何我都无法用那些符号来表示话语。

第四章——书写的起源。

5.然而，因为话语一遇上空气就会消失，持续时间不比它们的声音更长，所以人用文字造出语言符号。因此说话的声音成为眼睛可视的，

当然不是作为声音，而是通过某种符号。然而，由于每个人都企图为自己攫取主要位置，由此产生不和之罪，使得那些符号不可能成为万民共同的符号。著名的建造通天塔之举就表明了这种傲慢之灵，其中涉及的不敬之人所受到的惩罚是，不仅他们的心思变得混乱不一致，他们的话语也变得各不相同，无法沟通^[4]。

第五章——《圣经》译成多种语言。

6.因而，就拿《圣经》来说，它作为人的意志这种可怕疾病的治疗药方，最初是用同一种语言写的，使它能在适当的时候撒播到整个世界，但后来被译成各种各样的语言，传播到四面八方，万民都知道的救人药方。人研读它，就是要找出那些写作之人的思想的意志，并通过它们找到神的旨意，因为他们相信这些人所说的与神的旨意是一致的。

第六章——《圣经》利用比喻语言所产生的模糊性。

7.但是草率而粗心的读者往往因许多晦涩和模糊的意思而误入歧途，张冠李戴，彼此混淆；在某些地方，他们甚至找不到一种清晰合理的解释。有些表述极为晦涩，就如同把意思藏在深厚的黑幕里面。我相信所有这些都是出于神的安排，目的是叫劳苦征服骄傲，防止理智的自满情绪，因为它总是对不费吹灰之力就发现的东西不太尊敬。我想，如果有人，有些圣洁而公义的人，基督教会把他们的生活和对话拿来用作一种手段，救那些来到教会里的人脱离各种迷信，叫他们仿效义人，从而使他们成为他自己身体的肢体；这些人作为神真正的良善仆人，已经来到洗礼泉边放下这世界的担子，从此复活，藉着圣灵的浇灌，结出爱的果子，这爱就是对神和对邻人的双重之爱——如果有人这样说，请问，他这意思与《所罗门之歌》（Canticles）的那个段落所讲的意思是完全相同的，但为何不能像那个段落那样令他的听众欢乐呢？《所罗门之歌》里的那个段落把教会比作一位美丽的女子来赞美它：“你的牙齿像刚从泉边上来闪闪发亮的羊群，使每个人生育双子，没有一个不怀胎。”^[5]不用这样的比喻，只用最浅白的语言表达同样的思想，读者所得到的知识岂不是一样多吗？没错，但我也不知道为什么，反正我这样沉思圣人时感到更加喜悦：把他们看作教会的牙齿，这牙齿咬掉人们的错谬，把他们引入教会的身體，使他们原有的一切粗糙和丑陋都消失不见，就像被牙齿咬掉、嚼碎了一样。同样，我怀着最大的喜乐从羊群的比喻中知道他们放下了这世界的担子，就像羊被剪了羊毛；从泉边上来，即经过了洗礼；都生了双子，即关于爱的双重诫命，没有一个不结圣果的。

8. 尽管不论有比喻还是没有比喻，事实是一样的，知识也是一样的，但为何我会觉得从比喻得来的知识更令人喜悦呢？这是一个问题，是很难回答的问题。不过，无论如何，谁也不会对这两点事实有所怀疑：有些时候通过比喻传递知识更令人快乐；凡是经过孜孜以求所发现的东西总是给人更大的喜乐。那些找来找去找不着的人会感到饥渴，同样，那些因为所需的东西近在咫尺所以根本不找的人也常常会因过饱而无精打采，倦怠无力。这两种原因导致的软弱都必须避免。所以，圣灵以令人敬佩的智慧和对我们福祉的关怀，在《圣经》里安排了一些比较浅显的段落，以满足我们的饥渴，又安排比较晦涩难懂的段落以刺激我们的食欲。我们可以看到，从那些晦涩段落挖掘出来的深意几乎都在别的地方用最浅显的语言表达出来。

第七章——通向智慧之路：第一步敬畏，第二步虔诚，第三步知识；第四步决心，第五步商讨；第六步心的洁净，第七即最后一步，智慧。

9. 首先，我们应当怀着对神的敬畏之心努力认识他的旨意，他要我们向往的事，要我们避免的事。这种敬畏必在我们心里激起对我们所面临的必死性和可朽性的意识，把一切傲慢观念钉上十字架，就像把我们的肉身钉上十字架一样。下一步必然是让我们的心充满虔诚，不要那么快进入《圣经》之中。不论是明白到它会击打我们的某些罪也好，还是不明白也好；否则我们会以为自己够聪明，可更好地自我主宰。而相反，我们必须认为并且相信，不论上面写的是什麼，就算是隐藏的，也比我们藉着自己的智慧所能想出来的任何东西都更好、更真。

10. 敬畏和虔诚这两步之后，就到了第三步，知识，对此我已经有过讨论。因为凡真诚地学习《圣经》的人，都是为了获得知识，从中发现我们是為神本身而愛神，為神而愛我們的鄰人；要盡心、盡性、盡意地愛神，要愛鄰人如同愛自己，也就是說，我們對鄰人的所有的愛，與對自己的所有的愛一樣，都應當以神為旨歸^[6]。我在前一卷討論事物時已經對這兩條誡命有所涉及^[7]。每個人必須首先在《聖經》里發現，他因為糾纏於對這世界即暫時事物的愛，已經遠離聖靈所要求的這種對神的愛與對鄰人的愛。於是那敬畏——引導他思考神的審判；那虔誠——使他別無選擇地相信並順服於《聖經》的權威，迫使他對自己的境況悲慟哀哭。因為關於美好希望的知识不是使人自夸，而是使人忧愁。在这种思维框架里，他以持续不断地祷告来祈求神的安慰和帮助，使他不至于被绝望所击倒，于是他就渐渐地来到了第四步，即力量和决心，使他如饥似渴地追求公义。在这样的思维框架中，他摆脱了对暂时之事的致命享乐，抛弃它们，把爱转向永恒之物，即不变的三位一体。

11.当他有能力凝视这远远地闪着光亮的对象，当他感到自己的视力太弱，还不能忍受那无与伦比的光芒时，他就到了第五步，即怜悯的商讨。他的灵魂原本充塞着低级欲望，使他骚动不安，此时，他把这一切污秽全都洗净。在这一阶段他努力践行爱邻人的诫命，当他终于能够爱自己的仇敌的时候，心中就充满了盼望和绵绵不绝的力量，于是他就上升到了第六步，在这一阶段，他把眼睛洁净，使它得见神^[8]。因为人只要能向这个世界死，就能看见神，他若向这世界活，就不能看见神。当然，虽然那光已经变得越来越清晰，并且不仅越来越能承受，还越来越令人兴奋，但它仍然只是通过一面镜子被我们隐约看见的光，因为只要我们还在这世界做客旅，就是因信心而行，而不是因眼见而行，尽管我们的交往可能已经在天上^[9]。另外，在这一阶段，他完全洁净了情爱的眼睛，不再把邻人放在真理之前，甚至不再把两者相提并论，因而，也不再这样看待自己，因为既然爱人如己，对人如此，对自己也同样如此。于是，圣洁的人心里必变得非常单一，非常纯洁，必不再为取悦于人，或者为避免困扰此生的任何麻烦而偏离真理。这样的人就上升到“智慧”，也就是第七步，最后一步，享受平安和宁静。敬畏神是智慧的开端^[10]，从那开端我们按着这里所描述的步骤一步一步地走到了智慧本身。

第八章——《圣经》正典书目。

12.现在我们回过头来思考上面提到的第三步，因为主赐给我智慧就是让我谈论、证明这一点。最高明的《圣经》解释者首先要把全部书目通读一遍，并把它们都存放在自己的知识宝库里，即使不能完全理解，至少要知道那些被称为“正典的”经文。只要他确立了对真理的信念，再读其他作品就会比较安全，因为这样，它们就不可能一开始就占据软弱的心灵，用危险的错误和诺言欺骗它，使它充满偏见，损害健全的悟性。至于正典《圣经》，他必须遵从多数大公教会的判断。当然，在这些教会中，那些被认为配成为使徒的一席之地并接受使徒书信的教会，必须予以重视。所以，他要根据以下的标准来判断《圣经》正典：选择那些所有大公教会都接受了篇目，舍弃某些教会还没有接受的书卷；再者，在未被全体教会接受的篇目中，选取得到更多且更有权威的教会认可的，舍弃被较少且没有权威的教会认可的。倘若他看到某些书卷得到较多教会认可，另一些书卷则得到富有权威的教会认可（尽管出现这种情形的可能性并不大），那么我想，在这种情况下，应该将两者视作具有同等权威性的。

13.根据这一标准我们得到整个《圣经》的正典书目如下：摩西五经，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》；嫩的儿子约书亚（Joshua）书一卷（《约书亚记》）；《士师记》一卷；篇幅短小的《路得记》，似乎是《列王记》的前言；然后就是四卷《列王记》，两卷《历代志》——这两卷《历代志》并不

是前后相继的，而是并行不悖的，并且两者所涉及的范围也是一样的。这里所提到的书都是历史书，是根据时间、事件顺序记载的。此外还有另一些书，看起来似乎不遵循任何顺序，即与前面的书没有先后关系，彼此之间也没有一定顺序，比如《约伯书》、《多比传》、《以斯拉记》、《犹滴传》，两卷《马加比传》（Maccabees），两卷《以斯拉记》^[11]，最后两卷更像是继《列王记》和《历代志》所终结的历史而写的。接下来就是先知书，包括大卫（David）的一卷《诗篇》，所罗门（Solomon）的三卷书，即《箴言》、《雅歌》、《传道书》。另有两卷书《所罗门智训》和《便西拉智训》，因与所罗门的风格有一定相似性，都归于所罗门名下，但另一种观点认为它们都是西拉的儿子耶稣所作，这种观点的可能性更大^[12]。但既然它们已经被公认为权威作品，也当算在先知书之列。剩下来的书从严格意义上看也是先知书：十二篇彼此相关并且从来没有被拆散过的先知书，可以算作是一卷书，这些先知的名字如下：何西阿（Hosea）、约珥（Joel）、阿摩司（Amos）、俄巴底亚（Obadiah）、约拿（Jonah）、弥迦（Micah）、那鸿（Nahum）、哈巴谷（Habakkuk）、西番雅（Zephaniah）、哈该（Haggai）、撒迦利亚（Zechariah）和玛拉基（Malachi）。然后是四位更大的先知，以赛亚、耶利米、但以理（Daniel）、以西结（Ezekiel）。旧约的权威书目就是这四十四卷书。至于新约正典，包括以下书目：四大福音书，即《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》；十四篇使徒保罗的书信，即《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多书》、《腓利门书》、《希伯来书》；《彼得前书》、《彼得后书》；《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》；《犹大书》；《雅各书》；《使徒行传》，以及约翰的《启示录》。

第九章——我们该怎样研读《圣经》。

14.那些敬畏神、具有温和而虔诚品性的人都在这些书卷里寻求神的旨意。在这种追寻过程中，第一条必须遵循的原则就是，如我所说的，要知道这些书，即使没有完全领会，也要阅读它们，记住它们，或者至少不至于对它们一无所知。然后，对那些用浅白的语言阐明的的问题，不论是关于生命力的规则，还是关于信心的规则，都要进一步仔细地、深入地加以研究。越多发现这些规则，理解范围就会变得越开阔。因为从《圣经》里直接阐明的的事物中可以看出与信心和生活方式有关的一切问题，也就是盼望和热爱，对此，我已经在前一卷里谈论过了。这时，我们已经对《圣经》的语言有了一定程度的熟悉，于是，我们可以开始考察令人费解的段落，同时，从浅白的表达中引用一些例子来说明比较晦涩的段落，利用毫无疑惑、意思明确的段落来确定有疑惑、不明确的段

落。在这一点上，记忆具有举足轻重的作用，如果记忆错误，那任何规则都无济于事。

第十章——未知的或模糊的符号使《圣经》难以领会。

15.有两个原因导致书写的文字不能理解：或者因为隐藏在未知的符号下，或者因为遮盖在模棱两可的符号中。符号要么是专有的，要么是比喻的。如果它们用来意指的对象就是原初把它们设计出来时所指的对象，那么就是专有符号，比如我们说“bos”，就是指牛，因为凡是与我们一同讲拉丁语的人都用这个名字来称呼牛。如果我们藉专有名词意指的事物本身被用来表示另外的东西，这名字就是比喻符号了，比如我们说“bos”，知道它是牛的意思，就是它原初被称呼的名字；但我们可以进一步把这牛理解为传福音的人，如《圣经》所表明的——使徒对经文“牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴”^[13]就是这样解释的。

第十一章——要除去无知或解开符号，需要有语言知识，尤其是希腊语和希伯来语。

16.要消除对专有符号的无知，最好的方法就是语言知识。说拉丁语的人，就是我已经开始教导的那些人，需要另外两种语言的《圣经》知识，即希腊语和希伯来语，这样，当拉丁译者们无穷无尽的差异性把他们弄得云里雾里的时候，就可以求助于原版文本。诚然，我们常常会发现一些希伯来语保持原文没有被翻译出来，比如阿们（Amen）、哈利路亚（Halleluia）、拉卡（Racha）、和散那（Hosanna），以及其他诸如此类的。其中有些是可以翻译的，但考虑到它们所包含的更多的神圣权威，就保持了原型，比如阿们和哈利路亚。还有一些则被认为不可译为另一种语言，如我上面所提到的另两个词。在有些语言中，有些词确实是无法译成另一种语言的习语的。这种情形主要出现在感叹语中，因为这种词往往表达内心的一种情绪，而不是头脑里的某种思想。以上所举的例子中有两个就属于这种情况，拉卡表示一个愤怒之人的叫喊，和散那则表示喜乐之人的欢呼。但是这两种语言知识之所以必不可少，并不是为了这样一些个别的语词，就它们来说，还是很容易标出来和求问的，而是——如已经说过的——因为译者中间存在着大量的不一致性。从希伯来文译成希腊文的《圣经》版本还是屈指可数的，但拉丁译者就完全数不胜数了。因为在早期信仰阶段，凡能得到一篇希腊文手稿并自认为有点语言知识的，哪怕是极为有限的一点，就胆敢从事翻译工

第十二章——多种多样的解释是有益的。 错谬源于模棱两可的词。

17.只要读者不是粗心大意的，这种情形与其说阻碍了对《圣经》的理解，还不如说有助于对《圣经》的理解。检查诸多的文本往往会发现某些比较模糊的段落变得清晰起来。比如，对先知《以赛亚书》里的一句话^[14]，有译者译为：“不可轻看你种子所结的果（domestics of thy seed）。”另有译者译为：“不可轻看你自己的肉身。”这两种译法彼此解释，相互确证，因为“肉身”可以按字面意思解，所以可以理解为告诫人不可轻看自己的身体；“你种子所结的果”可以从比喻的意义上理解为基督徒，因为在灵上，他们与我们出于同一个种子，就是道。如果将两位译者的意思加以比较，这话的意思就更可能显现出来，即这诫命要求我们不可轻看我们的同胞，因为只要把“你种子所结的果”这个表述与“肉身”联系起来，就很自然地想到同胞。我想，使徒的话也正是在这个意义上说的，他说：“或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人。”^[15]也就是说，通过效仿那些已经相信的人，使他们中的一些人也相信。他根据血缘关系把犹太人称为自己的“骨肉之亲”。先知《以赛亚书》里还有一句话^[16]：“你们若是不信，定然不得领会。”另有一种译法：“你们若是不信，定然不得存留。”我们若不参考原版文本，就无法确定这两种译法究竟哪一种是如实的翻译。然而，对那些有知识背景的读者来说，从每一种译法中都可以找到更多的真理。因为译者不太可能对文本的理解大相径庭，没有一点共同看法。就此而言，领会在于眼见，是永久的，但我们还在此世的摇篮里作婴儿的时候，信心用奶喂养我们（如今我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见^[17]）；而且，我们若不凭着信心行事，就定然得不到眼见，这眼见不会消失，总是留存的，我们只要坚守真理，悟性得到洁净——基于这些原因，一个说：“你们若是不信，定然不得领会”；另一个说：“你们若是不信，定然不得存留。”

18.译者若是对词语的含义了解得不够，就常常会被原文中的多义词蒙骗，导致译文完全背离作者的原意。比如，有些译文有这样的话：“杀人流血，他们的脚敏捷（sharp）”^[18]，因为“oksus”这个词在希腊文里有两个意思：敏捷（sharp）和飞快（swift）。把它译成“杀人流血，他们的脚飞跑”的译者就领会了它的真实含义。前者取了这个多义词的另一个意思，就陷入了错谬之中。要知道，这样的翻译不是含糊，而是错误，这两者之间是有极大的区别的。因为对这样的译本，我们不是学着去解释，而是必须学会纠正。同样，因为希腊词“eoskos”意指牛犊，有些人不知道“moskeumata”^[19]是树枝的意思，就把它也译成“小牛”，这种错误已经进入太多太多的译本，你甚至很难看到还有别的译法。然而，这话的意思应该是十分清楚的，如以下的翻译所表明的：“私生子必

不能扎下深根。”这样的表达比“小牛”更符合原意，因为这些人脚虽然行在地上，却没有在地上扎根。其实，这段话的上下文也证明这种译法是合理的。

第十三章——怎样的错误解释可以修正。

19. 因为每个译者都是根据自己的能力和判断来理解的，我们若不根据译本的母语来检查，就无法搞清楚不同译者所要努力表达的真实思想是什么。而且如果译者不是一个知识相当渊博的人，常常偏离作者的本意，那么我们就必须掌握《圣经》拉丁译本所译自的那些语言的知识，或者必须掌握那些比较忠实于原文的译本，不是因为掌握这些译本就足够了，而是因为我们利用它们来纠正其他译本的随意性或错误，因为这些译本常常望文生义。不只是单个词，而且有许多表达式是不可能译成拉丁习语的，但凡希望遵守古拉丁语惯用法的人硬是把它们翻译过来。尽管有时这些翻译并不妨碍对段落的理解，但对那些更乐于保持那些事物的符号独有的纯洁性的人来说，它们显然是令人不快的。所谓的语法错误不是别的意思，就是不守我们先辈中那些说话富有一定权威所遵循的原则，而以另外的原则组织词汇。其实，无论我们是说“inter homines”（在人们中间）还是说“inter hominibus”，对一个只想知道事实的人来说并无多大的区别。同样，所谓的“barbarism”不就是以不同于在我们之前的那些说拉丁语的人的发音方式发音吗？其实不论把“ignoscere”（赦免）这个词发成长音还是短音，对寻求神的人来说并不是很需关注的问题，无论如何他总能发出这个音，得罪之赦免。这样说来，保持语言的纯洁性不就是保持先前的语言权威所立的语言习惯吗？

20. 在这类事上，人有多软弱，就有多容易受伤害；同时，有多软弱，就有多希望显得博学多才，不是在成就人的事上有多少知识，而是在符号知识上，这样的知识使人很难不自高自大^[20]，若不是有我们主的轭控制着我们，这类知识甚至能够常常没到我们的颈项。它怎能妨碍我们对以下这种表达的理解呢：“Quae est terra in qua isti insidunt super eam, si bona est an nequam; et quae sunt civitates, in quibus ipsi in habitant in ipsis（所住之地是好是歹，所住之处是营盘是坚城？）”^[21]我更倾向于认为，这只是另一种语言的习惯用法，并没有意指更深的含义。同样，我们现在不可能不让人唱“Super ipsum autem floriet sanctificatio mea（我的圣洁要在他头上发光）”^[22]，但可以肯定，它的含义丝毫不受影响。当然，学识渊博的人更喜欢准确的说法，主张我们应当说“florebit”，而不是“floriet”。除了歌唱者的惯用法，没有什么其他东西妨碍准确的表达。所以，人若是不想完全避免这类错误，就很容易把它们看作无伤大雅，不影响正确理解，因而漠然以待。另外，拿使徒的话“Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus（因神的愚拙总比人智

慧，神的软弱总比人强壮）”^[23]来说，如果有人保留其中的希腊习语，说：“Quod stultum est Dei, sapientius est hominum et quod infirmum est Dei fortius est hominum”，聪明而仔细的读者诚然可以费点力得到确切的意思，但不那么聪颖的读者就可能全然不明白，或者翻译成完全错误的结构。因为这样的拉丁语表达式不仅是错误的，而且意思也是模棱两可的，可能会理解为人的愚拙比神的愚拙智慧，人的软弱比神的软弱强壮。事实上，就是“sapientius est hominibus”（比人强壮）这个表述，尽管没有什么语法错误，意思却也是含糊不清的。因为若不对照本意，就搞不清楚“hominibus”是译为与格的复数，还是夺格的复数。这样说可能会更好一点：“sapientius est quam homines”和“fortius est quam homines”。

第十四章——如何确定未知词语和俗语的意思。

21.关于多义的符号我将在后面讨论，现在我要讨论未知的符号。关于这种符号，就语词而言，主要有两种，因为使读者读不下去的原因要么是遇到了不认识的词，要么遇到了不认识的俗语。如果这些都是外语，我们就要询问说这些语言的人，或者我们有时间，就得自己去学会这些外语，或者我们得参照、比较几种不同的译本。然而，如果在我们的母语中出现不认识的词和俗语，我们就要通过不断地看和听来渐渐认识它们。没有什么比记住那些我们不知道其意思的词语和短语更好的了，这样，我们一旦遇到可以求问的饱学之士，或者看到一个段落在上文背景中显示出我们所不知道的词语的力量和意义，我们就可以凭着记忆轻松地把注意力转向这个问题，得到他全面了解。然而，习俗的力量何其大，就学识来说，那些已经饱读《圣经》，在《圣经》研究上颇有造诣的人也会对别的表达形式感到吃惊，认为它们没有他们从《圣经》里学到的但是在拉丁作者中没有出现过的表达法纯洁。在这一点上，大量译本也同样显得极为有用，只要对它们的文本进行认真仔细地比较、检查。唯有完全确定的错误才是必须消除的。对那些急于知道的人来说，《圣经》应当首先利用它们的技巧修正经文，这样，未修正的经文就让位给得以修正的经文，至少对同一译本抄写本应当如此。

第十五章——在各处译本中首选七十子希腊文本和拉丁文本。

22.在各种翻译中，意大利本（the Italian）应当是首选，因为它比较忠实于文字，一点不影响表述上的清晰性。要纠正拉丁文本，我们必须使用希腊文本，在众多的希腊文本中，就旧约而言，最有权威的当属

七十子本。因为它藉所有有学识的教会报告说，七十位译者在翻译工作中一直有圣灵浇灌，享受圣灵的权能，所以，尽管他们人数众多，却只有一个声音。若是如报告所说的，并且如许多不可信的人所断言的，他们在翻译过程中是彼此分开的，每个人都独自关在单人小室里，然而他们每个人的手稿全都是使用同样的词语，并且所有的词都以同样的顺序出现，既如此，谁还敢拿其他东西与这样一种权威相提并论？更不要说把别的译本放在它之上了。就算他们一起商讨，最终所有人的共同劳作和判断形成一个统一的意见，即使如此，任何人，无论他有什么经验，想要纠正如此众多可敬而博学之人的合一意见，也是不适当的，或者是不不得体的。由此，即使原希伯来文本中有什么与这些人所表达的方式有所不同，我想，我们也必须遵从神意利用这些人所表达出来的神圣安排，即犹太人不愿意让别的民族知道的书卷——可能是出于宗教禁忌，也可能是出于嫉妒——借助于托勒密王（King Ptolemy）的权力，这么早就预先让那些将来要信主的民知道了。因而他们翻译的时候有圣灵在他们心里运作，使他们变成一个声音，这是可能的，这种想法非常适合外邦人。然而，如我上面所说的，对那些最忠实于文字的译本进行比较，对帮助我们澄清意思常常是非常有价值的。因而，如我刚刚说的，如果必须，旧约的拉丁文本要参照希腊文本的权威来纠正，尤其是七十子文本（他们虽是七十人，却被认为以同一个声音说话）。至于新约，同样，如果不同的拉丁文本中出现了什么模糊不清之处，我们当然必须服从希腊文本，尤其是那些在富有学问和探究精神的教会里发现的希腊文本。

第十六章——关于语言和事物的知识有助于理解喻意表达。

23. 同样，就比喻符号来说，如果对它们一无所知，就会使读者停滞不前，它们的含义一部分要靠语言知识，一部分靠对事物的认识来探求。比如西罗亚池子（the pool of Siloam），我们的主用唾沫和泥抹那人的眼睛，然后命令他到那里去洗干净，这个地方就具有比喻意义，并且毫无疑问传达了一种神秘的含义。但是倘若传福音者没有解释这个名称^[24]，如此重要的一个意义就很可能被人忽视。同样，我们非常确信，作者在原文中没有解释的许多希伯来名称，倘若有人对它们作出注释，对解决《圣经》里面的谜必然有巨大的价值和作用。许多精通语言的人对所有这些词都作了解释，只是没有指出它们在《圣经》里的出处，他们告诉我们亚当（Adam）是什么意思，夏娃（Eve）、亚伯拉罕、摩西是什么意思，还告诉我们各种地名的含义，比如耶路撒冷代表什么，锡安（Sion）、西奈（Sinai）、黎巴嫩（Lebanon）、约旦（Jordan）表示什么，以及我们所不知道的那种语言里的其他名称。一旦这些名词得到了考证和解释，许多《圣经》里的比喻就显得一清二楚了。

24.同样，对事物的无知，比如我们不知道动物、矿物、植物的性质，也使喻意表达意思模糊，因为《圣经》里常常以比喻的方式提到这些事物。比如，蛇的一个属性是众所周知的，即为保护头部，它必然把自己的整个身体呈现给进攻者——知道这一点，我们主的诫命——要像蛇一样灵巧——之意义就豁然开朗了，也就是说，为了我们的头，即基督，我们应当甘心把自己的身体交给逼迫者，免得我们为救自身不认我们的神，从而毁灭我们心里的基督信仰。还有，论到蛇把自己的身体挤过一个小洞脱去旧皮，从而获得新生的话——由此要求我们效法蛇的智慧，脱去行为上的旧人，如使徒所说的，穿上新人^[25]，并且也像蛇一样通过一个窄门，按我们主的说法就是“你们要进窄门”^[26]，把旧人脱掉，这是多么恰当啊！正如了解蛇的习性就能领会《圣经》里常常使用的比喻的含义，同样，对《圣经》频繁以比喻形式提到的其他动物的无知也同样对读者构成巨大的理解障碍。对矿物和植物来说也同样，比如知道石榴石是在晚上闪光的，就能知道书卷里许多黑暗的地方，也就是在比喻意义上使用这种宝石的地方；不知道绿柱石或硬石，常常会关闭知识的大门。我们为什么觉得鸽子返回方舟时衔来的橄榄枝表明永久的和平^[27]很容易理解，唯一的原因就是我们既知道橄榄油非常滑，别的液体很难掺杂，也知道橄榄树是一种常青树。同样，许多人由于不认识牛膝草，不知道这种草虽然渺小、微不足道，却对清肺极有价值，据说还能用它的根刺穿岩石，所以不能明白为什么经上说：“求你用牛膝草洗净我，我就干净。”^[28]

25.同样，对数字的无知也妨碍我们理解《圣经》里用比喻和神秘方式定下的事。比如，坦诚的人，如果我可以这样说，只能急切地想要确定摩西、以利亚（Elijah）和我们的主本人禁食四十天^[29]究竟意味着什么。若没有数字的知识，不知道它表示什么，就很难解释这一行为中所涉及的这个数字。这个数字包含十个四，表示一切事物的知识，以及和时间交织的知识。因为日循环和年循环都分为四个阶段，每日都在早晨、中午、黄昏和夜晚中度过，每年都有春、夏、秋、冬四季更替。虽然我们活在时间里，但为了我们所希望的永生就必须禁止一切时间里的享乐。当然我们也正是在时间中才得到要鄙弃时间、寻求永恒这一教训的。再者，数字十表示造物主和受造物的知识，因为造物主里有个三位一体，而七则表示受造物的生命和身体。生命由三部分组成，即心、魂和意，因则对神也要尽心、尽性、尽意地爱；身体则很显然是由四种元素构成的。因而，把十这个数字与时间相连放在我们面前，也就是把它乘以四，就是告诫我们要行为纯洁，不可沾染任何时间中的快乐，换言之，就是要禁食四十天。关于这一点，我们是从摩西的律法和以利亚的预言中得到告诫的，当然还有我们的主本人，他站在两人中间显现在山上，似乎得到了律法和先知的见证，同时他的三个门徒惊异地仰望着他。接下来我们要以同样的方式探究怎么从四十这个数字生出五十这个数字来——在我们的宗教里，没有因为五旬节赋予这个数字一般的神圣性——它又是怎么基于时间的三分法，即律法之前，律法之下和恩典之下而得到三倍的，或者基于父、子和圣灵的名，三位一体本身加在上

面，指向最神圣教会的奥秘，并且获得一百五十三这个数字，就是我们的主复活之后，从船的右侧撒网下去所捕到的一百五十条大鱼^[30]。圣书里还有许多其他数字和数字的联合，都是在比喻的形式上传达指示的，对这些数字的无知就往往使读者无法领会所传达的指示。

26.同样，由于对音乐的无知也有许多事向我们关闭，含义模糊。比如，一个人拙于解释琴和瑟之间的不同比喻^[31]。这是一个学者也不是不可以讨论的问题，是否存在某种音律要求十弦琴必须正好有这么多琴弦，或者如果没有这样的律法，是否这个数字本身更应当被认为具有神圣的意义，或者是指律法中的十诫命（如果关于那个数字又有什么问题，我们可以只认为它意指造物主和受造物），或者指上面所解释的十本身。福音书里所提到的正在建造的殿的建造年数^[32]，即四十六年，具有某种难以形容的乐感，并且如果指我们主的身体的结构，所提到的殿与此有关，许多异端分子不得不承认，我们的主所穿戴的不是一个虚假的身体，而是真正的人的身体。我们发现，《圣经》里有几处既崇敬地提到数字，又提到音乐。

第十七章——九缪斯（Muse）的传说的起源。

27.我们不可听信异教错谬的迷信，把九缪斯看作是朱庇特（Jupiter）和墨丘利（Mercury）的女儿。瓦罗（Varro）拒不相信这些说法，而我怀疑他们中间是否还能找到谁在这样的问题上比他更好奇、更博学的。他说，有一个城邦（我忘了它的名字）从三位艺术家处各订购了一组缪斯像，放在阿波罗（Apollo）神庙里作为祭献，说好无论哪位艺术家塑出最美的像，它们都会从他们那选择一个购买。结果这些艺术家造出的雕像同样美丽，那城邦对九座像都大为喜悦，于是就把它们都买来献在阿波罗的神庙里。他还说，后来诗人赫西奥德（Hesiod）给它们都取了名字。所以，不是朱庇特生了九缪斯，而是三位艺术家各造了它们中的三个。那城邦原本就订了三个，不是因为它曾看见过它们，也不是因为它们曾以三位的形像出现在哪位公民的眼前，而是因为大家显然都知道，所有的声音——声音是歌的质料——本质上包括三类。它或者是通过发音产生的，例如不借助于乐器用嘴清唱；或者是吹出来的，比如喇叭、笛子；或者是打击发出来的，比如琴、鼓，以及其他所有靠打击发出声音的乐器。

第十八章——任何帮助都不可轻看，即使是来自于不洁源头的帮助。

28.无论事实是否如瓦罗所记载的，抑或不是，我们都不可因为异教徒的迷信就放弃音乐，只要我们能够从中获得与我理解《圣经》有益的东西；也不能由此说，因为我们着手考察琴瑟和其他乐器，所以必须研究他们的戏剧，以便帮助我们领会灵性上的事。我们不可因为他们说是墨丘利发现了字母就拒不学习字母，也不能因为他们把庙宇献给公义和美德，并且更喜欢以石头的形式敬拜那些应当置于心中的东西，我们就放弃公义和美德。相反，每一个良善的、真正的基督徒都要明白，无论在哪里发现真理，它都必属于他的主；当他认识并承认真理，就算在他们的宗教文学里，他必须拒斥迷信所臆造的事，要为那些人忧愁，并避开他们，这些人“虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式”。^[33]

第十九章——两类异教知识。

29.要更加详尽地解释这个话题（这是不容忽视的话题），有两类知识在异教徒中间流行。一类是关于人所施行的事的知识，另一类是关于他们所记载的事的知识，或者是过去处理的，或者是神所制定的。前一类知识对付的是人事，部分是迷信的，部分不是。

第二十章——人的习俗的迷信本质。

30.人为制造并敬拜偶像所作的一切安排、约定都是迷信的，他们这样做，是要把所敬拜的受造物，或是该受造物的某一部分当作神，要不然就是透过符号的协议和安排而与魔鬼联盟，正如在符咒施法中使用的，诗人对此的教导总不是那么热烈的。肠卜僧和占卜官的书就属于这一类，只是具有更大的欺骗性。在这一类中，我们必须把医术所指责的一切护身符和治疗法都包括在内，不论它们是咒语，是他们称为“密码”的符号，是把某种小东西挂起来、吊起来，甚至舞起来，不考虑身体的状况，只考虑某种隐蔽的或显明的符号。他们把这些治疗方法称为不那么露骨的“physica”，这样看起来似乎与迷信无关，只是在利用自然的力量。比如把耳环戴在双耳顶端，手指头带鸵鸟骨环，或者当你打嗝的时候告诉你要用右手抓住左手拇指。

31.我们还可以举出成千上万类似的毫无意义的习俗，当身体的某一部跳动物，或者当朋友手拉手走路的时候，一块石头挡在他们中间，或者一条狗或一个孩子跑过他们中间，就要遵循这些习俗。如果石头挡在中间，就要踢石头，似乎这石头就是分裂朋友的祸害；如果小孩从他们中间跑过，就要打小孩；前者的害处没有后者大。孩子们有时受到狗的

报复，却是令人高兴的事；因为大人们常常极为迷信，对从他们中间跑过的狗大打出手，然而，这样做并不是安然无恙的，打狗的结果常常不是得到迷信的药方，反倒是在狗的反击下仓皇逃窜，结果真的被送去做手术了。以下这些规则也属于这类迷信：从前门出来时要踩在门槛上；在穿拖鞋的时候若有人打喷嚏就要回到床上去；在去某地的路上绊了脚就要返回家里；衣服被老鼠咬了，不是为眼前的损失伤心，而要为将要临到的灾难惊恐。由此，当一个人告诉加图（Cato）老鼠吃了自己的靴子，求问他怎么办时，加图巧妙地回答说：“这不奇怪，如果是靴子吃掉了老鼠那就十分奇怪了。”

第二十一章——占星术家的迷信。

32. 我们也不能把那些因为关注生日而被称为“genethliaci”的人排除在这一类迷信之外，不过，这些人现在通常被称为“mathematici”。同样，这些人尽管是在努力寻找星辰的确切位置，并且有时甚至也确实找到了，然而因为他们这样做是为了预测我们的行为，或者我们行为的结果，所以是完全错误的，并且诱导没有经验的人进入可悲的束缚之中。当自由人来到这样的占星者那里，花钱想脱离火星、金星或者毋宁说所有星辰的奴役——那些首先坠入这种错误并把它传给后代的人已经给这些星辰起了名，或者因为看上去像兽就取了兽的名字，或者出于为荣耀某些人就取了这些人的名字。这一点毫不为奇，我们只要想一想就在离我们不远甚至可以说离我们最近的时代，罗马人就曾试图把我们称为金星（Lucifer）的星星取名为凯撒（Caesar），以此荣耀他。若不是他的先辈维纳斯（Venus）在他之先就已经以自己的名字来给这颗星星命名，这事很可能就这样做了，从而把凯撒这个名字传给千秋万代，并且任何律法也不能把维纳斯不曾拥有也不曾想要拥有的东西转让给她的后裔。只要有空的地方，或者哪里还没有被人用来纪念先前的死者，就会出现这样的情形。比如，我们已经把七月（Quintilis）和八月（Sextilis）改成July和August，以纪念朱利乌斯·凯撒（Julius Caesar）和奥古斯都·凯撒（Augustus Caesar）；从这个例子任何有心人都可以轻易地看出，以上所讲的星辰原本在天上游荡，根本没有现在所有的名字，只是因为某些人死后，人们迫于权威或者出于愚昧这样来纪念他们，似乎以为把他们的名字放到星辰上去，他们就可以从死里复活上天。然而，无论人称呼这些星辰什么，它们依然是神所造的星辰，按神所喜悦的顺序排列，有固定的运行方式，使四季分明，时令变化。任何人出生时，利用那些占星学家所发现并制定的规则，都可以观察到这种运动所到达的那个点，神圣智慧指责这些人说：“如果他们具有足以推测宇宙自然现象的知识，那他们为什么从未发现万物之主呢？”^[34]

第二十二章——为预测一生中的事件观察

星象的愚拙。

33.但是，企图从这样的观察中预测那些刚出生的人的个性、行为和命运，是一个巨大的骗局，也是极大的疯狂。至少在那些对这类事（事实上，这是唯一可以不知道的事）有一点了解的人中间，这种迷信都会被断然拒斥。这种观察就是对星辰的位置的观察，他们称之为星座，当人出生的时候，这些可怜的人就为他看星座，定命运，而那些被骗的人就更加可怜，眼巴巴地向这些人咨询。然而，如果出生的是双胞胎，两人接踵而至，一个紧跟一个，在星座的位置上根本无法看出两者之间的时间间隔。如果是这样，那就只能说许多情形中双生子属同一个星座，但是他们无论是行为还是经历都可能遭遇并不相同的命运，甚至常常是完全不同的，一个可能终生幸运，另一个却极为不幸。比如，我们知道以扫（Esau）和雅各是双生子，出生时彼此紧挨着，后生的雅各甚至还手抓着先于他出生的兄弟的脚^[35]。可以肯定，这两人出生的日子和时刻无论如何不可能区分到要给他们两个不同的星座，然而这两人的性格、行为、劳作和命运又是如何的不同，这是《圣经》所见证的，如今也是在万民之口中广为流传的。

34.若说双胞胎出生时那极短暂的前后间隔对本性产生巨大影响，对天体的快速运动产生巨大影响，也是无稽之谈。虽然我可以设想它确实产生了巨大影响，但星象学家不可能在星座中发现这种影响，而他之所以宣称能解读命运要靠观察星座的变化。他在观察星座时既看不出有什么区别——当然，无论是向他咨询雅各还是其兄弟，星座必是同一个——他的图像中没有什么分别，他只是焦急地盯着它看来看去，却徒劳无益，那么天上的分别对他有何益处呢？他并不真正尊重它，总是粗鲁而草率地使它变得不名誉。所以，这些观念也必须归于迷信一类，似乎它们与魔鬼同盟，与魔鬼立约，因为它们乃是人的虚妄所武断确立的事物的一些符号的产物。

第二十三章——我们为什么拒斥占卜术。

35.于是就出现了这样的情形，神的神秘审判把那些追逐恶事的人交出去，让他们受戏弄，受欺骗，这是他们的恶念所应得的报应。因为他们受到恶灵的诱骗和纠缠，根据神的律法，与他对万物的可敬佩的安排，这些恶灵所辖制的是这世界最低级的部分。这些蒙骗和欺诈的结果是，许多过去和将来的事在这些迷信和有害的占卜中显现出来，并且正如所预言的那样应验，就那些施行迷信的风俗的人来说，许多事情的结果都与他们所遵行的习俗相符合，于是，这些成功迷惑了他们的眼睛，使他们越发好奇，并且越来越深地陷入致命错误的迷宫里。对我们有利的是，神的道对这种心灵的淫乱不会保持沉默，它警告灵魂谨防这些习俗并不因为那些教导他们说谎的人，而认为“就算他们告诉你的事有些

应验了，你也不可听信他们”。^[36]比如，虽然死去的撒母耳（Samuel）的鬼魂对扫罗王（King Saul）所预言的事是真的^[37]，但这并不能使诸如招鬼魂上来这样的习俗少一点可憎面目。同样，虽然《使徒行传》里那个会腹语的妇人见证主的使徒是真实的，使徒保罗却并未因此而宽恕恶灵，而是斥责它，命令它出来，从而使妇人得洁净^[38]。

36.所有这些技艺不是无效的，就是带着迷信色彩的，源于人鬼之间的可恶交往，基督徒视之为虚假的约和悖逆的友谊，应予以断然绝斥，完全避免发生这类事。使徒说：“岂是说偶像算得什么，乃是说外邦人所献的祭是祭鬼，不是祭神，我不愿意你们与鬼相交。”^[39]我们相信，使徒对偶像和他们毕恭毕敬所献的祭所说的话，也适用于一切幻想出来的符号，这些符号要么指向偶像崇拜，拜受造物胜过拜神，要么表示对药用咒符和其他习俗的关注，这些习俗不是神定下来可以作为众人提高对神和人的爱的手段，它们只会诱使可怜的人私自追求世俗之事，耗尽他们的心力。所以，关于知识的所有这些分支，我们最要担心并避开的是与鬼魂相交，他们以魔鬼为王，一心只想关闭我们返回的大门。正如人通过自己的幻想，从神所造、所定的星辰引出虚假的预兆，同样，人也常常通过自己的主观臆想，从出生的事物，或者在神意治理下以一定方式形成的事物中，——只要有什么非同寻常的事发生，比如骡子生了仔子，雷电击中了东西——引出征兆，并且把它们记载下来，似乎他们是根据规律推导出来的。

第二十四章——迷信习俗主张与鬼相交、联合。

37.所有这些预兆都是有力量，因为是由沉淀在心灵里的前理解与魔鬼一同安排的，可以说，这是它们的共同之处。但是它们充满了有害的好奇，痛苦的焦虑和致命的奴役。这是因为它们有含义才成为引人注目的，相反，正是因为注意它们、把它们记载下来，它们渐渐获得了意义。所以，对不同的人来说它们的含义是不一样的，因为不同的人有不同的观念，有自己的偏见。那些喜欢骗人的幽灵小心翼翼地为每个人提供同一类预兆，因为他们看到人自己的臆想和先入之见已经把他缠住了。比如，字母X由十字架的形状而来，但这同一个形状在希腊人是一个意思，在拉丁人却是另一个意思，这种不同不是出于对象的本性，乃是因为约定和预先安排决定了它的意义。所以，凡知道这两种语言的人就会这样做：为希腊人写作时在这种意义上使用这个字母，为拉丁人写作时则在另一种意义上使用这个字母。同一种发音“beta”，在希腊人中是一个字母的名称，在拉丁人中则是某种蔬菜的名字。当我

说“lege”时，这两个音节在希腊人看来是指这样东西，在拉丁人看来则是指另一样东西。正如所有这些符号如何影响心灵取决于每个人所生活的共同体的安排，对不同的人的心灵会产生不同的影响，因为各个共同

体的安排各不相同。再者，不是因为它们作为符号已经有了意义，所以人们对它们产生共识，相反，因为人们对它们有了共识它们才成为有意义的。同样，那些使可恶的与鬼相交的习俗得以保存的符号之所以有意义正是与每个人所遵循的习俗相关。这在古罗马占卜官观察飞鸟行动预卜未来的仪式中体现得非常清楚，他们在还没有观察预兆之前，或者已经完成了仪式之后，就不会费尽心机去看飞鸟的行动或听它们的叫声，因为这些预兆离开观察者心里的预先安排就是毫无意义的。

第二十五章——在非迷信的习俗中，有些是多余的，有些是为方便起见，是必不可少的。

38.当所有这些都已经从基督徒心里剪去、根除之后，我们还必须看非迷信的习俗，也就是不是在与鬼相交中建立的，而是在人们彼此相交中建立的习俗、制度。一切在人中间起作用的安排都是人的习俗，因为他们彼此同意这些东西是有效的；在这些习俗中，有些是多余的，奢侈的，有些是出于方便，是必不可少的。如果演员舞蹈中做出的那些姿势本身具有力量，而不是出于人的安排和约定，那么古代当哑剧演员表演时，就不需要有人向迦太基（Carthage）人解说他所要表达的意思——许多老人还记得这样的事，我们也常常听他们说起^[40]。我们完全可以相信这一点，因为即使是今天，如果某个不了解此类愚蠢举止的人进入剧院，没有人告诉他这些动作表示什么意思，那么任他费尽心机也徒劳，不可能明白。当然，所有的人在选择符号时都会有一定程度的相似性，好使符号尽可能与它们所表示的对象相像，但是因为一物可能会以多种方式与另一物相似，所有这样的符号在人们中间并不总是具有相同的意义，除非他们彼此约定，达成共识。

39.至于图画和雕塑，以及其他诸如此类的作品，都意在表示事物，却没有人会弄错，如果它们是技术娴熟的艺术家的作品，那就更不用说了，每个人只要看到它们的形像，就会认出它们所表示的对象。在人的种种设计中，这类符号可以算是多余的，除非寻求它们何因、何处、何时、何人制造成为一个重要问题。最后，成千上万的人们乐此不疲的寓言和故事，都是人为制作的，可以说，没有什么比虚假的谎言更独一无二地属于人自己，源自于人本身的。人与人之间为区分性别和地位而选择的服饰上的各不相同的特色属于方便而必不可少的安排。还有数不胜数的符号，没有它们，人与人之间的交际就无法实现，或者极为不方便，比如关于度量尺寸，货币的图案和重量，每个国家和民族都有自己的约定，还有其他诸如此类的东西。如果这些东西不是出于人的设计，就不可能在不同的国家各不相同，也不可能根据各个统治者的标准在特定的国家里实施变革。

40.出于交往方便而规定的这类人为安排是必不可少的，基督徒无论如何不可忽视，相反，倒要对它们有足够的重视，并且要牢牢记在心里。

第二十六章——人所设计的符号，我们该采纳什么，避免什么。

人的某些习俗以一定方式代表、象征自然物体，比如与鬼相交，这样的习俗，如已经说过的，必须断然拒斥，唯恐避之不及。另外，那些与人的交往相关的习俗，只要它们不属于奢侈和多余的东西，就该采纳，尤其是文字形式，这是阅读所必不可少的，也是各种语言所需要的——这个问题我在上面已经谈过[41]。缩写符号也属于这一类，熟悉这类符号的人就被称为速记作家。所以这些都是有用的，学习它们是完全合理的，它们也不会使我们卷入迷信，或者用奢侈品使我们萎靡不振，只要它们只占据我们的心灵，却不妨碍更重要的东西，其实它们对这些东西应当具有辅助作用。

第二十七章——某些部分知识，不只是人的习俗，有助于我们解释《圣经》。

41.接下来，我们不认为那些沿袭下来的事物算作人的习俗，不是他们自己的安排，乃是对过去发生的事，对神意的安排深入考察的结果。这些事中，有些与感觉器官相关，有些与理智相关。那些通过感官获得的事物，我们要么基于证据相信，要么在有人向我们指明它们时看见，要么从经验里推断出来。

第二十八章——在何种程度上历史是有用的。

42.所以，我们从历史中学到的关于过去的年代学知识，即使这种知识的获得并没有教会的规条作为简单指引，对我们领会《圣经》仍极为有用。因为我们时时利用奥林匹亚竞技会（Olympiads）[42]寻求各种事情的信息，执政官的名字，因为不知道我们的主在谁执政时诞生，谁执政时受难，有些人就犯了错误，以为我们的主是在四十六岁时受难的，这个数字是犹太人告诉他的建成殿的年数（他把这殿看作是他身体的符号）[43]，然而，我们根据传福音的使徒权威知道，他是在大约三十岁时受的洗[44]。至于他此后所活的寿数，尽管我们可以通过他的种种行

为推断出来，但毫无疑问从另外的源泉，通过对世俗历史与福音历史的比较，则可以更加清楚也更加确定地知道。然而，同样显而易见的是，经上说圣殿是用了四十六年时间建成的，这话并不是没有目的的，这样说是为了表明，神的独生子，就是万物藉他而造的子，为了我们的缘故，屈尊穿戴的身体具有更加神秘的形式^[45]。

43.关于对历史的利用，撇开希腊人不说，我们自己的安波罗修平息了怎样的一个大问题！崇拜柏拉图、阅读他的著作的读者胆敢恶语中伤地宣称，我们的主耶稣基督所说的一切话语——他们对此不得不表示尊敬和赞美——都是从柏拉图的书中学来的，因为（他们强调）不可否认，柏拉图的生活年代远远早于我们的主的降临！这个时候，我们这位杰出的主教不就是通过对世俗历史的深入考察，发现了柏拉图曾到过埃及，而那时恰好先知耶利米也在那里^[46]，从而指出，更可能的情形是，柏拉图从耶利米那里初步了解了我们的文献，从而能够教训并写作那些备受赞美的观点？甚至毕达哥拉斯（Pythagoras）——这些人认为柏拉图就是从他的继承者处学习神学的——本人生活的年代也并不早于希伯来人成书之时，对一位神的崇拜就是在他们中间兴起的，我们主的肉身也是在他们中来的。因而，我们可以从日期的反思中看出，与其说主耶稣基督是从柏拉图的作品中获得知识的——相信这样的事可谓愚蠢至极——还不如说那些哲学家所说的一切良善而正确的东西都是从我们的文学中学得的。

44.即使在历史叙述中描述到人的习俗，历史本身也不能算作人的习俗，因为过去了、消逝了、不可能恢复原状的事应当算为时间性的东西，神才是它们的主和主宰。显然，说明做了什么事是一回事，指出应做什么事则是另一回事。历史叙述的是已经发生过的事，其叙述是忠实但不失有效的；而肠卜僧的书以及诸如此类的作品则旨在教导应做什么、应守什么，他所扮演的是大胆的建议者，而不是忠信的叙述者。

第二十九章——自然科学对释经有用到什么程度。

45.还有一类与描述类似的叙述，但不是叙述过去的事，而是把事物的现存状态显明给那些不知道的人。凡记载空间位置、动物本性、树木、草药、石头以及其他物体之属性的东西都属于这一类。对此我在上面已经有过讨论，已经表明这类知识对解决《圣经》难题是有帮助的，因为它不是把这些物体相应地用作某些符号作为秘方或迷信工具，那类知识我已经把它看作不同于这里所说的合理而自由的知识而弃之一旁。因为一个是说：你只要把这草药捣烂喝下去，肚痛就会治愈；另一个却说：你只要把这草系在脖子上，肚痛就会好。这两种说法是完全不一样的。前者把它看作健康的药剂，是值得赞赏的，后者却视之为迷信的符咒，是该指责的。诚然，这里没有使用咒语、召鬼、符号，常常有人怀

疑，这种以一定方式系在或固定在身体上以治病的东西究竟是凭藉某种自然属性起作用的——如果是这样，那么它可以自由使用——还是作为一种符咒起作用的——如果是这样，情形就变成基督徒越是小心避开它，它就似乎越是灵验。然而在某种东西具有益处的原因还没有找到之前，使用它的动机就非同小可，至少在治愈或缓解身体疾病时如此，无论是医学上还是农学上。

46.同样，关于星辰的知识不是叙述性的，而是描述性的。然而，《圣经》里极少提到这些知识。月亮的圆缺变化是大多数人所知道的，这种知识常常在庆祝我们的主的受难祭日时用到，但其他天体的升落和另外运动极少有人完全了解。这种知识本身虽然与迷信毫不相干，但在《圣经》解释上只能提供极有限的帮助，确切一点说，几乎没有什么帮助，并且毫无益处地转移注意力反倒是个妨碍。因为它与占卜命运者的致命错误密切相关，所以干脆把它放在一边，倒更为方便和得体。而且，除了描述事物的现存状态外，它还包括类似叙述过去的东西，因为人可能根据规律从星辰现在的位置和运动追溯它们过去的运动。它还包括对将来的预测，不是通过预示和征兆，而是通过可信的估算；不是以可笑的“genethliaci”的形式想要从它们引出关于我们自己的行为 and 命运的什么信息，只是要了解天体自身的活动轨迹。正如计算月亮年龄的人，只要他算出它今天的年龄，就可以说出任何年前它的年龄是多少，或者多少年后它是几岁，同样，善于这种计算的人都能娴熟地回答关于每个天体的诸如此类的问题。至此，关于这类知识的有用性，我已经表明了观点。

第三十章——机械学对释经有什么作用。

47.再者，关于其他学科，无论是那些制造学的——当工匠的活干完了，这种知识就留在他的作品中，比如房子、凳子、盘子，以及诸如此类的东西——还是那些可以说协助神的运作的学科，比如医学、农学和航海；或者那些其唯一结果就是一种行为的学科，比如跳舞、跑步、摔跤——在所有这些学科中，经验教导我们要从过去推导出将来。凡在这些学科中精通一门学科的，在指挥他的肢体做任何一件事时，谁也不会不联系过去的记忆，同时展望未来。我们应当对这些学科有一个表面的、粗略的了解，不是为了应用它们（除非有什么任务要求我们必须这样，这个问题目前我还没有涉及），而是为了对它们形成一种判断，这样，当把《圣经》用到这些学科中的知识作为比喻时，我们就不至于被它所要表达的意思弄得一头雾水。

第三十一章——辩证法的应用，谬误的推论的应用。

48. 还有那些与身体感官无关，而与理智有关的部门知识，其中最主要的就是逻辑学和数学。逻辑学在探究和解答《圣经》里出现的各种难题上具有十分重大的作用，只是在使用的时候必须小心，不可沉溺到好辩和诱使对手陷入圈套这种幼稚的虚妄之中。因为有许多所谓的“sophisms”，即错误的推论，但与真理非常相近，不但愚拙人容易上当，聪明人若是不保持警惕，也会被蒙骗。比如，一个人在他的对话者面前提出这样一个命题：“我所是的就是你所不是的。”对方表示同意，因为这个命题部分是真的，一个人狡诈，另一人单纯。接着第一个说话者又说：“我是人。”另一人对此也表示同意，于是第一人就此得出他的结论说：“所以，你不是人。”在我看来，《圣经》对这类诱骗人的论证是表示厌恶的，如它在一处所说的：“有人用言语炫耀智慧，是可怕的。”诚然，一种讲话风格并没有诱骗人的意图，只在于辞藻上的点缀，没有严肃的目的，但仍然被称为诡辩。

49. 另外，有效的推理过程可以引出错误的结论，合乎逻辑的推论得出对方的错误观点。这些结论常常是由某个良善而博学的人引出的，目的是使对方——这些结论就是从他的错误观点中扮演出来的——对这些结论感到羞愧，让他知道如果坚持原先的观点，就必然也要坚持他所指责的另一些观点，从而引导他放弃自己的错误。比如，使徒只说：“基督也就没有复活了”，又说：“我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然”^[47]，再进一步引出其他完全错误的推论，但没有引出正确的结论。因为基督已经复活，宣告这一事实的那些人所传的并不是枉然，他们所信的信仰也不是枉然。但是所有这些推论都是从那些说没有死人复活的人的观点中合理地推导出来的。既然这些推论是错误的，要予以拒斥，那么可以说，如果没有死人复活，这些结论就是对的；这些结论是错的，所以必有死人复活的事。所以，有效的结论不仅可以从真的前提推导出来，也可以从错误的前提推导出来，有效推论的法则可以在学校里，在教会之外轻松学会，但在教会的圣书里必须探究前提的真实性。

第三十二章——有效的逻辑推论不是人创造的，人只是遵守它。

50. 然而，逻辑推论的有效性不是人创造的东西，人只是遵守它，记下它，从而能够学习并教导它。它永恒地存在于事物的原因之中，源头在于神。正如叙述事件顺序的人并没有自己创造那个顺序，描述地点情况、动物本性、根系、矿石性质的人并不是在描述人的安排，指出星辰及其运动的人并不是指出他自己或别的什么人所命定的东西；同样，凡说“既然结论是错的，前提必也是错的”，说的完全正确，但并非他本人使然，他只是指出如此的事实而已。我所引用的使徒保罗的推论正是基于这样的规则。前提是“没有死人复活的事”——这是那些人所主张的观点，使徒希望除去这错误。然后，从这前提即没有死人复活的事这个论

断，必须得出的结论是“基督也就没有复活了”。显然，结论是错误的，因为基督已经复活，因而前提也是错误的。这里的前提就是没有死人复活的事，因而，我们的结论就是，有死人复活的事。这一过程可以简单地表述为：如果没有死人复活，那么基督便没有复活；但基督复活了，所以，必有死人复活。这样说来，这一规则——结论若是不成立，前提也必不成立——并不是人所立的，人只是把它指了出来。并且这一规则指向推理的有效性，与陈述的真理性无关。

第三十三章——错误的结论可以出于有效的推论，反之亦然。

51.在这一段经文里，就是论证复活的经文，推论法则则是有效的，所得出的结论也是真的。不过，错误的结论也可以从有效的推论中得出，如以下的例子所表明的。我们设想有人承认这样的命题：如果蜗牛是动物，它就有声音。既然承认了这一点，那么当蜗牛被证明是没有声音的时候，就要推出这样的结论，蜗牛不是动物（因为结论是错的，前提必也是错的）。显然，这个结论是错的，但这个推理过程是对的，有效的。因而，一个陈述的真实性在于它自身是否符合事实真相，而一个推论的有效性则依赖于陈述或者你所争论的人所承认的命题。所以，如我上面所说的，错误的推论可以从有效的推理过程中产生，让持有错误观点的人看到从他所接受的命题得出的逻辑结论是完全站不住脚的，这样他就可能对自己原先的立场感到遗憾，从而达到我们所希望的纠正错误的目的。既然观点错误时推论也可以是有效的，那么反过来也一样，这是容易叫人明白的，即观点正确时推论却可能是不对的。比如，假若有人说：“如果这人是公义的，他就是良善的。”我们承认这是真的。接着他又说：“但他不是公义的。”我们也表示认可，于是他就得出结论说：“因此他就不是良善的。”虽然这些话所涉及的每一个人都可能确实如此，但这里的推论原则却是错的。因为不能说：正如如果结论是错的，前提也是错的，同样，如果前提是错的，结论也是错的。前者是对的，后者却是错的。比如，“如果他是演说家，他就是人”这话是对的，但如果我们进一步说：“他不是演说家”，不能由此推出说“他不是人”。

第三十四章——知道推论法则是一回事，知道观点的真实性是另一回事。

52.因而，知道推论法则是一回事，知道观点的真实性则是另一回事。就前者而言，我们可以知道什么是合乎逻辑的，什么是不合逻辑的，什么是不相容的。合乎逻辑的例子如“如果他是演说家，他就是人”；不合逻辑的例子“如果他是人，他就是演说家”；不相容的例子“如

果他是人，他就是四足动物”。在这些例子中，我们判断的是关系。然而，就观点的真实性来说，我们必须认为命题是靠自身确立的，不是靠彼此之间的关系确立的。但是，如果我们不能确定的命题通过某种有效的推理与真实而确定的命题联结起来，那么他们也必然成为确定的。有些人一旦确定了推论是有效的，就沾沾自喜，似乎推论的有效性必然包括命题的真实性。还有许多人虽然拥有正确的观点，却毫无理由地鄙视自己，因为他们对逻辑规律一无所知。然而，知道有死人复活之事的人必然胜过只知道如果没有死人复活之事就可以推出也没有基督复活的人。

第三十五章——定义的学科虽然可能用于谬误，却不是错误的。

53.同样，定义、分类的学科虽然常常用于错误的东西上，其本身却不是错误的，也不是出于人的设计，而是从事物的理性中演化出来的。虽然诗人们把它用于他们的创作，假哲学家甚至异端分子——也就是假基督徒——把它应用于他们错谬的理论，但这不足以证明它就是错误的，比如，无论是在定义、分类或划分中，凡与身边的事无关的没有一样包括在里面，凡与之有关的也没有一样被忽视。这是真的，尽管被定义或被分类的事物可能不是真的。甚至谬误本身也需要定义，我们说谬误就是不按我们所宣称的那样宣称事物的状态；尽管谬误本身不可能是真的，但对谬误的这个定义却是真的。我们也可以对它分类，说谬误有两类，一类是无论如何不可能是真的，另一类是有可能是真的，但事实上不是真的。比如，人若说七加三等于十一，这个命题在任何条件下都不可能是真的；但他若说一月份下了雨，尽管事实可能并非如此，但这是有可能发生的事。因而，对错误的东西的定义和分类完全可以是真的，尽管那错误的东西本身自然不是真的。

第三十六章——修辞规则虽然常常被用来劝人犯错，但是真的。

54.还有一些规则适用于一种更加滔滔不绝的论证，也就是所谓的雄辩（修辞）。这些规则也可以用于劝人犯错，但并不影响它们的正确性，因为它们也可以用来加强真理，所以，该指责的不是这种能力本身，而是那些滥用它的人的悖逆。富有情感的表达往往能打动听众，赢得支持；叙述只要简短明晰就富有成效；换换花样总能吸引人的注意力，使他们毫无厌倦之感，这一切都不是由于人的约定形成的。诸如此类的其他用法也同样，不论使用过程是对是错，它们本身都是真的，因为它们在产生知识或信念或促使人心向往、背离中是有效的。人只是发

现这些事是这样的，而不是规定它们应该这样。

第三十七章——修辞和逻辑的应用。

55.然而，这种技艺一旦学会了，与其说是为了用于确定含义，还不如说是在含义确定之后把它表达出来。前面所论到的技艺，即处理推论、定义和分类的技艺对发现含义具有非常巨大的协助作用，只要人不陷入错误，以为一旦学会了这些东西，就知道了快乐生活的真正奥秘。有时仍然会出现这样的情形，人们发现获得这些能力所指向的目标不是很难，但要理解这些规则的错综复杂、十分麻烦的原则却很难。这正如一个人想要确立行走的规则，就警告你在你的前脚还没有落地之前不可抬起后脚，然后详细描述你应当怎样移动关节和膝盖。他所说的都是对的，谁走路都是这样的，不可能以另外的方式走，但是人们发现真正走起路来很容易，按照这些规则练习却很难，或者听了这些动作规范之后不太容易理解。另外，那些不能走路的人仍然不太会关心这样的指令，因为他们不可能通过试验来证明它们。同样，一个聪明的人往往能很快地看出推论的不当，在领会它的规则上却没有那么敏捷。一个愚拙人看不出不当，更不要说领会规则了。关于所有这些法则，我们更多的是从它们展示真理的过程中获得快乐，而不是在论证或形成观点中获得帮助，当然它们能使理智得到更好的训练。但是我们务必要注意，它们并不同时使它更倾向于错误或虚妄，也就是说，它们并不使那些已经学会它们的人产生这样一种倾向，以为用似是而非的讲话和有感染力的问题就可以引导人们偏离正道，或者使他们认为自已已经获得了某种伟大的东西，可以胜过良善而纯洁的人。

第三十八章——数学不是人创造的，人只是发现它。

56.现在来看数学。最愚拙的人也看得出来，这不是人创造的，他只是借考察发现了它。虽然维吉尔（Virgil）可以随心所欲地把“Italia”的第一个音节发成长音，但古人发的是短音；并非任何人都有权力随心所欲地决定三乘以三不是九，或者九不是三的平方，或者不是三的三倍，不是数字六的一倍半，或者认为奇数因为没有半数就认为它不可能是任何数的倍数这规定是错误的。这样说来，无论是就数字本身来说，还是就它们应用于图形、声音或其他活动的规律来说，都是有固定的法则的，这法则不是人所定的，人只是凭其灵巧和聪慧把它们显明出来。

57.然而人若是对这些事过于重视，以致因为掌握了这些知识就夸口自己是博学之人，不再探究他视为真理的事物之所以为真的原因、源头，探究他视为不变的事物之所以为真和不变的原因，他从属肉体的表

象提升到了人的心灵，发现它虽然处在中间，上面是不变的真理，下面是可变的万物，但它自身也是可变的（因为它有时有知识，有时又处于蒙昧状态），他并没有努力使这一切增进对一位神的赞颂和热爱，而这一位神则是使他知道万物都有自己的存在的原因——我得说，这样的人，虽然在这一方面看起来是学识渊博的，但无论从哪种意义上都不可能被认为是智慧的。

第三十九章——上面所提到的知识中，应当注意哪些，应以怎样的灵去注意。

58.所以，我想，最好对勤奋好学、聪明能干的年轻人提出忠告，他们敬畏神，追求生活的快乐，但绝不可贸然地超出基督教会之外去追逐那些时髦的知识，似乎这些知识能够保证他们获得所要的快乐；相反，对它们务必要严肃认真地鉴别、筛选。如果发现这些人所制定的知识中有哪类知识因制定者不同的喜好而各不相同，因错谬的推测而无法了解，尤其是如果发现哪种知识借符号的结盟和约定陷入与鬼的交情之中，那就要断然予以拒斥，视之为可恶的东西。年轻人还当把注意力从那些不必要的、奢侈的人为习俗中移开。但是为了保证此生的必需品，我们不可无视那些能使我们与周围交往的人为安排。然而，我想，在异教中发现的知识领域中，除了关于事物（包括过去的事和现在的事）的与身体感官相关的信息，这种知识也包括有益的机械学的实验和结论，除了推理学和数学，其他方面的知识都是毫无用处的。即使是这些有用的知识，我们也务要记住这样的谚语：“凡事务不要太多。”尤其是那些与适用于感官，存在于时空中的事物。

59.有些人就《圣经》（希伯来语的，叙利亚语的，埃及语的，以及其他语言的）里所出现的词汇和名字的研究，对还没有得到解释的《圣经》里的事都单独作了研究和诠释；优西比乌（Eusebius）对过去的历史作了全面梳理，因为《圣经》里出现的一些问题需要历史知识才能得以解答。我得说，这些人在这类事上所作出的努力，使基督徒不必再为几个知识点而在许多问题上花费力气；同样，我想，如果某位有能力的人愿意出于仁爱之心为弟兄们的益处不辞劳苦，在其他问题上也做出充分的研究。这样，他会对这些问题的划出几个类别，对不认识的地方、动物、植物、树木、石头、矿石，以及其他《圣经》里所提到的东西一一做出解释，并且把他的解释记载下来。这也可以与数字联系起来解释，从而对那些数字理论，仅限于《圣经》里所提到的那些，做出解释并记载下来。也许这些事物中的某些部分或者全部都已经有过研究（因为我发现，我对许多已经由良善而博学的基督徒解决并记载的事都一无所知），但由于众人的疏忽佚失了，或者由于嫉妒被封锁起来无法看到。我不知道对于推理理论是否也可以这样做，但在我看来似乎不能，因为这就像一个神经系统贯穿了《圣经》的整个结构，因此，解开并诠释含

义模糊的段落——这个话题将在下面讨论——要比确定不知道的符号的含义——这是我现在正在讨论的话题——对读者更有益处。

第四十章——异教徒说得正确的东西，我们必须改造成我们可用的东西。

60.而且，如果那些被称为哲学家的人，尤其是柏拉图主义者，说了什么正确的并与我们的信仰一致的话，我们就不会回避它，还要从那些不合理地拥有它的人那里拿过来为我们所用。埃及人不只有以色列人所恨恶并唯恐避之不及的偶像和重担，还有金器、银器、饰品和衣裳，以色列人在出埃及的时候夺了这些东西带出来，打算把它们用在更好的地方，他们这样做不是出于自己的权威，而是出于神的命令，埃及人把他们自己没有好好利用的东西给了他们，也是出于神的命令^[48]。同样，异教的各种知识并不都是虚假、迷信的幻想和毫无必要地担当的重负，这些东西我们每个人在基督的引领下脱离与异教的关系之时，都当恨恶之，避免之；但它们也包含大量可以很好地适用于真理的知识，还有一些极为杰出的道德律令；甚至还能发现关于敬拜一位神的一些真理。可以说，这些就是他们的金子银子，不是他们自己创造的，而是从神散布在外邦中的矿藏里挖掘出来的，它们被异教徒不正当、不合法地滥用于对鬼魂的崇拜之中。因而，当基督徒在心里与这些人断绝可悲的关系之时，就应当把这些也从他们手里夺走，并且在传福音的事业中发挥它们正当的用途。他们的衣裳——也就是用于此生中必不可少的与人交往中的人为习俗——也一样，我们必须夺了它们，转而按基督教的方式使用之。

61.我们兄弟中许多良善而忠诚的人还成就了什么呢？我们岂没有看到居普良（Cyprian），最有说服力的教师和最圣洁的殉道士，在离开埃及的时候装了大量金器银器和衣裳出来？拉克唐修（Lactantius）带了多少财物出来？还有维克托利（Victorinus）、俄帕塔图（Optatus）、希拉流（Hilary）呢？更不用说还活着的人了！他们向数不胜数的希腊人借了多少财富啊！在所有这些人之前，神最忠实的仆人摩西也做了同样的事，经上论到他时说，摩西学了埃及人一切的学问^[49]。异教徒的迷信若是怀疑所有人会把他们所学的知识转用于对一位神的敬拜，从而推翻虚妄的偶像崇拜，就不会把它所认为有用的知识提供给这些人中的任何一个（尤其在那些厌恶基督的轭，逼迫基督徒的时代里）。然而，当神的子民要离开埃及的时候，他们把自己的金银、衣裳给了他们，不知道他们所给的东西会如何转而用于对基督的侍奉之事。因为毫无疑问，在出埃及时所成就的事就是今天要发生之事的一个预表。我这样说丝毫不带有对别的诠释的偏见，它们可以同样很好，或者是更好的。

第四十一章——研究《圣经》要求怎样的心。

62.当学习《圣经》的人按我所指示的做好了准备，要开始考察活动时，务必要不断地思考使徒所说的话：“知识是叫人自高自大，惟有爱心能造就人。”^[50]这样他就会明白，无论他从埃及带出了什么样的财物，如果不守逾越节，就不可能安全。而基督就是为我们被杀献祭的逾越节^[51]，论到教我们清楚地知道基督的逾越节的，莫过于他自己对那些他看到在埃及法老手下劳苦做工的人发出的呼召了：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息。因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”^[52]对谁这担子是轻省的？不就是心里柔和谦卑的人吗？知识不能使他自高自大，爱心使他成就人。所以，务要记住，在那里守逾越节的人是在预表和影子里守，摩西吩咐他们拿一把牛膝草，蘸羊羔的血，打在门楣上和左右门框上^[53]。这牛膝草是一种柔弱而卑微的草，然而，没有什么能比它的根更强壮，更具渗透力；我们只要在爱里有根有基，就能与众圣徒一起明白基督的爱是何等长阔高深^[54]——也就是明白我们主的十字架，它的宽就是双臂伸展在木头上的宽度，它的长就是从地面到横杆之间的距离，整个身体从头到脚就固定在这个部分上，它的高就是从横杆到头所系的顶端，它的身体就是虽然立足在地上却隐藏着的那部分。基督徒的一切行为都因这十字架的符号得到体现，即在基督里行善，始终信靠他，盼望天国，不读亵圣物。藉着这种基督教行为得了洁净之后，我们就能够知道“基督的爱是过于人所能测度的”，他与父同等，万物藉他被造，“叫神一切所充满的，充满了我们”。^[55]此处，牛膝草还有洁净功能，使心胸不因知识而膨胀，不虚枉地夸口从埃及带出来的财物。《诗篇》作者说^[56]：“求你用牛膝草洁净我，我就干净；求你洗涤我，我就比雪更白。”接着，为表明牛膝草所表示的是洁净傲慢，又立即说：“使你所压伤的骨头可以踊跃。”

第四十二章——《圣经》与世俗作者比较。

63.正如与以色列人后来在耶路撒冷所获得，并在所罗门王时代达到顶点的财富相比，他们从埃及带出来的大量金银衣裳就相形见绌了，同样，与《圣经》里的知识相比，从异教徒书籍中收集的一切有用知识都是微不足道的，因为人从别的渠道所能学到的一切东西，如果是有害的，就是《圣经》里所指责的，如果是有用的，就是里面所包含的。每个人都可以在那里找到他在别处所学的有用的东西，而且还能找到更多在任何地方都无法找到，唯有在无比崇高又极为质朴的《圣经》里才能

学到的东西。

当读者掌握了这里所指出的知识，未知的符号就再也不会成为他的障碍；当他心里柔和谦卑，顺服于基督容易的轭，负他轻省的担子，在信心里有根有基，成就为人，从而知识就不会使他自高自大，到那时，他就可以思考讨论《圣经》里模棱两可的符号。关于这些我要在第三卷里努力讨论主所乐于赐予的恩赐。

[1] 见第二卷第十章。

[2] 《约翰福音》12：3；《马可福音》14：8。

[3] 《马太福音》9：20。

[4] 《创世记》十一章。

[5] 《所罗门之歌》4：2；引文系中译者根据英文直译。——中译者注

[6] 比较《马太福音》22：37—40。

[7] 见《论基督教教义》第一卷第22章。

[8] 《马太福音》5：8。

[9] 《哥林多前书》13：12；《哥林多后书》5：7。

[10] 《诗篇》61：10。

[11] 即《以斯拉记》和《尼希米记》。

[12] 奥古斯丁在《订正录》里收回了关于智慧书的这一看法。

[13] 《哥林多前书》9：9。

[14] 《以赛亚书》58：7。

[15] 《罗马书》11：14。

[16] 《以赛亚书》7：9：你们若是不信，定然不得立稳（钦定英译本）。

[17] 《哥林多后书》5：7。

[18] 《罗马书》3：15。

[19] 《所罗门智训》4：3。

[20] 比较《哥林多前书》8：1。

[21] 《民数记》13：19。原文为拉丁文，原注为钦定英译本译文，中译者根据和合本《圣经》译成中文。——中译者注

[22] 《诗篇》132：18（见七十子译本）。钦定英译本译为：“但他的冠冕要在头上发光。”

[23] 《哥林多前书》1：25。

[24] 《约翰福音》9：7。

[25] 《以弗所书》4：22。

[26] 《马太福音》7：13。

[27] 《创世记》8：11。

[28] 《诗篇》51：7。

[29] 《出埃及记》24：18；《列王记》上19：8；《马太福音》4：2。

- [30] 《约翰福音》21：11。
- [31] 《诗篇》33：2。
- [32] 《约翰福音》2：20。
- [33] 《罗马书》1：21—23。
- [34] 《所罗门智训》13：9。
- [35] 《创世记》25：24。
- [36] 比较《申命记》13：1—3。
- [37] 《撒母耳记》上二十八章；比较《传道书》46：20。
- [38] 《使徒行传》16：16—18。
- [39] 《哥林多前书》16：19—20。
- [40] 见泰勒（Tylor），*Early History of Mankind* 《早期人类史》，第42—43页。
- [41] 见本书第二卷第十一章。
- [42] 古希腊两次奥林匹亚竞技会之间的四年时间（古希腊人从公元前776年起用作年代计算单位）。——中译者注
- [43] 《约翰福音》2：19。
- [44] 《路加福音》3：23。
- [45] 见本书第二卷第十六章。
- [46] 奥古斯丁自己纠正了这一错误，见《订正录》二卷4章。
- [47] 《哥林多前书》15：13—14。
- [48] 《出埃及记》3：21—22；12：35—36。
- [49] 《使徒行传》7：22。
- [50] 《哥林多前书》8：1。
- [51] 《哥林多前书》5：7。
- [52] 《马太福音》11：28—30。
- [53] 《出埃及记》12：22。
- [54] 《以弗所书》3：17—18。
- [55] 《以弗所书》3：19。
- [56] 《诗篇》51：7—8。

第三卷

内容提要：作者在前一卷里讨论了如何对付不知道的符号，接着在这第三卷里讨论如何对付模棱两可的符号。这些符号可能是直接的，也可能是象征的。就直接的符号来说，其之所以意指模糊可能是由于标点、发音或者语词本身的歧义性引起的，要解决这个问题可以通过联系上下文，比较各种译本，或者参考原文版本。就象征符号来说，我们必须注意避免犯两种错误：（1）把字面意思解释成比喻意思；（2）把比喻意思解释成字面意思。作者制定了几条规则，我们可以据此判断一个表述究竟是字面的，还是比喻的。一般的原则是，凡是字面意思看起来与纯洁的生命不一致的，或者与教义的准确性相违背的，那就必然从比喻意义上理解。接着他又就如何解释已经被证明是比喻的句子定了规则，一般原则是这样的，一种解释若不能提高对神的爱和对人的爱，那它就不是真的。最后作者阐述、说明了多纳图派的提科纽（Tichonius）提出的七条规则，他认为研究《圣经》的人应该重视这样的规则。

第一章——前两卷的概括和接下来的讨论范围。

1.敬畏神的人勤勉地在《圣经》里寻求，想要知道神的旨意。当他藉着虔诚变得柔和，不再沉溺于争辩；当他也具备了语言知识，不再因不认识的词汇和表达式受阻，有了一定必不可少的物体的知识，不再对那些用来作比方的事物的力量和性质一无所知；并且还得到准确文本的协助——只要对校正问题精通并且关心，就可以保证文本的准确——当他有了这些装备之后，就可以进而检查并解决《圣经》里的模糊性问题。就我能为他提供指南而言，他不会被多义的符号引入歧途（然而，也有可能由于他领悟力极高，或者享受更清晰的光，对我所要指明的方法讥笑为小儿科）——但是，如我所说的，就我所能提供的指南来说，他若处在一种能够接受我的指导的心理状态中，就当知道，《圣经》的模糊性在于专用词汇和比喻意义，在第二卷里我已经对这两类作了描述[1]。

第二章——注意标点排除模糊的法则。

2.如果是专用语词使《圣经》意思模糊，那么我们必须首先保证我们在断句和发音上没有任何错误。所以，如果在注意段落的时候发现不能确定应怎样断句或发音，读者就当参照从较为浅显的段落、从教会的权威那里收集来的信仰法则，我在第一卷论到事物的时候对此已经作过详尽的论述。如果这两类译本，或者所有译本（如果多于两种）给出的

意思都与信仰一致，那么剩下来就要参考上下文背景，在此基础上看各种呈现出来的解释中，哪种解释可以算得上是与它本身相吻合的。

3.现在我们来几个例子。异教徒这样断句^[2]：“In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat”^[3]，使下一句变成：“Verbum hoc erat in principio apud Deum”^[4]，导致在承认道就是神这一点上极为勉强。但是我们必须根据信仰法则予以驳斥，这一法则再加上三位一体的同等性引导我们这样读：“et Deus erat verbum”^[5]，然后再读下一句：“hoc erat in principio apud Deum。”^[6]

4.不过，以下的话不论你怎样断句，都不违背信仰，因而必须通过上下文来决定。使徒有话说：“我不知道该挑选什么。我正在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的。”^[7]我们不能确定是否应该读成“ex duobus concupiscentiam habens”[我正在两难之间]，然后“concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo”[情愿离世与基督同在]。但因为下一句是“multo enim magis optimum”[这是好得无比的]，所以很显然，他的意思是说他向往那更好的；这样，虽然他处在两难之间，但他对一个向往，把另一个看作是必须的责任；向往的就是与基督同在，必须的是留在肉身里。这个模糊性因后面的这个词而得以解决，这个词译成“enim”[因为]；如果译者忽略了这个介词，就会选择这样的解释：使徒不只是处在两难之间，还向往两难^[8]。因而我们必须这样断句：“et quid eligam ignoro: compellor autem ex duobus”[我不知道该挑选什么。我正在两难之间]，接下去是“concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo”[情愿离世与基督同在]。然后，就好像有人问他为什么情愿要这个，而不要那个，他补充说：“multo enim magis optimum”[因为这是好得无比的]。既如此，他又为何说处在两难之间呢？因为他必须活着，他是这样说的：“manere in carne necessarium propter vos”[然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的]。

5.然而，即使信仰原则和上下文都不能澄清模糊性，也没有什么能阻挡我们根据我们所选择的可行的方式来断句。如《哥林多后书》里的那一段：“亲爱的弟兄啊，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣。请收纳我们，我们未曾亏负谁。”^[9]我们是应读成“mundemus nos ab omni coinquinatione carnis et spiritus”[我们当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽]，这与另一处所说的“要身体、灵魂都圣洁”^[10]是一致的；或者应该读成“mundemus nos ab omni coinquinatione carnis”[我们当洁净自己，除去身体的一切污秽]，这样下一句就变成“et spiritus perficientes sanctificationem in timore Dei capite nos”[敬畏神，使灵魂得以成圣，收纳我们]。这样的断句疑难就留给读者去辨别了。

第三章——发音如何消除各种反问的模糊

性。

6.我关于模糊的断句所定的所有这些指南同样适用发音不确定的情形。因为这些发音的模糊性，若不是读者粗心所造成的，就可以根据信仰原则或者参照上下文来纠正。倘若这两种方法都不管用，那就永远不能确定了，但这样读者无论怎样发音都必不会犯错。比如，如果我们所相信的神必不会控告他所拣选的人，基督必不会责备他所拣选的人这信念没有造成妨碍，“谁能控告神所拣选的人呢？”这话就可能读成疑问句，使接下来的话成为对这个问题的回答，“是称他们为义的神”，又提出第二个问题：“谁能定他们的罪呢？”回答：“是已经死了的基督。”^[11]然而，相信这一点简直是疯狂之极，所以在这段话里，应该把第一部分读成疑问形式^[12]，第二部分读成反问形式^[13]。古人说过，疑问与反问的区别是这样的，疑问句可以有許多回答，而对反问句的回答必须是非“是”即“否”^[14]。这样，读这段话时就把前一部分“谁能控告神所拣选的人呢？”读成疑问句，把下一部分“是称他们为义的神吗？”读成反问句，回答就是“不”，这样就好理解了。同样，我们要把“谁能定他们的罪呢”读成疑问句，对这个疑问句的回答也是一个反问句：“是已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求的基督吗？”——每个人都知道对此的回答就是“不”。另外，在使徒所说的另一段话里：“我们可说什么呢？那本来不追求义的外邦人反得了义”^[15]，前半句是疑问句，“我们可说什么呢？”后面是对这个问题的回答：“那本来不追求义的外邦人反得了义”，如果不这样理解，那就会与下文不一致。不过对于拿但业（Nathanael）的话“从拿撒勒（Nazareth）出来能有什么好处呢？”^[16]不论你选择什么语调来读——是以隐含着肯定性的回答的语调来读，从而“从拿撒勒出来”就是唯一属于反问的部分，还是以全面疑惑的疑问语调来读——我想都没有什么分别，两种意思都不违背信仰原则。

7.同样，音节发音的不确定也会产生意思模糊，这当然也是与发音有关。比如，“我在暗中受造，那时，我的形体[os meum]并不向你隐藏”^[17]，在这段话里，读者不很清楚应该把“os”读成长音还是短音。如果读成短音，它就是“ossa”[形体]的单数；如果读成长音，就是“ora”[嘴]的单数。诸如此类的困难可以通过查阅原版来澄清，在希腊语里，我们找到的是“stoma”[形体]，而不是“oste”[嘴]。所以，在传达意义上粗俗的俚语比有知识人所说的纯正语言更加有用。我宁愿用不规范的表达式“non est absconditum ate assure meum”[我的形体并不向你隐藏]，而不愿看到用精致的拉丁语表达、意思却不甚清晰的句子。有时候，一个音节究竟发什么音可以通过同一句里靠它最近的词来决定。比如，使徒说：“我从前[praedico]告诉你们，现在[proedixi]又告诉你们，行这样事的人必不能承受神的国。”^[18]如果他只是说“我从前告诉你们[quoe praedico vobis]”，而没有接着说：“现在又告诉你们[sicut proedixi]”，那我们只能求助于原文，否则就无法知道“praedico”这个词

的中间音节是该发长音还是短音。但这里很显然应该读长音，因为他没有说“sicut praedicavi”，而是说“sicut proedixi”。

第四章——怎样才可能解决模糊性。

8. 不仅这些，那些不是由断句和发音引起的模糊性也可以用同样的方式检查。比如，《帖撒罗尼迦前书》里有这样一句话：“Propterea consolati sumus fratres in vobis.”^[19]不能确定的是，“fratres”[弟兄们]这个词是呼格还是宾格，按两种方式理解都不违背信心。但是在希腊语里，这两种格的形式是不一样的，于是我们去查阅原文，发现这格是呼格。倘若译者选择了这样的表达：“propterea consolationem habuimus fratres in vobis”，他就没有严格忠实于原文，但意思就会比较确定；或者如果他加上“nostri”，几乎不会有人怀疑，当他听到“Propterea consolati sumus fratres nostri in vobis”时，所意指的是呼格。但这是一种相当危险的随意性。然而，对使徒在《哥林多前书》里所说的话“我在我主基督耶稣里指着你们所夸的口极力地说[per vestram gloriam]，我是天天冒死”^[20]，就使用了这种随意性，因为译者把它译成“per vestram juro gloriam”，希腊语里的祈求形式，清清楚楚。因此，在专有词汇里很少也很难看到有模糊不清的地方，至少就《圣经》来说是这样的，对这部经书，无论是表明作者意图的上下文，各种译本的比较，还是对原文本的参照，都不能完全解释穷究。

第五章——把《圣经》里的比喻理解为字面意思是一种可悲的奴役。

9. 比喻词的模糊性——我接下来要讨论这个话题——需要的绝不是通常的关注和勤勉。首先，我们必须当心把比喻理解为字面意思。使徒的话也适用于这种情形：“那字句是叫人死，精意是叫人活。”^[21]因为把比喻意义上所说的意思当作字面意思来理解，这就是一种属肉体的理解。没有比把这样的灵魂称为死的更为恰当了，因为它里面使它高于兽类的东西，即理智由于盲目信赖字句，成了身体的附庸。凡跟从字句的，都把喻词当作专有语词，没有从专有语词所指示的意思引申出它的间接意义，比如他听到安息日，只会想到不断循环往复的七天当中的一天；听到献祭，只会想到通常用地上的牲畜和果子作为祭品的祭祀。可以说，灵魂把符号误解为事物，不能把心眼从有形的、受造的东西上抬升起来，沐浴永恒之光，这就是一种可悲的奴役。

第六章——犹太人对捆绑的利用。

10.然而，这种捆绑对犹太人来说与对其他民族来说，意义是完全不同的。因为犹太人虽然也受缚于暂时的事物，但在所有暂时事物中，他们的心灵面前有独一的神存在。尽管他们也把注意力放在属灵事实的符号上，而不放在事实本身上，不知道符号所指的是什么，但他们在心里仍然坚定地相信，他们这样屈身于捆绑是不可见的万物之独一神所喜乐的。使徒对这种捆绑作了描述，说它如同孩子看守在校长之下^[22]。那些顽固地依附于这样的符号的人，一旦向他们启示的时机来了，就不能忍受我们主的忽视，因此他们的领袖把主在安息日的消停拿来控告他，而把这些符号当作事实本身来信守的人也不可能相信，那拒不按犹太人的方式遵守它们的人是神，或者是从神来的。然而，那些确乎相信的人——耶路撒冷的第一个教会就是从他们中建立起来的——清楚地表明了得到校长的指导是一种多么大的恩惠，那些符号曾强加在顺服者头上，最终坚固了那些在敬拜造天地的独一神的基础上遵守它们的人的思想。这些人因为非常靠近属灵之事（即使在暂时的、属肉的祭献和预像中，他们可能没有清楚地领会其属灵的意义，但他们早就学会敬拜独一的永生之神），所以充满了圣灵，致使他们卖掉自己的一切财产，把所卖的价银拿来放在使徒脚前，照各人所用的，分给各人^[23]，自己则全身心地奉献给神，把他看为新的殿，他们原来侍奉的旧殿只是这新殿在地上的预表。

11.从记载来看，没有哪个外邦人的教会这样做过，因为凡把人手所造的偶像当作神的，从来不曾离属灵的事物这样近过。

第七章——外邦人无用的捆绑。

如果他们中有人试图指出，他们的偶像也只是符号，但我们要说，他们用这些符号仍然是表示对受造物的敬拜和崇敬。比如，就尼普顿（Neptune）的像来说，不是把它本身看作是神，只是把它看作是广阔海洋以及其他所有从源泉流出来的水域的象征，这对我来说有什么分别呢？正如他们^[24]的一位诗人所描述的，如果我没记错，他是这么说的：“尼普顿父啊，你古老的殿在轰轰作响的海水的环绕之中，你的胡子就是流动不息的广袤海洋，你的头发是蜿蜒曲折的河流。”这种豆荚徒有迷人的外壳，里面却是咯咯作响的石头，不是人食，只是猪料。凡知道福音书的人都明白我所指的意思^[25]。所以，把尼普顿的像用于这种解释，若不是最终使我谁也不敬拜，还能对我有什么益处呢？因为你所喜欢的任何雕像，在我看来，都是如同广阔的海洋一样的神。然而，我想，那些把人的作品当作神的人比那些把神的作品当作神的人堕落得更深。我们必须做的是享受那独一的神并侍奉他，所有那些东西，异教徒敬为诸神或者诸神的符号和代表的东西，都是他造的。既然把为某个有用的目的而设立的符号当作符号所意指的事物本身就是受肉身捆绑，更何况把代表无用之物的符号当作事物本身呢，岂不更是一种奴役！即使你回到这些符号所表示的事物本身，并且全心敬拜它们，也不可能再脱

第八章——犹太人是这样脱离捆绑的，外邦人是那样脱离捆绑的。

12.自由从基督来，它看见那些看守在有益符号之下的人，可以说他们与它很近，并且努力诠释捆绑他们的符号，于是就释放他们，把他们提升到这些符号所指向的实体本身。以色列圣徒的教会就是由这些人建造的。另外，它还发现另一些人受缚于无益的符号，于是，它不仅使他们脱离这些符号，不再设立任何东西，并且把所有这些符号都清除干净，好叫外邦人脱离大量假神的败坏——《圣经》往往恰当地称之为奸淫——转而敬拜独一的神；不是让他们陷入某种有益符号的捆绑之中，而是让他们在灵性领会中发挥自己的理智。

第九章——谁被符号捆绑，谁没有捆绑。

13.可以说，凡利用或者崇敬某种有意义的物体但不知道它所意指的含义的人，就是受符号捆绑的；相反，利用或者尊敬某种神所指定的有益符号，明白它的力量和意义所在，不是敬拜可见的、暂时的符号，而是敬拜所有这些符号所指向的对象的，就是没有被符号捆绑的。这样的，即使在受奴役的时候，就是时机未到，还不适宜把那些符号向属肉的心显明出来，而顺服它们就可以克服他们的肉欲的时候，他仍是一个属灵的自由的人。长老和先知，以及以色列民中所有那些作为圣灵的媒介的人——圣灵借助于他们使我们得到《圣经》的帮助和安慰——都属于这类属灵的人。但现在，我们主的复活已经如此清楚地显明了我们自由的证据，我们既已明白那些符号，就不再受这重担的压迫，我们主本人以及使徒的做法给我们传下来少数一些仪式，不再是烦琐的仪式，它们都是轻松易守的，同时意义上极为崇高，规则上极为神圣，比如受洗的圣礼，主的身体和血的圣餐就是这样的例子。任何人只要审查这些规定，就知道它们所指何意，从而不是在属肉体的捆绑中尊敬它们，而是在属灵的自由中尊敬它们。至于跟从字句，把符号当作所表示的事物本身，则是软弱和捆绑的标记；所以错误地解释符号是由于受到谬论的误导。然而，虽然不知道某个符号意指什么，但至少知道它是一个符号的人，并没有捆绑。何况被不知道但有益的符号捆绑甚至要比错误诠释它们更好，后者把颈项从捆绑的轭下脱离出来只是为了把它插入成串的谬误之中。

第十章——我们怎样才能辨别一个句子是

否是比喻。

14.除了前面所说的原则——防止我们把比喻形式理解为字面意思——我们还必须注意不可把字面形式表达的句子按喻意来解。首先，我们必须表明该怎样辨别一个句子是字面的，还是比喻的。这方法应该是这样的：凡神的话，如果按字面意思解不符合纯洁的生活，或者与正确的教义相违背，那就可以定为是比喻的。纯洁的生活是指爱神和邻人；正确的教义是指关于神和邻人的知识。而且，每个人在自己的良心里都有盼望，就他所能接受的获得对神和他的邻人的爱 and 知识。所有这些问题我已经在第一卷里讲过了。

15.然而，人判断罪恶不是按它们内在固有的罪性，而是按他们自己的习俗。情形往往是这样的，一个人唯有对他自己国家自己时代通常指责的东西才会予以指责，此外不会认为有什么是可指责的，除了他所在的团体所认可的事，不认为其他事是值得赞美或赞同的。于是就出现了这样的情况，如果《圣经》所要求的与听众的习俗相反，或者所禁止的与他的习俗并不相悖，同时这话的权威又对他们具有约束力，那么他们就会认为这样的表达是比喻形式的。而《圣经》所要求的唯有仁爱，所指责的唯有淫欲，并那样塑造人的生活。同样，如果一种谬见占据了人心，人就会认为凡《圣经》里与此相反的主张就必是比喻的。而《圣经》所主张的唯有大公信仰，关于过去、将来和现在的事的信仰。它是对过去之事的叙述，对将来之事的预言，对现在之事的描述。只是所有这些都意在培养、加强仁爱，战胜并消灭淫欲。

16.我说的仁爱是指心里的这样一种情爱，它的目的是为神本身而爱神，并在顺服神中爱自己和邻人；我说的淫欲则是这样一种情爱，它的目的是爱自己，爱邻人，爱其他有形之事，却根本不指向神。同样，没有克服的淫欲对人自己的灵魂和身体所造成的败坏就称为恶^[26]；它对别人造成的伤害就称为罪^[27]。一切罪恶都可以分为这两类。但其中恶在先，当它们使灵魂精疲力竭，沦落为某种贫困的时候，就很容易滑入到罪之中，为它的恶消除障碍，或者为其寻找帮凶。同样，仁爱为人自己的益处所为的就是谨慎；为别人的益处所为的则是仁慈。这里谨慎在先，因为没有人能就自己所没有的东西给别人带来益处。淫欲的辖制在何种程度上被推翻，仁爱就在何种程度上得以建立。

第十一章——对看似描述神和圣徒的严厉的句子解释原则。

17.因此，虽然《圣经》里有话描述神或他的圣徒很严厉，甚至很残忍，无论是所说的话还是所行的事，但这一切都是为了推翻淫欲的辖制。如果它的意思很清楚，我们就不必引用它的某种间接含义，反把它

当成是按比喻意义说的。比如，使徒说：“你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显他公义审判的日子来到。他必照各人的行为报应各人。凡恒心行善，寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们；惟有结党不顺从真理，反顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们。将患难、困苦加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人。”^[28]但这话是对那些不愿意压抑自己的淫欲从而与自己的淫欲一同毁灭的人说的。当被淫欲辖制的人终于推翻了他自己的淫欲之辖制，就可以使用这样浅显的话：“凡属基督的人，是已经把肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。”^[29]即使在这些例子里，也只有几个词是在比喻意义上使用的，比如“神的忿怒”和“钉十字架”。这样的用法不是很多，也没有妨碍理解，使意思成为寓言式的，或者像谜一样的，这种表达法专门有一个词来称呼就是“比喻的”。但在对耶利米所说的话里“看哪，我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆”^[30]，毫无疑问，整个句子都是比喻意，指向我已经说过的那个目的。

第十二章——关于认定为属于神和圣徒的、但在不熟悉的人看来是邪恶的那些言行的解释原则。

18. 同样，还有些事物，不论只是口头所说的，还是实际所行的，在没有经验的人看来是邪恶的，但被认定是属于神的，或者属于其圣洁成为我们的典范的人的，这样的事就完全是比喻的，我们必须弄清它们所包含的隐蔽的核心意思，把它作为食物，滋养爱心。可以说，无论是谁，使用短暂的物体还不如他所生活的那个社团的习俗更加自由，这样的人或者是节制的，或者是迷信的；另外，无论是谁，使用它们从而超越善人的习俗界限，这样的人或者在其所行中有另外的含义，或者是邪恶的。在所有这样的事上，可责备的不是对物体的使用，而是使用者的淫欲。比如，当我们的主的脚被妇人用极贵的香膏抹的时候，凡有正常理智的人都不会相信这与那些奢侈而放荡的人在我们所厌恶的宴会上常常在他们的脚上抹香膏是出于相同的目的。甜美的气味意味着藉充满善行的生活赢得好的报告；凡赢得了这样的报告的人，跟从基督的脚踪，（可以说）用极贵的香膏抹他的脚。这样看来，在外人那里常常是罪的事，当它属于神或某位先知的时候，就变成了某种伟大真理的符号。比如，出于恣意放任与妓女为伍是一回事，按先知何西阿的预言娶淫妇^[31]则是另一回事。因为在纸醉金迷的宴会上赤身裸体是可耻而邪恶的事，但不能说在浴室里赤裸身子也是一种罪恶。

19. 因而，我们必须仔细斟酌什么东西适宜于时间、地点和人物，不可轻易指责人有罪。很可能一个聪明人使用最为精美的食物，却丝毫没有享乐主义或贪婪暴食之嫌，而一个愚拙人则张开血盆大口贪吃最糟糕的食物。任何正常的人都宁愿按我们主的方式吃鱼，按以扫的方式吃滨

豆，按牛的方式吃麦饼。有一些动物是以吃平民类食物为生的，但不能由此说它们比我们更加节制。因为在所有这类事上，决定我们是值得赞美还是该受指责的，不是我们所使用的事物的本性，而是我们使用它们的原因，以及我们追求它们的方式。

20.古代的圣徒，在某种属尘世的国的形式下预示并预言着天上的国。由于需要繁衍大量后代，一夫多妻的习俗在那时是合法的，出于同样的原因，一妻多夫是不适当的，因为女子并不能以这样的方式成为多产的，相反，通过乱交关系获得或求子孙那是低贱的妓女行为。关于这类事，那个时代的圣人所做的任何事毫无疑问都不是淫欲的，《圣经》对此没有一点谴责之意，尽管他们所做的是在今天是不可能做的，除非是出于淫欲。《圣经》里所叙述的这类事，我们不仅要从小它们的历史意义和字面意义上去理解，还要理解它们的比喻和预言意义，本着最终以爱神或爱人或两者兼之为目的去解释。正如在古罗马（Rome）穿及膝、袖口镶边的衣服是不体面的，而今天高贵的人若不穿这样的衣服才是不体面的；同样，我们也要充分关注其他的事，淫欲不能与我们对这些事的使用混合起来，因为淫欲不仅把我们所生活的团体的习俗滥用为邪恶的目的，还常常越出习俗的界限，把原本隐藏在时髦的外表下的丑恶本质可耻的爆发出来。

第十三章——续前一话题。

21.无论什么事，凡是与那些我们或者出于迫不得已，或者作为一种职责与之共度此生的人的习惯的，都必须靠良善而伟大的人转向某种谨慎或仁慈的目的，或者是直接意义上的，那是我们的职责，或者比喻意义上的，那是先知可做的。

第十四章——那些认为没有绝对的对和错的人的错谬。

22.当除了自己的生活方式对别的生活方式一无所知的人遇到关于这些行为的记载时，除非受到权威的压制，否则就会把它们视为罪恶，并且不认为他们自己的习俗——无论是关于婚姻、节日、服饰，还是人类生活中的必需品和装饰品——在别的民族、别的时代看来是邪恶的。由于受如此纷繁多样的习俗困扰，有些半睡半醒的人（我可以这样说）——也就是那些既没有沉入到愚拙的深睡里，又不能在智慧的光明里清醒的人——就认为没有什么绝对正确的东西存在，每个民族都把自己的习俗看作是对的；而每个民族又有各自不同的习俗，但所谓正确就必须是永恒不变的，所以显而易见，根本就没有正确这种东西。这些人不知道——只要举一个例子——“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也

要怎样待人”^[32]这律例是不可能因任何民族的习俗而改变的。当这律例指向神的爱时，它能毁灭一切邪恶；当指向邻邦人的爱时，则能除去一切罪恶。没有人愿意玷污自己的住所，那他就不该玷污神的住所，因为那就是他自己的住所。没有人希望自己受到别人的伤害，因而，他也不可伤害别人。

第十五章——诠释比喻表达的规则。

23.淫欲的暴政既然被推翻了，仁爱就藉它最公正的律法作了王，这律法就是为神而爱神，也为神爱自己和邻人。于是，关于比喻的表述，必须遵守以下的规则：要在我们心里对所读到的话反复思量、仔细斟酌，直到找到一种解释是能够建立爱的王位的。当然，如果从字面就可以看出这种意思，那就不能认为这话是比喻的。

第十六章——诠释命令和禁令的规则。

24.如果句子是一个命令，不论是禁止犯罪、作恶的，还是要求行谨慎、仁慈之事的，都不是比喻。然而，如果它看起来是要求犯罪、作恶，或者禁止某种谨慎、仁慈的行为，那就是比喻。基督说：“你们若不吃人子的肉，不喝人子的血，就没有生命在你们里面。”这话看起来是要人犯罪、作恶，因而是一个比喻，要求我们分有我们主的苦难，对他的肉身为我们受伤、被钉十字架之事保持甜美而有益的记忆。《圣经》上说：“你的仇敌若饿了，就给他吃；若渴了，就给他喝”，这毫无疑问是命令我们行善。但对接下去的话“因为你这样行，就是把炭火堆在他的头上”^[33]，人就会以为是要求人作恶事，所以这话是比喻意义上的。尽管这话也可能会有两方面的理解，一个指行伤害之事，另一个指炫耀优越性，但是愿爱使你回到仁慈，把炭火解释为燃起悔改的叹息，使他因自己曾与那到来帮助他摆脱患难的人为敌而痛哭，由此除去他的傲慢。同样，当我们的主说：“爱惜自己生命的，就失丧生命”，^[34]我们不可以为他是禁止人谨慎——按谨慎的要求，关爱自己的生命乃是人的职责——而要认为他是在比喻意义上讲“失丧生命”的，意思是说他如今悖逆地、非自然地使用自己的生命，让他毁灭、丧失的就是这种使用方式，因为这种使用使他只渴望暂时的事物，对永恒的东西无暇顾及。经上说：“要帮助虔诚的人，不要帮助恶人。”^[35]这话的后半句看起来似乎是不要人行善，因为它说“不要帮助恶人。”但显然，这里的“恶人”是比喻罪，也就是说你不要帮助他犯罪。

第十七章——有些诫命是为所有人立的，

有些是为特定人立的。

25.同样，一个已经或者认为自己已经达到灵性生活的更高层次的人，会认为为那些还处在较低层次的人立的诫命是比喻性的，这是常有的事。比如，如果他已经拥有正直的生活，并且为了天上的国而阉了自己，就会争辩说《圣经》里所立的关于爱妻、管妻的诫命不能从字面上去解释，而要从比喻意义上理解；如果他选择了保持独身不结婚，就会对以下所说的话作喻义诠释：“要打发你的女儿出阁，这样你就大功告成了。”^[36]所以，我们领会《圣经》还应有另一条规则：要知道有些诫命是为所有的人立的，有些则是为特定的人立的，这样，药就不仅作用于全体人的健康状况，而且对每个人的具体弱点也同样有效。因为对那些不能提升到更高层次的人，也必须在他自己的状态中予以关心。

第十八章——我们必须考虑可享受或允许之年的时间性。

26.我们还必须注意，旧约里所记载的事，考虑到那些时代的具体情况，即使我们按字面理解，而不从比喻意义上解释，也不是罪或恶，但不可以为这些事可以沿袭到今天成为我们的生活习俗。没有人会这样做，除非淫欲辖制了他，使他从原意要革除这些习俗的《圣经》里去寻找支持它们的证据。这个可怜的人不知道把这些事记载下来是有意图的，就是使有美好盼望的人学得有益的教训：他们所摒弃的习俗可以转变为好事，只要怀着爱心去使用它们；他们所珍爱的习俗也可以成为备受谴责的，如果怀着淫欲使用的话。

27.一个人可以圣洁地使用多位妻子，另一个人也可能充满淫欲地使用一位妻子。在我看来，为某种将来的目的利用多位妻子的果实的人，比为身体本身而享受一位妻子的人更值得赞赏。在前者，人是为了与具体历史环境相适应的有益的目的；在后者，人满足于现世的享乐。那些使徒出于宽容允许他们有自己的妻子以遏制放荡不羁的行为的人^[37]，比起那些虽然有多位妻子，但正如智慧人吃饭喝水只是为了保持身体健康一样，他们娶妻也只是为了繁衍后代。所以，这些人若是在我们的主到临之时，就是堆聚石头而不是抛掷石头的时候到来之时^[38]仍然活着，他们必会为了天上的国毫不犹豫地使自己成为阉人。因为只要享受时没有淫欲，要抛弃它并不是什么困难的事。可以相信，那些我所论到的人早就知道，不节制——即使是与自己的妻子——就是淫乱、放荡，就如多比（Tobit）在娶妻的祷告所证明的，他说：“我们列祖之神啊，你当得赞美。天地生灵颂主名，浩荡造物恩，荣耀永无疆。你创造亚当，又为其配偶夏娃，做他的帮手与内助，使他们成为人类的父母。……主啊，你知道如今我娶了这位姐妹，并非出自情欲，乃因本乎正

第十九章——恶人按自己论断人。

28.但那些放任淫欲作王的人，或者沉湎于大量的淫乐，流连忘返，或者甚至有一位妻子也不仅超出生儿育女之需要的范围，而且以一种卑鄙之自由的无耻放任堆积更加令人不齿的污秽，这样的人不相信古人能节制地使用多位妻子，不求别的，只望行使在那个时代所必需的繁衍人类的职责；这些陷入了欲望之网的人，他们自己在一妻制下所做不到的事，就认为那些人在多妻制下是绝不可能做到的。

29.但同样是这些人会说，对良善的圣人连尊敬和赞美也是不恰当的，因为他们自己一得到荣耀和赞美，就自高自大起来，越是渴望虚荣，就越频繁越广泛地受到阿谀奉承，于是就变得极为轻浮，甚至捕风捉影的谣传，不管看起来多么悖谬、不合情理，也会使他们陷入邪恶的旋涡，或者把他们抛到罪恶的暗礁之上。他们应当知道，对他们来说，要避免被赞美之诱饵抓住，或者不被污辱之刺刺中，是何等困难。无论如何，他们不可以以己度人，拿自己的标准去衡量别人。

第二十章——善人在一切外部环境中都保持一致性。

相反，他们应当相信，我们使徒的信心既没有因受到人的荣耀而自高自大，也没有因受到人的鄙视而自甘堕落。那些伟大的人自然不是没有受到种种诱惑，因为他们既有信徒的大声称颂，也有逼迫者的诽谤和侮辱。但是众使徒视所有这一切为侍奉的机会，因而未曾被败坏。同样，古代的圣徒拥有多妻只是出于他们所处的时代的需要，并没有像那些拒不相信这些事的人那样被淫欲捆绑。

30.倘若他们也曾被诸如此类的情欲困扰，那就不可能做到控制难以平息的怒火，不恨恶自己的儿子，因为他们知道，自己的儿子勾搭、诱奸了自己的妻子和嫖娼。

第二十一章——大卫虽然陷入通奸行为，但不是满有淫欲的。

当大卫王从他邪恶而悖逆的儿子那里遭受了这种伤害，他不只是忍受他疯狂的情欲，还为他的死哀痛悲哭。他当然没有陷入属肉体嫉妒的罗网，因为使他心痛的不是自己受到伤害，而是他儿子的罪。正是出于

这个原因，他命令将士如果在战场上俘虏了他儿子，不可将他杀死，好让他在被征服之后有悔改的机会。但他的这个意图受挫，他们把他儿子杀死了，于是他为自己的死哀痛伤心，不是因为他自己的损失，而是因为他知道如此邪恶的通奸者和弑父者已经匆匆遭受了怎样的刑罚^[40]。在此之前，他另一个不曾犯过任何罪的儿子生了重病，他虽然为此痛苦万分，但儿子死了之后反而得了安慰^[41]。

31.那些人在使用众妻上具有何等节制和自制主要体现在这里：当这位大卫王被炽热的情欲和短暂的繁华所迷惑，以不合法的手段占有了一个妇人，并命令让她的丈夫去送死，于是就有先知来指控他的罪恶。先知在显明他的罪之前，给他说了一个寓言：一个穷人除了一只小母羊羔之外，别无所有，而他的邻人虽然有许多牛群羊群，然而当一客人来到这财主家，他却舍不得从自己的牛群羊群中取一只预备给客人吃，却取了那穷人的羊羔预备给客人吃。大卫就甚恼怒那人，发誓说他要处死那人，并要偿还羊羔四倍给穷人；他不知不觉中所指责的这罪正是他明知故犯的罪^[42]。当他意识到这一点，当神以刑罚来指责他，他就深深悔改，以此洗去自己的罪。然而，在这则寓言中，唯有通奸行为由穷人的母羊羔得到显示，关于杀妇人的丈夫的行为——也就是，谋杀唯有一只母羊羔的穷人的行为——寓言里什么也没说，所以定罪只针对通奸行为，由此我们可以明白，拥有多妻的人因侵犯了某个妇人而被迫惩罚自己时所表现的节制。但就他来说，放任的欲望并没有在他里面定居，只是作为一个过客而已。因此，甚至控告他的先知也把不合理的欲望称为一个客人。因为他没有说财主拿了穷人的母羊羔去宴请他的王，而是说去款待他的客人。然而就他的儿子所罗门来说，这种淫欲并不是像客人一样来了就去，而是在他身上作了王。对他《圣经》没有沉默，而是指责他成为陌生妇人的爱人；他刚开始作王的时候还满腔热情地追求智慧，但他在藉着属灵的爱获得了智慧之后，却又因属肉体的欲望失去了智慧^[43]。

第二十二章——关于《圣经》里所赞同的但受到今天的善人之谴责的那些行为的规则。

32.因而，尽管旧约所记载的所有或者几乎所有的行为都不能只是从字面上去理解，还要从比喻意义上理解，但是即使就那些读者理解为字面的行为而言——这些行为记载的作者是赞赏的，但与善人的习惯是不相一致的，自从我们主到来之后，这些善人就是神圣诫命的守护者——他应把比喻引入对它的解释之中，不可将那种行为转化为他的生活习惯。因为许多事情当时是迫不得已做的，今天若不是由于淫欲是不可能做这样的事的。

第二十三章——关于伟人之罪的叙述规则。

33.当他读到伟人的罪恶时，虽然也可能从中看出、捕捉到某种即将到来的预表，但他应当也从这样的方式去使用历史事实，他既然看到卓越的人既能避开风暴，又能免除海难，就知道不可夸口自己的善行，不可拿别人与自己的公义比较，从而鄙视他人为罪人。经上之所以记载这些人的罪恶是为了这样的目的，无论何时、无论何地，人都能对使徒的话颤抖：“所以，自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。”^[44]《圣经》里几乎没有哪一处没有清楚地写明，神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人^[45]。

第二十四章——所用的表达首先要有分量。

34.因而，就我们想要领会的任何表述来说，首先要搞清楚它究竟是字面的，还是比喻的。如果能确定是比喻的，就可以通过使用我们在第一卷里所讨论的事物法则，很容易对它进行各方面的思考，直到获得真正的含义；如果我们有因虔诚的锤炼而巩固下来的经验的帮助，就更能做到这一点。我们要确定某个表述是字面意思还是比喻意思，就要看以上所列明的各种条件。

第二十五章——同一个词并不总是表示同一件事。

如果表述显然是比喻的，就可以发现，句子中的词或者是从相似的物体来的，或者是从具有一定相关性的物体来的。

35.但是事物有许多方式来显明彼此的相似性，所以我们不能以为有这样一条规则：一样东西在一个地方所表示的意思可以适用于任何地方。比如，我们的主既在坏的意义上使用面酵，如他所说的：“你们要谨慎，防备法利赛人（Pharisees）的酵”，^[46]也在好的意义上使用，如他所说的：“神的国好比面酵，有妇人拿来藏在三斗面里，直等全团都发起来。”^[47]

36.关于这种变化的规则有两种形式。时儿表示此事，时儿表示延缓事的东西或者表示相反的事物，或者表示有区别的事物。表示相反的事物的例子如，从比喻意义上有时用于好的意思，有时则用于坏的意思，

如以上所提到的面酵就是这样的。另一个例子是狮子，即代表基督，如经上所说的：“犹太支派中的狮子已经得胜”；[48]又代表魔鬼，如另一处所写的：“你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人。”[49]同样，蛇也既用在好的意思上：“要灵巧像蛇”[50]；又在坏的意思上使用：“蛇用诡诈诱惑了夏娃。”[51]饼可以从好的方面使用：“我是从天上降下来生命的粮”[52]，也可以从坏的方面使用：“暗吃的饼是好的。”[53]还有大量诸如此类的例子。我所引用的例子就其意义而言绝不是模糊的，因为唯有浅白的例子才应当拿来为例证。然而，也有些段落，无法确定该在什么意义上理解它们，如“耶和華手里有杯，其中的酒是红色的，杯内满了搀杂的酒。”[54]我们无法确定，这是指神的忿怒，但还没有到极端的惩罚，即“到这酒的渣滓”；还是指《圣经》的恩典从犹太人转移到了外邦人，因为“他放倒一个，立起另一个”——然而，犹太人从属肉意义上理解的某些守则仍然留在他们中间，“渣滓还没有除净。”以下的例子表明同一个物体不是理解为相反的意思，而只是具有不同的意义：水表示民，如我们在《启示录》里所看到的[55]，同时也指圣灵，如“从他腹中要流出活水的江河来”。[56]除了水之外，还有许多其他东西都必须根据它们所处的上下文来解释其含义。

37.同样，其他物体也不只有一个意义，每个都不只表示两个意义，有时其他有几个不同的东西，这些都要根据它们所处的上下文联系来确定。

第二十六章——模糊的段落要根据那些清晰的段落来解释。

我们必须从意思表达比较明显的段落收集信息，以理解同样的话在比较模糊的段落里所表达的意思。比如，我们要领会对神说的话“拿着大小的盾牌，起来帮助我”[57]，最好的方法就是参照另一段：“耶和華啊，你必用恩惠如同盾牌四面护卫他。”[58]当然我们不可以为，无论什么地方看到盾牌这个词就把它理解为某种护卫，我们必须把它看作是指神的恩惠。因为我们还看到有信心的盾牌，如使徒所说的：“拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭。”[59]另外，关于这种属灵的盔甲，我们也不可只是把信心交给盾牌，因为我们还在另一处读到信心的“护心镜”，如使徒所说的：“把信和爱当作护心镜遮胸。”[60]

第二十七章——一个段落可能有多种解释。

38.同样，有时候，《圣经》里的同一句话，可能不只一种解释，而

有两种甚至多种解释，尽管作者的原意仍然没有找到，但只要能从《圣经》的其他段落表明，这些解释都是与真理一致的，那就没有任何危险。如果人在研究《圣经》时力求找到作者——圣灵藉他说话——的意图，不论他是如愿以偿，还是从句子里引申出另一种意思，只要这种意思不与正确教义相悖，只要有《圣经》的其他段落为它作佐证，他就是无可指责的。作者可能早就看见我们终有一天要把这种藏在字里行间的解释出来；并且可以肯定，藉着作者说出这些话的圣灵也早就预见到这种读者总会发现这种意思，而且早就作好预备让他发现它，因为它是建立在真理基础之上的。神关于《圣经》所作的预备，还有什么能比——允许同一个句子有不同的含义，只要它们与其他段落彼此印证，就视之为同等神圣的——更慷慨，更丰富的呢？

第二十八章——用别的《圣经》段落来解释可疑段落比用理解推论更加安全。

39.然而，如果一种意思展开之后，它里面所包含的模糊性无法通过《圣经》里其他确定的段落来澄清，那么我们只能靠理性的证明来厘清它。但是这是一种危险的做法。因为行在《圣经》的光里要比这安全得多，所以当我们想要检查那些因使用喻意表述而意思不明显的段落时，我们所得到的意思必须是没有相反证据的，如果出现与之矛盾的地方，则可以通过同一卷《圣经》里各个部分的佐证来确定它的意思。

第二十九章——了解各种比喻是必不可少的。

40.而且，我希望有识之士知道，我们的《圣经》作者们使用了语法学家们用希腊词所称的“tropes”（转义，比喻）的各种表达形式，并且比起那些对《圣经》书卷不熟悉，从其他著作中学会这些比喻用法的人，更能运用自如，变化多样，其娴熟技法超过后者的想象，令人不可思议。但无论如何，了解这些比喻形式的人总能在《圣经》里认出它们，并且他们的这种认识对其理解《圣经》有莫大的帮助。只是这里不是教导这种知识的地方，免得看来我是在上语法课。然而，我一定要建议没有这方面知识的人要在其他地方接受这种教育，事实上，我在上面，在第二卷里，也就是在我讨论语言知识的必要性时已经提出过这样的告诫。书写的字母——语法本身就是从它们得名的（在希腊语里字母是“grammata”）——就是声音的符号，这声音就是我们说话所发出的清晰的声音。我们不仅在《圣经》里发现关于这些比喻法的例子，还看到这些比喻的名称本身，比如明喻、暗喻、寓言（借喻）。然而，几乎所有这些被认为通过自由教育学会的比喻形式都可以在没有学过语法，只

是满足于粗俗的土话的人的日常会话中看到。谁不会说：“你可能发了吧？”这样的话，这就是比喻的一种形式即暗喻。谁都会使用鱼塘^[61]这个词，其实里面既没有鱼，也不是用来养鱼的，只是从鱼得了这个名称。这种比喻形式就是词语误用。

41.要是这样将其余的形式一一叙述，那会显得冗长而乏味。普通人在说话时都能使用到各种形式，甚至那些比较奇特的比喻，即意思与所说的话完全相反的形式，比如那些称为“反讽法”和“反语法”的比喻。用反讽时，我们通常用语调来表明我们所要传达的意思，比如，如果我们对一个做了坏事的人说：“你做的好事。”但我们在用反语来表达与字面意思相反的意思时不是通过声音语调，而是使用那些从反义推导词源的词，如因为树丛中昏暗无光而称为“lucus”；或者按照惯用法使用某种表达式，但要根据反义法则把“是”理解为“否”，比如我们在某地要那里所没有的东西，得到的回答却是：“多得很”；或者我们加上一句话把我们要表达的反面意思显示出来，如“要当心，他可是个好人”。没有受过这方面教育的人虽然对这些比喻形式的性质或名称一无所知，但谁不在随处使用着呢？但是这方面的知识对厘清《圣经》里的难题是必不可少的。因为如果从字面看句子的意思显得非常荒唐，那我们就要考虑它们是否可能在这个或那个我们并不知道比喻意义上使用的；这样，许多模糊的段落就会变得清晰明显起来。

第三十章——检查多纳图派信徒提科纽的规则。

42.一位名为提科纽的人，虽然自己也是个多纳图派信徒，却写了最得意的作品反对多纳图派信徒（又不愿完全放弃他们，可见他是个极为反复无常的人），另外还写了一本称为《论规则》的书，因为他在里面立了七条规则，可以说，都是打开《圣经》奥秘的钥匙。其中第一条是关于主和他的身体的，第二条讲主的身体的二分法，第三条关于应许和律法，第四条关于“种”和“类”，第五条关于时间，第六条关于概述，第七条关于魔鬼及其身体。这些规则，就它们的作者所阐明的，如果确实能够得到认真考虑，对参透《圣经》里的奥秘是有相当大的帮助的。但是它们并不能解释所有的困难段落，因为还有一些必要的方法，远不是所谓的“七条”所能够囊括的，甚至作者本人在解释许多模糊段落时也没有使用他自己的规则，因为发现根本不需要它们，事实上，许多段落的困难并不是他的规则所能应用的那类困难。比如说，他问我们该如何理解《启示录》中教会——约翰受命给它们写信——的七天使；经过大量复杂的推论之后，他得到结论说，这天使就是教会本身。纵观这冗长而详尽的讨论，虽然所问的问题确实非常模糊，但全然没有使用所立的规则。作为一个例子，这就足够了，若把《圣经》正典里包含模糊性但不需要这七条规则来澄清的段落全都罗列出来，那就太乏味太令人厌烦

了。

43.然而，作者本人在举荐这些规则时，言过其实，似乎只要彻底了解它们并充分应用，就能解释律法书，即《圣经》里所有的模糊段落了。他是这样评价自己这本书的：“在我所能想到的一切事情中，我想，没有什么比写这本论规则的小书更有必要了，可以说，它为律法书里的奥秘之处设了钥匙，开了窗户。有一些神秘规则掌握着开启整部律法奥秘之处的钥匙，并使许多人无法看见的真理之财宝成为可见的。如果这套规则能完全按我所表达的意思接受，没有任何嫉妒，那么一切关闭的都将开启，一切模糊的都将清晰，这样，一个穿越广袤之预言森林的人只要遵循这些规则，把它们看作是指路明灯，就必不会迷路。”要是他说：“有一些神秘的规则可以开启律法里的某些奥秘”，或者甚至说：“可以开启律法里的大奥秘”，而不是如他所说的“整部律法的奥秘”；要是他说的不是“一切关闭的都将开启”，而是“许多关闭的事都将开启”，那他所说的话就是有道理的，就没有对他这本精致的且有益的作品夸大其词，就不会使读者陷入虚幻的指望之中。我想说这么多是应该的，这样既可以促使勤学者去看这本书（因为它对理解《圣经》十分有益），同时也知道不可对它有过高的期望。当然，在阅读的时候，必须小心谨慎，这不仅因为作者作为一个人必然会犯的一些错误，更主要的是因为他作为一个多纳图派信徒所提出的异端邪说。接下来我要简单地指出这七条规则所教导或建议的是什么。

第三十一章——提科纽的第一条规则。

44.第一条是关于“主和他的身体”。如我们所知道的，头和身体，即基督和他的教会常常是表现为一个人的（既然只有一位亚伯拉罕的后裔，那就是基督，那么对信徒说“你们就是亚伯拉罕的后裔”并不是枉然的），所以，无论是从头到身体的转移，还是从身体到头的转移，所论到的人本身毫无变化，对此我们必不会有任何理解上的困难。因为一个人就如经上所说的：“他装扮我，好像新郎戴上华冠，又像新妇佩戴装饰”^[62]，当然，这是一个如何解释的问题，这两者中哪个是指头，哪个是指身体，也就是说，哪个是基督，哪个是教会。

第三十二章——提科纽的第二条规则。

45.第二条规则是关于主的身体的二分法，但这其实是个不恰当的说法，因为基督的身体确实没有哪一部分是不与他一同永在的。因而，我们应当说这条规则是关于主的真正身体和混合身体，或者说关于真的和假的身体，或者其他诸如此类的；因为即使现在，也不能说伪善者在他里面，尽管看起来他们是在他的教会里，更不要说永恒了。因此，这条

规则可以这样定名：关于“混合的教会”。这条规则要求读者当心，《圣经》如今虽然已经开始论到不同的人群，但看起来还是在论说与以前一样的人群，似乎由于两类人群共同参加了圣礼，所以构成了同一个身体。这样的一个例子就是《所罗门之歌》（*Song of Solomon*）里的一段话：“我很黑，但我很俊，就像吉达尔（Kedar）的帐棚，所罗门的窗帘。”^[63]它没有说，我像吉达尔的帐棚一样黑，但像所罗门的窗帘一样俊。教会自称现在就是两者，这是因为好鱼和坏鱼已经混在同一张网里了^[64]。吉达尔的帐棚涉及以实玛利（Ishmael），他“不可与自主妇人的儿子一同承爱产业”。^[65]同样，当神论到教会的好的部分时，“我要引瞎子行不认识的道，领他们走不知道的路；在他们面前使黑暗变为光明，使弯曲变为平直。这些事我都要行，并不离弃他们”。^[66]关于另一部分他又随即补充说，坏的已经与好的混合了，“他们必得回转”。这些话指向一群与先前完全不同的人，但因为现在这两者已经联合为一体，所以他说话时似乎句子的主语并没有发生任何变化。然而，他们必不会永远在同一个身体里面，因为其中一个是个恶仆，这是福音书告诉我们的，当他的主人到来之后，“必重重地处治他（注：或作‘把他腰斩了’），定他和假冒为善的人同罪”。^[67]

第三十三章——提科纽的第三条规则。

46. 第三条规则是关于应许和律法的，用另外的术语表述，可以说关于精意和字句的规则，后者是我在写一本这个主题的书时所用的题目。也可以称之为关于恩典和律法的规则。然而，在我看来，与其说这条规则是解决其他问题的方法，还不如说它自身就是一个大问题。正是出于对这个问题的澄清愿望，才产生了或者至少很大程度上激发了佩拉纠的异端（Pelagian heresy）。提科纽为澄清这个问题尽了大力，但最终没有完成。因为在论到信心和事工问题时，他说事工是神赐给我们作为信心的报偿的，但信心本身绝不是我们自己的，甚至也没有从神临到我们；他忘记了使徒说过的话：“愿平安、仁爱、信心从父神和主耶稣基督归与弟兄们。”^[68]不过，他不曾与这种异端有过接触，因为这异端是在我们时代才出现的，并且给我们捍卫藉我们的主耶稣基督显现的神的恩典增添了很多劳苦和麻烦，这异端（按使徒的说法，“在你们中间不免有分门结党的事，好让那些有经验的人显明出来”^[69]）还使我们更加当心，更加勤勉地在《圣经》里寻找提科纽所没有注意的东西，因为提科纽当时并没有直接的仇敌要面对，所以在这个问题上，即就是信心本身也是那“分给各人大小信心”的神所恩赐的，不那么精心和关心。这样说来，凡从这段话知道并相信所有这些都是神所赐的，谁能怀疑它们每一个都是神的恩赐？此外还有许多别的证据可以证明这一点，但这里不是我讨论这个教义的地方，其实关于这个问题我已多次提到，不是在这个地方，就是在那个地方。

第三十四章——提科纽的第四条规则。

47.提科纽的第四条规则是关于“种和类”的。他之所以这样称呼，意在把种理解为一个部分，把类理解为作为部分的种所属的整个类。比如，每个城市都是诸多民族组成的大社会的一部分，所以他把城市称为种，把所有民族构成的整体称为类。这里没有必要标出细微的差别，那是逻辑学家们使用的东西，因为这些人对部分和种之间也作了细致入微的区分。只要《圣经》里出现所提到的诸如此类的事，这规则就适用，不是指单个的城市，而是指单个行省、支派、王国。比如，不只是关于耶路撒冷，或某个外邦人的城市，如泰尔（Tyre）或巴比伦

（Babylon）所说的，其意义是超越城市界限的，更适用于所有的民族；而且在于犹太（Judea）、埃及、亚述（Assyria），或者任何其他你所选择的包含许多城市、但还不是全世界、仍然只是世界的一部分的国家，关于它们所说的事也同样超越特定民族的界限，更适用于其所属的那个整体，或者如我们的作者所说的，更适用于种所属的那个类。因此这些话已经成为众所周知的，就算没有受过教育的人也明白，帝国所立的命令哪些是特殊的，哪些是一般的。在人也同样如此，比如，论到所罗门的事远远超出他本人的界限，唯有把它们应用到基督并他的教会——所罗门就是它的一部分——才可能正确理解^[70]。

48.当然种并不总是被超越的，因为总会有诸如此类的事物显然是适用于它的，甚至是它所专用的。但是当《圣经》——既已论到种这一点——出现了从种向类的转变，读者必须小心谨慎，能更好地、更确定地在类里找到的东西，不可在种里寻找。举一个例子来说，先知以西结说：“以色列家住在本地的時候，在行动作为上玷污那地。他们的行为在我面前，好像正在经期的妇人那样污秽。所以我因他们在那地上流人的血，又因他们以偶像玷污那地，就把我的忿怒倾在他们身上。我将他们分散在列国，四散在列邦，按他们的行动作为惩罚他们。”^[71]我们很容易看出，这话是针对以色列家说的，就是使徒所说的“你们看属肉体的以色列人”^[72]，因为属肉体的以色列人既行了也承受了这里所提到的一切。同样，紧接着所说的话也可以理解为是指这族人的。但当先知开始说“我要使我的大名显为圣，这名在异教中已被亵渎，就是你们在他们中间所亵渎的；他们必知道我就是主耶和華”^[73]，读者当仔细看清，种是如何被超越，类是如此引入的。他接着说：“我必在他们眼前、在你们身上显为圣。我必从各国收取你们，从列邦聚集你们，引导你们归回本地。我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。使你们顺从我的律例、谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。我必救你们脱离一切的污秽。”^[74]这是关于新约的一个预言，不仅某个族类的余民与之相关——这个族类就是经上另一处所说的“以色列啊，你的百姓虽多如海沙，惟有剩下的得救”^[75]——而且应许给他们列祖和我们列祖

的其他人也与之有关；这里还包含一个重生洗礼的应许，如我们所看到，这应许如今已经给了所有的人，凡认真领会的人谁也不会对这些信息有所怀疑。使徒在赞美新约的恩典，并将新约与旧约相比的优点时，说：“你们就是我们的荐信……不是用墨写的，乃是用永生神的灵写的；不是写在石版上，乃是写在心版上”，^[76]这话显然是指先知所说的这个地方：“我要赐给你们新心，将新灵放在你们里面；我要拿走你们肉体里的石心，要赐给你们肉心。”^[77]这里的肉心——使徒从中引出“心的肉宴”——先知意在指与石心不同的心，是藉圣洁的生活得到的；圣洁的生活就是指理智的生命。由此，属灵的以色列建立起来了，不是指一个民族，乃是指应许给他们的后裔即基督的列祖的所有民族。

49.因而，这属灵的以色列不同于仅指一个国家的属肉体的以色列，这种不同不在于出身的高贵，乃在于恩典的更新，不在于种族，乃在于情感。而先知为了表达深层的含义，在讲到属肉体的以色列时，虽然没有指明，却已转向谈论属灵的以色列；并且虽然事实上是在说后者，看起来却仍然是讲前者；这不是因为他不满于我们对《圣经》的强烈的领会能力，似乎我们是仇敌，而是因为他像一个医生一样对待我们，为我们的灵提供全面训练。因而，对这样的话“我必引导你们返回本地”，以及稍后重复似地说的话：“你们必住在我所赐给你们列祖之地”，我们不可从字面上去理解，似乎它们是指属肉体的以色列，而要从属灵意义上领会，认为它们是指属灵的以色列。教会是从各国中聚集起来的，毫无斑点和瑕疵，必要与基督一同永远作王，它本身就是有福者的地土，永生者的地土；我们要这样理解，当神把它应许给列祖的时候，就已经赐给了他们，因为列祖相信能在那个时代赐给他们的东西，由于应许和目的永远不变，在他们看来，就等同于已经赐给了；正如使徒在写信给提摩太时论到赐给圣徒的恩典时所说的：“不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典；这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的，但如今藉着我们救主基督耶稣的显现，才表现出来了。”^[78]他讲到显现者。然而，这些话很可能是指向将来世代的地土，到那时，必有新天新地，不义者不能在上面居住。所以完全可以对义人说，这地土本身就是他们的，没有一部分会归与不义者，因为一旦牢牢地确定下来要把它赐给他们，就如同已经把它赐给他们了。

第三十五章——提科纽的第五条规则。

50.提科纽所立的第五条规则他称之为“关于时间的规则”。根据这条规则，我们可以不时地发现或者推测《圣经》里没有明确指明的时间。他说这条规则可用于两个方面：或者用于称为提喻法（举隅法）的比喻形式，或者用于常规的数字。“提喻”这种比喻法就是用部分代表整体，或者用整体代表部分。比如，就时间来说，我们的主挑选了他的三个门徒，带他们登山，在他们面前变像，面容光鲜如太阳，衣服洁白如雪，关于这件事的发生，一位传福音的使徒说这事是在“八天之后”^[79]发生

的，但另一位传福音者却说是在“六天之后”^[80]发生的。我们只能认为说“八天之后”的作者是把基督说预言的那天以及他指明预言的应验的那天算作了两个整天，这样加起来就是八天；而说“六天之后”的作者则只算了两件事之间的完整连续的六个整天。若不这样理解，这两种对天数的说法就不可能是对的。这种比喻法，即把部分看作整体的方法，也解释了关于基督复活这个大问题。也就是说，我们要把前个晚上与他受难的那一天后半部分合起来，算为一整天，并把他复活的那个晚上的后半部分与第二天合起来，也算为一整天，这样他才可能在地里头三日三夜^[81]。

51. 接下来，我们的读者把那些《圣经》里更加高度喜爱的数字，诸如七、十、十二，以及其他勤勉学习《圣经》的读者当下就能知道的数字称为常规数字。这类数字的意思常常正好与“我的口要不停地赞美你”^[82]。它们的力量也正好是——或者乘以十，就是七千七百（因而《耶利米书》里所提到的七十年可能就是属灵意义上的教会在异民中旅居的整个时期）^[83]；或者自乘，如十乘以十就是一百，十二乘以十二就是一百四十四，这后一个数字在《启示录》里代表圣徒的整个身体^[84]。因此，显然，这些数字所确定的不仅仅是时间问题，它们的应用要广泛得多，涉及许多其他主题。比如，以上提到的《启示录》里的数字就不是指时间，而是指人的。

第三十六章——提科纽的第六条规则。

52. 提科纽的第六条规则称为扼要重述。只要足够细心，在《圣经》的困难部分可以发现这种重述。在叙述某些事件时，看起来叙述是按着时间顺序，或事件顺序进行的，但事实上不经意间在回顾过去的事件，就是在各自适当的地方已经讲过的事件。如果我们不明白这一点，就会误用这里所说的规则。比如，在《创世记》里我们读到：“耶和华神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里，耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。”^[85]这里似乎是指，最后提到的事件是在神造了人并把他安置在伊甸园里之后发生的；然而事实上，简单提到的这两件事，即神立园子并把人安置在那里，是以扼要重述的方式回到前面，是一种倒叙，把前面省略的东西交代清楚：这园子是这样立起来的，神使各样的树从地里长出来，可以悦人眼目，其上的果子好作食物。另外，“园子当中又有生命树和分别善恶的树”。接着讲到有河滋润园子，从那里分为四道，成为四条河的源头；这一切都是描述园子的格局。交代完这一切之后，又复述说：“耶和华神将那人安置在伊甸园。”^[86]正是所有这些事完成了之后才将人安置到园里，如叙述顺序本身显明的；不是先把人安置在那里，然后才成全其他的事，如果我们没有准确地记住并理解重述这种规则——叙述以这种方式倒回去记叙先前所忽略了的事——就会以为《创世记》二章8、9节包含这样的意思。

53.在同一卷书里，记载到挪亚（Noah）的后裔时，经上说：“这就是含（Ham）的后裔，各随他们的宗族、方言、所住的地土、邦国。”^[87]列举到闪（Shem）的子孙时，也说：“这就是闪的子孙，各随他们的宗族、方言、所住的地土、邦国。”^[88]最后又提到他们所有人说：“这些人都是挪亚三个儿子的宗族，各随他们的支派立国。洪水以后，他们在地上分为列邦。那时，天下人的口音言语都是一样。”^[89]这段话里的最后一句“那时天下人的口音言语都是一样”似乎是指出当他们在地上分为列邦的时候口音言语都是一样的，但这意思显然与前面的话“各随他们的宗族、方言”相矛盾。倘若所有人都操同一种语言，就不能说各家各族各随自己的方言。这样看来，这里是在使用重述方法才说“那时天下人的口音言语都是一样”这话的，也就是说，这里虽然没有指明转折，但确实是倒叙天下人是如何从原来的同一种语言到分成各种各样的方言的。所以，我们接着就看到巴别塔的建造，以及神审判他们的傲慢，将惩罚临到他们头上；正是在这之后，他们被分散到各地，各随自己的方言。

54.这种重述还有一种更模糊的形式；比如，我们的主在福音书里说：“到罗得（Lot）出所多玛（Sodom）的那日，就有火与硫磺从天上降下来，把他们全都灭了。人子显现的日子也要这样。当那日，人在房上，器具在屋里，不要下来拿；人在田里，也不要回家。要回想罗得的妻子。”^[90]这岂是说当我们的主显明出来的时候，人才要去注意这些箴言，而不可再去看它们的背后，即不再追求他们已经弃绝的过去的生活？难道不是说现在而不是到那时就要注意它们，而当主显现的时候，每个人都可按各自所注意或鄙视的事接受报应？但因为《圣经》说的是“当那日”，主显现的时间就会被认为是注意这些箴言的时间，但如果读者很谨慎，也很聪明，知道重述法，就不会产生这种误解。其实这样的读者可以在《圣经》的另一段落找到佐证，那还是在使徒时代就呼喊着说：“小子们啊，现在是末时了。”^[91]所以，从传福音的时候起，一直到主显现出来的时候，这就是人应当注意这些箴言的日子，这里所说到的主的显现也属于这个日子，这一天必以审判的日子为终结。^[92]

第三十七章——提科纽的第七条规则。

55.提科纽的第七条也是最后一条规则是关于魔鬼及其身体的。魔鬼是一切恶人的头，从某种意义上说，恶人就是他的身体，必要与他一同遭受永火的惩罚，正如基督是教会的头，教会是基督的身体，注定要与他一同承受永恒的国和荣耀。因此，就如第一条规则，即被称为“关于主及其身体的规则”的，当《圣经》论到同一个人时，引导我们尽力领会叙述的哪一部分适用于头，哪一部分适用于身体；同样，这最后一条规则也告诉我们叙述有时是关于魔鬼的，他自身的真相倒没有他身体的真相更加明显；他的身体不只是由那些显然偏离正道的人构成，还包括那些虽然事实上属于他，但还要与教会联合一段时间，直到离开此世，或者

到最后伟大的扬弃之时把糖和麦子分离的时候。比如，《以赛亚书》里所说的：“明亮之星，早晨之子啊！你何竟从天坠落？”^[93]以及上下文中以巴比伦王的形象作比喻的其他话，都是讲同一个人，当然应该理解为是指魔鬼的；但在同一个地方所说的“你这攻败列国的，何竟被砍倒在地上”^[94]并不完全适用于头本身。因为魔鬼虽然派了天使到列邦，但是倒在地上的是他的身体，不是他本人，除非他本人就在他的身体里面，被击打，细小如同风从地上吹起的尘土。

56.所有这些规则，除了关于应许和律法的规则之外，都是为了领会言外之意，意在言外这正是比喻的独特性。并且这种表达法在我看来实在传播得太过广泛，任何人都不可能对它完全了解。凡是看到所说的是一个意思，理解的应是另一个意思的，就是比喻表达，即使修辞艺术里找不到这种比喻的名称。如果这种表达出现在符合常规的地方，那要理解它的意思不会有什么困难，但如果出现在不符合常规的地方，就要费神伤脑了，有时多一点，有时少一点，反正不那么容易，就像人从神得到的理智恩赐有多有少，或者他们所能得到的外在的帮助有多有少一样。就我上面所讨论的专用词而言，表达的是什么意思，理解的也就是什么意思，但就喻词而言，表达的是一回事，理解的是另一回事，对此我想我已经谈论得够多了，学习这些可敬文献的人应当不仅熟悉《圣经》里常用的表达形式，仔细琢磨，准确记忆，而且尤其重要、最为必要的是，愿他们能领会这些表达。正是在这些他们想学的书里有这样的话：“因为耶和華賜人智慧，知識和聰明都由他口而出”^[95]；他们也正是从他获得追求知识的欲望，只要它坚守虔诚。关于符号，与言语相关的符号，我已经说得够多了。在下一卷里，我要在神启示我的范围内讨论，如何把我们的思想传达给别人的问题。

[1] 第一卷第一章。

[2] 《约翰福音》1：2。

[3] In the beginning was the Word, and the Word was with God, and God was.
(太初有道，道与神同在，神是)

[4] This Word was in the beginning with God. (这道太初与神同在)

[5] And the Word was God. (这道就是神)

[6] The same was in the beginning with God. (这道太初与神同在)

[7] 《腓立比书》1：22—24。

[8] 标准本《圣经》读为：Multo magis melius，省略了enim。

[9] 《哥林多后书》7：1—2。

[10] 《哥林多前书》7：34。

[11] 《罗马书》8：33—34。

[12] Percontatio.

[13] Interrogatio.

[14] 英语里没有对应的两个词表达奥古斯丁分别赋予“Percontatio”和“Interrogatio”的细微差别的含义。

- [15] 《罗马书》9：30。
- [16] 《约翰福音》1：47；和合本《圣经》为：“你从哪里知道我呢？”——中译者注
- [17] 《诗篇》139：16。
- [18] 《路加福音》5：21。
- [19] 《帖撒罗尼迦前书》3：7，“所以弟兄们，我们因着你们得安慰”（钦定英译本）。
- [20] 《哥林多前书》15：31。
- [21] 《哥林多后书》3：6。
- [22] 《加拉太书》3：24。从严格意义上讲，“paioagogos”这个词不是指校长，而是指把孩子带到学校去的仆人（和合本《圣经》：“我们被看守在律法之下”）。——中译者注
- [23] 《使徒行传》4：34—35。
- [24] 克劳狄族人（Claudian）。
- [25] 《路加福音》15：16。
- [26] Flagitium.
- [27] Facinus.
- [28] 《罗马书》2：5—10。
- [29] 《路加福音》5：24。
- [30] 《耶利米书》1：10。
- [31] 《何西阿书》1：2。
- [32] 《马太福音》7：12；比较《多比传》4：12。
- [33] 《罗马书》12：20；《箴言》25：21—22。
- [34] 《约翰福音》12：25；比较《马太福音》10：39。
- [35] 《便西拉智训》12：4；比较《多比传》4：17。
- [36] 《便西拉智训》7：27。
- [37] 《哥林多前书》7：1、2、9。
- [38] 《传道书》3：5。
- [39] 《多比传》8：5—7。译文参照了《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆1996年版。——中译者注
- [40] 比较《撒母耳记下》16：22，18：5，19：1。
- [41] 《撒母耳记下》12：19—23。
- [42] 《撒母耳记下》12：1—10。
- [43] 《历代志下》1：10—12；《列王纪上》11：1—13。
- [44] 《哥林多前书》10：12。
- [45] 比较《雅各书》4：6；《彼得前书》5：6（和合本是第5节）。——中译者注
- [46] 《马太福音》16：6；《路加福音》12：1。
- [47] 《路加福音》13：21。
- [48] 《启示录》5：5。

- [49] 《彼得前书》5：8。
- [50] 《马太福音》10：16。
- [51] 《哥林多后书》11：3。
- [52] 《约翰福音》6：51。
- [53] 《箴言》9：17。
- [54] 《诗篇》75：8。
- [55] 《启示录》17：15。
- [56] 《约翰福音》7：38。
- [57] 《诗篇》35：2。
- [58] 《诗篇》5：12。
- [59] 《以弗所书》6：16。
- [60] 《帖撒罗尼迦前书》5：8。
- [61] Piscina（直译为鱼塘）这个词在后奥古斯丁时代用来指任何有水的池子，比如游泳池，或供牲口饮水的水塘。
- [62] 《以赛亚书》61：10（七十子译本）。
- [63] 《所罗门之歌》1：5。
- [64] 《马太福音》13：47—48。
- [65] 《加拉太书》4：30。
- [66] 《以赛亚书》42：16。
- [67] 《马太福音》24：50—51。
- [68] 《以弗所书》6：23。
- [69] 《哥林多前书》11：19。
- [70] 《撒母耳记下》7：14—16。
- [71] 《以西结书》36：17—19。
- [72] 《哥林多前书》10：18。这里的“异教”在和合本译为“列国”。——中译者注
- [73] 《以西结书》36：23。
- [74] 《以西结书》36：23—29。
- [75] 《以赛亚书》10：22。
- [76] 《哥林多后书》3：2—3。
- [77] 《以西结书》38：26。《以西结书》和合本没有三十八章。——中译者注
- [78] 《提摩太后书》1：9—10。
- [79] 《路加福音》9：28。
- [80] 《马太福音》17：1；《马可福音》9：2。
- [81] 《马太福音》12：40。
- [82] 比较《诗篇》119：164与《诗篇》34：2。
- [83] 《耶利米书》25：11。
- [84] 《启示录》7：4。

[85] 《创世记》2：8—9。

[86] 《创世记》2：15。

[87] 《创世记》10：20。

[88] 《创世记》10：31。

[89] 《创世记》10：32；11：1。

[90] 《路加福音》17：29—32。

[91] 《约翰一书》2：18。

[92] 比较《罗马书》2：5。

[93] 《以赛亚书》14：12（七十子译本）。

[94] 《以赛亚书》14：12（七十子译本）。

[95] 《箴言》2：6。

第四卷

内容提要：作者在转向第二部分工作，即如何表达时预先指出，他不是意在写一篇讨论修辞语法问题的作品。这些东西可以在别的地方学到，当然是不可疏忽的，而且对基督教教师来说还是特别必要的，因为他应当具有卓越的口才和表达能力。他极其仔细、缜密地列举了一个演说家应具备的品质，然后举荐《圣经》的各位作者，认为他们就是雄辩的最好典范，他们把口才与智慧结合起来，在这一点上是无与伦比的。他指出，表达清楚是最重要的品质，教师应当特别注意培养这方面的能力，因为这是教导人的必要条件，当然要打动听众，使他们感到愉悦，别的素质也是需要的。所有这些恩赐应当热心向神祈求，但是我们也不可忽视自身的勤勉学习。他指出，表达风格有三类：和缓的、典雅的、威严的。第一类适用于教诲，第二类适用于称颂，第三类适用于劝勉。每一类风格他都举了例子，都是从《圣经》和早期教会教师居普良、安波罗修（Ambrose）引来的。他认为这些不同风格是可以结合起来的，并指明在什么时候、为什么目的结合，归根结底，各类风格都是为了同一个目的，就是向听众清楚地阐明真理，使他们能够领会真理，乐于倾听真理，并在自己的生活中践行真理。最后，他指明基督教教师所担当的这个职位的尊严和责任，劝勉他要按自己的教义生活，以身作则，为众人树立好的榜样。

第一章——本作品不打算成为讨论修辞学的专著。

1.我的这篇著作定名为《论基督教教义》，一开始就把它分成两个部分。首先我在序言里预想一些人会对本著作提出异议，对此我回答说：“一切《圣经》解释依赖于两样东西：确定正确含义的方式和表达意思的方式。”^[1]然后，我对如何确定意思作了大量讨论，并用三卷的篇幅来展开这一部分主题，所以，在第四卷里我只想就如何表达意思这一部分作简单论述。

2.如果有读者以为我是打算确立某些修辞规则，诸如我在世俗学校所学的和所教的，那么首先我希望这个开场白能终止他们的这种指望，并且告诫他们无须从我这里寻找这些东西。倒不是我认为这些规则没有用处，只是无论它们有什么用，都可以在别的地方学到；如果有良善之人恰好有闲暇时间学习它们，也不可要求我们在本书里或在其他作品里教导修辞法。

第二章——基督教教师利用修辞术是合理的。

3. 修辞法既可用来巩固真理，也可用于加强谬误，谁敢说真理及其捍卫者就该赤手空拳面对谬误？比如说，那些试图说服别人接受错谬的人就该知道如何介绍他们的主题，使听者处于一种友好、愿听、愿学的心理状态中，而捍卫真理的人就该对这种技巧一窍不通？前者就该把他们的谬论说得简明、清晰、合情合理，而后者讲述真理时却冗长乏味、难以明白并且还不那么可信？前者就该融化听众，激发他们，并使他们心情愉快，而后者在捍卫真理时却显得死气沉沉、平淡无味，并且使人昏昏欲睡？谁会蠢到把这种说法视为智慧？确实，雄辩之能力是正反双方都可得到的，并且对加强双方能力都有极大的作用，恶人既然能利用它为邪恶而卑鄙的事业的得胜服务，并且进一步推进不义和错谬，那良善的人为何就不能学会把它用于真理一边呢？

第三章——获得修辞技巧的适当年龄和适当途径。

4. 关于这个题目的理论和法则（当你额外通过练习能够熟练并习惯地使用大量语词和修饰语，就有所谓的“口才”或“演讲技能”），可以在我的这些作品之外学得，只要为此在适当的年龄留出适当的时间。但除了那些能学的人，凡不能快速学会这种技术的人，就永远不可能完全学会它。不论这话是对是错，我们为什么必须这样要求呢？即使这种技艺最终很偶然地被智力迟钝的人掌握了，我也不认为它有多么重要，不至于希望人到了成年之后还要花时间去学它。儿童时代能给予一定的注意就足够了；就是这些人中间，凡要在教会里适得其用的人都不必专门去学，唯有那些还没有从事任何更急需的职业，或者显然应该获得优先权的职业的人才要这样做。因为领悟能力强、秉性日益完善的人觉得通过阅读好的作品、聆听好的讲话比遵循口才规则更容易成为善辩者。《圣经》正典不要说了——与我们大有益处的是它被固定在一个具有绝对权威的地位上——即使在正典之外，也不缺乏教会作品，阅读这些作品，天资聪明的人就能获得一些其中所用的表达技巧，尽管他并没有专门去注意它，只对所讨论的问题感兴趣；当然，如果他除了虔诚阅读之外，还动笔把在此基础上形成的观点写下来，或者口述，最后还演讲，那就更能学到修辞技巧了；凡能流利、高雅地说话的人，在说话的时候不可能老想着说话规则，力求与它们一致，除非他是在讨论规则本身。事实上，我想，很少有人能做到两者兼顾——一方面说话说得很好，另一方面，为了使话说得好，在说话的时候想着说话规则。我们必须小心，如果说话的时候想着要与修辞规则一致，就可能把想要说的话忘到脑后去。然而，我们看到，口才好的人讲话时并不想着要符合讲话规则，而他们的话恰恰贯彻了修辞规则，无论他们以前是学过的，还是从来没有接触过。正是因为他们口才好，他们的讲话才体现了这些规则；而不是相反，他们使用这些规则是为了显得有口才。

5.因而，既然婴儿只有通过从正在说话的人那里学习词语才能学会说话，人为什么不能通过阅读、学习能言善辩之人的说话，尽可能模仿他们，而无需接受任何说话技艺的训练成为口才流利的人呢？许多例子不就表明了原来事实就是这样的？我们知道许多人虽然根本不知道修辞规则，但比那些学过这些规则的人更加能言善辩；但我们也知道，凡有好口才的人，没有一个不曾读过、听过有好口才的人的讲话和争论。就是语法，即教导如何准确说话的技术，也不是儿童非学不可的，只要他们有幸成长并生活在表达准确的人们中间。因为他们不知道任何错误的名字，习惯了准确说话，所以在听别人说话时，能捕捉到任何错误，并避免错误；正如城里人就算还没有接受教育，却能一下子听出乡下人说话的错误。

第四章——基督教教师的职责。

6.解释教导《圣经》、捍卫真道反驳错谬的人的职责就是既要教导正确的，也要拒斥错误的，并在履行这个任务过程中，要把原来敌对的人争取过来，使原来粗心大意的人小心谨慎，让无知的人知道现在正在发生的事和将来可能发生的事。一旦他的听众显得友好、专心、愿学，无论是他发现他们这样，还是把他们变成这样，剩下的目标无论有什么要求都可以按要求完成。如果听众需要教训，所讨论的问题必须通过叙述的方式完全阐明；如果要澄清有疑惑的观点，那就需要推理和证明。如果听众需要的是唤醒他们的激情，而不是传授他们知识，好让他们积极地把已经知道的东西付诸行动，如果要使他们的情感与所接受的真理和谐一致，就需要在讲话中加上更多的朝气。为此，恳求和谴责、劝勉和训斥，以及其他能激发情感的方式都是必不可少的。

7.其实，我所提到的所有方法，几乎每个人类似的讲话中都在不断地使用着。

第五章——对基督教教师来说，智慧比口才更重要。

但由于有些人使用这些方法显得粗俗不雅、平淡无味，有些人则显得敏锐、优雅、富有灵气，所以我所谈到的工作应当由能够富有智慧地谈论、讲演的人来担当，就算他没有口才，至少对听众有益处，当然如果同时能言善辩，那对听众的益处会更大。但我们必须当心那些空有口才、夸夸其谈的人，如果听众喜欢听不值得听的话，以为因为讲话者富有口才，所以所讲的必是真理，那就更要当心了。甚至那些认为应当传授修辞学的人也持这样的观点；因为他们承认，“虽然没有口才的智慧与国没有什么用处，但没有智慧的口才则常常可以肯定是一种危害，全然

没有益处”。教导口才规则的人虽然并不知道真理，即从诸光明之父降下来的属天智慧，但迫于真理的力量不得不在讨论口才的书里承认这一点，他们尚且如此，更何况我们这些属于这更高智慧的子孙和执事的人呢，更应该认识到这一点。可以说，一个人说话时拥有的智慧的多少正如他在认识《圣经》上所取得的进步的大小。我不是指对《圣经》读得多、记得多，而是指理解得正确，对意义研究得仔细。有些人虽然读了，却仍然不知；虽然记住了句子，却不知道真实意思。显然，我们必须把那些虽然不大能记得住句子但能用心眼洞悉《圣经》精意的人大大置于这些人之上。当然既能随己愿背出句子，又能准确领会其意思的人，比这两类人都要更优秀。

8.可以说，对准备按智慧说话的人来说，即使他不那么能言善辩，记住《圣经》句子显得尤其必要。因为他越是认识到自己表达上的贫乏，就越应当从《圣经》宝库里汲取词汇，这样，他用自己的语言所表达的内容就可以用《圣经》里的句子来证明。就他自己来说，他的语言虽然是渺小而软弱的，但可以借助于伟人的证据获得力量和权能。他自己的说话方式不能取悦于听众，但他所引用的证明却能给人快乐。但是如果人不只是想要有智慧说话，还希望富有口才（可以肯定，他若能兼具两者，必能表现出更大的作用来），我宁愿推荐他去读、去听、去模仿有口才的人，而不会建议他去花时间师从修辞学家；如果他所读、所听的人正好是如所说的那样值得赞美的人，或者平时说话不仅有好口才，还有大智慧的人，那就更是如此了。说得好听起来使人愉快；说话富有智慧则对听众有益处。因而，《圣经》不是说雄辩家越多，世界越安全，而是说“明智者越多，世界越安全”。^[2]正如我们常常要吞服有利于健康的苦药，同样我们也必须常常避免有损于健康的糖果。但是若有健康的糖果，或者美味的健康产品，那岂不更好？因为我们越是使这些东西变得甜美，就越能使它们产生有利于健康的功能。同样，教会里有许多作家在解释《圣经》的时候，既有智慧又有口才。对那些勤奋好学又有时间的人来说，花再多的时间读这些作品也不会使他们疲倦。

第六章——《圣经》作者把口才与智慧结合起来。

9.这里，也许有人会问，受圣灵启示写下作品这些作品构成正典，具有最利于健康的权威性的作者是被认为只是明智的，还是也有口才的？在我看来，在那些与我一样思考问题的人看来也一样，这个问题非常容易解答。就我对这些作者的了解来看，他们不仅是最智慧的，同时也是最有口才的人。我胆敢说，凡真正理解这些作者所说的意思的人，同时也能感受到他们所说的不可能以其他更恰当的方式表达了。有一种口才更适合年轻时代，有一种则更适合年老时候，如果与说话者本人不协调，那就谈不上什么口才，所以有一种口才适合于可以称为是最高权

威的人、显然受神启示的人。他们就是以这样的口才讲话的，没有别的口才能与他们相配了，而这种口才本身也不可能适用于别的人，因为它是与他们的性格保持一致的，但它虽然远远超越于其他人的品性（不是因为空洞的夸口，而是因为坚实的工作），看起来却似乎在他们之下。凡有我对这些作者所不明白的地方，虽然他们的说服力显得不如另外地方明显，但我仍然相信，这些段落的说服力与我所领会的段落的说服力是一样的。在某种专门为有益于我们的领悟力所设计的辩术中，这些神圣而健康的句子的晦涩正是必不可少的一个要素，不只是为了发现真理，也是为了训练我们的领悟能力。

10. 不过，如果我有时间，就要指出，那些吹嘘自己的语言形式如何优越于我们这些《圣经》作者（不是因为其威严，而是因为其浮夸）的人，他们所夸口的那些表达的力量和华美都可以在圣书里找到，这些作品是神出于自己的圣善为塑造我们的品性，引导我们离开这个邪恶的世界，走向上面的有福世界而设计的。但使我对这些作者的辩才产生如此难以言说的喜乐的，不是他们与那些异教演说家和诗人的共性，而是他们自己独有的一种修辞方法，这种方法使他们在我们的修辞时无论有无修辞都不显得惹人注目，这是最使我感到敬佩的；它使他们既不指责它，也不炫耀卖弄它；如果他们避免使用它，就会批判它；如果使它惹人眼目，就是炫耀它。在那些有识之士注意到使用了修辞的段落里，说话者在讨论问题里所使用的话语似乎不是刻意找出来的，而是它们自己自发跳出来的；就好像智慧从自己的房子里走出来——也就是从智慧人的胸口涌出来——而修辞如同不可分离的侍从，无须召唤，紧随其后[3]。

第七章——引自保罗书信和阿摩司先知书的关于真正修辞的例子。

11. 看以下这段话，谁看不出使徒要说的是什么意思、他在表达这个意思上是多么明智？“我们就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”^[4]如果有受过教育但没有学通的人（如果我可以这样说）争辩说，使徒这里遵循了修辞规则，任何一个基督徒，不论受过教育的，没受过教育的，岂不都会笑他？但是我们在这里看到在希腊语里称为“krimaks”（层进法）的比喻，有人用拉丁语称为“gradatio”，如果词语或观念有一种彼此相互依赖的关联，他们不在乎称之为“scala”（一架梯子），如我们在这里所看到的，患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望。另外，这里我们还可以看到另一种修饰：先是用同一种音调说几个句子，我们称之为分句和节（membra et caesa），希腊语称为“kpra”和“kommata”，然后跟上一个完全的句子（ambitus sive circuitus），希腊语称为“periodos”，它的各个分句都延

留说话者的余音，直到最后一个分句出现，整个句子完成。在这些陈述中，先是由第一个分句“知道患难生忍耐”；第二个分句“忍耐生老练”；第三个“老练生盼望”构成的前一段。然后是补充的一段，也由三个分句构成，第一个是“盼望不至于羞耻”，第二个“因为神的爱浇灌在我们心里”，第三个藉“所赐给我们的圣灵”。但这些以及其他诸如此类的东西都是在演说技巧中所教的。正如我不能确定使徒是否得到修辞法的指导，同样，我也不能否认，他的智慧自然地产生雄辩，并且也伴随着雄辩。

12.同样，在《哥林多后书》里，他拒斥某些从犹太人中来、企图损害他的形象的假使徒，为此他不得不谈到他自己，但他认为这是自己的愚拙，他说得多么明智，多么有说服力！但智慧是他的向导，口才才是他的侍从；他跟从智慧，口才则跟从他，即使口才随他左右，他也并没有吹嘘。他说：“我再说，人不可把我看作愚妄的；纵然如此，也要把我当作愚妄人接纳，叫我可以略略自夸。我说的话不是奉主命说的，乃是像愚妄人放胆自夸；既有好些人凭着血气自夸，我也要自夸了。你们既是精明人，就能甘心忍耐愚妄人。假若有人强你们作奴仆，或侵吞你们，或掳掠你们，或侮慢你们，或打你们的脸，你们都能忍耐他。我说这话是羞辱自己，好像我们从前是软弱的。然而人在何事上勇敢，（我说句愚妄话，）我也勇敢。他们是希伯来人吗？我也是。他们是以色列人吗？我也是。他们是基督的仆人吗？（我说句狂话）我更是！我比他们多受劳苦，多下监牢；受鞭打是过重的，冒死是屡次的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下；被棍打了三次，被石头打了一次；遇到船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险、海中的危险、假弟兄的危险。受劳碌、受困苦、多次不得睡；又饥又渴，多次不得食；受寒冷，赤身露体。除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。有谁软弱我不软弱呢？有谁跌倒我不焦虑呢？我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事了。”^[5]善于思考、专心注意的人能体会到这些话里包含多少智慧。即使是一个昏昏欲睡的人也会注意到其中流淌着怎样的修辞之河。

13.而且，受过教育的人会看到希腊文称为“kommata”的那些节，我稍前刚刚讲到的子句和完整句，以最优美的类型组合起来，可以说，构成了整篇措辞的形式和特点，就是没有文化的人也为之喜乐，受之影响。从我开始引用的地方起，段落包含几个完整句：第一句是最小的，由两个成分组成；一个完整句不可能少于两个成分，但可以多于两个：“我再说，人不可把我看作愚妄的。”下一句有三个成分：“纵然如此，也要把我当作愚拙人接纳，叫我可以略略自夸。”第三句有四个成分：“我说的话不是奉主命说的，乃是像愚妄人放胆自夸；既有好些人凭着血气自夸，我也要自夸了。”第五句有两个成分：“你们既是精明人，就能甘心忍耐愚妄人。”第六句也有两个成分：“假若有人强你们作奴仆，你们能忍耐他。”接下去是三个节（caesa）：“或侵吞你们，或掳掠你们，或侮慢你们。”接下来是三个子句（membra）：假若“有人打你们的脸。我说这话是羞辱自己，好像我们从前是软弱的。”然后是添加的由三个成分构成的一个完整句：“然而人在何事上勇敢（我说句愚妄

话)，我也勇敢。”这之后，几个独立的节以反问形式出现，每节都有相应的回答，三个回答对应三个反问：“他们是希伯来人吗？我也是。他们是以色列人吗？我也是。他们是亚伯拉罕的后裔吗？我也是。”但第四节虽然也是反问形式，所给的回答却不是一个节（caesum），而是一个子句（membrum）[6]：“他们是基督的仆人吗？（我说句狂话）我更是。”接下来的四节一气呵成，反问形式被以最优雅的风度控制住：“我比他们多受劳苦，多下监牢；受鞭打是过重的，冒死是屡次有的。”然后插入一个短句，通过宕笔法卖个关子，“被犹太人鞭打五次”可以划出来构成一个成分，与第二个成分结合成一个句子：“鞭打，每次四十，减去一下。”然后回到节，写下三个节：“被棍打了三次，被石头打了一次，遇着船坏三次。”然后是一个子句：“一昼一夜在深海里。”再就是十四个节以最恰如其分的激情喷薄而出：“又屡次行远路，遭江河的危险、盗贼的危险、同族的危险、外邦人的危险、城里的危险、旷野的危险、海中的危险、假弟兄的危险。受劳碌、受困苦、多次不得睡；又饥又渴，多次不得食；受寒冷，赤身露体。”这之后出现的是由三个成分组成的一个完整句：“除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。”对此他又加上两个子句，都是反问形式：“有谁软弱我不软弱呢？有谁跌倒我不焦急呢？”整段话似乎是气喘吁吁地说下来，最后以一个由两个成分构成的完整句作结：“我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。”我无法完全表达出这里的优美和喜乐，因为他一气呵成地说完这些话之后，为使自己喘口气，休息一下，也让听众放松一下，就插入了一点叙述。他接着说：“那永远可称颂之主耶稣的神知道我不说谎。”然后他就极为简洁地说出了他曾陷于的危险，以及逃脱的方式。

14.进一步讨论这个问题，或者再举出《圣经》里其他段落的例子，那会显得冗长而乏味。假若不厌其烦地——至少对我从使徒作品中所引的段落——指出修辞学中所教导的各种修辞法，那会怎样呢？认真的人岂不会认为我走得太远了，已经超过了勤勉学习者所认为的足够的范围？老师在教所有这些知识的时候，会说它们具有极大的价值，要得到它们需付出极高的代价，贩卖者会言过其实地吹嘘它们。我这样大谈这类问题，恐怕也会沾染一点吹嘘的味道。但对于那些受了不良教育的人，以为我们的作者是可鄙视的人，必须给予这样的回答，他们看得如此重要的修辞，我们的作者绝不是不懂，他们只是不炫耀而已。

15.有人也许会想，我选了使徒保罗作例子是因为他是我们的大演说家。因为当他说“我的言语虽然粗俗，我的知识却不粗俗”[7]的时候，似乎更多的是针对贬损他的人，而不是宣称他已经知道了真理。如果他说的是：“我的言语确实粗俗，但我的知识并不粗俗”，无论如何，我们不会把它作另外的理解。他毫不犹豫地坦然承认他的知识，因为没有知识，他就不可能作外邦人的教师。当然，如果我们要从他的话中引出什么作为修辞的典范，我们就从那些书信里引，因为即使是那些诋毁他的人，就是认为他其貌不扬、言语粗俗的人，也承认这些信又沉重、又厉害[8]。

我想，我还得说一下先知书的修辞问题。在先知书里，有许多事都是隐藏在某种比喻的风格里面，但它们越是深深地隐蔽在比喻言语的后面，一旦领会了就会带来更大的喜乐。不过，在这里，我只能挑选其中的一个段落，并且不是解释问题本身，只介绍它的风格。我主要引用那位自称是牧羊人或牧人、蒙神呼召不再跟从羊群、而向神的民说预言的先知的书^[9]。不过，我不准备用七十子译本，因为他们自己是在圣灵引导下从事翻译工作的，所以为了引导读者特别关注对经文的属灵意义的考察，对某些段落作了一些改动（因而，某些段落看起来更加晦涩，因为他们在翻译中更多地使用了比喻手法）；我所根据的是耶柔米（Jerome）长老译自希腊文的拉丁版本，耶柔米对这两种语言都十分精通。

16. 当这位笨拙的，或者说一度曾是笨拙的先知谴责不敬者、傲慢者、奢侈者，从而也是完全不关注兄弟之爱的人的时候，他大声地呼喊说：“国为列国之首，人最著名，且为以色列家所归向，在锡安（Zion）和撒马利亚山（Mountain of Samaria）安逸无虑的，有祸了！你们要过到甲尼察（Calneh）看，从那里往大城哈马（Hamath）去，又下到非利士人（Philistines）的迦特（Gath），看那些国比你们的国还强吗？境界比你们的境界还宽吗？你们以为降祸的日子还远，坐在位上尽行强暴（注：或作‘行强暴使审判临近’）。你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔、棚里的牛犊。弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，为自己制造乐器，如同大卫所造的。以大碗喝酒，用上等的油抹身，却不为约瑟（Joseph）的苦难担忧。”^[10]试想，那些自诩为有知识、懂修辞的人，鄙视我们的众先知、说他们的言语粗俗、拙劣的人，让他们来看看这些人传达这样的信息，他们能找出比这更好的表达方式吗？至少那些不愿像疯子一样胡言乱语的人会否认这一点。

17. 在这样的言语中，凡听力正常的人，谁会希望有所改变，有哪一点是应该改变的呢？这段话一开始就展开猛烈抨击，如重型炮弹砸向昏昏欲睡的感官，刺激它们，使其惊醒：“国为列国之首，人最著名，且为以色列家所归向，在锡安和撒马利亚山安逸无虑的，有祸了！”接着，他就利用神——就是赐给他们广阔疆域的神——的恩惠来表明他们的忘恩负义，信靠撒马利亚山，在那里崇拜偶像，他说：“你们要过到甲尼察看，从那里往大城哈马去，又下到非利士人的迦特，看那些国比你们的国还强吗？”同时，在提到这些事的时候，还点缀一个个地名，就如同一盏盏灯，比如“锡安”、“撒马利亚”、“甲尼”、“大城哈马”、“非利士人的迦特”。与这些地名相连的词也各不相同且最恰如其分：“安逸”、“无虑”、“过到”、“往去”、“下到”。

18. 接下来就说：“你们以为降祸的日子还远，坐在位上尽行强暴（注：或作‘行强暴使审判临近’）。”这就是宣告受某个暴虐之王的掳掠之时将近了。然后描述奢淫之恶：“你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔、棚里的牛犊。”这六个子句构成三个完整句，每个句子由两个成分组成。因为他并不是说：“你们这些以为降祸日子还远的人，坐

在位上尽行强暴的人，躺卧在象牙床上的人，舒身在榻上的人，吃群中的羊羔的人，吃棚里的牛犊的人。”如果他用的是这样的表达式，那也很优美，因为六个单独的子句一气呵成，同一个代词在每一句都重复出现，每个子句都是以讲话者的声音作结。但事实上的表达更优美，各个子句都在同一个代词下成双结合，构成三个句子，一个指对掳掠的预言：“你们以为降祸的日子还远，坐在位上尽行强暴”；第二个指淫乱：“你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上”；第三个指暴食：“吃群中的羊羔、棚里的牛犊”。这样看来，说话者可以随自己的意愿决定，是独立完成各个子句，并把六个句子联结起来，还是把声音延留在第一句、第三句、第五句，把第二句连到第一句，第四句连到第三句，第六句连到第五句，构成分别包含两个成分的三个最优美的完整句：第一句描述即将到来的灾难，第二句描写淫乱床榻，第三句描述奢侈的餐桌。

19.接着，他谴责他们骄奢淫逸地追求听觉之乐。这里，当他说“你们弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲”时，考虑到智慧人也可能明智地消遣音乐，于是以令人惊奇的表达技巧，控制说话的激烈语调，不是对这些人说，而是论到这些人，并向我们表明必须把智慧人的音乐与纵欲者的音乐区分开来，他并没有说：“你们弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，以为你们有乐器，像大卫那样”；他乃是先对纵欲者说他们应当听见的话：“你们弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲”，然后转向其他人暗示说，这些人甚至连自己的技艺也不熟悉：“他们以为自己有大卫一样的乐器；以大碗喝酒，用上等的油抹身。”这三个子句的最佳读法是把音延留在前面两个句子上，然后在第三句上稍作停顿。

20.现在来看看最后的句子：“他们不为约瑟的苦难担忧。”这句话是作为一个子句连着读的，还是把“他们不担忧”的音延留，再读“为约瑟的苦难”，这样就成了一个句子两个成分，就显得比较优美。无论如何，这话既没有说“他们不为自己兄弟的苦难担忧”，而用约瑟来代替兄弟，就有一点大美的味道。用一个在众兄弟中鹤立鸡群的人的专名来指代一般的兄弟——这人所受的伤害是最重的，所得的回报也是最好的——实在地说，用约瑟来表示一般意义上的兄弟，我不知道这种比喻法是否我所学并常教的那门技艺里的一种方法。但是，人若是自己没有感受到，告诉他这有多美，聪明的读者如何能够清楚地领会，都是没用的。

21.在我所选来当例子的这个段落里还可以发现很多其他关于修辞法的要点。但是聪明的读者与其说是通过仔细分析获得知识的，还不如说是通过用灵记忆而得启示的。它也不是由人的技术和心意创造的，而是从神圣心灵的智慧和修辞中流溢出来的。智慧不是以修辞为目标，修辞也不从智慧退缩。正如某些擅长修辞、思想敏锐的人所认识、所说的，如果在演讲术中制定的规则不能被观察、记录、系统化，如果它们不是首先源于演讲家的天赋，那么在一切天赋之创造者的那位传信者中间发现这些规则，岂不令人惊奇？因此，我们必须承认，经典作品的作者们不仅是智慧的，同时也是懂修辞的，这种修辞是与他们的品性和身份相适应的。

第八章——圣作者的模糊性虽然与修辞一致，但基督教教师不可效仿。

22.虽然我所引的几个修辞例子是来自于理解上没有困难的作品，但我们无论如何不可以为，我们必须效法那些意思模糊的段落。在这些段落里，或者是出于训练读者心智的考虑，打破自满自足的状态，激发有心学习的人的热情，或者为了揭去蒙在不敬者心里的帕子，使他们转向虔诚，或者把某种神秘的知识排除在外，不论是出于哪一种理由，总之作者的表达带着一定模糊性，当然是有益的、健康的模糊。事实上，他们的表达方式是使那些在将来世代里准确领会并解释它们的人能在神的教会里获得尊敬，当然不是与他们自己所享受的同等的尊敬，而是仅次于他们的。所以，这些作者的解释者不应以与作者同样的方式表达，似乎他们的解释具有原文同样的权威似的；他们的一切传达都应当以能为人所理解为首要目标，尽可能使用清晰的语言，使人人都能看明白，如果还有人不理解，那只能归咎于他自己的愚钝；如果出现他们所说的话不那么容易理解或者一目了然的情况，那也不可让这种不清晰源于他们的表达方式，只能让它出于他们所要力图解释的问题本身的困难和微妙。

第九章——困难段落应怎样讨论，与谁讨论。

23.有一些段落，无论多么详尽，多么清楚，说话者以怎样的修辞方法表达，凭其本身的力量都不能理解，或者理解起来非常困难。这样的段落绝不可拿到众人面前，最多在极少的情况下，有迫切原因的时候才能拿出来。不过，有些书的写作风格是这样的，理解了，可以说就吸引它们自己的读者，不理解，也不会对那些不想读它们也不在日常会话中用到它们的人带来任何不便，对这样的书，我们不可推诿自己的职责，无论理解上有多大的困难，无论论证要花我们多大的精力，都要把我们自己所领会的真理以众人所能领会的方式带给他们。我们所要坚持的唯有两个条件，我们的听者或伙伴应有学习真理的强烈愿望，应有接受它的理解能力，无论它以什么方式表达出来，而教师更应关心的是教义的清析性，而不是修饰性。

第十章——表达清楚的必要性。

24.过分追求清晰性有时会导致不太注意言语的优雅性，不关心表达的悦耳动听，只力求把原意表达、传达出来。因而有位作者在谈到这种

表达方式时就说它里面有“一种仔细的疏忽”。^[11]然而，尽管它没有修饰性言语，却也不至于言语粗俗；好的教师对教义有或者应当有极大的热情，甚至会用这样一个词，如果不变得模糊或歧义就不可能成为纯粹的拉丁语，但是这样的词只要按通俗的惯用法使用就既不会产生歧义，也不会含义模糊，也就是说不按有学识的人的方法使用，而按无知无识的人的方法使用。如果我们的译者愿意听从这样的说法：“Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus”^[12]，因为他们认为，这里把拉丁语里只用作单数的词译成复数形式，这对理解是至关重要的；一个虔诚的教师对无知的听众讲话时，为什么应当用“os”而不用“ossum”——如果他担心后者可能被认为是“ora”的单数，而不是“ossa”的单数，要知道非洲人对元音的长短音是不大听得清楚的。如果纯粹的言语不能使听者明白，那它有什么用呢？我们为他们说这样的话，他们却不能明白我们的意思，那这样的说话就是毫无意义的。因而，凡教导人的，都会避免一切不适用于教导的词语；如果他能找到既纯粹又容易理解的词，这当然是求之不得的，但如果他找不到这样的词，或者是因为没有这样的词，或者是因为他一下子想不起来，那么他就会使用一些不那么纯粹的词，只要他的思想实质能够完整如实地传达出来并被人领会。

25. 这必须作为我们表达清楚所必不可少的原则予以坚持，不只是在个人与个人或个人与多人的谈话中要坚持，在公众场合讲话时更要坚持。在交谈中，任何人都有权利提问，如果一个人讲话时，全场肃静，所有的脸都专注地看着他，那么提出自己所不明白的问题来问，既不符合习惯，也不够礼貌；在这种情形下，说话者应当特别注意帮助那些不能提问的人。一群急于得到教导的人从他们的举动一般可以看出是否听懂所讲的话；所以在这种迹象出现之前，所讨论的话题应当反复地解释，人不停地重复预先准备并记住了的话语仍不能理解，这样的东西就要用各种图形、样式，多种多样的表达方式进行解释。一旦讲话者确定他所说的已经为人理解，就当结束这个话题，或者转向另一个话题。若说阐明人所想要知道的问题是给人愉快，那么老是纠缠于众所周知的问题那就是令人厌烦了，尤其是当人所指望的是除去段落里难以理解的障碍时就更加如此。即使是众所周知的事，如果注意力不指向事物本身，而是指向描述事物的方法，也可以给人带来喜乐。不仅如此，就算表达风格本身也已经是众所周知的，如果它使听者感到喜乐，几乎就会忽视说话者究竟是说话者，还是读者。因为以优雅得体的风格记载下来的事往往不仅使那些第一次接触的人读来感到喜悦，那些已经认识它们的人再次阅读时也同样会有喜悦之感；不仅如此，这两类人就是听别人复述这些事也会感到高兴。如果人遗忘了什么，那么当他得到提示想起来的时候就是得到了教诲。但是我现在不是在讨论如何使人快乐，我所要谈论的是应当如何教导愿意学习的人。最好的方法就是保证听者所听的是真理，保证他所听的能够听懂。一旦这两者能同时保证，就不需要再对真理本身花费什么心思了，它不需要更多的解释；但为了使心灵对它有深切的感受，也许还要费些工夫来加强它的力量。即使这样做是正当的，

也当适度，免得引起厌烦和不耐。

第十一章——基督教教师必须说话清楚，但并不意味着可以粗俗。

26.当然，就教导来说，真正的说服力不在于使人喜欢他所讨厌的东西，也不是使他去不愿做的事，而是把原本模糊的东西阐述清楚。但如果把问题阐述清楚了所用的言语却粗俗不堪，那只能对极少数热切的学生有益，因为他们急切地想要知道一切知识，并不在乎它的表达方式是粗俗还是高雅，这样的人，一旦实现自己的目标，就会发现，平淡的真理就是令人喜悦的粮食。大智慧的一个杰出特点就是不爱辞藻，只爱词语所表达的真理。试想，如果不能打开我们想要打开的门，就算是一把金钥匙又有什么用呢？只要能开门，就算是木头钥匙又何妨呢？因为我们所想要的无非就是把关闭着的东西打开。但是，按学习与饮食之间的某种可比性来说，维持生存、没有就不能活的食物必须符合大多数人的品味才行。

第十二章——根据西塞罗，演说家的目标是教诲人、愉悦人和感动人，其中教诲是最重要的。

27.所以，一位伟大的演说家说得很有道理：“一个懂修辞的人说话应当做到使人受教，使人愉悦，使人信服。”^[13]后来又说：“使人受教是一种需要，使人愉悦是一种美，使人信服是一种胜利。”这三者中间，第一个提到的就是教诲，作为必不可少的事，它依赖于我们说什么；另两者所依赖的是我们怎么说。所以，人若以教诲为目的而说话，只要他所说的话还没有被人理解，就不能认为已经说了必须说的话；因为尽管他所说的对他自己来说是明白易懂的，但对没有理解的人来说等于什么也没有说。只要他被人充分理解了，不论他是以什么方式表达的，就可以说已经表达清楚了。当然，如果他希望同时也使听者感到愉悦和信服，就不能只关心如何把自己的思想讲清楚，而不管表达方式，就这个目的而言，表达方式乃是至关重要的。正如为吸引听者的注意力，必须使他感到愉悦，同样，为推动听者行动，必须使他信服。你只要以甜美而高雅的方式说话，他就会感到愉悦；同样，只要你的许诺吸引他，你的威吓使他惊畏；你所谴责的，他拒绝，你所举荐的，他珍爱；当你列举忧愁的事物时，他就忧愁，当你指出喜乐的事物时，他就高兴；你向他显示可怜的人，他就同情，你把要畏惧要回避的人放在他面前，他就退缩，这样他就是完全信服了。强有力的修辞还能在许多别的方面推动听

者的心灵，我不必一一列举了，你不必告诉他们应做什么，只要催促他们去做他们已经知道该做的事。

28.然而，如果他们还不知道该做什么，当然就要先告诉他们，让他们知道，然后才能让他们感动。也许仅仅让他们认识到自己的职责不需要花很多力气，不像要感动他们那样得费口舌。但是一旦需要，就应当这样去做。当人已经知道该做什么但没有去做的时候，就需要费口舌了。因此，教导是必不可少的。就人所知道的事，是去做还是不做就由他们自己来定夺。但他们所不知道的事，谁能说他们必须去做？出于同样的道理，信服不是必然的，事实上并非任何事都要求人信服。比如某人只是教导或者只是逗乐，听者表示同意和接受。也正因为如此，信服是一种胜利，因为一个人可能得到了知识，享受了快乐，但并不表示同意。如果我们不能实现第三个目标，前两个目标有什么用呢？使人愉悦也不是必须的，因为当真理在讲话过程中清楚地显明出来时（这就是教育的真正功能），说话风格应当使真理显得可爱吗？或者风格本身应当给人愉悦吗？事实并非如此，也不应当如此。当纯粹的真理毫无装饰地展示出来的时候，本身就使人愉悦，因为它是真理。因此，就快乐而言，谬误也常常是快乐的源泉，显现出来的时候也会使人愉悦。当然，产生快乐的不是它们的错谬；因为它们是错的，这一点是真的，所以表明这一点的话就给人愉悦。

第十三章——听者得到知识，也必须受到感染。

29.有些人极爱挑剔，若不用令人愉快的语言表达真理，就不能引发他们对真理的兴趣，对于这样的人，修辞学就要发挥作用，因为它有很大一部分就是属于取悦人的艺术。但对于那些心里顽梗的人，就算让他们听懂教师的谈话，也得到了享受，但如果不能使他们从中得益，仍然是不够的。如果讲话者字斟句酌地宣讲真理只是为了能够得到听者的赞同，那么听者虽然承认这是真理，也赞美它的文采，却不表示赞同，那对他有什么用呢？如果教导真理的目的只是使人相信并了解真理，那么表示同意也就意味着承认它们是真的，这就够了。但如果所教导的真理是必须付诸实践的真理，之所以教导真理就是为了贯彻真理，那么只对所说的真理表示信服，只对表达风格感到愉悦，而最终不学以致用，就是白搭。所以，富有口才的圣者在劝勉某种实践真理时，不仅要教导人使他获得知识，愉悦人使他保持注意力，同时还必须影响人的心灵，使他顺服于意志。人若是没有被真理本身的力量感动，——虽然它证据充分，风格优美——那就只有通过修辞的力量来征服他。

第十四章——优美的表达必须与问题本身

保持一致。

30.人在追求这里所谈论的高雅表达上花费了极大的心思，应该说，我们有必要这样做，但是对于邪恶小人借大量修辞方法举荐的许多令人发指的邪恶、卑鄙行径，我们必须退避三舍，他们这样做，不是为了取得认同，只是为了阅读享受。但愿神使他的教会避开耶利米先知论到犹太会堂所说的事：“国中有可惊骇、可憎恶的事：就是先知说假预言，祭司藉他们把持权柄，我的百姓也喜爱这些事，到了结局你们怎样行呢？”^[14]修辞啊，它的纯粹性越是可怕，它的坚固性就越是可摧？毫无疑问，它是“打碎磐石的大锤”。^[15]神自己也通过该先知把他自己藉圣先知所说的话比作这样的大锤。这样看来，神禁止我们中间祭司与假先知同流合污，禁止神的百姓喜爱这样的人、这样的事。我是说，神禁止我们中间出现如此可怕的疯狂！不然到了结局我们要怎样行呢？毫无疑问，人们宁愿所说的话不那么明白易懂，不那么悦耳动听，也不那么令人信服，也希望真理能够在讲述中享受快乐，公义而不是不义听起来使人愉悦，但是这是不可能的，除非真理和公义以高雅的风格表达。

31.而且，在某种严肃的集会中，比如经上所论到的“我在民众中赞美你”^[16]的那种大会中，那类修辞诚然没有什么虚假的东西，却也毫无愉悦可言，琐碎的、无关紧要的真相掩埋在一大堆泡沫一样的修饰语中，这样的修辞即使用来装点伟大而基本的真理，也显示不出文雅和高贵来。在圣居普良的一封信里就有这类修辞，我想，之所以出现这种情形，若不是出于偶然，就是故意插进去的，目的是为了让人明白健全的基督教教义原则是如何根除他那种冗长的语言习惯，使他遵循一种更高贵更恰当的表达方式，我们可以在他后来的书信里看到这种修辞法，一种使人油然而生敬意的风格，需要真诚追求、不花大力气就得不到的一种风格。他曾在一处说：“我们要寻求这样一个地方：邻近的空旷地带能提供退隐静思、修身养性之处，有葡萄树蔓延的枝条低垂、盘绕，在支撑的苇秆上悄然生长，团团树叶覆盖，使葡萄架成为一个门廊。”^[17]这里的语言是十分流畅而丰富华美的，但过于华丽，华而不实，不受严肃的思想家欢迎。但喜欢这种风格的人往往会认为，那些没有使用这种风格而使用一种更简洁朴实风格的人之所以如此是因为他们做不到前者，而不是因为他们的判断教导他们避免这样做。因而，这位圣人既表明他是能够用那种风格表达的，因为他以前就是这样做的；又表明他不想这样做，因为他再也没有继续使用那种风格。

第十五章——基督教教师在传道前要先祷告。

32.所以，我们的基督教演说家在传讲公义的、圣洁的和良善的事物

（这之外的事他永远不可说）时，尽其所能使听者明白、愉悦、信服；要做到这些，与其说靠演说的天赋，还不如说靠虔诚的祷告，所以他在开始演讲之前应当为自己祷告，也为那些准备听他讲的人祷告。当时间将到，他必须讲话的时候，在他张口之前，应当向神提升他饥渴的灵魂，把他准备要倾倒出来的东西汲取进来，使自己充满准备分配出去的东西。因为关于信心和爱的每一件事都有许多东西可说，并且有许多说的方式，谁知道在某个特定的时候我们该说什么、怎么说，或者该让听者听到什么？唯有神知道，因为唯有他洞悉众人的心思。谁能使我们说该说的，怎样说该说的？唯有那决定我们的话语的神。所以，凡急于知道和教导的人都要学习一切知识，获得与牧师相符合的表达能力。但到了要说话的时候，当把我们主所说的话看为更符合虔诚之心的需要：“不要思虑怎样说话，或说什么话。到那时候，必赐给你们当说的话，因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的。”^[18]圣灵既然在那些为了基督的缘故被交给逼迫者的人里面说话，为什么不也在那些把基督的福音带给缺乏学习动力者的人里面说话呢？

第十六章——虽然是神造就了真正的教师，但也不可轻视人的引导。

33.如果有人问，既然圣灵使人成为教师，那我们就不需要指导他们怎样教导，或教导什么；他还会说，既然我们的主说：“你们没有祈求以先，你们所需用的，你们的父早已知道了”^[19]，我们就不需要祈求了；或者说使徒保罗本来就不该指导提摩太（Timothy）和提多（Titus）如何教导别人或者教导什么。这三封使徒书信应当时时呈现在第一个已经获得教会教师资格的人面前。在《提摩太前书》里，我们岂没有读到这样的话：“这些事，你要吩咐人，也要教导人。”^[20]至于这些事是什么，先前已经交待清楚。我们岂不是读到：“不可严责老年人，只要劝他如同父亲？”^[21]在《提摩太后书》里岂不是说：“你从我听的那纯正话语的规模，要常常守着。”^[22]他“按着正意分解真理的道”^[23]，岂不是无愧的？在同一封书信里又说：“务要传道！无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。”^[24]同样，在《提多书》里，他岂不是说一个主教应当“坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了？”^[25]又说：“但你所讲的，总要合乎那纯正的道理。劝老年人要有节制”等等^[26]。又说：“这些事你要讲明，劝戒人，用各等权柄责备人，不可叫人轻看你。你要提醒众人，叫他们顺服作官的、掌权的。”^[27]如此等等。读到这些话我们该作何感想？使徒一方面说人成为教师是圣灵运行的结果，另一方面他自己又指导他们如何教导、教导什么，这是不是他自相矛盾？或者我们应当这样理解，得赐了圣灵，人甚至教师的教导之职责仍不能停止，但栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么，只在那叫他生长的神？^[28]这样说来，尽管有圣人帮助我们，甚至有圣天使协助我们，若没有神使我们能

够从他学习，谁也不可能按正意知道与神同在的生命有关的事；神在《诗篇》里如是说：“求你指教我遵行你的旨意，因你是我的神。”^[29]同样，该使徒对提摩太本人说，就像老师对学生说一样：“但你所学习的、所确信的，要存在心里，因为你知道是跟谁学的。”^[30]就如同人提供给同胞身体所用的药物，若没有神所赐的美德，就毫无效用（神没有它们的帮助能治好病，它们没有神的帮助就不行），但它们仍然广泛应用着；如果这是出于责任感，那就是一项可敬的怜悯或仁慈的工作；同样，通过人的中介所使用的教训的辅助性工作，唯有当神使它们有益时才是有益的，其实神能够不借助于人的帮助或代理直接把福音传给人。

第十七章——各种说话风格的三分法。

34.凡在讲话中以加强良善之事为目标的，就不可轻看这三种目的中的任何一种：教导人，愉悦人，感动人，并且如我们上面所说的，应当祷告，力求让听者听得明白，听得快乐，听得信服。如果他采用的是高雅而适当的形式，就算没有得到听者的认同，也可以恰当地称他为懂修辞的人。因为那位伟大的罗马演说家本人似乎就认为以下的三个方向就应当服务于这三大目标：“凡能以低沉的风格说细小的事，以平和的风格说中等的事，以威严的风格说重大的事的，就是雄辩家”^[31]，他这话似乎也把上面提到的三个目的也吸收进去了，一句话就把所有的东西囊括在内了：“凡能以低沉的风格说细小的事，以便给人知识，以平和的风格说中等的事，以便给人愉悦，以威严的风格说重大的事，以便影响心灵的人，就是雄辩家了。”

第十八章——基督教演说家总是讨论重大问题。

35.可以说，我所引用的这位作者已经在法律问题上实现了他自己所定下的三个方针，但他不可能在传教问题上也做到这一点，而我想要描述的讲话所涉及的唯有这些问题。法律问题是与经济上的交易行为相关的，是细小的；那些与人的生活或自由相关的问题则是重大的；与这两者都无关，目的不是促使听者行动，也不是使他论断什么事情，只是获得快乐，这样的讲话可以说就处在这两者之间，因此称之为中等的。其实中等问题这个名称就是从“modus”（尺度）来的，若把“moderate”（中等的）译成“little”（微小的）就不是一种正当使用，而是误用了。就我们的问题来说，其中所涉及的一切事，尤其是那些从权威之地对人说的，应该都是与人的得救相关的，并且不是指人的暂时得救，而是永远得救，同时，要提防警惕的也是永恒的毁灭，所以我们所说的一切事都是重要的；甚至可以说，传道者所论到的与钱财有关

的事，无论是失去，是得到，无论数量是大，是小，都不可看作是无足轻重的。因为公义从来不是无足轻重的，就是在有关钱财这类琐碎事务上，也必须遵守公义原则，如我们的主所说的：“人在最小的事上忠心，在大事上也忠心。”^[32]最小的事当然是极琐碎的，但对最小的事也忠心就是伟大的。就像圆的性质，即从圆心到圆周的所有线都是等同的，在大碟上是这样，在最小的硬币上也仍然是这样。所以，体现公义的事物很小，但公义之大并没有丝毫减损。

36.当使徒论到世俗事务的磨难（这些事不就是钱财问题吗？此外还能是什么事呢？）时说：“你们中间有彼此相争的事，怎敢在不义的人面前求审，不在圣徒面前求审呢？岂不知圣徒要审判世界吗？若世界为你们所审，难道你们不配审判这最小的事吗？岂不知我们要审判天使吗？何况今生的事呢！既是这样，你们若有今生的事当审判，是派教会所轻看的人审判吗？我说这话是要叫你们羞耻。难道你们中间没有一个智慧人能审断弟兄们的事吗？你们竟是弟兄与弟兄告状，而且告在不信主的人面前。你们彼此告状，这已经是你们的大错了。为什么不情愿受欺呢？为什么不情愿吃亏呢？你们倒是欺压人、亏负人，况且所欺压、所亏负的就是弟兄！你们岂不知不义的人不能承受神的国吗？”^[33]使徒为什么如此义愤，又是指责，又是痛斥，又是鞭策，又是威胁？他的口气为什么如此变化频频，如此陡然峰转，证明他的痛切之深？总之，他为什么对如此琐碎的事用如此高雅的口气说呢？世俗之事值得他如此对待吗？断然不是，事实上他所做的一切都是为了公义、仁爱和虔诚，这些东西在每一个理智健全的人看来都是大的，就是应用于最小的事物时也不减损它们的伟大。

37.当然，如果有人问我们应该怎样在教会的法庭上处理世俗案子，或者为他们自己，或者为与其相关的人，我们会严肃地告诫他们要把它们看作是瞬间即逝的东西坦然面对。但我们这里所讨论的是一个作为教导真理、使我们脱离永恒的悲境、引我们走向永恒的喜乐的人的说话方式。无论这些真理是在什么场合宣讲，是在公众场合，抑或私下里，不论是对一人讲还是众人讲，不论是以论文形式，还是书卷形式，是长信或短信形式讲，都是极为重大的。除非我们是想说，因为一杯凉水是非常渺小而普通的东西，所以我们主所说的话——把一杯凉水给他的众门徒中的一个喝的人不能不得赏赐^[34]——就是极为无聊，没有意义的。或者当一位传道者论到这样的话的时候，认为自己的话题没有什么意义，因而讲解时既不讲究任何文采，也没有什么力量，只以低沉而卑微的风格说话。事实岂不是这样的：当我们正好向人说到这个题目时，神与我们同在，使我们所说的话完全与题目相配，于是从凉水里升起一股火舌，把人的冰冷的心也给点燃了，使他们热心行怜悯之事，期望得到永恒的赏赐。

第十九章——基督教教师必须因材施教，

不同场合使用不同风格。

38. 我们的教师诚然应当说大事，但他不能总是用威严的语调谈论，而是要分不同的场合，教训人时用低沉的语调，称颂或谴责时用平和的语调。如果某个事必须做，而该做的人却不愿意去做，这时我们对他们说话就要加强语气，用足以影响心灵的方式谈论这样的事。有时同一个重要问题在不同时候分别用这些方式说：教导时说得平静，强调其重要性时说得温和，要迫使悖逆真理的人转而拥抱真理时就要说得铿锵有力。有什么事能比神本身还大吗？他岂是没有什么可学的吗？或者教导三位一体的人应当以另外的方式用平静讨论的方式谈它，以至于对一个不易理解的题目，讲解到什么程度，我们就理解到什么程度？在这种情形中，我们该去寻求粉饰，而不是寻找证据吗？或者应当让听者受感动，而不是受教导从而获得某种知识？当我们开始称颂神的时候，不论是称颂他本身，还是他的作品，人的面前就展现出一个多么需要优美而辉煌的语言的领域，只要他能竭尽全力赞美神——虽然谁也不能对神表达出足够的赞美，但谁都在一定程度上赞美着神。但是如果敬拜的不是神，或者把偶像——不论是魔鬼还是某种受造物——与他一同敬拜，或者崇拜偶像胜过拜他，那么我们就需要用强有力的、威严的语调说话，指明这是怎样的一种大恶，这样才能劝他们脱离这种恶。

第二十章——引自《圣经》的关于多种风格的例子。

39. 现在我们来看一些比较具体的事情。关于平静、沉着风格我们有一个使徒保罗的例子，他说：“你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而那使女所生的，是按着血气生的；那自主之妇人所生的，是凭着应许生的。这都是比方，那两个妇人就是两约。一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲（Hagar）。这夏甲二字是指着阿拉伯（Arabia）的西奈山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母”^[35]，如此等等。他这样推导的话也是出于同样的风格：“弟兄们，我且照着人的常话说：虽然是人的文约，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的；神并不是说‘众子孙’，指着许多人，乃是说‘你那一个子孙’，指着一个人，就是基督。我是这么说：神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许；但神凭着应许，把产业赐给亚伯拉罕。”^[36]因为听者很可能会问，如果产业不本乎律法，那为何要立下律法呢？他自己预见到这样的异议，所以就问：“这样说来，律法是为什么有的呢？”并且给出回答说：“原是为过

犯添上的，等候那蒙应许的子孙来到，并且是藉天使经中保之手设立的，但中保本不是为一面作的，神却是一位。”这里又可能出现一种疑义，如他自己所陈述的：“这样，律法是与神的应许反对吗？”他回答说：“断乎不是！”然后说明理由如下：“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。但《圣经》把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督归给那信的人。”^[37]做教师的，不仅要解释模糊的意思，解除问题的困难，同时还要对付其他可能产生的问题，免得它们使我们所说的笼罩上疑惑或不可信之阴影，这是教师的一部分职责。然而，如果这些问题本身一出现，其答案也随之出现了，那我们去琢磨那些不可能解决的问题是毫无意义的。况且，一个问题可能生出其他一些问题，从这些问题又生出更多的问题，如果所有这些问题都要讨论、解决，那么除非记忆极端强大、活跃，否则，推论者就会看到根本无法回到他出发的那个原初问题。不过，把心中所能想到的可能的异议都提出来并给予驳斥，这倒是极为可取的做法，免得到了人都不在了，无法回答的时候出现这样那样的异议，或者人虽然还在世，但对这种异议不曾置过一词，就很可能永远无法彻底驳斥它——这种做法也可以避免这种情形出现。

40.使徒以下的话体现的是温和风格：“不可严责老年人，只要劝他如同父亲；劝少年人如同弟兄；劝老年妇女如同母亲；劝少年妇女如同姐妹。”^[38]还有：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的。”^[39]几乎这整段劝告的话都是采用了温和的修辞法，它的各个部分都是极为优美的，似乎各司其职，彼此所属的事物通过高雅的方式组合在一起。比如：“按我们所得的恩赐，各有不同；或说预言，就当照着信心的程度说预言；或作执事，就当专一执事；或作教导的，就当专一教导；或作劝化的，就当专一劝化；施舍的，就当诚实；治理的，就当殷勤；怜悯人的，就当甘心。爱人不可虚假，恶要厌恶，善要亲近。爱弟兄，要彼此亲热；恭敬人，要彼此推让。殷勤不可懒惰。要心里火热，常常服侍主。在指望中要喜乐，在患难中要忍耐，祷告要恒切。圣徒缺乏要帮补，客要一味地款待。逼迫你们的，要给他们祝福；只要祝福，不可咒诅。与喜乐的人要同乐；与哀哭的人要同哭。要彼此同心。”^[40]这一切被极为高雅地用一个包含两个成分的完整句囊括作结：“不要志气高大，倒要俯就卑微的人！”稍后又说：“凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”^[41]这些虽然都是用单独的子句表述的，但最后用一个包含两个成分的完整句作结：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱。”稍后又说：“黑夜已深，白昼将近，我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。行事为人要端正，好像行在白昼。不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可争竞嫉妒。总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。”^[42]如果把这段话翻译成这样：“et carnis providentian ne in concupiscentiis feceritis”，毫无疑问，听来更为和谐，更为悦耳，但是我们的译者宁愿严格保留句子的顺序。在希腊语里，也就是使徒所用的

语言里，这话听来如何，应由那些对那种语言更有研究的人来定夺。就我个人来说，按句子的原序翻译出来的内容即使在原文里也不是那么和谐统一的。

41.诚然，我必须承认，我们的作者在那种由和谐尾音组成的高雅话语上极为欠缺。我不敢断定这是译者的过错，还是——我更倾向于相信——这是作者故意避免这种修饰之故；我得说我确实不知道。但有一点我是知道的，如果有谁精通这种和谐律，把这些作者的结尾句按照和谐律来安排，就可以很轻松地知道，他在语法学校、修辞学校作为重点学习的，这些受圣灵启示的人一点也不缺乏；他还会在他们的作品中看到许多华美的语言——翻译成我们的语言还是很美，更不要说他们的原文了——这样美的语言在那些自吹自擂的人的作品中是不可能看到的。但是我们必须注意，在添加和谐音的时候，不可对这些神圣而富有权威的话语的分量有任何减损。要知道，我们的先知远非缺乏音乐素养，——我们所说的这种和谐最完全地体现在音乐上——耶柔米，极为博学的一个人，甚至描述了他们中一些人所使用的韵律^[43]，至少在希腊文里是这样；虽然为了准确地翻译句子的含义，他没有在译本中保留这些韵律，但我（就我自己的感受来说，因为我比别人更了解自己的感受，我自己的感受也比别人的感受更为我所了解）虽然在自己的讲话中——不论我认为它有多文雅——没有忽视这些和谐尾词，却仍然高兴地看到它们在圣作者那里极为少见。

42.威严的风格有别于刚刚讨论的温和风格，主要在于它没有太多词语上的修饰，不至于用心理上的情绪来强化激情。诚然，温和风格所用的一切修饰，它也几乎都用，但如果它们恰好不在手边，它也不会刻意去寻找，因为它担负着自己的激情；使它遇到美的表达就能一手到擒来的不是它对修饰的欲望，而是思想本身的力量。热烈的情感自身能找到恰当的词汇，这对它的目标足够了，这些词汇也不需要经过仔细、精致地筛选。如果一个勇敢的人配饰有金银珠宝的兵器，在战场上热血沸腾，那不是因为它们价格昂贵，而是因为它们是兵器；就算他所佩的兵器是从地里挖出来的，只要心怀怒火，他照样杀敌如麻。使徒在以下话里要求我们忍耐此生的一切邪恶。他说：“看哪，现在正是悦纳的时候，现在正是拯救的日子。凡事不可叫人有妨碍，免得这职分被人毁谤；反倒在各样的事上表明自己是神的用人，就如在许多的忍耐、患难、穷乏、困苦、鞭打、监禁、扰乱、勤劳、警醒、不食、廉洁、知识、恒忍、神的大能；仁义的兵器在左在右。荣耀、羞辱；恶名、美名；似乎是诱惑人的，却是诚实的；似乎不为人所知，却是人所共知的；似乎要死，却是活着的；似乎受责罚，却是不至丧命的；似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的。”^[44]请看他还正在燃烧：“哥林多人哪，我们向你们，口是张开的，心是宽宏的”，如此等等，不必一一引用，免得令人厌烦。

43.同样，在《罗马书》里，他也用既有力又优美的语言论到逼迫这个题目，他说：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按

他旨意被召的人。因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀。既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能抵挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？（如经上所记：我们为你的缘故终日被杀，人看我们如将宰的羊。）然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。因为我深信无论是死、是生，是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是high处的、是low处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的。”^[45]

44.同样，在《加拉太书》里，尽管整封信是以低沉的风格写的，结尾处升为温和风格，但是他插入了一般饱含情感的话，这段话尽管没有刚刚提到的那些段落的修饰，却毫无疑问是充满力量的：“你们谨守日子、月份、节期、年份，我为你们害怕，惟恐我在你们身上是枉费了工夫。弟兄们，我劝你们要像我一样，因为我也像你们一样，你们一点没有亏负我。你们知道，我头一次传福音给你们，是因为身体有疾病。你们为我身体的缘故受试炼，没有轻看我，也没有厌弃我，反倒接待我，如同神的使者，如同基督耶稣。你们当日所夸的福气在哪里呢？当时，你们若能行，就是把自己的眼睛刺出来给我，也都情愿。这是我可以给你们作见证的！如今，我将真理告诉你们，就成了你们的仇敌吗？那些人热心待你们，却不是好意，是要离间你们，叫你们热心待他们。在善事上常用热心待人，原是好的，却不单我与你们同在的时候才这样。我小子啊，我为你们再受生产之苦，直等到基督成形在你们心里。我巴不得现今在你们那里，改换口气，因我为你们心里作难。”^[46]这里有比照的对偶吗？有一步步推向高潮的句子吗？有华丽的子句、成分和完整句吗？然而，尽管如此，其中仍闪耀着一种强烈的情感，使我们感受到火热的文采。

第二十一章——引自基督教教师，尤其是安波罗修和居普良的关于多种风格的例子。

45.众使徒的这些作品虽然很珍贵，但也太艰深，如果你不满足于表面的了解，想要透彻地领会，光是读和听是不够的，还必须有一位解释者。所以，有那么些人通过研读《圣经》已经获得了救人的神圣真理，并把它交托给教会，我们要学习体现在这些人的作品中的多种表达方

式。具有可敬记忆的居普良用低沉的风格写专著讨论杯的圣礼。在这本书中他解决了主的杯是只应盛水，还是酒与水混合起来的问题。不过我们必须引一段来具体说明。作了常规的介绍之后，他就开始讨论问题的要点。他说：“我们务要注意，举杯时要遵守从主传给我们的习俗，凡不是主所事先为我们成就的，一律不可为，所以，为纪念他所献的杯应混合酒。如基督所说：‘我是真葡萄树’^[47]，由此可知，基督的血是酒，不是水；如果没有酒，这杯就不可能装盛他的血，就是使我们得救赎、得洁净的血；酒就是象征了基督的血，这血在《圣经》的所有预表和宣称里都作了预示和说明。我们在《创世记》里看到关于这一圣礼的环境作了预示，挪亚的故事就从预表的角度阐明了我们主的苦难。挪亚喝了酒之后醉了，赤着身子躺在自己的帐棚里，他的二儿子怕他赤身露体暴露出去，他的大儿子和小儿子则小心翼翼地掩盖起来^[48]。没有必要再详细提到别的环境，只需注意这一点，即挪亚预示着将来的事实，他喝的是酒，而不是水，由此指明了我们主的受难。同样，我们还可以看到，祭司麦基洗德（Melchizedek）的故事也预示了我们主的晚餐之圣礼，因为按《圣经》的见证，‘撒冷王（king of Salem）麦基洗德带着饼和酒出来迎接；他是至高神的祭司。他为亚伯拉罕祝福。’^[49]麦基洗德就是基督的一个预表，这一点圣灵在《诗篇》里作了宣告，那是父对子说的：‘你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。’^[50]^[51]这段话，以及后面的全部内容都采用了低沉的风格，这样，读者就很容易弄清楚。

46. 圣安波罗修也是这样，虽然讨论的是一个极为重大的问题，圣灵与父和子的同等性，但也采用了低沉的风格，因为他所考虑的问题要求的不是华美的词藻，不是要用煽情的影响心灵，而是事实和证据。所以，在他作品的序言里我们看到有这样的段落：“基甸（Gideon）从神得了这样的信息，尽管成千上万的人要败落，但神要藉一人救自己的百姓脱离仇敌之手，基甸听了这话就感到惊慌，于是拿了一只山羊羔，按天使的指示把它与无酵饼一起放在磐石上，把汤倒出来；神的使者伸出手内的杖，杖头一挨到肉和无酵饼，就有火从磐石中出来，烧尽了供品^[52]。这神迹似乎指出，磐石就是基督身体的一个预表，如引文所说的：‘他们所喝的是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督。’^[53]当然这不是指基督的神性，乃是指他的肉身，他那永流的血泉曾满足他百姓饥渴的心灵。这样说来，正是在那里就以神秘的形式宣告了主耶稣被钉十字架的时候，必以自己的肉身来洁净全世界人的罪，不只是他们的罪行，还除去他们心里的恶念。因为羊羔肉指外在的罪行，而汤指里面的恶念，如经上所说的：‘他们中间的闲杂人大起贪欲的心，以色列人又哭号说：谁给我们肉吃呢？’^[54]当天使伸出手里的杖，再加上神的圣灵，必把人类的一切罪恶全都烧尽。因此主也说：‘我来要把火丢在地上。’^[55]”他还以同样的风格讨论题目，主要致力于证明并坚固自己的观点^[56]。

47. 关于温和风格的一个例子来自居普良对贞洁的赞颂：“现在我们开始讨论贞女，她们所得的荣耀很高，被关注的程度也很大。这些人是教会之树上盛开的花朵，是属灵恩典的荣光和装饰，是高贵和美名的喜

乐，是完美无瑕的作品，是神的形像，应和着主的圣洁，是基督之族中更明亮的部分。她们的母亲教会以他们荣耀的果实为喜，因她们更加枝繁叶茂而乐。多少孩子变得贞洁，母亲的喜乐就增加多少。在另一封信的结尾处他说：‘我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。’^[57]贞洁就有这样的形状，正直有这样的形状，圣洁和真理都有；凡满有主的纯洁，遵守公义和虔诚，有坚定的信心，谦卑地敬畏，忍辱负重，在患难下坚韧，受伤害时柔顺，心怀慈悲，弟兄之间一心一意，和睦相处，凡这样的人都有这样的形状。你们圣洁的贞女要遵守、珍视并成全所有这一切事，有为神和基督的从容之心，选择了更大更好的部分，引导并指明走向主的道路，向主发誓要服侍老人，鼓励同辈，彼此劝勉，相互激励，效法美德的榜样，争取得荣耀，勇敢地忍耐，取得灵性上的进步，怀着喜乐走完一生，当你们的贞洁开始堆积荣耀的奖赏，务要只记住我们。”^[58]

48.安波罗修在提到贞女以自己的行事为人树立了学习榜样的时候也使用了温和而富有修饰的风格。他说：“她不只是在身体上是个贞女，而且在心灵上也同样如此；她纯洁的情感不沾染一丝伪善的渣滓，她言语严谨，不守财富，只为穷苦人潜心祷告；她勤勉劳作，虔诚地说话，常常把神而不是人看作她良心的向导；她不加害于人，只祝福众人；她对长辈尽职，对同辈不嫉妒，避免夸口，遵循理性，热爱美德。她可曾使父母伤心，哪怕一个眼神？她可曾与邻人争吵？可曾鄙视卑微者，嘲笑弱者，躲避穷人？她常去的地方是那些需要同情、也不影响端庄的地方。她的眼里没有傲慢，话里没有狂妄，举止一点也不放荡；她的穿戴不暴露，步态不随意，声音不粗野；她的外表就是她心灵的写照，就是一幅纯洁的画卷。因为好的房子就应当表现出这样的门槛，显示出这样的入口，让人知道里面没有任何暗昧的陷阱，因为里面有一盏灯放射出光芒一直照到外面。我还有必要细谈她在食物上的节俭和尽职上的不遗余力吗？——一个是降到正常需要范围之下，一个却是升到能力所及范围之上。后者没有中断的间歇，前者一天一天禁食，需要恢复精力时，也只吃仅能维持生命的食物，绝不会饕餮大吃。”^[59]我所引用的这几个段落都是温和风格的例子，因为它们的目的不是要诱导那些还没有献身的人发誓守贞洁，而是为了表明那些已经宣誓的人应当成为怎样的人。要说服人走出如此重要的一步，需要通过庄严的风格把听者的心灵激动起来，燃烧起来。然而，殉道者居普良没有论到接受这种贞洁之事业的职责，而是论到贞女的服饰和举止。当然就是在这些方面，这位伟大的主教还是用一种庄严的修辞劝勉他们尽自己的职责。

49.我要从他们两人都涉及的主题的讨论中挑选几个威严风格的例子。两人都痛斥妇女用颜料往脸上着色，或者毋宁说玷污脸色。在论到这个话题时，第一个人说：“设想有一位画家用各种色彩描画，达到与自然本色相符，勾勒出一个人的面貌。当他以卓绝的技艺完成这幅画之后，却有另一个画家来插上一手，似乎是要以他更高超的技艺把已经完成的画再提上一个档次。可以肯定，第一位艺术家会认为此举实在无礼，他的愤怒自然要油然而生。这样说来，你岂能认为自己行了如此放

肆的邪恶之行，对神这位伟大的艺术家如此侮辱，而能不受惩罚，安然无恙？就算你没有对人举止不轨，心里没有被这些骗人的伎俩玷污，但你若是改坏并篡改属神的东西，就表明你甚至比奸淫者更可恶。你自以为藉这样的技艺就可以装扮自己，变得妖艳美丽，这本身就是对神的作品质疑，对真理的悖逆。请听关于发酵的警告。‘因为我们逾越节的羊羔基督被杀为我们献祭了。所以我们守这节不可用旧酵，也不可带恶毒、邪恶的酵，只用诚实真正的无酵饼。’^[60]倘若诚实的东西被玷污了，真正的东西因俗艳的色彩和江湖骗子的招摇撞骗而成为一处虚旦，那么诚实和真理还能存在吗？主说：‘你不能使一根头发变黑变白’；^[61]你是否希望拥有更大的权能，使主的话都归于虚无？你宁可用你那鲁莽而渎圣的手改变你头发的颜色。我以一个先知的视野看将来，但愿你把它们染成火焰的颜色。”^[62]因为太长了不可能把以下所有的话都引过来。

50.安波罗修也同样对这种做法深恶痛绝，猛烈抨击，他说：“因此就产生了这些引人作恶的动机，妇女担心自己对男人的吸引力不够，就用精心挑选的颜料描画自己的脸蛋，从而使形体上的污点进而渗透到贞洁。把自然本色变成那些浓妆艳抹，从而担心招致丈夫的不满，到公开声称她们招惹了自己的不满，这是多么愚蠢啊！因为想要改变自己的本来面目的妇女就是在定她自己的罪；她尽一切努力要愉悦另一个人，这就表明她首先已经使她自己不满。女人哪，你既然担心展示本真的自我，我们还能找到比你更确定无疑的证据来证明你的丑陋吗？如果你是俊美的，为何要掩盖自己的美丽呢？如果你相貌平平，又为何假装是美的呢？事实上，无论是你自己的良心，还是另一个人的良心，都不可能享受虚谎的快乐。因为他爱另一个女人，而你想要取悦于另一个男人；他爱别人，你很愤怒，但他的荒淫是你教的，你是你自己的伤害的邪恶诱因。就算成为拉皮条男人的猎物的女子也不愿扮演助恶者的角色，她虽然淫恶，但她所侵犯的是她自己，而不是别人。淫乱罪还比你更能忍受呢。因为奸淫损害的是节制，而你损害的是自然本性。”^[63]我想，这足以表明，这种修辞激情澎湃地呼吁女子避免用骗人的技艺篡改损害她们的外表，而要培养节制和敬畏的美德。由此，我们看到，这种风格既不是低沉的，也不是温和的，而是完全威严的。在这两位作者——我已经挑选了一些段落作为样本——以及其他说得真又说得好——也就是说得有见地、一针见血，所用的表达式优美，有力量的教会作家中，可以看到许多三种讲话风格的例子，分散在他们各种各样的作品和讨论中，勤勉的读者通过坚持不懈的研读，再加上自己的践行，可以对它们有全面的了解。

第二十二章——多种风格的必要性。

51.但我们不可以为把这些不同的风格结合起来是违反规则的。因为我们若是从头至尾只单调地使用一种风格，就无法留住听者的注意力；相反，若是不断地变换风格，尽管篇幅可能会变得更长，但可以更加高

雅地展开讨论。再说，每一种风格都有自己的变化，能防止听者注意力分散，或者变得疲倦。然而，就拿威严风格与低沉风格来说，我们可以更长时间地忍受后者。因为为使听者与我们产生共鸣，必须激起其心中的情绪，但当这种情绪已经被充分激发出来之后，越是往上提，其持续的时间就越短。因而，我们必须注意，免得在我们努力把已经激发的情感提到一个更高程度时，反倒丢失了已经得到的东西。但只要插入我们必须用更平和的风格讨论的问题，就可以有效地回到必须以强烈的语气讨论的问题上，于是就产生了有涨有落、像潮水一样的修辞法。由此可以看出，威严风格如果要长时间地连续使用，就不可毫无变化，而应不时地穿插一下另两种风格，但从整体来看，说话或文章仍属于主要的那种风格。

第二十三章——多种风格应如何结合。

52. 一个重要的问题是要决定哪种风格应与哪种风格穿插，在什么地方使用哪种具体的风格。比如，使用威严风格时，前言介绍时应是温和的，这永远或者几乎永远是可取的。说话者可以自行决定可以用威严风格的地方使用低沉风格，这样一旦用上了威严语调，就在比较中更显威严，就像光线从黑暗的背景下射出来更显耀眼。同样，无论说话或写作时使用的是何种风格，一旦出现了棘手的问题要解答，需要准确的区分，这就必然要求使用低沉的风格。同样，无论何时，只要出现了那类问题，这种风格也必须与其他两种风格交替使用；正如无论讨论中使用的主要语调是什么，只要给予赞美或谴责但不进一步指向对某个人的定罪或赦罪，或者不谋求某个人在某种行为上的认同，就必须使用温和风格。所以，在威严风格中，其他两种风格也要适时出现，这对温和风格同样适用。另外，温和风格并不总是、只是偶然需要低沉风格。比如，如我已经说过的，出现了棘手问题需要解答时，或者某些易受修饰影响的观点变得毫无装饰、只用低沉的风格表述，以便进一步突出修饰的热情洋溢（可以这么称呼）。但温和的风格永远不需要威严风格的协助，因为它的目的是感激，绝不是激动心灵。

第二十四章——威严风格产生的效果。

53. 就算不时有热烈的掌声向讲话者响起，但我们不可因此就认为他是在用威严的风格讲话，因为低沉风格的准确区分和优美的温和风格也常常会产生这种效果。另外，威严风格倒常常因其强烈的情感性而使听众沉默无语，甚至引得他们泪流满面。比如，我在玛勒泰尼（Mauritania）的凯撒利亚（Caesarea）时为劝说百姓放弃他们称为“Caterva”的内战，或者说比内战更邪恶（因为不只是同胞，还包括邻人、兄弟甚至父亲和儿子，所有的人分成两派，在每年的某个季节手拿

石块相互殴打，每个人都可以随意地杀死任何人），尽自己所能用激烈的讲话吩咐他们把这种如此残忍又根深蒂固的恶从他们心灵和生活中剔除出去；然而，不是因为我听到了他们的掌声，而是因为我看见他们的眼泪，我才认为我的讲话产生了一定效果。因为掌声表明他们受了启示，感到兴奋，而眼泪则表明他们被折服了。当我看见他们流下了眼泪的时候，即使还没有事实的证据，我也相信这种可怕而野蛮的习俗（从他们的父辈、古老的先祖那里传下来、就像一个仇敌围困着他们的心灵，或者毋宁说完全控制着他们的习俗）被摒弃了。所以我的讲道一结束，我就呼吁他们用心灵和声音向神表示称颂和感谢。看哪，在基督的恩佑下，这事至今已经有八年或更多的年头了。此外，我注意到在许多其他的情形中也同样如此，一个智慧人用强有力的修辞对听众产生的效果与其说是通过热烈的鼓掌来表达的，还不如说是通过悲叹，甚至眼泪，最好是生活上的改变。

54.低沉的风格也给许多人带来了变化；但它是教导他们所不知道的事，或者说服他们接受他们认为不可思议的东西，而不是敦促他们去做知道该做但不愿做的事。为了消除这类困难，讲话需要带着激情。同样，赞美和指责如果利用修辞来表达，就算是用温和风格也会对一些产生这样的一种效果：使他们不仅喜欢颂扬和责备的修辞，还引导他们去按可赞美的方式生活，避免招致谴责的生活方式。但谁也不会说，凡从中得到愉悦的，人人都能最终改变自己的习惯，凡得到低沉风格教导的人都能知道或相信他们先前所不知道的真理。

第二十五章——怎样使用温和风格。

56.关于我稍前所定的凡希望用智慧和修辞说话的人所必须满足的三个条件^[64]，即清楚明白、风格优美以及具有说服力，我们不可认为这三种性质各自对应于三种说话风格，清楚是低沉风格特有的效果，优美是温和风格的效果，说服力是威严风格的效果。相反，所有的讲话，不论使用什么风格，都应当始终致力于并且尽可能地表现出这三种效果。因为我们不愿意只让人听清楚，还要给人愉悦。同样，我们为什么要藉神圣的见证来加强我们的教义？不就是希望获得听者的赞同，希望借助于神——因为经上说：“你的见证最的确”^[65]——迫使他同意吗？当人讲故事的时候，就算是以低沉的风格讲，不就是希望别人相信吗？但倘若他不用某种优美的风格来吸引注意力，谁愿听他讲？如果他连话都讲不清楚，那么显然，他既不可能给人愉悦，也不可能使人信服。同样，低沉的风格就其本身纯粹的质朴性来讲，当它解开极为困难的问题，并以出人意外的方式阐明它们时，当它从一个不曾指望的方面摆脱并揭示某些非常尖锐的评论时，当它抓住并揭露某种反对意见的错谬——乍看一下这种意见似乎还是无可辩驳的；尤其是当所有这些伴随着一种自然而贴切的高雅表达，一种和谐而均衡的风格，看上去一点也不显得突兀，倒像是问题本身自然流溢出来的，当这种风格这样使用时，就会引

来极为热烈的掌声，热烈得使人难以相信这是低沉风格。虽然它毫无修饰，也无保护，只是以自己纯粹的质朴性作兵器，但这并不妨碍它以精力和体力摧毁对手，仅凭自己兵器就征服并毁灭了对立面的谬误。这样说话的人总是能得到持久而热烈的掌声，为什么呢？不就是因为看到真理如此无可辩驳地确立起来，得到如此完备的证明，如此自然地显现出来而喜乐吗？因此，基督教教师和演讲者在使用低沉风格时应当不只是力求清楚明白，还要给听者愉悦，使他信服。

57.就基督教演讲者来说，温和的风格也同样如此，既不能全无修饰，也不能过分修饰，不能把愉悦人作为唯一的目标，这一目标要由另外的目标来完成；在赞美和谴责时，它的目标是促使听者追求值得赞美的，避免或放弃受谴责的。另外，没有清晰性，这种风格是不可能给人愉悦的。所以这三种品质，清晰、优美和说服力，也应当是这种风格所追求的，当然优美是最主要的目标。

58.同样，如果需要用威严的风格激动、影响听者的心灵（当对方承认你说的是对的，可接受的，但不愿意将它付诸行动时，往往需要这种风格），那你就必须用威严的风格讲话。但如果他连什么意思都听不明白，怎可能受感动呢？如果他听的时候毫无愉悦可言，又怎能耐心听下去呢？因此，当说服一个顽固不化的人顺服而使用这种风格时，你也必须说得既清楚又令人愉悦，这样才能使人听从劝告。

第二十六章——为人师表的人的教导更有效果。

59.无论这种风格多么威严，演讲者自身的生活更能促使听者顺从。诚然，说得明智而神采飞扬的人可以教导许多急于学习的人，但如经上所说的，他“不能教育他自己”^[66]。因而，使徒也有话说：“这有何妨呢？或是假意，或是真心，无论如何，基督究竟被传开了。”^[67]基督就是真理；我们看到，虽然不是真心传，真理仍然可以传开去，也就是说，公义而正直的东西本身是可以由心里悖逆充满欺诈的人传讲的。因而可以说，那些只求自己的而不是耶稣基督的东西的人也传讲着耶稣基督。因为真正的信徒遵守的不是任何人的话语，而是主本人的话语，他说：“凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为，因为他们能说不能行。”^[68]因此正是那些不能教育自己的人教育了别人。因为他们虽然追求自己的目的，但不敢教导自己的理论，虽然在身居教会权威的要位，但这权威是根据健全的教义建立起来的。所以，我们的主在讲到刚刚引用的这些人之前，作了这样的观察：“文士和法利赛人坐在摩西的位上。”^[69]也就是说，他们所占的这位置，不是他们自己的，乃是摩西的；他们虽然行邪恶的事，但这位置迫使他们说良善的话。所以，他们在生活中遵循自己的道路，但因所在位置是属于别人的，不可能传讲他们自己的教义。

60.这些人虽然自己不行，但他们的传讲为许多人带来益处；但是如果他们言行一致，为人师表，就能给更多的人带来更多的益处。因为有许多人为自己的恶行找借口，就拿教义与教导者的行为作比较，然后在心里，或者更有甚者，直接说出来：你吩咐我做的事为什么你自己不做呢？对一个不听从自己所说的话的人，他们也就不想顺服地听从，并且出于对教导者的轻视，他们也渐渐鄙视所传讲的道了。因此，使徒写信给提摩太告诉他：“不可叫人小看你年轻”，随即补充应怎样避免被人轻看：“总要在言语、行为、爱心、信心、清洁上，都作信徒的榜样。”^[70]

第二十七章——真理重于表达，争论言语意味着什么。

61.这里所描绘的教师为保证听者顺服，不仅可以用低沉和温和的语调说，甚至可以充满激情，无损于节制，因为他的生活使别人不敢轻看他。他在追求正直生活的同时，注意保持良好的声誉，在主和人面前都行光明的事^[71]，敬畏神，关心人。即使讲话想要愉悦人时，也宁愿以问题本身而不是以言语来取悦人，认为一件事在事实上真实到什么程度，就能说得精彩到什么程度，一个教师应当支配自己的言语，而不能让言语来支配他。这就是使徒所说的：“不要用高言，免得基督的十字架毫无果效。”^[72]出于同样的目的，他对提摩太说：“在主面前嘱咐他们：不可为言语争辩，这是没有益处的，只能败坏听见的人。”^[73]但这并不意味着当仇敌抨击真理时，我们不可说任何言语来捍卫真理。当他描绘主教应当成为怎样的人时所说的不就是这个意思吗？“他就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了。”^[74]为言语争辩不是为了如何用真理来战胜谬误，而是急于想使自己的表达方式比别人的更为人所接受。不为言语争辩的人，不论讲得低沉、温和，还是激烈，所用的言语不为别的，只是为了使真理显明、可爱和富有成效；就是爱，作为诫命和律法的目的^[75]，若是所爱的对象不是真的，而是假的，也不可能正当施行。就如一个人有俊美的身体，但品性恶劣，那还不如连他的身体也残缺了，同样，人若教导谎言，并且恰好又善于言辞，那就更加可怜。所以，说得精彩和明智，正是为了表达真理，真理应当以适当而准确的言语来教导，也就是说，低沉的风格言语要适当，温和的风格言语要高雅，威严的风格言语要有力。但既不能说得好听，也不能说得明智的人，应当牺牲修辞力求明智，而不是相反，为求修辞而牺牲智慧。

第二十八章——传道者可以把另外比他自己更擅长言辞的人所写的内容传给人们。

然而，如果他连这一点也做不到，那么就当使自己的生活不仅能为

自己赢得奖赏，还能给别人树立榜样；当使自己的生活方式本身成为一种动人的讲道。

62.确实有那么一些人，在演讲上头头是道，但不能组织演讲的内容。这样的人若是把别人以智慧和修辞写下来的内容拿来，记住，然后讲给人听，那是无可指责的，这样做不带任何欺骗性质。许多人就是这样成为真理的传讲者（这当然是可取的），但不是教师；因为他们都传讲某个真正的教师所写的道，并且他们中间没有任何分工。先知耶利米的话也不是警告这样的人的——神藉他反对那些从邻舍偷窃他的话语的人^[76]，因为那些偷窃的人所拿的是不属于他们的东西，而神的话是属于一切遵守它的人的；正是那说得好听但行为恶劣的人，拿了属于别人的话语，因为他所说的好事似乎是出于他自己的思想，但它们与他的生活方式毫无共同之处。所以神说，那些在传讲神的话语上显得良善、但事实上恶劣的人偷窃了他的话语，因为他们只遵从自己的方式。如果你仔细分析，就知道其实说良善之事的不是说话的人自己。不然，他们怎么口里说着，行为上却不做？使徒论到这样的人并不是毫无目的的：“他们说是认识神，行事却和他相背。”^[77]从一种意义看，他们确实说了，但从另一种意义上看，他们并没有说；因为这两句话都必须是真的，都是作为真理的神所说的。在论到这样的人时，他曾说：“凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为。”——也就是说，从他们嘴里听来的，你要行；但从他们生活中所看见的，你们不可行；——“因为他们能说不行”。^[78]所以，他们虽然没有行，但说了。但在另一处，他指责这样的人说：“毒蛇的种类，你们既是恶人，怎能说出好话来呢？”^[79]由此可见，就算他们说了，但当他们说好话时，不是他们自己在说，因为在意志和行为上他们其实否认自己所说的话。因此情形恰好是这样，一个善于言辞的恶人写出一篇阐述真理的讲稿，然后由一个不善言辞的善人来讲演；当出现这种情形时，前者从自己汲取不属于他的东西，而后者则从别人接受真正属于他的东西。但如果真正的信徒为真正的信徒提供这种服务，双方说的都是属于自己的东西，因为神就是他们的神，他们所说的一切都属于神；就算那些不能创作教义的人也可能通过根据这种教义设置自己的行为使它成为他们自己的东西。

第二十九章——传道者讲道前要先向神祷告。

63.不论是向人讲演，还是记录别人要讲演的内容，或者向人宣读，都应祈求神把适当的话放入他的口中。当王后以斯帖（Esther）准备去面见王谈论本族人的世俗之福时，祈求神把适当的话放入她的口中^[80]，她尚且如此，何况为人的永恒福利在话语和教义上劳作的人呢？岂不更应当祈求同样的恩赐？同样，那些准备传讲别人为他们创作的道貌岸然的人在接受讲道之前应当为那些付出心血的人祷告；接受了之后

也要祷告，既祈求他们自己能讲好，也祈求听者能听好；当讲道顺利，结果喜人时，就当感谢神，他们知道这样的恩赐就是从他而来的，这样，所有的赞美都归于他——“我们自己和我们的言语都处在他的权势之下。”^[81]

第三十章——为本书篇幅太长致歉。

64.本卷的篇幅超过了我预想或希望的范围。不过能从中找到喜乐的读者和听众必不会认为它太长。凡认为太长，但急于知道它的内容的人，可以只读其中的一些章节。至于不想接触它的人，当然无须抱怨它的长度了。不管怎样，我要感谢神，使我以仅有的一点点能力在这四卷本中努力刻画了一类理想的人，不是像我自己这样的（因为我的缺乏非常多），而是凡渴望在美好的即基督教教义上劳作——不仅为自己获得知识，也为教导别人——所应当成为的那种人。

[1] 第一卷第一章。

[2] 《所罗门智训》6：24。根据《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆1996年版。
——中译者注

[3] 参见西塞罗（Cicero），Orator《演说家》21。

[4] 《罗马书》5：3—5。

[5] 《哥林多后书》11：16—30。

[6] caesum与membrum的唯一看得出的区别就是前者比较长一点。英文里找不出适当的词来表达这种区别。

[7] 《哥林多后书》11：6。

[8] 《哥林多后书》10：10。

[9] 《阿摩司书》1：1，7：14。

[10] 《阿摩司书》6：1—6。

[11] 西塞罗，Orator《演说家》23。

[12] 《诗篇》16：4（拉丁本《圣经》）。

[13] 西塞罗：《演说家》21。奥古斯丁的引用不很准确。

[14] 《耶利米书》5：30—31（七十子译本）。

[15] 《耶利米书》23：29。

[16] 《诗篇》35：18。

[17] 居普良（Cyprian），ad Donat《致多纳图》。

[18] 《马太福音》10：19—20。

[19] 《马太福音》6：8。

[20] 《提摩太前书》4：11。

[21] 《提摩太前书》5：1。

- [22] 《提摩太后书》1 : 13。
- [23] 《提摩太后书》2 : 15。
- [24] 《提摩太后书》4 : 2。
- [25] 《提多书》1 : 9。
- [26] 《提多书》2 : 1—2。
- [27] 《提多书》2 : 15 ; 3 : 1。
- [28] 《哥林多前书》3 : 7。
- [29] 《诗篇》143 : 10。
- [30] 《提摩太后书》3 : 14。
- [31] 西塞罗 : 《演说家》29。
- [32] 《路加福音》16 : 10。
- [33] 《哥林多前书》6 : 1—9。
- [34] 《马太福音》10 : 42。
- [35] 《加拉太书》4 : 21—26。
- [36] 《加拉太书》3 : 15—18。
- [37] 《加拉太书》3 : 19—22。
- [38] 《提摩太前书》5 : 1—2。
- [39] 《罗马书》12 : 1。
- [40] 《罗马书》12 : 6—16。
- [41] 《罗马书》13 : 7。
- [42] 《罗马书》13 : 12—14。
- [43] 在他《约伯记》的序言里。
- [44] 《哥林多后书》6 : 2—10。
- [45] 《罗马书》8 : 28—39。
- [46] 《加拉太书》4 : 10—20。
- [47] 《约翰福音》15 : 1。
- [48] 《创世记》9 : 20—24。
- [49] 《创世记》14 : 18—19。
- [50] 《诗篇》114 : 4。
- [51] Ad.Caecilium , Ep.《致凯西利的信》 63 , 1.2.
- [52] 《士师记》6 : 14—21。
- [53] 《哥林多前书》10 : 4。
- [54] 《民数记》11 : 4。
- [55] 《路加福音》12 : 49。
- [56] De Spiritu Sancto《论圣灵》第一卷, 前言。
- [57] 《哥林多前书》15 : 49。
- [58] De habitu Virginum《论圣洁的生活》十八章。

- [59] De Virginitibus《论贞洁》第二卷第1章。
- [60] 《哥林多前书》5：7—8。
- [61] 《马太福音》5：36。
- [62] 居普良：《论圣洁的生活》十二章。
- [63] 安波罗修：《论贞洁》第二卷。
- [64] 第十五章和十七章。
- [65] 《诗篇》93：5。和合本译为：“你的法度最的确。”——中译者注
- [66] 《便西拉智训》37：19。根据《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆1996年版。
- [67] 《腓立比书》1：18。
- [68] 《马太福音》23：3。
- [69] 《马太福音》23：2。
- [70] 《提摩太前书》4：12。
- [71] 《哥林多后书》8：21。
- [72] 《哥林多前书》2：17。和合本《圣经》中没有这节话。——中译者注
- [73] 《提摩太后书》2：14。
- [74] 《提多书》1：9。
- [75] 《提摩太前书》1：5；《罗马书》13：10。
- [76] 《耶利米书》23：30。
- [77] 《提多书》1：16。
- [78] 《马太福音》23：3。
- [79] 《马太福音》12：34。
- [80] 《以斯帖记》4：16（七十子译本）。
- [81] 《所罗门智训》7：16。

论灵魂及其起源^[1]

第一卷^[2] 致僧侣莱那图

奥古斯丁从莱那图（Renatus）收到维克提乌·维克多（Vincentius Victor）的两本书，后者不同意奥古斯丁关于灵魂本质的观点，对他在灵魂起源上犹豫不决态度不明朗也表示反对，就此，奥古斯丁指出，这位年轻的反对者过于自信地对如此艰深的问题作草率的论断，从而陷入了不可容忍的错误。然后他又表明，维克多从《圣经》引用了一些段落，以为可以证明人的灵魂不是源于繁殖，而是神在每个人出生时吹给他的一口气，但是这些段落是含义不明的，也不足以确证他的这个观点。

第一章 [I] ——莱那图把写给他的书寄给他是好意。

亲爱的弟兄莱那图，你对我们的真诚，兄弟般的情谊，以及我们彼此之间的友好，我们早已清楚地知道；但如今，你又向我们更清楚地表明了这一切，因为你把一个我实在完全不认识的——当然并不能因此就轻看他——名叫维克提乌·维克多（因为我看到他署在书的封面上的名字是这样写的）的人写的书寄给我。你是去年夏天寄出的书，但由于我一直离家在外，到了秋天才收到它们。你对我如此深情厚谊，对于这类作品，不论是谁写的，只要落到你的手里，就算是写给另外一个人的，怎可能不想着或者不采取一定方式让我知道呢？若是提到并读到我的名字，对我所发表的一些小书中说的话提出反对意见，那就更不要说了。你所做的这一切都表明你确实是最真诚、最亲爱的朋友。

第二章 [II] ——他怀着宽大、忍耐的心情接受一个初出茅庐的年轻人用傲慢的语调反驳他的书。维克提乌·维克多放弃罗格派（Sect of the Rogatian）。

然而，你远远没有我希望的那样理解我，这多少使我有痛心；因为你担心我收到你的书信，让我知道另一个人对我的意见，可能会对我

造成伤害。事实上，你可以看到，我心里完全没有这种感觉，因为遭受任何人的误解，就算是像他这样的年轻人，我也毫无怨言。既然他有不同于我的看法，难道应该保持沉默吗？毫无疑问，他这样打破沉默，把它表达出来，让我们看到他的不得不说的话，倒是我所喜欢的。我当然认为，他原本应当直接写给我，而不是写给另一个人时谈论到我；但因为并不认识我，所以不敢冒昧面对面地驳斥我的话。他认为，在一个尤其在他看来很容易被质疑、但应持有众所周知的确定观点的问题上，没有必要牵涉到我。而且他告诉我们，他是遵照他的一个朋友的要求，在这个朋友的强迫下写的。如果他在对我无礼谩骂的争辩中表达了什么观点，我宁愿支持他这样做，这倒不是说我希望别人粗暴地对待我，而是考虑到必须有不同于我的思考方法。无论在什么情况下，如果一个人对另一个人的基本态度还不能确定，无法知晓，我想与其对未显露的动机找岔，还不如假设动机是良好的。也许他是出于对我的爱才这样做的，知道他所写的书很可能会到我手上；同时不愿我在这些他特别认为自己完全正确的观点上陷于错谬。因而，我应当感谢他的好意，尽管我得说我不赞同他的观点。所以，就他所持观点错误的问题来说，在我看来，也应当温和地纠正他，而不是断然否定他；更何况，如果我所得到的信息无误，他最近已经成为一名公教信徒，这是一件值得向他庆贺的事。因为他先前曾与多纳图派教徒（更确切地说是罗格派教徒）有牵连，如今终于摆脱了他们的分裂和错谬。如果他按要求明白大公教的真谛，就会对自己的皈依由衷地喜乐。

第三章 [III] ——维克提乌的雄辩，它的危险性及其可容忍性。

因为他能说会道，善于解释自己的所思所想，所以，我们也必须这样对待他。我们必须这样希望：他可能主张正确的观点，可能不会把无用的东西作为欲求的对象；似乎也不会把他用修辞表达的东西都当作真理提出来。但是在他直言不讳的表达中，可能会有许多东西需要纠正，许多地方要删去多余的辞藻。事实上，他的这种特点已经令你大为不快，因为你是个严肃的人，如你自己的作品所表明的那样。然而，这种毛病是很容易纠正的；如果是轻浮的人出于喜爱不断使用，或者是严肃的人与生俱来的，就不会对他们的信心有任何损害。我们中间就有这样的人，虽然讲话空洞无物，信心却是健全可靠的。所以我们不必绝望，即使在他身上，这种特点也是可以控制和消除的（然而，就算它表现得很顽固，也是可以容忍的）——事实上，可以延伸到或者诉求于一种完全而可靠的标准，更何况据说他还很年轻呢，勤能补缺，无论他的幼稚使他有着什么缺陷，都可以靠勤勉来弥补，并且粗鲁的饶舌所难以接受的，随着年龄的成熟也会慢慢接受。麻烦、危险、有害的事情在于，对修辞的赞美引起愚拙；精美的酒杯里倒出来的却是有毒的液体。

第四章 [IV]——维克提乌·维克多的书里所包含的错误。他说灵魂来自于神，但既不是从无造出来的，也不是从受造物造出来的。

现在我要接着指出在他的争辩中主要应当避免的东西。他说，灵魂其实是神所造，但它不是神的一部分，也不是神的本性——这是完全正确的陈述。但是，他拒绝承认它是从虚空中造出来的，也没有提到任何其他受造物可以作为灵魂的母体；他把神作为它的造物主，意思是说，我们必须认为神造它既不是从任何非存在的事物中造出来的，即从虚空中造出来，也不是从任何神之外的存在者中造出来，而是从他本身中造出来的。这里，他几乎没有意识到，他革命性的思想已经回到了他自以为已经避免的观点，甚至认为灵魂不是别的，就是神的本性，因而就有一种现实的东西是自我同一的神从神的本性中造出来的，因为这种东西的创造和创造的质料就是创造了它的神自身。这样，神的本性就成为可变的了；神的本性既变出了低级的事物，就必招来自有永有之神的不满！这一切与你所理解的信心相去有多远，与大公教徒的心灵多么格格不入，多么需要避而远之，你自然能看得一清二楚。灵魂或者是从气中造出来的，或者是神的气造成的，不管怎样，都不是从他自身造出来的，而是他从虚空中造出来的。事实上，这与人的情形是不同的，人呼吸的时候，不可能从无中形成气，而要借助于空气，他吸进空气才能生成气。我们可以按这样的方式设想，神周围有一定的空气，他先吸进一些空气，然后又呼出来，当他把气吹在人的脸上的时候，就形成了人的灵魂。过程果真如此，那灵魂就不可能出于他本身，而是出于周围气体性的质料，他所呼出的必然已经升上来。然而，这绝不可说，万能者不能从虚空中造出生命之气来，这气使人成为活的灵魂；更不能把我们自己逼进这样的死胡同，使我们要么认为在他之外已然存在他物，他就从他物造出气来，或者认为他是从自身造出气来的，如我们看到的，这必然使他成为可变的存在。然而，无论他从自身创造了什么，他必然保持自我同一的本性，因而是不变的；但灵魂是（如所允许的）可变的。因而它不是从他出来的，因为他事实上是不可变的。另外，它也不是从另外的东西中创造出来的，既如此，那它必然是从虚空中创造出来的，当然是神自己创造出来的。

第五章 [V]——维克多的另一个错误就是认为灵魂是有形体的。

至于他所争辩的“灵魂不是灵，而是体”，他所要指出的意思不就是

说，我们不是由灵魂和身体构成的，而是由两个或三个身体构成的？此外还会有什么别的意思呢？因为他说我们是由灵、魂和体构成的，又坚称这三者全是身体。由此就可以推出，他认为我们是由三个体构成的。这样的结论，我想，与其向你表明有多荒谬，还不如向他表明。但是对一个还没有发现存在着这样一种东西，虽然它本身是非形体的，但可以身体有某种相似性的人来说，这并不是一种不可容忍的错误。

第六章 [VI] ——出于他第二卷书的另一错误，大意是说灵魂该受身体的玷污。

但他在第二卷里所说的话完全超过了可容忍的限度。他努力要解决关于原罪的一个极为困难的问题，但如果灵魂不是从父辈的血缘承袭来的，而是神吹给人的新鲜之气，那么这原罪怎么能属于身体和灵魂呢？为了解释这个棘手而艰深的问题，他这样表达自己的观点：“灵魂藉着身体正好恢复它原初的状态，这种状态似乎是因身体而逐渐丧失的，这样它就可以藉这肉体得以重生，它原本是该受这肉体的污染的。”你看，这个人因为不自量力地从事超出自己能力范围的事，于是就陷入了这样的险境，竟然说灵魂是该被身体玷污的；但是他绝不可能说出它在穿戴身体之前，缘何就该被玷污。既然它最先是从小肉体得到这种该得的罪，那么请他告诉我们（如果他能够），在沾染罪之前，它是从哪里得到这种该被肉体玷污的罪过的。因为这种把它推入罪恶的肉体使其受玷污的罪过，自然要么是出于它自身，要么出于神——这就更加冒犯了我们的心灵。在它还没有披戴肉身之前，当然不可能从肉身接受那种罪过，使它投入肉体，以便被肉体玷污。倘若它是从自身得到这种罪过的，那么它是怎样得到的？因为它在穿上肉身之前根本没有犯罪。倘若硬说它是从神获得这种罪过的，那么请问，谁能听从如此亵渎圣的话？谁能忍受？谁能允许他说这样的话而不受惩罚？要记住，这里的问题不是使灵魂变成肉身之后该受指责的是什么样的罪过，而是在接受肉身之前它有什么罪过，使它注定要披上肉身，从而同流合污？既然他敢说灵魂该受肉身的玷污，那么如果他能够，就请他解释这个问题。

第七章 [VII] ——维克多纠缠于一个极其困难的问题，神的预知不是罪的原因。

同样，在另一段里，他对这个自己纠缠于其中的问题提出解释，站在反对者的角度说：“他们问，神为何要如此不公地惩罚灵魂，下令把它降级到身体里面，它原本可以是毫无罪恶的，却因与肉身的结合而开始成为有罪的？”要知道，在这样一个问题上，就如同处在充满暗礁的大海之中，他的职责当然是当心翻船，造成海难；也不可冒着危险前行，要绕

过这些暗礁是不可能没有危险的，所以他要保证安全的唯一机会就是掉转船头，换言之，指望悔改。他试图通过神的预知来使自己摆脱，但那是徒劳无益的。因为神的预知只是预先标出那些他打算治愈的罪人。既然他使那些灵魂摆脱罪是因为他在它们纯洁清白的时候亲自使它们陷入了罪，那么他所治愈的是他自己加在我们身上的伤，而不是在我们中间找到的伤。然而，但愿神禁止，但愿我们永远不说这样的话：神既藉叫人重生的洗礼之水洁净了婴儿的灵魂，就是纠正了他自己为它们设立的恶，即在它们还未有罪之前，把它们与有罪的肉身结合，使它们沾染肉身的原罪。至于这个诽谤者所谓的该被肉体玷污的灵魂，他根本不能告诉我们它们在与肉身结合之前怎么就该有如此大的恶。

第八章 [VIII] ——维克多的谬论，灵魂该是有罪的。

他既然徒劳地以为自己能够藉神的预知解决这个问题，就始终陷在错误的泥潭里。他说：“原本不可能有罪的灵魂该是有罪的，但它并没有滞留在罪里，因为如基督所预示的，它原本不是必然要在罪里，甚至不可能在罪里。”他所说的“原本不可能有罪的”，或“（原本）不可能在罪里”，在我看来，其言外之意就是说“如果它没有进入肉身”，此外还能意指什么呢？当然，灵魂若不是从母体来的，那么没有肉身，它就不可能因原罪而成为有罪的，或者根本不会沾染原罪。这样，我们明白它藉恩典脱离了罪，但我们不明白它为何就该陷入罪里。此外，他所说的“虽然灵魂该有罪，但它并不滞留在罪里”是什么意思？如果我问他，它为何不滞留在罪里，他必会非常准确地回答，因为基督的恩典把它从罪里释放出来了。既然他告诉我们婴儿的灵魂是如何脱离罪性的，也请他进一步告诉我们它缘何就该是有罪的。

第九章——维克多完全不能解释无罪的灵魂为何就该成为有罪的。

他在序言里所说的临到他头上的谎言是什么意思？他在提出那个问题之前，作为引子断言：“在那些抱怨我们的人的牢骚话后面还有别的辱骂性的话；我们就像在飓风里摇晃，一次又一次地在巨石中间撞来撞去。”如果是我用这种口气论到他，他很可能会恼怒。但这些话是他说的；立了这些前提之后，他才提出问题，向我们表明他所撞击并遭受损失的岩石是什么。他被带到了这样远的地方，被推到如此可怕的暗礁上，漂流、击打，若不后退，就不可能逃脱这个困境——简言之，要纠正他所说的话。因为他不能指出灵魂是因何罪过而成为有罪的，当然他会毫无顾忌地说，在它还没有犯罪之前就已经注定该成为恶的。但是，

既然没有犯罪，谁该受这样大的惩罚，还没有离开母腹的时候就要担当别人的罪，并且从此再也不能脱离罪？要知道，神的恩典要使在基督里重生的婴儿之灵魂脱离这种惩罚，不需要他们先前有什么功绩，是白白赐给的恩典——“不然，恩典就不是恩典了”。^[3]而这个人，既然学识如此渊博，智慧极为深刻，对我们的谨慎大为不满——因为在我们看来，凡是没有完全了解的事物都应当保持慎重——那么请他告诉我们（如果他能够），究竟是什么样的罪过（merit，或功过）使灵魂招致这样的惩罚；恩典是赦免，它是不需要任何功绩的。如果他能够，请他说明有什么理由可以为这种断言作辩护。事实上，他若不是宣称灵魂该成为恶的，我也不想对他提出这么多的要求。但他既如此说，那就请他告诉我们，它究竟为什么该？是有功绩还是有罪过？如果是功绩，那是该受奖赏的，怎么导致了邪恶呢？如果是罪过，在没有犯罪之前哪来的过？我还得指出，如果是功，那么灵魂得救就不是出于白白的恩典，就会归于它先前的功绩，这样“恩典就不再是恩典了”。若是过，那我就要问是什么过。能不能说，灵魂现在进入了肉体，但若不是那自身全无罪过的神派它来的，它就不可能进入肉体？因而，他若不是在错误的泥潭里越陷越深，就不可能构造出这样的观点，竟然断言灵魂是该成为有罪的。在那些通过洗礼洁净了原罪的婴儿的例子中，他勉强找到可说的东西，大意是说卷入别人的罪不可能对他们有什么害处，可以说，神的预知已经注意他们要得永生。若不是他纠缠于这样的公式，坚称灵魂该是恶的，这话还可以容忍，还有一点合理的意思。要摆脱这个难题，他唯有放弃自己的言论，为自己说了这样的话而感到遗憾。

第十章 [IX] ——维克多的另一个错误：未受洗就死了的婴儿可以到达天国。还有：基督的身体必须祭献给受洗前就死了的婴儿。

然而，为对那些因为死亡无法在基督里受洗的婴儿表示尊敬，他胆大妄为到不仅应许乐园，还应许天国——因为发现无法避免说神把清白、不曾有任何罪过的灵魂定为永死，所以就引入有罪的肉身。然而，他多少还是意识到自己说了怎样的恶语，他的话语里暗示了没有基督的恩典婴儿的灵魂就被赎得到永生和天国，还暗示就它们来说，没有基督的洗礼就可以除去原罪——这原本是赦免罪才可能的事；由于注意到这一切，看到自己在沉船之海里陷入了何等的困境，所以他说：“事实上，我认为，应当由圣洁的祭司来为它们不停地祭献、供奉。”这里你可以看到另一种危险，除非他对自己所说的话痛恨、悔改，不然绝不可能摆脱这样的危险。因为若不是为了那些成为基督肢体的人，谁能祭献基督的身体？而且，从基督说：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的

国”^[4]以及“为我丧失生命的，将要得着生命”^[5]起，成为基督的肢体
的，唯有在基督里受洗的，或者为基督而死的^[6]。

第十一章——为基督殉道提供了洗礼之处。与基督一同钉十字架的盗贼的信心就是殉道，因而就是洗礼。

因而，这盗贼虽然在钉十字架之前并不是主的跟从者，但钉了十字架之后成了他的告解者——有时这个事例被作为质疑洗礼这种圣礼的理由和根据——在圣居普良看来^[7]，这个盗贼就是一位殉道者，就是在自己的血里受洗的人，在大逼迫时期许多未受水洗的人就是这样的。因为这盗贼认信了钉十字架的主，知道如何重视并估量此类证据的主对此非常看重，认为它有极高的价值。确实，这盗贼的信心在十字架上兴旺，而众门徒的信心却丧失殆尽，若不是因主的复活重新点燃，这因对主的死的恐惧而失落的信心就可能无法恢复。他们看到主要死了就对他绝望，而他因与主一同将死而产生盼望；他们逃离生命的主，而他向受刑的同伴祈求；他们心里忧愁，似乎死的是一个人，而他相信主死后必要作王；他们抛弃拯救他们的人，而他荣耀钉十字架的同伴。在他身上体现出了一切殉道者的全部内容，当原本应当成为殉道者的人逃离基督的时候，他却信靠基督。事实上，这一切在主面前都是显明的，所以主立即就赐给他如此的大福，他虽然不曾受洗，却可以说在殉道的血里得了洁净。然而，就是我们中间，谁能不想一想，他活着时为基督死，将死时祈求他活，他该是经历了多大的信心、多大的盼望和多大的热爱！而且，还有这样的情景，从记载看并不是不可思议的，那就是当时信了主的盗贼吊在钉十字架的主旁边时，从救主的肋旁流出来的水溅洒到他身上，就如同接受了最神圣的洗礼。没有人能证明的事，我是绝不会说的，因为我们谁也不知道他在被定罪之前不曾受过洗。当然，每个人都可以按自己的喜好解释这里的意思，只是不可让关于洗礼的规则影响从盗贼这个例子里推出来的救主自己的戒律；谁也不可为未受洗的婴儿应许某个处在地狱和天国之间的他所喜悦的和他乐于向往的安息幸福之地，因为佩拉纠（Pelagians）的异端邪说就是这样应许他们的。佩拉纠认为婴儿没有原罪，所以不怕他们下地狱；他也不给他们关于天国的盼望，因为他们没有接受洗礼之圣礼。然而，我们所说的这个人，虽然承认婴儿也分有了原罪，但他放胆应许他们，就算没有洗礼，也可盼望天国。这样的应许，就连佩拉纠主义者也不敢说，尽管他们坚称婴儿是绝对无罪的。所以，请看，这个人所陷入的是怎样的狂妄意见之网，他唯一能做的就是对自己发表了这样的观点表示遗憾。

第十二章 [X]——据说，殉道者圣培帕图亚

(Perpetua) 的兄弟狄诺克拉底 (Dinocrates) 在圣徒的祷告下得以脱离了 受罪状态。

然而，关于圣培帕图亚的兄弟狄诺克拉底，《圣经》正典里没有任何记载；圣徒本人，或者其他记载的人，也没有说这个七岁就死了的孩子死前没有受过洗；说她即将殉道的时候，为他祷告，愿他脱离不得安宁的刑罚，她的祷告得以灵验。要知道，那个年龄的孩子既能够说谎话，也能够说真话，既能够承认，也能够否认。因而，当他们受洗时他们口称信经，为他们的利益回答这些向他们提出来考查他们的问题。那么谁能说，那个孩子是不是受洗之后，由于邪恶的父亲，在某个逼迫时代脱离基督转向了偶像崇拜，并因此招致死亡的刑罚，唯有为基督的缘故，交托给他姐姐临死前所作的祷告才能脱离这样的刑罚？

第十三章 [XI] ——基督的体和血的献祭对 未受洗礼的人无效，也不可能为大多数未 受洗就死去的人献祭。

就算我们认可这个人的观点（对大公教信仰和教会的法规的安全来说，这无论如何都是不允许的），基督的体和血可以为每个未受洗的人作祭，似乎朋友的这种虔诚可以帮助他们到达天上的国；即便如此，还有成千上万的婴儿生于邪恶的家庭，并且从未曾藉神或人的怜悯得到虔诚朋友的监护，他们在还未成年之前就离开了他们那可怜的生命，没有接受重生的水洗，关于这些孩子我们所持的反对意见，他能说什么呢？只要他能，请他告诉我们，为何那些灵魂就该成为罪孽深重的，甚至以后绝不可能从罪中得释放。如果我问他，为什么说他们没有受洗就该受惩罚，他必会正确地回答我：因为原罪。如果我接着问他们从哪里得的原罪，他必回答，当然是从有罪的肉身。我再问他，他们既然在进入肉身之前不曾作恶，为何就该受罚进入罪恶的肉身，并且要浸淫于他者的罪，洗礼不能使他们重生，因为他们生来就在罪里；祭献也不能使他们脱离污秽。请他对此作出一定的回答。因为在这样的环境中，曾拥有这样的父母，或者现在仍然在这样的家庭中，他们不可能得到这些东西的帮助。不管怎么说，在这里，一切论证都是苍白无力的。我们的问题不是：它们与罪恶的肉身结合之后为什么该受责罚？我们问的是，既然它们在与肉身结合之前根本没有罪，那为什么就该受这样的责罚，承受与罪恶的肉身的这种结合？他不留余地地说：“它们暂时感染他者的罪对它们并没有什么损害，因为神的预知已经预先为它们准备了救赎。”因为我们现在讨论的是那些救赎也不可能帮助他们的人，因为这些人还在未受

洗之前就离开了身体。同样，他说这样的话也是不适宜的：“洗礼没有清洁的灵魂，为它们献的许多祭必能使其清洁。神预先就知道这一点，所以让它们暂时感染另一者的罪，但不会导致永远灭亡，而是带着永远快乐的盼望。”因为我们现在所讨论的是那些出生在邪恶的人中间并且父母也不虔诚、绝不可能得到这些保护和帮助的人。可以肯定，即使可以利用这些措施，它们对未受洗礼的人也不可能有什么益处；正如他提到的《马加比书》里的祭献对罪恶的死者不可能有任何用处，因为他们从不曾受过割礼^[8]。

第十四章——维克多的困境：他必须要么说所有的婴儿都得救，要么说神杀死了清白者。

如果他能，那就请他回答，没有任何罪的灵魂，既没有原罪，也不曾个人犯罪，为何就该受到这样的刑罚，要经受另一者的原罪，以至无以解脱；让他看看在非此即彼的选择中他会选择哪一个：或者说就是没有受过重生的洗礼、也没有为其献过主的身體作祭的将死的婴儿的灵魂，也得了赦免，脱离原罪的捆绑——但使徒教导说：“因一人犯罪（众人）就定罪”^[9]，——也就是说，恩典不能对他们有所帮助，这样就可以因一人使众人脱离罪得救赎。或者说没有任何罪恶的灵魂，既没有自己犯罪，也没有原罪，在任何方面都是清白、单纯、纯洁的，公义的神却定了它们的万劫不复之罪，亲自把它们推入罪恶的肉身，不得与之脱离。

第十五章 [XII] ——人的生命若没有长成，神不会根据他可能成就的事来论断他，只是根据他实际上做的事来论断。

在我看来，我得说，这两种选择都不应接受，可能还会有第三种观点，即灵魂在进入肉体之前在某种状态中犯了罪，因而该受罚与肉体结合，这种观点也是不可取的。因为使徒曾非常清楚地指出：“孩子还没有生下来，善恶还没有作出来。”^[10]由此可见，婴儿只可能传染原罪，从而要求罪之赦免。另外，我也不赞同第四种论点：没有洗礼就死的婴儿被公义的神弃绝、定罪进入罪恶的肉身，因为他预先就知道，如果他们长大成人，能够运用自由意志，就会过邪恶的生活。就是我们所论到的这个人，虽然陷于这些困境尴尬万分，也不曾放胆到作出这样的论断。相反，他简洁但不失明确地反对这种虚枉的观点：“倘若神立意审判还没

有出生的，不曾作过任何出于自由意志的事的人，那他就会是不义的“神。”这是他为反对那些问“神既凭自己的预见知道人会作恶，为何还要造他”的人所处理的一个问题时说的。如果他因为预先知道人最终不会是善的就不愿意造人，那他就是在人还没有出生之前就论断他了。毫无疑问，甚至如人自己所想的，万能者的正确做法是根据人所成就的事来论断他，而不是根据所谓预见的，或者可能会做的这事或那事来论断。如果人死的时候，按他还活着可能犯的罪（尽管事实上他不曾犯这样的罪）来惩罚他，那么当他离开时没有得到任何益处，从而也没有任何邪恶可能改变他的心灵；因为对他的审判是根据他可能会产生的邪恶，而不是事实上他身上所体现出来的正直。即使受洗之后死的人，也没有一个是绝对安全的，因为人在受了洗之后，我不说犯这种或那种罪，但事实上完全可能变节。这怎么讲呢？假设一个人生前是受了洗的，如果他还没死，可能就会成为一个变节者，那么我们是否就认为他没有得到任何益处，因为他的心灵被邪恶改变，从而脱离可怜的境地，得了救？我们是否就认为，他就应当按神的预知被论断为一个变节者，而不是忠诚的基督的肢体？这样说来——如果不是按人所犯所酝酿的罪来审判，而是按万能者所预知、所推测的罪来惩罚，那么可以肯定，最好是在第一对人还没有堕落之前就把他们赶出乐园，免得罪发生在如此神圣而有福的地方！同样，如果所预知的事并没有发生，如何评判预知本身的失效？对事实上不会发生的事的预知，怎么能称其为预知呢？根本没有的罪，也就是说，在穿戴肉身之前没有犯过——因为那时生命本身还不曾开始；穿上肉身之后也还没有作恶——因为死亡阻断了这种可能性——如何能责罚呢？

第十六章 [XIII] ——认为灵魂不是由繁殖而来的观点的困难所在。

这意味着要解决这样的问题：灵魂从哪里被送入肉体，到什么时候它该脱离肉体——假设的一个例子就是还没有长到有自由意志的婴儿的灵魂，——找不出别的原因解释为什么它没有接受洗礼就该定罪，唯有一个原因，那就是原罪。因为原罪，我们不能否认灵魂受罚是公义的，因为神公义的律法已经命定对罪的责罚。但我们要问的是，灵魂若不是从那原初的灵魂，就是在人类的第一个祖先里犯了罪的灵魂来的，为什么注定要浸淫于这种罪恶状态。因此，如果神没有定罪清白者——如果他没有把那些他看为清白的人定为有罪的——如果除了基督教会里基督的洗礼，没有任何东西能使灵魂从原罪或个体罪里释放出来——如果罪恶在还没有犯下之前，甚至从来没有犯过，任何公义之律法都不能定它们的罪，那么这位作者就不可能引证这四种例子的任何一种。如何他能，就必须解释，就婴儿的灵魂来说，因为它们放弃生命之前没有洗礼，就被定了罪，它们究竟何罪之有，不曾犯过任何罪，却被交给罪恶的肉身，传染肉身的罪，终使它们罪有应得。而且，如果他放弃这四个

好的教义所谴责的例子，——也就是说，他没有勇气主张，当灵魂还没犯罪时就被神定为有罪的；它们无须基督的圣礼就脱离它们里面的原罪；它们在进入肉身之前在某种别的状态已犯了罪；它们因从未犯的罪而被定罪——我是说，如果他没有勇气告诉我们这些观点，因为它们实在不值得一提，而应当认为，婴儿没有承继原罪，也没有任何理由说明他们为何没有接受重生的圣礼而离开此世就该定罪，那么毫无疑问他必自己定自己的罪，必与可恶的佩拉纠异端同流合污。为避免这一点，对他来说，最好的办法就是像我一样在灵魂的起源问题上谨慎又谨慎，不可放胆地断言人的理性所不能领会的、神圣权威也不能辩护的问题！所以，他既然害怕承认自己的无知，就不可说出愚拙的话。

第十七章 [XIV] ——他指出维克多所引证的《圣经》段落不能证明神造灵魂的方式不是通过繁殖生成的：第一段。

也许这里他可以说，他的观点是有神圣权威佐证的，因为他认为他是通过《圣经》里的段落来证明灵魂不是神通过繁殖的方式创造的，而是神在独特的创造活动中吹入每个个体的新鲜的气。如果他能，就请他证明这一点，我愿意在这个我一直在倾尽全力努力追寻的问题上向他学习。但他必须寻找别的辩护方法，也许他找不到，因为他并没有在他大大展开的段落里证明自己的观点。他认为这个题目所用的一切材料在一定程度上都肯定是恰当的，但它们对他所提出的灵魂的起源观点都只能是可疑的证据。可以肯定，神已经赐给人气和灵，如先知所见证的：“创造诸天，将地和地所出的一并铺开，赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人的神耶和華，他如此说。”^[11]他希望把这一段话按自己的意思理解，来维护自己的观点，所以“赐气息给众人”这话就被认为暗示了神为众人造出的灵魂不是靠繁殖而来的，而是通过吹气使每个人得到全新的灵魂。既如此，那他就该进一步放胆指出，神并没有赐给我们肉身，因为我们的肉身是从我们的父母来的。同样，在使徒所引证的例子里，“神随自己的意思给它一个形体”^[12]，如果他胆敢，就让他否认玉米生于玉米，杂草生于杂草，各个物种生于各自的种子。如果他不否认这一点，那他怎知道“他赐气息给众人”这话是在什么意义上说的？是指从父母的繁衍，还是吹入每个个体的新鲜之气？

第十八章——“气息”有时指圣灵。

再说，他怎知道“赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人”这话不可以理解为用两个不同的术语来表达同一个意思，所以它不是指人得以存活的命或灵，而是指圣灵？因为如果“气息”不可能指圣灵，

那主在复活之后，向他的门徒们“吹一口气”时，就不会说“你们受圣灵”^[13]这样的话了。《使徒行传》里也不会记载说：“忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风（气）吹过；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上，他们就都被圣灵充满。”^[14]可以认为，先知说“赐气息给地人的众人”这话所预言的正是这一点；并且为了解释他所说的“气息”是指什么，就接着说：“赐灵性给行在其上之人。”确实地，当他们充满圣灵的时候，这样的预言得到了最直接的应验。然而，如果“众人”不适用于无论什么情形都聚集在一个地方的那一百二十个人——当信徒的数量上升到四五千之后，受了洗就是领受了圣灵^[15]——那么毫无疑问，那时接受圣灵的就是“众人”，甚至就是“行在地上的人”。因为赐给人与其本性相连的灵，不论是通过繁殖赐给的，还是作为某种新的东西吹入个体的（我还没有决定应当宣称哪种方式，至少要等到其中一种可以确定无疑地肯定之后才能这样说），当人还关闭在母腹里的时候（虽然也“行在地上”了）是不会赐给的。当众多的人一起成了信徒，一起充满了圣灵之后，“他赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人”。神把自己赐给他的百姓，但不是同时赐给所有的人，而是在他自己的时间赐给每个人，经过一代代人的离世、进入神的国，最终满了他百姓的数目。因此，在这段经文里，“气息”和“灵性”不是两种不同的东西，而是在重复同一个思想。正如“那坐在天上的”与“主”不是两位，“发笑”与“嗤笑”也不是两件事，我们所读到的“那坐在天上的必发笑；主必嗤笑他们”^[16]是对同一个意思的重复表述。再看一个完全相同的例子，“我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”^[17]，这话当然不是说“基业”是一件事，“田产”是另一件事；“列国”是一件事，“地极”是另一件事；这只是对完全相同的事物的不同说法。事实上，只要他认真思考所读到的经文，就可以在《圣经》里找到数不胜数的类似例子。

第十九章——“气息”在《圣经》里的意思。

然而，希腊文本中所用的“ipnoe”这个词，在拉丁文中有几种不同的翻译，有时译为“flatus”，即气息；有时译为“spiritus”，即灵性；有时译为“inspiratio”，即呼吸。这个词出现在我们刚刚回顾的这段话“赐气息给天上的众人”的希腊文版中，这里的“气息”就是对“ipnoe”的翻译。在讲到人得了生命时也用到这个词：“耶和华神将生气吹在人脸上。”^[18]同样，在《诗篇》里也有这个词：“凡有气息的，都要赞美耶和华。”^[19]同一个词也出现在《约伯记》里：“全能者的气使人受教诲。”^[20]虽然译者所看到的正是“ipnoe”这个词，但他没有把它译为“flatus”（气息），而是译成“adspiratio”（气）。在我们所思考的先知书里也是这样的。我想，我们几乎可以肯定，在《约伯记》的这段话里，这个词所指的就是圣灵。所讨论的问题是关于智慧，它是从哪里进到人里面的：“它不是源于年高；但在人里面有灵，全能者的气使人受教诲。”我们完全可以明

白，他这里使用的是重复句，“人里面有灵”不是指人自己的灵。他想要指明人从哪里得了智慧——不是从他们自己；所以就用重复句来表达他的观点：“全能者的气使人受教诲。”同样，在该书的另一处，他说：“我嘴里的聪明要沉思纯洁。圣灵造了我，全能者的气使我受教诲。”^[21]这里，他所说的“adspiratio”或“inspiration”，就是希腊词“ipnoe”，就是先知书里所引用的那段话里译为“flatus”即气息的词。因此，尽管我们不能草率地说，“赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人”这话不是指人的魂或灵——事实上，把它理解为比圣灵更为可靠——但我要问，谁能有根有据从而放胆认定，先知这话是指使我们的肉身有了活性的魂或灵。（而不是神藉繁殖过程赐给我们的？）当然，如果先知非常直白地说：“他赐灵魂给地上的人”，仍然可以问，神是亲自从先前的生育中赐给的，就像他从这样的原材料赐给身体一样，并且不仅这样随意愿赐给人、牲口，也这样赐给谷物，以及其他任何一种形体；还是作为一种新的恩赐吹给每个个体，就像第一人从神领受的那样？

第二十章——对这段话的其他理解。

对先知的话“他赐气息给地上的众人”，还有一些人是这样理解的，“气息”即“flatus”就是等同于“灵魂”，即“anima”；至于下一句“赐灵性给行在其上之人”，他们解释为圣灵；他们还认为，先知这里所遵循的顺序与使徒所提到的是一样的：“属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。”^[22]毫无疑问，从这个角度去看先知的话，就可以得到一种与使徒的意义相一致的高雅的解释。“给行在其上之人”这个短语在拉丁语里就是“calcantibus eam”，直译就是“踏在其上”，我们可以认为这里面暗含着轻视的意思。因为凡受了圣灵的，就轻视地上的事物，只爱天上的事物。然而，无论认为“气息”和“灵性”这两个词是与人性相关，还是认为两者都是指圣灵，或者认为其中一个“气息”是指人的灵魂，另一个“灵性”则指圣灵，所有这些观点都不违背信仰。但是，如果这里人的灵魂和灵性是神赐给他的礼物——毫无疑问，这是理所当然的——那么我们必须追问，神是怎样给人这个恩赐的？是通过繁殖，如他赐给我们身体一样？或者不是通过繁殖，而是通过吹气，分别赐给每一个人，就像每个人都是新造的那样？这些问题一点也不像这个人所提的那样模糊，但我们希望有最可靠的经文证据来为它们辩护。

第二十一章——维克多引用的第二段经文。

根据同样的原则，我们来看神所说的：“因为我的灵要从我出来；我造了一切的气息。”^[23]这里前半句“我的灵要从我出来”必须理解为是指

圣灵，论到他，救主还说过类似的话：“他从父出来。”^[24]但另半句“我造了一切的气息”毋庸置疑是指每个个体灵魂。不过，神还造了人的整个身体，并且众所周知，他造人体是通过繁殖的过程造的，因此关于灵魂仍然可以问（既然它显然是神的作品），他造它是像造身体一样的方式，即通过繁殖，还是像造第一个灵魂一样，吹气而成的。

第二十二章——维克多的第三处引文。

他又进而给了我们第三段经文：“造人里面之灵的耶和華。”^[25]好像有人否认这一点似的！其实不然；我们的问题只是关于形成的“方式”。我们不妨拿身上的眼睛来说，请问除了神还能有谁造出它呢？我想，神造眼睛不是造在外面，而是在它里面，并且完全可以肯定是通过繁殖形成的。既然他还造了“人里面之灵”，问题仍然存在：它究竟是各个人从神所吹的气里得来的，还是通过繁殖得来的。

第二十三章——他的第四段引文。

我们念过马加比兄弟们的母亲的故事，她生养了众多儿子，是位多产的母亲，但她面对儿子们受难表现出了更多的美德；她始终如一地劝告孩子们，这样对他们说：“我的孩子，我不知道你们的生命是如何在我的腹中形成的。因为不是我给了你们生命和呼吸，也不是我将你们身体的各部分结合在一起。做这事的是神，是神创造了宇宙和世上的万事万物，还使人类繁殖生息，探究众生的行为。他是大慈大悲的，他必亲自重新给你们生命和呼吸。”^[26]这是我们知道的，但它如何支持此人的论断，我们就不明白了。因为哪个基督徒会否认神赐给人灵魂和灵性（或生命或呼吸）？同样，我想他也不能否认是神赐给人舌头、耳朵、手脚、所有的感觉器官，肢体的形状和性质。他若没有忘记自己是一个基督徒，怎可能否认所有这些都是神的恩赐？然而，显而易见，正如这些原是他所造的，是通过繁殖的方式赐给人的，同样，问题也必须产生：他是用什么方式造出人的灵性和灵魂的；通过什么功能赐给人——是从父母，还是从虚无，或者（如此人所主张的，在一定意义上也是我们必须全力警惕的）从神圣之气的某种现存本性，不是从虚无造，而是从他自身造的？

第二十四章 [XV] ——灵魂是否从自然派生（遗传）来的，他所引的段落并没有证明。

既然他所提到的《圣经》段落并没有证明他所努力巩固的观点（事实上，它们对我们所讨论的问题没有丝毫关系），他所说的这些话能是什么意思？“我们坚定地认为，灵魂来自于神的气息，而不是来自于自然繁衍，因为它是神所赐的。”多奇妙啊，似乎身体还可能是另外的东西赐给的，而不是造它的神赐给的，就是“万有都本于他，倚靠他，归于他”^[27]的主；不是说它们出于他的本性，乃是说出于他的手艺。此人说：“它不是出于虚无，因为它出于神。”（我们得说，）事实是否如此不是我们这里所要考虑的问题。同时，我们毫不犹豫地断言，他所推论的前提，即人的灵魂既不是出于遗传，也不是出于虚无，肯定是错误的，对此，我们要断然否认。因为这两者必居其一，灵魂若不是从父母自然遗传来的，就是从虚无中来的。妄称它源于神，甚至是神性的一部分，简直就是亵渎神圣的下流行为。迄今为止我们一直在要求并寻求一些能确证灵魂是否非父母遗传而来这个观点的《圣经》段落，但我们不要他所引证的这些段落，因为它们对我们所面对的问题没有提供任何说明。

第二十五章——正如母亲不知道自己的孩子是怎样孕育在腹中，同样，我们也不知道灵魂是从哪里来的。

在这个如此深奥的问题上，只要他不知道该说什么，我多么希望他能效仿马加比年轻人的母亲！尽管她非常清楚地知道她的孩子是她与丈夫一起怀的，知道孩子是万物之造主创造的，包括他们的身体和灵魂，但她却说：“我的孩子，我不知道你们是怎么在我腹中形成的。”现在，我只希望此人能告诉我们她究竟不知道什么。就他们的身体实体来说，她自然是知道（在我所提到的几点上）他们是怎样在她肚腹中形成的，因为她不可能怀疑自己是从丈夫那里受孕的。她又进而承认——由此可知，她当然也知道得很清楚——正是神赐给他们灵魂和灵性，也同样是神形成他们的容貌和肢体。那么，她究竟不知道什么呢？有没有可能是这样的问题（就像我们也同样不能断定一样），灵魂和灵性，无疑是神所赐予的，但他们是从自己的父母那里获得的，还是神一个一个地吹气给他们，就像把气吹给第一个人那样？无论她所不知道的是这个问题，还是其他关于人性的构成上的具体问题，她总是坦然承认自己的无知，并没有肆无忌惮且随心所欲地为自己所不知道的东西辩护。此人羞于对我们所说的，也不会对她说：“尊贵的人不能明白；他不过如同非理性的畜类，与它们没有两样。”^[28]请听妇人是怎样对她儿子们说的：“我不知道你们是怎样在我腹中形成的”，然而，她并没有被比作没有理性的畜类。她先是说，“我不知道”，接着，似乎他们会问她为什么不知道，她又说：“因为不是我赐给你们生命和呼吸。”因此，唯有把这恩赐给予他们的神才知道他所赐予的是从何处造的，是通过繁殖传下来的，还是作

为一种新鲜的东西吹出来的——后者（就是此人所说的）就我来说，我是一无所知。“也不是我将你们身体的各部分结合在一起。”那造出他们的神自然知道他是在造人的时候就造了灵魂，还是先造了身体然后再赐给灵魂。她不知道她的儿子是以这种还是那种方式出现在她肚腹里的；唯有一件事她是确定的，就是赐给她一切的神会把他所赐给的东西重新给她。但是在关于我们人性的如此深奥而晦涩的一个问题上，此人会挑选出那妇人所不知道的东西；只是尽管她有错误，尽管有不知道之处，他却不能把她论断为、比作无理性的畜类。无论她不知道的是哪一点，都必然是与人的本性相关的；但是对这样的无知谁也不会感到可耻。因此，就我来说，论到我的灵魂，我不能确定它是怎样进入我的身体里面的；因为不是我把它赐给我自己的。唯有那赐它与我的神才知道他是从我父亲那里分给我的，还是为我新造的，如他为第一人所造的那样。但到了他自己的美好世代，他必亲自教导我，我就知道了。只是如今我是不知道的，我也不会像此人那样，羞于对自己所不知道的东西承认自己的无知。

第二十六章 [XVI] ——维克多引用的第五段经文。

他说：“要用心学习聆听使徒所教导你的。”没错，如果使徒教导，我必会学习，因为唯有神才会藉使徒教导人。但是请问，使徒的教导究竟是什么？他又说：“看哪，他在对雅典（Athens）人说话时，是如何强烈地提出这一真理的，他说：‘看神赐给万有生命和灵性。’”谁想要否认这一点？他说：“要明白使徒所说的话：他赐给，而不是他已经赐给。他用的是连续的不确定的时间，没有用过去时，也没有用完成时。也就是说他赐给的行为是没有停止的，他始终都在赐给，就如赐予者本身是永远存在的一样。”我是在你寄给我的第二卷书里看到这些话的，把它们准确无误地引过来。首先，我恳请你注意他在努力论断自己一无所知的问题时都走到哪里去了。他竟敢说，神永不停息地，不仅在现在，还要永永远远地在人出生的时候赐给他们灵魂。“他始终都在赐给，就如赐予者本身是永远存在的一样。”他如是说。我绝不是说不明白使徒的意思，因为意思是非常清楚的。但是此人所说的话，他自己也应当知道，是与基督教信仰相悖的。他应当小心，不可再提出这样的论断了。因为显然，当死人复活的时候，就不会再有人出生了，因而到那时，神必不再赐给人灵魂；而那些他现在连同身体一起赐给人的灵魂，到那时他必审判它们。所以，他确实是永恒存在的，但并不是永远赐给，只是现在在赐给。何况，从使徒的表述“神赐给”（不是“已经赐给”）里根本推不出这位作者想要推出的观点，即神不是按繁殖的方式赐给人灵魂。因为即使说灵魂是从繁殖中来的，也不否认仍然是神所赐给的。其实人体的各个部分，诸如四肢、感官、形状，事实上整个实体都是神亲自赐给人的，但是他是藉繁殖赐给的。同样，主曾说^[29]：“野地里的草今天还

在，明天就丢在炉里，神还给它这样的妆饰”（没有用表示过去的完成时“已经给”，如第一次造质料那样，而是用了现在时形式，也就是说，他现在还在给），但我们能因此就说，百合不是从它们的母体中产生出来的吗？因此，是否可以说，人的灵魂[魂]和灵是神亲自以同样的方式赐给的（无论在什么时候赐给），也同样是藉各自属类的繁殖赐给的呢？对于这个观点，我既不坚持，也不拒斥。然而，如果必须捍卫或驳斥，我自然希望能有清楚而不是可疑的证据来证明。我也不该因为承认自己没有能力解决这个问题就被比作无理性的畜类，毋宁说属于谨慎的人，因为我没有草率地教导自己所不知道的东西。当然我不会以牙还牙地把此人比作畜类；但我要劝他就如同劝孩子那样，对自己所不知道的东西，要承认自己真的不知道，知之为知之，不知为不知；不可试图教导人自己还没有学会的东西，免得与使徒所提到的“想要作教法师，却不明白自己所讲说的，所论定的”^[30]那些人成为一丘之貉。

第二十七章 [XVII] ——奥古斯丁不敢对灵魂的繁殖问题有任何界定。

他为何对他所论到的经文如此漫不经心，在读到人类源于神的时候没有注意到它不只是指人的灵魂[魂]和灵，也指人的身体？对使徒的话“我们也是他所生的”^[31]，这人认为必不是指身体，只是指灵魂[魂]和灵说的。如果我们的身体真的不是神所生的，那么经上所说的话“万有都是本于他，倚靠他，归于他”^[32]就是错的。同样，就同一位使徒所说的“因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出；但万有都是出乎神”^[33]，请他说一说在这一过程中所生出的是什么，是灵魂，是身体，还是两者？他当然不会让灵魂从生殖中出来，那么，根据他以及所有反对灵魂繁殖的人的看法，当使徒说“因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出”时，指的只是男人和女人的身体；女人原是从男人中造出来的，以便后来通过生育过程由女人生出男人来。如果使徒说这话真的只指两性的身体，并不包括灵魂[魂]和灵，那么他为什么要马上接着说：“但万有都是出乎神？”^[34]原因只能是一个，就是身体也是出乎神的。他的整个句子是这样说的：“因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出；但万有都是出乎神。”就让我们争辩者来判断这话的意思吧。既然人的身体都是出乎神的，那么这人在经上读到讨论人时所出现的话“出乎神”，怎么就认为其意思不是指人的身体，而只是指他们的灵魂[魂]和灵？如果“万有都是出乎神”这话既指两性的身体，也指他们的灵魂[魂]和灵，那么可以推出，在一切事上女人都是出乎男人，因为女人原是由男人而来的，而男人也是由女人而出的；但万有都是出乎神。至于“万有”的意思，不就是指他所论到的那些人，即原初分出女人的男人，原初由男人生出的女人，以及后来由女人而出的男人？因为原初的男人不是由女人而出的，相反，女人是由他而出的；只是后来的男人是由女人生出来的，正如今天所生的男人一样。由此可知，当使徒说我们

所引用的这话时，指的是人的身体，那么毫无疑问，男人和女人的身体都是出乎神的。而且，如果此人坚持认为，人里面除了灵魂[魂]和灵，没有其他是出乎神的，那么女人属于男人只是指她的灵魂[魂]和灵；若是这样，对那些反对灵魂繁殖的人来说，就没有什么可争论的了。但是如果他把问题这样划分，说女人属于男人是指她的身体，但她的灵魂[魂]和灵出乎神，那么使徒所说的话“万有都是出乎神”怎能说是对的呢？因为女人的身体是出乎男人的，而不是出乎神的呀。因而，就算承认使徒作为一个权威必然比此人更可能说出真理，但女人属于男人，只是指她的身体，还是指构成人之为人的整体（但我们不主张这些观点是绝对确定的，而认为它们的真理性仍然需要探讨）；男人由女人而来，是指他作为男人的整体出于他的父亲、并藉女人生出来，还是仅指他的肉身；究竟孰是孰非，仍然没有定论。“但万有都是出乎神”，这一点是没有疑问的；并且这句话里应当包括男人和女人的身体、灵魂[魂]和灵。因为就算他们不是生于或源于神，不是作为神性的一部分分离而来，仍然可以说他们是出乎神的，因为他所创造的、所形成的、所生产的，无论是什么，都是出乎他的存在的实在（from Him the reality of its existence）。

第二十八章——比喻的说法不可按字面意思强调。

他接着又说：“使徒所说的‘自己倒将生命、气息赐给万人’，以及‘从一本造出万族的人（注：本有古卷作血脉）’^[35]，就是把这灵魂[魂]和灵的起源归于造物主，把身体的起源归于繁殖。”凡不愿意在明确认定这意见是对是错之前就随意否定灵魂的繁殖的人，自然有理由从使徒的话中看出，他所说的“从一本”的意思等同于“从一人”，这是以部分借代整体的比喻法。既然此人可以用从部分理解整体的方法解释经文“他就成了有灵的活人”^[36]，认为这话也暗示了灵的意思，尽管《圣经》里根本没有论到，那么别人就不能把同样宽泛的意思归到“从一本”这一表述里，从而认为它也包括了灵魂[魂]和灵？因为“本（或血脉）”所指代的人不只是有身体，还有灵魂[魂]和灵。一方面，正如主张灵魂繁殖的争辩者不可因为《圣经》论到第一人时说：“因他众人都犯了罪”^[37]（这话没有说在他众人的肉身都犯了罪，因为人不只是肉身，所以说“众人”，即“所有的人”）而过分压迫此人——我再说一遍，他不可因为经上恰好写着“众人”，完全可以只理解为指肉身就过分压迫自己——另一方面，同样，他也不可因为“从一本造出万族”的话就过分压迫那些主张灵魂繁殖的人，似乎这话证明了唯有肉身是通过繁殖传递的。如果如他们所坚称的，灵魂真的不是从灵魂遗传来的，唯有肉身是从肉身来的，那么“从一本”这表述就没有根据部分指代整体的原则表示整个人，而只是指一个人的肉身；而另一表述“因他众人都犯了罪”也必须这样理解，它只是指众人的肉身，是从第一人传递下来的，《圣经》用了整体指代部分的方

法。如果相反，每个人的整体都是从繁殖而来的，而人的整体是由身体、灵魂[魂]和灵构成的，那么“因他众人都犯了罪”的话必须从它专有的字面意思上去理解；而另一个表述“从一本（血脉）”则是在比喻意义上使用的，就是由部分来指代整体，也就是说，由“血脉”来指代灵魂和肉体构成的整个人，或者由（如此人所喜欢用的）灵魂[魂]、灵和肉体构成的人。因为这两种表达方式都是《圣经》常用的。比如，用部分来代表整体的例子有：“凡有血气的都要来就你”^[38]，用“有血气的”来表示整个人。有时候也用整体来暗指部分，如经上说到基督被埋葬了，事实上被埋葬的只是他的肉体。至于引用使徒的话——大意是说“他将生命、气息赐给万人”——所作出的论断，我想，有了上面的这些讨论，不会再有人被它感动。毫无疑问“他赐给”，这是不争的事实；我们的问题是，他是怎样赐给的？是每一次都吹入新鲜的气息，还是通过繁殖的方式？我们知道，他赐给人的肉身是极为完美恰当的，但同时不可否认，他是藉繁殖把它赐给人的。

第二十九章 [XVIII] ——维克多所引的第六段经文。

现在我们来看一下引自《创世记》的经文，就是论到从男人的肋骨造出女人，并把她领到男人面前，他就说：“这是我骨中的骨，肉中的肉。”我们的反对者认为，“如果灵魂[魂]和灵也是由亚当而来的，那么他就应当说：‘我魂中的魂，灵中的灵。’”但是事实上，坚持灵魂繁殖观的人认为他们有更无懈可击的证据来捍卫自己的立场，因为从《圣经》的叙述中我们知道神从男人的身上取了一根肋骨，用它造出女人，但没有接着说神把生命之气吹在她的脸上，因为，如他们所说的，她已经从男人那里得了灵魂。他们说，如果她不曾得着灵魂，那《圣经》自然不会使我们处于无知状态，不了解真相。至于亚当所说的“这是我骨中的骨，肉中的肉”^[39]，而没有加上灵中的灵，魂中的魂，他们会回答说，正如已经表明的，“我的肉和骨”可以理解为由部分来指代整体，只要从男人身上取出来的那部分没有僵死，就赋有灵魂。因为没有充分的理由可以否认万能者能够成就这一切，更何况找不到一个人能够把人体的某一部分连同灵魂一同剪除。然而，亚当接着说：“可以称她为女人，因为她是从我身上取出来的。”^[40]请问，他为什么不干脆说（从而确证我们对手的观点）：“因为她的肉身是从男人来的？”事实上，照目前的情况，持反对意见的人很可能会心满意足，因为经上写的不是女人的肉身从男人出来，而是说女人本身是从男人身上取出来的，这样我们必须认为她就是赋有灵魂[魂]和灵的整体。虽然灵魂未因性别有所区分，但这并不必然表示提到女人时可以认为她们是没有灵魂的。使徒在自我装饰上对她们提出的告诫不可能基于别的原则。“不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰；只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。”^[41]这里的“敬神”当然是一种灵魂或灵性里面的内在原则；但虽然涉及她们本

性的内在部分的妆饰是没有性别区分的，但仍然称她们为女人。

第三十章——争论沉默问题的危险性。

尽管争辩双方各执一词，针锋相对，在我看来，他们所依凭的证据都不是不确定的，也不是对自己所不了解的问题作出狂妄论断。如果《圣经》说了“神把生命之气吹在女人脸上，她就成了一个有灵的人”，那就不能推出说，人的灵魂不是从父母繁殖而来的，除非对他们的儿子也说同样的话。因为情形完全可能是这样的，从身体出来的没有灵魂的肢体要求得到灵魂，然而儿子的灵魂是从父亲的遗传、藉母亲的生育而充满的。然而，在这个问题上，《圣经》绝口不置一词，它完全保持了沉默，我们完全不得而知。什么也没有否定，同时什么也没有肯定。其实，《圣经》若可能不完全缄默不言，无论在什么地方，这问题都需要有更清楚的证据来证明。由此可以说，主张灵魂繁殖的人并没有因为神没有吹气给女人的脸而得到任何帮助；否认这种理论的人也不应当因为亚当没有说“这是我魂中的魂”而使自己相信他们其实一无所知的东西。正如《圣经》可以对女人是否像男人一样由神所吹的气而得灵魂讳莫如深，不置一词，不但没有丝毫解决我们的问题，反而使它更加悬而未决；同样，因为《圣经》对亚当是否说过这是我魂中的魂没有谈及，该问题也仍然处于无法定论的状态。因此，如果第一女人的灵魂是从男人来的，男人所说的“这是我骨中的骨，肉中的肉”就是以部分借代整体；如果它不是从男人来的，而是神吹入她里面的，如第一男人一样，那么“她是从男人身上取出来的”这话就是用整体来借代部分，认为从男人身上取出来的她不是指她的整体，而只是她的肉身。

第三十一章——亚波里拿流派 (Apollinarian) 证明基督没有与人同类的灵魂的论证。

虽然这个问题并未因这些经文段落得到解决，就我们所面对的这个问题的而言，这些经文确实是没有决断力，但是我非常确信的一点是，那些因为经上只说“肉中之肉”，没有说“灵中之灵”就认为第一女人的灵魂不是出于她丈夫的灵魂的人，其论证方式其实与亚波里拿流派完全一样，没有任何区别。亚波里拿流派反对主有人的灵魂所依据的理由不是别的，就是因为他们在经上读到“道成了肉身”^[42]这样的话。他们说，如果主里面也有灵魂，那经上就应该说“道成了人”。但是这伟大的真理之所以用这样的术语来表述，其实就是因为《圣经》常常用“肉身”来描述人的整体，如“凡有血气的都要见神的救恩”。^[43]因为光有肉身没有灵魂是不可能看见任何东西的。此外，《圣经》里还有许多段落都毫不含糊

地表明，基督所成的人不只是肉身，而是一个人，也就是说，也包括理性的灵魂。由此，主张灵魂繁殖的人也可以明白，“我骨中的骨，肉中的肉”这话是用部分来借代整体，从而知道其中也暗含了灵魂在内，就像我们相信道所成的肉身并不是没有灵魂的。他们所要做的是，应当引用含义明确的经文段落来支持灵魂繁殖的观点，正如经上有另一些段落向我们表明基督是拥有人的灵魂的。对于另一方，就是反对灵魂繁殖的人，我们也完全根据同样的原则劝告他们，要找出确定无疑的证据证明他们所坚称的灵魂是神一个一个地吹气造出来的，并且坚持认为，“这是我骨中的骨，肉中的肉”这话不是用部分借代整体的比喻方式说的，没有把灵魂包括在应有的含义里面，而是纯粹的字面意思，仅指肉身而已。

第三十二章 [XIX] ——维克多在灵魂起源问题上的自相矛盾。

在这种情况下，我想本文也必须及时煞尾了。事实上，它已经包括了在我看来是所讨论的话题必不可少的主要内容。读者只要仔细阅读就必知道该如何当心不至于与你寄给我的这两卷书的作者同流合污，不至与他一样相信灵魂是神所吹的气息产生的，而不是从虚无中产生的。说实在的，这样认为的人，无论他在话语上如何否认，事实上却在肯定这样的结论，即灵魂具有神的本质，是他所生的，不是赋予，而是本性上的分派。因为人无论是从谁那里获得自己的本性的，都必须严肃真诚地承认，他也分有了那源头的本性。但这位作者终究是自相矛盾的，一会儿说“灵魂是神所生的，但不是本性上的，而是赋予上的”；一会儿又说：“它们不是从虚无中造出来的，是从神起源的。”由此毫不犹豫地把它归于神的本性，站在了他先前所否定的立场上。

第三十三章——奥古斯丁不反对被驳斥的灵魂繁殖论，也不反对他们所坚持的灵魂注入论。

至于新的灵魂都是通过注入而不是繁殖产生的观点，我们当然一点也不反对他们的固执己见，只是希望坚持这种观点的人已经成功地找到了一些新的证据，可以是在正典《圣经》里找到的能解决一个最为棘手的问题的明确证据，或者是他们自己的推论，只要不与公教真理相违背，而不希望由与此人的所作所为一样的人来主张。此人因为找不到值得说的话题，同时又不愿搁置他好争的秉性，所以不自量力，只是为了避免陷入什么都没说的境地，就放胆断言“灵魂该被肉身玷污”，“灵魂该成为罪恶的”，事实上，他根本不可能发现灵魂在成肉身之前有什么功

过。而且还说“未受洗礼就离世的婴儿可赦免原罪，基督的身体必须为他们祭献”，但他们不曾在基督的教会里藉他的圣礼被纳入他里面；“他们虽然没有经过重生的水洗就离开了此世，但不仅可以得安息，甚至可以进入天国。”他还提出了大量其他的谬论，要在本文中一一列举，并加以讨论显然是乏味无趣的。如果灵魂繁殖论是错误的，但愿不是由这样的争辩者来驳斥它，希望有比较优秀的人提出对立原则，即新的灵魂都是在每个创造行为中注入的，并为之辩护。

第三十四章——那些说人的灵魂不是从其父母而来，而是神——注入的人必须要避免的错误。

因而，凡想要主张新的灵魂都可以说是出生时吹入每个人里面的，而不是从其父母遗传而来的人，必须尽一切可能当心我已经提到的四点。也就是说，不可断言灵魂因另一者的原罪成为有罪的；不可断言死前未受洗的婴儿可以以任何其他方式赦免原罪获得永生，进入天国；不可断言灵魂在成肉身之前在另外地方已经犯了罪，因而它们不得进入有罪的肉身；也不可断言事实上没有出现的罪，因为神预先知道，尽管根本没有活到可能犯那样罪的时候，也该受责罚。只要他们不提出这些论点，因为它们每一个都是完全错误并且是不敬神的，那么他们若能够，就可以提出这个问题上的任何结论性的经文证据。他们也可以坚持自己的观点，我不仅不会阻止，还会赞同，表示由衷的感谢。然而，如果他们不能在圣言里找到什么决断性的权威证据，从而只能诉求于这四点中的某一点，那就让他们克制自己的想象力，免得在困境中阐述可怕的最近备受谴责的佩拉纠异端，其大意是说婴儿的灵魂是没有原罪的。说实在的，对自己一无所知的东西承认自己的无知，总比鲁莽大胆、一次又一次地提出只能显示其无知的观点，从而陷入已经受到谴责的异端，或者创设某种新的异端更好一点。此人还犯了其他一些可笑的错误，这样的错误实在还不少，都偏离了常规的真理之道，但还没到危险的边缘。如果主允许，我愿意写信给他本人，讨论他书里所论到的问题；如果可能，我要把全部错误都一一向他指明；即使我不可能注意到全部错误，但总可以指出其中的许多。

第三十五章 [XX]——结论。

至于本文，我原想专门写给你本人，而不是其他任何人，因为你对我们共有的信仰和我本人的性格都有友好而真正的兴趣，但作为真正的公教信徒和好朋友，凡你所能找到对这个问题感兴趣或认为值得依赖的人，你都要让他阅读并复制。在本文中，我专门压制并驳斥了这位年轻

人的傲慢论断，但这是为了表明我对他的爱，希望他得到改正，而不是被定罪，并在大屋里即公教教会里取得长足的进步，无论到哪儿都有神圣的怜悯引导他，使他藉着圣洁的生活和正确的教训成为“贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事”。^[44]但我得进一步说：对我尚且要给出我真诚的爱，更何况你呢，我的兄弟，你对我的感情和公教的信心，有最确凿的证据向我表明是谨慎而严肃的，我岂不应当更加爱你吗？由于你的忠心，出于一个兄弟的真正的爱和职责，你小心翼翼地把这些书抄出来寄给我，因为你发现里面提到我的名字的方式与你的喜好相悖，令你不快。对于你这种充满爱心的行为，我绝不会因为你这样做了就见怪于你，相反，你若没有这样做，我想我倒有权利出于真正的友谊对你发怒。因此我要向你表示最真挚的谢意。而且，我已经得到一个更清楚的属灵的指示，所以我接受你的侍奉，一看完他的那些书卷，就一气呵成地写出了这篇论文，作为对你的报答。

[1] 四卷本，约成于419年末。

[2] 约写于418年末。

[3] 《罗马书》11：6。

[4] 《约翰福音》3：5。

[5] 《马太福音》10：39。

[6] 奥古斯丁这里承认血洗即殉道的有效性，殉道可以代替洗礼，见下一章及二卷十七章。

[7] 居普良：*letter to Jubianus* 《致尤比亚图的信》。同样见奥古斯丁著的*Against the Donatists* 《驳多纳图派信徒》4.29；*On Leviticus* 《论利未记》第84个问题；及他的《订正录》ii.18，55。

[8] 《马加比书下》12：43。

[9] 《罗马书》5：16。

[10] 《罗马书》9：11。

[11] 《以赛亚书》42：5。

[12] 《哥林多前书》15：38。

[13] 《约翰福音》20：22。

[14] 《使徒行传》2：2—3。

[15] 《使徒行传》4：31。

[16] 《诗篇》2：4。

[17] 《诗篇》2：8。

[18] 七十子译本：《创世记》2：7。

[19] 《诗篇》150：6。

[20] 《约伯记》32：7—8；和合本译为：“使人有聪明。”——中译者注

[21] 《约伯记》30：3—4，根据七十子译本。

[22] 《哥林多前书》15：46。

[23] 《以赛亚书》57：16。

- [24] 《约翰福音》15：26。
- [25] 《撒迦利亚书》12：1。
- [26] 《马加比书下》7：22—23。
- [27] 《罗马书》11：36。
- [28] 《诗篇》48：12。这节经文在和合本《圣经》里无法找到。和合本的本节经文是，“你们当周游锡安，察看他的宫殿，数点城楼”。——中译者注
- [29] 《马太福音》6：30。
- [30] 《提摩太后书》1：7。其实应为《提摩太前书》1：7，疑是英译者笔误。——中译者注
- [31] 《使徒行传》17：28。
- [32] 《罗马书》11：36。
- [33] 《哥林多前书》11：12。
- [34] 《哥林多前书》11：12。
- [35] 《使徒行传》17：25。参看和合本26节。——中译者注
- [36] 《创世记》2：7。
- [37] 《罗马书》5：12。
- [38] 《诗篇》65：2。
- [39] 《创世记》2：23。
- [40] 《创世记》2：23。
- [41] 《提摩太前书》2：9—10。
- [42] 《约翰福音》1：14。
- [43] 《路加福音》3：6；《以赛亚书》11：5。
- [44] 《提摩太后书》2：21。

第二卷 写给长老彼得的一封信

他劝彼得不可招致对维克多写给他的论灵魂起源的书表示赞同、利用它们的罪名，也不可把此人与基督教信仰相反的胡言乱语当作是公教的教义。维克多的各种错误，以及那些非常严重的特点，他都一一指出，并作出简明扼要的驳斥；最后他劝彼得亲自努力说服维克多改正自己的错误。

致我最亲爱的弟兄并同为长老的彼得阁下，主教奥古斯丁在主里面向你问候。

第一章 [I] ——堕落的雄辩是一种有害的技能。

我收到维克提乌·维克多的两本书，就是写给阁下的书，由我们的兄弟莱那图转交给我。莱那图虽只是个平信徒，但他对自己并他所爱的一切人的信心都有一种谨慎而虔诚的关心。读了这两本书之后，我发现它们的作者是一个极富口才的人；但在他想要教导的问题上却显得知之不多。如果主出于慷慨的恩赐，在这种先决条件上也使他满足，那他必会对许多人都有益处。因为他在很大程度上具有把自己的所思所想清楚而优美地表达出来的能力；他所需要的就是首先应注意如何正确思考。堕落的雄辩是一种有害的技能，因为对了解信息不够的人，它那悦耳的言语里往往只包含真理的表象。我诚然不知道你是怎样得到他的书的，但如果我所得到的消息没错的话，据说你读了这些书之后，简直就是欣喜若狂，忍不住（尽管你是长辈和长老）亲吻这位年轻的平信徒的脸，感谢他让你知道了你先前所不知道的道理。就你的举止来说，我并不反对你的谦卑；事实上，我对之极为赞赏，因为不是你所称颂的这个人，而是真理本身屈尊藉他向你言语，我只是希望你能够为我指明你藉他得到的真理究竟是什么。因而，如果你能在此信的回复中向我指出，他教导你的真理究竟是什么，我将不胜荣幸。既然你不以受教于一个平信徒为耻，我更不会以向一位长老学习为羞，这是宣扬并效仿你的谦卑行为，只要你所得到的教训是真的。

第二章 [II] ——他问维克多传授的是什么大知识。

因而，最亲爱的弟兄，我切望知道你从他那学到了什么，这样，我

若也拥有这种知识，就可以与你同乐；如果我恰好不知道，那就可以向你学习。你岂不明白有两样东西，魂（soul）和灵（spirit），如经上所说的：“你要将我的魂与灵分开？”^[1]两者都与人性有关，因而人就是由灵、魂和体构成的？然而，这两者有时合在一起通称为“soul”（灵魂）；比如，“他就成了有灵（living）的活人”。^[2]这里其实暗含“spirit”。同样，也有很多段落把两者合起来通称为灵（spirit），如“他便低下头将灵交给神了”^[3]，这里必须明白灵也包括了魂在内。那么这两者是属于同一实体吗？我想你已经知道这一切了。但如果你不知道，那么你也该知道你并没有得到任何大知识，而这种无知必会导致大危险。如果要对这样的问题更细致地讨论，最好采取与他相反的方式，他的遣词造句我们已经看到了。我们可以思考的问题有：当讲到魂的时候，是否就包括了灵在内，可以说，两者合成了魂，灵就是它的一部分，——事实上，是否（如此人所认为的）“魂”这个名称就可以用部分来指示整体；或者相反，两者是否一起构成灵，灵魂就是它的一部分；或者即使把“灵”这个词用在极为宽泛的意义上，也就是把魂也包括在内，如此人所设想的，但一个部分其实不能称之为整体。只是这些都是极为细微的区别，所以即使对之不甚了了也不会有什么大的危险。

第三章——身体感觉与灵魂识别之间的分别。

同样，我不知道此人是否教导你身体的感觉能力与灵魂的识别能力之间的区别；你在接受此人的教训之前已是一个有一把年纪、一定地位的人，是否曾把两者完全等同为同一种能力。其实一种是分别黑白的，这是连麻雀也分得出来的，另一种则是分别义与不义的，多比在失明之后仍有这种辨别能力^[4]。如果你听到或念到这样的话“求你使我眼目光明，免得我沉睡至死”^[5]只能想到肉眼，那么你肯定是把两种能力等同起来了。如果这话所指晦涩，无论如何当你回想起使徒的话“照明你们心中的眼睛”^[6]，你必会认为我们在前额和双颊之间的某处有一颗心。说真的，我完全不是这样看待你的，但愿你的这位老师不会这样教你。

第四章——相信灵魂是神的一部分是渎神的。

假若你在未得到这位老师的教导——你乐于得到这样的教导——之前就认为人的灵魂是神的本性的一部分，那么你原本就不知道这种观点是多么错误、多么危险。如果你只是因这人的教导才知道灵魂不是神的一部分，那么我要叫你尽最大的真诚感谢神在你离世前能学到如此重要的一课，因为你将远离一种大异端、可怕的渎神者的生活。然而，我怎

么也不能相信，你这样一个既是公教信徒，又是一位受尊敬的长老人，竟然会认为灵魂的本性是神的一部分。因而我忍不住要向你表示我的担心，此人究竟是用什么方法让你接受与你原本坚守的信心完全相反的观点的？

第五章 [III] ——在什么意义上受造物出于神。

正因为我不认为你这样一个公教会的成员，会相信人的灵魂是神的一部分，或者灵魂的本性在一定程度上与神的本性等同，所以我有些顾虑，担心你可能已经被引诱接受此人的观点，即“神不是从虚无造出灵魂，灵魂是从他而来的，也就是从他释放出来的”。他既说出了这样的话，联系他的其他观点，可见他在这个问题上已经脱离常规跑到了一个巨大的悬崖面前。如果他教给你的是这样的观点，我不希望你也把这种观点教给我；不仅如此，我宁愿你根本不知道他给予你的这种教导。因为仅仅不相信不宣讲灵魂是神的一部分是不够的。我们还不可宣讲子或圣灵是神的一部分，但是我们认定父、子和圣灵是同一个本性。所以，我们不能只是不说灵魂是神的一部分，极为重要的一点是，我们应当说灵魂与神不是一个自我同一的本性。因而此人说出的“灵魂是神所生的，不是作为本性，而是作为恩赐”是对的，当然这灵魂不是众人的灵魂，乃是信徒的灵魂。但是后来他又回到原本已经避开的论点，断言神与灵魂同属一个本性——其实并没有用很多言辞，只是简单而明确地传达了这样的要旨。他既说灵魂是出于神的，神造它不是从别的本性，也不是从虚无，而是从他本身造出来，那么他要我们相信的不就是他所否定的东西吗？换言之，灵魂属于自我同一的本性，就如神本身一样。所有的本性若不是神——他没有主——就是出于神，即以神为主。以神为主的本性，即出于神的本性要么是受造的，要么不是受造的。非受造的且出于神的本性要么是神所生育的，要么是神所流溢的。神所生育的就是他的独生子，神所流溢的就是圣灵，这三位一体乃是一个自我同一的本性。因为这三者其实是一，每一者都是神，三者合起来乃是同一个神，是不变的，永恒的，没有开端，也没有终末。另外，受造物的本性就是“造物”，神或者说圣三位一体就是造它的主。因而，可以说，受造物出于神的意思不是指从他的本性受造。说它是出于神的，是因为它以神作为它存在的主，而不是说它是他所生的，或者是从他流溢出来的，而是说是他创造、塑造、形成的。有些东西的受造不借助于任何别的实体，也就是说绝对从虚无中造的，比如天地，或者创世时与世界同时的宇宙的整个质料；有些东西则是从已经造好存在的另外东西中造出来的，比如男人就是从尘土中造出来，女人从男人中造出来，人类从各自父母中造出来。总之，一切受造物都出于神，只是出于神以神为造物主的可以从虚无中造的，也可以是从已经存在的其他东西中造的，但绝不是神从其本身中生育或生产出来的。

第六章——神的本性能是可变的、罪恶的、不虔诚的，甚至永劫难逃的吗？

然而，这一切我是要对一个公教信徒说的，劝告他而不是教导他。因为我不认为这些东西对你来说是新知识，或者你很久以前听说过却不相信的。我相信我的这封信你读了必会认出那也是你自己的信心的表述，这是我们在公教会里从主所得到的厚恩，是我们共同的财富。既然如我所说的，我是要对一个公教信徒说话，因此我恳求你告诉我，你是否认为灵魂——我不说你的灵魂或我的灵魂，只说第一人的灵魂——是赐给他的？如果承认它出于虚无，但是神造好并吹入他里面的，那么你的信念与我的是一致的。如果相反，你认为它出于某种受造物，可以说，神圣的工匠把它作为一种质料，从这种质料造灵魂，正如他把尘土作为质料造出亚当，或者以亚当的肋骨作为质料造出夏娃，或者造出鱼类和飞禽的诸水域，或者造出陆上活物的地面，那么这种观点就不是公教的，也不是真的。而且如果你认为神圣的造物主既不是从虚无，也不是从某种已造的东西造了人的灵魂，或者现在还在造着，而是从他自己本身，也就是说从他自己的本性中造出来的——这是神所禁止的——那么这是你从你的新老师那里学来的，但我不能祝贺你，也不能恭维你有了这样的发现。你与他一起远远偏离了公教的信仰。你与其这样，还不如相信灵魂是从某种神早已造好的实体中造出来的——尽管这也同样不可能是真的——这比认为它是从神自己从非受造的实体中造出来的倒更好些，免得那可变的、罪恶的、不敬的若在不敬中坚持到底就必遭永劫的东西归与神的本性，这是多么可怕的渎神行为！弟兄啊，我恳求你远离这样的行为，我不会称之为信心，那完全是可恶的不敬神的错误。你这样一个严肃的人，一位长老，但愿神使你不至陷入被一个年轻的平信徒诱惑的悲惨境地；假设你的观点是公教信仰，但愿神使你不至被悲惨地割除出信徒的数目。我必不会像对待他那样对待你，若是你犯这么巨大的错误，也不会像宽容他那样宽容你，尽管是他传授给你的。因为他只是刚刚找到路走进大公教会寻找治疗和安全^[7]，而你属于那教会里的一个牧者。但是我们可不愿那来到主的羊群里来寻求庇护、逃离错误的羊首先以他的传染病来感染并毁灭牧者，从而得以去除他自己的病痛。

第七章 [IV] ——认为灵魂有形体是错的。

如果你对我说，他并没有教你这个，你无论怎样被他甜美的口才和优雅的谈吐所吸引，也不会对他的这种错误观点表示赞同；若是这样，那我就要真诚地感谢神。但我仍然忍不住要问，你为何如所传言的，在还没有听到他的讲演之前，就向他表示感激，甚至亲吻他，因为他告诉你原来不知道的知识。如果传闻你这样这样做，那样说的报告是虚假的，那么我恳求你行行好给我保证好让我相信，这样，无聊的谣言就会

因你本人所写的权威宣告而自动中止。然而，如果你真的对此人表示了如此谦卑的感谢，我实在是应当高兴的，只要他没有教导你相信我已经指出是极为可恶、必须小心避免的那个观点。如果你对你老师表示谦卑的感谢还是因为你从与他的讨论中获得了别的真实而有用的知识，那我也不会找你的茬。但是我能否请教你这是什么知识？是否就是灵魂不是灵，而是体？我真的不认为在这样一个问题上的无知对基督徒的学识有什么大的害处；如果你沉溺于更为晦涩的论题，比如各种不同的形体实体，我想先不告诉你所得到的信息是否有用，就是要得到有关的信息也是极为困难的。然而，主若愿意，我要写信给这个年轻人本人，我很想这样做，那样，也许你因为自爱^[8]就会知道你的知识在多大程度上归功于他，当然你对从他那里学到的知识欣喜若狂。现在我请你不要为给我复信而心里恼怒，免得对我们必不可少的信仰来说显然有用且相关的东西由于偶然因素最终变成了另外的东西。

第八章——财主在地狱里的干渴并不证明灵魂是有形体的。

至于他带着完全恰当而极为正确的目的相信的观点，即灵魂离开身体之后受到审判，但不是最终审判，最终审判是当它们的身体复活时必须交付的，并且在它们各自在此世原有的肉体里或者受折磨，或者得荣耀，对此，我要问一下，你真是一无所知吗？谁的心灵能顽固到拒斥福音，不听或者听了也不相信这些真理，即寓言里所说的穷人乞丐死后被接到亚伯拉罕的怀里，而财主死后在地狱受苦？^[9]这人有没有教导你灵魂离开身体之后为何要祈求这乞丐用指尖蘸的一点水^[10]；他自己在何时承认，灵魂需要食物只是为了保护将朽坏的身体，包裹它不致分解？他的话是这样的：他先问：“是因为灵魂想吃肉想喝水，所以我们认为食物进入了它里面？”稍后他又说：“由此可见，需要吃肉喝水的不是灵魂，而是身体；除了食物之外，它也同样需要服饰。所以，对它来说提供食物似乎是必不可少的，穿衣戴帽也是适宜的。”他的这个观点说得足够清楚了，但他还要进一步用形象的比喻来说明，他说：“我们认为房子的主户检查住处之后会做什么？如果他看到房顶摇晃了，墙壁倾斜了，地基不牢了，岂不要去拿来大梁建造扶垛，保证以自己的警醒和勤勉支撑住摇摇欲坠的房子，即使在危险的困境中也能避免显然要倾覆的危机？”他说：“从这个明喻可以看出灵魂如何渴望它的肉身，毫无疑问它就是从肉身产生这种渴望本身的。”显然，这些话非常清楚而恰当地表达出了这个年轻人的思想，他坚持认为，需要食物的不是灵魂，而是身体，无疑，正是出于前者对后者的细心关怀，如房屋的住户那样，并且由于精心的修补，才避免了肉体这房屋所面临的倒塌危险。既如此，请他进而向你解释，这个财主既不再拥有可朽坏的身体，其灵魂还可能需要避免什么样的毁灭，还遭受干渴，祈求穷人手指尖上的一滴水。这是这位敏捷的教导长者的老师所面临的一个非常棘手的问题；如果他能，就请他探究

一下，找到一个解答方法：地狱里的灵魂既然再也没有什么将倒塌的房子要支撑，为什么还要祈求食物，甚至一滴水这么一点点东西？

第九章 [V] ——无形体的神怎能从自身吹出一种有形的实体？

就他相信神实际上是无形体的来说，我要向他表示祝贺，无论如何，他没有被德尔图良（Tertullian）的胡言乱语所影响。因为德尔图良认为，正如灵魂是有形体的，同样神也是有形体的^[11]。因而，令人倍感奇怪的是，我们的作者既在这一点上与德尔图良分道扬镳，却费尽口舌要我们相信无形体的神不是从虚无中造出灵魂，而是从他自身呼出灵魂，就像呼出有形体的气息一样。那必是一种极为了不得的知识，不然，为何每个人都对它竖起耳朵，为何使一大把年纪的人甚至长老们也成为它的门徒！请这位杰出的人士念念他所写的话，在公众场合念诵一下；让他邀请知名人士和无名人士、知识者和文盲都来听一听。长者们，与你们年轻的老师一起集合起来，学习你们以前一无所知的事情，聆听你们以前不曾听说的道理。看哪，这位文士教导说，神造气息不是从已经以这种或那种方式存在的某种东西，不是从那绝对没有存在的东西造的，而是从自我同一、完全无形体的他自身造的，这就是说，他呼出一个形体，从而实际上在还没有进入罪恶的身体之前就把自己无形的本性变为了一个形体。他是否说神在造气息的时候并没有改变自己的本性？果真如此，神就没有从自身造出气息，因为他自身与他的本性乃是一回事，不是两个不同的东西。这个疯狂的人会怎么想呢？如果说神从自己的本性造气息，但同时完全保持完整的自身不变，这并不是问题所在；问题在于，那不是出于某种先前受造的实体，也不是出于虚无，而是出于神的东西是否就是他的所是，换言之，是否与他同一个本性和本质。事实上，神在生了自己的子之后仍然保持绝对的整体，但因为他是从自己的本性生的子，所以他所生的不是与他本身的所是不同的他者。考虑到道穿上人性，成为肉身，道作为神的儿子与神有区别，但不是另一个存在，也就是说，他是另一位格，但不是另一本性。之所以如此，唯一的原因就是道不是从另外的东西中受造的，也不是从虚无中产生的，而是神自己所生的；不是说他可能成为比原来更好的，而是说他可能完全等同于那生育他的（他之所是）；换言之，他们同属一个本性，完全平等，同为永恒，各方面相同，同样的不可变，同样的不可见，同样的无形体，是同一位神；总而言之，他完全可能就是他父的所是，当然实际上他是子，不是父。但如果认为他始终保持同一位神的整体，未有任何减损，但又造出某种不同于自身并且逊色于自身的东西，不是从虚无中造出，也不是从另一种受造物中造出，就是从他自身里造出来的，也就是说，那被造的作为一个形体从无形体的神发出来，那么神禁止公教信徒接受这样的观点，因为这不是出于神圣的源泉，只是人头脑里的臆想而已。

第十章 [VI] ——孩子身上可以看到与父母相同的性格，也可以看到不同的性格。

再者，他又是如何不理智地想要使灵魂——在他看来是有形的——脱离身体的情欲，提出有关灵魂的婴儿期问题，灵魂麻痹、压抑时的情绪问题，肢体截去灵魂没有截去或分离的问题。但是在这样一些问题上，我的职责是与他讨论，而不是与你讨论；要求他对自己所说的一切提供理由。所以，在一个年轻人从事的题目上我们似乎不可太过苛求于一位年长者的严肃性。至于孩子身上所体现出来的与父母相似的性格，他不认为它是从灵魂的种子来的。这也是那些反对灵魂繁殖论的人所持的观点。但主张这一理论的另一派并不把立足点放在这上面。因为他们也看到孩子的性格有与父母不同的一面。这其中的原因，如他们所认为的，就是同一个人自己往往会表现出不同的性格，彼此不一致——当然不是说他得到了另一个灵魂，而是说他的生活发生了或好或坏的变化。所以他们说，一个灵魂所拥有的习性与生育它的人的灵魂不一样并不是不可能的，因为自我同一的灵魂可以在不同的时代有不同的习性。因而，如果你认为你从他学到了这一点，即灵魂不是通过生殖中的自然传递来到我们身上的——我只希望你在他身上看到了事实的真相——我会以最大的愉悦投身到你门下学习全部真理。但真正去学是一回事，看起来学了则是另一回事。如果你以为自己已经学了，但现在仍然不知道，那显然你并没有学，只是随意地相信了一种使人愉悦的道听途说。你在谦和中已经悄悄滋生了错谬。我这样说不是因为确定地觉得这个命题，即灵魂不是源于父母的生育，而是神所吹出的新鲜气息，是错误的，我只是认为这是仍然需要那些自以为能授之与人的人进一步证明的观点；我这样说的理由是，此人在讨论整个话题时不仅没有解决争论中的问题，反而大放厥词，使其错谬一览无余。他原是想证明含义不清的事物，却肆无忌惮地说了无疑该遭谴责的话。

第十一章 [VII] ——维克多暗示灵魂在成肉身之前有一种“状态”和“事工”。

对他关于灵魂所论到的话你是否还不想坚决谴责呢？他说：“你必不会认为灵魂从罪恶的肉身感染健康，你可以看到，在预定的时候，它的神圣状态因肉身而成为过去，因肉身而失去原有的功绩，从而改变原有的状态。或者因为洗礼洁净了身体，因而被认为藉洗礼而给予的东西没有临到灵魂或灵上？灵魂唯有藉着肉身修复原状——这原状似乎也是因肉身而渐渐消失的——好叫它因此开始重生状态，所以它原本就该受肉身的玷污。”^[12]请注意这位教师陷入了多大的错误！他说：“灵魂藉肉身修复原状，它原本因此失去了自己的事工。”这样说来，灵魂必在进入肉

身之前已经拥有某种状态和某种善工，当肉身在水洗里得了洁净之后，它就藉肉身恢复这原有的东西。因此，灵魂在进入肉身之前已经住在某处，有着良善的状态和事工，只是当它进入肉身之后就失去了这种状态和事工。他的话是这样说的：“灵魂藉肉身修复原初的状态，这种状态似乎也是因肉身而渐渐消失的。”所以，灵魂未有肉身之前就拥有一种古老状态（他用“原初”来描述这种古老状态）；这种古老状态必是一种神圣而可赞美的状态，此外还会是什么状态呢？他坚称这种快乐状态藉洗礼就可恢复，当然他必不会承认灵魂是通过繁殖从原本显然快乐地住在乐园里的灵魂衍生出来的。那么他为何在另一段又说：“他不断地表明灵魂的存在不是通过繁殖，不是出于虚无，也不是自主存在，也不是先于身体存在？”你看，在这里，他坚持认为灵魂并非先于身体存在于某个地方，处于某种快乐状态，只要藉着洗礼就可以恢复这种快乐。但是接着他似乎又忘了自己的观点，论到灵魂“藉此”即肉身“开始重生状态，它原本就该受肉身的玷污”。在前一句里他曾指出灵魂有某种善工，只是因肉身丧失了；而这里他又说它有某种恶工，因此不得不进入，或者被送入肉身里面。他的原话是这样的：“它原本就该受肉身玷污。”既然它该受玷污，那么它的工就不可能是善的。天哪，请他告诉我们，灵魂在受到肉身玷污之前究竟犯了什么罪，使它最终应得这样的下场，被肉身玷污？如果能，请他就这个问题向我们解释清楚，但这已完全超出了他的能力范围，他根本不可能找到这个话题的正确答案来告诉我们。

第十二章 [VIII] ——灵魂为何该形体化？

稍后他还说：“因为灵魂该成为有罪的，尽管它原本不可能是有罪的，也不曾停留在罪里；因为如基督所预示的，它必然要进入一种有罪状态，尽管它原本不可能这样。”^[13]我的兄弟，我问你，你真的这样认为吗？无论如何，看了他的话，并对之作了适当思考之后，对他所念的——他还在念的时候就博得了你由衷的赞美，念完了更令你感激涕零——作了反思之后，你就形成了这样的意见吗？我恳请你告诉我，“因为灵魂该成为有罪的，尽管它原本是不可能没有罪的”这话究竟是什么意思。“该”与“原本不可能”是什么意思？要知道，它若原本就不是有罪的，就不可能该受所谓的命运；它若原本不可能有罪，就不会成为有罪的，所以不可能因为未作恶之前就犯了罪，使自己处于这样一种境地，被神抛弃，进而犯下别的罪。他所谓的“原本不可能有罪”意思是否是说，它若不进入肉身，就不可能成为有罪的？既然它不可能在其他任何地方犯罪，唯有进入那种独特状态才犯罪，那么它怎么就该进入这种可能成为有罪的状态呢？请他告诉我们，它为何就该这样。如果它该成为能够犯罪的，它必是已经犯了何种罪，因此才该成为有罪的。这些问题看起来可能显得有点糊涂，或者好像是在戏弄人，但它们其实是非常清楚明白的。事实上，他若不可能找到灵魂在成为肉身之前行过什么善工或恶事，就不应该说“灵魂就该藉肉身成为有罪的”这样的话。

第十三章 [IX] ——维克多教导说神阻挠他自己的预定。

现在我们继续看看一些较为浅显的问题。灵魂既不是从第一个犯罪的灵魂那里来的，而是造物主一次又一次地把它们吹入有罪的肉身的，也就是全然不沾染、不遗传罪，为何又认为它们被原罪的锁链捆绑。在这个问题上他陷入这些巨大的困境。为了避免有人提出驳斥说，神这样注入气息就是他使它们有罪，他诉求于神的预知，即“神预先为它们的救赎作好了预备”。婴儿因这救赎之礼受洗，好叫从肉身传染来的原罪被洁净，似乎神是在弥补他先前使这些灵魂受玷污之行为。但后来当他论到那些没有得到这种帮助，在未受洗之前就离世的人时，又说：“这里我不拿自己作为权威，而通过推测给你们举一个例子。我们说，在婴儿的例子里必然要求助于某种这样的方式，因为他们虽然预定是要洗礼的，但由于生命的软弱，它们还未在基督里重生就匆忙离世了。”他又说：“我们看到经上写着，他被速速带走，免得邪恶腐蚀他的思想，虚妄蒙蔽他的灵魂。因而主急急地把他从恶人中间带走，因为他的灵魂为主所喜悦；他在短短几年之内便达到了完美的境界，这是其他人一辈子都无法达到的。”^[14]谁会鄙弃这样的一位老师？那么，婴儿真是这样的吗——人们通常希望他们在死前受洗，即使非常匆促也要这样做，所以，如果他们能在此生多停留一点时间，就可能受了洗，随后才死，但若那样，邪恶就会腐蚀他们的思想，虚妄就会蒙蔽他们的灵魂；为避免这样的事临到他们头上，死神急急到来把他们救走了，所以他们在还未受洗之前就被突然带走了？如果他们是在洗礼后被抓走的，那么正是由于他们的洗礼使他们变坏，被虚妄蒙蔽。多么精彩的教义，真值得人敬佩，须紧紧跟随！但是他大大依重于你们这些出席他的朗读会的人的审慎，尤其是你，因为他这篇文章是写给你的，并且读完之后把它交给你了，认为你会相信他所引用的经文就是为未受洗婴儿的例子准备的，但这经文是写未成年的圣徒的，无论他们何时突然离开此世，没有尽享天年——这样的天年人们视之为神的大恩而孜孜以求——愚拙的人都认为应该严厉地对待他们。然而，他所说的这话是什么意思：“婴儿预定要受洗礼，但由于生命的软弱，他们还未在基督里重生就匆匆离世？”似乎有一种时运或命运的力量，或者其他你喜欢称呼的东西，不允许神成全他早先定下的事。它们既是他所喜悦的，他又怎会亲自急急带走它们？他难道真的预定它们要受洗礼，然后自己又阻挠他所预定的事得以成全？

第十四章 [X] ——维克多把那些未受洗就死的婴儿送到乐园和天上的大屋，但不是天上的国。

但我恳请你注意他的胆量，此人不喜欢犹豫不决，因为后者在如此深奥的问题上宁愿小心谨慎，不愿表现得过分通晓。他是这样说的：“我愿意大胆地说，他们可以得原罪的赦免，但结果不是被接入天国。正如十字架上的盗贼一样，他认信但未受洗礼，主就没有把天国赐给他，给他的是乐园^[15]；同样，以下的话仍然完全有效：‘人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。’^[16]这尤其正确，因为主承认在他的父家有许多住处^[17]，由此表明住在里面的人的各种不同功绩；因此在这些住所未受洗礼者得赦免，受了洗礼的得恩典为他准备的赏赐。”你看这人始终认为乐园和父家的住所与天国是相区分的，这样，即便未受洗礼的人也可以在永乐之地有丰富的供给。当他说这些话时，他岂不知道他绝不愿意把受洗婴儿将来的住所与天国相区分，甚至不怕把它与父神的家，或者其中的一些部分相区分。主耶稣并没有说：在整个受造的宇宙里，或者说在宇宙的某一部分里有许多住处，他乃是说“在我父的家里有许多住处”。然而，一个未受洗礼的人既然不可能把神作为他的父，除非得重生，他又怎样住进父神的家里？神已经赐恩使他脱离多纳图派或罗格派，他不该对神如此忘恩负义，竟然致力于分离父神的家，把它的一部分放到天国之外，好让未受洗礼的人去居住。既然他把主自己的家排除出天国之外，他又凭什么认为自己将来要进入天国？然而他从盗贼的例子——他被钉在主的旁边，指望与他一同被钉十字架的主——从培帕图亚的兄弟狄诺克拉底（Dinocrates）的例子争辩说，即使是未受洗礼的，也可以得赐罪之赦免，与圣者同住一处；似乎有什么人（不相信他就可能是一种罪过）已经向他指明盗贼和狄诺克拉底不曾受过洗礼。然而，关于这些例子，我已经在我写给我们的兄弟莱那图的书里更加详尽地作了解释^[18]。至于你是否该屈尊读读那本书，你亲爱的自我必能够作出决断；如果你向我们的弟兄提出借阅，我相信他必不会真的拒绝你。

第十五章 [XI] ——维克多“决定”应当向那些死前未受洗礼的人奉献祭品。

他还对迟疑不决不满，因而他的理论几乎陷于可怕的困境之中，因为他所阐述的恶的总量很可能是用比你敏感的眼睛描述的，大意是说婴儿的原罪无须基督的洗礼就可得消除。事实上，正是为了在教会的圣礼中寻找一定程度的躲避和拖延，他才说：“我非常明确地决定，圣祭司必须代表他们不断地奉上祭品和焚香。”如果你觉得把他看作你的老师还不过瘾，那你就把他当作你的判官吧——如果你愿意——让他作出决定，你必须把基督的身体献给那些不曾与基督联合的人。要知道，这是一个十分新颖的思想，与教会的法则和真理规范是格格不入的；他既然敢在自己的书里这样提出来，就不会低姿态地说“我宁愿认为”，他没有说“我设想”，没有说“我的看法是”，也不是说“至少我会提议或指出”，他乃是说“这是我的决定”，这样，我们原本应对他那新奇或有悖常理的观点感

到恼怒（这是完全可能的），却很可能先被他这种判决的权威架势所吓倒。至于你，我的弟兄，如何能够忍受他在这些观点上做你的老师，那是你自己的事。然而，凡有正常情感的公教祭司（你应该也属于其中一员）绝不可能保持沉默——神绝不允许——任凭此人宣读自己的决定，而是希望他能恢复自己的理智，为自己产生这样的观点，甚至把它们写下来而表示遗憾，以极有利于健康的悔改原则来鞭策自己。他说：“我这样做正是基于倒在战场上的马加比（Maccobees）兄弟的例子。他们偷偷地献了法律禁止的祭，后来就死在战场上。然后，我们发现众祭司立即诉求于这种治疗方法，即献赎罪祭释放他们的灵魂，就是因行了不可行之事而被捆绑的灵魂。”^[19]他说这些话，似乎（根据他对这故事的解读）那些赎罪祭是为未受割礼的人献的，因为他已经判决我们的这些祭必须为未受洗礼的人献上。而割礼是那个时代的圣礼，就是我们时代的洗礼的预表。

第十六章 [XII] ——维克多许诺未受洗的人死后进乐园，复活后进天国，尽管他承认这是与基督的话相悖的。

但是你的朋友，较于他已经说过的话，还要更进一步，从而绝不只是犯了人多少还能忍受的错误。他显然感到对某种安排需要改善一下，当然肯定不是对他应当担心的东西，即放胆宣称的未受洗者的原罪也可以得赦免，他们所有的罪都可得赎，最后接入乐园，即进入极乐之地，拥有进入我们父家里的快乐住所的权利；他不会对此有什么疑虑，但对让他们住在天国外不够神圣的处所里似乎产生了一点遗憾，所以他接下去就说：“就算有人不那么愿意相信乐园是作为一个暂时、临时的住所赐给盗贼或狄诺克拉底的灵魂（因为复活时还为他们留着天国的赏赐），但他可以相信我是由衷地赞同这个观点的，只要他把神圣的怜悯和预见的目标和结果都加以扩大，尽管这观点有悖于最重要的经文——‘人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国’^[20]”，这些话我是在他第二本书里读到的，就原封不动地抄下来。请问，还有谁在这种错误的观点上表现得比他更大胆，更鲁莽，更傲慢的？他实际上引用并叫人留意主的语重心长的话，把它放在自己的陈述里作结论，然后说：“尽管这观点有悖于‘最重要的经文’：‘人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国’”。然后他胆敢抬起他那无赖的头颅，指责主的判决：“但他可以相信我是由衷地赞同这一观点的”；他又解释他的观点是未受洗者的灵魂有权要求得到乐园，作为临时恩赐；他还提到将死的盗贼和狄诺克拉底就是这样的例子，似乎他是在规定或更确切一点说是在预先判定他们的归宿；而且，在复活的时候，他要使他们转向更好的住所，甚至让他们领受天国的赏赐。他说：“尽管这与王的审判相反。”现在，我的兄弟，我祈求你认真地思考这样的问题：人把自己的意见，并且是与王自身的权威相反的观点

点强加于别人，对这样的人，王会作出怎样的审判，临到他的头上？

第十七章——不顺服的怜悯和怜悯的不顺服都要受谴责。殉道可以替代洗礼。

最新流行的佩拉纠异端已经受到大公会议和罗马教廷（Apostolic See）权威的公正谴责，因为他们胆敢赐给未受洗的婴儿安息、得救之所，这个处所甚至在天国之外。倘若他们不否认这些婴儿有原罪，不否认必须藉洗礼才得罪之赦免，那么他们就不可能敢这样做。然而，此人在这点上承认公教信仰，承认婴儿也捆绑在原罪里面，但他不藉重生的水洗就使他们从这些捆绑中释放出来，并且在他们死后，他出于怜悯把他们接入乐园；同时还以更大的怜悯之心在他们复活之后把他们引入天国。扫罗（Saul）正是出于这样的怜悯放走了神命令必须杀死的王^[21]。然而，他这种不顺服的怜悯，或者（如果你更愿意称之为）出于怜悯的不顺服，是该受谴责和定罪的，好叫人当心不可违背造人的神的判决，把怜悯扩展到同胞身上。真理藉它自身的形体之口，大声宣告：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”^[22]为了把殉道者排除在这判决之外——因为他们在未受基督的洗礼洁净之前就因基督的名被杀害了——他在另一段里说：“为我丧失生命的，将要得着生命。”^[23]使徒远不是对凡已经在基督信心的水洗里得了重生的人应许废除原罪，而是说：“因一次的过犯，众人都定了罪。”^[24]作为对这一定罪的抗衡，主展示他独一的救恩，说：“信而受洗的，必然得救，不信的，必被定罪。”^[25]就婴儿来说，这种信的奥秘完全由带他们去受洗的监护人的反应来体现，若不把这种信心体现出来，他们全都要因一人的过犯被定罪。然而，与真理所说的如此清晰的话相反，一种与其说可怜不如说愚蠢的妄言出现在众人面前，说：婴儿虽然未经基督信心的水洗使他们脱离原罪的捆绑，但不仅不会被定罪，复活之后还要拥有天国的快乐。这人若不是目空一切地企图解决完全超出他的能力触及灵魂的起源的问题，他岂敢违背根基坚固的公教信仰说出这样的话来？

第十八章 [XIII] ——维克多的困境和失败。

当有人很自然地提出质疑：“神为何如此不公地责罚灵魂，立意要把它降入到罪恶的身体里面？因为它与肉身联合才开始变得罪恶，否则是不可能成为有罪的。”此人就陷入可怕的困境之中。因为显然这些人其实是说：“如果神没有把灵魂与罪恶的肉身合在一起，它就不可能成为有罪的。”然而，我的这位对手无法找到神之所以这样做的正当理由，尤其是死前没有受洗得赦免原罪的婴儿为何得永劫；另外，既良善又公正的神既然预知婴儿不会从基督恩典的圣礼中得到任何益处，为何还要用原罪

的锁链捆绑他们的灵魂，把灵魂送入他们从亚当承袭来的身体里——灵魂本身却不沾染一点繁殖之痕迹——还用这种方式使它们陷入永劫之罪——在这个问题上，他同样表现出极大的无能，找不出原因。他竟然不愿承认这些灵魂的罪同样也是从原初的那个灵魂来的。所以他在争辩之航行中，宁愿让信心陷于可怕的毁灭，也不愿收起他的船帆，稳定他的船桨，听从审慎的劝告抑制行程中致命的鲁莽。在他年轻的眼里，我们这些老人的谨慎是一钱不值的；似乎他所面临的这个最棘手最危险的问题需要的是滔滔不绝的口才，而不是谨慎的建议。连他自己也预见到了这一点，只是没有自觉意识到；因为他好像是要表达对手反驳他的话，说：“后来，除了那些反驳我们的人嘟嘟囔囔的抱怨声之外，还有一些指责的话。我们像是处在飓风之中，不停地在巨石之间撞来撞去。”说完这话，他就提出了那个危险的问题，我们已经作过讨论，在这问题上他毁灭了公教信仰，唯有真心悔改才可能修复他那已经坍塌的信念。那飓风和岩石正是我所要避开的，我可不愿使自己不坚固的小船面临这样的危险。我在写这个题目时十分地小心低调，我宁愿解释我为什么如此不果断的原因，也不愿表现出草率和傲慢来^[26]。当他在你家里看到我的这本小书时，他对之嗤之以鼻，十分鲁莽地把自己抛到礁石之上。他的行为表明他更多的是灵气，而不是智慧。然而，他的这种过分自信究竟引导他走到了什么地步，这一点我想你现在可以看得很清楚了。其实在这之前你已经看出来了，为此我衷心感谢神。他始终拒不在他不顾后果的事情上止步，当他的行为还没有显现出结果来时，他就一头扎进可悲的事业中去了，还坚持认为在未得基督重生就死去的婴儿的例子，神先给予他们乐园，最终接他们进入天国。

第十九章 [XIV]——维克多依靠的是有歧义的经文。

事实上，他为证明神不是通过繁殖从原初的灵魂生出人的灵魂的，而是像造第一人的灵魂一样，通过吹气造每个人的灵魂，所引用的那些《圣经》段落都是极为不确定，多有歧义的，也就是说，这些段落可以轻易地从与他所赋予的意义完全不同的意义上去理解。这一点我已经非常清楚地证明了^[27]，那卷书是写给我上面所提到的我们的朋友的。他用来作证据的那些段落告诉我们神赐给或创造或形成了人的灵魂；但他是从哪里赐给，或者用什么创造、形成的，这些经文都没有说，它们没有涉及人的灵魂是从第一个灵魂繁殖来的，还是像第一个灵魂那样吹气产生的这个问题。然而，这位作者只是因为他读到神“赐给”灵魂，“造出”灵魂，“形成”灵魂，就认为这些词加起来就是否认灵魂的繁殖；然而，同样的经文表明，神也“赐给”人身体，或者“造出”身体，或者“形成”身体，但没有人会认为神所赐给、造出、形成的身体不是通过生殖而来的。

第二十章——维克多引用那些缄默的经文，忽视了《圣经》惯用法。

至于论断“他从一本（或血脉）造出万族的人”^[28]的经文，以及亚当说“这是我骨中的骨，肉中的肉”^[29]的经文，因为前一句没有说“从一魂”，后一句没有说“我魂中的魂”，他就认为它们否定了孩子的灵魂是从父母来的，或者第一女人的灵魂是从她丈夫来的，似乎经文里的“从一本”换作“从一魂”就可以理解为其他东西，而不再指整个人类了，同时也不否认身体是生殖而来的。同样，如果经文说的是“我魂中的魂”，肉身也不会被否定，它显然是从第一人得来的。《圣经》常常用部分来指代整体，也用整体来指代部分。可以肯定，如果此人引来作为证据的段落里说到人是“从一人”，而不是说“从一本（血脉）”造的，就不可对那些否认灵魂繁殖的人的观点抱有偏见，尽管人不只是灵魂，不只是肉身，而是两者的结合。因为他们会预备自己的回答，大意是说《圣经》这里很可能是用整体来指代部分，也就是说，用整个人来指代肉身。同样，主张灵魂繁殖的人会争辩说，在说到“从一本（血脉）”造人的段落里，“血脉”这个词就暗指整个人，所根据的原理是用部分来表示整体。正如一方似乎从经文只说“从一本”而没有说“从一人”这样的表述中得到支持，同样，另一方显然也从非常清楚的证据里得到支持：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”^[30]，因为这里没有说“因为众肉身都犯了罪”。同样，一方似乎从“这是我骨中的骨，肉中的肉”这样的话中找到佐证，这是以部分涵盖整体；另一方也可以从接下来的话里找到一些益处：“可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。”因为根据他们的争论，如果从男人身上取出来的不是整个女人，灵魂和整体，而只是她的肉身，那么经文应当说：“因为她的肉身是从男人身上取出来的。”然而，事实上，整个事情极为简单，听了双方的争论之后，凡能公正评判，不带偏见的人都能马上明白，不严谨、不准确的引用对这种争论是徒劳无益的。为反驳主张灵魂繁殖观的一方，那些只提到部分的经文万不可引证，因为《圣经》很可能就是用这部分来借代整体的。比如，当我们读到“道成了肉身”^[31]时，我们当然明白它不只是指肉身，而是指整个人。同样，要驳斥另一方，即否认灵魂繁殖论的一方，引用那些没提到人的某一部分，而是提到整个人的段落也是徒劳无益的，因为在这些段落里，《圣经》很可能就是以整体来借代部分的；比如我们承认基督被埋葬了，但放到坟墓里的只是他的肉身。基于这些理由，我们可以说，一方没有理由草率地作出建构，另一方也同样不能草率地废除繁殖理论；我们要补充这样一条建议，双方都应当再拣选另一些段落，比如那些没有歧义的段落^[32]。

第二十一章 [XV] ——维克多的困惑和失

败。

由于这些原因我远没有看到这位老师教了你什么知识，也不明白你为何要把你的感恩之情如此滥施于他。因为问题依旧如初，即关于灵魂的起源，究竟是神通过繁殖方式从他吹入第一人的那个灵魂给予、形成、创造出来的，还是每一个灵魂都像第一人的那样，是他亲自吹气给予、形成、创造出来的。神确实形成、创造、给予了人灵魂，这一点是基督信仰毫不犹豫宣称的。但这人在努力解决这个问题时自不量力，否认灵魂的繁殖，坚称它们是造主吹入人里面的，是纯然没有罪之污染的——不是从虚无造出，而是从他自身造出——他这样做就是对神性的侮辱，可耻地把可变性归于神性，这种诋毁必然是不能成立的。然后，他使实际上全然无罪（尽管没有经过基督救赎的重生）的灵魂绑上原罪，但这样就会使人以为神可能是不义的，为避免这一点，他讲了一些话，表达了一些情绪，我只希望他没有教导你这些东西。因为他给予未受洗的婴儿连佩拉纠异端也不敢给的幸福和救恩。尽管如此，当问题涉及成千上万出生在不敬神者家里，死在不敬神者中间的婴儿——我不是指那些仁爱之人尽管非常想但无法用洗礼来帮助的婴儿，而是指那些没有人曾想到或者能够想到为其施洗的婴儿，也没有人为他们或者可能为他们献祭，按你的这位老师的说法，这样的祭甚至应当为那些未受洗的人献上的时，——他却找不到任何解决办法。如果有人向他问及这些婴儿，他们的灵魂为何就该被神送入罪恶的肉身里招致永劫，永不得水洗的洁净，也不得基督的体和血之祭为之赎罪，他必感到茫然不知所措，倒觉得我们的犹豫虽然不够果断，却是真正的好事；或者断定基督的身体必须为全世界所有未受基督之洗礼就死去的婴儿（他们的名字从来没听说过，因为他们在基督的教会之外）——尽管他们没有与基督的身体合一——献祭。

第二十二章 [XVI] ——彼得在维克多事例上的责任。

我的弟兄，你根本就不该对这些观点表示喜悦，或者为获得它们感到高兴，甚至想要教人这些东西。否则，你会变得连他都不如。因为他在自己第一卷书的开头已经作了以下温和而谦卑的序言：“虽然我很想符合你的要求，但我只能对我的设想提供清晰的证明。”稍后又说^[33]：“事实上，由于我绝不可能保证能够证明我所提出的问题，而且我也常常忧虑，万一我的某个观点在人看来是荒谬的，就不能一以贯之。所以我衷心希望真诚地服从更好、更真的观点，免得我自己的论断受到谴责。事实表明，最好的动机，贵重的目标就是让你自己在某个题目上乐于跟从更正确的观点，若拒不迅速转入理性之道，就只能表明这是一个顽梗而堕落的人。”既然他说这些话时是真心实意的，所说的是他真实的感

受，那么他无疑对正确的论点满怀希望。在第二卷书的结尾他以同样的笔调总结说：“你必不可以为我指定你做我的话语的判官，就有可能反过来遭到诽谤。为了防止某位爱钻研的读者因其敏锐的眼睛有可能在不合法规的作品中找到内在错误的痕迹，我恳请你要毫不留情地审视每一页，如果必要，就对每一句话每一个词都推敲过去；批评指正之后，还要进一步罚我，把我所写下的无价值的话统统划掉。经你全权处理，才可能避免留下任何笑柄，无论是因为你所极为喜爱的观点，还是因为潜入我作品中的不准确的表述。”

第二十三章 [XVII] ——谁读了有害的书不受到伤害。

既然他在书的开头和结尾都设置了这样的预防措施，并把改正、修缮的虔诚重担放在你的肩上，我唯有相信他是在你身上看到了他所要求的东西，叫你像义人一样“仁慈地击打他，责备他；但抹在罪人头上的膏油”^[34]却是你的手上和眼里所没有的，反而是谄媚者不雅的迎合，拍马者蒙人的仁慈。然而，如果你看到该指正的东西却拒不指正，就是冒犯爱；如果在你看来他没有什么需要改正的，因为你认为他的观点就是正确的，那你是故意反对真理。因而你若明知他犯了错误，却鄙视他、嘲笑他，或者无视他走入歧途，还紧紧跟随他的错误，那你还不如他，因为他非常乐意接受指正，只要身边有真正的批评者。因而，我请求你，无论在他写给你并转给你的书里看到什么，都要以清醒而警惕的态度加以思考；你会比我更完全地发现哪些话是该受责备的。至于其中值得赞赏、同意的内容——无论你在里面，在他的教导下学到了什么好的东西，也许就是你以前真的不知道的东西，请你坦率地告诉我们究竟是什么，好叫众人知道你之所以对他如此感恩戴德原来是受了这样的裨益，而不是因为他书中那些应受谴责的话——这里的众人，我是指那些像你一样听了他的朗读，或者后来自己读了他的作品的人——免得他们在读他那华美的词藻的时候，像从精美的酒杯里喝下毒酒，就像你一样，当然他们与你的例子不一样，因为他们并不准确地知道你所喝的是什么，没有喝的是什么，并且你是个大人物，他们就会认为，无论所饮的是什么，都该是对他们健康有利的东西。听、读，然后大量记忆，不就如同饮用的几个阶段吗？然而，主预先就告诉他忠实的信徒，即使“喝了什么毒物，也必不受害”。^[35]人若边读边判断，凡符合信心法则，该赞同的东西就表示赞同，该指责的东西就予以驳斥，就属于这样的人，即使记住的是被认为该驳斥的话，也不会因句子中的毒性和腐朽受到伤害。于我自己，藉着主的怜悯，这永不可能成为有所遗憾的事，鉴于我们原有的爱，我在这些问题上给你尊敬而虔诚的自我以忠告，无论你以什么方式接受这些告诫，因为我想你首先有权利从我得到这样的告诫。如果我的这封信能使你找到或者树立信心，既能远离我已经指出来的此人书里的那些堕落而错谬的观点，又能保守公教信仰，那我实在要大大

感谢主，在他的怜悯里信任一个人是最有益的。

[1] 《约伯记》7：14（七十子译本）。

[2] 《创世记》2：7。

[3] 《约翰福音》19：30。

[4] 《多比传》4：5—6；比较《多比传》2：10。

[5] 《诗篇》13：3。

[6] 《以弗所书》1：18。

[7] 见本书第二卷十四章[X]。

[8] *Dilectio tua*。

[9] 《路加福音》16：22—23。

[10] 《路加福音》16：24。

[11] 德尔图良著作：《论灵魂》。

[12] 见本书第三卷第九章。

[13] 见本书第一卷第八章以及第三卷第二章。

[14] 《所罗门智训》4：11、14、13。参见《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆1996年版。——中译者注

[15] 《路加福音》23：43。

[16] 《约翰福音》3：5。

[17] 《约翰福音》14：2。

[18] 见本书第一卷第十一章[IX]和十二章[X]。

[19] 这是对《马加比传下》12：39—45故事的不准确引用。

[20] 《约翰福音》3：5。

[21] 《撒母耳记上》15：9。

[22] 《约翰福音》3：5。

[23] 《马太福音》10：39。

[24] 《罗马书》5：18。

[25] 《马可福音》16：16。

[26] 见奥古斯丁的论文：*On Free Will* 《论自由意志》，iii 21；*On the Merits of Sins* 《论罪的功绩》，ii（last chapter）；*Letter*（166）*to Jerome* 《致耶柔米的信》，and（190）*to Optatus* 《致俄帕塔图的信》。

[27] 见本书第一卷十七章[XIV]以及以下几章。

[28] 《使徒行传》17：26。

[29] 《创世记》2：23。

[30] 《罗马书》5：12。

[31] 《约翰福音》1：14。

[32] 比较本书第一卷二十九章。

[33] 见本书第三卷二十章[XIV]。

[34] 《诗篇》141：5。和合本《圣经》译为：“任凭义人击打我，这算为仁慈；任凭他责备我，这算为头上的膏油。”——中译者注

[35] 《马可福音》16：18。

第三卷 致维克提乌·维克多

奥古斯丁向维克提乌指出，如果他希望成为一个公教信徒，应该在他论灵魂起源的书里作出哪些修正。在前几卷写给莱那图和彼得的书里已经予以驳斥的那些观点，奥古斯丁在这写给维克多本人的第三卷里又作了简单扼要的批评，并且把错误归纳为十一类。

第一章 [I] ——奥古斯丁的写作目的。

至于我为何认为应当写信给你，我至爱的孩子维克多，你心里可以有很多想法，但我希望你首先要有这样的意识，如果我的话听起来是在轻看你，那绝不是出于我的本意。同时，我必须恳请你不可滥用我们的俯就态度，甚至仅仅因为我没有轻看你，就以为你得到了我的赞同。因为我对你表示爱，不是为了跟随你，乃是意在纠正你；并且我绝不认为你没有改正的可能性，所以我希望你不要因为无法对我所爱的人表示轻视而感到吃惊。既然在你还没有与我们联合之前，我就尽了我应尽的义务，即爱你，好叫你成为公教信徒，而今你既与我们联合了，我岂不是更应爱你，免得你成为新的异端，好叫你成为坚定的公教信徒，任何异端都无法与你抗衡！从目前神所赐予你的丰厚天资来看，毫无疑问，你会成为一个有智慧的人，只是以前你不相信自己已经是这样的人了，那就虔诚、谦卑、真挚地祈求神，唯有他能使人智慧，也叫你成为其中的一个，不至被错谬引上歧路，更不以那些走上歧路的人的谄媚为荣。

第二章 [II] ——维克多为什么要使用维克提乌这个名字。恶人的名应当永远不为别人使用。

使我对你有所担心的第一件事就是出现在你书里与你名字一起的那个头衔，向那些认识你并且很可能与你观点一致的人询问，维克提乌·维克多是谁，得知你原来是个多纳图派信徒，或者毋宁说罗格派信徒，但后来入了大公教会。我很高兴，就像人看到别人脱离错误体系得以康复就会由衷地感到高兴一样；就你来说，我的喜乐就更大，因为我看到你的能力——你的作品中所表现出的这种能力我极为赏识——没有始终与真理的仇敌一起落在后面。但是，你的朋友告诉我的另外一些信息又使我在喜乐之余深感忧虑，大意是说你仍然深深爱戴罗格的继承者，取了这个名字的人，把他看为伟大而圣洁的人，正因为如此，所以你希望他的名字成为你的别号。更有甚者，一些人还告诉我，你夸口说，他以某

种异象向你显现出来，支持你写出那些书，讨论我已经在我的这本小书里与你讨论过的话题，甚至说把你要写的各个具体题目和观点亲自口授与你。果真如此，我就不再奇怪你竟能够说出那些话来了，但只要愿意耐心地听从我的告诫，并以公教信徒应有的注意思考掂量那些书，你必会为提出这样的论述而感到遗憾。使徒曾说：“连同撒旦也作光明的天使”^[1]，他就是这样，在你面前变成你曾信以为或者至今仍然信以为的光明天使。这样说来，事实上，如果他不是变作光明天使，而是变作异端分子，就不大可能蒙骗公教信徒。如今你既是一个公教信徒，却仍被他所蒙骗，我为此深感不安。得知你学到了真理，他必备感痛苦，他以前怎样因说服你相信了错谬而高兴，如今便怎样因得知你转向了真理而痛苦。然而，为使你克制对一个死人的爱——因为这样的爱既对你自己无用，也与对方无益——我劝你想想这样一个问题：他肯定不是一个公义而圣洁的人，因为你正是因为多纳图派或罗格派的异端邪说才离开他们的罗网的；但如果你认为他是公义而圣洁的，那么你与公教信徒的联合就是自我毁灭。实在地说，如果你在心灵上与你所爱的那个人保持一致，那么你作为一个公教信徒就只是假装的；这样，你要知道《圣经》论到这个问题时有多可怕：“训导人的圣灵必离弃诡诈的人。”^[2]然而，如果你是真诚地与我们联合，而不是假装成一个公教信徒，那你如何又仍然爱一个你不再允许自己坚持他的错误的死人至此，甚至以他的名字为荣？我们真的不喜欢你用这样的一个别名，似乎你就是一个死去的异端的纪念碑。我们也不喜欢你的书上有这样的头衔，如果我们在他的坟墓上看到，就要说这是一个错误的标志。我们相信维克提乌不是征服者“维克多”（Victor），而是被征服者“维克图”（Victus）。但愿它卓有成效，我们甚至希望你被真理所征服！当你为这些书定名时，你的想法非常聪明而灵巧，你希望我们相信它们是你在他的默示下，以维克提乌·维克多的名义写下来的；也就是指出不是你而是他想要用维克多的称呼来命名，因为他才是错误的征服者，而你只是把你所写的内容显明出来。但是我的孩子，这一切与你何益呢？我恳请你做一个真正的公教信徒，而不是一个假装的公教信徒，免得圣灵离你而去，并且维克提乌不可能对你有任何好处，最邪恶的错误之灵已经化入他里面，目的就是要蒙骗你；因为所有这些邪恶观点都是从它那儿的来的，尽管巧妙的欺骗使你走向了反面。如果这告诫能使你以敬畏神的人应有的谦卑和公教信徒应有的温和柔顺来改正这些错误，那么它们必被认为是一个热血沸腾的年轻人所犯的错误的，但他渴望改正，而不是固守它们。但如果他对你的影响压倒一切，使你顽固地坚持为这些观点抗争——这是神所禁止的——那么这样的情形必然要把它们以及它们的作者谴责为异端，这是教会的教牧和治疗本性所要求的，要防患于未然，趁可怕的污染还没有悄悄地扩散到毫无提防的民众——它以爱的名义但没有爱的本质，忽视了有益的改正——之前就抑制住。

第三章 [III] ——他列举了希望在维克提乌·

维克多的书里被纠正的错误。第一种错误。

如果你问我具体有哪些错误，你可以看看我写给我们的弟兄，即神的仆人莱那图和长老彼得的信，其中后者就是你认为必须给他写我们正在讨论的这些作品的人，如你所宣称的：“遵从他自己的愿望和要
求。”我很肯定，只要你愿意，他们必会把我写的文章借给你阅读，甚至你没有提出索要，他们也会提醒你注意。尽管如此，我也不会放过现在这个机会告诉你我希望你的这些作品以及你的信念应该作哪些修正。第一，你必会说，“灵魂并非是神从虚无中造的，而是从他自己本身造的”。^[3]这里，你没有想到由此得出的结论是什么，若是这样，灵魂必属于神性的一部分；当然你知道得很清楚，这样的观点是多么不敬神。要避免这样的不敬，你就应当说，神是灵魂的主，是他所造的，但不是从他造的。因为凡从他而来的（比如他的独生子），就是与他本身的性质自我同一的。然而，灵魂不可能与造它的主同一本性，它是造主所造的，但不是从造主来的。那么，请你告诉我，它是从哪里来的，或者承认它出于虚无。你所说的“它是出于神性的气息的某种粒子”是什么意思？是不是说那出于神性的气息，就是该粒子所属的气息，不同于神的自我同一的本性？如果你指的是这个意思，那么神是从虚无造出那气息，就是你说灵魂是它的一分子的气息。如果不是从虚无造的，那么请告诉我神是从哪里造的？如果他从自身造，那么就要推出，他自身就是他所造的作品的材料（我们绝不可这样断言）。但你又接着说：“然而，当他从自身造出气息时，他始终保持完整的整体不变”，似乎一根蜡烛从另一根蜡烛采了光，后者的光并没有保持不变，保持同样的本性，而是变成了另外的东西。

第四章 [IV] ——维克多用比喻表明神用气息创造但没有分走自己的本质。

你说：“当我们给袋子充气时，我们并没有把自己的本性或属性也充入袋子里，但充到袋子里使袋子鼓起来的气是从我们嘴里发出去的，而丝毫没有减损我们自身。”你还把这些话进行扩展和强调，用比喻反复教导，使我们明白神如何从自身造出灵魂而对其本性毫发未损，虽然他是从自己造的灵魂，它又为何不是他本身的所是。你反问：“充到袋子里的气是我们自己灵魂的一部分吗？我们在给袋子充气时创造了人类吗？当我们把气息吹入别的东西时有否遭受什么损害？当我们把自己的气息转给他物时，我们没有遭受任何损害，我们也不记得给袋子充气给自己带来了什么损失，尽管气吹出去了，但我们的气息仍然保持完全的质和完备的量。”无论这个比喻在你看来是多么高雅和适宜，请你想想它如何大

大地引你误入了歧途。你断言无形体的神吹出有形体的灵魂——不是从虚无，而是从他自身——但我们自己吹出的气息是有形体的，尽管比我们的身体要更精致；我们也不是从灵魂里吹出来的，而是通过我们身体结构的内在作用从空气中吹出来的。我们的肺就像一对折式风箱，由灵魂来鼓动（身体的其他肢体也都是在它的命令下运动的），以便呼吸空气。神除了给我们固体和液体的食物之外，还把这第三种生活必需品即呼吸的空气围绕四周；这养料作用极大，我们可以不吃不喝，只要有空气，还可以活一段时间，但若没有这第三种养料，我们一刻也无法生存；空气围绕在我们四周，使我们能够呼吸。正如我们吃喝的养料不仅吸收到身体里，还必须通过特定的通道排泄出去，防止产生伤害（防止不吸收或者不排泄）；同样，这第三种气态养料（不允许滞留在我们里面，因而不会因拖延而败坏，而是一吸进就呼出）提供给我们，不是进去是一个通道，出来是另一个通道，而是进出全是一样的通道，或用嘴，或用鼻孔，或是两者并用。

第五章——检查维克多的比喻：人是藉呼吸从虚无给气吗？

现在请你自己证明我所说的话，因为你自己的例子最能使你满意。请呼出气，然后看看你能否长时间地坚持不换气；现在吸气，然后看看不吐气有多难受。就拿给袋子充气来说，如你所描述的，其实我们所做的与维持呼吸是一样的道理，只不过充气时我们的吸气多少要深一点，以便吹出更大的气息，从而把空气压入袋子，使其充满、膨胀，这是要用力吹的气息，而不是我们平时的那种温和的呼吸。那么你为何说：“当我们把自己的气息转给他物时，我们没有遭受任何损害，我们也不记得给袋子充气给自己带来了什么损失，尽管气吹出去了，但我们的气息仍然保持完全的质和完备的量？”我的孩子，这是很简单的道理，当你给袋子充气时，你并没有仔细留意自己的行为。因为你呼出气，然后马上就换气吸回来，所以你没有感到有什么失去的。你可以非常容易地得知这一切，只要你愿意这么做，而不是顽固地坚持自己的说法，不为别的，只是因为是你提出的——不是给袋子充气，使其膨胀，而是用你空洞而浮夸的胡言乱语把你自己充满，把你的听众充满（你原本应当用真实的道理来启发他们、教导他们的）。就目前的情形来说，我用不着派你到别的老师那里，你自己完全可以这样做。请你用力吹一口气到袋子里，然后一直闭上嘴，紧紧蒙上鼻孔，这样你就可以发现我对你说的真理了。当你开始感受到这样做所产生的难以忍受的不适时，你希望张开嘴巴、放开鼻孔，恢复什么呢？如果你的命题是对的，即你无论什么时候吹气都没有失去任何东西，那么可以肯定，这时你也没有什么可恢复的。如果吸气并没有恢复你向外吹出去的东西，那你看你会陷入怎样的困境。同样，要是没有吸气所引起的恢复和反应，吹气该产生多大的损失和伤害。如果你给袋子充气时所吹出的气没有通过重新打开呼吸道发

挥它滋养你的功能把气吸回来，那么我真不知道你会成为什么样子——我不是说给另一个袋子充气，而是说如何保证你的生存？

第六章——按真理改造的比喻。

你在写作的时候就应该想到这一切，不该用你所钟爱的比喻即充了气和可以充气的袋子来描述神如何从已经存在的另一种本质吹出灵魂来，正如我们从围绕我们的空气吹出气息一样；或者不该用一种实在是既偏离你的比喻，又极为不敬的方式描述神，说他造了某种可变的東西，是从他自己的本质造的，但与他本身毫无减损；或者更可恶的是，说他就是自己所造的作品的材料。如果我们要从我们的呼吸作比喻，恰当地说明这个题目，以下的说法才比较可信：我们呼吸的时候，所呼的气息不是出于我们自己的本性，因为我们不是万能的，而是出于我们周围的空气，我们呼吸时都要吸进、排出空气；并且所说的气息既不是活的，也没有感知觉，但我们自己既是活生生的，又有感知觉。神却能够——不是从自己的本性，而是从根本不存在的東西，也就是说从虚无（因为他是万能的，想要造什么就能造什么）——吹出既有生命又有感知觉的气息，这气息显然是可变的，尽管他自己是不变的。

第七章 [V]——维克多显然也给人受造的气息。

你还认为这比喻之外，还应加上圣以利沙（Elisha）的例子，因为他把气息吹在死者身上，使其复活^[4]，你这样做是什么意思呢？你是真的认为以利沙的气息成了孩子的灵魂？我不敢相信你偏离真理竟到了这样的程度。假若那被从活生生的孩子身上拿走使其死亡的灵魂后来又回到了他身上，使他复活，那么我就要问，你又说“对以利沙没有丝毫减损”，似乎可以设想有什么东西从先知身上转移到孩子身上使其复活，但这话有什么相关性呢？如果你的意思只是说先知吹出气息但仍然保持完全，那么你说以利沙吹气使孩子复活，又完全适当地说任何人无论吹什么气息都不可能使任何人复活，这有什么必要呢？然后你还极为不明智地说，（虽然神禁止你相信以利沙的气息成为复活孩子的灵魂！）你的意思是想使神首先做的事与这位先知所做的事区分开来，因为神吹气一次就成，而后者吹了三次。你的话是这样说的：“以利沙像最初神创造那样把气息吹在书念（Shunammite）死去的孩子脸上。先知的气息就像一种神圣的力量激活了孩子的肢体，使它们恢复原有的元气，同时，虽然以利沙吹出去的气息使死者恢复了自己的魂和灵，但对以利沙没有产生任何减损。唯一的不同在于，主吹气在人脸上是一次而就，人就活了，而以利沙在死者脸上吹了三口氣，他才复活。”从你的话来看，似乎

吹气的数量就是全部分别，若此，我们怎么就应该相信先知的行为不同于神的行为呢。因而，这话必须全面修正。事实上，神的工作与以利沙的做法是完全不同的，前者吹出生命之气，使人成了活的灵魂，而后者吹出的气息本身既没有感知觉，也不包含生命，只是具有某种比喻含义。先知其实并没有真的赐给孩子生命，使他复活，而是给他爱，成全神的工^[5]。至于你所宣称的他吹了三口气，可能是你的记忆出了错，这是常有的事，也可能是对文本的翻译出了错，使你误入歧途。我何须引申开来呢？你不应当寻求例子和论据来巩固你的观点，而是要修正改变你的观点。如果你希望成为一个公教信徒，我恳请你不要相信，也不要说，更不要教导“神造人的灵魂不是从虚无造，而是从他自己的本质造”的话。因为总有一天神不再给予灵魂，但他自己并不因此停止存在。你的术语“永远给予”可以理解为“不停地给予”，前提是人类还在繁衍生息，正如经上论到某些人时说他们“常常学习，终究不能明白真道”。^[6]这里的“常常（或永远）”不是指“永远不停止学习”，因为一旦他们的身体不再存在，或者开始遭受地狱火烧的痛苦，就只能停止学习了。然而，当你说“永远给予”时，你绝不允许在这个意义上理解你的话，因为你认为它必须指无限的时间。就是这一点还是小问题；因为你似乎被要求更加清楚地解释你的“永远给予”，所以接着说：“正如给予者本身是永恒存在的一样。”这一断言是正当的公教信仰绝对谴责的。我们绝不会相信神永远给予灵魂，就像他本身一样永恒存在。他作为他自身永恒存在，是说他永远不会不存在；然而，灵魂，他并不是永远给予的，当生育的世代过去了，他必不再给予灵魂，生儿育女之事没有了，也不再给予灵魂了。

第八章 [VII] ——他的第三个错误（见本书第二卷十一章 [VII]）。

同样，如果你想成为一名公教信徒，我也恳请你不可相信、言说或教导“灵魂就该因肉身丧失某种东西，尽管它在进入肉身之前原有善工”这样的话。因为使徒说了，“孩子还没有生下来，善恶还没作出来”。^[7]他们的灵魂在与肉身联合之前既还没有做任何善工，怎么可能有什么功绩呢？你既然根本不可能向我们证明它在进入肉身之前就已经存在，又怎敢说它曾过着良善的生活？你怎能说：“你必不允许灵魂从罪恶的肉身感染健康；并且你可以看到在适当的时候，它为了改善自己的状况，藉那曾使它失去功绩的肉身获得这种神圣状态？”也许你不知道这些观点，即认为人的灵魂在进入肉身之前就有良善状态和良善功绩，早已受到大公教会的谴责，不仅对一些古代异端如此，这里我没有提到他们，较近的比如普里西利安主义者（Priscillianist）也同样如此。

第十章——他的第四个错误（见本书第一

卷六章 [VI] 以及第二卷二章 [II])。

如果你要成为一个公教信徒，就不可相信、言说、教导“灵魂藉身体恢复其原有的状态，并藉它原本该受其玷污的肉身得到重生”。我确想强调指出你在下一句里所表现出的奇怪的自相矛盾，你说：“灵魂藉肉身应该能恢复它原初的状态——这种状态似乎就是因为肉身而渐渐失去的——由此藉它原本该受其玷污的肉身开始重生。”你前面刚刚说过灵魂藉肉身恢复原状，也正是这肉身使它失去了原有的功绩（这只能理解为“善功”，你必藉着洗礼在肉身里恢复这种善功），这里却转了一百八十度的弯，说灵魂该受肉身的玷污（也就是说，这里的功绩只能是指“恶功”，而不可能是善功）。多么明显不过的自相矛盾！不过，我可以忽视它，只想指出，相信灵魂在进入肉身之前就有善恶这是绝对的非公教的观念。

第十一章 [VIII] ——他的第五个错误（见本书第一卷八章 [VIII] 以及第二卷十二章 [VIII] ）。

如果你想要成为公教信徒，不可相信、言说、教导“灵魂犯罪前就该成为恶的”。无疑，该成为有罪的，这是一种极坏的惩罚。它在未犯任何罪之前当然不可能招致如此糟糕的惩罚，尤其是还未进入肉身之前，因为那时它不可能有任何作为，无论是善还是恶。既如此，你怎能说：“灵魂原本不可能有罪，即使该成为有罪的，也没有滞留在罪里，因为如基督所预示的，它必不是要成为一种罪恶状态，甚至不可能成为这样的状态？”想一想你究竟说了什么，不可再说这样的话了。灵魂为何该成为有罪的，它又如何不能成为有罪的？请你告诉我，那从来不曾犯过罪的怎么就该成为有罪的了？我再请教一下，那原本不能成为有罪的怎么又成了有罪的了？或者说你的“原本不能”是暗指无法脱离肉身，若那样，灵魂怎么就该成为有罪的，又因为什么行为被送入肉身（它在还没有与肉身联合之前原是不可能成为有罪的），从而什么恶都是完全应得的？

第十二章 [IX] ——他的第六个错误（见本书第一卷十至十二章 [IX, X]，第二卷十三、十四章 [IX, X] ）。

如果你想成为公教信徒，不可相信、言说、教导“未受洗就死去的婴儿仍然可得原罪之赦免”。因为误导你的例子——即十字架上的盗贼认信

主的例子，或者圣培帕图亚的兄弟狄诺克拉底的例子——对你维护这种错误观点毫无帮助。就盗贼来说，虽然按神的论断可算为那些藉殉道得洁净的人中间的一个，但你不能断定他是否未受过洗。先不说他紧挨着主被吊在十字架上的时候，完全有可能得到从主的肋旁流出来的血和水[8]喷洒，因而得到了最神圣的洗礼，就说他在监狱里的時候，有没有可能受洗呢？有些人在逼迫时代不就是能够悄悄受洗的吗？或者假设他在进监狱之前就受了洗呢？果真如此，他就会从神那里得到罪之赦免，但这种赦免不会保护他不受公共律法的审判，甚至该判死刑。假设他虽然受了洗，但违了法，犯了罪，受到盗贼的刑罚，然而由于他除了洗礼之外还有悔改，于是他受洗之后所犯的罪也得了赦免，那又怎样呢？在主看来，他的信心和虔诚清楚地在他心里，在我们看来则清楚地体现在他的话里。事实上，如果我们概括说，凡没有受洗记载离世的人就是未受洗死的，那么我们就是在诽谤众使徒，因为除了使徒保罗[9]，他们是在何时受的洗，我们一概不知。然而，如果我们认为主对圣彼得所说的条件“凡洗过澡的人，只要把脚一洗，全身就干净了”[10]看作是他们真的受了洗的一个证据，那么对于其他人，我们连这么一点证据也没有看到的那些人——巴拿巴（Barnabas）、提摩太、提多、西拉（Silas）、腓利门、传福音的马可（Mark）、路加（Luke），以及数不胜数的人，神绝不允许我们对这些人的洗礼有任何疑惑，尽管我们没有看到有任何记载——该怎么认为呢？就狄诺克拉底来说，他只是个七岁大的孩子，因为孩子们要到一定年龄受洗，这样在通常的考查中就能背诵信条，回答问题，我不知道为什么就不可以认为他是在受洗之后被他不信神的父亲召来敬拜异教，亵渎神圣，并因为这样的原因被定罪受苦，在他姐姐的代求下得以免除这些痛苦。就他本人来说，你从来没有读到记载说他不是一个基督徒，或者说他死时是个慕道友。但就此而言，神圣正典里并没有记载我们给他的解释，而在所有这类问题上，我们的证据都应该来源于神圣正典。

第十三章 [X] ——他的第七个错误（见本书第二卷十三章 [IX] ）。

如果你想成为公教信徒，就不可相信、言说、教导“主已经预定他们受洗的人可以逃离他的预定，或者万能者所预定的事还没有在他们身上成全就死了”。这样的一种信条把无限的力量归于偶然性，对抗神的权能，由于这些偶然性的出现，神所预定的事件终于不得发生。对陷入这样的错误的人几乎没有必要浪费时间或者真诚的话语告诫他当心被卷入绝对混乱的旋涡，如果是对乐意接受纠正严重祸根的审慎的人，只要简单告诫就可以了，那我还能应付得了。你的话是这样说的：“我们说，如果婴儿虽被预定要受洗礼，但由于此生的失败，还没来得及在基督里重生就匆匆离去了，那么这样的情形必须诉求于某种这样的方式。”真的是这样吗？原被预定得洗礼的人由于生命的失败还未来得及受洗就离世

了？神作出预定或者出于预见知道什么事不会发生，或者出于无知不知道它不可能发生，从而挫败自己的目标，或者使自己的预见失效？你看在这个话题上有多么重大的话可说，但鉴于我不久前已经对此作过讨论，这里就只作这样简单粗略的告诫了。

第十四章——他的第八个错误（见本书第二卷十三章 [IX]）。

如果你想要做公教信徒，就不可相信、言说、教导“正是关于婴儿，就是还未在基督重生就死去的婴儿，我们看到经上写着，他被速速带走，免得邪恶腐蚀他的思想，虚妄蒙蔽他的灵魂。因而主急急地把他从恶人中间带走，因为他的灵魂为主所喜悦；他在短短几年之内便达到了完美的境界，这是其他人一辈子都无法达到的”。^[11]因为这段话与你所要使用的对象毫无关系，它讲的是那些受了洗并在虔诚生活中取得进步但没有在地上逗留很长时间的人，他们所得的完全，不是尽享天年，而是得到了天上智慧的恩典。然而，如果一个婴儿原本可以在洗礼之后才被“匆匆带走”，但终于未受洗就被“匆匆带走”了，其原因就是——“免得邪恶腐蚀他的思想，虚妄蒙蔽他的灵魂”，那么你的这个错误，即你以为这段经文是讲死前未受洗的婴儿的，就是对神圣水洗本身的难以容忍的侮辱。似乎我们应当相信，这种“邪恶”，这种“蒙蔽灵魂的虚妄”，以及如果不在之前带走就会越变越坏，并存在于洗礼本身之中！简言之，因为他的灵魂使神喜悦，所以神急急地使他脱离邪恶；他甚至没有多停留一会儿，以便成全神原先的预定，宁愿违背神所预定的目标，急急离去，免得未受洗的孩子里面使神如此喜悦的东西因他的受洗而终结！似乎将死的婴儿会在洗礼中灭亡，我们应当抱着他跑到那里，以便救他脱离地狱。任何人只要对智慧书的这些话作适当的思考，就不可能相信它们是为未受洗而死的婴儿写的，也不会这么说，这么写，这么引用。

第十五章 [XI] ——他的第九个错误（见本书第二卷十四章 [X]）。

如果你想成为公教信徒，我请你绝不可相信、言说、教导“神的国外面有一些住处，主说这些住处在他父的家里”。因为主并没有如你所引证的那样说：“有许多住处与我的父同在（*apud Patrem meum*）”，就算他这样说了，也几乎不可能认为这些住所除了“在他父的家里”之外，还有什么别的位置；主其实很直接地说：“在我父的家里有许多住处。”^[12]谁会鲁莽到竟把神家里的某些部分与神的国分离开来呢？不然，地上的诸王显然不仅在他们自己的家里作王，不仅在自己的国里作王，还把得力量延伸到更远更广的地方，甚至跨越海洋，而造出天地的王却说他连

自己的家都不能完全统治？

第十六章——神的统治无处不在，但“天国”可能并非无处不是。

不过，你很可能会争辩说，万物都属于神的国，因为他在天上作王，在地上作王，在深渊作王，在乐园、阴司作王；（既然他的权能无处不在，是至高无上的，还有什么地方不是他的辖地呢？）没错，但天国是一回事——根据主自己正确的既定判决，唯有在水里洗礼得了重生的人才能进入这地方——而统治地上的国，或者统治受造世界的任何其他地方的国则是另一回事，在这国里可能会有神家里的一些住处；这些住处虽然与神的国有关，但不属于天国，天上的神的国具有一种特殊的美德和恩福；因此情形应该是这样的，虽然神的家里的任何部分、所有住所都不能粗鲁地与神的国分离，但并非所有的住所都在天上的国里预备好了；并且即使在那些不在天上的国里的住处，那些快乐生活的人，就算没有受过洗，神也愿意把这样的住处分给他们。毫无疑问，他们就是在神的国里，尽管（因为没有受过洗）不可能进入天国。

第十七章——神的国可以理解为什么。

说这话的人不怀疑自己说了很多，因为他们的观点只是对经文的微不足道的并且不确切的看法；他们也不明白，当我们在祷告中说到“愿你的国降临”^[13]，即神的国降临时，我们所用的“神的国”这个词是什么意思。在神的国里，神的全家都要与他一同快乐而永远地作王。就他拥有辖制万物的权能来说，他当然一直在作王。因而，当我们祷告说愿他的国降临时，我们所指的不就是使我们配与他一同作王的意思吗？当然，就是他们也必在他的权能之下，忍受永火的痛楚。那么，我们是否对这些不快乐的人预言说，他们也必进入神的国里面？显然，有幸得到神的国的恩赐和特权是一回事，而受到神的国之律法的限制和惩罚则是另一回事。然而，你可以找到非常明确的证据表明，不可将天上的国分出来给予受了洗的，把神的国的其他部分赐给未受洗的，相反，你似乎就是这样决定的，对此，我恳请你听听主自己的话；他并不是说：“人若不是从水和圣灵生的，就不得进天国”，他说的乃是“不得进神的国”。在此之前他与尼哥底因（Nicodemus）讨论这个话题时是这样说的：“我实实在在地告诉你，人若不重生，就不能见神的国。”请注意，这里他不是说“天国”，而是说“神的国”。尼哥底因就问：“人已经老了，如何能重生呢？岂能再进母腹生出来吗？”主在回答这个问题时更加明白、不加掩饰地重复前面说过的话：“我实实在在地告诉你：人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”^[14]请注意，这里他同样没有说“天国”，而是

说“神的国”。值得指出的是，他虽然第二次用了两个表述来解释它们（他先是说“人若不重生”，然后用更完全的话来解释说：“人若不是从水和圣灵生的”；他还以同样的方式用更完全的话“不能进入”来解释“不能见”），但这里并没有作区分；他第一次说“神的国”，后来重复时还是说“神的国”。现在没有必要提出并讨论这样的问题：神的国和天国是否必须理解为不同意义上的所指，或者只是用两个不同的指称描述同一个东西。足以表明的一点是，人若不在水洗里重生，就不可能进入神的国。我想至此你应该认识到，从神的国里分出属于神家里的住处这是多么离谱的观点。至于你所认为的在主告诉我们多多地在他父家里的各种住处中必能看到一些未曾在水和圣灵里重生的人，对此，如果你允许，我要劝告你尽快改正，不可拖延，这样才可能保守公教信仰。

第十八章 [XII] ——他的第十个错误（见本书第一卷十三章 [XI]，第二卷十五章 [XI]）。

如果你想要成为公教信徒，我请你不可相信、言说、教导“基督徒的祭应当献给那些不曾受洗就去世了的人”。因为你没有表明犹太人的祭，就是你所引用的《马加比传》里的记载^[15]，是代表未受割礼就离世的人献的。在你的这种新奇的观点——你提出这种观点是与整个教会的权威和教义相违背的——里，你使用了一种非常傲慢的表达方式。你说：“我非常明确地决定，圣祭司必须代表他们不断地奉上祭品和焚香。”你作为一个平信徒，既没有向神的祭司请教，也没有向他们咨询（这是你最不可能做的），反而以你傲慢、武断的论断挡在他们的前面。我的孩子，务要放弃这样的自命不凡；要知道，傲慢的人不能行在道上，就是谦卑的主所教导的道，这道就是他自己^[16]。具有这样傲慢品性的人，没有一个能通过他的窄门。

第十九章 [XIII] ——他的第十一个错误（见本书第一卷十五章 [XII]，第二卷十六章 [XII]）。

再者，如果你想成为公教信徒，就不可相信、言说、教导“那些未得基督的洗礼就离世的人中，有些人没有同时进入天国，但进入了乐园；但后来在复活的时候，他们还是可得天国的恩福”。就算是佩拉纠异端也不敢给他们这个，尽管它也认为婴儿没有沾染原罪。然而，你，一个公教信徒，虽然承认他们生而有罪，但以某种无法理喻的不当提出新奇的

观点，坚称他们得以赦免与生俱来的罪，并且没有经过救赎的洗礼，就得以进入天国。你似乎没有意识到，在这一点上你的观点比起佩拉纠来不知还低劣多少呢。因为他还畏惧于主的判决——不允许未受洗的人进入天国，所以不敢把婴儿送到那里去，只是相信他们是可免除一切罪的；而你竟对经上的话“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国”^[17]如此置若罔闻，以致（更不要说你草率地把乐园从神的国里分离出去的错误了）毫不犹豫地许诺某些人——你作为一个公教信徒，相信他们是生而有罪的——既可以赦免这罪，也可以得着天国，尽管他们死前并未受洗。似乎因为你反对佩拉纠建立了原罪论就可以成为真正的公教信徒，然而你既推翻主关于洗礼的教训，就表明了自己其实是反对主的一个新异端。就我们来说，亲爱的弟兄，我们不希望以这种方式来胜过异端分子：以一种错误胜过另一种错误，甚至更糟糕，以一种更大的错误胜过另一种错误。你说：“如果有人不那么愿意相信乐园是作为一个暂时、临时的住所赐给盗贼或狄诺克拉底的灵魂（因为复活时还为他们留着天国的赏赐），但他可以相信我是由衷地同意这个观点的，只要他把神圣的怜悯和预知的目标和结果都加以扩大，尽管这观点违背最重要的经文——‘人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国’^[18]。”这是你的原话，这些话表明你同意人所说的乐园暂时给予一些未受洗的人，也就是说，到了复活之时有天上的国之赏赐为他们留存，尽管这与“重要段落”相反，因为后者规定，人若不是从水和圣灵重生，就不能进入神的国。佩拉纠尚且担心自己违背福音书里的这个“重要段落”，所以不相信未受洗的人（他仍然不认为这样的人是罪人）能进入天国；而你却相反，尽管承认婴儿有原罪，却不管他们未受水洗赦免他们的罪，暂时送他们进入乐园，随后甚至还让他们进入天国。

第二十章 [XIV] ——奥古斯丁要求维克多改正自己的错误（见本书第二卷二十二章 [XVI]）。

如果你怀揣的是公教信徒的心，我恳请你改正这些错误，以及只要比较认真从容地阅读就可能在你的书里发现的任何其他错误。换言之，如果你自己所说的话是十分真诚地说的：你说你不会自负地认为你说的一切都能够得到充分的证明；如果你的观点被证明是荒谬的，你就不会固守于它，这是你始终不变的目标；如果你自己的论断受到指责，接受并追求更好、更真的观点，那就给你无上的喜乐。既如此，我亲爱的弟兄，就请你表明你所说的这些话不是蒙人的，好叫大公教会因你的才能和品性而喜悦，因为你不仅拥有天赋，还有谨慎、虔诚和谦逊，而不是叫嚷着固守这些错误，从而显示出异端的疯狂。另外，你还有一个机会表明你在紧接着我刚刚提到的那些令人满意的话之后的那一段里所表达的情感是多么真诚。你说：“使自己欣然转向更真的观点，这是任何最

高目的、值得赞美的目标的标志；所以拒绝速速地回到理性正道就是一种堕落而顽梗的论断。”那好，就请你显明你自己就是深受这种高级目的、可称赞目标影响的，并欣然把你的心转向更真的观点；不要拒绝速速回到理性的正道上，使自己的论断显得堕落而顽梗。如果你的话是非常真诚地说出来的，如果它们不只是口头上说说的，而是你心里真实地感受到的，那么你就必然憎恶一切妨碍你完成自我纠正这个大善之举的东西。实在地说，要不是你加上“速速”一词，你所谓的拒不回到理性的正道就是堕落而顽梗的论断，并不是什么十分了不起的事，但加上这个修饰语，你就向我们表明了人若未完成这种改正是多么可恶，因为即使是完成了改正但动作拖延的人在你看来也该受到如此严厉的指责，甚至可以恰当说他的心是堕落而顽梗的。因而，请听从你自己的告诫，大大利用你丰富的口才资源，速速回到理性的正道上；因为你还处在不稳定的年龄阶段，还不够谨慎，缺乏学识，可能偏离理性之道，所以你返回的速度要大于偏离的速度。

第二十一章——奥古斯丁赞美维克多的天赋和勤勉。

要全面提出、讨论我希望你在你的书里，或者毋宁说在你自己身上得到改正的东西，并且对每一点改正都向你说明原因，哪怕是简单地说明，那需要花费太多的时间。无论如何，你不必因为这些东西就妄自菲薄，以致认为你的能力和表达水平是被人看轻的。我看你在书里回忆了不少的经文，但你这方面的学识与你的天赋以及你所付出的努力不成比例。因此，我希望一方面你不可太自负，另一方面，也不可因屈服、失望而变得冷漠、不在乎。我只希望能与你一起阅读你的作品，以交谈的方式而不是写信的方式指出哪些需要改正。我们若能面对面交流，而不是通过书信往来，这件事就更容易得到落实。如果整个话题都必须用书写形式来讨论，就可能需要很多卷书才能完成。所以我把那些主要的错误——我希望把它们大致分成几大类——先向你指出，引起你的注意，好使你毫无耽搁地改正，并从你的传讲和信念中彻底摒弃。这样，你就可以藉着神的恩典，把你所拥有的争辩上的大才用到教化、建树，而不是伤害、破坏美好而健全的教义上。

第二十二章 [XV]——概括地复述维克多的错误。

我已经尽我所能解释了这些错误具体是指哪些。现在我要简单地复述一下这些错误。第一个是“神不是从虚无而是从他自身造的灵魂”。第二个，“正如给予灵魂的神是永恒存在的，照样，神也无限地给予灵

魂”。第三个，“灵魂因肉身丧失了某种事工，就是它在未成肉身之前曾有的”。第四个，“灵魂藉肉身恢复原状，并通过原就该受其玷污的肉身得重生”。第五个，“灵魂在未犯罪之前就該成为有罪的”。第六个，“未受洗就死去的婴儿仍然可以得原罪之赦免”。第七个“主预定要受洗的人可以脱离这样的预定，或者在未成全万能者所预定的事之前就死了”。第八个，“经上所说的‘速速将他带走，免得邪恶腐蚀了他的思想’（其余部分大意与智慧书的段落相同）说的正是还未在基督里重生就死去的婴儿”。第九个，“主所说的他父家里的那些住处，有些是在神的国之外的”。第十个，“基督徒的祭应当献给那些死去前未曾受洗的人”。第十一个，“那些未曾接受基督的洗礼的人中，有一些并非一死就进入天国，而是先进入乐园，后来到了复活的时候，他们就能得着天国的恩福”。

第二十三章——顽梗产生异端分子。

既然这十一个命题明显与公教信仰完全相悖，你就不可再有犹豫，务要速速从你的心里、话里、笔端剔除出去，这样我们才可能不仅为你来到我们公教的祭坛而喜乐，还为你成为真正名副其实的公教信徒而喜乐。如果你的这些信条一个一个都顽固地坚持，那么有多少个观点，就可能产生多少种异端邪说。即使它们是由不同的人分别持有的，每个人持有的每个观点都是可咒诅的，何况它们全都集中在同一个人身上，请你想一想，这有多么可怕。只要你能停止叫喊着为它们辩护，不仅如此，还能用真诚的话和作品来反击它们，那么你必得到称颂，你自己批评自己比对别人提出正确批评更值得称颂；你改正自己的错误比你从未犯有错误更值得敬佩。但愿主显现在你心里、灵里，藉他的圣灵把诚心的谦卑、真理的光辉、爱的甜美和平安的虔诚浇灌在你的灵魂里，好叫你宁愿成为你自己的真理之灵的征服者，而不愿成为别的以其错误来否定它的人的征服者。但我绝不希望你以为，由于持有这些观点你就远离了公教信仰，当然它们毫无疑问是与公教信仰相反的；只要你能在神的面前——他的眼睛永远正确地审视着每个人的心灵——回顾你真实而真诚地说出来的话，你说过，你不会自负至以为自己所提出的观点都是能够得到充分证明的；如果你的观点显然是荒谬的，你不会固守不放，这是你始终不变的目标；如果你的论断受到指责，你真的非常乐意去接受并追求更好更真的思想。要知道，这样的一种勇气——即使由于疏忽表现出一种非公教的形式——本身是公教的，因为它预先就想好了以改正为目标，欣然接受改正。讲到这里我必须结束这一卷的论述了，好让读者休息一会儿，恢复注意力听下一卷要讨论的问题。

[1] 《哥林多后书》11：14。

[2] 《所罗门智训》1：5。

[3] 见本书第一卷第四章；第二卷第五章。

[4] 《列王纪下》4：34。

[5] 在原文里我们看到另一个例子，奥古斯丁常常戏谑说：“不是给他灵魂，而是给他爱”，或者“不是使他复活，而是给他爱”。

[6] 《提摩太后书》3：7。

[7] 《罗马书》9：11。

[8] 《约翰福音》19：34。

[9] 《使徒行传》9：18。

[10] 《约翰福音》13：10。

[11] 《所罗门智训》4：11。

[12] 《约翰福音》14：2。

[13] 《马太福音》6：10。

[14] 《约翰福音》3：3—5。

[15] 《马加比传下》12：43。

[16] 《约翰福音》14：6。

[17] 《约翰福音》3：5。

[18] 《约翰福音》3：5。

第四卷 致维克提乌·维克多

他^[1]首先表明，他在灵魂的起源问题上的犹豫是无可指责的，把他比作牲口是错误的，因为他不想在这个问题上得出任何草率的结论。然后，论到他自己果断的论断，即灵魂是灵，不是体，他指出维克多驳斥这一论断是多么粗俗，尤其是他徒劳地想要证明灵魂本质上有形体的，人里面的灵与魂是不同的。

第一章 [I] ——本卷的个人特点。

在我接下来的这卷书里，我必须请求你听听我想要对你说的关于我自己的话——尽我所能；或者毋宁说尽主所赋予我的能力，因为我们自己和我们的话语都在他的掌管之中。你基于几种原因指责我，甚至直接提到我的名字。在你书的一开头，你就提到自己完全了解你自己笨口拙舌，缺知少识；当你提到我时，用“极博学”、“极敏捷”这样的词来恭维我。然而，在那些你似乎显得极为熟悉，而我承认自己一无所知，或者不失体面地允许我说有一些了解的问题上，你一个年轻人，还是一个平信徒，毫不犹豫地指责我，一个老人和主教，按你的判断还是极博学、极敏捷的人。就我自己来说，我不知道我有什么大的学问和技巧，不仅如此，我非常清楚自己根本没有这样杰出的品质；而且我也很清楚，这样的事是完全可能的，即可能出现这样的情况，一个愚拙而无知的人刚好知道的东西，一个有学问有技巧的人却全然不知；在这一方面我十分佩服你，你选择个人的关心，而不是对真理的爱——如果你不明白真理，无论如何你就想当然。你这样做无疑是冒失鲁莽的，因为你以为自己知道其实你一无所知的东西，并且毫无自制，因为你对人毫不尊重，心里想到什么都一览无余地公布出去。因而你该知道我们要有多大的挂心去使主的羊摆脱错误，因为无论牧人在羊身上看到了什么样的过错，羊躲避牧人都显然是不当的。你指责我的事确实是该得到公正的批评，我不可能否认，无论是我的行为，还是我的作品，必有许多地方会受到谨慎而不冒失的优秀法官的指责。如果你选择其中一些来指责，我很可能就可以因此而向你表明我多么愿意你明智而公正地指责那些细节；而且，我还会有机会（作为长者对年轻人，权威人士对必须服从的人）把你树为改正的榜样，这与其说是我的谦卑，还不如说对我们双方都有利。然而，关于你实际上指责我的那些观点，与其说是谦卑迫使我改正，还不如说是真理驱使我对其部分承认，部分辩护。

第二章 [II] ——维克多认为奥古斯丁应受指责的观点。

这些观点就是：第一，我不敢对那些已经给予或者正在给予第一人以来的人类灵魂的起源问题作出明确的论断——因为我承认自己在这个问题上很无知；第二，因为我说我相信灵魂是灵，而不是体。在这第二点上，你还包括了两点指责的理由：其一，因为我拒不相信灵魂是有形体的；其二，因为我断定它是灵。因为在你，灵魂显然是体，而不是灵。因而我必须请求你注意我自己对你的指责的辩驳，请你珍惜我的自辩所提供给你的机会，知道要求你改正的你自己身上的东西是什么。我们来回顾一下你书里第一次提到我的名字的那些话。你说：“我知道有许多极有声望的人，向他们请教时总是保持沉默，或者不明确地承认什么，刚开始解释就止步，不给任何东西以明确的界定。我在你家里读到过一个名叫奥古斯丁的十分博学的人、极为著名的主教的杂七杂八的作品，其中的内容就具有这样的特点。我想，事实上，他们以过分的自制和漠然考察这个问题的奥秘，内心里已经耗尽了对他们自己作品的判断能力，在这个问题上不得不承认没有能力作出任何定论。然而，我向你保证，在我看来，极端荒谬、不可思议的是，一个人竟会对自己完全陌生，或者一个被认为对万物都了解的人会认为自己不认识他的自我。如果人不知道怎样讨论、断定自己的性质和本质，那他与禽兽何异呢？对这样的人完全可以用经上的话来描述：‘人虽居尊贵中却不明事理，如同畜类，可以与之相提并论。’^[2]当良善而仁慈的神以理性和智慧造出万物，并把人造为一种富有理性和情感，能够理解的理性动物，——因为神藉他谨慎的安排使一切不具有理性能力的造物各居其位——既然如此，怎说神没有给他简单的自我认识的能力，还有比这种说法更自相矛盾的吗？这个世界的智慧始终旨在努力获得关于真理的知识；但它的探索无疑达不到目标，因为它无法知道可以通过什么动力去确定地把握真理；然而灵魂的本性里有一些东西是靠近（我甚至可以说类似于）它所努力认识的真理的。在这些条件下，有宗教原则的人若还不能对这个话题形成明智的观点，或者不让自己获得任何观点，那是多么不当甚至可耻的事情！”

第三章——我们对身体的本性知道多少？

你对我们的无知所给予的这种极其清晰而富于雄辩的批判使你必须严格地知道与人的本性相关的一切可能之事，万一你不幸对哪一点不知道，那就必须（请记住这不是我而是你所设定的必须）把你比作“畜类”。当你引用经文“人虽居尊贵却不明事理”时显然意在专门指责我们，因为我们（不像你）在教会里占有尊贵的位置；但你在本性上也占据尊贵的位置，不愿与畜类相提并论。根据你自己的判断，如果你刚好对显然与你的本性相关的问题不知道，就得与畜类相提并论。你不只是指责那些与我一样被这种无知所困扰的人，也就是说，对人的灵魂的起源问题的困惑（尽管我在这个问题上其实并不是全然不知，因为我至少知道神向第一人脸上吹口气，“他就成了有灵的人”^[3]，——然而，若不是从

经上读到这个真理，我不可能靠自己知道它），还用这样的话来反问：“人若不知道怎样讨论、断定他自己的品质和本性，那与没有理性的野兽有什么分别呢？”你似乎抱有非常明确的观点，从而认为人应该能够非常清楚地讨论并断定关于他自己的整个品质和本性的全部事实，没有任何与他有关的东西在他视线之外。倘若事实果真如此，那么请你精确地告诉我你的头发有几根，如果不能，我就必须把你比作“畜类”了。如果无论我们可能在此生进展到多远，你允许我们对与我们本性相关的各种事实不知道，那么我想知道你的让步究竟到什么程度，免得万一包括我们现在所提出的这个问题，即我们绝不可能知道我们灵魂的起源，但我们毫无疑问地知道——一件属于信心的事——灵魂是来自于神的恩赐，并且它与神自身的本性是不同的。此外，你是否认为每个人对自己的本性的无知必须与你对它的无知程度完全一样呢？同样，是否每个人对这个问题的认识也必须与你所能获得的知识完全相等？倘若他非常不幸地比你的无知多了那么一点点，你就要把他比作畜类；依据同样的原则，如果有人在这个问题上比你聪明一点点，他就会高兴地以其人之道还治其人之身，把你也比作前述的畜类。因而我必须请求你告诉我，你允许我们对自己的本性无知到什么程度，好救我们远离可怕的畜类；此外我还恳请你充分思考，知道自己在这个问题上全然无知的人是否比认为自己知道事实上并不知道的东西的人更远离畜类。人的整个本性当然就是灵、魂和体，所以，凡使身体疏远人的本性的人都是不明智的。然而，那些医学人士，就是被称为解剖学家的人，已经通过解剖程序对人体作了细致入微地考察，甚至对活人，以便使人能够在检查者手上保留生命；他们的研究渗透到肢体、血脉、神经、骨头、肌腱、内脏，都是为了找到身体的本质。但是这些人没有一个曾想过因为我们对他们的课题一无所知就要把我们比作畜类。当然你也许会说，被比作没有理性的野兽的，是那些对灵魂的本性无知，而不是对身体无知的人。那么你一开始就不应当这样说，你的话不是“人若不知道灵魂的本性和品质，那与畜类何异”，你所说的是“人若不知道怎样讨论并决断自己的本性和品质”等等。当然我们的品质和本性必须与身体一同考虑，但同时构成我们的几个元素的考察是分开各自进行的。实在地，就我自己来说，若要说明科学而理智地讨论人的本性的整个领域为何是我力所不能及的，恐怕要写好几卷，更不要说有多少题目是我必须承认自己一无所知的。

第四章 [III] ——气息的问题是关乎灵魂，还是身体，还是别的什么？

按你的论断，我们在前一卷里所讨论的人的气息是属于什么呢？属于灵魂的本性，因为是灵魂作用于人里面的气息；或者属于身体的本性，因为身体受灵魂驱动发出气息；或者属于空气，通过它的交替运动可以看到它对气息产生了影响；或者属于三者，也就是说，既属于灵魂，因为它推动身体，也属于身体，因为它的活动就是吸气和呼气，还

属于周围的空气，进来就上升，离去就下降。是这样吗？显然，尽管你很有学问，也很有口才，但对这一切都一无所知，因为你思考、讲说、写作，并且在大庭广众之下发表你的观点说，我们给袋子充的气是出于我们自己的本性，但是我们的本性毫无损伤，尽管你可以非常容易地断定我们是怎样完成这一过程的，不是通过长篇累牍的人写的或者默示的作品来检查，而是在你愿意的任何时候简单地观察一下你自己的生理行为就可以知道的。既然如此，叫我怎么相信你教导我关于灵魂起源的问题——这个问题我承认自己确实非常无知——因为你实际上对自己用鼻子和嘴巴不间断地在做什么以及为什么要这样做的问题都茫然不知？但愿主使你听从我的劝告，接受而不是拒斥如此明显，并且就在你手边的真理。当你的肺以全部真理回答你的询问——不是用言语和争吵，而是用气息和呼吸回答时，也愿你不要去向它们质问关于袋子充气的问题，甚至宁愿与我相反的给它们充气，而不是默默接受它们的教导。若这样，我倒愿意耐心忍受你纠正、批评我在灵魂起源上的无知；不仅如此，如果你除了指责我之外，还能用真理来使我信服，我甚至要衷心地感谢你。你若能把我所不知道的真理教给我，我义不容辞地万般忍耐你对我的任何攻击，不仅愿意忍受言语上的攻击，即使你伸手过来打我，也绝不躲避。

第五章 [IV] ——唯有神能教导灵魂是从哪里来的。

关于我们之间的这个问题，我向你承认，如果能够，我非常希望知道两件事中的一件——或者关于灵魂的起源，对此我真的茫然不知，或者获得这种知识是否属于我们此生力所能及的事。如果我们的争论触及把我们联系起来的这个问题的核心，那会怎样呢？“切莫探索那些高深莫测的事物，也不可调查那些你理解不了的东西。唯有主已经吩咐你、教导你的事，你要专注地思考。”^[4]这就是我想要知道的，无论是从神本身，他知道自己所造的一切，或者从某个极为博学的、知道自己在说什么的人那里都行，但绝不是从一个连自己必不可少的气息都不知道的人那里得知。并非每个人都能想起自己的童年时代；你是否认为一个人没有神的教导就能够知道他是从哪里开始存在于母亲的肚腹里的——尤其是如果关于人性的知识完全向他隐藏，使他不仅不知道他里面的东西，也不知道从无中加给他的本性的东西？我最亲爱的弟兄，你或者别的什么人，如果对生命为何要由食物来维持，离开了生活必需品，哪怕一会儿就必然死亡都不知道，那能否教导我人出生时是从哪里获得灵魂的？或者你或者别的什么人，对袋子被充气之后为何变得膨胀这样的问题仍然无从知道，那是否还能教导我人是从哪里获得各自的灵魂的？因为你对灵魂从哪里起源的问题并不知道，所以就我来说，我唯一的希望就是让我知道，我是否能够在我的有生之年获得这种知识。如果这是对我们来说太过高深的知识，神禁止我们探索、寻求，那么我们就有足够的理由敬

畏，免得犯罪，不是由于对它无知，而是由于不自量力地追求。因为我们不应当认为，属于高深莫测之事的**问题**必是相对于神性来说的，而不是相对于我们自己的本性而言的。

第六章 [V] ——关于身体本性的问题非常奥秘，但还没有关于灵魂本性的问题高深。

有这样的一句话，说在神所造的作品中有一些甚至比神本身还难以认识——因为神还可以成为我们的认识对象，对此你会怎么认为？因为我们已经知道神是个三位一体；但是直到今天我们也不知道神究竟造了多少种动物，若不是你非常幸运，甚至不能确定可以进入诺亚方舟的陆上动物^[5]有多少。再说，智慧书里有话写着：“如果他们具有足以推测宇宙自然现象的知识，那他们为什么从未发现万物之主呢？”^[6]是因为我们面对的问题是在我们“里面”，——因为必须认为，我们灵魂的本性比起我们身体的本性是更为内在的东西——因而对我们来说不算太高深？似乎灵魂没有能力藉自己的方式探索内在的东西，也同样没有能力藉肉眼从外面探索身体自身。身体里面有哪个地方是没有灵魂存在的？然而就算是我们身架的这些内在的有生命的部分，灵魂也用肉眼作了检查和探索；它已经了解了一切都是它藉肉眼得到的；毫无疑问，一切物质实体在灵魂还不知道它的时候就已经存在了。既然我们内在的部分没有灵魂就不可能生存，那么灵魂给予它们生命的能力大于知道它们的能力。那么灵魂的身体是比灵魂自身更高的认识对象吗？因而如果它想要探求思考人的种子何时化入血液，何时进入肉身；骨头何时开始变硬，何时充满骨髓；有多少种血管和神经；前者通过什么渠道什么路线浇灌全身，后者又怎样联结全身；皮肤是否算作神经，牙齿是否属于骨头——牙齿与骨头显然有些不同，因为它们没有骨髓；指甲与它们两者有什么区别，相同之处在于都是硬的；另一方面指甲与头发具有共性，就是都能生长，又能剪去；再者，那些里面有空气而不是血液循环的血管，就是被称为动脉的血管有什么用^[7]——我再说一遍，如果灵魂想要知道这些以及它的身体本性方面的诸如此类的事，是否应该对人说：“切莫探索那些高深莫测的事物，也不可调查那些你理解不了的东西？”然而，如果所求的是灵魂自己的起源，它一无所知的题目，难道就真的不那么高深，不是人所理解不了的东西吗？你认为灵魂不知道它是由神吹入气息形成的，还是从父母那里来的，这是荒唐可笑的，是与理性不一致的，尽管这种事件一旦过去就记不起来，属于忘记了不可能再回忆起来的事，就像婴儿时期，以及其他出生后不久所经历的生命阶段，经历了但没有感知觉相伴随。但灵魂不知道从属于它的身体，对于与它有关的不属于过去之事，而是当下的事实一无所知，你却不认为是荒唐的或不合理的，比如它是否把血管设置为运动的，以便使身体有生命，把神经设置为运动的，以便通过四肢运作；既如此，它为何只在自己特殊意志下才推动神经，而没有任何意愿时也使脉搏不停地跳动；从身体的哪

一部分——他们称之为“egemonikon”（灵魂的权威部分，理性）执行它的普遍原则，是从心还是从脑，或者各有分配，运动是来自于心，感知觉是来自于脑，或者感知觉和自主运动出于脑，而脉搏的不自主跳动则出于心；再者，如果这两者都出于脑，为何它没有意愿时还有感知觉，而推动肢体却必然有意愿？既然唯有灵魂本身在身体里成就这一切，它又为何不知道自己所做之事？它能这样做的能力从哪里来？它如此无知却毫不可耻。那么你是认为它不知道它自身是从哪里怎样被造出来的——因为可以肯定它不是自己造出来的——就是丢脸的事？事实上，没有人知道灵魂是如何或者从何处影响它在身体里的各种活动的，你是否因而认为这也属于那些经上所说的“高深莫测，我们不能理解”的事物？

第七章 [VI] ——我们常常需要更多地知道什么是与我们关系最密切的，而不是什么是远离我们的。

我必须从我们所讨论的话题中引出一个更广泛的问题。为什么只有极少的人知道人类所为为何？也许你会告诉我说，因为他们已经学过解剖学或者实验学，两者都包括在医生的教育中，这种教育极少有人能获得，其他人则拒绝去搜寻这种信息，当然如果愿意，他们也是可能得到这类信息的。这里，我不是说这样的意思：为何许多人想要获得这种信息却不能，因为他们智力迟钝，难以从别人学习他们自己所做的并且在他们自身里面所做之事（然而这是一件极为奇怪的事）。我要提出的是一个十分重要的问题，为什么我不必获得知识，知道天上有太阳、月亮和其他星辰，而必须借助于一定知识知道在动手指头的时候，这种动作是从哪里开始的——是从心，还是从脑，或者两者都不是其源头。我为什么不请教一位老师，了解如此深奥为我力所能及的问题，而非要等着别人去了解我所做的并且在我自身里面所做的动作是从哪里来的？虽然我们说在心里想，虽然别人不知道，我们却知道自己在想什么，但我们不知道我们思考的心究竟位于身体的哪一部位，这需要别人来教导我们，而这人并不知道我们在想什么。我当然知道，当经上教导我们要全心爱神时，指的不是位于我们肋骨之下的那部分肉身，而是指产生我们思想的力量。这样称呼它是适当的，因为正如运动并没有在心脏那儿停止——脉搏的跳动从心脏传递到全身，同样，在思考过程中，我们也并不停留在这个行为本身上，而不再进一步沉思了。但尽管每一种感知觉都是藉灵魂传给身体的，我们为何能通过被称为“触觉”的感觉计数我们外在的肢体，就算在黑暗中并且闭上眼睛也成，但对位于灵魂最核心之处的内在官能——那里有把生命和活力分配给各个部分的力量——却一无所知？我想，这是一个任何医学界人士，无论是经验主义者，解剖主义者，教条主义者，或是方法医学派医生^[8]，或者任何活着的人所茫然不知的。

第八章——我们对自己的受造没有记忆。

无论谁试图探测这样的知识，都可以适当地把我们前面引用的话对他说：“切莫探索那些高深莫测的事物，也不可调查那些你理解不了的东西。”这不只是一个高度问题，超出了我们的能力范围，而且是一个我们的智力不可能企及的高度，我们的思维能力无法对付的力量。然而，我们所不能理解的不是诸天之天，不是星辰的尺度，不是海洋陆地的疆域，也不是最下面的阴司，而是我们自己；正是我们自身，太高深太强大，超出了我们自己可怜的知识范围；我们当然没有发疯，但我们所无法拥有的正是我们自身。但并不能仅仅因为我们没有完全发现我们自己究竟是谁，就把我们比作畜类；然而你认为，既然我们忘记了自己原来的样子，尽管我们曾经是知道的，就该作如此可耻的比喻。我的灵魂不是现在来自于我的父母，不是现在正接受神的气息。不论神是使用哪种过程，他都是在造我的时候使用的；而不是现在正在用于我，或者用在我里面。这事已经过去了，一去不复返，它不是现在的事，不是最近发生于我的事。我甚至不知道我是否原本知道只是后来忘记了，抑或就是在事情发生的当时，也无法感受，无从知晓。

第九章 [VII] ——通过一个名叫辛普里丘（Simplicius）的人的杰出记忆来说明我们对自己的无知。

请注意，尽管我们现在存在着，活着，尽管我们知道自己活着，尽管我们确定自己拥有记忆力、理解力和意志力，但谁敢夸口自己对我们的本性有了很大的认识——我的意思是说，请注意我们对自己的记忆力、理解力、意志力对我们有什么益处这一点真的可以说完全不知。有一个名叫辛普里丘的人，年轻时就是我的朋友，他具有准确而惊人的记忆力。有一次我请他告诉我维吉尔（Virgil）的一部书的最后几行，他毫不犹豫就说了出来，并且准确无误。我又问他前几句是什么，他照样一字不差地背了出来。我真的相信他能够把维吉尔的书倒背如流。事实上我试探了一下他能否做得到，他就真的做到了。同样，对于他曾记在心里的西塞罗（Cicero）的演讲词，也能按我们的要求表演出同样的技艺，倒背如流，我们要他背到哪里，他就背到哪里。看到我们如此吃惊不已，他指着神作见证说，在这样的试验之前他根本就不知道自己有这样的能力。因而，就记忆来说，他当时心里只知道它的能力，若没有测试和实验，这样的发现任何时候都不可能。而且，他当然还是测试能力之前的那个人，这样说来，他原先对自己岂不是全然不知吗？

第十章——记忆的精确性；难以探索的记忆宝库；谁也不能完全明白一个人的理解力。

我们常常以为自己能记住一件事，因为这样想，所以就没有把它写下来。但后来，当我们想要想起它来时，却想不起来了；于是我们感到遗憾，因为我们原以为它会贮存在记忆里的，没有写下来保证它不逃走；这样后悔着的时候，就在我们放弃找它的时候，突然就想起了它。那么能否由此推出，当我们这样想的时候，我们就不是自己？当我们不再能够想它的时候，就不再是我们原来的自己？我怎么会不知道我们是怎样抽离自己，怎样否定自己的？同样，我怎么会不知道我们是怎样恢复自己、回归自己的？似乎在我们寻找但没有发现贮存在我们记忆库里的东西时，我们是另外的人，存在于另外的地方；我们自己无法回归自己，似乎我们被安置在另外的地方；但后来又回来了，找到我们自己。我们的问题是从哪里提出来的，不就是从我们自己吗？我们所寻求的是什么呢，不就是我们自己的自我吗？似乎我们实际上并不在我们自己的家里，而是去了另外的某处。你有没有看到，甚至警觉到如此深奥的奥秘？也请注意我们所寻求的比我们所理解的要多得多。如果给我一个问题，我常常相信只要我去思考它就能够明白它。好了，我进行了思考，却不能够解决问题；而许多时候当我没有这样的自信时，却往往能够解决问题。这样看来，我自己的理解能力也并不是真的是我了如指掌的；我想，这对于你也是一样的。

第十一章——使徒彼得说他预备为主舍弃自己的生命，只是不知道主的旨意，他并没有说谎。

我承认这一切，你也许会因此而轻看我，最终把我比作“畜类”。然而，我不会停止劝告你，或者（如果你拒不听从我）尽一切努力警告你，要承认这种人所共同的缺点，美德是在这种缺陷中得以完全的；免得因为把不知道的事情当作知道的，从而无法获得真理。我想，就是你也会有什么事想要明白却不能，你若不是指望有一天会研究成功，就永远不会去对这样的事求个明白。因而你对自己的理解力也是茫然无知的，尽管你宣称对自己的本性无所不知，拒不像我一样承认自己的无知。此外还有意志；我们卖弄地声称自己拥有自由选择的权利，对此我该说些什么呢？圣使徒彼得确实愿意为主献上自己的生命。他的诚意毫无疑问，他发誓时对主也没有任何不忠，但是他的意志对自己的能力全然不知。因而这位伟大的使徒，曾发现他的主就是神子的人，不认识自己。

所以，我们完全能够意识到我们自己希望一件事，或者“不希望”一件事；但尽管我们的意愿是美好的，我亲爱的孩子，除非我们自我欺骗，否则只能说，我们对它的力量，它的资源，它可能屈从于什么样的诱惑或者可能拒斥什么，都不知道。

第十二章 [VIII] ——使徒保罗能够知道第三重天和乐园，但不知道他是否在身内还是身外。

可见，关于我们的本性有多少事——不是过去的事，而是现在的事，不仅是与身体相关的事，而且与我们里面的人相关的事——都是我们所不知道的，谁也不会因此把我们比作没有理性的野兽。但是你却认为对我就该有这样的一比，因为我对我的灵魂当初是怎样产生之事没有完全的知识——尽管对此我还不是完全无知，至少我还知道它是神赐给我的，但它不是出于神自身。只是我什么时候能列举与我们的灵和魂的本质相关但我们不认识的一切具体事物？无论如何，我们当在神面前说出《诗篇》作者所发出的惊叹：“这样的知识奇妙，是我不能测的；至高，是我不能及的。”^[9]这里他为什么要加上“是我”这个词？不就是因为他想既然他连自己本身都无法理解，神的知识岂不更是他所不能领会的吗？使徒被提到第三层天上去，听见隐秘的言语，是人不可说的；至于这事发生时他在身内，还是在身外，他说自己实在不知道^[10]；显然他可不怕你把他比作畜类。他的灵知道自己在第三层天上，在乐园里，但不知道自己是否在身内。第三层天和乐园当然不是使徒保罗本人，但他的身体和灵魂是他自己的。请看，这是多么奇怪的事实：他知道高深而神圣的东西——那不是他自身；但与他自己的本性相属的东西他却不知道。对这样奥秘的事具有丰富知识的人，谁都会忍不住对他对自己的存在的这种大无知而惊异不已。简言之，如果没有权威曾告诉我们说“我们本不晓得当怎样祷告”，谁会相信这种事的可能性呢？那么我们应当把努力 and 目标主要放在哪里——去“努力朝向面前的事？”尽管你也听过该使徒所说的话：“忘记背后，努力面前的，向着标杆直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”^[11]，但我若忘记了背后那些与我自己的起源相关的事，你就要把我比作畜类了。

第十三章 [IX] ——在什么意义上说圣灵为我们代求。

你也许会因为我说“我们不知道当怎样祷告”，也认为我是荒唐可笑的，与没有理性的野兽无异？也许这还不是难以忍受的。因为按公正合

理的判断之要求，我们喜欢的是将来，而不是过去；既然我们的祷告必然不是指向我们的曾是，而是指向我们的将是，那么不知道我们该祷告什么岂不是要比不知道我们的起源方式更为有害。然而请回忆一下我所复述的话是谁说的，或者请再读一遍，想想这话是出自何处；不要尽对我指责攻击，免得你扔过来的石头落到你不希望落到的人头上。因为这话正是外邦人的伟大导师使徒保罗亲口所说的：“我们本不晓得当怎样祷告。”^[12]他不仅用言语这样教导，还用他自己的例子来说明这样的教训。他曾经出于无知，祈求主“叫加在肉体上的这根刺离开他”，他说，这刺之所以要加在他身上是“恐怕他因得的启示甚大，就过于自高”^[13]，这样的祷告是与他得救的益处和提升不一致的。然而主深爱他，所以没有满足他的祈求。但是当使徒说“我们原不晓得当怎样祷告”时，接着又说：“只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思，因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求。”^[14]也就是说，他为圣徒代求。这里的他当然就是圣灵，就是“神差其进入我们的心，呼叫：‘阿爸，父！’”的灵，“因此我们呼叫：‘阿爸，父！’”^[15]使徒用了两个表述，既说我们领受了“呼叫‘阿爸，父’的灵”，也说因此“我们呼叫‘阿爸，父’”。^[16]他的目的就是用这两个不同的陈述来解释他是在什么意义上使用“呼叫”这个词的：他的意思是指“引起呼叫”，也就是说是我们因他的例子和触动而呼叫。因而，在他高兴的时候，请他也告诉我这一点，如果他知道这对我有应急之用，好让我知道我的灵魂是从哪里起源的。但我希望教导我的是洞察神的深奥之事的圣灵，而不是对充给袋子的气都一无所知的某个人。当然我绝不会因为你在这一点上的无知就把你比作畜类的，因为这不是出于难以治愈的无能，而是出于纯粹的粗心大意。

第十四章 [X] ——知道肉身要复活并得永恒 要比知道有科学知识的人就肉体的本性所 能教导我们的知识更为美好。

虽然触及到灵魂起源的问题无疑比讨论我们呼吸的气息从哪里来的问题要“高深”，你却相信你在《圣经》之外所学的知识“更高深”，——而我们因信所得的知识都是从《圣经》来的——比如人心无法追溯的东西。当然，知道肉身将来要复活，并且要永活，这可比科学家通过仔细的实验所能发现的任何东西都美好得多，灵魂不是靠任何外在的感官认识的，但它的存在激活了它所不认识的一切事物。同样，知道在基督里得了重生和更新的灵魂要永远享福，这比通过记忆力、理解力、意志力发现我们所不知道的一切事更为美好。而这些事，就是我所认为的更美好更良善的事，我们若不相信受圣灵启示而作的《圣经》为它们作见证，就绝不可能发现。你也许认为你对这些经卷是完全相信的，所以你毫不犹豫地根据它们构建出关于灵魂起源的一个定论。若如此，首先，果真如你所设想的，那你就当绝不会把人通过讨论和询问得知的关于自

己本质和性质的知识归于人性本身，而是归于神的恩赐。你问：“如果人连这个也不知道，那与畜类何异呢？”如果我们应该根据我们与畜类有分别这一事实而知道了这一点，那么又何须为知道它而去阅读什么书籍呢？正如你向我念什么东西不是为了教导我我是活的（我自己的本性不可能使我不知道这样的事实），同样，如果是本性让我知道我们所讨论的这个问题，你又何必用大段大段的经文使我相信关于这个问题的观点呢？岂不是唯有那些与畜类不同的人才能读它们吗？我们难道不是生来就与没有理性的野兽相区别的吗？不是即便在还不知道如何阅读之前就是这样的吗？恳请你告诉我你为何就我们本性的损害提出如此高的赔偿要求，甚至就是由于它与畜类不同它就已经知道怎样讨论、探求灵魂的起源了；同时你使它在这方面如此不内行，以至凭人的天资而不相信神圣见证就不可能知道这一点。

第十五章 [XI] ——我们不可能比所写的更聪明。

同样，你在这个问题上是错误的，因为你选来解决你的这个问题的《圣经》的段落并没有证明你的观点。它们所要证明的是另外的事，没有它我们真的不可能走向虔诚的生活，即，我们有神作我们灵魂的给予者、创造者和形成者。但是他是怎样做的，是通过吹气，一个一个创造，还是让它们从父母那里继承过来，这些经文都没有论及——唯一的例外就是他所赐给的第一人的灵魂。请认真阅读我写给神的仆人、我们的弟兄莱那图的信^[17]；因为我已经在那里向他详尽地指明了，所以这里没有必要重复我的证明。但是我希望我像你一样在理论上要有明确的定论，从而把我推入你自己所陷于的这些困境。因为陷入这些困境，你就说了许多违背公教信仰的大胆的话；然而，你若能真诚而谦卑地反思思考一下，就必然会明白，如果你只知道如何在你的无知上保持自然和一致，你的轮廓就已经构画出来了；也会明白如果你能保持这种得体，这种好处仍然向你开放。既然理解力使你如此喜欢人性（一点没错，如果我们的本性没有它，那么就我们的灵魂来说，我们就会与无理性的野兽无异），我恳请你要明白你所不明白的事情是什么，免得你什么都不明白；不可看轻那些明白自己不明白的是什么的人，这样的人才可能达到真正的明白^[18]。然而，关于启示的《诗篇》：“但人居尊贵却不明白；他可以比作没有理性的畜类，与它们无异”^[19]，要研读并理解这些话，这样你就会宁愿以谦卑的灵保护自己，免得被人伤害，而不是傲慢地把它扔向别人。这段话是指那些只认为住在肉身里的生活才是值得活的生活——没有死后的盼望——的人就像“畜类”一样；它并不是指那些从不否认自己对真正知道的东西的认识，也常常承认对他们真正不知道的东西的无知的人；事实上，这样的人是知道自己的弱点，有自知之明的，而不是对自己的力量过于自信。

第十六章——无知比错误好。对永生的预定，对永死的预定。

我的孩子，不要让老年人的胆怯得罪你年轻人的自信。就我来说，说实在的，如果我表明不能胜任理解我们现在所讨论的灵魂起源问题这个任务，无论是在神的教导下，还是在某个属灵教师的教导下，那我更要维护神公义的旨意，这样，我们宁愿保持在这一问题上的无知，如在许多其他问题上那样，而不是草率地对极为晦涩、我既不可能使别人理解、也不能使自己明白的问题，或者在显然有助于某些异端分子的目标的问题上妄下断言。这些异端分子总是企图说服我们相信婴儿的灵魂是全然无罪的，其原因竟然就是这样的罪只能报应它的主，即神，因为神把无辜的灵魂派给罪恶的肉身，强迫它们（他借助于它们预先知道没有预备重生的水洗）成为有罪的，却没有为它们准备能防止他们招致永劫的洗礼之恩典。毫无疑问，事实是这样的，数不胜数的婴儿灵魂在未受洗之前就离开了肉身。神禁止我去徒劳地淡化这一严酷的事实，说你所说的话：“灵魂该受到肉身的玷污，成为有罪的，但它原本是无罪的，因此可以恰当地说它招致了这种应得的惩罚。”又说：“就算没有洗礼，原罪也可得赦免。”还说：“就是天上的国，最终也要给予那些不曾受洗的人。”如果我不担心说出这些以及类似的可恶的话违背信仰，我就很可能也不担心在这个话题上发表一些明确的论断。然而，我不独自讨论、断言灵魂这个我所不了解的话题，而只是坚持使徒最直接教导我们的话，这岂不是要更好吗？使徒说过，因一人的过犯，凡从亚当生的都被定了罪，但只要在他们的身体死之前在基督里重生，一如他所命定的那样，他就预定要给他们永生，对于他们来说，他是最仁慈的恩典给予者；而对那些他预定要得永死的人，他也是最公义的惩罚给予者，不仅因为他们因放纵自己的意志所犯的罪，也因为他们与生俱来的原罪，即使如婴儿那样，自己没有犯任何罪，也要因某种原因受到惩罚。这就是我在这个问题上的明确观点，好叫神隐蔽的事保守自己的奥秘，没有损害我自己的信仰。

第十七章 [XII] ——关于灵魂要讨论的两重性问题；它是“体”吗？它是“灵”吗？什么是体。

既然主恩准我，我就必须回答你的另一个断言，在你论到灵魂时，你又提到我的名字，说：“我们不会像这位才华出众、学识渊博的奥古斯丁主教那样，让它成为无形体的，并且是一个灵。”^[20]因此，我们首先要讨论这样的问题，灵魂是否被认为是无形体的，如我所说的；或者如

你所主张的是有形体的。其次，我们的《圣经》里是否把它称为灵——但不是整个，而是它自己独立的部分也可以恰当地称为灵。好了，在此之前我想要知道你是如何定义“体”的。如果不是由血肉之肢体构成的东西就不是“体”，那么地不可能是体，天空不是，石头不是，水不是，星辰不是，所有诸如此类的都不是。然而，如果“体”就是由部分构成——部分可以有大有小，占据或大或小的空间位置，那么我刚刚提到的所有这些东西都是体；空气是体，可见的光是体，当使徒说“有天上的形体，也有地上的形体”时，他所指的一切事物都是体。

第十八章——第一个问题，灵魂是否有形体；气息和风不过就是空气的运动。

灵魂是否就是这样的一种实体，这是一个极为微妙、十分棘手的问题。你诚然果断——为你的这份果断我要大大祝贺你——地说，神不是形体；但你又令我有几分担忧地说：“如果灵魂没有形体，就会（如有些人所喜欢认为的）成为空洞的虚无，成为空气一样的无用实体。”从这些话来看，你似乎相信，凡没有形体的东西就是一种空洞的实体。果真如此，你怎么敢说神是没有形体的呢？难道不怕得出结论说神是一种空洞的实体？然而，既然神没有形体，如你刚刚承认的；如果说神是空洞的实体是渎神的，那么并非没有形体的东西都是空洞的实体。因而，一个人若说灵魂是无形体的，并不必然意指它的实体是空洞而虚妄的，因为他承认神——神当然不是空洞的存在——同时也是无形体的。但要注意我的真实观点与你所设想的我所说的话之间是迥异的。我并没有说灵魂是一种像空气一样的实体；我若是这样说的，那我就是承认它是一种形体。因为空气是一种形体，凡明白自己在说什么的人，无论何时，只要论到形体的实质，都是这样说的。但是你因为我称灵魂是无形体的就想当然地认为我不仅断言它是空洞的，而且作为这样的论断的结果，认为它是“一种空气一样的实体”。然而我必然说过，它是没有形体的，而空气有形体，也说过充满空气的东西是不可能空的。你自己关于袋子的比喻竟没有使你想到这一点。给袋子充气时，压入里面的不就是空气吗？因而它们远非是空洞的，反而因为膨胀变得非常沉重。但也许气息在你看来是一种不同于空气的东西，其实你的气息不过就是空气的运动，这可以从摇动扇子看出来。关于空的器皿，就是你可能认为是空的器皿，你把它们口子朝下垂直放入水中，由此可确定它们其实是满的，而不是空的。你看到没有一点水能进入器皿里面，因为它们里面充满了空气。如果以相反的方式，把它们口朝上或者斜着放入水中，空气就从口子跑出来，水就从口子灌入里面。当然用实验演示比用语言描述更能说明这个道理。但这里我们就不再纠缠这个话题了。无论你关于空气的性质怎样看待，认为它是有形体的，抑或无形体的，你都不应想当然地以为我说了灵魂是一种像空气一样的东西的话；我说的是灵魂是完全无形的。你也承认神是这样的，而不敢把他描述成一种空洞的实体，不得不承认

他的实体是不变的，且全能的。既然我们承认神是无形体的，同时否认他是一种空洞的虚无，那么我们为什么害怕一旦承认灵魂是无形体的，就会把它看成是一种空洞的虚无呢？造出一种无形体的灵魂是无形体之存在的能力所及的，正如永生的神造出活生生的人一样；尽管神并没有把他不变和全能的属性传给可变的低级得多的受造物。

第十九章 [XIII] ——灵魂是否是一个灵。

再说，你为何把灵魂说成是一个形体，却拒不认为它是一个灵，这一点我也不明白。因为如果认为它不是灵的原因是使徒把它与灵分开来称呼，说：“愿你们的灵与魂与身子得蒙神的保守”^[21]，那么同样可以据此说它也不是形体（身子），因为他也把魂与身子分开来称呼。如果你断定说，虽然魂与形体分开来称呼，但它们是一回事，那么你也应当承认魂与灵虽然分开来称呼，也应当视为同一个东西。说实在的，魂有更大的权利要求你把它看作灵，而不是体；因为你承认灵和魂是属于同一个实体的，但否认魂和体是同一个实体。既然魂的本性不同于体的本性，那你是根据什么原则把魂视为体；既然魂的本性等于灵的本性，你又缘何要说魂不是灵？反过来说，如果灵不是体，而魂是体，那么魂和灵就不是同一个实体。然而，你又认为它们两个（尽管相信它们是两样不同的东西）具有同一个实体。这样看来，如果魂是体，那么灵也是体；因为不可能在别的条件下可以认为它们具有完全相同的本性。根据你自己的原则，使徒的话“你们的灵、魂和身子”必须意指三种形体；然而，身子类似于肉身，是另一种本性；在这三种形体中——你可能会这样称呼它们——一个是不同的实体，另两个是相同的实体，人就是由这三者构成的一种东西和存在。但你虽然这样说，却不会承认具有同样实体的两者，即魂和灵统称为灵；而具有不同实体的另两者，你却认为它们可以统称为体。

第二十章 [XIV] ——形体没有领受神的像。

不过这一切我都一笔带过，免得我们之间的讨论降级为名称上而不是实质问题上的争论。接下来我们来看看里面的人究竟是魂，或者是灵，或者是两者。然而，我注意到，你在作品中已经表述了对这个问题的意见，把内在的人称为魂。论到这一点你是这样说的：“因为实体是凝结的，是不可能领会的，但可以在因自己的本性力量和旋转而转动、聚积的身体里面产生另一种形体，从而开始出现一个内在的人，它因为成形时有一张有形的外皮包裹，所以它的外貌是照着外在的人的样子造的。”由此你得出以下的结论说：“因而，神的气息造出了魂；是的，出于神的气息成了魂，一个形像，其自身的本性是实体的，有形的，就像它的身子，并与它的形像一致。”然后你进而论到灵，说“这个出于神的

气息的魂若没有一种最内在理性和智性，就不可能存在，这种东西就是灵”。就我对你的表述的理解，你的意思是说内在的人就是魂，最内在的就是灵，似乎后者低于魂，如同魂低于体一样。情形如何是这样的呢：正如体接受另外一个体充满它自己的内腔，也就是魂（如你所认为的）；所以反过来，必须认为魂的内腔也是空的，这样就能接受第三个体，就是灵；因而整个人就是由三部分外在的、内在的和最内在的组成。请问，当你郑重声称说魂是有形体的时，是否意识到随之而来的是多大的荒谬吗？我恳请你告诉我，这两者中间哪一个在知识上渐渐更新，正如造他的主的形像^[22]？是内在的人，还是最内在的人？说实在的，就我来说，我不知道使徒除了内在的人和外在的人之外，还知道在内在的人之内还有什么另一个人，即最内在的人。但你必须决定哪一个要按神的形像得到更新。里面的人既然已经得到了外面的人的形像，他又如何接受神的形像？如果内在的人充满外在人的肢体，并且凝结在一起（这是你所用的术语，似乎一个模制的像从由尘土变厚的软泥中浇铸出来），如果已经印在它上面，或者毋宁说出于身体的该形状必须保留在那里，它如何能按神的形像更新呢？它难道要有两种形像——来自于上面的神的形像，来自于下面的身体的形像——如钱币那样，“有头有尾？”^[23]你是否要说，魂受了体的像，而灵取了神的像？似乎前者与体毗邻，后者与神相近，因而事实上是最内在的人而不是内在的人照着神的形像更新。然而这样的托词是无济于事的。因为如果最内在的人完全充满魂的各个部位，就像魂里面的人充满身体的各个肢体；甚至它现在已经藉魂接受了体的形像，就像魂一样，那么只要前述的身体的形像仍然印在这上面，它就绝不可能再接受神的形像，除非像我刚刚引用的钱币的例子，上面是一种样式，下面是另一种样式。当你把灵魂当作形体性实体来考虑的时候，无论你愿意与否，你都会得出如此荒谬的结论。然而，连你自己也极为正确地承认，神不是形体。那么一个形体怎能接受他的形像？“弟兄们，我劝你们，不要效法这个世界，只要心意更新而变化”^[24]；不可怀有“体贴肉体的，那就是死”。^[25]

第二十一章 [XV] ——认知和形式属于灵魂也属于身体。

但你说：“如果魂是无形的，那么财主在阴司所看到的是什么？他当然认识拉撒路（Lazarus）；但[不]知道亚伯拉罕。亚伯拉罕是久远之前的人，他从哪里得到关于他的知识？”我想，由此可知你认为一个人没有身体形式是不可能被认得和知道的。因而，要知道你自己，我想你得常常站在镜子前面，免得忘了自己的形像，就无法认出自己来了。但我要问你，人了解谁不比了解自己多，谁的脸不比他自己的脸看得多？如果没有形体，知识就不可能增加（如你所说的），也就是说，如果唯有形体才能被认识，那么谁还能认识神呢？因为即便是你也肯定他是无形体的。然而，当基督徒在讨论这样宏大而困难的话题时，怎能对默示的话

语如此漫不经心，以至于说出“如果灵魂是无形的，它必没有形式”这样的话来？你忘了在那话里你所念到的“道理的模范？”^[26]你是否也忘了经上论到基督耶稣，说他还未穿戴人性之前“本有神的形像？”^[27]既然你听到“神的形像”，而神你承认是无形体的，那么你怎能说“如果魂是无形体的，它必没有形式？”你这样说，似乎形像只可能存在于形体之中。

第二十二章——名称并不暗示形体。

你还说，“形式一旦没有分别，名称也就不再给予；也就是说，哪里没有人格的指称，哪里就没有名称的给予”。你的目的是要证明亚伯拉罕的灵魂是有形体的，因为他能够被称为“你亚伯拉罕”。我们已经说过，即便没有形体，也有形式。然而，如果你认为没有形体就没有名称，那我得恳请你数一数在以下经文里出现的名称：“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”^[28]，并且告诉我你是否不认识这些名称所指的东西，或者你是否能够辨别得出一些形体的轮廓来。比如，仅就仁爱来说，它的各部分是什么，它的形状、颜色怎样的？请你告诉我。如果你自己不是头脑空洞的人，你就不可能认为这些属性是空洞的东西。然后你又说：“恳求其帮助的人的外表和形像必然是有形体的。”请人们来听听你说的是什么话；谁也不可去恳请神的帮助，因为没有人可能在神那里看到什么有形体的东西。

第二十三章 [XVI] ——不可把比喻的话按字面解。

你说“简言之，这个寓言里的灵魂是有各个部位的，似乎它真的是一个形体”。你会认为，“通过眼睛可以明白整个头”，因为经上说“他抬起眼睛”。你还说，“舌头就意味着下巴，手指就意指手”，因为经上说：“打发拉撒路来，用指头尖蘸点水，凉凉我的舌头。”^[29]但为了不至于自相矛盾地把有形体的属性归于神，你说，“这些词必须理解为无形体的功能和权势”，因为你极为正确地坚持认为，神是没有形体的。那么究竟为什么这些肢体的名称在神不是指形体，而在灵魂就是指形体？是否当这些词论到受造物时，就必须按字面意思理解，而指称神时就只能从比喻和象征意义上领会？那么你得给予我们真实的翅膀，因为造物主是不会说“但愿我能像鸽子一样展开翅膀”^[30]，说这话的唯有人这种受造物。而且，如果因为寓言里的财主叫着说“凉凉我的舌头”，就认为他有真的舌头，那么是否可以因为经上写着说“生死在舌头的手里”^[31]，就说我们的舌头——即使当我们还在肉身里的时候——拥有真实的手？我想，就是在你看来，罪既不是一种受造物，也不是一种形体，这是不证自明的，那么为何说它有脸？因为你岂没有听到《诗篇》作者说：“因我

罪过的脸，我的骨头也不安宁？”^[32]

第二十四章——亚伯拉罕的怀指什么意思。

至于你所认为的“所提到的亚伯拉罕的怀是有形的”，以及你进一步指出的“由此意指他的整个身体”，我得说你必会被人认为是（即使是在这样的话题上）在开玩笑，搞笑，而不是严肃认真的。因为你不可能愚蠢到认为一个人形体上的胸膛里可以接受如此多的灵魂；不仅如此，用你自己的话说，“拥有众天使像带拉撒路那样带到那里去的众多有功（meritorious）的身体”。除非你刚好认为唯有他的灵魂配在所说的怀里找到归宿。如果你不是在开玩笑，也不希望犯幼稚的错误，那么就明白“亚伯拉罕的怀”是指遥远而独立的和平安息之处，就是亚伯拉罕现在所在的地方；对亚伯拉罕所说的话^[33]也不只是指他个人，而是指神命定他作多国之父^[34]，立他为最初的首要的信心之榜样，叫人效法；甚至如神希望自己被称为“亚伯拉罕的神，以撒（Issac）的神，雅各的神”一样，尽管他乃是不可胜数之群的神。

第二十五章 [XVII] ——脱离身体的灵魂可以自认为有体的样式。

然而，你万不可以为我说这一切是要否认死人的灵魂就像一个睡着了的人一样，有可能在他比喻的身体里想或善或恶的念头。在梦里，当我们遭受什么艰难困苦时，我们当然还是我们自己；如果这种困境在我们醒着时没有消失，那么我们就经历极大的痛苦。但认为我们在梦里从这里跑到那里，或者从这里飞到那里的是真实的身体，那是对这样的问题只有过漫不经心的思考的人才会有想法。事实上，主要正是由这些幻想的景象证明了灵魂是无形体的；除非你决定把我们在梦中经常看到的（除了我们自身之外），诸如天空、大地、海洋、太阳、月亮、星辰、河流、山脉、树木、动物，都称为形体。尽管这些幻象非常像形体，但凡把它们看作形体的，就是愚蠢到了不可思议的地步。那些显然具有神圣意义的现象，不论是在梦中看到的，还是在出神状态看到的，也都具有这样的性质。谁能找到或者描绘出它们的起源，或者构成它们的质料？毫无疑问，这是属灵的，而不是属形体的。这些看起来像形体，但实际上不是形体的事物，当人清醒时在他们的思想中形成，然后深深留在他们的记忆里面，后来通过某种神奇而难以理喻的过程，它们从这些神秘的深处钻出，在我们的回想中显现出来，呈现在我们眼前，似乎是触手可及的。因而，如果灵魂是一个物质实体，就不可能在它思想的范围里，在它记忆的仓库里包含如此多的东西，这样众多的实体；

根据你自己的界定，“它自己有形的实体没有超出这一外在的形体”。既然它自身没有广延性，那有什么能力使它拥有大量形体、空间和区域的形像呢？如果它实际上是以它自身的体的样式显现出来的，甚至当它没有体的时候也是如此，那是怎样的一种怪事？因为它绝不会在梦中与自己的身体一起显现，它乃是以比喻意义上的自己的身体从这里跑到那里，从熟悉的地方跑到不熟悉的地方，看到许多悲欢离合。然而，我想你自己肯定不会放肆到认为灵魂在梦中看起来拥有的肢体和身体的样式真的是形体。否则，就可以说，它所登的是真实的山，跨入的是真实的房子，所靠的是真实的树，真的枝条和树干，它幻想自己在喝的是真实的水。如果灵魂本身是有形体的，那么它所熟悉的一切东西都无疑是形体，似乎都是有形的，因为它以体的样式在它们中间漫游。

第二十六章 [XVIII] ——圣培帕图亚 (ST.Perpetua) 在一些梦里似乎变成了男人，并与一个埃及人角力。

我们必须留意对殉道者的异象的各种各样的解释，因为你打算专门从中拿一些来作你的证据。比如，圣培帕图亚似乎在梦中变成了一个男人，然后与一个埃及人角力。这里，谁会怀疑在那看起来像是形体的样式里面的正是她的灵魂，而不是她的身体，因为她的身体仍然保持她作为女子的本性，与她的感官一起躺在床上沉睡，而她的灵魂则在一个比喻的男人身体里角力？你要对此说些什么呢？说那男性的样式是真实的身体？或者说尽管它拥有身体的表象，但根本不是身体？请作出你的选择。如果它是身体，那为什么不保持自己的性别？因为在那女人的肉身上找不到男性的生殖能力，从而通过诸如你所说的“凝结”这样的过程可以形成这个比喻的男人身体。如果你愿意，我们要得出结论说，因为她的身体在她入睡时仍然活着，所以，尽管她的灵魂在争战，她仍然保持自身的本性，当然包括属于活着的她的全部肢体，并且仍然拥有她原有的形像和外貌。她没有放弃自己的关节和肢体，那是死了才会放弃的；她也没有使她早已接受其固定形式的身体的各个部位逃离换位权能，这是从死神生发出来的能力。那么，她的灵魂从哪里得到那男人的身体，让她在这样的身体里与对手角力？然而，如果这[男人样式]尽管看起来似乎真的有感知觉，感受到真实的争战和真实的快乐，但它不是形体，那么你难道还不能由此明白，灵魂里可以有某种类似形体的实体，但灵魂本身不是形体？

第二十七章——身体受伤时灵魂是否也受伤？

如果这样的事出现在死去的人中间，灵魂在他们中间认出自己当然不是由于身体，而是身体的类似物，那又怎样呢？只要我们在梦里的时候受苦，尽管受苦的只是类似于肢体的东西，而不是真的肢体，但所受的痛仍然不仅是相似的，而且是真实的；快乐的感受也同样如此。然而，由于圣培帕图亚还没有死，你可能不愿意从那样的条件为自己立下一条明确的规则（尽管它与这个问题极为有关），就是关于我们在梦里所拥有的身体的类似物应该有什么性质的问题。如果你认为它们像身体，但不是真的身体，那么整个问题就得到了解决。但她的兄弟狄诺克拉底死了；她看见了他并他活着时所遭受的导致他死亡的伤害。真不知道你为何如此竭尽全力地表明，当肢体被截去时，不可认为灵魂也遭受了同样截肢的伤害，你的真实意图究竟是什么呢？请看，狄诺克拉底的灵魂遭受了伤害，迫使它离开它所居住的身体。所以，你所说的“当身体的肢体被截去，灵魂就缩回来，免受打击，并在凝结之后转向其他部位，这样，它的任何部分都没有因身体的截肢而截去”这样的观点怎么能是对的，就算人失去肢体时是睡着了，处于无意识状态？你把如此巨大的警觉归给灵魂，甚至在它不知道的时候伤害落到肉体的哪一部分上，它沉入于梦中的异象，就能始终并且是本着一种天生的直觉使自己避开，从而免于任何打击、伤害或肢体的毁损。然而，你尽可以尽你所能，搜肠刮肚回答这个很自然的问题，灵魂怎样缩回它自己的部分，守在自身里面，无论身体的哪一部位受到截肢，它自身不会遭受任何截肢或分裂；但我忍不住要请你看一看狄诺克拉底的例子，并解释一下为何他的灵魂没有脱离他的身体所受到的首先伤害的那一部分，就是在他的身体死了之后，也没有避开从他脸上可以明显看出来的痛苦？我们若是认为所论到的现象应当是身体的类似物，而不是真实的身体，这样，那事实上没有受伤的看起来似乎受了伤，同样，那根本不是身体的看起来穿着形体，你是否会间或感到高兴呢？如果灵魂确实可能被那些伤害身体的人所伤害，我们岂不是有充分的理由担心它也可能被那些杀害身体的人所杀害？然而，主亲自十分明确地宣称这是不可能发生的事^[35]。狄诺克拉底的灵魂无论如何不可能因为杀死他身体的打击而死亡；它的伤害也只是表面上的。它既是无形的，就不可能像身体那样真的受伤；但它既拥有身体的样式，也就分有身体损伤的相似物。我们还可以进一步说，灵魂在它不真实的身体里感受到真实的苦境，这由身体损伤的影子体现出来。他藉着他圣姐妹的祷告得以解脱的正是这样的真实苦境。

第二十八章——灵魂因身体的不全而受损吗？

你又说：“灵魂从身体获得形式，并随着身体的生长而生长、延伸。”你这话是什么意思呢？有没有想过如果一个年轻人或老年人在婴儿时期就被截去了胳膊，那他的灵魂该是怎样的畸形？你说：“灵魂的手缩回来，就不会与身体的手一同被截去，并通过凝结缩入到身体的其他部

位中。”如此说来，前述的灵魂的手臂，无论它缩在哪一部位，必然始终保持它当初接受身体形式时的长度，因为它已经失去了生长的形式，这种形式原本可以使它获得同样的扩展。因而，婴儿时代就失去了手臂的年轻人或老年人的灵魂其实有两只手（因为缩回来的那只手没有随身体上的手的截去而截去），但其中一只是成人的手，年轻的或年老的（根据我们的假设），另一只却只是婴儿的手，就是保持着截肢发生时的模样的手。请相信，这样的灵魂不是按身体的模型和样式造的，只是在错误的畸形印子下虚假形成的。在我看来，你若不是在神的帮助下全面而冷静地检查那些人梦中的异象，并由此相信有些形式不是真实的身体，只是身体的类似物，就不可能脱离这样的错误。尽管我们认为类似身体的那些“物体”是属于同一类的，但就死者而言，我们可以根据睡着的人的情形对它们作出事后推测。因为《圣经》把那些死了的人称为“睡着了”^[36]不是毫无目的的，就是因为在一定意义上“睡眠类似于死亡”^[37]。

第二十九章 [XIX] ——灵魂离开时还穿着身体的衣服吗？

说实在的，如果灵魂是体，它在梦里看到自身所拥有的形式也是一种有形体的像，因为它是从包裹它的身体得到体现的；任何一个人，即使失去了一个肢体，也不会梦中看到自己缺少被截去的肢体，尽管实际上是缺少的。相反，他总是以完整无缺的形象出现，因为灵魂中没有哪一部分被截去。但由于人们有时看见自己是完整的，有时又有残缺的，当这成为他们真实的困境时，这样的事实不就是表明灵魂，无论它在梦中看到的别的东西，还是所拥有的身体，都不是真实的，而只是相似物吗？然而，灵魂的喜怒哀乐都是真实的情感，不论是在现实的还是在幻想的身体里感受到的。你自己岂不是说过（说得一点没错）：“生活必需品和服饰不是灵魂所缺乏，只是身体所需要的？”那么财主为何在阴司里渴望一滴水？^[38]为什么撒母耳（Samuel）死后（如你自己所注意到的）还身穿他平时的衣服出现？^[39]前者是否想要通过水这种必需品恢复毁灭的灵魂，就像恢复毁灭的肉身一样？后者是否在离世时穿戴着衣服？就前者来说，有一种真实的痛苦折磨着灵魂，但需求食物的不是真实的身体。后者显现为穿着衣服，但不是真实的身体，而只是灵魂拥有穿着衣服的身体的类似物。因为尽管灵魂可以伸缩，以适应身体的各个部位，但它并不同样改变自己去适应衣服，使自己的形式与它们相配。

第三十章——认知必须有形体吗？

谁能勾画出灵魂甚至是恶灵离开败坏的身体死去之后拥有怎样的认

知能力，从而能够藉着某种内知觉去观察、认知别的像它们一样的恶灵，或者善灵，无论处于实际上不是形体而是形体类似物的状态，还是处于心灵的或善或恶的情感中——其中不可能出现任何形体的轮廓？为何会出现寓言里的财主虽然备受折磨却认出“父亚伯拉罕”这样的事？^[40]要知道他从来不曾见过亚伯拉罕的脸和样子，他的无形体的灵魂只能领会亚伯拉罕身体的类似物。但他若不是有方法能知道某个人的生活和性格，这些既不是物质性的，也没有颜色的东西，谁又能恰当地说他认识这个人呢？正是在这个意义上，我们肯定比别人更了解自己，因为我们自己的意识和性格都呈现在我们面前。我们能直接感受到这一点，并且我们所看到的不是比喻意义上的身体。但我们不能在别人身上体察到我们本性中的这种内在品性，即使他站在我们面前；虽然他离开了，我们也能回忆起他的样子，能认出它们，并想到它们。然而，我们自己的特征，我们不可能以同样的方式回忆、认知和想象；但我们仍然可以完全正确地说，我们对自己的了解胜过对别人的了解，十分显然，这里存在着关于人的更强大更正确的知识。

第三十一章 [XX] ——灵魂里有不同的知识模式。

因而，灵魂里有一种功能使我们能认识真实的形体，我们是通过五大感觉器官去实现这一功能的；还有一种功能使我们能辨认这些无形体的身体类似物（由此我们也可以对自己形成一种看法，就像对身体的看法一样），还有一种功能使我们能够深入地洞察这种功能所对应的对象，获得更可靠更强大的知识，这些对象，像信心、盼望、仁爱，既不是有形体的，也不是身体的类似物，而是没有气质、情欲，以及诸如此类的东西。在这几种功能中，我们应当对哪一个更关注，在一定程度上更熟悉，从而在按自己的形像造我们的神的知识上获得更新？不就是我刚刚提到的这第三种功能吗？在这里，我们必体会不到性别的差异，也分不出外观。

第三十二章——给灵魂的各个部分性别但整体上又没有性别这是自相矛盾的。

因为灵魂的样式，不论有男性化的还是女性化的，各个肢体都具有男女的不同特色，绝非只是身体的假象，而是真实的身体，不管你愿意与否，总是或男或女，明确地显现为一个男人或一个女人。但如果你的观点是对的，灵魂是体，活的体，那么它有隆起而下垂的双乳，却没有胡子，有子宫，以及所有女性的生育器官，却不是一个女人。如是，我这样说岂不是更加符合真理：灵魂确实有眼睛，有舌头，有手指，有其

他所有身体上的器官，但总的来说，它只是身体的假象，不是真正的身体？我的话可以由大家来验证，每个人都可以在自身身上证明这一点，只要他在心里把他不在场的朋友的形像清楚地显现出来；当然，他只要回想起自己和其他人的样子，这样的事在他的梦中就会出现，由此就可以证明我说的话。然而，就你来说，整个自然界都不可能出现如你所设想的如此荒谬怪异的例子，哪里有一个女人有着真实而活生生的身体却不是女性的例子？

第三十三章——不死鸟死后复活。

你所论到的不死鸟与我们面前的这个话题毫无关系。因为不死鸟如果真如人们所想象的那样死后复生，那么它象征的是身体的复活，与灵魂的性别无关。不过，我想，你是认为如果你不跟着年轻人的风尚大谈特谈不死鸟，你的论述就会显得完全似是而非。但你是否在你的鸟身上看到雄性的生殖器官却不是一只雄鸟的，或者看到雌性的生殖器官却不是雌鸟的？我恳请你想想你所说的究竟是什么——你想要构建什么样的理论，并举荐给我们使我们接受。你说，灵魂贯穿身体的各个肢体，通过凝结而变得坚硬，并且接受了整个身体从头顶到脚趾，从最里面的骨髓到最表面的皮肤的完全形状。若这样，就女性身体来说，灵魂必接受了女性身体的一切内部器官，却不是女人！请问，为什么一个真实的活生生的身体里所有的器官都是女性的，整体上却不是女人？为什么所有的器官都是男性的，结果却不是男人？谁能如此放肆地相信、承认并教导这样的观点？灵魂从来不生产吗？当然，骡子和母骡不是一雄一雌。没有肉身的灵魂就不可能同居吗？被阉割的人就有这种缺乏，然而，尽管他们失去了这种过程和活动，他们的性别却没有除去，他们身上仍然保留着作为男人的一些痕迹。没有人说过阉人不是男人。按你的观点，结果会怎么样？即使是阉人的灵魂也未有受损害的生殖器官，根据你的原则，就是当这些器官从身体结构上完全除去之后，也必在它们的灵魂里保持完全。因为你说，当肉体的某一部分被截去时，灵魂知道如何缩回自己，从而那截肢时已经除去的形式并没有失去；但尽管灵魂因凝结贯穿全身，却可以以极快的动作缩回来，使自己藏在里面，从而保证绝对安全；然而，那真的不可能是另一世界的男人，把男性的生殖器官的整个附件都带到那里，并且如果它不再有别的身体标记，仅仅因为那些器官而是男人。我的孩子，这些观点不包含任何真理性的东西；如果你不承认灵魂有性别，那它就不可能是一个形体。

第三十四章 [XXI] ——先知的异象。

并非每一种身体的像都是身体。一入睡你就可以看到这一点；但醒来之后，要仔细辨别你所看到的東西。因为在你的梦里，你看起来似乎

带着一个身体，但它其实并非你的身体，只是你的灵魂而已；它也不是真实的身体，而是身体的一个像而已。你的身体正躺在床上，只是灵魂在行走；你的舌头必缄默不语，只是你灵魂的舌头在梦中说话；你的眼睛必紧紧闭着，但你的灵魂醒着；当然，你伸展在床上的肢体必是活的，而不是死的。结果，如你所认为的，你灵魂的凝结形式，可以说，还没有从它的外皮里抽出来，从中可以看到你身体的完整的像。你在《圣经》里读到的先知的异象里的那些景象就属于这类形体，虚假的，不是真实的身体，只是看起来像身体一样，只是你并没有理解先知的这些异象；它们也代表了要在时间中——过去、现在、将来——发生的事。你在这些问题上犯错，不是因为它们本身有欺骗性，而是因为你未按应有的方式去理解它们。在《启示录》的异象里，可以看到“被杀之人的灵魂”^[41]，还看到“有羊羔站立，像是被杀过的，有七角”^[42]；还有马和其他动物都完全一致地从比喻意义上描述^[43]；最后，天上的星辰坠落在地，地象书卷被卷起来^[44]；尽管如此，世界却没有真的摧毁。因此，只要我们能明智地理解所有这些事，虽然我们说它们确实是异象，但我们不会称之为真实的形体。

第三十五章——天使以真实的形体向人显现吗？

然而，如果对这类形体的像认真深入地讨论，那会使篇幅变得太过冗长。每当天使——善天使或恶天使——以人的样式或别的什么物体的样式出现的时候，是否就是以这样的方式出现的^[45]；或者他们拥有真实的身体，所以以这种真实的状态显现出来；再者，是否他们出现在人的梦中，或者人在出神中看到他们时，他们不是以身体的形式，而是以身体之像的形式出现，而显现给醒着的人时则是可以看见的、并且如果需要还可以切实地触摸得到的真实身体。诸如此类的问题，我想都不是本书所要考察和全面讨论的。到此已经足以可以提出灵魂无形本性了。如果你还要固守你的观点说，它是有形的，那么首先你必须界定“形体”是指什么，以防万一到了最后才发现我们在问题本质上是一致的，却不适用于它的名称，徒劳无益。然而，如果你认为灵魂里的体就是所有有识之士为称“形体”的那些实体——我指的是占据一定空间，小的占据小空间，大的占据大空间，有不同的长、宽、高的实体——那么你就会陷入荒谬的结论，我放胆认为到此时你应该能够明智地看到这一点。

第三十六章 [XXII] ——他继而论到灵魂的第二个问题，它是否称为灵。

剩下来我要表明的是，尽管准确地说，“灵”是指灵魂的一部分，而

不是全部——甚至如使徒所说的：“你们的灵与魂与身子”^[46]；或者根据《约伯记》里的更为意味深长的话：“你要把我的魂与灵分离”^[47]，——然而整个魂也被称为灵；当然这个问题看起来更像是关于名称的，而不是关乎实体的。既然一个确定不移的事实是，魂里有某种东西可以准确地称为“灵”，也可以同样恰当地称为“魂”（这一点是毫无疑问的），那么我们目前的争论就不是关乎问题本身的^[48]；主要因为我这边肯定承认，你那边也会说，称之为灵（我们藉此推论和理解）是恰当的，但这些东西是以不同的名称指代的，如使徒所说“你们的灵和魂和身子”。然而，该使徒显然还把这灵称为“心”，如他说：“这样看来，我以内心顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了。”^[49]这话的含义就是他在另一段里所表达的：“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争。”^[50]他前一处用“心”这个词所意指的必须理解为就是他在后一段里用“灵”来称呼的。不是如你所解释的“意指整个心是由魂和灵构成的”，我不知道你是从哪里得来这样的一个观点的。事实上，对于我们的“心”，我们通常理解就是我们的理性和理智能力；因而，当使徒说：“又要将你们的心里的灵改换一新”^[51]，他的意思不就是要将你们的心更换一新吗？所以，“心里的灵”不是别的，就是指心，正如“肉身里的体”不是别的，就是肉身一样，如经上所写的：“脱去肉身里的体”，使徒就是把肉身称为“肉身里的体”。^[52]说实在的，他还从另一角度把它描述为人的灵，但与心完全不同。他说：“我若用方言祷告，是我的灵祷告，但我的心没有果效。”^[53]然而，我们这里不是要谈论与心不同的灵，因为这涉及一个与它本身有关的非常困难的问题。事实上，《圣经》从许多角度、不同的意义上提到灵；但我们现在正在讨论的这一意义，即我们藉此运用理性、智性和智慧，我们双方都承认，它之被称为灵（这样称呼的确是恰当的）是指它不包括整个魂，而是魂的一个部分而言的。然而，如果你争辩说，魂不是灵，因为悟性（understanding）才被明确地称为“灵”，那么你也很可能否认把雅各的全部子孙称为以色列，因为除了犹大，后来在撒马利亚（Samaria）组建的十大支派都分别被明确地称为以色列。只是我们还有必要在这个话题上纠缠不清吗？

第三十七章 [XXIII] ——“灵”这个词的广义和狭义。

为了使我们的解释更加清楚，更容易明白，我恳请你注意《圣经》里叙述在我们主死时的一个事件时是怎样把魂定义为灵的，“他低下头，将灵交付神”。^[54]当你听到或念到这样的话时，你得明白，这是以部分来指代整体，并且不是因为魂也可以称为灵。但为了能够更加轻松地证明我所说的话，切实要求你极为迅速而便捷地作我的见证。因为你已经界定了灵，认为畜类显然是没有灵，只有魂的。动物之所以称之为非理性的，就是因为它们没有理解和推论的能力。所以，当你告诫人要认识自己的本性时，你是这样说的：“由于良善的神造一切东西都不是没有目

的，他亲自造人为一种理性的动物，能够理解，赋有理性，因有感知觉而显得生动活泼，因而能够对一切缺乏理性的事物作出明智的安排和分配。”你的这些话明确指出了非常正确的道理，即人是有理性、能够理解的存在物，动物没有理性，当然就不可能理解。与此相一致，你还引用了一段经文，并采纳它的说法，把没有理解力的人比作畜类，当然畜类是没有智力的[55]。《圣经》另一处也有类似的话，说：“你不可像那无知的骡马。”[56]果真如此，我也希望你注意当你试图把灵与魂相区别时，你是在什么意义上界定和描述灵的。你说：“这魂是从神的气息来的，它不可能没有一种内在的属于它自己的感知和智力，而这就是灵。”稍后一点你又说：“虽然魂赋予身体生命，但由于它拥有感觉、智慧和精神（vigous），所以必然需要一个灵。”再后一点你还说：“魂是一回事，灵——就是魂的智慧和感觉——则是另一回事。”在这些话里你足以清楚地指出了你所理解的人的灵是什么意思，它甚至就是我们的理性能力，使魂运用感觉和智力——确切地说，不是通过身体感官获得的感知，而是形成观点的内知觉的活动。由此毫无疑问，我们置于没有理性的动物之上，因为它们是没有理性的。这些动物也就没有“灵”，即智力和一种理性、智慧的知觉，唯有“魂”。正是论到这些经上有话说：“水要多多滋生拥有生命之魂的爬行的造物”[57]；又说：“地要生出活的魂来。”[58]为了使你完全而清楚地相信，《圣经》里所使用的“魂”也称为“灵”，无理性动物的魂也有灵的称呼。当然，畜类没有你，我亲爱的弟兄所定义的与魂相区别的灵。因而很显然，无理性的动物的魂可以在灵的广泛意义上称为“灵”；如我们在《传道书》里所念到的：“谁知道人的灵是往上升，兽的灵是下入地呢？”[59]同样，讲到洪水的毁灭性，《圣经》见证说：“凡在地上有血肉的动物，就是飞鸟、牲畜、走兽，和爬在地上的昆虫，以及所有的人都死了；凡有生命之灵的都死了。”[60]这里，如果我们撇开一切转弯抹角的可疑论述，就可明白在其一般意义上，“灵”与“魂”是同义的。从这个词的最广泛意义上讲，甚至神也可称为“一个灵”[61]；狂风暴雨虽然是物质性的，但《诗篇》作者也称之为最狂暴的“灵”[62]。由此，你必不会再否认魂也可以称为灵；我想，我已经从《圣经》引证了足够的证据，确保你承认在这些段落里讲到的无理性的野兽的魂，就是没有悟性的魂，就是所指称的灵。其实，如果你能理解并明智地思考我们关于灵魂的无形体性所展开的讨论，你就不会再有任何理由反对我所说的我相信魂不是体，而是灵的话——既因为它显然不是有形体的，也因为一般在一般意义上它就被称为灵。

第三十八章 [XXIV] ——再次指出维克多的主要错误。

如果你拿到这些我为回应你的观点以真心而诚挚的兴趣写下来的书卷，并以同样的爱心去阅读它们；如果你记得你自己在你第一卷书的开头所说的话，并且“你的任何观点只要在人看来是荒谬的，就不会急急地

坚持”[63]，那么我请求你要特别注意我在本著作的前一卷里所告诫你的那十一个错误[64]。不可说：“灵魂是神这样造出来的，不是从虚无，也不是从另一种存在物，而是从他自己的本性中造出来”；或者说：“如给予灵魂的神自身是永恒存在的，他也永恒给予灵魂”；或者“灵魂在未入肉身之前曾有的事工因肉身失去了”；或者“灵魂藉肉身恢复原状，并藉它该受其玷污的肉身获得重生”；或者“灵魂在犯罪之前就该成为有罪的”；或者“未受重生之洗礼就死去的婴儿也可以得赦免其原罪”；或者“主预先定下要受洗的人可以偏离他的预定，或者未等到万能者的预定在他们身上应验就死去”；或者“正是论到那些未受洗就离去的人，《圣经》说：‘速速带他离开，免得邪恶改变了他的悟性，’等等”；或者“有一些住所在神的国的外面，属于主所说的他父家里的‘许多住所’”；或者“基督的身子和血应当代表那些没有受洗就离开身体的人献上”；或者“凡未受基督的洗礼就死去的人，可以暂时进入乐园，随后甚至可以获得天国的恩福”。总而言之，我的孩子，请特别注意这些观点；并且既然你希望克服错误，就不要以“维克提乌”这样的别名为荣。当你实在不知道某个话题时，就不要装作知道；要得到真正的知识，就当学会怎样成为无知。我们犯了罪，因为我们假装对“神奥秘的事”无所不知，对不知道的事随心所欲地构建理论，把它们当作知道的事，制造并维护各种谬误，似乎它们是真理。至于我所无知的问题，即人的灵魂是每一次出生都重新创造的，还是从父母传下来的（但这种无知因我的信念得到一定的弥补，因为我相信它们当然是神圣造主所造，只是不是从他自己的本质中造的，在这一点上动摇就意味着不敬神），我想，你此时必会相信，这根本不当受到责备；倘若要责备，也应当由一个能够以自己的学识完全解决这个问题的人来责备。至于我的其他观点，灵魂拥有非形体的身体之幻象，但这些像并不是身体本身；魂在一般意义上确实被称为灵，这并不损害两者之间的区别，等等，也同样如此。如果非常遗憾，我并没有真正说服你，那我就让我的读者来判断我所提出的证据是否应当令你信服。

第三十九章——最后的告诫。

如果——这是很可能的事——你想要知道我是否认为你的书上还有别的许多观点需要改正的，就请你到我这里来，这不会很麻烦——不是作为一个学者到老师这里来，而是作为一个正值当年的青年到一个满了年岁的人这里来，作为一个年富力强的人到一个年老体衰的人这里来。虽然你不应当出版这些书，但一个人受到责备——只要他亲口承认他的改正是公正的——总比得到某个维护错误的人的赞美具有更大更真的荣耀。虽然我不愿意相信，所有听过你诵读前述书卷并尽情赞美你的人，或者原先就坚持正统教义所否弃的观点，或者受你诱导接受这样的观点，但我仍然忍不住要想，他们敏锐的思维是否被你汹涌澎湃的演讲技巧所迷惑而变得迟钝了，从而未能对你论述中的内容给予足够的注意；

否则，当他们无论如何能够明白你所说的意思时，他们赞美你与其说是因为你说出了清晰的真理之言，还不如说因为你语言的流畅，技艺的娴熟，智力的丰富。从将来的角度看，年轻人的口才通常都会获得赞美、名声和善意的关注，但缺乏一个学识渊博的导师所有的成熟练达和忠实可信。所以，你若要想获得真正的智慧，使你说出的话不只是愉悦人，还能教化人，你就必须要在心里除去别人的危险掌声，对自己的话时刻保持警醒。

[1] 指奥古斯丁。——中译者注

[2] 《诗篇》49：12。和合本《圣经》译为：“但人居尊贵中不能长久，如同死亡的畜类一样。”——中译者注

[3] 《创世记》2：7。

[4] 《便西拉智训》3：21—22。

[5] 《创世记》7：8—9。

[6] 《所罗门智训》13：9。

[7] 以前，由于发现人死后这些从心脏传送血液的器官是空的，所以就认为它们只容纳空气，因而，它们的名字或者动脉原本是指风箱。比较Cereus（De Nat. Deor《论神性》ii.55, 138）：“Sanguis per venas in omne corpus diffunditur, et spiritus per arterias.”即：血液通过血管，通过空气和动脉充满全身。

[8] 这些医学派别的名称可以在第九版（*Encyclopedia Britannica*）《大不列颠百科全书》，Vol.XV.看到解释，尤其见p.802。

[9] 《诗篇》139：6。

[10] 《哥林多后书》12：4。

[11] 《腓立比书》3：13—14。

[12] 《罗马书》8：26。

[13] 《哥林多后书》12：7—8。

[14] 《罗马书》8：26—27。

[15] 《加拉太书》4：6。

[16] 《罗马书》8：15。

[17] 见本书第一卷十七章[XIV]及以下。

[18] 这种为起到修辞效果而重复某一个词的方法是我们作者的一个特点（也是在他之前的使徒保罗的特点）。

[19] 《诗篇》49：12—13。

[20] 这里的回答似乎使人想到诸如《帖撒罗尼迦前书》5：23的经文（见以下第十九章和三十六章），意思似乎是说，有时候整个里面的人被称为灵，有时候灵与魂相区别。

[21] 《帖撒罗尼迦前书》5：23。

[22] 《歌罗西书》3：10。

[23] Caput et Navia，直译是头和船，钱币的一面有杰纳斯（Janus）的头，另一面是一艘船。

- [24] 《罗马书》12：1—2。
- [25] 《罗马书》8：6。
- [26] 《罗马书》6：17。
- [27] 《腓立比书》2：6。
- [28] 《加拉太书》5：22—23。
- [29] 《路加福音》16：24。
- [30] 奥古斯丁对《诗篇》139：9的解释。
- [31] 《箴言》18：21。和合本《圣经》译为：“生死在舌头的权下。”——中译者注
- [32] 《诗篇》38：3。和合本《圣经》译为：“因我的罪过，我的骨头也不安宁。”——中译者注
- [33] 《路加福音》16：24。
- [34] 《创世记》17：5。
- [35] 《马太福音》10：28。
- [36] 《帖撒罗尼迦前书》4：13。
- [37] 维吉尔（Virgil），“Consanguineus lethi sopro”，睡眠是死亡自己的兄弟。
- [38] 《路加福音》16：24。
- [39] 《撒母耳记上》28：14。
- [40] 《路加福音》16：23。
- [41] 《启示录》6：9。
- [42] 《启示录》5：6。
- [43] 《启示录》六、九章。
- [44] 《启示录》6：13—14。
- [45] 即以真的幻象，而不是以真实的形体出现。
- [46] 《帖撒罗尼迦前书》5：23。
- [47] 《约伯记》7：15。和合本《圣经》里没有这样的英文翻译。——中译者注
- [48] 比较《论上帝之城》xiv，2，6和《论三位一体》x.11，18。奥古斯丁否认亚波里拿留（Appollinaris）以前的希腊教父的关于人的三分法（trichotomy），坚持认为魂和灵构成一个单的统一体，这个统一体就是身体的形成和给予生命原则来说，它的灵性本质就是魂（anima）；就它是理性思想的力量来说，则是灵（spiritus）。
- [49] 《罗马书》7：25。
- [50] 《加拉太书》5：17。
- [51] 《以弗所书》4：23。和合本《圣经》译为：“又要将你们的心志更换一新。”——中译者注
- [52] 《歌罗西书》2：11。和合本《圣经》译为：“脱去肉体情欲。”——中译者注
- [53] 《哥林多前书》14：14。和合本《圣经》译为“但我的悟性没有果效”，即把mind译为“悟性”。——中译者注
- [54] 《约翰福音》19：30。和合本《圣经》译为“将灵魂交付神”。——中译者注
- [55] 《诗篇》49：12。

[56] 《诗篇》32：9。

[57] 《创世记》1：20。和合本《圣经》为：“水要多多滋生有生命的物”。——中译者注

[58] 《创世记》1：24。和合本《圣经》为：“地要生出活物来”。——中译者注

[59] 《传道书》3：21。和合本《圣经》译为：“兽的魂是下入地”；着重号为原作者所加。——中译者注

[60] 《创世记》7：21—22。和合本《圣经》最后一句译为：“凡在旱地上、鼻孔里有气息的生灵都死了。”——中译者注

[61] 《约翰福音》4：24。

[62] 他似乎是指《诗篇》55：8。

[63] 见本书第二卷二十二章[XVI]。

[64] 见本书第三卷，倒数第二章。

译名对照表

A

Abraham , 亚伯拉罕
Adam , 亚当
Ambrose , 安波罗修
Amen , 阿们
Amos , 阿摩司
Antony , 安东尼
Apollinarian , 亚波里拿流派
Appollinaris , 亚波里拿留
Apollo , 阿波
Arabia , 阿拉伯
Assyria , 亚述
Athens , 雅典
Augustine , 奥古斯丁
Augustus Caesar , 奥古斯都·凯撒

B

Babylon , 巴比伦
Barnabas , 巴拿巴
(*Book of Ecclesiasticus*) , 《便西拉智训》或《教会经典》
Caesar , 凯撒

C

Caesarea , 凯撒利亚
Calneh , 甲尼察
(*Canticles*) , 《所罗门之歌》
Cato , 加图
Carthage , 迦太基

Cicero , 西塞罗

Christianus , 克里斯提安

Claudian , 克劳狄族人

Cornelius , 哥尼流

Cyprian , 居普良

D

Daniel , 但以理

David , 大卫

Dinocrates , 狄诺克拉底

E

Elijah , 以利亚

Elisha , 以利沙

Esau , 以扫

Esther , 以斯帖

Eusebius , 优西比乌

Eve , 夏娃

Ezekiel , 以西结

G

Gideon , 基甸

Gath , 迦特

H

Habakkuk , 哈巴谷

Hagar , 夏甲

Haggai , 哈该

Halleluia , 哈利路亚

Ham , 含

Hamath , 哈马

Hesiod , 赫西奥德

Hilary , 希拉流

Hosanna , 和散那

Hosea , 何西阿

I

Isaiah , 以赛亚

Ishmael , 以实玛利

Issac , 以撒

J

Jacob , 雅各

Jeremiah , 耶利米

Jericho , 耶利哥

Jerome , 耶柔米

Jerusalem , 耶路撒冷

Joel , 约珥

Jonah , 约拿

Jordan , 约旦

Joseph , 约瑟

Joshua , 约书亚

Judea , 犹太

Julius Caesar , 朱利乌斯·凯撒

Jupiter , 朱庇特

K

Kedar , 吉达尔

King of Salem , 撒冷王

King Ptolemy , 托勒密王

King Saul , 扫罗王

L

Lactantius , 拉克唐修

Lazarus , 拉撒路

Lebanon , 黎巴嫩

Lot , 罗得

Lucifer , 金星

Luke , 路加

M

Malachi , 玛拉基

Mark , 马可

Mauritania , 玛勒泰尼

Melchizedek , 麦基洗德

Mercury , 墨丘利

Micah , 弥迦

Mountain of Samaria , 撒马利亚山

Mount Sinai , 西奈山

Mose , 摩西

Muse , 缪斯

N

Nahum , 那鸿

Nathanael , 拿但业

Nazareth , 拿撒勒

Neptune , 尼普顿

Nicodemus , 尼哥底因

Noah , 挪亚

Nun , 嫩

O

Obadiah , 俄巴底亚

Olympiads , 奥林匹亚竞技会

On Christian Doctrine , 《论基督教教义》

On Sacraments or Philosophy , 《论圣礼或哲学》

Optatus , 俄帕塔图

P

Paul , 保罗

Pelagian heresy , 佩拉纠异端

Perpetua , 培帕图亚

Peter , 彼得

Pharisees , 法利赛人

Philemon , 腓利门

Philistines , 非利士人

Philip , 腓利

Plato , 柏拉图

Priscillianist , 普里西利安主义者

Pythagoras , 毕达哥拉斯

R

Racha , 拉卡

Renatus , 莱那图

Retractations , 《订证录》

Rome , 罗马

S

Samaria , 撒马利亚

Samuel , 撒母耳

Saul , 扫罗

Sect of the Rogatian , 罗格派

Shem , 闪

Shunammite , 书念

Silas , 西拉

Simplicius , 辛普里丘

Sinai , 西奈

Sion , 锡安

Sodom , 所多玛

Solomon , 所罗门

Song of Solomon , 《所罗门之歌》

T

Tertullian , 德尔图良

Tichonius the Donatist , 多纳图主 义者提科纽

Timothy , 提摩太

Titus , 提多

Tobit , 多比

Tylor , 泰勒

Tyre , 泰尔

V

Venus , 维纳斯

Vincentius Victor , 维克提乌·维克多

Victorinus , 维克托利

Virgil , 维吉尔

W

Wisdom of Solomon , 《所罗门智训》

Z

Zechariah , 撒迦利亚

Zephaniah , 西番雅

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论律法

[古罗马]斐洛著

石敏敏译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论律法

[古罗马]斐洛 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论律法/ (古罗马) 斐洛著 ; 石敏敏译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-8910-8

I. ①论...

II. ①斐...②石...

III. ①犹太教—法哲学—研究

IV. ①B985②D90

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第221746号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 刘娟

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 16.25

插页 2

字数 224千字

纸书定价 49.00元

凡购买中国社会科学出版社图书 , 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话 : 010-84083683

作者简介

斐洛（Philo,约公元前20年-约公元50年），古罗马的犹太思想家。他通常被称为亚历山大里亚（Alexandria）的斐洛，著有《寓意解经》《论沉思的生活》《论摩西的生平》和《论律法》，等等。斐洛生活在希腊文明和希伯来文明激烈交汇的时期，他为两希文明的融合提供了典范性的诠释方式。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年左右的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另外，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

与此同时，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐，还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一幅尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另外，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明一点：本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译本导言

斐洛是公元前后希腊化犹太教的主要思想家，在西方哲学史上有重要的地位。他除了起着沟通希腊和希伯来思想外，更提供了诠释希腊思想的希伯来视野，构成此后西方理解希腊思想的主要方式。斐洛由希伯来文化所塑造的诠释学成为言说希腊的持续的地平线，与本着希腊诠释希腊的“正统”希腊观（如中期柏拉图主义和普罗提诺）相抗衡，甚至在相当长时间内胜过后一诠释方式塑造了西方思想的神圣之维。

斐洛的诠释学视野与他的生存处境很是相关。在经历了巴比伦之囚和哈斯蒙尼王朝之后，犹太民族主体已经不再聚居于巴勒斯坦，而是广泛散居在地中海各地。我们完全可以把这看成是犹太人的第二次出埃及，它所产生的文明及思想意义可与摩西率领犹太人第一次出埃及所缔造的犹太文明相媲美，然而其思想旨趣则大相径庭。如果说第一次出埃及是用律法塑造这个民族的群体性，律法主要体现出“内聚”的功能，使犹太民族的价值形态与众不同分别为圣的话，那么犹太人的第二次“出埃及”即离开巴勒斯坦的聚居地分散至整个地中海地区，则是要在一个对其自身陌生的世界使自身为万民所理解和接纳，要使那让他们自身与众不同的犹太律法显得“可以理解”、获得信任进而转换希腊思想成为地中海文明的根基，这是律法的“外展”形态。斐洛的著述所代表的正是这样的一个思想事件，他的写作使希伯来经典具有一种特殊的意义，这就是普世主义的精神。

斐洛面向希腊人为希伯来人（犹太人）辩护而作。整个辩护围绕摩西五经展开，寓意解经法以摩西五经为文本。在摩西五经中，律法是首要的、重要的文本，主要涵盖了《出埃及记》《申命记》《民数记》和《利未记》。借助于对律法的伦理阐释，斐洛获得了关于这四经的新理解，塑造了地中海时期散居地犹太人的新的思想脉络，本卷翻译所体现的正是斐洛的这种具普世主义精神的希伯来化了的希腊的新形态。

《论律法》包括了“论十诫”和四卷“论特殊的律法”。“论十诫”是总纲，“论特殊的律法”则是分述，这里的“律法”也可以翻译为“规条”。斐洛有意识地把这五卷书看成有机整体，以此为脉络整合《出埃及记》《申命记》《民数记》和《利未记》的内在关联。斐洛把“论十诫”分为两组：“第一个五组”讲的是对于神的敬畏，“第二个五组”讲人对于父母的关系以及由此展示的人自身之间的关系。斐洛把“论十诫”及“论特殊的律法”的四卷书概括为两个主题：神人关系和人与人之间的关系。斐洛指出前者是后者的基础，后者是前者的体现。这个思想为历代基督教思想家继承，奥古斯丁和巴特对此都有更精深的阐释。总而言之，斐洛关于律法的诠释其实只有一个主题，就是敬畏神。

由此可以看出斐洛著作中清晰的犹太人身份。以往，受德国哲学史

家策勒的影响，国内学者常把斐洛视为折中主义者。在现代学者看来，这个观点的主要方面是错误的。斐洛根本就把自己当作犹太人，他非常重视犹太人身份的三条律法：敬畏神、守割礼和安息日。近来国内学者又受某些西方学者的影响，认为应该从两希文化的张力看待斐洛，然而这种一般的说法必须有更准确的说明才有意义。即使斐洛思想存在张力，也不应该指希腊哲学导致对其犹太信仰的解构。斐洛没有过度地使用希腊，或者说没有滥用希腊。在确立了犹太身份的底线后，他也确实使用希腊理性主义来诠释律法内蕴的含义，例如认为割礼是指去除欲望的部分而守理性的精神，犹太人的食品禁忌是因为这些爬行动物和用肚腹行走的动物象征着欲望的追求。斐洛的种种解释只是要指出，希腊的理性主义精神早就蕴含在希伯来的律法之中，而不是相反。

斐洛的解释有时候也会越出传统犹太人的观点，然而这仍不涉及其身份的归属也不造成“两希”思想的冲突，它只是表明散居地的犹太人在希腊化的处境下如何平衡邻人的“目光”。例如，犹太人有许多节日，按照传统的规定必须都要严格遵守，然而于散居地的犹太人而言，这几乎很难成为可能。在这种情况下，斐洛对于犹太人的许多节日做了寓意解释，主要向希腊人说明这些节日的“正当性”。例如逾越节，斐洛认为它主要指一种德性实践，将情欲从德性中消除出去。斐洛当然很清楚要守逾越节，也很清楚逾越节的仪式和意义。斐洛在这个地方所做的寓意解释，主要是向希腊人、罗马人和埃及人及其他民族解释其仪式和节日的精神价值，指出它的道德普适性和表述的特殊性，也有为生活在多元文化处境中的犹太人活出犹太信仰指明途径的意蕴所在。这就是斐洛思想的生存论。

如果能够从诸如此类的角度阅读斐洛，就可以看到斐洛的思想是犹太传统的活泼反思，它将希伯来传统引到一种“现代性生存”的诠释里面使其合乎犹太人的生存所需又将生存的思想法则深刻地表述为信仰的历练，这岂不就是我们今天生存中所寄托的盼望，是斐洛须臾都不曾忘却的对于神的依赖和信靠？斐洛用诸如这般的诠释使我们进入传统并活在传统里面，聆听那亘古以来就存在的言说，看见一直存在于人类历史之中并穿透历史所彰显的荣耀。

本书的翻译依据Loeb丛书第七卷和第八卷的希英对照本，仍由浙江工商大学的石敏敏博士翻译完成，得到了温思卡教授的指点，在此表示感谢。斐洛的著述目录本无细目，均由石敏敏博士所添加。

章雪富

2003年10月

教育部人文社会科学重点研究基地
山东大学犹太教与跨宗教研究中心
资助项目

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译本导言

论十诫

总论（在旷野颁布、完数“十”、由神的声音颁布）（第1—11节）

论十诫之一二诫（第12—16节）

论十诫之三四五诫（第17—23节）

论十诫之后五诫（第24—28节）

总结（第29—33节）

论特殊的律法

第一卷

论独一神的主权（第1—9节）

关于神的殿的规条（第10—14节）

关于祭司（服饰、婚姻、饮食、俸禄、居所）的规条（第15—32节）

关于祭献的动物的规条（第33—34节）

关于祭献的节期的规条（第35节）

关于祭的类型（全燔祭、保存祭、赎罪祭、许大愿）的规条（第36—47节）

关于献祭者的规条（第48—50节）

关于祭坛的规条（第51—54节）

其他条例（关于寄居者、孤儿寡母、假先知、秘仪）（第55—59节）

关于禁止卑鄙者入会的规定（第60—63节）

第二卷

论起誓和许愿（第1—9节）

论安息的节日宜忌（第10—23节）

论圣殿看护者的权利（第24节）

论债务、继承权（第25节）

论其他节日：月朔、逾越节、无酵七、禾捆节、庄稼初熟节、吹角节、斋戒日、住棚节、圣筐节（第26—36节）

论孝敬父母的义务（第37—43节）

总结（第44—48节）

第三卷

关于性行为的规条（第1—14节）

关于杀人及惩治的规条（第15—30节）

关于伤人及惩治的规条（第31—36节）

第四卷

关于偷盗的规条（第1—7节）

关于假见证的规条（第8节）
关于审判官的诫律（第9—13节）
关于欲望和贪欲的规条（第14—24节）
论公正（第25—42节）
译名对照表

论十诫

总论（在旷野颁布、完数“十”、由神的声音颁布）（第1—11节）

1.我们在前几篇论文里叙述了摩西断定为智慧者的那些人的生平，圣经把他们立为我们民族的奠基者，其自身就是不成文的律法。现在正是时候，我要开始详尽地描述成文的律法。如果它们背后有什么比喻意义，我也不会错过。因为知识热爱学习，力求达到完全的领会，它的志向是追求隐秘的含义，而不是显白的含义。

关于他为何要在旷野深处而不是在城里颁布律法的问题，我们首先可以回答，大多数城邑都充满数不胜数的邪恶，既有人对神的不敬行为，也有人对人做的坏事。因为一切事物都被贬损，真实的被虚假的压倒，正确的受似是而非的压制。所谓似是而非，就是本质上错误的，却给人正确、合理的印象，这种合理性完全是欺蒙人的。因此，城里还产生了最阴险的仇敌，骄傲^[1]，一些用金冠、紫袍、大量仆从和马车装备来为虚夸观念^[2]增添尊荣的人，对之大为敬慕和崇拜。这些所谓的幸福、快乐的人高高地坐在这些车辆上，有时由骡和马拉，有时由人拉。拉车的人是肩上承载沉重的担子，而在过分骄傲之重压下受苦的，不是身体，乃是灵魂。

2.骄傲还是其他许多恶的制造者，比如自夸、轻蔑、不公，而这些又产生争战，包括国内的和国外的，导致人间无处能享有和平，不论是家里或者室外，海中或是陆上。然而何必详述人与人之间的冒犯？骄傲还使神圣事物开始彼此轻视，尽管他们被认为得到了最高的荣耀。然而，倘若不同时拥有真理，还能有什么样的荣耀可言呢？真理的可敬既在于名，也在于用，正如虚伪本性上是可耻的一样。神圣事物的这种轻视在那些视觉较为敏锐的人看来是显而易见的。人们利用雕塑和绘画技艺塑造出大量形状，把它们放在祠堂、庙宇，建起圣坛，对石头像、木头像以及诸如此类的形象给予属天的、神圣的荣耀，全然不顾它们全是毫无生气的死物。圣经把这样的人恰当地比作妓女所生的孩子；正如他们因不知道自己的生身父亲是谁，就以为凡是他们母亲的情人都是他们的父亲；同样，全城里那些不知道真理就是那真正存在的神的人，就把大量其他被错误地冠以这一名称的事物视为神。于是，有人崇敬这个神，有人崇敬那个神，关于哪个最好的问题，众说纷纭，观点各异，这种分歧越来越大，导致在其他所有问题上也彼此争论不休。这是他选择

远离城邑的地方立法的最主要原因。

他心里还有第二个目的。将要领受神圣律法的人，必须首先洁净自己的灵魂，把根深蒂固的污点清洗掉，那是由于与城里各色人等的接触而染上的。为此，他只能离群索居；也不是独居一时半会儿就能做到，唯有经过长期这样的生活，等到原先留在他身上的过失渐渐地变淡，消退，不见了，才能做到这一点。好的医生也是这样保护他们的病人的，他们认为在祛除病人的病因之前，不适合给他们多吃多喝。病因未除之前，增加营养毫无益处，反而有害，犹如火上浇油。

3.因而，很自然地，他先领他们脱离大为有害的与城里的联系，进入旷野，洁净他们灵魂中的罪，然后开始在他们的心灵面前放置营养品——这营养品不就是神的律法和话语吗？此外不可能是别的。

他的第三个原因如下：正如准备远行的人不会在已经弃岸登船之后才开始准备帆、舵和舵柄，总是当他们还停留在岸上时就为自己装备充足的航行所需的用具；同样，摩西认为他们不应当拿走自己的分，定居在城里，然后按律法的要求规范自己的公民生活，这样是不够的，而应当首先为自己制定那样的生活所需要的规范，并在一切能保证共同体安全行驶的事上得到践习，然后定居下来，最先遵循预备好为他们所用的公正原则，在与圣灵的和谐与团契中，分给各人应得的分。

4.有人还提出第四个原因，也并非与真理不合，同样非常接近真理。因为在他们心里确立这样一个信念，律法不是某个人发明的，而非常清楚的是神的神谕，这非常必要，所以，他领着这个民族远离城邑，进入旷野深处，那是个不仅没有种植的果子，甚至连饮用水也没有的地方，好让他们在生活必需品匮乏、以为要死于饥渴之时，突然发现自动产出的大量食物——天上降下称为吗哪的食物，空中落下鹌鹑，给他们打牙祭；苦水变甜，适宜饮用，磐石开裂，流出清泉^[3]——就再也不会怀疑律法是否真的是神的话语，因为他们在匮乏中得到如此意想不到的供应，就已经看到真理的最清晰的证据。那赐给充足的生活资料的，也提供美好生活所需的必要条件；仅仅为了活下去，只需要食物和水就够了，这些东西他们想要就有了；为了过美好的生活，他们需要律法和规条，这将使他们的灵魂得到提升。

5.我提出这些原因作为对所讨论问题的回答。不过，它们只是大概的猜测，真正的原因唯有神自己知道。在这个话题上做了这番合宜的讨论之后，接下来我要按顺序描述律法本身，同时在正文开始之前，必须做一说明，有些律法神认为应由他亲自发布，不使用任何中介，有些则通过他的先知摩西颁布，摩西是他从所有人中挑选出来担当真理启示者的最佳人选。

我们发现，他亲自发布的，完全由他亲口说出的，既有律法训诫，又有概括特殊的律法的总纲，而那些他通过先知说出的，全属于前一类。

6.我将尽我所能对两者都做全面讨论，先讨论那些更具有概要性质

的总法。

这里，它们的数目首先引起我们的敬佩。这些总法不多不少，刚好就是那个最完全的数：十。这个数包含了所有不同类型的数^[4]，有偶数如2，奇数如3，既偶又奇的数如6，以及各种比例，包括与自己的倍数比，和与自己的分数比，一个数乘以自己的因数就是前者，一个数除以自己的因数，就是后者。^[5]所以，它也包含着所有的等比或级数，也就是包括算术中按等差递增或递减的一种数列，比如1，2，3；算术中第二个数与第一个数之比等于第三个数与第二个数之比的等比数列，如1，2，4，这种数列中，比可以是双倍、三倍或任何倍数，同样可以是分数，比如 $3/2$ ， $4/3$ ，以及诸如此类；还有一种数列就是，中间项分别与两端项相比，其比是同一个分数，比如3，4，6。^[6]十还包含三角形、四边形和其他多边形的属性，包含和弦的属性，四分音、五分音、八分音、十六分音，其比率分别是 $1\frac{1}{3}$ ，即4：3； $1\frac{1}{2}$ ，即3：2；双倍，即2：1；四倍，即8：2。所以，在我看来，那些最初给事物命名的人确实是智慧者，他们把十称为decad是非常有道理的，它是dechad，或者接受者，因为它接受并容纳每一种数、数列、级数，还有音程及和弦。

7.但除了以上所说，十真正应当受到尊敬的原因可能还在于，它包含在空间上有广延和没有广延的自然（Nature）。没有广延的自然无疑就是点；有广延的就是线、面和体。限制在两点之内的空间是线；二元空间，那是面，因为线扩张成了宽度；三维空间就是体，因为长和宽之外再加上高，自然到这里做了停顿，没有再造出多于三维的空间。所有这些都以数为原型，1是非广延的点的原型，2是线的，三是面的，四是体的原型，这1、2、3、4加起来就是十，它使那些有眼能看的人瞥见其他的美物。我们可以说，无穷数列的单位是十，因为它的构成项就是四个数：1，2，3，4，同样的数项从整十中生出百，也就是10、20、30、40相加成为一百。同样，一千由几个百构成，一万由几个千构成，而这些单位，即十、百、千、万是四个起点，每一点都生出一个十。除了以上这些之外，这个十在数中还显现出另外的特点：只能被单位除尽的素数以三、五、七为模式；四方形，即四，立方体，也就是八，分别是两个和三个相同数字相乘构成的，完数六等于它的各因素3、2、1之和。

8.然而十的优点是无穷无尽的。就是对专门研究数学的人来说，这个问题本身也够他折腾了。这样说来，凭我们能说得清十的优点吗？这岂不是在对一个至高至大的问题班门弄斧吗？但是我们尽管不得不放弃对它其他优点的陈述，有一点却仍然值得一提，不至于贻笑大方。那些研究哲学原理的人说，范畴^[7]——这是他们的说法——本质上只有十个：实体、性质、数量、关系、主动、被动、状态、位置以及一切存在物必不可少的时间和空间。没有哪一事物不分有这些范畴。我有实体，因为我从构成世界的元素，即土、水、气、火中借了完全充足的东西，使我成为我的所是。我有性质，因为我是一个人；有数量，是一个有一

定大小的人。当有人在我右边或左边时，我就成为相对的，我若擦或刮什么，就是主动的，若被擦或被刮，就是被动的。当我穿着衣服或佩带武器时，我就处于某种具体状态；我若静静地坐着，或者躺着，就处于某个具体位置，此外，我必然既在空间里，也在时间里，因为没有这两者，以上情形没有一个有可能存在。

9.这些观点已有充分的讨论，现在可以到此为止了。我们必须接着讨论以下内容。这十大圣言或神谕，其实也就是律法或律例，是在男男女女全体百姓都聚在一起的时候，由大全之父发布的。那么他是以声音的形式亲口说出来的吗？当然不是，但愿这样的念头永远没有在我们脑海闪现，因为神不是人，不需要口、舌、气管。我得说，神这一次行了一件真正神圣的奇迹，他下令在空气中产生一种比任何乐器更奇异的无形体的声音，非常完美和谐，既不是没有灵魂，也不是像生物一样由身体和灵魂构成，乃是非常清晰、独特的理性灵魂，它赋予空气形状，使它产生张力，把它变成燃烧的火焰，就像用气吹喇叭，发出响亮的号声，这声音大得最远处与最近处一样听得清晰明白。就人的声音来说，如果传到很远的地方，就会变弱，越远越弱，人站得太远就接收不到声波，听起来就模糊一片，因为发声器官也是要衰退的。^[8]但是这种新颖而奇异的聲音是借着神的大能运行并燃烧，神吹了口气给它，把它传到四面八方，在每个人并所有人的灵魂里造出另一种比耳朵卓越得多的听力，使这种声音的末梢听起来比它的开端更为嘹亮、清晰。耳朵只是一种反应缓慢的感官，受到空气碰撞的激动，才会产生反应，而神所拥有的心智的聆听率先出击，主动前去，以最快的速度接触所说的话语。

10.关于神圣声音就说到这里。不过，我们完全可以问，为何神认为应当在这几万号人全都集中在一个地点时，才宣告他的十条神谕，不是像对多个人说，而是如同对一个人说，不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，如此等等。必须给出的一个回答是，他希望教给圣经读者上最卓越的一课，即每个个体，只要他守法，顺从神，在价值上就等同于整个民族，甚至人口最多的民族，或者毋宁说，所有民族，我们若可以再进一步，那就是，几乎等同于整个世界。因而，在另一处，当他称颂某个义人时，说我是你的神^[9]，其实他也是整个世界的神。由此我们明白，凡被派驻在同一阵线，令他们的指挥官感到同样满意的士兵，都享有同等的嘉奖和荣誉。

第二个原因是，说话者若只是一般性地训导众人，就没有必要非得对哪个人讲不可；但是他的命令和禁令如果看起来好像是对每个个体分别宣布的，那么他在这样的讲话中所给出的实践性指示同时也被认为适用于整个社群。告诫若是作为个人的信息接收的，听者就更乐意遵从，但若是与其他人集体接收的，就会对此充耳不闻，因为他拿大众作为不顺从的借口。

第三个原因是，他希望没有哪个君王或暴君因傲慢、目中无人而鄙视卑微的平民，而要在神圣律法学校学习，收敛他目空一切的气势，依靠律法论点的合理性或者毋宁说确定的真理性，抛弃他的自负。那非受

造的、不朽的、永恒的，无所需要，是万物的创造者，施恩惠者，万王之王，诸神之神，尚且不能容忍轻看卑微者，而是屈尊以神圣的谕言和法律款待他，似乎他是唯一的客人，似乎宴席是专门为他预备的，叫灵魂得知神圣的知识，进入最大的奥秘，欢欣雀跃，我，一个必死的凡人，有什么资格容忍自己仰着骄傲的颈项，自高自大，对我的同胞颐指气使？他们的命运虽然不同，但拥有同等的身份权，因为他们可以自称为人类同一位母亲大自然的孩子。所以，我纵然被赋予主宰大地和海洋的权力，也要使自己变得和蔼可亲，让最穷乏的人，最卑微的人，最孤独无助的人，失去父亲的孤儿，失去丈夫的寡妇，未有生育或者子女夭折的孤寡老人，都能容易接近。我既是人，就不会认为可以采取盛大舞台的那种高傲和庄严，而要以自然为家，不越其雷池一步。我将使自己的心灵习惯于人的情感，不仅因为顺与不顺的命运可能会完全逆转，只是我们不知道何时，也因为即使好运一直可靠确定，可以高枕无忧，人也不应当忘记自己的所是。在我看来，这就是他立志要把这一系列神谕以单数形式说出来，发布给他们，就如同说给单独一个人听的原因所在。

11.^[10]所以，合乎自然地，地点应当是充满神奇之物的地方，雷声震耳欲聋，闪电异常刺眼，无形的号角吹出的响声传到最远处，像柱子一样的云降落下来，一端立在地上，其他部分高高地升向上空，天上降下的火把周围的一切都掩盖在浓厚的烟雾之中。神的大能一旦临到，整个世界就没有哪个部分还能无动于衷，所有部分都一齐运作，为他所用。百姓就站在附近。他们早已远离女色，保持洁净，禁止一切享乐，只保留生存所必需的条件。而在过去三天，他们还用水清洗自己，洁净自己，又洗净了衣服。于是，他们穿着最洁白的衣服，踮着脚尖，竖起耳朵，听从摩西的告诫，为一次圣会做好预备，摩西知道这会将要举行，他是从受召的神圣告诫里得知的。然后，从天上降下的火中间发出一种声音，令他们大为惊异，因为火焰成了清晰的话语，说的是听者熟悉的语言，它所形成的命令是如此清晰而显明，他们似乎是眼睛看见的，而不是耳朵听见的。我所说的得到律法书的证实，上面有话写着：“众百姓看见声音。”^[11]这句话包含很多含义。没错，人的声音是耳朵听的，但神的声音却实在是眼睛看见的。为什么呢？因为神所说的，不是话语，而是作为，那是靠眼睛，而不是耳朵来判断的。所说的声音从火中出来，这话也令人敬佩，与神性相配。因为神的圣言是经过提炼和化验的，就像金子在火里炼过。从比喻意义上看，它还传达了某种这样的含义：由于火的本性是既可发光又可燃烧，那些决心顺服圣言的人将永远生活在宁静的光明之中，律法本身就像星辰一样照亮他们的灵魂，而凡是悖逆的人，就要仍然受到其内在淫欲的燃烧，直到烧成灰烬，因为淫欲就像一团火焰，把居住在其里面的那些人的整个生命毁灭。

论十诫之一二诫（第12—16节）

12. 这些就是需要初步讨论的问题。现在我们必须转向神谕本身，考察它们所涉及的种种不同问题。我们发现，神把十条诫命分成两组，每组五条，刻在两块版上，先行得到的是第一组五条，第二次再给予第二组五条。两者都非常卓越，有益于生活；两者都开凿出宽广的大道，通向单纯的目标，始终渴求佳美的灵魂沿着这样的道路前行，可以一帆风顺。上面一组五条讨论以下问题：治理世界的君王原则；人手所造的石头、木头偶像和一般形象；妄称神的名的罪；敬守圣安息日，与它的圣洁相合；孝敬父母的职责。两组诫命分开来是各自独立的，合起来又是一个整体。因而上一组五条始于神，万物之父和造物主，终于复制他的本性，生育个体的父母。下一组五条则包含所有禁止性的行为，即奸淫、杀人、偷盗、作假见证以及贪婪或欲望。

我们必须十分仔细地考察每一条公告，不可有半点马虎。一切存在之物的超然源泉是神，就如敬虔是美德的泉源，所以非常有必要首先讨论这两条。

大部分人对一个事实陷入巨大的错觉之中，其实每个人心里都应当唯一地，或者至少应首先毫无疑问地确立这一事实。有些人把四大元素土、水、气、火视为神，有些人把太阳、月亮、行星^[12]、恒星立为神，有的把天本身视为神，还有的把整个世界看作神。但是那至高至大的生育者，伟大的世界—城邦的统治者，不可战胜之军的大首领，指引万物安全前行的领航员，他们却没有看见，而把令人误解的头衔冠在以上提到的那些崇拜对象头上。不同的人给予它们不同的名称，有些称地为考勒（Kore），或得墨忒耳（Demeter），或普鲁图（Pluto），把海称为波塞冬（Poseidon），造出水里的诸神顺服于他，给他配上大量侍从，有男有女。他们把气称为赫拉（Hera）^[13]，把火称为赫法伊斯图（Hephaestus），太阳称为阿波罗（Apollo），月亮称为阿尔泰米斯（Artemis），启明星为阿佛洛狄忒（Aphrodite），发光体赫尔墨斯（Hermes）^[14]，其他星辰也都有神话创作者流传下来的名称，这些人巧妙地把蒙骗听众的寓言编串起来，从而赢得了命名成就上的荣誉。他们把天分为两个半球，一个在地之上，一个在地之下，与此相对应，他们还称这两者为宙斯的双生子狄俄斯库里（Dioscuri），并编出更为离奇的故事，说这双生子轮流活着，一人活一天。^[15]诚然，因为天总是在一圈圈不停地旋转，每个半球必然每日轮流改变各自的位置，或者在上，或者在下，但事实上，根本没有地之上或地之下的半球，只是因为我们自己位置的相对关系的变化，我们习惯性地把我们向上的部分称为地上半球，相反的部分称为地下半球。

人若是决心跟从真正的哲学，使自己的敬虔成为纯洁无欺的，摩西就给他这一真正可敬而虔诚的命令，不可把宇宙中的任何部分看作是全能的神。因为世界已经成为如其所是，它的开端就是毁灭的开始，尽管按照神的神意，它受造时是不灭的，另外，曾有某个时候，它是不在的。而说神先前某个时候是“非在”，或者在某个时间里“生成”，并非永恒存在，那是亵渎。

13.但是有些人的观点非常愚蠢，不仅认为以上所说的对象是神，还认为每一个分别都是至大的原本的神。这些人因没有能力接受教育，或者对学习漠不关心，所以不认识真正的存在，以为感官感知的事物之外再没有无形体的、概念性的原因，其实身边到处都有清晰可见的证据（证明有这样的原因）。虽然他们正是在灵魂的支配之下生活、计划、实现一切人类生活中的事务，但他们的肉眼永远不可能看见灵魂。然而，每一种雄心抱负完全可能就是因为盼望看见一切神圣事物中最高贵威严者而引发的，这是自然的踏脚石，通往关于非受造者、永恒者、指导整个宇宙安全运行的不可见之驾驭者的观念。正如有人若把应对伟大君王的尊敬献给次级官吏，就不仅会显得愚蠢之极，还显得蛮勇无比，怎么能把属于主人的东西拿来交给仆人呢？同样，人若是把对造物主的颂歌拿来献给他的受造物，也可以肯定，此人是极其愚蠢、不讲公道的人，因为他把不平等的事物等量齐观，不仅没有因此敬下级多一些，反而废黜了上级的地位。

还有一些人不敬到无以复加的程度，甚至也不给予同等的崇敬，对其他神竭尽荣耀之能事，而对他，甚至最普通的贡物也不给，即对他连起码的记忆也没有。他们有职责记住的——假如不能做得更好——他们却忘却，这种故意的忘却导致他们永久的悲剧。还有些人陷入一种高谈阔论、满嘴谬论的迷狂，广泛宣扬他们根深蒂固的不敬样子，想方设法亵渎神性（Godhead），磨快他们诽谤人的舌头，企图使敬虔者忧愁，使其立即受到不可言喻、无以安慰的忧伤的袭击，恶言恶语通过耳朵如火焰一样侵蚀灵魂。这就是不敬神者的连续攻击，其本身就足以勒住敬虔者的口，后者认为此时最好保持沉默，免得挑起争斗。

14.所以，我们要拒斥所有这些欺世盗名的行为，不可崇拜那些本性上是我们兄弟的存在者^[16]，尽管他们有比我们更纯洁、更不朽的实体，因为受造物就其是受造的而言，都是兄弟，都有同一位父，宇宙的造物主。相反，我们要让心灵、语言和一切官能都装备起来，蓄满精力，积极活动，侍奉非受造者、永恒者、万物之因，而不是贬低自己去取悦或顺从许多行毁灭之事，甚至毁灭那些完全可能得救之人的存在者。那就让我们在自己心里深深刻上这条首要的、最神圣的诫命，认信并荣耀一位万有之上的神，别说神多是这种观点，甚至不可让这种观点进入那以追求纯洁无伪之真理为生活之法的人的耳朵。

^[17]凡是敬拜日月、整个天和宇宙或它们的主要部分，视之为神的人，毫无疑问犯了大错，把臣民放到主宰者之上，夸大赞美程度，但是他们比起塑造偶像者来说还只是犯了小罪。塑造偶像者按照各自的想象，在木头、石头、金银和类似材料上塑造偶像，使人间充满各种形象、木雕以及其他人手利用画艺、雕刻术所造的作品，对人类生活造成了巨大危害的艺术品。因为这些拜偶像者割断了最卓越的灵魂的支持，切除了关于永生的神的正确观念。就像船只没有了压舱石，颠簸不定，从这里漂往那里，再也不可能到达港口，无缘在真理的停泊处安然歇息，对那唯一值得深思、需要敏锐洞察的事茫然无知。在我看来，他们

的生活比那些丧失属肉体视力的人还要悲惨，因为那些身体残疾的人，不是出于自己的愿望，而是因为其他原因，或者是因为患了严重的眼疾，或者是敌人的恶意伤害造成的，而这些人却是出于深思熟虑的目的，不仅使灵魂之眼变暗，还毫不犹豫地把它完全抛弃。因而等着前者的是对他们不幸遭遇的同情，而对后者的堕落，则有完全相应的刑罚伺候。由于他们的全然无知，甚至没有意识到最明显的真理，就是“无知的婴孩也知道”^[18]的真理，即工匠优于他技艺所造的作品，时间上如此，因为他比他所造的年长，在某种意义上是它的父亲，在价值上也如此，因为直接生效的力量比被动产生的结果更受人尊敬。如果他们要在自己的罪里保持一致，就当神化雕塑家和画家们本人，给予他们最大的尊荣，但是他们却任这些人默默无闻，不表示一点好感，却把他们的技艺所造的雕像和画像视为神。艺术家们往往在穷困和受人轻视中老去，不幸一个接着一个伴随他们走进坟墓，而他们创作的作品却被加上紫袍、金银和其他由财富提供的昂贵饰物，不仅得到普通公民的侍奉，就是出身高贵、形体极其俊美的人也屈身下拜——因为对祭司的出身是需要极尽仔细考察的，看它是否无懈可击，对构成身体的各个部位也要细心察看，是否完美无缺，构成一个完整的整体。这一切诚然可怕，但我们还未触及真正的恐怖，更糟糕的还在后头。我们知道有些造像者向自己所造的偶像祷告、献祭；假如他们崇拜自己的双手，那倒要合理得多；假如他们不喜欢这样做，因为不愿显得太自我本位，那就应当去敬拜锤子、铁砧、画笔、钳子，以及其他使他们的材料变成某种形状的工具。

15.对如此精神错乱的人，我们完全可以大胆地说：“尊敬的先生，最好的祷告和最终的幸福乃是成为与神一样。因而，你们要祈求自己得以成为与你们的偶像一样，从而享有最高的幸福，只是眼睛不能看，耳朵不能听，鼻孔既不能呼吸也不能嗅闻，嘴巴既不能品尝也不能说话，双手既不能给，也不能取，不能做任何事，双脚不能行走，身体的任何部分都不能活动^[19]，日夜在你们的殿——监狱里处于监视和看守之下，永远迷醉于祭品的熏烟里饮啜。这就是你们所能想象的你们的偶像享有的唯一好处。”事实上，我料想这样的告诫会使听者大发雷霆，如同听到了咒诅，而不是祈求，从而引出恶言恶语的否认和反击，而这恰好最有力地表明，那些偶像崇拜者所表现的不敬到了怎样广泛的程度，他们承认诸神具有的本性使他们厌恶与诸神相似这样的观念。

16.所以，凡有灵魂的，谁也不可崇拜没有灵魂的东西，因为自然的作品^[20]转过头来去侍奉人手所造的东西，这是完全荒诞无稽的。而埃及人除了有每个国家都可能犯的罪状应当受到指责之外，还有他们自己独特的罪状。他们除了设立木像和其他偶像之外，还把非理性动物，比如公牛、公羊、山羊提升到神圣荣耀的位置，为每种动物编造出惊人的神话传说。^[21]就这些动物来说，也许还情有可原，因为它们完全是家养的，对我们的生计有益。牛是耕田的，播种季节翻沟开垄，扬谷时还是个非常能干的打谷手；羊能为我们提供最好的庇护所，即衣服，如果我们的身体不穿衣服，就很容易毁灭，或者被酷热晒死，或者被严寒冻死，前者经受太阳的烧烤，后者经受寒流引起的冰冻。然而实际上埃及

人并未就此止步，而是走得更远，选了最残忍、最野蛮的野兽，狮子、鳄鱼、爬行类中的毒蛇，所有这些他们都通过庙宇、圣地、祭祀、集会、队列以及诸如此类的事物，把它们尊为神圣。因为他们对神赐给人使用的两种元素做了彻底搜索，寻找最残忍的居住者，发现地上没有哪种动物比狮子更凶狠，水里没有比鳄鱼更残忍的，于是就把尊敬和荣耀归于这两者。他们还神化许多其他动物，比如狗、猫、狼，鸟类中有朱鹭、雕；还有鱼类，或者是它们的整个身体，或者是某些特定部位。还有比这一切更荒谬可笑吗？说实话，外人若是首次来到埃及，心灵还未被此地的虚妄侵蚀，很可能会觉得这一切简直笑死人了；而受过良好教育的人，看到这种对完全可恶而不是可敬的事物如此尊敬，不免感到惊骇，对那些崇拜者表示怜悯，有充分的理由认为他们比他们所崇敬的动物更可怜，因为有灵魂的人堕落到了秉承那些受造物的本性，以至于当他们经过他面前时，在他看来似乎就是徒具人形的兽。

所以，神在他的神圣法典里绝不允许树立别的神这样的行为，要求人只敬他这位真正所是的神，不是因为他需要人献给他荣耀，他本身就是完全充足的，不需要任何东西，而是因为他希望把在茫茫旷野里流浪的人类领到不可能迷失方向的道路上来，好叫他们遵从自然，到达最高目标，就是认识他这位真正所是的神，最原初、最完全的善，从他涌出每种具体的善，就如同从泉源倾泻出汨汨水流，降临到世界和世上的人们。

论十诫之三四五诫（第17—23节）

17.至此我们已经尽可能详细地讨论了第二条诫命。现在我们要进而仔细考察下一条，即不可妄称耶和華神的名。那些明智的人必能明白这一诫命为何放在第三位的原因，因为名字总是在它所代表的事物之后，就像影子跟随物体。所以先说永在者的存在和他应得的相应的荣耀，然后紧接着按顺序立出一条关于正当使用他的头衔的诫命。人在这一方面所犯的错误是五花八门、多种多样的。

丝毫不起誓是最好的做法，对生活最为有益，非常适合于受过教育的理性之人。他知道只要任何时候都完全说真话，他的话就可看作起誓；真正的起誓，如人们所说，只是“次优之旅”，因为人若起誓，仅凭这一点，他的可靠性就投上了怀疑的阴影。所以，他当稍稍滞后，略略拖延，指望通过不断地延缓，能完全避免起誓。即使情势所迫，不得不起誓，他也必须非常仔细地考虑起誓所涉及的一切可能性，因为这绝不是一件小事，尽管习惯会使起誓变得无足轻重。一个誓言就是一次向神的诉求，求他见证所争论的问题；假如求他见证一个谎言，那当然是最大的亵渎。我恳求你，请你在理性的帮助下看看打算发假誓者的心灵。你会看到这样的心灵不是宁静平和的，而是充满骚动、混乱，苦于被人指控和谴责，遭受各种侮辱和责骂。每个灵魂都有一个监管者做它的挚

友和密友，他的职责就是不让任何可谴责的东西进入，他的本性是永远憎恨邪恶、热爱美德，既是灵魂的指控者，也是它的审判者。他一旦被激发，成为指控者，就指责、控告，使灵魂蒙羞，同时又作为审判者，教导、告诫、劝勉它改变方法。如果他有力量说服它，就喜乐，讲和；如果不能，就战斗到底，绝不会在白天或晚上丢下它不管，而是不断地用荆棘和致命伤口刺激它，直到扯断它可悲而不幸生活的丝线为止。

18.现在怎样！我要对起假誓者说，你敢对任何一个熟人说“来吧，先生，为我证明你看见了、听见了、完全接触了你其实并未看见也未听见的事？”我相信你不会这样说，因为这是不可救药的精神失常者才可能做的行为。如果你是清醒的，心智完全健全的，怎么可能有脸对你的朋友说：“看在我们友谊的份上，去行恶、违法，与我一同不敬？”显然，他听到这样的话，必会对所谓的友谊弃之不顾，自责竟然与这样的人有过友谊之情，于是赶紧逃离这样的人，如同逃离野蛮而疯狂的兽。你既不敢引用哪位朋友为一件事做证，那你岂能恬不知耻地求告神，就是这世界的父和统治者神来做证？你这样做时是否知道他能看见听见一切事，或者你对此一无所知？如果不知道，那你是个无神论者，而不相信神就是一切邪恶的掌管者；除了不相信神，你还使誓言失效，因为你以神起誓，却把对人事的关心归给在你看来根本不关心它们的那位。另外，如果你相信神意是确定无疑的，那么当你有神说——即使不是用你的嘴巴和舌头，至少也是在你心里说——“为我作假见证，与我一同行恶，作不当之事。为使我在人中保持美名，我的唯一希望就是你掩盖真相。请为他者作恶吧，高级的为低级的作恶，神圣者，万物之上的佳美者，为一个人，且是恶人，行恶”时，达到了不敬的极致，无以复加了。

19.有些人虽然没有任何利益可图，却有起誓的恶习，对根本没有争议的日常事务也不断地、轻率地起誓，用誓言来填满他们谈话中的沟壑，忘了言多必失、沉默是金，太多的起誓难免导致假誓和不敬。因而，准备起誓的人应当经过十分仔细、一丝不苟的检查，先检查争论的问题，看它是否有充分的重要性，是否实际发生了，他是否对事实有了充分的掌握；其次检查自己，看他的灵魂是否没有违法，身体是否没有污染，舌头是否没有恶言，人要用来宣称至圣之名的口若说出什么可羞的话语，那就犯了渎圣罪。他还务必找适当的时间和地点。我知道得非常清楚，有些人在粗俗不洁的地方，在不应当提到父亲、母亲，甚至家庭之外任何一个过着有益生活的长者之名字的地方，长篇大论地起誓，使整个讲话变成一连串的誓言，他们这样在不恰当的地方滥用圣名的多种样式，正是表明了他们的不敬。凡是对我所说的话不屑一顾的人，可以确定，首先，他受了污染，是不洁的。其次，最大的惩罚等着降到他头上。因为视察人事的公义者对这样的严重恶行是绝不退让、绝不姑息迁就的；如果她认为最好不立即施行惩罚，那么要知道，她只是要放贷惩罚，获得高额利息，只是要等到对所有人都有益的时候到来之际实施它们。

20.第四条诫命讨论圣安息日，要求以虔敬态度谨守这日子。有些国

家每月一次庆祝这一日子^[22]，认为这是一个月的开始，而犹太人每隔六天庆祝一次，从不间断。在创世故事的记载里包含一个令人信服的理由，我们得知这世界是在六日之内造成的，第七天神就停了他一切的工，开始沉思创造得如此完备的万物，因而他吩咐那些在这个世界秩序中作为公民生活的人，在这点上也要如在其他事上一样听从神。于是他下令说，他们要工作六天，到了第七天就安息，转向智慧的学习，当他们有时间沉思自然的真理时，也当思考在先前的日子里是否犯有不洁之罪，强迫自己在灵魂的会议室里以法律作为陪审员和陪查员，严格审查他们说过的话、做过的事，以便纠正疏忽和过错，预防犯同样的罪。虽然神一劳永逸地用六天时间完成了世界的创造，不再需要另外时段，而每个人因为分有了必朽的本性，需要大量事物供应生活所需，但是他也不应当一刻不停地供应他所需之物，直到生命的终点，而应当信守神圣的安息日。这里我们岂不是听到最可敬的充满大力的命令敦促我们首先去追求各种美德和敬虔吗？“总要跟从神，”它说，“要知道，他就在那六日里创造了世界，六日足够他实现自己的目标，知道单单六日足以实现他的目标，在这一期间他造了世界，这是专门留给你们活动的时间模式。也要明白第七天是你们尽力学习智慧的模式，我们得知他在那一日审查自己所做的工，所以要学会在自然之课上和你自己生活中为求幸福而做的一切事上反省自己”。所以，我们不可忽视两种最佳生活，即实践生活和沉思生活的这一伟大原型，而要让那模式永远在我们眼前，在我们心里刻下它们两者清晰的形象和印记，说应说之话，做应做之事，从而尽可能使必朽的本性类似于不朽者。不过，神不需要任何形式的时间来完成他的工，那么在什么意义上说他在六日里创造了世界，这一问题我们已经在别处做了比喻意义上的解释。^[23]

21.至于数字七，在所有存在者中占据优先地位，对此，研究数学的人业已殚精竭虑地做出解释。它是数字中的童女^[24]，本质上没有母亲，与原初的元一，行星的“理念”^[25]，有最密切的关联，正如元一是属于恒星领域的，因为从这元一和七生出无形的天，它是有形之天的范型。^[26]

形成天的实体，部分是不可分的，部分是可分的。原初的、至高的、由元一负责的坚定不移的旋转属于不可分部分；另一旋转，在价值和次序上都位于第二的，由七管理的，属于可分部分，这种旋转经六次分割，产生七个所谓的行星，或漫游者。^[27]天上的居住者并非都是漫游的，它们其实分有一种有福的、神圣的快乐本性，因而本质上没有这样一种倾向。事实上，它们保持自己的一致性完好无损，周而复始地作环行运动，不允许任何偏移或改变。正是因为它们的轨道与不可分的外圈相反，所以，得了行星之名，其实这是不善思考的人轻率扣在它们头上的不当名称，是他们把自己的漫游归给从未离开自己在神圣营盘里的位置的天体。^[28]出于这些以及其他许多原因，七受到尊敬。但是最能使人相信它的优势的是，它最完全地显明了万物之父和造物主，因为它在里面，就如同在镜子里，心灵看见神创造世界又支配所形成的一切。

22.论述了安息日之后，神给出第五条诫命，要孝敬父母。他把这一诫命放在两个五条之间；它是第一组最神圣命令中的最后一条，又与第二组关于人与人之间的职责的诫命相邻。我想这里的原因是这样的：我们看到，父母按其本性来说位于必朽者与不朽者之间，说是必朽的，因为他们的身体必死，因而与人和其他动物是同族；说是不朽的，因为生育的行为使他们与神，就是大全的生育者相似。我们知道，有些人将自己与这两边之一相连，而忽视另一边。他们畅饮敬虔热望的醇酒，舍弃其他所有挂念，把整个人生活致力于对神的侍奉。有些人形成这样的观念，除了对人行义之外没有任何善事，所以除了追求人的友谊，对其他事都不感兴趣。他们出于对团契的渴望，以同等的标准向所有人提供美物，供其使用，而且相信他们的职责就是尽其所能减轻令人恐惧的困苦。这些人可以适当地称为爱人类者，而前类人可称为爱神者。但两者在美德上都不完全，只到了半程；唯有在两种职责上都赢得荣誉的人才拥有完全的美德。而那些既没有以适当的方式处理人的关系，与人同乐，替人分忧，也没有坚守敬虔和圣洁的人，就显然变成了野兽的本性。在这种野蛮兽性中，占据首位的必是那些不敬父母的人；他们既不敬父母，就成为律法的两方面的敌人，一方面对神，另一方面对人。

23.那就让他们务必明白，他们在两个法庭上，自然所拥有的独特法庭上，都被判决有罪。在神圣法庭上，被判为不敬神，因为他们对那些把他们从非存在引入存在，从而在这点上成为神的效法者的人，不表示应有的尊敬；在人的法庭上，被判为不人道。试想，他们若是鄙弃最亲近的、给了他们最大恩惠的亲人，那他们还能对谁表示友好？这些恩惠中有些是完全不可能回报的，比如，父母生育了他们，他们怎么可能反过来生育父母？相对于子女来说，自然赠给父母某种特殊的财产，不可能受“交换”法约束的财产。^[29]因而，子女若是因为不能完全回报父母，就连一点也不回报，那么对此表示最大的愤怒是完全合理的。我完全可以这样对他们说：“野兽通过与人交往也会变得驯服。”^[30]说实在的，我常常听到狮子、熊、豹被人驯服，不仅对那些饲养它们的人温驯，感激它们给予它们所需要的东西，还对每个人温驯，大概是因为看起来与饲养它们的人相像吧。^[31]事情原本就应当这样，因为低级者跟从高级者总是对前者有好处，可望得到提高。然而，事实上，我不得不说相反的情形：“你们这些人若以某些兽为榜样，倒是好事。”它们已经受了训练，知道如何以恩报恩，以德报德。看门狗看家护院，一旦有危险临到主人头上，就挺身而出，舍己救主。他们说，护羊狗为自己的责任而战，坚守岗位，直到得胜，或者死去，就是为了保护牧人不受伤害。这样说来，在报恩上人还不如一条狗，生物中最有文化的还不如畜生中最蛮横无理的，这岂不是丑闻中的丑闻吗？我们即便不能向陆地的动物学，也当转向空中飞行的鸟类学习正当行为之课。在鸛鸟中^[32]，老鸟若是不能飞了，就留在巢里，而它们的孩子，我几乎可以这样说，飞过海洋和陆地，从每个角落收集食物，满足父母的需要；所以，当它们因上了年岁无法活动时，仍能享受丰富的食物，年轻的鸟儿之所以看轻困难，维持它们对食物的需要，是在敬虔的推动下，指望自己的子孙也必

给予它们同样的对待，回报它们不能拒绝的人情债——这种人情债在适当的时候产生，也在适当的时候清偿——在这种关系中，仅有一方或另一方都不能维持自身，孩子是它们的存在的开端，父母是它们的生命的末端。因而它们不需要老师，完全出于自然本性，欣然把养育幼仔的营养拿来给予老者。人类面对这样的例子，那些对自己的父母不闻不问的人，岂不是应当羞愧地藏起脸来，责骂自己忘恩负义？父母的福利原本应当是他们唯一或者最主要关心的事，而且与其说他们是给予者，不如说是回报者，只要求给予一点应有的回报。子女的一切，没有什么不是从他们的父母来的，或者从父母自己的财源里给予，或者通过父母所提供的方式获得。敬虔和虔诚是美德中的女王。那么她们住在这样的人的灵魂里吗？没有，他们把她们赶出这一领域，使她们处于流放状态。父母原是神的仆人，担当生儿育女的任务，所以不敬仆人的，就是不敬主人。有些更为勇敢的人^[33]在颂扬父母之名时说，父亲和母亲实际上就是显现出来叫人看见的神，复制了非受造者制造生命的工作。他们说，他是世界的神和造物主。而父母只是那些他们所生育者的神和造物主。人若是不敬近在身边、眼睛能见的神，怎么可能去敬畏那无形体的神呢？

论十诫之后五诫（第24—28节）

24.他以这些敬父母的智慧话语结束第一组五条更多地关于神圣者的诫命。在写第二组要求我们对同胞不可做的行为时，他把通奸放在第一位，认为应当把这种行为视为最大的罪。首先，它的源泉在于对享乐的追求，这种追求削弱追求者的体力，松懈其灵魂的精神，日渐消耗生存资源，就像一团熄灭不了的火，触到什么就烧毁什么，使人类生活再也没有健康有益的事物。其次，它不仅诱使通奸者做恶事，还教唆另一方一同作恶，建立一种不可能有真正友谊的伙伴关系。一旦迷狂做了主，贪欲不可能只通过一方就能达到目的，必然需要双方共同行动，一方做老师，另一方做学生，其目标是把最邪恶的罪，即淫荡、淫乱放在坚实的基础上。我们甚至不能说，受玷污的只是淫妇的身体；事实上，与其说是她的身体，不如说是她的灵魂已经习惯于疏远丈夫，可以说，在教唆下对自己的丈夫感到彻底的厌恶和痛恨。

倘若这种恨恶公开表示出来，事情也没那么可怕，因为显而易见的东西更容易预防，然而，事实上，这种恨恶能轻而易举地避过怀疑和识别，用巧妙的欺诈行为掩盖起来，有时还通过蒙人的诡计使人产生相反的印象，以为爱意绵绵。说实在的，它对三个家庭造成浩劫：丈夫的家庭，他遭受背信弃义，丧失婚约之誓，生儿育女的盼望落空；其他两人，即奸夫和奸妇的家庭，因为这种罪大恶极的不法行为，这种最大的耻辱和丢人之事，也波及两人的家庭。如果他们的家庭关系通过联姻涉及一大群人，具有十分广泛的联系，那么这样的丑势必全面传播，影响到整个国家。身份不明的孩子们也是非常痛苦的。试想，如果妻子不贞

洁，人们就会对孩子的生身父亲产生怀疑并与之争吵。如果事实未暴露，那么通奸所生的孩子就篡夺了合法者的位置，出现了一个没有血缘关系的私生子，最终将继承他所认定的父亲的遗产，尽管实际上他并没有这样的权利。通奸者傲慢无礼、得意扬扬地发泄了自己的情欲，种下了耻辱的种子，满足了淫欲之后，扬长而去，同时嘲笑着他所犯罪行的受害者的无知，就像一个瞎子一样对过去的阴谋诡计一无所知，还不得不把死敌的孩子当作自己的亲生骨肉来爱护。另外，如果恶行暴露，那些没有任何过错的可怜的孩子就成了最不幸的人，哪个家庭也不会容纳他们，既不能算为丈夫家的人，也不能归入奸夫的家庭。这就是非法交媾带来的灾难，所以把可恶的、神所憎恶的通奸罪放在恶行的第一位，是自然而然的。

25.第二条诫命是不可杀人。自然把人这种最文明的动物造为群居性和社会性的，赐给他理性，引导他获得和谐与互惠的情感，叫他与别人交往，相互协作，结成团体。所以，杀了人的人务必清楚地知道，他违背了自然为众人的幸福而颁布的完美之极的律法和律例。另外，他也务必要明白，他还犯了渎神罪，从至圣所偷走了神最神圣的财产。试问，所献的祭品中，有什么能比人更神圣、更值得尊敬的？金银财宝和其他昂贵之物是没有生命的死物，用来装饰同样没有生命的建筑物。而人，最杰出的生命造物，借着他存在中的高级部分，即灵魂，最接近于存在者中最纯洁的天，并且，如大多数人所承认的，也最接近于世界的父，因为人心里拥有逼真的神之像，不是复制地上的其他事物，而是模仿永恒而神圣的原型。

26.第二组五条中的第三条诫命是不可偷盗。凡渴望得到别人的东西的人就是国家的公敌，这样的人巴不得把所有人的东西都偷来，但能力有限，只能盗取一些人的财物，也就是说，他的贪欲无限扩展，但他的能力相对较弱，跟不上步伐，只能局限于少数人的范围。这样看来，不论哪个盗贼，只要得到相应的力量，就敢盗窃整个城邑，不在意会有什么惩罚，因为他们拥有卓著的声誉，这似乎置他们于法律之上。这些是些主张寡头政治的人，对专制或统治权野心勃勃，他们是更高层次上的盗贼，以政府和领袖的冠冕堂皇的名称掩盖偷盗的事实。所以，人务必从幼小的时候就接受教导，不可偷盗别人的任何东西，哪怕一针一线，因为习惯随着时间推移会变得比本性更强大，小恶若是不遏制，任其生长，就会变成大恶。

27.公然指责偷盗之后，下一条诫命是不可作假见证，因为假见证在许多重要主题下都是犯罪，并且全是重罪。首先，他们败坏了真理，庄严的、如我们生命中任何东西一样神圣的财宝，像太阳一样把光照在事实和事件上，不让任何一个停留在阴影之中的真理。其次，除了虚假性之外，他们掩盖事实，可以说把事实藏在黑夜里，浓厚的黑暗中，对他们既不曾见过也不曾听过的事断言有确定的知识和完全的理解，从而站在罪犯一边，共同陷害受害者。事实上，他们还犯了第三种罪，比前两种更可恶。试想，在缺乏证据的时候，包括口头的或书面的，争辩者求

助于证人，陪审员把他们的话作为决定他们要做出的裁决的标准，因为若是没有其他方式可以证明事实真相，他们就不得不完全倚重于这些人证。结果是，那些原本可能赢得官司的人，因假见证而遭受不公正，而听了这见证的法官记下了不公、不法而不是公正合法的投票表决。事实上，这种欺诈行为等同于不敬神，因为按规定，陪审员必须起誓，而且是非常可怕的誓，这誓与其说是受害者^[34]背弃的，不如说是犯欺骗罪的人背弃的，因为前者不是故意犯错，而后者在完全知情的情况下使誓言归于乌有。他们自己故意犯罪，还诱使那些控制表决的人与他们一同犯罪，这些人虽然不知道自己的行为本质，却惩罚了那些不应受罚的人。我相信，正是出于这些原因，神禁止人作假见证。

28.最后一条诫命是反对贪婪或欲望^[35]，他知道这是一个具有极大破坏性的阴险敌人。凡是煽动灵魂，使它偏离自己的本性，不让它继续保持健全状态的激情，都是很难对付的，而欲望是所有激情中最难的。因而，可以说，其他激情是出于无意，是外来的灾难，是一种外面的袭击，唯有欲望是我们自己产生的，是故意的。

我要说什么意思呢？向心灵显示某种实际上在我们身上并被认为是好的东西，唤起并惊醒安静的灵魂，就像一道光射在眼睛上，把它抬升到一种欣喜若狂的状态。灵魂的这种激动称为快乐。

当善的反面恶强行闯入，深深地刺激灵魂，灵魂立时被迫充满沮丧和消沉。这种情感就称为忧伤或痛苦。

如果恶的东西还没有嵌入里面，也没有紧紧地压迫我们，只是就要临到，正在磨刀霍霍，它的羽翼不停颤动，紧张不安，送出恶兆的信息，发出警告。这种情感叫恐惧。

有人对某种还未到来的美好事物产生想法，渴望得到，并驱使他的灵魂跨过最大的距离，尽最大的努力，热烈追求，希望得到所求之物，可以说，他是踩在轮子上非常焦虑地追逐现在还不可能抓到的对象，与那些虽然速度较慢、落在后面、仍以不可遏制的热情追求的人陷入同样的困境。

我们还在感官中看到类似的现象。眼睛常常渴望了解某种非常遥远的对象。它们鼓足干劲，大胆行动，但毕竟力不能及，触及的是虚空，在那里跌倒，无法对所求之物获得准确的认识，此外，它们筋疲力尽，视力也因长时间过分的凝视而变得模糊不清。

同样，当远处一种声音隐约而来，耳朵立即竖起，全力捕捉，渴望尽可能靠近一点，使声音变得清晰可听。然而，声音听起来仍然隐隐约约，并没有显得比以前清晰，能使耳朵听得明白，于是，想要听清楚的欲望，这种无法遏制、难以形容的渴望变得更加强烈。欲望必然伴随着坦塔鲁斯（Tantalus）式的惩罚；正如他所渴望的东西，就在他刚要触及的瞬间消失得无影无踪；同样，被欲望主宰，总是渴望所缺乏之物的的人，只能围着使他困扰的欲望胡乱摸索，永远得不到满足。正如逐步扩散的疾病，若不及时用手术刀或烧灼器遏制它，就会渗透到构成身体的

所有部分，导致整个身体没有哪个部位不受感染；同样，若不是贤明的理性像一位良医那样，遏制欲望之流，整个生活事件都必然偏离自然所指示的方向。因为没有什么事隐秘得能避开激情；激情一旦发现自己处在安全和自由的状态，就会像火焰一样蔓延，产生普遍的破坏。

详尽阐述如此明显的事实，可能会显得非常愚蠢。其实，没有哪个人或哪个城不知道自己提供了清晰的证据证明他们的真理，不只是每天在提供，甚至可以说每时每刻都在提供。想一想，对金钱、女色、荣誉或其他能产生享受之物的激情和渴望，它所产生的恶岂是小的、无关紧要的？难道不正是它导致同胞成为陌路，使他们与生俱来的善意变成势不两立的仇恨，使伟大而繁华的国度在内讧中变得荒芜一片，使海洋和大陆因各种争斗和战役充满闻所未闻的巨大灾难？希腊人和野蛮人的所有内战和外战，悲剧舞台非常熟悉的场景，无一不是源于同一个原因：欲望，对金钱、荣誉或享乐的欲望。正是这些给人类带来了灾难。

总结（第29—33节）

29.这个话题就讲到这里，但我们不可忘记十诫是对《圣经》里所记载的、贯穿整部律法书的特殊律法的概括。第一条概括了关于神之君权的律法。这些法宣称，有一个世界的首因，一位统治者和王，他引导着战车，安全地驾驭着宇宙之舟，把那些有害的政治形式，寡头政治和暴民统治，从一切存在者中最纯洁的部分，即天中驱逐出去，因为这是从最邪恶的人中产生的，源于混乱和贪婪。第二条概括了所有涉及人手所造之工的法规。它禁止塑造偶像或半身木雕像，有害的绘画术和雕刻术所生产的一般偶像，也禁止接受关于诸神的婚姻和族谱的难以置信的传说，以及与这两者相关的无数巨大丑闻。第三条包括了关于不可起誓的一切情形，和可以起誓的时间、地点、事件、人物、身体与灵魂之状态的指示，以及关于那些真诚起誓或虚假起誓的人的全部声明。

30.第四条涉及第七日^[36]，我们必须认为它就是在在一个标题下对所有节日的集合，以及每个节日所规定的净化，举行仪式时要遵守的合乎礼教的洁净、可蒙悦纳的祷告、完美无瑕的献祭的总汇。这里的第七，我的意思既是指包括最富创造性的数字六^[37]在内的七，也指不包括六^[38]，但优先于它^[39]，并且类似于元一的七。在计算节日次数时两种含义他都使用了。^[40]这个元一被用在圣一月一日（holy-month-day）^[41]，他们吹起号角宣告它的开始，还有斋戒日，要求禁食，不吃不喝，还有希伯来人用自己的方言所称的Pasch，即逾越节，这一日全民祭祀，每个人无须等候祭司，因为律法允许每年有一个特定的日子每个人都有权做祭司，自己履行献祭仪式。还有感恩节，拿一个禾捆献给神，作为对土地肥沃、低地里谷穗饱满的丰收景象的感激；然后数算七个七，就到了五旬节，按惯例要献上小麦饼，其含义就如其称呼所表明的“初熟的麦子做成的饼”，它们是由文明的耕耘所产出的庄稼和水果的

样品，是神分给最讲礼仪的生命造物——人的营养。他给另外两个主要节日^[42]延长了很多时间，延长到七天，这两个节日是为两个昼夜平分点而设的，第一个在春季，庆祝庄稼成熟，第二个在秋季，庆祝瓜果丰收；每个昼夜平分点的前后七个月都很自然地分有七天^[43]，这样，作为一项特殊待遇，每个月都有一个节日让人欢乐，享受闲暇。其他归在同一标题下的律法，都是劝告人要温顺、友好、淳朴、平等的可敬法规。其中有些谈到安息年，如人们所称呼的，在这一年，土地要彻底休耕，不可播种、耕犁、清除，也不可修剪树木，或者其他任何农事。因为当低地和高地都耕作六年，每年生产果子，交付贡品，他认为应当给它们一次休息，作为喘息的机会，享受一下没有目的性的自由。还有一些律法是关于第五十年的禧年，其特点不仅体现在刚刚提到的做法上，还包括把没收财产归还原来拥有的家庭，这是丰富仁慈和公正最必不可少的程序。

31.在第五条关于孝敬父母的诫命里，我们看到许多为处理老年人与年轻人、统治者与臣民、恩惠者与受惠者、主人与奴仆之关系的必要律法。父母属于上述关系中的上方，这一层次还包括年长者、统治者、恩惠者、主人，而孩子与年轻者、臣民、受惠者和奴仆处于下方。此外还给出了许多指令，要求年轻人对老年人谦恭有礼，老年人对年轻人关心爱护，臣民要服从自己的统治者，统治者要提高自己臣民的福利，受惠者要知恩图报，主动自愿捐助者不可图报，似乎它是一笔债务，奴仆要忠于主人，主人要温和、仁慈，使不平等变得平等。

32.第一组的五条就包含这五方面的概述，简明扼要，而特别的律法数量非常可观。另一组的第一条是反对通奸，根据这一条诫命规定了许多法条，反对引诱、鸡奸、荒淫无度的生活、无法无天的纵欲以及淫乱的交媾方式。他所描述的这些特点，不是要表明不自制所包含的多样性，而是要以最公然的方式叫那些生活上声名狼藉的人蒙羞，让他们的耳朵灌满汹涌的指责声，使他们羞愧脸红。

第二条禁止杀人，在它之下引出关于暴力、侮辱、虐待、伤害、致残的法规，都是必不可少的，有极大的公共用途。第三条反对偷盗，其下包括针对欠款的债务人、拒绝偿还抵押物、名不副实的配偶关系、毫无廉耻的偷窃行为，以及促使人公然或秘密地挪用他人财物的一般的贪婪之情所制定的法规。第四条反对做伪证，包括许多禁令。它禁止欺诈、诬告、与恶人合作、利用诚实作屏障行欺诈之事^[44]，所有这些都已经成为相应律法的主题。

第五条阻止不义之源：欲望。从这源泉流出的是极其邪恶的行为，有公众的、个人的，大的、小的，关于神圣之物的、涉及世俗之事的，影响身体和灵魂以及被称为外在事物的。因为没有什么能逃得过欲望，如我上面所说的，它就像森林里的火焰^[45]，广泛蔓延，烧毁、破坏一切。在这一标题下立有许多法规，告诫那些能够改邪归正的人，惩罚那些终身屈服在情欲之下的反叛者。

33.关于第二组五条诫命就说这些，就此完成我们对十诫的阐述，这是神亲自颁布的，与他的神圣性完全吻合。因为根据他的本性，概括特殊的律法的声明应由他本人亲自立定，而特殊的律法应由最完全的先知说出，就是神依其功德挑选出来，并把圣灵浇灌在他里面的先知，让他担当翻译神圣话语的职责。

接下来我们要解释一下为何神仅以简单的命令或禁令形式说出这十诫或十法，而没有如其他立法者那样制定惩罚措施，以威吓将来的违法者。他是神，因而立即可以推出，他作为主^[46]是良善的，是善的唯一原因，不包含任何恶。所以他认为与他的存有（being）完全吻合的是，他颁布救人的诫命，不混合任何惩罚措施，好叫人选择最好的，不是出于无意识，而是出于明确的目的，不是以无意义的恐惧，而是以健全的理性作为策士。因此，他认为在他的话里不应当附带惩罚。但他并没有因此允许作恶者逃避惩罚，其实他知道他的助手公正，人事的审查者，凭着他与生俱来的对恶的憎恨，不会坐视不管，必然担当起惩罚罪人的工作，以此作为他的天职。这是与神的仆人和副手相匹配的，正如战争时期的将军要报复那些离开公正之列的叛逃者。而整个宇宙的普遍安定要指望伟大的王，他是和平的管家，源源不断地提供丰富的和平之好事，无论何时都毫无保留地把它全都分给所有的人，每个角落的每一个人。因为神其实就是和平的王，而他的副手则是战争的领袖。

[1] 或者“虚夸”。

[2] 或者“观点”。

[3] 这些事见《出埃及记》第十五章和第十六章的记载。

[4] 这似乎就是说，数的全部属性和奥秘必然属于十进制，因为“十如同一个转折点，数的无穷序列就围着它转动、折回”。《论创世》47。

[5] 即假分数和真分数。

[6] 更详尽的解释见《论创世》47，那里所举的例子是谐函数级数6，8，12，因为8比6多6的1/3，12比8多12的1/3。序数常常被用作基数，这里也一样。

[7] 斐洛遵循亚里士多德《论题篇》和《范畴篇》里所列的十大范畴，几乎没做什么改动。但是他使这些范畴脱离了亚里士多德的谓项的逻辑含义，进入一个完全不同的领域。他论断他有“实体”（ousia）的理由，认为时空是一切存在必不可少的观点，都是完全与亚里士多德的思想格格不入的。

[8] 可能是说“正如乐器（及其奏出的音乐声）是要衰退的一样”。

[9] 《创世记》17：1，七十子希腊本；英译本：“我是全能的神。”

[10] 这一节与下一节见《出埃及记》19：14—19。

[11] 七十子希腊本，《出埃及记》20：18。

[12] 希腊语“其他行星”，因为太阳和月亮被认为是行星。

[13] 这最先由柏拉图提出《克拉底鲁篇》（Cratylus）404C，后为斯多亚学派采纳。尤其参见狄奥根尼·拉尔修《名哲言行录》vii.147，那里说，赫拉是给扩充到空气中的神圣权能取的名字，就如雅典娜、波塞冬、赫法伊斯图、得墨忒耳代表它向以太、海、火和土的扩充。

[14] 关于行星的这些非神话学名称，见Quis Rerum 224。

[15] 《奥德赛》xi.303。

[16] Mangey令人不解地说，这里的兄弟是指天使。但很显然，它们是指天体，也就是虽然有形体（《论创世》144），但“通体没有瑕疵的神圣灵魂”（《论巨人》8）。

[17] 这里开始论述第二条诫命。

[18] 见《伊利亚特》xvii.32，赫西奥德《论创世》218 pathon de te nepios egno，引自柏拉图《会饮篇》222B的一个谚语。

[19] 斐洛显然想到了《诗篇》115：5—8；参“特殊的律法”第二卷第46节第2段。

[20] 这是对人类的一个相当奇怪的表述。可能也包括我们的“兄弟”，即星辰，它们也得拜形象，只要形象是值得拜的。

[21] 埃及的动物崇拜，见希罗多德（Herodotus）II，65—74，其中主要强调的是猫和鳄鱼，也提到朱鹭和蛇。尤维纳利斯（Juvena，古罗马讽刺作家——中译者注）提到鳄鱼、朱鹭、猿、狗和鱼。但两人都没有提到狼和狮子。

[22] 可以引来支持这一观点的主要段落是希律VI，57，他说斯巴达人在每月初一和每月初七献祭阿波罗。

[23] 即在《寓意解经》i.2—4：“摩西想要表明，必朽的事物和不朽的事物是以与各自专门的数字对应的某种方式形成的。”至于为何对必朽的事物应是六，对不朽的事物应是七，上面刚刚做了说明。

[24] 关于这些称号的毕达哥拉斯学派的渊源，见《论摩西的生平》第二卷第39节的注。

[25] 或“原型”。

[26] 关于一与七的神秘同一，参《论该隐的后代和他的流放》64，《论神的不变性》11及下面第30节。

[27] 这整节都基于柏拉图《蒂迈欧篇》36C—D。在那里，天由两个旋转的圆圈构成，外圈是恒星的范围，内圈是七个同心圆，每一个圈对应一个行星。“他称外圈为同的运动，内圈为异的运动。”

[28] 见柏拉图《法律篇》821C—D，那里说“漫游者”的名称是一种渎神。

[29] 显然暗示雅典法。根据此法，被任命行使“Leiturgia”的公民可以要求一个没有被任命担当此职、他认为比自己富裕的人与他交换财产。这里，斐洛一如既往地表现出他对雅典法的了解，如他在德谟斯提尼（Demosthenes）那里发现的。

[30] 这话的意思是说“合乎本性的恰当的事是兽向人学习；然而在这件事上，人得向兽学习”。

[31] 即这些动物开始与人类友好相处。

[32] 从动词“报恩”最能表明这一观念的流行。在亚里士多德的《动物志》ix.18和阿里斯托芬的Av.1353ff.也有提及。

[33] 斯多亚学派的赫罗克勒斯（Hierocles）就是这样一个人。斯多亚学派通常持有观点的是（狄奥根尼·拉尔修），父母、兄弟、姐妹是仅次于诸神的人，要尊敬他们。

[34] 即陪审员。

[35] 可以看到，斐洛把这个词的含义从对别人之物的贪婪（covetousness）引申到一般意义上的欲望（desire），这样他就能够开始专门讨论斯多亚学派的四大激情（passion）。Driver指出，这个词的希伯来语也是一般性的，只是在上下文中才能体现其贬义。

[36] 或“数字七”。

[37] 六是最富创造性的数字，因为它的因素2和3代表偶数（或女性）和奇数（或男性）原则。

[38] 不包括六的第七（或七），似乎是说，鉴于七与一具有神秘的同一性，可以认为，只占用一天的节日是根据圣七日的律法来的。

[39] 或者“取代它”。这个动词似乎用来形容一物在另一物之前并遮盖它（“特殊的律法”第四卷8节：“如在日食中……”），所以这里的意思可能是说，元一不需要六使它与七相等。

[40] 以下所列的七个节日，“特殊的律法”第二卷第11节里也出现了，并做了详尽的描述。不过，在那里，它们是按照在一年中出现的顺序排列的，没有按所守的天数分类。那里还有这里没有列出来的三个节日，安息日、“日日”节和朔月节。对第一个，当然，这里已经暗含在里面，省略第二个并非不合自然，但奇怪的是把朔月也省去了。

[41] 或“圣月的开始”。斐洛通常用这个词表示提斯利月初一，或吹角节，即农历新年。

[42] 即除酵节和住棚节，不过，后者有八天。

[43] 根据通常包含端点的算法，秋分在春分后（包括秋分所在的这个月）第七个月，反之亦然。

[44] 按我的理解，这是指这样的情形，人偿付或归还一小笔定金，诱使另一方交托给他更多的财物，他可以盗用。斐洛在《论基路伯》14和《论挪亚的耕作生活》101提到这种欺诈形式。有人会认为应把它归在偷盗的标题之下，但斐洛在“特殊的律法”第四卷第11节里把它记在第九条诫命之下。不过，它很可能在更普遍的意义上指诚实外表下的虚伪作态。

[45] 或“燃料”。

[46] 我想，Treitel和Mangey并没有说出这句话的完整含义。神作为theos的本质特点是良善，见“特殊的律法”第一卷第56节“你难道没有看到……”他颁立诫命是出于他“kurios”的另一方面特点，其实就是“kolastike dunamis”，而theos的良善远远地扩散到“kurios”，于是，对惩罚的执行，这里实际上就是判决，交给部下去做。

论特殊的律法

第一卷

论两条诫命总纲下的特殊的律法，一条是除了一位神之外，不可认别的主权神^[1]，另一条是不可荣耀人手所造的作品。

论独一神的主权（第1—9节）

1.我们在前文里已经详细解释了十诫，如经上所称呼的，就是概括了特殊的律法的总纲。现在我们要根据论述顺序^[2]的要求，考察具体的法规戒律。我要从许多人视为嘲笑对象的那条律法开始。受到嘲笑的做法，即割除生殖器的包皮，其实其他许多民族也非常积极地奉行，尤其是埃及人，他们的民族以人口众多、历史悠久、热爱哲学而被视为出类拔萃的民族。^[3]因而，诽谤者应当停止幼稚的嘲笑，本着更为明智、更为严肃的精神，探寻保守这种习俗的原因，而不是过早地否认这个问题，责备伟大民族的敏锐判断力。这样的人完全应当反复认真想一想，每一代都有成千上万的人接受这一手术，忍受强烈的疼痛，毁伤自己的和他们至亲至爱之人的身体，必然有许多情势要求保留并履行古人引入的某种习俗。最主要的原因有四个：第一，它保证不患严重甚至不可治愈的阴茎包皮病，即炭疽病或红斑病。我想，之所以取这一名字，是因为它引起一种慢火^[4]，那些保留包皮的人很容易感染这种火。第二，它使整个身体更加洁净，适合圣阶人员，因而，埃及人把这一做法推到极致，要求他们祭司的身体剃须刮毛，因为有些需要清除的物质会聚集、隐藏在毛发和包皮上。第三，使被割的器官与心相像。^[5]两者都是为生产而形成的，在心里面的灵力^[6]生产出思想，生殖器官生产出生命体。初代人认为，导致心灵产生概念的无形体的高级元素应当使可见的、明显的、感官可知事物的自然之父与心灵相似。第四，也是最重要的原因是，它适宜多生孩子，因为我们得知，它使精液长驱直入，不会分散或者落入包皮的皱褶里，因而，受割礼的民族显然是生殖力最强、人口众多的民族。

2.这些解释是古代那些对摩西作品做了深入研究的赋有神圣恩赐的人流传给我们的。此外，我要补充一点，我认为割礼是我们福祉所最必不可少的两件事的一个象征。一件是去除蛊惑心灵的享乐。有些人为了追求享乐刺激，男女交配时控制射精（延长交欢时间），所以立法者们认

为应当切短协助这种交欢的器官，从而使割礼象征着切除过分、多余的享乐，不仅除去这一种享乐，还包括这一种且是最急迫的一种所代表的所有其他享乐。另一原因是，人应当认识自己，除去灵魂里自负狂妄这种恶疾。有些人对自己能像雕塑家一样巧妙地造出最美好的生命物——人感到骄傲，就自高自大起来，以为自己有神性，闭眼不看一切生存之物真正的原因，其实他们完全可以在周围看到相反的例子，纠正他们的错觉。因为在他们中间，有许多男人不能生育，许多女人不能怀孕，他们的交配毫无效果，老了之后膝下无子。因此，必须把这种恶念以及其他他不忠于神的念头从心灵里切除。

这些问题就谈到这里。现在我们必须转向特殊的律法，首先讨论那些位居首位的律法，即以独一神的主权为主题的律法。

3. 有些人认为日月星辰是具有绝对权力的神，所以，把万事万物产生的原因归于它们。但摩西认为，宇宙是受造的，在某种意义上，是最伟大的国家，有管理者和臣民；管理者就是全体天体，包括固定的和漫游的；臣民就是存在于月亮之下，在空中或地上的存在者。不过，在他看来，所谓的管理者，并没有绝对的权力，而是一位大全之父的副手，正是因为模仿他按着律法和公正治理一切受造之物的榜样，它们才表现得如此得体；但是那些没有觉察到高高在上的驾驭者的人，就把宇宙中一切事件发生的原因归于拉车的一群牲口，似乎它们是唯一的动力。我们至圣的立法者要使他们从这种无知转为有知，就说：“恐怕你们举目观看，见……日、月、星和天上的万象，就走入歧途，去敬拜侍奉它们。”^[7]他称接受天体为神的行为是走入歧途或迷失方向，这话说得非常正确而恰当。那些人看到太阳及其升落产生了一年四季，使动物、植物、果实都在固定的时期内出生并走向成熟，看到月亮作为太阳的侍女和继承者，到了夜晚就接管太阳白天负责的对万物的照料和管理，看到其他星辰按其与地上万物的交感亲和力，以无数的方式维护大全，就离题万里，设想它们就是神。其实，只要他们一直尽力行在那不可能会有任何迷失的正道上，就会马上明白，正如感官是心灵的仆从，同样，感官所感知的一切事物是那心灵所领会的神的仆从。它们能获得第二的位置已是足够了。试想，我们心里的心灵，如此渺小而不可见，尚且是感官的主宰，而宇宙的心灵，如此卓绝、伟大而完美，却否认他是诸王之王——他能看见他们，他们却看不见他——这岂不荒谬至极？所以，不可以为眼睛所见的天上的诸神拥有绝对权力，它们只是获得了二级统治者的位置，从本性上说是易犯错误的，但鉴于它们的卓越地位，绝不是注定要受处罚的。因此，我们的思绪要超越可见存在物的领域，去敬拜那非物质的、无形体的、唯有悟性才能领会的那位，他不只是诸神——包括感官和心灵所感知的所有神——的神，还是大全的造物主。如果有人把应当给予永恒者、造物主的敬拜给了某个受造的、后来才出现的存在者，那他必被作为头脑发昏、犯了最大的不敬罪的人记载下来。

4. ^[8]有些人把金银放在雕刻家手上，似乎他们能胜任造神之工；雕刻家就取了原材料，再用可朽的样式作模型，愚蠢至极地雕刻出诸像，

视之为诸神。再建造庙宇，筑起祭坛，为向它们表示崇敬，极其精心地设计出其他宗教仪式和典礼，举行祭祀和游行，男祭司和女祭司尽可能摆出一本正经的样子，来表现这种虚妄的炫耀。对这样的偶像崇拜者，大全之统治者有话警告他们：“你们不可做什么神像与我相配，不可为自己做金银的神像”^[9]，这里表达的教训无异于一个直接的禁令：“既然禁止你们使用最好的材料造神像，就更不可用别的什么材料来造神像了”，因为金银乃是雕刻材料中的首位。

除了这种直接禁令之外，在我看来，他还提出了对提升道德价值具有重大意义的另一思想^[10]，强烈指责那些想方设法追逐金银的财迷，他们把金银财宝积聚、珍藏起来，如同圣所里的圣像似的，相信它就是一切幸福快乐的源泉。另外，凡是被渴望金钱这种重病缠身的贫乏者，虽然自己没有财富，不能立像敬拜，却对邻人的财富表现出令人吃惊的崇敬，一大早就去那些拥有大量财富的人家里，似乎它们是最雄伟的神殿，在那里祷告，祈求祝福，就像狗向主人乞食。对这样的人他在另一处有话说：“你们不可偏向虚无的神，也不可为自己铸造神像”^[11]，由此以形象的方式教训他们，把神圣的敬拜献给财富是不当的。因为构成财富的最著名的材料，即金银的本性是熔化^[12]，所以，众多认为“盲目的”财富^[13]必是快乐的唯一或主要源泉的人对之趋之若鹜。正是这些东西他称为“虚无的神”，类似于影子和幻象，没有任何坚固或坚强的东西可以依靠。它们就像一阵不定的风，随意吹拂，受制于任何一种变化和转向。对此我们有清楚的证据。有时候它们突然降临在某个迄今为止从未拥有过的人头上，然而，正当他以为紧紧抓住了它们时，它们却一下子跑走了。确实地，当它们显现出来时，其幻影就像虚无的神，或是通过镜子看到的像，欺骗、迷惑眼睛，看起来存在，实际上却根本没有持久的实质。其实，我们何必证明人的财富或人的虚荣，也就是在没有头脑的人看来色彩鲜亮的东西，是不可靠的？我们知道，有些人^[14]认为，所有其他动物、植物，有生有灭的事物，都处在永恒不停的流变过程中，尽管我们对流射的感知是模糊不清的，因为它的过程非常迅速，总是挫败视力想要获得准确图像的努力。

5. 不仅财富、荣誉以及诸如此类的东西是虚无的神，没有根基的影子，而且所有那些神话制造者编撰出来散播错觉的角色，都是如此。神话制造者把自己虚幻的想象强化、扩大成一个堡垒，威胁真理，又通过文学手段演绎为新神，以便把永恒的、真正存在的神封入尘土，遗忘于脑后。为提高吸引力，他们把谎言配上悦耳的音调、韵律和节奏^[15]，以为这样就可以哄骗听众。另外，他们还引进雕塑、绘画，共同设置骗局，企图利用他们精巧的技艺，通过色彩、形状和艺术元素迷惑观众，蒙骗两大主要感官：视觉和听觉——通过美的无生命形状蒙骗视觉，通过诗歌和音乐的魅力蒙骗耳朵——从而使灵魂变得摇摆不定、焦虑不安，成为它们的笼中之鸟。他知道虚妄已经获得强大的力量，得到人类中更大一部分人的拥护，不是出于被迫，而是完全出于他们的自由意志；同时他也担心献身于敬虔的人，真正的、不朽的敬虔，可能会在这种湍流中卷走，所以就在他们心里打上深深的圣洁之印，即使经年累

月，也不会有任何消融和淡化，永远不能抹去他们的独特性。他不断重复这一教训，有时候说神是一，是万物的造物主，有时候说，他是一切受造之物的主，因为稳定性、不变性和统治权本性上唯有归属于他。我们还听到这样的话：“惟有你们专靠耶和華你们神的人，今日全都存活。”^[16]倾心信靠对最原初的大全之因的侍奉，拒斥侍奉仆从和看门者而不侍奉王这种念头，这岂不是三倍快乐、三倍有福的生活？这种刻在自然法版上的生命是不死的、永久的，记载它的作品必与宇宙一同存活到永远。

6.毫无疑问，大全之父和统治者是难以阐明，难以领会的，但这不是我们退缩不去探求他的理由。当然，在这样的探求中，有两个主要问题需要真正的哲学家做出思考：一个是神圣者（Deity）是否存在，这是那些信奉无神论这种恶中之极恶的人必然会提出来的问题，另一个是神圣者的本质是什么。要回答第一个问题并不难，至于第二个问题，不仅难以回答，简直就是不可能解决的。但是无论如何，两个问题都必须考察。我们知道，任何一件作品总是包含对作者的认识。看到雕像或画作，谁不会马上想到某个雕塑家或画家？看到衣服、船只、房子，谁能不想到纺织工、造船匠和建房者？有人走进一个井井有条的城邑，看到市民的生活安排得和谐有序，管理得非常精妙，他能想到的岂不就是：这城必由优秀的统治者管理？所以，凡是走进这座真正伟大的城邑，就是这个世界的人，看到山坡、平原上布满动物、植物，点缀着江河，春蓄冬流的水渠绵远流长，海洋广袤无边，空气恰如其分地调节时令，一年四季相互交替，太阳、月亮分管昼夜，其他天体包括恒星和行星，以及整个天穹都有序地运行，他岂不自然而然地或者毋宁说不可避免地产生关于造物主、父和统治者的概念？人的艺术作品没有一件是自成的，最高的艺术和知识显现在这个宇宙中，所以可以肯定，它是由具有卓越知识和绝对完全的造物主成就的。由此，我们就获得了关于神存在的观念。

7.至于神圣本质，虽然确实很难追踪，很难领会，但仍然要求尽可能考察。没有什么比追求真神更美好的事了，即便要发现他是人的能力不可及的，因为只要真诚地怀着学习的愿望，仅凭这样的愿望就能产生不可言喻的喜悦和快乐。我们有那些不曾尝过哲学的滋味、但更充分地享用它的论证和结论的人作见证。理性带着他们离开大地，高高飞翔，穿越上层空气，伴随着太阳、月亮和整个天空的运转，它虽然渴望看见那里的一切，却发现自己的视力变得模糊不清，因为从那里喷射而出的光束是如此纯粹而巨大，心眼被这耀眼之光照得眩晕。但它并没有因此怯懦地放弃追求，而是带着未被压服的目标奋力向前，到达尽可能的沉思状态，就像运动员虽然无望拿到金牌，却仍然努力为银牌拼搏。这次于真相的银牌接受推测、阐述以及所有可以归入合理可能性这一范畴的东西。这样说来，正如我们虽然不知道也不可能明确地断定每颗星纯粹的本质是什么，我们仍然热切地坚持探求，因为我们天生热爱学识，这使我们对看起来可能的东西感到喜悦；同样，我们虽然不可能对神的真正所是获得清晰的认识，但我们仍不应放弃这种寻求。这种追求，就算

毫无发现，其本身也是一种幸福，正如没有人指责肉眼，因为它虽然不能看见太阳本身，却能看见它照射到地上的光芒，那就是太阳光散发出的极度明亮的光辉。

8.这就是当神圣的向导摩西——神的至爱者——向神恳求“求你将你自己显现给我”^[17]时眼前所呈现的景象。从这话我们几乎可以清晰地听到受圣灵感动的呼喊：“这宇宙是我的老师，使我知道您是（Thou art），并且确实存在。它作为您的儿子，告诉我它的父，作为您的作品，让我知道它的创造者。但是我仍然渴望了解您的本质所是，却找不到大全里有哪个部分能引导我获得这种知识。因此祈请您接受恳求者的恳求，一个爱神的人，他的心灵只是为了侍奉您；关于光的知识不是来自别的源头，就是它本身所提供的东西；同样，唯有您能告诉我您自身是什么。由于没有老师指点，我出于想要了解您的渴望，如此大胆地诉求于您，若有什么冒犯，万望您的谅解。”他回答说：“你的热情可嘉，但这样的请求对任何由创造而成的存在者来说，是不适合的。我按接受者的能力白白给予，适合什么就给予什么；因为我能给予的，人的能力并不一定能轻松接受，因此，凡配得我的恩典的，我就赐给他所能接受的一切恩惠。但是领会我是人性所不能承受的事，即使整个天和宇宙也不能担当。那就认识你自己，不要因冲动而偏离正道，追求力所不能及的东西，也不可因对不可企及之物的渴求而情绪高涨，使你失去立足之地；关于你可得之物，有求必应。”摩西听到这里，向他提出第二个请求说：“我恭敬地听从您的警告，永远不可能得到您清晰显现的异象。但我祈求您，至少让我看见围绕着您的荣耀，让我借您的荣耀明白守卫在您周围的权能，我很乐意获得对他们的了解，虽然迄今为止我一直不认识，但想要认识的念头在我心里产生巨大的渴望，使我很想了解他们。”对此他回答说：“你力求认识的权能不是靠视力看见的，乃是靠心灵洞察的，就如我，他们的所是，是靠心灵不是靠视力识得的，当我说‘他们靠心灵洞悉’时，我不是指那些现在实际上已由心灵洞悉了的^[18]，而是说，如果这些另外的权能可以被领会，那也不是靠感官，而是靠最纯洁的心灵。但是就他们的本质来说，不是你的能力所能领会的，不过，他们还是呈现给你某种印象，和他们活跃作为的副本。你们人类有使用印章的，只要与蜡或类似材料接触，就在上面留下印记，想留多少就留多少，同时其自身并不因此在任何部分有所淡化，总是永远保持原来的所是。你必须知道我的权能也是这样，把性质和形状给予所缺乏的事物，同时其永恒自身保持不变，其永恒本身没有任何损减。你们中间有些人不恰当地称之为‘形式’或‘理念’^[19]，因为它们使一切存在之物获得形式，给无序者以秩序，无界限者以界限，无边际的以边际，无形状的以形状，总而言之，使坏的转变为好的。所以，不要指望能够认识我或者我权能的本质。当然，我很乐意并出于完全的善意允许你分有可认知之事。那意思是说，我吩咐你来沉思宇宙和它的各个部分，那景观不是肉眼所能领会，唯有清醒的心眼才能领会。^[20]但愿追求智慧的人对智慧满怀持续而深刻的渴望，对那散发出异乎寻常之魅力的真理也同样如此。”摩西听了这些话，并没有停止渴望，只是把对不可见对象

的渴求之火保守在心里。

9.所有像他这样的人，所有弃绝虚无的谎言，拥抱纯洁的真理的人，不论他们是一开始就如此，还是通过皈依转向好的一边，达到了高级状态，都得到神的认可，前者是因为他们没有背弃自己高贵的出身，后者是因为他们的判断领着他们走向敬虔。摩西把后者称为“改信者”或新加入者，因为他们加入了新的、敬神的共同体。^[21]

因此，他把给予本地人的一切特权同样地给予新来者，告诫旧贵要尊重他们，不仅对他们表示尊敬，还要表示特殊的友谊和不同寻常的善意。^[22]这样做肯定有充分的理由；他说，他们为了美德和宗教的缘故，离开自己的祖国、自己的亲人和朋友，所以不可不给他们另一种公民身份，另外的家庭纽带和友谊，让他们找到随时预备接纳避难者的庇护所，进入敬虔之营地。最为有效的爱情魔咒，把友善联结起来、使我们成为不可分割的整体之链条的，正是对一位神的敬拜。

不过，他告诫他们，诚然因为他们公然谴责父辈和祖先的虚妄幻想，他允许他们享有与本地人同等的权利和地位，但他们不可毫无意义地谈论或毫无节制地辱骂别人认信的诸神^[23]，免得对方受到刺激恼怒起来，就对真神说同样亵渎的话。因为他们不知道两者的分别，从小他们的教育就把谬误当作真理来教导，并伴随他们成长，所以他们很容易走入歧途。

但是，如果本民中有哪些成员背弃对一位真神的敬拜，就当受到最严厉的刑罚。他们放弃了最重要的职责，就是敬虔和虔诚的侍奉，选择黑暗，而不是明亮的光，将拥有敏锐洞察力的心灵蒙蔽起来。^[24]律法恰当地规定，凡是对美德热心追求的人，都可以要求即时行刑，毫不迟延，不必把罪犯带到陪审团或合议庭或哪个地方行政官面前，容许他们充满心中的情感充分发泄，也就是说，对邪恶的恨和对神的爱使这些人强烈要求对不敬神者严惩不贷，毫不手软。他们可能认为，时势已经使他们成为评议员、陪审员、大司法官^[25]、会众成员、控告方、见证人、律法、百姓，可以说成了一切，所以他们可以毫无畏惧、毫无阻碍地捍卫信仰，没有任何后顾之忧。

关于神的殿的规条（第10—14节）

10.律法书里记载了以这种可敬的勇气行事之人的例子。^[26]他看见有些人与外族女子结合，因被她们的美貌吸引，抛弃自己祖先的习俗，力图参与一种令人吃惊的宗教仪式。他尤其看见其中一人，这种倒行逆施行为的魁首，竟然厚颜无耻地在公共场合展示他的不洁行为，公然在全体百姓面前向木头、石头像献祭，嘲弄圣名。于是，神圣怒火腾地升起，他把两边观众留在后面，跳上前来毫不犹豫地杀死了男男女女，杀男人是因为他们听从并忘却了更好的教训，杀女人是因为她们是邪恶的教唆者。这一情急之下作成的行为成为一种警告，告诫广大预备做出同

样背教行为的民众。所以，神赞赏他立了大功，是出于自发的、全心全意的热情，故加给他双重奖赏，平安的恩赐和祭司的恩赐，赐给第一项是因为他认为，为神的荣耀而战的斗士配得没有战争的生活，赐给第二项是因为对一个敬虔之人的最恰当奖赏就是赐给祭司之职，就是公然宣称侍奉父，受他束缚不仅好过自由，也好过做王。^[27]但是有些人陷入疯狂状态，到了无以复加的地步，不给自己留下任何可能悔改的退路，奋力钻进人为制造物的束缚里面，通过契约承认这种束缚，但不是写在羊皮纸上的契约，而是如对奴隶的惯常做法那样，用烧红的铁烙在身体上。印记就永远留在那里，时间的流逝也不可能使它们褪色。

11. 最圣洁的摩西显然在其他事上也坚守类似的原则^[28]，因为他热爱并教导真理，渴望把真理铭刻、敲打在他的所有门徒心里，而把错误观点远远地驱逐，赶出他们的理解范围。他知道占卜术大大助长民众的错误生活，使其陷入疯狂状态，所以禁止他们使用任何形式的占卜，把一切信奉者、跟从者，比如肠卜僧、邪术师、看飞鸟的、观兆的、用咒语的^[29]，以及那些听声音和语调的，统统赶出他的共同体。因为所有这些不过是对似是而非的可能之事的猜测，而且同样的现象在不同的时间使他们产生不同的观念，因为他们所基于的事物没有本质上的稳定性，悟性也没有要求任何准确的试金石，使真相得到试验和确认。所有这些都为不敬开凿了道路。为什么如此？因为把注意力和信心放在它们身上的人，就抛弃万物之首因，相信它们是善恶的唯一原因，意识不到他把自己的生活和注意力系于其上的锚是完全不可靠的，比如飞鸟、翅膀、它们在空中来回地飞行，从洞里出来觅食的爬行物；再如，内脏、血液、尸体，没有了生命，同时开始萎缩、腐烂的东西，在腐烂中它们的自然特性变得更加恶化。摩西要求凡是在律法的共同体里登记的人，不是要在学问上完全，因为就学问来说，许多人都受过占卜问卦、听声辨音和似是而非的推论的训练，而是要在向神尽职上完全。在这一方面，没有任何可疑或模棱两可的东西，唯有确定无疑的、赤裸裸的真理。^[30]但是几乎所有人心里都有根深蒂固地渴望知道将来的念头，这种渴望使他们转向看祭司的内脏占卜以及其他占卜方式，指望由此发现确定性，但事实上它们充满不确定性，还不断地自打嘴巴——有鉴于此，他非常严肃地禁止他们这样做，但同时告诉他们，只要他们不偏离敬虔，就不会让他们对将来完全无知；被神附身的先知会突然出现，说预言式的神谕。^[31]他所说的没有一点是他自己的，他既被圣灵真正控制，说话时就没有一点自己的理解，只是作为在另一位的提示下不断说话的渠道而已。先知是神的阐释者，神充分利用他们的说话器官说出他想要说的话。这些以及诸如此类的话就是他关于一位真正存在之神的指示。这样开头之后，他接着指出应当对神表示怎样的敬拜。

12. 至高的并且在最真实的意义上也是神圣的神的殿，我们必须相信，就是整个宇宙；有一切存在中最神圣的部分作为它的圣所，就是天；有它的奉献用品，就是星；有它的祭司，就是天使，他们是神的权能的仆从，无形体的灵魂，不像我们人一样，由理性的和非理性的本性复合而成，他们没有非理性部分，完全是心智，是纯粹的理智，类似于

单一体；另外还有人手所造的殿，因为对于那些敬虔奉献的人，想要通过献祭感谢所赐的恩福，或者祈求宽恕、赦免所犯的罪行的人，不应当对其热心有任何阻拦。但是他规定，不可在许多地方建殿，或者在同一个地方建许多殿，因为在他看来，神既是一位，殿也应当只有一座。

[32]再者，他不赞成那些希望在自己家里行仪式的人，吩咐他们即使在地极也要赶来，来到这个殿里。这样，他还对他们的意向提出了最严峻的考验。一个人若不是以虔诚的心献祭，就永远不会下决心离开自己的祖国、朋友和亲人，寄居在一个陌生的土地；使他愿意忍受与自己最熟悉、最亲近的朋友分离，可以说，与他已成一体的人分离的，显然是更为强大的敬虔之吸引力。

我们可以从事实中找到这方面的最可靠证据。无数的民众从无数的城邑来，有的跨过陆地，有的跨过海洋，从东南西北各个角落来。他们把殿看作他们的港口，脱离生活的喧哗和巨大混乱的总港，安全的避难所，努力在那里找到安宁的气氛，放下从幼年时起就沉重地压在他们头上的焦虑，在友好愉快的场景里享有片刻喘息的机会。因此他们满怀令人安慰的盼望，把闲暇献给神的圣洁和对他的敬拜，如同他们应尽的义务。那些迄今为止彼此不认识的人之间形成了友谊，献祭和奠酒是情感相互交通的缘由，构成了最可靠的保证，证明众人同心。

13. [33]这殿由一堵极长极宽的外墙包围，增添了额外的寂静，四角装饰着四个柱廊，呈现其豪华的气势。每个柱廊都是双层的[34]，所用的材料是石头和木头，用料极多，再结合有经验工匠的高超技艺，加上建筑工程队的精心构造，创作出了一件完美的作品。内墙较小，建筑风格也更朴实。在正中央坐落的是圣所本身，仅从外观看，就呈现出难以描述的美。而里面的一切一般人无法看见，只有大祭司才能进去，但纵然是他，负责每年一次的进圣所之职，也没有看到什么景象。[35]因为他拿着一个满是燃烧的炭和飘逸着香气的火盆[36]，火盆自然要散发出大量的烟气，把周围的一切事物都笼罩在烟雾之中，迷糊了眼睛，使它无法看清任何东西。圣所的位置相对较低，但它本身非常宏伟高耸，使它看上去就如一座最高峰，赫然在目。事实上，整个建筑极其宏大，显得异常突出，看了不禁大为敬仰，尤其是国外的观光者，他们把这些建筑与自己国家高楼大厦的建筑设计比较，不禁对它们的华美和宏伟叹为观止。

不过，根据律法规定，围墙里面不可栽什么树木[37]，原因很多。第一，因为真正神圣的殿不是旨在提供休闲享乐的场所，而是要呈现宗教的庄严；第二，因为要使幼小的树林长大，必须使用人和动物的排泄物作肥料，而把这些东西带进殿不能说不是亵渎行为；第三，因为野生植物没有任何用处，如诗人所说，只是“土地的负担”[38]，而种植的果树结出各种果子又会吸引心意软弱的人，使他们的注意力离开神圣仪式的庄严。此外，簇叶丛生、灌木茂密的地方是犯罪分子的胜地，他们利用这些地方的隐蔽性为自己提供安全的庇所，做埋伏之地，想要攻击谁就从那里开始突然袭击。宽阔的空间，一览无余的视野，四周没有任何遮

拦，这样的地方最适合做殿，使那些进入里面并待在里面的人能看得清清楚楚。

14.圣殿的收入不仅来自地产，也来自其他更大的、永远不会随时间而枯竭的源泉。只要人类还在，它就永远存在，殿的收入也必有安全保障，与整个宇宙同为永恒。因为律法规定，每个人从二十岁开始都要每年奉献初熟果子。^[39]这些奉献称为“赎价”，因而初熟果子是以极大的热情献上的。奉献者欢欢喜喜、快快乐乐地拿出奉献，指望这赎金能使他们摆脱奴役，医治疾病，完全享有自由，彻底免受危险威胁。由于国家人口非常庞大，所献的初果自然也是极其丰富。事实上，每个城邑都有为圣钱设立的银行，人们定期来到这里奉献。到了规定的时间，就派出按其功德挑选出来的特使，那些德高望重的人，从各个城邑把圣钱取走，在这些人的管理下，每个人的盼望都将一帆风顺；因为如律法所规定的，敬虔者的盼望正是依赖于这些初熟果子。

关于祭司（服饰、婚姻、饮食、俸禄、居所）的规条（第15—32节）

15.这个民族有十二个支派，其中一个因其特殊的功绩被挑选出来担当祭司之职，这是对他们的勇敢和满腔虔诚之情的嘉奖，因为有一次^[40]，有些人劝说众人效仿埃及人的愚蠢，相信盛行在那地的虚妄幻想的寓言，迷恋非理性的动物，尤其是牛。眼看着众人都听从这种不当的判断，陷入了罪里，这一支派不等任何命令，完全自发地把迷惑人的首领全体杀死，终止了这种蒙骗，他们对敬虔的捍卫被看作是真正虔诚的行为。

16.关于祭司，有以下这些律法规定。它规定，祭司应当是完全健全的，身体上没有任何残缺。^[41]也就是说，不缺哪一些部分，也没有哪个地方受伤致残，另一方面，也不能有多余的部分，不论是天生的赘生物，还是因后天的疾病长出来的。皮肤也必须光洁，不曾患过麻风病、恶性皮疹、疣或有过其他任何生长物。所有这些在我看来都象征着灵魂的完全。试想，既然祭司的身体，本性上必朽的东西，尚且必须加以仔细审视，注意不可遭受过任何重疾，何况本性上不朽的灵魂，经上告诉我们它按着那自存的神之形象造的^[42]，岂不更需要精心考察。神的像就是道，整个宇宙就是借着祂造的。

律法规定了祭司要血缘纯洁、出身高贵，身体和灵魂皆完美无缺，然后论到他准备履行神圣仪式时要穿的服饰。它包括一件细麻布内袍和短的裤子，后者用来遮盖腰，在圣坛上绝不可露腰，而内袍是为了使他们在尽职时动作敏捷。^[43]这套便服没有别的装饰，就是一身短装，他们这样装束，是为了行动便捷，当带着祭品、奉献物、奠酒以及其他献祭所需的東西时，仍能毫无妨碍地快步前行。大祭司进入至圣所献香时

也必须穿上类似的服装^[44]，因为这衣服的细亚麻布不像毛料衣服那样是由要死的动物提供的。此外，他还要穿上另一件衣服，其构造非常复杂。^[45]可以说，它似乎是对宇宙的一种模仿和复制，从设计可以清晰地看出这一点。首先，它是一件全身深蓝色的圆形衣服，衣摆长可及跟，这就象征着空气，因为空气既是天然黑色，在一定意义上又是从上面的月下区域一直延伸到地上最低洼处的一件笼罩全身的袍子。其次，衣服上设计了一块胸牌样子的织物，那象征着天。在肩头有两块绿宝石，是极其宝贵的一种物质。每个肩头一块，两块都是圆形的，代表两个半球，一个是上面的天，一个是下面的地。然后，在胸前有十二块不同颜色的宝石，排成四行，每行三颗，这是按着黄道带的样式排列的，因为黄道带由十二宫组成，分为一年四季，每季三宫。这一部分服饰总体上称为理性之所，这是意味深长的，因为天和它的各部分都是按理性原则和比例构成和规范的，在那里没有什么是非理性的。在理性之所上他镶嵌了两件饰品，一件他称为“清晰的显现”，另一件称为“真理”。他用“真理”表明这样的思想，天上没有谬误的立足之处，虚假的东西完全被驱赶到地上区域，住在可咒诅的人心里；“清晰的显现”表示天上的存在物使我们的本质或行为——其本身原本是完全不可知的——变得清晰可见。这是不证自明的。试想，如果从来不曾有阳光普照，我们怎么能看见物体数不胜数的性质？或者多种多样的色彩和形状？若不是日月星辰的循环，如此和谐，又如此宏伟，无以言表，还有谁能向我们显明昼夜、年月以及一般的时间？同样，若没有这些天体教会我们估算时间的分割，我们能了解数的本性吗？若没有星辰在各自的轨道上轮转、环行，显明星象，谁能为航行者在海上、在茫茫幽深之处开辟道路、指明方向？那些研究天体的智慧者观察并记录了数不胜数的其他现象，指明各种预象，预测天气是风和日丽，还是暴风骤雨，田地是五谷丰登，还是颗粒无收，夏季是温和湿润，还是干燥酷热，冬季是有灾难性天气，还是如春天般温暖，季节是干旱还是多雨，动植物是多产还是少产，以及诸如此类的事。地上所发生的一切事，天的脸上都刻有记号。

17.在衣摆的底边上用金线绣上石榴、铃铛和花饰，表示土和水。花表示土，因为它们是从土里长出来的；石榴或流动果表示水，这名称保留着它的出处“流动”；铃铛表现出宇宙各部分的和谐、一致和协调。各部分排列的顺序也令人敬佩。最上端是他所称为的镶嵌宝石的胸牌，是天的仿制，因为天也在最上端。胸牌下是长及脚跟的裙子，全是深蓝色，因为空气也是深色的，并占据天下面第二的位置，底边上是花饰和石榴，因为宇宙的最低之处被分给土和水。这就是圣衣所设计的样式，是对宇宙的一种仿制，在眼睛和心灵看来都具有令人惊奇的美。在眼睛，它呈现出极为惊人的样式，在多样性和昂贵性上超过我们所有的任何一种织物；在心灵，它的各部分都表示相应的哲学理念。它首先表达了这样的希望，大祭司应当身披大全的形象，显得突出，好叫他借着对它时时刻刻的沉思，使自己的生活与这一切事物相匹配；其次，他在履行自己的圣职时，应当以整个宇宙同为服侍者。他既被奉献给世界之

父，就应当带着父的儿子，即宇宙，与他一同侍奉造物主和生育者，这是完全正确而适当的。

这圣衣所象征的还有第三点真理，我们也不可忽略不说。在其他民族中，祭司往往只为自己的亲人、朋友和同胞祷告和献祭，但犹太人的大祭司不仅代表整个人类祷告和感恩，还为自然的各部分——土、水、气、火——这样做。因为他把世界看作自己的国家，事实确实如此，并常常代表它恳求、代祷，宽慰统治者，恳求他使他的造物分有他自己的良善和仁慈秉性。

18.[46]说了这样的开场白之后，他接着制定另一条法规，命令靠近圣坛、处理祭祀的人在尽职履行神圣仪式期间不可饮酒和其他容易醉人的饮料，这主要出于四点令人信服的考虑：防止松懈、遗忘、瞌睡和做蠢事的危险。烈性饮料削弱身体功能，使四肢僵硬，不能灵活运动，使人变得更加迟钝、呆滞，不可避免地导致他打瞌睡，同时由于灵魂的筋骨松弛，导致遗忘，做出蠢事。当他清醒的时候，身体的各部分轻盈、灵活，活动自如，感官清晰、明亮，心灵敏锐快捷，能够预见将来之事，回顾过去之事。总而言之，一点没有错，酒必须被看作是对生活各方面都毫无益处的东西，它压迫灵魂，使感官变迟钝，身体变沉重，使我们的官能没有一个自由自在、发挥自如，倒使每一个受到妨碍，不能自如活动。而在宗教仪式和典礼上犯错比平时犯错后果更大，正如违背我们对神的职责比违背对人的职责更不可容忍一样。因而，规定主祭在献祭期间不可沾染酒是非常恰当的，以便可以“将圣的、俗的，洁净的、不洁净的，分别出来”，将合法和非法的分别出来。[47]

19.由于祭司在成为祭司之前只是个人[48]，必然也应当有求偶的本能，所以摩西为他安排了纯洁的处女与他成婚，她的父母、祖父母和祖先全是纯洁的，因其行为和血缘的高贵而享有盛誉。[49]因为妓女的身体和灵魂都是属世的，即使她放弃了皮肉生意，采取端庄、贞洁的行为方式，他仍然不能娶她，甚至禁止靠近她，因为她旧的生活方式是不洁的。这样的人诚然应当在其他方面都保留其公民权利，因为她已经费尽力气洁净自己，除去污秽，从恶行中悔改，这原本就是值得赞美的。也不是说别的人不能娶她为妻，只是别让她靠近祭司。因为祭司的权利和义务是非常独特的，这一职务要求从生到死都遵循一种一以贯之的无可指责的生活方式。既然身体受伤留下的疤痕，表示不幸而不是堕落的记号，都使人无法进入祭司行列，那么出卖自己个人魅力，不只是完全被迫，有时也是出于自主而有意选择的女人，若是仅仅因为后来的勉强悔改，就可以离开原先的情人，直接与祭司成婚，把妓院换成圣地的居所，这岂不愚蠢？其实，在悔改者的灵魂里，无论如何，仍然保留着过去恶行的伤疤和印痕。在另一处的话说得非常恰当，令人佩服[50]，“娼妓所得的钱，你不可带入圣殿”，尽管钱本身是无罪的，只是因为它是娼妓的钱，是她做这种生意所得的钱。可以肯定，人们不会愿意接受挣钱不正当并被认为可耻的女人与祭司结合，尽管那金属与打在上面的印记都是真实的。

20.[51]所以，对大祭司的婚姻有非常严格的规定，他甚至不允许娶寡妇，不论她守寡是因为丈夫死了，还是因为丈夫休了她。这一规定首先是为了使圣洁的种子撒在纯洁而未经践踏的土壤里，所生的后代完全没有另外家庭的混杂。其次，与完全单纯而正当的灵魂结合，他们[52]会发现要塑造这样的妻子的性格和秉性很容易，因为处女的心灵更容易受美德影响和吸引，更乐意接受教训。与此相比，有过婚姻经历的女人自然就没那么顺服地接受教导了。她的灵魂不再完全单纯得像张白纸，能够清晰地显出印在它上面的教训，倒像是一张印满各种痕迹的粗糙不平的纸，难以擦抹干净，并且不愿意再打上别的印记，即使愿意，也把它们与原有的印痕混在一起。所以，大祭司务必娶没有婚姻经历的处女。我说的“处女”不仅排除与别的男子已有床第之欢的女子，也不包括已与别人有婚约的女子，尽管她的身体还是纯洁的处女之身。

21.至于普通祭司，他们的婚姻法与大祭司的基本相同，只是他们有一豁免权，不仅可以娶处女，还可以娶寡妇，但是只限于死了丈夫的寡妇。[53]律法做出这一限制是为了防止祭司的生活中产生敌意和争执。如果前夫还活着，就很可能因女性特有的嫉妒而引发争吵。[54]前夫若是死了，也就不可能有对后任丈夫的敌意了。至于祭司和大祭司之间的不同，律法的立足点在于，对大祭司，在一切事务上都要求更圣洁、更纯净，这也应当包括他对婚姻伴侣的选择，因而，规定他只能娶处女为妻。而那些位居第二的祭司，对他们与女人的关系做了一点让步，允许他们娶这种有过婚姻经历的女人。

22.再者，它对未婚妻的出身做了明确规定。大祭司要娶的对象必须是处女，还必须是出身祭司家庭的女祭司[55]，这样，新郎和新娘就是属于同一家的，在一定意义上也是属于同一血统，所以，这种结合是和谐完美的，是性格稳定、气质明确的终身结合。但是其他祭司可以娶非祭司出身的女子[56]，部分是因为维护他们的纯洁所立的限制条件并不多，部分是因为律法不希望本民族（的其他人）在祭司制度中完全没有立足之地，或者被完全排除在这种制度之外。所以，他没有禁止其他祭司与民中的平信徒通婚，因为联姻是第二层次的亲属关系。女婿是岳父的儿子，岳父是女婿的父亲。

23.诸如此类的关于婚姻的规章制度意在促进子孙后代的发展，但繁殖总是伴随着死亡，所以他为祭司处理死亡事件制定了律法。[57]在这些律法中，他规定他们不可因与死者的任何关系而污染自己，不论是朋友还是亲人，不论关系多近多铁，唯有父母、儿女、兄弟和未婚的姐妹除外。但是大祭司不可参与外面的一切哀号，这肯定有充分的理由。[58]因为其他祭司的侍奉可以由代理人履行，所以，即使有些祭司参与哀号，通常的仪式也不会有任何影响。但是大祭司的职责没有任何人可以代行，所以他必须始终是未沾染的，绝不可接近死尸，这样才能随时预备在适当的时候毫无妨碍地为整个民族献上祷告和祭祀。再者，他既是献身于神的，又成了这神圣队伍之首，就应当远离一切身世纽带，不应被对父母、儿女、兄弟的亲情支配，以致疏忽原本应当毫无耽搁地履

行的宗教职责。他还禁止他为死去的亲人撕裂自己的衣服，即使是最亲近、至爱的亲人；也不可从头上拿掉祭司的权标，不可借口哭丧以任何原因离开圣所。这样，出于对圣所和所装饰的个人饰物的尊重，他得控制住自己的悲悯之情，一如既往地不受忧伤影响。因为律法希望他肩负整个民族，而不只是个人，接近于神圣者。我们完全可以说，大祭司站在两者之间的边界线上，使人有一位中保，借着宽慰神；神有一位仆从，把他丰富的恩惠延及人。

24. 这些规条之后，紧接着他为那些分有初果的人立下规范。^[59] 如果有祭司，他告诉我们，瞎眼、断手、瘸脚，或者丧失了身体的某一部分，或者有了某一方面的缺陷，鉴于这种临到他头上的不幸，他不得再行使祭司之职，但可以享有祭司共有的特权，因为他纯洁的血缘仍然是无可指责的。^[60] 然而，如果祭司患了麻风病出现疹状，或者有了遗精，就不可接触圣餐桌或他的支派所得的任何战利品，直到情形完全好转，遗精停止，或者患病的皮肤恢复健康的肤色。再者，如果祭司摸了不洁净之物，或者如常常发生的，晚上有遗精，那日他就不可吃圣物，而要用水洗自己的身体，日落之后就不可再阻止他吃。但是初果必须远离住在祭司附近的人^[61]，或者他雇用的仆人；提到前者是因为对邻人提供住宿和招待是常有的事，这就有一种使圣食受到玷污的危险，因为不合时宜的慷慨可能成为不敬神的一种借口。我们必不能与任何人分享任何东西，只能把我们的礼物送给适合接受的人。否则，生活所拥有的最杰出、最宝贵的东西、秩序，就会被破坏，被它最可恶的仇敌混乱所控制。试想，如果商船上的水手与引航员同等待遇，军舰上的划桨者、海兵与舰长、舰队司令同等待遇，或者军队里的骑兵与他们的指挥官，普通士兵与他们的军官，团长与将军，或者城邑里的诉讼人与法官，议员与主席，或者一般而言，普通平民与统治者，一视同仁，那么就会产生干扰和分裂，名义上的平等就会产生实际上的不平等。因为对不同价值的事物给予同样的报酬就是实际上的不平等，而不平等乃是邪恶之源。基于同样的原则，不可赠送祭司的特权这条一般法也适用于邻人。否则，他们就会仅仅因为住在旁边就可能触摸圣食。要知道，特权不是属于一个家里的居住者，而是属于一个社会等级。

25. 同样，谁也不可把这神圣的特权赠予受雇的仆人，或者做他的工钱，或者交换他的服务。因为他有时会把这礼物用在不当的目的上，从而玷污属于纯洁血统和圣所职事的奖赏。出于这样的原因，律法规定，凡外人^[62]不可分有圣物，即便他出身高贵，血统正统，父亲一边和母亲一边都毫无瑕疵，也不允许，免得这些特权沾染不法因素。所以，必须把它们始终安全地保守在祭司阶层内部。试想，献祭、仪式和坛上的一切典礼并非任何人都能主持，唯有祭司才能执行，分配给这些职责的报酬却成为所有人共同的财产，偶然进来的人也可享用，似乎可以一方面耗尽祭司的精力与体力，使他们日夜操心，另一方面允许闲杂人员分享他们所得的报酬，这岂不荒唐可笑。

不过，他接着说，家里养大的或买来的奴仆，祭司，即他的主人应

当从初熟果子里把吃的和喝的分一份给他。首先，因为这仆人除了主人，没有别的经济来源，主人的财产就是慈善捐助的神圣礼物，奴仆也必须靠它们来维持生计。其次，必定要发生的事无论如何总是自动发生的。我们的佣人总是与我们同在，分有我们的生活。他们为主人准备通常的食物和额外的菜肴，站在餐桌边侍候，处理残茶剩饭。不论我们愿意与否，他们即便不公然拿走，也会悄悄地拿走剩余饭菜。因而，他们必然被迫去偷窃。也就是说，如果依赖主人的食物维持生计是一种罪，那么这里不是只有一种罪，还出现了第二种罪，即偷盗，结果，享用圣食的特权似乎落到了盗贼的手中，而不是那些生活纯洁无瑕的人享用，这岂不是荒谬至极。第三点要考虑的是，初果的荣耀不会因为被仆人分享就受人鄙视。对主人的敬畏必能防止出现这样的结果，因为主人使他们远离闲散的习惯，从而得以遏制他们任何轻率的行为。[63]

26. 接下来他开始制定一条充满人性化的律法。[64] 他说，如果祭司的女儿嫁给非祭司丈夫之后守寡，不论是因为丈夫死了，还是因为离弃了她，并且膝下无子，那么她应当回到父家，重新获得她未嫁之前所享有的分有初果的权利。因为在一定意义上，她在美德上仍然是个处女，实际上既没有丈夫，也没有儿女，除了父亲，没有立足之处。但如果有儿有女，母亲就必须与儿女同在。[65] 因为儿女是属于父家的，母亲把他们一并带入了父亲家族。

27. 律法没有分给祭司任何土地，使他们像其他人那样收获地上所产，从而拥有丰富的生活必需品。但是，当他们呈献圣品时，回报他们的是超越一切的荣耀，即经上所说的耶和华神就是他们的产业。[66] 说神是他们的产业，有两个理由：其一，与神一同共享献给他的感谢祭品而获得最高荣耀。其二，他们必须全身心在神圣仪式上，因而在一定意义上成了这些产业的托管人。律法赐予他们的奖赏和报酬如下：[67] 首先，随时都有基本的生活费用，不需付出任何劳作和辛苦。因为他命令膳长要从小麦和其他谷物的生面团里分出一块，作为第一份供给祭司。在此，他还考虑到了通向敬虔的途径，人只要遵守这条留出面块法，接受这法所包含的教训，就向敬虔靠近了一步。因为通过不断地从自己的果腹食物里献出一部分，习以为常，他们就必然对神拥有不可磨灭的记忆，没有比这样的恩福更大的了。由于这个民族人口众多，献上的初果数量必也非常之多，所以，即使是最穷的祭司也拥有大量生活必需品，看起来也极其富裕。[68] 其次，他规定其他每一种财产都要献初果；从每个榨汁机里拿出葡萄酒，从每个打谷场拿出小麦和大麦，同样从橄榄里拿出油，从其他果树上拿出果子献上，这样祭司不会只有生活必需品，只能在相对恶劣的条件下维持生计，而能享有丰富的生活奢侈品，在与他们的身份相吻合的生活方式中，日子过得愉快而惬意。第三点额外奖赏是地上为人所用的所有动物的头生公仔[69]，他命令这些都要分给祭司。就黄牛、绵羊、山羊来说，要献上真的幼仔，雄性的小牛犊、羊羔和小山羊，这是因为从吃和献祭的目的来看它们都是“洁净的”，并且被公认如此。至于其他，马、驴、骆驼和诸如此类的动物，可以付补偿费，但不可讨价还价。所有这些数量极大，因为本族人特别以牧人和

饲养者而闻名，家家拥有庞大的畜群，山羊、公牛、绵羊，各种家畜数不胜数。但这还不是全部。我们发现，律法将这一原则推向更多更广的范围，规定不仅要各种财产中拿出初果，还要从他们自己的灵魂和身体中献出初果。因为孩子是从父母身上分割下来的部分，或者更确切地毋宁说，是父母不可分割的部分，借着亲属关系和血缘，通过祖先的思想和记忆——这些看不见的东西始终存活在子孙后代之中——联合在一起，还有亲情之爱把他们连接起来，这是不可消解的自然纽带。^[70]但是即便如此，父母也要将他们头生的儿子，作为初果，作为感谢献祭上，感谢在目前已经实现的父母身份的恩福，指望将来生育更多子女。同时，他表明自己的希望，既然结婚生育的头胎是归给神的圣果，这样的婚姻不仅应当无可指责，而且应当配得上最高的赞美。想到这点，能促使夫妻惺惺相惜，温柔和睦，珍爱家庭生活，彼此同心同德，言行上相互关照，使夫妻关系建立在真情之上，安全可靠，名副其实。^[71]但是为了防止父母离开孩子，孩子离开父母，他估定归圣的头生子以一个确定的价钱作为初果，并命定所有人不论贫富都要拿出同等的捐献。他没有考虑捐献者是否尊贵，家境是否富裕，儿子是否俊美，只是确定一个即便是非常穷的人也能交得起的价钱支付。因为孩子的出生对最高贵者和最卑贱者来说都是同样的事，所以他认为立法规定一律献上相等的捐赠是合理的，而捐赠的数额，如我所说的，尽可能限制在所有人力所能及的范围内。

28.^[72]然后他又把另一个相当大的财富之源分配给祭司。他吩咐每个人从自己的粮、酒、油的收入中拿出初果归给祭司，又征收增加的牲畜，包括绵羊、山羊、公牛和其他家畜头胎，从整个民族的巨大人口可以推断出百姓拥有的这些牲畜有多丰富。从所有这些可以清楚地看出，律法赋予了祭司多大的尊荣和高贵。由此他规定各人财产的每一部分都要献上贡物，如同献给统治者，而且缴纳贡税的方式与城邦居民向当权者交纳税赋的氛围完全相反。城里人缴税是被迫，极不情愿，所以在重担下呻吟；他们对收税官不屑一顾，把他看作毁灭的总代理；他们在不同的时候编造不同的借口，即使缴纳规定的份额和应缴的金额，也毫不在意所允许的缴纳时限。而我们的百姓缴纳得高高兴兴。他们抢在命令之前行动，缩短时限，认为自己不是在给予，而是在接受。所以，每年的各个时节，他们带着祝福和感恩捐献，男女都一样，满腔热情、心甘情愿，不需要任何提醒，带着一种无法用言语描述的热心。

29.这些就是从每个人的财产所征收的税，但祭司还有另外特殊的收入，非常恰当地从所献的祭品而来的收入。^[73]律法规定，应从每种祭品取两个部位献给祭司，右前腿或右肩和胸部的全部油脂，前者表示力量、男子汉气概以及在给予、接受及一般活动中的一切合法行为，后者表示应用于灵性的要素^[74]的温和、文雅。这种要素被认为居住在胸部，因为自然指定胸作为安置它的大厦的最适合之处，用最坚固的防御工程即胸腔或胸甲装备它，就像全副武装的战士抵抗攻击，这是她用大量骨头连接而成的，强壮而坚硬，再用坚不可摧的肌腱把它们紧紧接合起来。另外，献祭过的动物从祭坛撤离供个人消费的，三部分要归给祭

司，前腿、两腮和脾胃。^[75]前腿的原因上面已经说过，两腮既是最主要的肢体头的一部分，也是说出之言语的初果，因为说话需要它们运动，把声音送出口腔。当舌头敲打在两腮上，它们就震动——它们的名字也就源自于此^[76]，然后，整个发音器官与它们联合起来，发出声音。脾胃是腹部的自然生长物，而肚腹的命运就是成为那个非理性动物，即欲望的食槽^[77]，欲望全身浸淫在贪吃贪喝之中，使肚腹也永远湮没在交替供应给它吃喝的活动之中，就像母猪喜欢在烂泥里筑窝一样。因而把糟粕、渣滓之地分派给放荡不羁、肮脏不堪的动物，是最适合不过了。欲望的反面是自制，要获得自制必须不断操练，尽一切可能的手段奋力追求，把它看作最大最完全的恩福，能提升个人和公众的福利。所以，欲望，属世的、不洁的、不敬的欲望，已经被驱逐出美德的范围，这种驱逐是它罪有应得的下场。而自制这种纯洁无瑕的美德，对一切吃喝之乐不屑一顾，超然于肚腹之乐，应当让它触及圣坛，带走肚腹的附件，表示它鄙视暴食、贪婪以及一切点燃情欲之火的东西。

30.^[78]除此之外，律法还规定，献圣祭的祭司要得所献燔祭牲的皮，那数量可是无法估算的，所以这不是一件小礼物，而代表了一大笔钱。从这些规定可以清楚看出，律法并非只为这神圣支派提供了一小部分财产来源，就像其他支派一样，而是以每种祭品的初果为名，为他们提供了比所有祭品加起来的总和还要尊贵、还要圣洁的收入来源。

为了避免捐献者可能嘲弄接受者，律法规定，初果要先送进殿里，然后祭司从殿里拿。^[79]正当的程度应当是，那些生活各方面都受到神祝福的人将初果作为感恩祭品献给神，然后再由神将它们白白地但非常尊贵而荣耀地赠给那些在殿里侍奉、做执事的人，因为神全然无所需要。这样，让人觉得礼物不是从人而来，乃是从万物之恩惠者而来，接受起来就不会有任何羞耻感了。

31.既然奖赏的前景如此广阔，倘若还有生活正派、没有过错的祭司缺衣少食，那他们就使我们成了违背律法的被告，即使他们并没有提出指控。试想，只要我们遵守诫命，按规定献出初产五谷，他们就不仅有充分的生活必需品，还能全面享有奢侈生活所需的全部用品。另一方面，如果祭司支派将在未来拥有充足的生活资料，就有效地证明了这种宗教习俗是普遍奉行的，律法的各个方面都得到了认真遵守。但是有些人的疏忽——我们不可贸然指责所有人——曾导致圣职阶层出现贫困现象，事实上，说实话，也导致不履行义务者本人的贫困。诱惑人不履行律法义务的东西全是转瞬即逝的，所以违背律法的行为总要报应到违背者头上。而顺从自然之法，暂时它会显出严厉、冷峻的一面，但其中包含着更大的回报。

32.他给祭司提供很大的收入来源，同时并没有忽视低级人员，即殿里的侍奉者。这些人有些站立在门边，在入口处做门卫，有些在里面站在圣所前，防止有不法之徒踏进圣地，不论有意还是无意。有些在它周围巡逻，昼夜交班，轮流值勤，一天二十四小时保持警戒，日夜看护。还有的打扫门廊和大厅，搬走垃圾，保证清洁卫生。^[80]所有这些人

有指定的十分之一作为他们的报酬，这就是确定给他们在殿里侍奉的分。[81]应当注意的是，律法要求他们先从归给他们做财产的十分之一中取出十分之一给高层的祭司，否则不允许使用这些什一税。[82]只有当这一条件满足了，他们才允许享有自己的收入。[83]他还分给他们四十八个城，每个城有2000肘见方的郊野，可牧养他们的牲畜，从事城邑的宗教仪式所需要的其他各种业务。[84]这些城中有六座逃城，三座在约旦河的东边，三座在它西边，作为误杀人的犯人的避难所。因为倘若一个对另一人的死负有责任的人，不论是什么原因导致死亡，进入到圣地，利用圣殿作为逃避危险的庇护所，这显然是渎圣行为，所以他交给他们上述逃城作为副殿，逃城里的居民都享有特殊而尊贵的地位，完全能保证不受暴力侵扰；如果有强权试图利用暴力捉拿前来请求避难的人，他们就会保护他，使他脱离危险，不是靠备战的预防措施，而是通过律法鉴于祭司之职特有的威望赋予他们的尊贵和特权。但是逃难者必须留在他所投奔的城邑的边界之内，因为复仇者就等在城门口，他们与死者的关系使其在失去亲人之际恨不得流杀人者的血报仇雪恨，尽管这种杀人行为是出于无意。强烈的亲情胜过严格的理性才能给予的公正意识。但是避难者若是出到城外，他必须明白，他的活动将招来某种毁灭，因为那家人不会不注意他的动向，一旦落入他们的罗网和陷阱，他就走上了不归路。他逃亡的时限须与大祭司的寿命一致，大祭司死后，他可以带着他应有的豁免权回去。

订立了这些及其他类似的法规之后，他接着提出关于适用献祭之动物的指示。

关于祭献的动物的规条（第33—34节）

33.用于这一目的的动物，有的局限在地上活动，有的飞行在空中。有翅的受造物可分为无数类型，除了两种，其他都被他忽略不要。这两种是鸽子和斑鸠[85]；选择鸽子是因为它是本性驯服的群居动物中最温驯的，选择斑鸠是因为它是那些本性喜欢孤独的动物中最驯服的。陆地动物的种类极其庞大，数量几乎无法计算，但他只挑选了三种功德最高的，把其他的都忽略过去，它们分别是公牛、绵羊和山羊。[86]因为这些动物是最温驯、最容易驯服的。我们看到这些牲畜每一种都成群结队的，但只需要一人看管，不论是什么样的人；他可能甚至不是成人，只是个孩子。在他的引导下，牛群、羊群出圈到牧场，要求返回时，就一个挨着一个有序地回到栏里。这种驯服可以有许多迹象表明，但最清楚的莫过于以下事实：它们全都吃草，没有一个吃肉；没有一个的足蹄是弯曲的，也没有上下颌长满牙的，因为上牙龈不适合长牙齿，所有的门齿都要一一脱落。另外，在整个动物王国里，它们是对人类最有用的。公羊提供服饰，给身体必不可少的保护；公牛犁田，为播种做预备，当谷子长出后，又打谷脱粒，使它成为可分享的食物；而山羊的皮和毛，纺织或缝纫起来，就为旅行者提供便携式庇护所，尤其是从军出征者，

由于情势紧急，大部分时间都不得不住在城外和野地里，这样的人更需要皮毛的保护。

34.凡挑选出来的动物必须是完全的，全身上下必须没有任何受折磨的痕迹，没有疤痕，完全没有缺陷或瑕疵。^[87]事实上，这件深谋远虑的大事不只是由那些带着祭品来献的人做，还由主祭，就是祭司中最具威望的人，作为最适合作这种检查的人挑选出来，由他来对牲口从头至尾仔细检查，包括可见的部位和隐藏在肚腹和两股下的部位，免得有哪个小小瑕疵没有发现。检查之所以如此仔细谨慎，不是考虑所献的祭品，乃是考虑到所献之人的清白。律法以这一比喻教导他们，当他们接近圣坛，做祷告或感谢时，灵魂里必须没有任何缺点、不当或恶的倾向，必须力求使它圣洁，完全清除了污秽，叫神看到它时，不至于掩面，不向他显现。

关于祭献的节期的规条（第35节）

35.献祭有两类，一类为整个民族。或者更准确一点说，为整个人类；一类为单独的个人，那些富有强烈的职责感，使人敬佩的人。我们必须首先谈谈普遍的献祭。对这些献祭的安排体制非常可敬。有些每日献（常献），有些在第七日献，有些在月朔或者圣月开始时献，有些在斋戒日献，还有的在三个节庆期献。^[88]每日的祭要献两只羊羔在坛上，早晨献一只，黄昏的时候献一只。两只都为感谢祭品，一只感谢白天的祝福，一只感谢晚上的祝福，全是神时时刻刻不停地施舍给人类的。^[89]到了第七日，他把祭品的数量加了一倍。他之所以使这增加的数量等同于原数，是因为他认为这安息日——在他的记载中也称为整个世界的诞生日——必然具有与永恒同等的价值，因此决定把安息日所献的祭比作常献羊羔的“永恒”。另外，每日两次在帐幕内烧散发出最芬芳之气的香，日出时一次，日落时一次，每次都在晨祭之前和晚祭之后。由此血祭就作为感谢祭，为我们里面属血的元素^[90]献上感谢，香祭是为我们里面主导的部分，就是理性里灵的力量，是按着神圣之像的原型样式^[91]塑造而成的。

^[92]每个安息日献在圣桌上的饼，数量要与一年的月份相等，即总共十二个，分成两行，每行六个，对应昼夜平分点（春分或秋分）。因为每年有两个昼夜平分点，一个在春季，一个在秋季，其间相隔六个月。因此……春分时，所有播种的庄稼都成熟了，树木则刚刚开始结果；而秋分时节，树上的果子已经成熟，新一轮播种又开始。因而，大自然不断循环往复，交替赐给人类不同的礼物，桌子上摆放的两排十二个饼就象征了这一点。它们也标志着最有益的那种美德，自制，它有简朴、知足和节俭作为保镖，对抗由无节制、贪婪策划的可恶攻击。因为对热爱智慧的人来说，有饼就足以维持生计，使身体抵御疾病，使理性保持最大程度上的健全和清醒。而美味佳肴、蜂蜜蛋糕、开胃小菜以及

糕点师、精通迷惑味觉——就是所有感官中最盲从的感官，对教化和哲学一窍不通的门外汉，受制于人的奴仆，不是受制于听起来看起来美不胜收的事物，而是受制于可恶肚腹的贪欲——之技艺的烹饪师制作的精美食品，则引发灵魂和身体大病，往往无法医治。又要在饼上放净乳香和盐^[93]，前者表示，在智慧的法庭上，没有哪种调料被判定为比节俭和节制更芳香的，盐表示万物的持久性，因为只要洒上了盐的食物，就能保持很久，作为调味品，有盐就够了。我知道，所有这些必会引发那些把豪华的宴席和奢侈的餐饮作为最关心问题的人的嘲笑和奚落，他们追求满桌的豪华盛宴、可怜的奴隶、飞鸟、游鱼、肉锅以及类似的垃圾，却做梦也不可能品尝真正自由的滋味。那些一心要与神同活，以此作为准绳，决心侍奉真正的所是者的人，应当对这一切全然不予考虑——这些人已经训练有素，知道鄙弃肉体的享乐，在研究自然真理上受到操练，学会追求理智的喜乐和甜美享受。

关于安息日他立了这些法规，接着开始讨论月朔。每月朔必须献上全燔祭，总数是十头，包括两只公牛犊，一只公绵羊，七只公羊羔。因为月亮从亏到圆的一个月是完整或完美的整体^[94]，所以他认为所献动物的数目也应当是完全的。十是个完全数，他卓越地将它分配给以上这些祭品；两只公牛犊，因为月亮在永恒运转中，她的行程有向前和向后两种运动，一种运动是渐渐变圆，直到成为满月，另一种是渐渐亏缺，直到与太阳合一；一只公绵羊是因为有一条法则或原则，使它满盈与亏缺的时间相等；七只公羊羔是因为她经历的完全的变化形式是以七为单位。从合一算起的第一个七天，我们看到了半月，第二个七天后就是满月；然后又从满月变为半月，再渐渐消失，与太阳合一。他吩咐要将调油的细面连同祭牲一起呈上，再按所要求的量配以奠酒，因为这些也随着月亮在一年四季的循环达到各自的成熟，尤其考虑到它对果子成熟所产生的影响；而五谷、油和酒是对生活最有益、人最必不可少的东西，因而自然要与所有祭品一同献上。

^[95]圣月初一要献双倍的祭。这与它两个方面的特点一致，一方面是作为月朔，另一方面是作为圣月之初。作为月朔，献祭与其他月朔一样；作为圣一月一日，奠酒双份，但公牛犊除外，只献一只。在立法者看来，在一年之始，应当选择本性不可分的一，而不是可分的二。

他把春季和春分称为第一时节。^[96]在这一期间，他规定了称为除酵节的节期，要守七天。他宣布，每一天都要按规定仪式同等遵守。他规定每天要献十牲，如月朔一样，除了赎罪祭品之外，整个燔祭总祭品达七十头。也就是说，他认为，这节日的七天与第七个月的春分的关系，就如同月朔与月的关系。因而他使每个月朔与这一节期的七天成为一样圣洁的，这个数字七也表示七个月份的总月朔。

仲春时节五谷丰收在望。在这个时节^[97]，要为低地献上感谢祭，因为它们长出了丰满的果实，而夏季的庄稼正等着收割。这是普遍谨守的节日，称为收割节（庄稼初熟节），名副其实，因为新收割的第一批作物，新酿的奠酒，要献为祭。此节要求献两只公牛犊、一只公绵羊和

七只公羊羔，这十头祭牲要在火里完全烧尽，另外再献两只羊羔，归给祭司吃。后者他称为保存祭（preservation-offerings）[98]，因为这些食物经历许多无常和变数之后为人类保存下来。庄稼通常都会遭受种种破坏，有时是暴风雨，有时是干旱，或者自然界中数不胜数的其他天灾，有时还要遭受人类的许多行为，比如仇敌入侵，想方设法毁损邻人的土地。因而，很自然地，要为食物保存下来而献上感谢祭，感谢神把有危害的种种力量驱散了。敬拜者还要献饼到坛上，拿着它们把手臂伸向天上，然后连同保存祭的肉类一起归给祭司，使他们以与其神圣职责完全相配的方式享受它们。

第七个月秋分时，就是第三个特定季节，在圣月初一要过吹角节，这一点我上面已经讲过。[99]初十是斋戒日[100]，不仅热心向敬虔和圣洁的人谨守，那些余生中从未做虔诚之事的人也守这日子。所有人都被这日子的圣洁折服，对它望而生畏，恶人也暂时与善人比赛克己和美德呢。这一日备受尊崇有两方面原因，一方面作为节日，另一方面作为洁净和除罪的时间，仁慈的神已经慷慨地为罪赐下赦免，让从罪里悔改享有与清白无罪同等的尊荣。作为节日，他规定要献上与圣一月一日相同的祭品，即一只公牛犊，一只公绵羊，七只公羊羔，由此，把一与七结合起来，使开端与完全相一致。因为行为的完全与七相关，开端与一相关。把它作为一种洁净，他增加了三样，再献上两头小山羊和一只公山羊，吩咐公山羊要在火里完全烧尽，那两只小山羊，要为它们拈阄；[101]拈到阄的要归与神，另一只要送到荒无人烟的旷野去，背上刻着为罪人准备的咒诅，他如今已经转向良善生活，得了洁净，现在的顺服洗去了过去对律法的悖逆。

[102]七月十五满月时要守所说的住棚节，所献的祭品规模要更大，因为在七天期内，要献七十头牛犊，十四只山羊和九十八只羊羔。所有这些动物都要在火里烧尽。[103]律法还命令，第八日要守为圣日。如果把完整的节期作为讨论的题目，那么这最后一日必须详尽讨论。所献的祭品数目要与圣月里的节日相等。

关于代表民族，或者更确切地说代表整个人类所献的燔祭的一般祭祀，我已经尽我所能做了以上这番描述。这些燔祭伴随着每日的小山羊祭，也就是为求赦免罪恶的赎罪祭，小山羊的肉要留出来归祭司食用。[104]为什么要有这样的添加呢？节日就是喜乐的日子，而真正的喜乐，也就是没有任何虚假成分的喜乐，就是牢固确立在灵魂里的智慧，而若没有对罪下药，向情欲开刀，就不可能获得牢固的智慧，情形岂不就是这样吗？试想，燔祭上的每只牲畜尚且唯有经检查发现没有损伤和瑕疵时才能献上，敬拜者的心灵若不想设法洁净，通过洗礼和洁净礼——那是自然的正当理性（right reason of nature）借健全无污的耳朵浇灌在那些爱神的灵魂里的——洗去污秽，变得干净、纯洁，那岂不是一种奇异的自相矛盾。除了这些，还有一点也应当说一说。这些节日使人放下工作，得到松弛，同时也往往为违法犯罪打开无数渠道。贪杯伴随着酗酒和粗俗的吃喝，由此激起肚腹贪得无厌的欲望，也点燃肚腹下

面部位的欲望；它们同流合污，向四面泛滥，导致数不清的邪恶接踵而来，因为它们有节日豁免做总部，逃避惩罚。立法者注意到了这一切，因而不允许他的百姓像其他民族那样过节日。他首先命令他们恰恰在喜乐的时候要克制对享乐的欲望，保持自身的纯洁。然后他把他们召集到圣所，一起唱圣歌、祷告、献祭，这样的地方，所呈现的场景，所说的话语，通过最高贵的感官，眼睛和耳朵的作用，使他们醉心于自制和敬虔。最后，通过赎罪祭，他告诫他们不可继续陷在罪里，祈求赦免所犯之罪的人，不会麻木无耻到就在他祈求赦免旧罪的时候又去犯新的罪。

关于祭的类型（全燔祭、保存祭、赎罪祭、许大愿）的规条（第36—47节）

36. 这些话题谈到这个程度之后，他开始划分祭的类型。他把它分为三大类，分别称之为全燔祭、保存祭和赎罪祭。每一种祭他都加上相应的仪式作为装饰，非常成功地把规范性与威严性结合在一起。他的分类极其卓越，完全与事实相吻合，表现出与事实的逻辑关系。如果有人深入考察早期的人们诉求于祭祀为祈祷和感恩之中介的动机，他就会发现，有两种动机居于最高位置。一种是因神本身的缘故而敬畏他，没有任何别的企图。这样的动机既是必然的，也是了不起的。另一种是因为敬拜者能得到重大利益；这包含两个方面，一方面希望能分有祝福，另一方面想要摆脱罪恶。对于只为神本身的缘故而拜他的，他派给全燔祭，因为这祭确实是完整、完全的，与同样性质的、不带任何凡人私利的动机完全相配；但就人的利益来说，由于思想念头是可分的，立法者也就做出一种分别，把他所称为的保存祭与渴望分有祝福的意愿相对应，再把赎罪祭分给希望摆脱罪恶的意图。由此，非常恰当地，三种祭对应三种目标，全燔祭没有别的想法，只有神本身，敬拜他就是好的；另外两种祭都涉及我们自己的利益，保存祭为使人事得到安全保障，变得更好，赎罪祭为医治灵魂所犯的罪过。

37. 现在我们必须描述关于这些祭制定的法令条例，先从最好的，也就是全燔祭开始。^[105]首先，他说祭牲必须是挑选出来的最好的雄性动物，即公牛犊或公羊羔或公山羊。其次，献祭者必须洗净双手，把它们放在祭牲的头上，然后一位祭司必须取了它杀死，同时，另一位祭司拿一小瓶在下面接着，接了一些血之后，就绕着坛四周把血洒在那里。燔祭牲要剥去皮，然后切成部分，每一部分自身要是完整的，同时脏腑与腿要用水洗净，最后把一切全烧在圣坛上。这样，它里面的一变成了多，多也成了一。按法令的字面意思看，就是这些内容。但这里还包含另一种比喻意义上的具有神秘特点的含义，表面意义上的字句象征着隐秘的、晦暗不明的事。首先，全燔祭的牲口是公的，这是因为雄性比雌性更完全，更有支配性，更接近作为原因的活动；雌性是不完全的，处于从属地位，属于被动一族，而不是主动一族。同样，构成我们生活原

则的两大成分，理性和非理性，理性原则属于心灵和理性，是阳性的，非理性原则属于感觉领域，是阴性的。心灵属于完全高于感觉的类别，就如男人高于女人；它没有瑕疵，得了净化，因为完全的美德有净化功能，它本身是最虔诚的祭，它的一切得到神的完全悦纳。

再者，把双手放在祭牲头上，从这里我们发现一种最清白无过的行为，一种不沾染任何可指责之事，完全符合自然的律法和法规的生活。因为律法希望：首先，敬拜者的心灵应通过良善、有益思想和论断成为圣洁的；其次，他的生活应自始至终由最好的行为构成。这样，当他把双手放在祭牲头上时，可以大胆地凭着纯洁的良知这样说：“这双手不曾拿恩赐行不义之事，不曾做过抢劫、诈骗之事，不曾沾染无辜者的血。它们也没有致残或受伤，没有做过凌辱和强暴之事。其他任何可能招致控告或指责的事，它们一样也没有做过；相反，它们使自己成为优秀而有益之事的谦卑助手，凡是在智慧、律法和明智而守法的人看来可敬的事，它们都协助成就。”

38.把血绕着圣坛洒成一个圈，这是因为圆圈是最完全的图形，也保证没有哪个地方没有洒上这种至关重要的祭品。血可以确切地称为包含生命原则的奠酒。所以，他以这种象征手法教导人们，当完整而完全的心灵一步一步有序地经过语言、意向、行为各相位作环形运动的时候，就当显明愿意侍奉神的甘心。

清洗肚腹和腿的指令具有丰富的象征意义。借用肚腹的形象他意指淫欲，最好把它清除干净，它确实充满污点和污秽，浸淫于贪杯、酗酒，是一种导致灾祸的强大势力，受到训练和操练，就会给人类生活带来浩劫。洗脚的意思是说，他的脚步将不再踏在地上，而要踩在上层空中。因为爱神的灵魂确实从地上跳到了天上，高高地展翅飞翔，渴望在太阳、月亮和一切圣洁而和谐的万星之军中占据一席之地，在神的编排和引领下，与它们一同有序前进，因为神的王位是无可争辩，不可篡夺的，唯有他使万事万物得到公正合理的治理。

把祭物分成各肢体部分，这或者表明万物归一，或者表明它们从一而来，又归于一。这种交替有些人称为完满和不足^[106]，有些人称为大火和重建，大火是指占绝对优势的热完全控制其他元素时的状态，重建是指四大元素通过相互退让获得平衡的状态。我经过思考，想出以下这种比较正确的解释。尊崇存有的人心里唯有存有本身，但他不可非理性地、无知地尊崇，而要以知识和理性来尊崇。当我们用理性思考神时，我们认识到他可分为各种神圣权能和美德。神是善，是宇宙的造物主和生育者，他的神意贯穿他所生育的一切；他是一位救主和恩惠者，充分拥有全部祝福和一切幸福。这些属性每一种都值得敬佩和赞美，每一种分开来如此，所有的合起来也同样如此。其余的也可以这样划分。^[107]我的心哪，当你想要感谢神创造了宇宙时，既要为事物的总量，也为它的主要部分感谢，把它们看作一个最完全的生命造物的各个肢体。这些肢体就是天、太阳、月亮、行星、恒星；然后是地和地上的生物或植物，然后是海洋、河流，包括春蓄的，冬涌的，以及它们所包含的一

切；然后是空气和它的各种状态，春夏秋冬，这些年复一年地轮转，对我们生活如此大为有益的季节，就是为保存月亮以下事物而不断变化的空气的不同状态。如果你为人感谢，不仅要为整个类，也要为它的种和最主要的部分，为男人、女人，希腊人、野蛮人，为居住在大陆的人，也为那些被命运抛到岛上去的人。如果为某个单独的人，要按理性的引导将感谢划分，不是分为他最小的部位，直至细枝末节，而要分为那些最重要的部分，首先是身体和灵魂，这是他的两大构成部分，然后分为言语、心灵和感觉。为所有这些献上的感谢，其本身就配为神所垂听。

39.关于全燔祭就说到这里。我们现在必须思考保存祭。^[108]这种祭不在意牲口是公的还是母的。把它杀了之后，要把脂油、肝叶和两个腰子留出来放在坛上，其余的让献祭的人大饱口福。不过，为何这些内脏部分要献为祭，必须仔细思考，不可忽略以下这点。在我的思考过程中，我也常常沉思这个问题：律法规定把肝叶、双腰和脂油从动物身上取出来，作为贡物献在坛上，但为何不把心脏或大脑这些部位包括在内，因为支配原则就位于两者之一里面。我希望这个问题能呈现在很多用悟性而不只是眼睛阅读圣经的人面前。如果这些人经过考察能发现更令人信服的理由，他们将对自我和我都有益处；如若不然，我恳请他们想一想，在我心里留下好印象的这种说法是否经得起考验。这种说法如下：支配原则是我们身上唯一一个包含并保留愚昧、不公、胆怯和其他邪恶的部位，这种原则的家就在上面提到的两个之一里面，即或在大脑里，或在心脏里。因而，在《圣经》看来，神的坛既是用来宽恕和彻底赦免一切罪恶和过犯的，就不应让这样的器官——当心灵离开通向美德和高贵行为的道路，踏上不公和不敬的旷野时就在那器官里做窝——靠近才好。试想，祭祀若是让人想起罪，而不是忘掉罪，那岂不可笑。在我看来，这就是占据最高位置的大脑和心脏不可献在坛上的原因。

至于实际指定的部分，可以给出为何选择它们的适当理由。脂油是最肥沃的部分，充当内脏的保护层，如同它们的衣服，是它们的丰富之源，碰触起来柔软有弹性，对它们十分有益。之所以选择腰子，是考虑到它们与睾丸和生殖器的关系；腰既位于生殖器旁边，就为其近邻提供帮助，与其合作，使自然种子顺利经过通道，畅通无阻，不受邻近部分的任何干扰。腰本身是血色的接受器，隐藏着液体排泄物，腰的旁边则是产生精液的睾丸。肝叶是最重要的内脏肝的贡品，食物靠肝变为血液，然后流进心脏，经血脉输送到全身，保持生命的活力。胃与食管相连的贲门接受先由牙齿咬碎再经口腔咀嚼的食物，然后经过它的运作把食物送到胃里。胃从贲门接受食物，履行自然赋予它的第二职责，把食物变成汁液。有两条管道从胃通到肝，把食物排到这接受器里，在那里停留一段时间。而肝有两种特性：既可做筛子，也是血液的制造者。作为筛子，它把所有坚硬、起结的东西分泌到邻近的胆管；作为血液制造者，借着它所容纳的心脏把已经过滤的纯粹液体转变为血液，充满给人生命的力量，然后把这血液压入心脏。从那里，如我们说过的，血液被输送到血管，贯穿全身，使身体生机勃勃。

[109]还有一点需要补充。肝的位置被设计得如此高贵、重要[110]，又非常光滑平坦，由于这种光洁，它扮演着非常明亮的镜子的角色。于是，当心灵从日常事务中退回来之后，身体昏昏入睡，每种感官的障碍物也一一消除，此时心灵开始转回到自身，集中注意观察它的概念；它观察肝，就如同观察一面镜子，从中清晰地看到了它所能看到的一切，同时它纵观各种影像，看它们是否有什么丑陋的缺点；若有，就一一避开，选择它们的反面，然后，它对看到的一切感到非常满意，就借着梦境的中介预言将来之事。

40.[111]保存祭的祭物要在两天内吃完，不能留一点到第三天。这有几个原因：其一，圣桌上的食物必须吃完，不可有不当的拖延，考虑到时间长了，食物要变坏。不新鲜的肉必然迅速腐烂，就算加上调料做防腐剂，也无济于事。另一原因是，祭祀的食物不可储藏，而要向众人开放，凡有需要的，都可以白吃，因为它们现在不是献祭者的财产，乃是接受献祭的神的财产，他这位大恩人，慷慨恩赐者，使那些执行献祭的欢乐人群成为圣坛的伙伴，分享坛上的食物。他吩咐他们不可把自己看作是款待者，因为他们只是美味佳肴的看管者，而不是主人。主人是他，为宴席提供的材料已经全都属于他，这些东西不可拿走，藏起来，不可吝啬，那是奴仆的恶习，而要仁慈，那是出身高贵者的美德。最后一个原因是，保存祭实际上是代表两者献上的，即灵魂和身体，他让两者各有一天的时间享用肉食。指定给我们本性中能够得到保存的两大元素相等的时间，这是合宜的，叫我们第一天吃的时候想起灵魂得到保存，第二天再吃的时候想到身体得到的健康。恰当地说，既然没有第三样东西需要保存，他就严格地禁止在第三天再把祭品当作食物吃，吩咐说，如果因无知或漫不经心没有吃完，留下点什么，就要立即用火烧了它们。[112]即便有人只是尝了一口，也犯了罪。他对这样的人说：“可怜的傻瓜，你以为献了祭，其实并没有。你所提供的肉是渎神的、不洁的、粗俗的、可憎的，我不会悦纳，可鄙的暴食者，就是在梦中，你也不曾瞥见献祭的意义。”

41.保存祭的总纲下包含赞美祭。[113]其原则如下。人若从来没有遇到过不幸之事，不论是灵魂中的，身体上，或外在事物方面，生活在没有战争的和平时期，置身于舒适安逸、好运连连的环境之中，无灾无祸，顺顺利利，在阳光明媚、风平浪静的天气里乘风破浪于生命的广袤海洋上，往舵后吹来的总是顺风，这样的人有责任和义务感谢神做了他的引航员，赐给他安全健康，不受疾病侵扰，赐给他利益，不带任何惩罚。总之，只有好事，不混杂一点恶——我说，要用赞美诗、祝福、祷告和献祭以及其他宗教所要求的感谢方式感谢神。所有这些集中起来，就有了一个单一的名称叫赞美。[114]这种祭牲的肉，只能吃一天，不像前面的保存祭那样有两天。也就是说，那些如此轻易地获得恩惠的人，应当毫不迟疑地欣然做出回报。

42.这些就讲到这里。接下来我们要考察第三种献祭，即赎罪祭。[115]这里我们有多种划分，既根据所涉及的人，也根据祭牲的类别。关

于人，大祭司区别于整个民族和各级统治者，是不同于普通民众的一个阶层。至于祭品，可以是公牛犊、公山羊、母山羊或母羊羔。另一最重要的区别在于罪是有意的，还是无意的。那些已经认罪了的人就是在转向良善之路，他们对所犯过错的自我谴责就是为了寻找无可指责的生活作为他们新的目标。所以，大祭司的罪和整个民族的罪通过献祭同样价值的牲口就得洁净；两者都规定要献上公牛犊一只。赎统治者的罪，规定要献价值略低的牲畜，但也同样要是公的，即一只公山羊；要赎普通平民的罪，可献更低价值的，且是母的，不是公的，即献母山羊。这很恰当，在献祭的事上，统治者应做得比平民好，民族做应比统治者做好，因为整体总应当优于部分；同样，大祭司在洁净自身、祈求神怜悯的大能赦免其罪过上，也应当被认为优先于民族。不过，显然，大祭司享有同等的荣耀，与其说是出于他自己的原因，不如说是因为他是民族的仆人，借着最圣洁的祷告和最纯洁的献祭代表所有人献上感谢祭。在这个问题上的命令形式给人留下了非常深刻而奇异的印象。^[116]它说：“若是大祭司无意中犯罪”，然后补充说：“那是百姓犯罪”，这话几乎等同于清楚地告诉我们，真正的大祭司，名副其实的大祭司是不会犯罪的，就算他有失足的时候，那必是有什么事强加给他，不是因为他自己所做的事，而是因为整个民族的某些失误。这失误并非不可医治的，而是很容易就可以治愈。^[117]所以杀死公牛犊之后，他吩咐祭司要把指头蘸于血中，对着至圣所的幔子，在第一幅幔子后面，陈列至圣财物的地方，弹血七次，然后拿血抹在香坛的四角上，对应它的四条边，把剩下的血倒在外面燔祭坛的脚那里。他要按规定在这坛上献三件东西，脂油、肝叶和两个腰子，如在保存祭里所规定的那样。但是公牛的皮和肉以及从头到脚的所有其他部位，包括内脏，要搬到营外洁净开阔之地^[118]、倒灰之所，用火烧掉。关于整个民族所犯的罪也制定了同样的法规。如果过犯是某个统治者犯的，他要用公山羊洁净自己；如我说过，如果是普通平民犯的，就用母山羊或母羊羔。他把公牲畜分派给统治者，母牲畜给平民，其他规定对两者都类似，即拿血抹在露坛的四角，脂油、肝叶和两个腰子献在坛上，其余的归祭司吃。

43.^[119]当然，罪有时是对人犯的，有时是对圣物犯的，所以除了已经规定的对所犯的过失行为的法条之外，他又规定，就圣物而言，赎愆祭要拿一只公绵羊献上，过犯者先偿还对冒犯对象造成的损失，外加它固有价值五分之一。

对误犯之罪立了诸如此类的法规之后，他对有意犯罪做出如下规定。^[120]他说，“若有人在合伙关系上，或是在邻舍交付他的物上行诡诈，或是抢夺人的财物，或是在捡了遗失的物上行诡诈，受到怀疑，就说谎起誓，起了假誓”——如果他显然没有受到指控者的指控，但由于内在良知的审判，他成了自己的指控者，对自己的诡诈和伪证自我谴责，公然忏悔自己所犯的恶行，祈求宽恕——那么立法者规定，这样的人也可得赦免，条件是他要证实自己的悔改，不只是口头上信誓旦旦，还要表现在行为上，归还人交付他的，或是他所抢夺的，或是人遗失他所捡的，或者以其他手段侵占的别人的物，另外还要加五分之一作为赔

偿费，付给本主。立法者说，他按这样的方式安抚了受害者之后，还必须以进一步行动推进效果，前往圣殿祈求赦免他的罪，带着他无可指责的调解者，就是救他脱离重大灾难的灵魂深处的负罪感，缓解了致命疾病，使他渐渐康复，恢复健康。按规定，他也要献一只公绵羊为祭，如冒犯圣物之人所做的。因为立法者认定，在神圣领域里过失犯罪等同于在人事上故意犯罪，其实这后者可能也是一种亵渎神圣的行为，因为它还附加了在虚假情况下的起誓，但人既回心转意，走上正道，就得到了矫正。

然而，必须注意，虽然赎罪祭要献在坛上的与保存祭一样，即都是肝叶、脂油和双腰——这是很自然的安排，因为悔罪者也因脱离灵魂疾病，这种比身体所染的任何疾病更可怕的疾病而得保存或得救——但规定祭牲的其他部分做食物的条件不同。这种不同有三方面，地点、时间和接受者。^[121]地点在圣殿里，时间是一天，而不是两天，分享者是祭司，而不是那些献祭物的人，当然也是男祭司。^[122]他之所以规定不得将肉带到殿外，是因为他希望悔罪者先前所犯的一切罪都不可因欠考虑的判断和心怀恶意、说话刻薄之人毫无约束的舌头而变得臭名昭著，作为侮辱性的、指责性的谈论话题四处传播，而要局限在圣殿范围之内，那也是净化之场所。

44.这祭要作为祭司的宴席。这一诫命有几个原因：首先，尊重献祭者，客人的尊贵使款待者无比荣耀。其次，使他们坚定地相信，神的恩惠及认罪悔改的人。因为他若不是赐下了完全的宽恕，就不会召他的仆从和执事分享这盛情款待的宴席。第三，有哪个祭司若是不完全健全的，就不允许举行仪式，最微小的瑕疵就会导致他被逐出这一职位。^[123]事实上，他以这样的思想鼓励那些不再行在恶道上的人：他们能决心自我洁净，这已使他们在祭司阶层占有一席之地，把他们提升到与祭司同等的高贵地位。出于类似的原因，赎罪祭的肉要在同一天烧掉，表明在向着罪时我们要动作迟缓，而朝向公义目标的时候，则要动作敏捷，全速前进。

为大祭司或民族赎罪而献上的祭品不可拿来做食物，而要在倒灰之处用火烧了，如我所说的。说实在的，没有谁比大祭司或民族更高，能来为罪人代求的。因而像全燔祭那样，把肉用火烧了，以尊重有关的人。这是合理的。不是因为神考虑到他们的位置做出这样的圣断，而是因为道德高尚、真正神圣的人所犯的罪若放在别人身上，必被看作义。正如土深肥沃的田地，即便有时候不产庄稼，也比那些天生贫瘠的田地长出更多果子；同样，我们发现，在道德高尚、神至爱的人身上，即使没有积极行出善，也比恶人偶然的义行^[124]更好，恶人永远不可能有意行正直之事，这是他们的本性使然。

45.制定了这些关于特别祭，即全燔祭、保存祭和赎罪祭的法令之后，他又立了另一种包含这三者的献祭法，表明存在于它们之间的友谊和亲属关系。这种把它们联结起来的纽带被称为大愿。^[125]我必须解释这一名称是怎样得来的。当百姓献了每一种财产的初果，小麦、大麦、

油、酒、最好的果子，也献了牲畜的头生公仔，洁净的直接献上，不洁净的用相应的价值补偿，这之后，他们再没有财物资料可以表明他们的敬虔，就把自己作为祭献上，由此表现出令人惊异的圣洁，对神非同寻常的奉献。因此称之为大愿是恰当的，因为任何人所拥有的财产中最大的财产就是他的自我，他把这个自我放弃掉，置身于外。当他许了愿之后，立法者给予他如下这些指示。首先，在那段时间，他不可喝烈酒，凡葡萄枝上结的，都不可吃，其他可能使他丧失理性的饮料都不可喝，而要像祭司一样克制自己。确实的，要主持仪式的祭司只能用水来解除欲望，不可喝任何类型的酒。其次，他不可剃头，以此作为凭据，向人清楚地表明，他没有贬低所许之愿的纯正本性。最后，他必须保持身体洁净，不可沾染一点污秽，就是自己的父母或兄弟死了，也不可接近，要让他对最亲近、最亲爱之人的亲情和手足之情顺服于敬虔，这是既可敬也有益的胜利，应当永远得胜的胜利。

46. [126] 当所指定的最后的日子到来之后，律法吩咐他拿三只动物，一只公羊羔、一只母羊羔和一只公绵羊来还愿，公羊羔是为全燔祭，母羊羔为赎罪祭，公绵羊为保存祭献上。所有这些在许愿者身上都有相似性：献全燔祭是因为他不仅交出了其他初果和礼物，还交出了他自己；赎罪祭是因为他是一个人，即便是完人，就他是受造的存在物而言，也不可能避免犯罪；保存祭是因为他已经承认并接受真正的保护者神，做他得以保存的主，而不是把医生及其医治能力看作维系自己生命的主。医生都是必死的凡人，连自己的健康也无法保证，他们的能力并非对所有人有益，对同一些人也并非总是有用，有时甚至还会造成大害；而另一位是这种能力以及施行这种能力的人的主宰。

我注意到一点，而且是极其令人瞩目的一点，为三种不同的献祭上的三只动物在种上没有任何分别，绵羊、公羊羔、母羊羔全都是羊。律法希望借此表明我稍前提到过的一点，即这三种祭是同一家庭里的三姐妹，因为忏悔的人就得到保护，得到保护不受灵魂之疾伤害的人就悔改，他们都奋力走向完全而彻底健全的心灵，全燔祭就是它的一个象征。

另一点——献身者既许愿要把自己献上，就应当献上他的某一部分，这是必不可少的，但让祭坛沾上人血是亵渎的，所以这一部分不能是带血的；另外，他出于热情而献上的这一部分应当是拿出来而不会引起疼痛或者导致伤残的部分。于是他剃下自己的头发，头发之与身体，就如同树上生长的多余枝条，把它们剪下来放在烧煮保存祭之肉的火里。这种方法很恰当，至少保证了信徒自身的某一部分——不能合法地献在坛上——作为圣火的燃料得以融入并分有献祭的本质。

47. 这些法规适用于普通的平信徒，但是祭司也必须把初果献在坛上，不能想当然地认为他们担当的侍奉和主持仪式之职使他们有豁免权。[127] 祭司所献的初果不是出于有血管的动物，而是出于人吃的最洁净的食物。细面构成他们永久的祭，每日献神圣标准的十分之一，早晨一半，晚上一半。面要用油调了，烤好，不能有一点留下吃。神圣诫命

规定，祭司所献的祭要全部在火里烧了，不可有一点留出来做食物。

我们已经尽我们所能描述了献祭的法规，接下来要谈到献祭的人。

关于献祭者的规条（第48—50节）

48.律法需要这样的人，灵魂身体全都洁净，灵魂要除去各种欲望、混乱、软弱以及言行上的任何恶意，身体要清除通常包围它的一切污秽。律法为两者设定了适合各自的洁净方法。对灵魂，它使用了崇拜者为献祭提供的牲畜；对身体，它采用洒水和洗礼，这是我们稍后要谈论的。这里，其他地方也一样，我们必须优先考虑我们身上更高、更有支配权的一方，即灵魂。那么灵魂如何洁净呢？立法者说：“朋友，请注意，你所献上的祭牲是祭司凭着公正的心灵和敏锐的眼力挑选出来的众多动物中最好的，是非常完全的，全然没有一点瑕疵，因为持续的训练已经使祭司养成准确无误的辨别能力。如果你以理性而不是眼睛来观察这一点，就会渐渐洗去玷污你整个生活的罪恶和污秽，有的是无意的、偶然的，有的是出于你自己的自由意志。因为你将会发现，所有这些对动物的仔细检查是一种象征，比喻你自己行为的革新，改邪归正，因为律法原本不是为非理性的受造物定的，乃是为那些有心灵和理性的爱造物定的。它所关注的不是祭品要毫无瑕疵，而是献祭品的人不可受控于使人毁灭的情欲。”^[128]至于身体，律法用洗礼和洒水使它洁净，但不是说人只洒一次、只洗一次就万事大吉，可以长驱直入地进入圣所，而是命令他待在外面七天，第三天和第七天分别洒一次水，然后，用水洗净自己，才可以安全地进入圣殿献祭。

49.以下的规定也显示出卓越的智慧，值得注意。在绝大多数时候，人们用未混合的水做洒水之用。大多数人是从海里取来水，有的是从河里，也有的是用水罐从井里取水。^[129]但是摩西先提供灰，就是圣火烧后的灰烬，稍后我们会解释这灰是怎样获得的。他说，从这些灰中取一些放进一个器皿里，然后把水倒进去。祭司就用牛膝草蘸这水灰混合物，把它洒在接受洁净的人身上。这样做的理由可以适当地陈述如下：摩西希望那些前来侍奉那自有永有者的人首先认识自己，知道自己是由什么物质构成的。试想，一个人若对自己也毫无所知，那他怎么可能去领会在一切之上、超越于一切的神的大能呢？而我们的身体就是由土和水构成的，他在这种洁净仪式中提醒我们认识这一点。因为他认为，最有益的洁净形式不外乎叫人认识自己，知道自己的构成元素的本性，即灰和水，是如此渺小，不配尊敬。人只要认识到这一点，就会马上离开阴险的敌人——自负，而放下自己的傲慢就能使神满意，但这需要那恨恶骄傲的神的仁慈的大能的帮助。有句经文说得好，说傲慢的话语，有傲慢的行为的，不只是冒犯人，也冒犯了神——就是公正和一切最卓越之事的创造者。所以，当他们得到这样的洒水，真正地深受感动和激动之后，就几乎能听见元素本身即土和水本身所发出的声音，它们明白地

对他们说：“我们就是你身体的构成物质；自然正是将我们混合，借神圣工艺造出人形。你形成之时是由我们构成的，死了就分解成我们。凡造成的东西没有一样会消失，成为非存在。它起初从哪里来，最后也要回到哪里去。”

50.现在我必须如约描述这些灰的特殊性质。它们不只是被火烧尽的木头的灰烬，还是一种与这样的洁净仪式非常适合的活物的焚烧灰烬。^[130]他规定将一只从未负过轭、没有瑕疵的纯红母牛牵到城外宰了，然后大祭司要取了血，向圣所前的一切东西上洒七次，再后把它焚烧，牛的皮、肉、血、包括粪便在内的肚腹彻底烧尽。当火焰渐渐熄下去时，他要把三样东西香柏木、牛膝草、朱红色线丢到火的正中央。当火彻底熄灭之后，要有一个洁净的人把灰收起来，在城外一个洁净的地方存好。至于这些东西在象征意义上表示什么，我们在另外地方阐述寓意解经时已做了详尽描述。^[131]所以我们知道，意欲去圣殿参加献祭的人必须使自己的身体变得干净而容光焕发，而且在洁净身体之前先使灵魂变得洁净而聪敏。要知道灵魂是王后和女主人，在一切方面都优于身体，因为分派给它的本性是更神圣的。心灵借智慧和教导智慧的真理得洁净，在它们引导下，走向对宇宙和宇宙里一切事物的沉思，借着其他神圣美德，以及表现在高尚而大可赞美的行为中的对美德的践行而洁净自身。所以，凡装饰着这些东西的人就可以大胆地走向圣所，如同回到自己真正的家，最好的家，在那里把自己举为祭。但是，凡心里藏着贪婪和不当欲望的，应当保持安静，将自己的脸掩藏在混乱之中，遏制恬不知耻的疯狂，否则凡是小心才会有益的地方，它都会鲁莽地横冲直撞。真正的存有的圣地没有不洁者的立足之地。对这样的人，我要说：“尊敬的先生，即使是百牲大祭，神也不会喜乐，因为万物无一不是他的财产；他拥有一切，却并不需要它们^[132]，他喜乐的是爱神的意愿，行圣洁的人，因而，他接受他们不起眼的食物或者大麦，没有什么价值的东西，认为这些东西非常宝贵，胜过那些昂贵至极、价值连城的事物。”说实在的，虽然崇拜者什么也没带来，但他们带了自己来，那就是献了最好的祭，完全、真正完美的高贵生命的洁净^[133]，他们唱颂歌，表感恩，敬他们的恩惠者和救主神，有时用发声器官，有时不用舌头和双唇，此时灵魂里面唯有心灵在叙述故事或发出赞美的呼喊。这些东西唯有一种耳朵能听见，那就是属神的耳朵，因为人的听力不可能企及这样的感知。

关于祭坛的规条（第51—54节）

51.我以上所说全都属实，而且不是我自己说的，乃是出于自然本性，这一点不仅是不证自明的——这种必然性为那些并非有意争吵而滋生不信的人提供了相信的清晰证据——而且也可以从律法的规定得到证明。律法要求设立两座不同的坛，材料不同，放的位置不同，用途也不同。^[134]一座是由捡得、未经雕琢的石头造的，放置于露天，靠近通向

圣所的大路，是做血祭用的。另一座由精金所造，置于第一块幔子里面的至圣所，不是等闲之辈所能看见，唯有处于洁净状态^[135]的祭司才能看见，其用途是做乳香祭之用。这清楚地表明，虔诚之人所献的，哪怕是微不足道的一点点香，在神眼里，也比卑琐之人所献的成千上万的牲口宝贵。正如金子比随便捡来的石头好，至圣所里的一切比外面的东西神圣，献香的感谢祭同样比献牲口的血祭高级。因而，香坛得到的是特殊的尊荣，不仅体现在它材料的昂贵上，它的结构和位置上，而且在促进人向神表达的感谢上也每天居于优先位置，因为要先在拂晓之时在里面献上了香之后，才允许外面献上全燔祭的祭品。其象征意义不外乎是说，在神看来宝贵的东西不是所献的祭品的量，而是献祭之人真正纯洁的理性之心。如果审判者的心准备做出公正的审判，你岂不认为他就不会拿哪个诉讼人的礼物，要是真的拿了礼物，就很容易得到受贿的指控？再者，既然好人不会接受坏人的礼物，虽然两者都是人，而且也许一个是穷人，一个是富人——那么请问，你会认为神可能被败坏吗？神乃是绝对自足的，不需要任何受造之物，他自己作为原初的善，完全的完满，智慧、公正、一切美德的永恒源泉，他难道不转脸鄙弃不义者的礼物？倘若人献给神的是他偷盗、抢劫、赖账或不付所得利益的一部分，那这个献祭的人岂不是恬不知耻，把神看作是他恶行和贪欲的同谋？对这样的人，我要说：“最可怜可悲的人哪，你唯有二者选一：你指望自己的行为或者不会被神发现，或者得到神的许可。如果是前者，你对他看见一切、听见一切的大能几乎一无所知；如果是后者，你的厚颜无耻到了无以复加的地步。你原本应当因自己所犯的罪羞愧地掩起脸面，却反将你恶行的种种外在标记公开炫耀，并且对它们引以为荣，乃至分了一份给神。你献给他不洁的初果，不想一想律法是不接受非法的东西，阳光是不接受黑暗的。而神是一切律法效仿的原型，他是太阳的太阳，是一切感觉领域之物在理智领域的原型，从不可见的源泉提供可见的阳光，叫我们的眼睛看见。”

神圣法版上有一条非常卓越的条例，说：娼妓所得的工钱不可带入殿里。^[136]这工钱就是出卖自己的美貌，为了可耻的价钱而选择羞耻生活的女人所得的钱。既然娼妓所献的礼物是不洁的，那么可以肯定，那心里犯了淫念，将自己扔进耻辱和暴行的深渊、酗酒、贪食、恋钱、爱名、追求享乐以及数不胜数的情欲、灵魂疾病、邪恶之中的人，他所献的礼物岂不更是不洁。多长的时间才能洁净所有这些污秽？在我看来，多长都不可能。娼妓的买卖事实上到了老年时就往往终结了，因为一旦她们的美貌凋零了，就没有人再来追求，她们就像花一般过了花期就枯萎褪色了。但是灵魂在不断的浸淫中对放荡习以为常，变成淫妇之后，多长的时间才能使它转回到正派得体的生活？再长的时间都不能，唯有神才能做到，因为在我们不可能的事，在他完全可能。所以，有意献祭的人必须考虑的不是祭品是否有瑕疵，而是他自己的心灵是否完全脱离了残疾和缺点。再者，他要检查决定他献祭的动机。不论他是为已经得到的益处献感谢祭，是为现有的恩福祈求保障，是为了将来获得其他祝福，是为了避免灾祸，包括现在的、预料的，所有这些都要求他把自己

置于一种心理健康、安全的状态之中。如果他是为已经成全的事献感谢祭，就不可从他领受这些恩惠的美德状态中坠落，免得显出他的忘恩负义。如果他要保障眼下的恩福或将来具有美好的盼望，就要以好的行为来使自己与这些幸福事件相匹配。如果他是祈求避免某些灾祸，就不可做任何该受惩罚和制裁的行为。

52.他告诉我们，坛上的火要常常烧着，不可熄灭。^[137]我想，那是符合自然的，也是适当的，因为仁慈的神日日夜夜赐给人的礼物是经久不衰的，无穷无尽的，永不停息的，表示感谢的记号，即圣火，也应当一直烧着，永远不灭。由于一切祭都是借这火献上的，也许他希望用这永远燃烧着的火来将它们，包括新的、旧的^[138]，全都联合起来，由此表明它们完全履行了献感谢祭的职责，尽管它们所基于的资源各不相同，因为祭品有非常丰富的，也有比较稀少的。这是字面解释；内在含义必须由寓意解经之法来揭示。神真正的坛就是贤人感恩的灵魂，由完全的美德构成，这些美德是未切断的^[139]，未分割的，因为美德没有哪一部分是没有用的。在这灵魂之坛上，圣光永远燃烧，谨防熄灭，而心灵之光就是智慧，正如灵魂里的黑暗就是愚蠢一样。知识之与理性就如我们看见的光之与眼睛，光使眼睛看见物质之事，知识引导心灵沉思非质料的、概念性的事物，它的光芒永远闪耀，从不变暗，更不熄灭。

53.然后，他说：“一切的供物都要配盐而献”^[140]，如我前面讲过的，他借此表示完全的持久性。盐是身体的防腐剂，就此而言，它的尊贵仅次于生命原则。因为正如生命原则使身体避免腐烂，同样，盐也起这种作用，使身体保持完好，在某种意义上具有一定的不朽性。出于同样的考虑，他称坛为献祭的保守者，显然是因为它使献祭得以存续，才给它取了个独特的、别具一格的名字，尽管所献的肉都烧在火里。因此，我们有非常清晰的证据表明，在他看来，献祭不在于祭品，而在于敬献者的心意和热情。这热情源于美德，具有连续性和持久性。他还加上另一条法令，规定凡是献上的祭都不可有蜜和酵。^[141]他认为这两种东西都不可带到坛上；蜜可能是因为酿蜜的蜜蜂是不洁的动物。我们得知，它是从死牛的腐烂物中滋生出来的，正如黄蜂是从马的尸体中孵化出来的^[142]；或者他认为它象征着过度享乐这种大恶，刚到喉咙时感觉是甜的，但随后就产生苦味和持久的疼痛，必然动摇、激怒灵魂，使它立场无法坚定，所以要禁止这种物质。禁止有酵是因为它要产生膨胀。这里我们又一次看到关于真理的比喻，凡靠近圣坛的，谁也不可得意扬扬、傲慢自满；相反，他要凝视神的伟大，知道造物特有的软弱，即使他比别人兴旺，也不例外；这样引导他得出合理结论之后，就要他杀死那致命的敌人：自负，捣碎他那不可一世的骄傲自满。试想，宇宙的造物主和主人尽管完全不需要他所生的任何东西，却关注你的软弱，而不是他的大能和主宰，使你分有他仁慈的权能，填补你生命中特有的缺陷，那你这个没带任何东西，甚至没带你自己，空无一物来到世上的人，该怎样对待别人，你的同胞，由与你一样的元素构成的树苗？尊敬的先生，你赤裸裸地来到世界，也将赤裸裸地离去，从你出生到死亡这段时间是神借给你的一笔贷款。在这段时间里，你应当做的事就是学习

同情、善意、公正、仁慈以及其他美德，把不公、不义、不可原谅的恶意，使人即最文明的被造物变成野蛮、残忍的动物的邪恶统统抛弃！此外还有什么适合你做的事呢？

54.他又吩咐幔内圣灯台上的灯要从晚上到早晨一直点着。^[143]他定这一条例有多个目的：第一，日光消失之后，圣地应当有灯光照亮，这样就永远没有黑暗。就此而言，它们类似于星辰。因为当太阳落山之后，星辰就发射出自己的光，不会放弃自己在宇宙秩序中的位置。第二个目的是，在晚上也应当有某些与白天同类的侍奉神的仪式举行。这样，没有哪个时间或时段省略感恩之礼。为表明我们的感恩之心，最适合与夜晚相配的供奉祭品——完全可以称之为供奉的——就是至圣所里最神圣的灯光。还有第三个理由，一个非常有说服力的理由：不仅我们醒着时体验祝福，就是我们入睡时也享受恩福。慷慨的神为我们凡人提供了睡眠这种形式的强大支持，叫我们的身体和灵魂两者都得益。身体得以从白天的劳作中解放出来，灵魂放下了焦虑和关注，退隐到自身里面，摆脱感官的压力和喧闹。这样，如果其他时间不能，此时就可以享受独处，与自己谈心。因而律法决定这样分配感恩祭是正确的，醒着时把祭品带到坛上表示感恩，入睡之后为睡眠所带来的益处，就点亮圣灯表示感恩。

其他条例（关于寄居者、孤儿寡母、假先知、秘仪）（第55—59节）

55.这些以及诸如此类要求敬虔的规条都是以直接的命令和禁令给出的。现在要描述的其他条例则是具有布道性质的告诫和奉劝。他对人心说^[144]，“神不向你要什么沉重、复杂、困难的东西，只要求你做非常简单而轻松的事：这就是爱他如恩惠者。若做不到这一点，至少要敬他如统治者和主，尽一切可能踏上引导你取悦他，侍奉他的道路，不是半心半意，而是全心全意，充满爱他的心，信靠他的诫命，尊崇公正。”

^[145]在所有这些事物中，神本身保持一种不变的本性。就宇宙中的一切存在而言，除了人，还有哪个是向好的方向变化的？太阳、月亮或者其他众多星辰、整个天空是这样吗？地上的山峰有否变得更高，低地在水流喷涌扩展中有否变得更宽广？海水有否变成淡水，江河有否变得与大海一样浩淼？没有，每一个都固守着最初神造它们时所设定的那个界限。唯有你，只要过着无可指责的生活，就要变得更好。

^[146]这些诫命有哪一个是在劳苦难行的？你不必跨越没有船只航行的海洋，在隆冬去挑战深渊，在波涛汹涌中上下颠簸，在逆风朔雨中左右摇摆，或者踏上没有路径、无人走过、崎岖不平的旷野，总是担心有强盗或野兽袭击的地方，或者像城墙上的岗哨，毫无遮挡地度过黑夜，面临时刻伺机下手的敌人的巨大威胁。不，让这样的念头滚开。在美好的问题上不可有任何令人讨厌的谈论，唯有用快乐的语言才适合描述如此

有益的事。灵魂必表示赞同，凡事种种都在你手边预备妥当。你岂不知道，感官感知的天属于神，唯有思想能知道的天也是属于神的，后者完全可以称为“诸天之天”^[147]；还有，地和地上的一切，整个宇宙，包括有形体的、无形体的且非质料的，也就是有形体者的形式，全都属于神？

56.然而，在整个人类中，神只拣选了那些真正意义上的人，作为具有特殊功绩，配在一切人之上的卓越地位的人^[148]，叫他们侍奉他本身，就是一切优秀之物的永恒之源，他从那源泉发出大量美德，使美德喷薄而出，叫人畅饮，喝来甜美无比、受益匪浅；他还赠予不朽，与琼浆玉液同样宝贵，或者比之更美。^[149]那些没有尽情品尝美德之气的人是可怜而可悲的，而那些原本应当畅饮公正和圣洁之甜美的人却从未尝过高贵生活的杯，落下终身遗憾。

但是律法说，有些人心里未受割礼^[150]；存着顽梗的脾性，不顺服于统治，放纵自己，不守规矩，抗拒管制，企图摆脱身上的轭。对这些人他告诫说：“割除你们心里的刚硬！”也就是说，要赶紧剪掉支配心灵的多余的蔓生物，那是毫无节制的情欲之嗜好播种培养的，是愚拙人，即心灵的恶农夫种植的。他接着说：不要让你的颈项顽梗。也就是说，你的心不可冷漠固执，完全不受约束，也不可因极其顽固而追求任意的无知，那是充满危害的，而要把一切本性上难以驯服、难以驾驭的东西看作敌人弃之一旁，转向顺服，欣然遵守自然律法。你难道没有看到属于存有的原初的大权能既是仁慈的，又是惩罚性的？仁慈的权能叫作神，因为他凭借这种权能展示并规范世界；另一个称为主，他凭借这种权能主宰一切存在之物。但是他不只是人的神，也是诸神的神；不仅是平民的统治者，也是所有统治者的统治者。作为真正的存在，他是至大的神，大有能力，大而可畏。

57.^[151]然而，尽管他无比卓越、极其强大，却怜悯、同情那些完全孤立无援的穷乏人，没有鄙弃寄居的外人、孤儿寡妇。他认为他们的卑贱配得他神意的关怀，而国王、暴君、当权者，他反而不予考虑。

他为寄居者提供衣食，是因为他们抛弃了他们生于其中的祖先习俗——包裹着虚谎和自负的习俗，长途跋涉来到虔诚面前，全心全意地热爱单纯和真理，合乎情理地向他，就是真正的存在者祈求，服侍他，按各自的分以适当的方式享有他的保护和眷顾，借着他的帮助使神成为他们的庇护所。

他供养孤儿寡妇是因为他们丧失了保护者，前者没有了父母，后者没有了丈夫。在这种孤立无援中，没有了人所能提供的庇护，因此他们不能失去一切盼望中最大的，就是对神的盼望，他的本性是仁慈，不会拒不担当关怀、看顾处于如此凄凉境况中的他们的职责。他接着说，唯有神才是你可夸口的，是你的大荣耀，你不可以任何财富、名誉、权力、美貌、体力以及诸如此类的东西而自夸，头脑空虚的人却习惯以这些东西自吹自擂。首先，要想一想，这些东西本身并没有真正的善；其

次，它们是多么短暂，转瞬即逝。可以说，如同花朵还未盛开，就枯萎凋谢了。我们要追求那稳定可靠、坚贞不渝、始终不变的善，要尽心侍奉，做他的祈求者和崇拜者。[152]

所以，如果我们战胜了仇敌，就不可模仿他们那些不敬的方式，他们以为把自己的儿女烧给诸神就能显示他们的敬虔。这并不意味着所有其他民族都有焚烧自己孩子的习俗。他们的本性并没有变得如此野蛮，在和平时将他们至亲至爱的人以这种方式置于死地，这种事就是在战争时期，他们也未必会向战场上的敌人或者有深仇大恨的人这样做。事实上，这话是指这样一种焚烧的火：他们没有当孩子还在摇篮里时就把关于真正存在之神的观念、产生真理的观念印刻在他们心里，从而如同在火里彻底烧毁了孩子们的灵魂。

[153]如果我们被仇敌战败，也不可垂头丧气，被他们的胜利挫败，似乎这胜利是出于他们的敬虔。其实，在许多看来，他们暂时的好运显然是一种隐患，是导致巨大、致命之恶的陷阱。不配之人的胜利完全可能不是因其自身之故而来的，而是因为我们不洁的行为当受更多困苦和灾难。我们生来就是神的国度里的臣民，在激发各种美德的律法下成长，从小就有神圣天赋的人门下受训，所以我们鄙视他们的教义，信靠真正值得我们敬拜的诫命，把生活中严重的一面看作孩子的游戏，把适合游戏的事物看作有重大意义的问题。

58.[154]再者，如果有人打着先知的名义和幌子，自称神灵附体，要引领我们去拜别城里所供奉的神，我们不可听从他，不可被先知之名蒙骗，因为这样的人不是先知，只是冒名者，他的神谕和宣告都是自己捏造出来的谎言。如果有兄弟，或儿女，或妻子，或家人，或亲密朋友，或别的看起来善意的人力劝我们做同样的事，要求我们与敌人友好来往，常去他们的庙宇，加入他们的奠酒和祭神仪式，我们必须把他当成公敌惩治，不可丝毫顾念他与我们之间的亲密关系；我们还必须把他的建议四处报告给所有热爱敬虔的人，他们必全速奔跑过来，毫不迟疑地报复这个不洁的恶人，相信置他于死地乃是虔诚之事。因为我们只可有一种亲密关系，就是接受善意的记号，即甘愿侍奉神，使我们的每一句话每一件事都促进敬虔的目标。至于这些亲属，或者出于共同的祖先，基于血缘关系，或者通过联姻或其他类似的原因，我们称之为亲属，他们若是不热切地追寻同样的目标，即尊崇神，这是使我们成为一体的一切情感中永远不能毁坏的纽带，那我们就要把他们全都弃之一边。因为专注于这种情感的人必得到更尊贵、更神圣的亲属关系的回报。我的这一许诺由律法得到确认，它说凡行使自然“喜悦的事”“良善的事”的，都是神的儿子。[155]它说：“你们是耶和華你神的儿子”，其意思显然是说，神必认为应当像一位父亲那样保护你们，供养你们。至于这种警戒性的眷顾在多大程度上超过人的关心，请相信我，那是由赐给这种眷顾的超绝卓越的神来衡量的。

59.再者，他禁止神圣律法[156]里有关于秘仪、神秘之事以及种种冒充欺骗、打诨取笑的知识。对于生活在我们这样的共同体里的人，他不

会让他们参加哑剧表演式的可笑仪式，相信神秘传说，鄙视真理，追逐以黑夜和幽暗为其活动范围的事物，抛弃适合在日光下活动的事物。因而，凡摩西的跟随者和门徒，一个也不可传授或接受这些仪式的知识。不论教的还是学的，这样的行为都是大大渎神的。不然，请告诉我，你们这些神秘主义者，如果这些事是好的，有益的，你们为何要把自己封闭在深深的黑暗之中，把它们的好处仅仅局限在三四个人中间，倘若在集市中展示它们，你们岂不是有可能惠及每个人，从而使所有人都确实地分有更好更幸福的生活？美德的家里没有吝啬之灵的立足之地。^[157]让作恶的人蒙羞，去寻找地洞、角落、幽暗，在那里隐藏、保存他们的众多罪恶，避开众人的视线。但是，那些为众人谋福利的人要利用说话的自由权利，在光天化日之下穿越集市，欣然与聚集的众人交谈，让清晰的阳光照耀他们自己的生活，通过两种最高贵的感官——视觉和听觉，为会众谋利，通过视觉他们看见奇异而令人喜乐的景象^[158]，通过听觉，他们享受新鲜甜美的话语的甘露^[159]，这些话往往使并非完全不愿学习的人满心欢喜。你难道没有看到，自然也不掩藏他任何荣耀而可敬的作为，反而展示群星和整个天，叫我们看见，使我们喜悦，培养我们对哲学的热爱；同样，海洋、泉源、江河、空气都欣然接受各种气流和微风的调节，产生一年四季的交替变化，生出无数种类的动物、植物还有果子——全都为人所用，叫人享有？那么，我们跟随她的目标，公然展示一切与有资格使用之人的利益有益且必不可少的事物，这难道不对吗？事实上，我们常常看到，凡是秉性良善的人，没有谁接受秘仪的，而盗贼、海盗、可恶而放荡女人的朋友，只要把钱交给那些主持入会仪式的人，就往往被接纳。所以，所有这些人，凡是因其本身的缘故而尊崇道德和真理的城邦或国家，都要将他们统统赶出去。这个话题就讲到这里。

关于禁止卑鄙者入会的规定（第60—63节）

60.虽然律法在规定友谊和仁爱上显得非常卓越，但它不允许任何无可救药的人以它们为保护伞，而是命令他们滚开，离得远远的，以保护这两种美德的高贵和尊严。它知道会众里必有不少卑鄙的人悄悄潜入，但周围的许多人却没有察觉，所以就禁止一切卑鄙之人进入圣会众，防止这种危险。首先是与自己性别不符、有女性化倾向的男人，就是贬低通行的本性，逆性而行，呈现放荡女子的激情和外在形式的人。因为他禁止那些生殖器官断裂或阉割的人入会^[160]，他们节制青春之花的绽放，希望不至于迅速枯萎，使已经造就的女性形态重新印上男性标记。

他不仅禁止娼妓入会，也禁止娼妓的孩子入会^[161]，他们带着母亲的耻辱，因为他们的生育和出生在源头就已经变得不纯，并且由于他们母亲的情人数量众多，他们的身世陷入混乱，他们不可能认识或认出自

己真正的父亲。

[162]这是一个特别容易做出寓意解释的话题，充满可做哲学研究的问题。因为标识不敬者和不洁者的头衔不是一个，而是各不相同的多个。有些人断言，无形体的理念或形式是一个空洞的名称，没有任何真正实体的事实，由此他们废除了事物存在的最本质元素，即存在者中所有性质的原初范型——各个独立事物的形式和尺度都是在它基础上形成的。圣法版说这些人是“碎裂了的”，正如破碎了的东西就丧失了性质和形式，确切地说，什么也不是，只是无形体的质料；同样，去除了形式的信条使一切混乱，使它降低为存在之先的元素状态，这种状态没有形状和性质。还有什么比这更荒谬的吗？其实，当神从混沌质料造出万物时，他并不是靠自己的手艺造的，因为他的本性是快乐而幸福的，不可能碰触无限定的混沌质料；他乃是充分利用无形的力量，其名称叫形式，使万物各自取了相适合的形状。而以上这种不同的信条把自己的轨道引向巨大的混乱和无序。因为它取消了创造性质的力量，也就取消了性质。

还有些人在邪恶的竞技场上热烈地争夺不敬的金牌，进一步走向极端，在神和形式的存在上画上一块幕布。他们断言，神并不存在，只是为了人的益处才假称存在，因为他们认为，人们只要相信他无处不在，以永远警醒的眼睛审视万事万物，就会出于对他的畏惧而避免行恶。这些人被律法恰当地称为“阉割的”[163]，他们因阉割了万物之生产者的观念而迷失方向。他们没有能力生育智慧，反而奉行最大的邪恶——无神论。

第三类人是那些在相反方向上构造道路的人，他们引入大量的、成群的神，男的，女的，老的，少的。由此他们使世界传染上多神统治的观念，以便阉割人们心里关于一位真正存在的神的观念。正是这些人，律法从比喻意义上称之为“娼妓的孩子”。正如凡有娼妓母亲的，对自己的真正父亲一无所知，也不能宣称与他有什么关系，而必须接受母亲的情人和主顾中的大多数，实际上是全部，做自己的父亲；同样，那些不认识一位真神却造出大量的神——所谓的神其实是假的——的人对最具本质性的实在茫然无知，他们原本应当从摇篮开始就灌输这种关于实在的知识，其他事可以不教，或者以后再教，这一点必须教，或者必须先教。对学习者来说，还有什么主题比真正存在的存有，乃至神更好的呢？

61.这禁令还延伸到第四类和第五类人。[164]两者都追求同一个目标，但为达到目标所设计的路径各不相同。两者都是专断（self-assertion）[165]这种致命之恶的追随者，但是在对待灵魂上，却把它当作如同两个人分享的一种财产，并在他们之间对它进行分割。我们知道，灵魂是由两部分组成的整体，一部分是理性，一部分是非理性。这两类人一个取了理性部分，也即心灵，作为自己的分，另一个取了非理性，它又细分为各种感官。心灵的拥护者认为它是人事的领导和主宰，断言它有能力通过记忆保存过去，对现在有稳定的把握，通过对可预料

之事的预测设计并评估未来。他们说，正是心灵在高地和低地的肥沃土壤里播种、耕耘，发明了农业，使人类生活大大丰富。是心灵构造出船只，通过无以言表的令人敬佩的设计，把天然的干地变成水道，在海上打开航道，许多分道就像公路一样，通向各个国家的港口和港外锚地，使大陆上的居民和岛国里的居民相互了解，若没有建造起通道，他们可能永远不会见面。正是心灵发现了机械化的、更精巧的技艺，人们这样称呼它们，它们设计、培养、产生其最高成就——文字、数字、音乐以及学校里学习的全部科目。心灵还是哲学之父，哲学是人类最大的幸事，它的各部分都用来为人类造福，逻辑部分提供绝对正确的语言，伦理部分提供品性上的改善，物理部分提供关于天和宇宙的知识。^[166]除此之外，他们还收集、堆积了大量颂辞，与以上提到的大致相同，以表示对心灵的尊敬，现在我们没有时间——道来。

62.拥护感觉的人以华丽的辞藻大唱颂歌。他们根据感官的用途来讨论它们，加以分类，告诉我们说，两种感觉即嗅觉和味觉是生活的基础，另两个视觉和听觉是美好生活的基础。味觉分辨食物，担当生计的指挥者，鼻孔对一切受造物所依赖的空气也扮演同样的角色。空气也是一种生存手段，自始至终，永不停止，不仅在我们醒着时给我们营养，保存我们的生命，就是入了梦乡，我们也离不开它。我们有非常清晰的证据说明这一点。试想，自然呼吸的过程若是被中断，哪怕只是极短的时间，死亡就会无情而不可避免地接踵而至。

再说协助哲学、保证我们获得美好生活的感觉。视觉看见一切存在物中最美的光，并借着光看见其他一切事物，日月星辰、天地、海洋、各种各样的植物、动物，总而言之，所有类型的物体、形状、颜色、大小，而对这一切的思考又产生一种敏锐的智力，引发对知识的巨大渴望。除了这些好处之外，视觉还给我们带来其他具有极高价值的东西，使我们能够分辨亲人和外人、朋友和敌人，能够避恶趋善。一点没错，身体的每个部位都有适当且不可或缺的功能，脚能行走、奔跑以及其他以腿为工具的活动，手能干活、给予并接受东西，眼睛可以说有一种共同的价值，使这些肢体和其他所有部位得以顺利发挥自己的功能。对这一事实的最有力证明就是瞎子。瞎子不能正确使用手、脚，从而证实过去称他们为无能者^[167]与其说是一种谴责，不如说是一种同情。一旦眼睛被毁坏了，身体的功能不只是被损害，而是完全消失。在听力上我们也同样看到非常奇异的现象。我们用听觉器官分辨音调、韵律、节奏，再由它们分辨和弦结构和协和音程，音乐的各种类型、体系以及所有元素；还有，分辨各种固定的讲话风格，法庭上的讲话，元老院里的讲话，歌功颂德的讲话，以及历史叙述、对话交流、生意谈判——我们与那些一次又一次接触的人必然要遇到的事——所使用的语言。我们可以概括地说，声音具有双重功能，可以言说，也可以歌唱。这两者在耳朵看来都对灵魂有益。因为两者都是药剂，使人健康，保护生命。歌曲以其优美的旋律治愈我们心里的情欲，控制不稳定因素，以其悦耳的音调消除不协调的部分，以其有规律的节拍遏制无节制的因素。这三者每一个都包含很多不同形式，如音乐家和诗人所证实的，那些受过良好教育的

人必然对它们有根深蒂固的信念。讲话能遏制并阻止向恶的冲动，能使那些被愚蠢而痛苦的念头支配的人恢复健康。它对温顺听话的人比较柔和，对桀骜不驯的人就较为猛烈，因而成为最大益处的源泉。

63.这就是信奉心灵的人和信奉感觉的人的论证思路，他们把神性分别归于各自的偶像，因专断忘了真正存在的神。因此摩西合乎自然地要把他们全都赶出神圣会众之外，不论是那些废除形式的人——他们被称为“碎裂的人”，还是那些完全否认神的人，这些人他冠以恰当的名称“阉割的人”，那些传讲敌对的多神理论的人，他称之为“娼妓的孩子”，最后是专断的人，一方把理性神化，另一方把各种感官神话。最后这类人追求的是同一个目标，只是在实际目标上受不同计划的影响，无视独一、真正存在的神。而我们这些摩西的学生和门徒，不会放弃对存有的追寻，主张认识他乃是最高的快乐。这也是永久的生命。律法告诉我们，“凡专靠耶和華神的人，全都存活”^[168]，就此制定了一条充满智慧的重要理论。一点没错，不敬神的人，灵魂是死的，唯有那些在属神之族里担当侍奉的人是活的，因为神是唯一的是（IS），而这样的生命能永远不死。

[1] 或“有绝对权能的神”。

[2] 或者“圣经所指示的顺序”，即尽管五经里实际上没有把律法分门别类归在十条诫命之下，但十诫暗示了这样一种顺序。

[3] 关于埃及的割礼，最初的典据是希罗多德《历史》ii.36。因为斐洛对犹太和希腊世界之外的埃及人的私密习俗知之甚少，所以以希罗多德的记载为典据并非完全不可能。但是在《〈创世记〉问答》第三卷47、48里，他像这里一样论到割礼，然后说埃及女人和男人一样要受割礼，并且是在青春期受的割礼，这两点都不是在希罗多德那里找到的。这一点得到狄奥多鲁斯（Diodorus）i.28，iii.32的支持。约瑟夫在《驳阿庇翁》（Contra Apion）ii.140 ff.肯定地说，埃及祭司是受割礼的，但阿庇翁作为一个埃及人，却因犹太人的割礼而嘲笑他们，这表明他反对全民割礼。

[4] 或者“里面的秘密之火”。

[5] 不是指它们本性上相像，而是说通过割礼，使它们变得相像。

[6] 这是斯多亚学派思想和措辞。关于大脑与作为心灵之所的心脏的关系，见下面第39节。

[7] 《申命记》4：19（见和合本译文：“又恐怕你向天举目观看，见……日、月、星，就是天上的万象，自己便被勾引敬拜侍奉它。”——中译者注）。

[8] 这里斐洛开始考虑第二条诫命。

[9] 《出埃及记》20：23。

[10] 即在人的行为领域，这与我们的关系相对，字面意义的诫命就属于这种关系领域。

[11] 《利未记》19：4。

[12] 这里的论证是说“金银这种经熔化铸成的实体，是幻影财富的主要材料，所以可以认为，虚无的神（即幻影）和铸造的神就是指财富。”

[13] 斐洛在好几个地方提到“盲目的”财富，如下面第二卷第5节“而那些被变化无常的命运吹进富裕行列的新贵……”一段，与“能看见的”财富对比，这是借用柏拉图《法篇》631C的措辞，但表达的思想并不完全相同，因为在柏拉图，“能看见的”财富是指

明智使用的财富，而在斐洛，则指智慧或美德本身。不过，这里没有这种对比，重点在于强调财富的不确定性，所以更可能指比柏拉图更早的一个寓言，即宙斯把普鲁图的眼睛弄瞎，使其分配礼物时不考虑功德（见阿里斯托芬《普鲁图斯》）。

[14] 特别是赫拉克利特（Heracleitus）及其追随者。参柏拉图《泰阿泰德篇》160D；更接近我们这段话的是亚里士多德《物理学》viii.3，253 b9。

[15] 通常对音乐的三分法。

[16] 《申命记》4：4。原话的意思是，凡随从巴力毗珥的人都被除灭了，唯有站在神一边的人都存活。

[17] 这一节是对《出埃及记》33：13—23的一个沉思。神对第一个请求“求你将你自己显现给我”（第13节，见和合本“求你将你的道指示我”——中译者注）的回答，斐洛没有复述，但下面“我随意给予”等话语是对神对第二个请求的部分回答，即“我要恩待谁，就恩待谁；要怜悯谁，就怜悯谁”的解释。在斐洛所理解的第二个请求里，“求你显出你的荣耀给我看”，荣耀被认为是指不同于自我存在者（the Self-existent）的权能（the Powers），而神的回答“你要看见我后面的事物”（钦定本“我背后部分”，修订本“我的背”），被理解为“你要看见权能后面的东西，即它们在感知世界的显现”。

[18] 如果文本要保持不变，原话必是这个意思，但“现在已由心灵洞悉的权能”是什么呢？可以推测这意思是说“我不是指它们现在就被洞悉”。

[19] 似乎唯有这里和下面第59节里，斐洛明确地把“dynamis”与柏拉图的“idea”视为等同。

[20] 即沉思必须是哲学上的，“透过自然凝思自然的神”。

[21] 见《利未记》19：33、34；《申命记》10：18、19；英译本作“外人”。这个词当然不表示改信以色列宗教的人，如斐洛很可能是从“你们在埃及地也作过改宗者（英译本为‘寄居者’）”看出的。

[22] “你们要爱他如己。”《利未记》19：34。

[23] 这无疑主要基于《出埃及记》22：28“不可毁谤神”，七十子希腊本用的是“theous”。

[24] 这一部分参《申命记》第十三章第12节以下和第十七章第6节以下，不过，经过要求更严格的调查。关于对背教者处私刑，有两个问题：（1）这里以及下面第58节如此大力赞赏处私刑，是否与《申命记》一致；（2）这是否是斐洛时代奉行的习俗或惯例。关于（1），《申命记》13：6—11的英译本说，“总要杀他，你先下手，然后众民也下手，将他治死”，但斐洛在七十子希腊文本里读到的不是“总要杀他”，而是“你要报告”，这听起来更符合司法公正。但到了第58节，这经文被理解为要四处报告，召集热爱敬虔的人来协助行刑。《申命记》17：4—7要求，接到这样的报告之后，必须做出仔细的调查，还要求有两至三位证人。Heinemann认为，斐洛完全没有提到这些经文，只是从非尼哈的案子中推断出一种普遍法。我认为，就《申命记》第十三章来说，事实并非如此。至于《申命记》第十七章，斐洛若是听到这样的话，很可能会回答说，经文并不表示正式审判，而是说，自作决定的执法者在行刑前必须保证指控是属实的，而斐洛这里所说的话并不否认这一点。至于（2），Goodenough指出，《使徒行传》（比如司提反被处死，保罗试图用石头打死他）表明，犹太人有时确实没有得到罗马政府的直接同意就执行死刑。这可能是对的，但并不说明问题。斐洛说的“陪审团、合议庭，或者哪个地方行政官”除了罗马法庭之外，肯定也包括犹太法庭在内。我们知道，亚历山大里亚的犹太人有独立司法权，若说斐洛真诚地鼓励那里的犹太同胞不经过任何法律程序就处死叛教者，在我看来几乎是不可能的。这段话若有什么实际意义，那是因为它是对处于非常情形中的犹太人说的。否则，我们必须把它看作一种修辞性的说法，叛教是如此可恨的一种罪行，以至于即时报复不仅是情有可原的，甚至是一种职责。

[25] 或者（行省）总督。

[26] 见《民数记》第二十五章以下。

[27] 暗指《利未记》19：28（参《利未记》21：5，《申命记》14：1）：“不可为死人用刀划身，也不可在身上刺花纹”，斐洛认为这是指偶像崇拜的做法。如上面所说，受役于神与受役于偶像之间存在着这样的对立关系。

[28] 不是很清楚。显然不可能是指前一节（第10节）。因为斐洛没有继续指出，现在所描述的这类人也当处私刑，甚至没有说要按司法程序行刑，只是说要被驱逐。不过，《利未记》20：6、27准予对这类人处以死刑。

[29] 这些术语基本上引自《申命记》18：10以下。

[30] 见《申命记》18：15—18。

[31] 《申命记》第18节：“我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。”

[32] 见《申命记》12：5—7、11—14、17—18。

[33] 这里所描述的殿自然是希律殿（公元前18或19年），约瑟夫在《犹太战记》和《犹太古史》里做过详尽描述。相比于约瑟夫的描述，斐洛的只能算轻描淡写，因为他是在阐述五经里的律法，它们并没有规定要建后来全民定居于巴勒斯坦时所需要的建筑物，只规定要有一个可移动的简易圣所。

[34] 即有两排柱子。

[35] 见《利未记》16：34。不过，斐洛似乎犯了一个奇怪的错误，因为这只是指“在帐幕里面的圣地”。在下面第51节和第54节他明确指出，其他祭司也进过圣所的其他地方。

[36] 见《利未记》16：12、13。

[37] 见《申命记》16：21。

[38] 《奥德赛》20：379。见《特殊的律法》第三卷第8节末。

[39] 见《出埃及记》30：12—16。

[40] 这典故当然是指《出埃及记》第三十二章记载的利未人杀死拜牛犊者的故事。

[41] 见《利未记》21：17—21，22：4。

[42] 《创世记》1：27。

[43] 见《出埃及记》28：40—43。

[44] 《利未记》16：4。在《论摩西的生平》第二卷第23节的叙述中，没有提到在这种特定场合穿的这件亚麻布衣服。

[45] 从“大祭司进入至圣所……”到第17节“……因为宇宙的最低之处被分给土和水”。这里对长袍的叙述和解释（见《出埃及记》二十八章）非常接近《论摩西的生平》第二卷第23—26节，区别主要在于对两个奥秘之物，就是七十子希腊文本中称为“清晰显现”和“真理”，英译本里译为乌陵和土明的物件的处理上。

[46] 见《利未记》10：8—11。

[47] 引号里的引文见《利未记》10：10；最后一句添加的见第11节：“将……晓谕以色列人的一切律例教训他们的子孙。”

[48] 或者“他首先是一个人，然后才是祭司”。

[49] 见《利未记》21：7“不可娶妓女或被污的女人，也不可娶被休的妇人为妻。”从第21节看，斐洛的“纯洁的处女”的意思是说，如果她未嫁，那她必是纯洁的。要查明

她的血统的命令没有圣经依据。但是约瑟夫（《驳阿庇翁》i.31）完全支持它，认为这是一种习俗，“他必须探究她的血缘，从档案文件中查明她的家谱，出示大量证据”。约瑟夫接着说，这种习俗在埃及、巴比伦和其他地方的犹太人中奉行，一如巴勒斯坦的犹太人的做法。

[50] 《申命记》23：18。

[51] 《利未记》21：13、14。

[52] 即包括接替的大祭司。这里用复数形式很奇怪，可能暗示是指夫妻两人；但在在我看来，斐洛不可能认为大祭司的品性由他妻子塑造。

[53] 《利未记》21：7。这种许可是从禁止娶被休女子的禁令中合理地推导出来的。

[54] 由于这里嫉妒显然是一个或两个丈夫的情绪，我不太明白“女性的”是指什么，除非它是说这种情绪在一个女人是很自然的，而对于男人是可耻的。

[55] 这是斐洛对《利未记》第二十一章第14节的解读（英译本“本民中的处女”）。

[56] 斐洛相信为大祭司立的禁令没有加给普通祭司，由此推出这一点。

[57] 见《利未记》21：1—3。

[58] 见《利未记》21：10—12。

[59] 见《利未记》21：17以下，前面已经引过。这里强调第22节“神恩赐是至圣的，他可以吃那圣的”（七十子希腊本）。

[60] 见《利未记》22：4—7。

[61] 见《利未记》22：10。斐洛显然将“paroikos”理解为“邻人”（这个词无疑包含这样的意思）。英译本为“寄居者”，大概是指暂时与祭司同住的外人。

[62] 见《利未记》22：10，指“不是祭司的人”。

[63] 即如果圣食被盗走并偷偷地吃掉，他们就会受到不敬的对待；但只要公开吃，并在监督之下吃，这种危险就可避免。

[64] 见《利未记》22：13。

[65] 从以上合理推出的一个结论。

[66] 引自《申命记》18：1、2，“祭司必在以色列中无分无业，献给耶和华的祭将是他们的产业，他们要吃这些祭。他们在弟兄中必没有产业，耶和华是他们的产业。”斐洛认为这里的经文“献给耶和华的祭就是他们的产业”等同于“耶和华就是他们的产业”，并解释后一术语的意思是：（1）他们分有主耶和华的祭品；（2）他们因为献祭品，所以是这些“产业”的受托人和管理者。

[67] 见《民数记》15：18—20。

[68] 关于斐洛参考了哪些经文有一些争论。参《出埃及记》22：29，34：26；《民数记》18：13；《申命记》18：4，26：2以下。

[69] 见《出埃及记》22：30，《民数记》18：15—20。

[70] 见《出埃及记》13：2，22：29。

[71] 见《民数记》18：15、16，那里规定，“这估定的价”是五舍客勒。

[72] 见《民数记》18：12，这种税显然不同于上面所说的每种出产第一阶段的初果，或者动物的头生，而是基于最后的收成或总体的财产所征收的。

[73] 《利未记》7：31—34（七十子希腊本第21—24节）。不过，那里，胸部的油脂是要烧掉的，不像这里所说的，拿来作为祭司的额外津贴。

[74] 或者“需要控制的”（thymos）。由于温和是为控制thymos的需要引入的，所以它

位于胸部。同样，理性是支配高昂情绪所需要的，所以logēon或理性之所就位于亚伦的胸口。这一思想出自《蒂迈欧篇》69E，只是细节上有出入。

[75] 见《利未记》18：3。

[76] 即siagonis从seio衍生而来。

[77] 此语出自柏拉图的《蒂迈欧篇》70E：“他们（即神的执行者）在隔膜和肚脐之间构造了一个部位，作为食槽，供给身体的营养所需，然后用锁链拴住它（即灵魂里欲求吃喝的部分），就像驯服野兽一样。”

[78] 见《利未记》7：8（七十子希腊本第六章第38节）。

[79] 从《民数记》18：8—19，尤其是第19节里的话可以推导出来，其中详尽描述的祭物被认为是神赐给祭司的礼物。

[80] 见《民数记》18：21。

[81] 见《民数记》18：26—28。

[82] 见《民数记》18：32，“你们既要从果子中拿出初熟的献上，就不可因此（即吃果子）担罪。”（七十子希腊文本）

[83] 见《民数记》35：2—8。

[84] 这里到此节末，见《民数记》35：9—28。

[85] 见《利未记》1：4。

[86] 公牛，见《利未记》一章第3节以下；绵羊和山羊，见《利未记》一章第10节以下。

[87] 这里没有引用圣经典据。斐洛可能是凭着个人的观察（或者根据异端邪说）做推断。

[88] 见《民数记》28：3、4。

[89] 见《民数记》28：9、10。

[90] 即psuche的低级部分。

[91] 即逻各斯，他作为神的eikon，成为人的灵的archetupos idea。

[92] 见《利未记》24：5—8。

[93] 七十子希腊本《利未记》24：7。

[94] 或者“月（即过去的那个月）是完整的”，但是从上下文看，这里所考虑的是将来的那个月。

[95] 见《民数记》29：1—6。犹太圣年始于初春的尼散月，但民历仍以秋季的提斯利月为正月。见约瑟夫《犹太古史》I，81。Heinemann说，斐洛对此一无所知，只是按照传入埃及的马其顿历法计算。可以肯定，斐洛似乎确实想当然地认为，秋分的那个月就是“太阳公转的第一个月”，但是他必定知道，《出埃及记》13：16和律法书的其他地方都说，住棚节是在“年末”。

[96] 没有直接说明，但在《出埃及记》23：14有暗示：“一年三次，你要向我守节。”列举了三个节日之后，又说：“一切的男丁要一年三次朝觐主耶和華。”

[97] 关于五旬节，见《利未记》23：15以下，《民数记》28：26以下。两处在细节上有些出入。

[98] 英译本为“平安祭”。

[99] 即“圣月初一要献双倍的祭”这一段。关于“吹角节”这一名称见《利未记》23：24，英译本“要吹角作纪念”。

[100] 关于“斋戒日”或“赎罪日”，见《民数记》29：7—11。

[101] 见《利未记》16：9、10。

[102] 见《民数记》29：12—34。

[103] 见《民数记》29：36。

[104] 《民数记》第二十八章和第二十九章为不同的场合有规律地提到赎罪祭（28：15、22、30；29：5、11、22、25、28、31、34、38）。

[105] 见《利未记》1：3以下。

[106] 赫拉克利特的哲学术语。

[107] “其余的”的意思是说，宇宙和人本身也被这种方式“划分”，就如前面划分神的属性的方式一样。

[108] 英译本为“平安祭”。见《利未记》第三章第1节以下。

[109] 这一部分基于柏拉图《蒂迈欧篇》71，并确实复制了那个奇异段落的主要思想，即肝如同镜子，“从大脑接受思想的轮廓，并反射出从它们而来的影像”，有时候带了苦素，有时候“使居住在肝里的那部分灵魂能够在晚上享受安静的快乐，恬然进入梦乡，弥补它失去聪明和智慧的缺憾”。至于斐洛以不同的方式理解柏拉图是否正确，我不敢贸然定论。

[110] 我不太明白斐洛的“meteoros”（high up）是指什么。柏拉图对肝的描述是，神把它放在灵魂欲望（*lusting*, *epithymetikon*）部分，与它一起居住，并使它“紧凑、光滑、明亮，带有一点苦涩”。有点强调它的位置，但没有什么与“meteoros”对应的。这里的这个词是否可能意指“情绪变化”“喜怒无常”，指柏拉图所描述的甘苦混合？

[111] 见《利未记》19：5、6。

[112] 见《利未记》19：7、8。

[113] 见《利未记》7：2以下（英译本为12世以下）。它之所以包含在保存祭里，因为它被称为“*thysia aineseos soterion*”（英译本“为感谢献的平安祭”）。

[114] 见《利未记》7：5（英译本第15节）。

[115] 见《利未记》第四章，关于大祭司（英译本“受膏的祭司”），第3节；关于民族，第13节；关于统治者，第22节；关于平民，第27节。

[116] 见《利未记》4：3。英译本“或是受膏的祭司犯罪，使百姓陷在罪里”。

[117] 见《利未记》4：6—12。

[118] 或如英译本“洁净之地”。

[119] 见《利未记》5：15、16。

[120] 见《利未记》6：2—7。但那里并没有表明过犯者做了自愿忏悔，斐洛，还有约瑟夫《犹太古史》iii.232，其实现代注释者也一样，都从可能性推断被判有罪的罪犯不可能如此轻松地免于惩罚。

[121] 见《利未记》6：25、26、29。但没有条例说要在当天吃。

[122] 在我看来，这似乎表明，斐洛认为“祭司中的每个男性”这意思是指，若没有这一禁令，祭司一族中的女性（女祭司）就有权吃，不论这种理解是对是错。

[123] 这意思大概就是说，凡有缺陷的祭司都被排除在外，不能参加献祭。这提高了提供宴席者的荣耀。斐洛的思想似乎有点自相矛盾。因为在前面第24节他说过，所有祭司，不论有无瑕疵，都有资格吃圣的食物，因而可以认为，“每个男祭司”包括有缺陷的祭司；参《利未记》6：29。但第26节经文说“为赎罪献这祭的祭司要吃”，由于有缺陷的祭司不能献这样的祭，所以“每个男祭司”必然是指“没有缺陷的有资格的祭司”。

[124] 在严格的斯多亚学派意义上，这样的行为很难说是义行。

[125] 见《民数记》6：1—12。“大愿”通常是指拿细耳人的愿，英译本：“许了特别的愿，就是拿细耳人的愿，要离俗归耶和華。”

[126] 见《民数记》第六章第13节以下。

[127] 见《利未记》6：20—22。

[128] 见《民数记》第十九章第11节以下。

[129] 见《民数记》19：17、18。

[130] 见《民数记》19：2—9。

[131] 没有这样的描述留存下来。

[132] 我认为这里上下文的意思是说：“他虽然拥有一切，却并不需要，更何况人的礼物呢，自然是更不需要了。”

[133] 按下文的解释，“带了自己”就是指内心的感恩，由双唇和灵魂发出。

[134] 这两个坛分别在《出埃及记》第二十七章和第三十章里有描述。不过，按那里的记载，它们都是由皂荚木做的，“不朽坏的”，只是第二座坛用精金包裹。“未凿的石头”似乎出自《出埃及记》20：25：“你若为我筑一座石坛，不可用凿成的石头。”斐洛的描述可能出于个人的观察，因为约瑟夫在《驳阿庇翁》I，198里引用过赫卡泰乌斯（Hecataeus，公元前3—前4世纪）的一段话，其中论到耶路撒冷的殿，说坛是由未凿未削的石头堆砌而成的。

[135] 因而得以行使祭司之职。

[136] 见《申命记》23：18。

[137] 见《利未记》6：9、12、13。

[138] 即过去、现在和将来的祭。

[139] 暗指建造坛的未凿石头。

[140] 《利未记》2：13。

[141] 见《利未记》2：11。

[142] 普罗塔克（Plutarch，*Cleomenes ad fin*）提到这种思想，蜜蜂是从牛的尸体中生出，黄蜂从马的尸体，甲虫从驴的尸体，蛇从人的尸体中滋生出来。

[143] 见《出埃及记》27：21，《利未记》24：3、4。

[144] 这里斐洛开始关于《申命记》里道德和宗教教义的布道。见《申命记》10：12以下。

[145] 这一段很可能放错了地方，因为它与上下文完全不相干，这一点毋庸置疑。……不过，这一段话虽然与上下文无关，表达的思想却与斐洛非常适合。这一段的前面很可能谈论宇宙中的永恒运动和变化，唯有神例外。但是这种流变表示“Beltiosis”吗？山峰的“arete”是其高度，平原的“arete”是其宽度。它们是否变得更高更宽了？其他事物莫不如此。宇宙中唯一能得到改良的只有人的灵魂。

[146] 这里的布道引进《申命记》30：11—14，但“灵魂必表明赞同……”一段转回到《申命记》10：14以下。

[147] 《申命记》10：14也说“天和诸天之天”（和合本为“天上的天”——中译者注）。

[148] 第15节中说的拣选了以色列，这里被解释为是拣选了最值得赞美的相称之人。“真正的人”一般指个人里面的理性心灵或良知。

[149] 圣水浇灌灵魂这一比喻可能出自《申命记》8：7和11：11里应许的有水从天上降下浇灌地土。

[150] 此句出自《利未记》26：41，当然《申命记》10：16也有暗示，以下两部分叙述就以此经文为基础。

[151] 见《申命记》第十章第18节以下。

[152] 见《申命记》12：29—31。

[153] 告诫不可误解战败的教训，这一点在《申命记》里似乎没有清晰的记载，不过，有许多段落告诫抛弃神要得到被外人征服或受人奴役的惩罚，比如第二十八章第49—57节。

[154] 见《申命记》13：1—11。

[155] 见《申命记》13：18和14：1。

[156] 斐洛这一节的典据是《申命记》13：17、18，其中说到“以色列的女子中不可有妓女；以色列的男子中不可有变童”，七十子希腊文本中又说：“女子中不可有telesphoros，男子中不可有teliskomenos。”L&S.（1936）解释telesphoros为“女巫”，teliskomenos为“接受秘仪者”。不论七十子希腊文本的意思指什么，斐洛显然把这两个词理解为接受秘仪，成为会员。

[157] 见《斐德若篇》247A。

[158] 这意思大概就是说，与那些与秘仪结合以吸引同时也威胁入会者的人相比，一个善人的生活是更美好的景象。

[159] 见《斐德若篇》243A。

[160] 见《申命记》23：1。

[161] 见《申命记》23：2（英译本“私生子”）。

[162] 在我看来，斐洛在这几段的寓意解释中并不是引述具体的哲学学派，而是指一般的思考方式。其他更精通这些问题的人对这一点可以做出修正。

[163] 经文通常被用于一般的愚昧言行。

[164] 即亚扪人（第五）和摩押人（第四）；见《申命记》23：3“亚扪人和摩押人不可入耶和华的会。”斐洛实际上并没有引用这一经文，可能觉得要证明这一论点对本文来说太过复杂。但是他是指这个意思，这一点是很显然的，因为在《论寓意解经》iii.81里，他先是指出，亚扪和摩押拒不给以色列食物，然后他记述亚扪人的本性源自“感觉”（sense），这是他们的母亲，而摩押人出于父亲“心灵”（mind）。

[165] 我觉得这个词（或“自得”）在这里的上下文中并非很恰当的翻译，但至少比“自恋”或“自私”好一些，后两者都专指对自己作为个人的爱，而不是作为类中的一个成员。

[166] 这是大家熟悉的哲学三分法。

[167] 即在雅典法里。

[168] 见《申命记》4：4。原意是说，凡随从巴力毗珥的人都除灭了，唯有专靠耶和华神的人，今日全都存活。

第二卷

论十诫之三诫总法下的特殊的律法，这三条总法是第三条关于守信誓的职责，第四条守安息日，第五条孝敬父母。

论起誓和许愿（第1—9节）

1.在前文中我们详尽讨论了十诫里的两诫，一诫禁止认信别神，另一诫禁止敬拜人手所造的任何作品。我们还描述了可以适当地归在各条总法的特别条例。现在我们要讨论十诫中的另外三诫，同样也把那些可以归到它们名下的特殊的律法添加进来。

三条诫命中的第一条是禁止我们妄称神的名。它的意思是说，好人的话就应当是誓言，稳定可靠，忠贞不渝，完全没有虚假，牢固建立在真理之上。即使情势所需，我们必须起誓，这誓言也要指着父亲、母亲起。他们若是活着，就以其健康和幸福起；若死了，就以其记忆起。可以说，父母是神圣权能的复制和形象，因为他们把非存在者引入存在。我们在律法书读到，我们最初的创建者特别以其智慧而受人敬佩，其中有一位^[1]就指着对他父亲的敬畏起誓。我想，记载这一事实是为了子孙后代的利益，教导他们必不可少的一课：应当以适当的方式孝敬父母，把他们作为恩惠者爱戴，作为自然指定的统治者敬畏，不可轻易尝试使用神的名字。有些人即使在不得不起誓的情形下，也对起誓表现出勉强、迟缓、畏缩，不仅在观众中产生疑虑，甚至在那些宣誓的人中也引起不安。这些人是值得称颂的。他们习惯性地“是，指着——”或者“不，指着——”^[2]，但破折号后面不添加任何内容，以这种突然中断的方式表明，实际上没有起誓，但已有明确的誓言意义。当然，如果愿意，人也可以在“是”或“不”后面加上什么，不是最高贵、最可敬、最原初的原因，而是地、太阳、星辰、天、整个宇宙。^[3]这些事物配得最崇高的敬意，因为它们在被造时间上优先于我们，而且根据造它们的造物主的旨意，将永远保持同一，不因时间的流逝而改变。

2.然而，有些人却显得极其轻率，不经思考，他们略过所有这些受造物，话语直接指向万物之造物主和父，从不停下来考察一下地点是否神圣，场合是否适当，他们自己在身心上是否洁净，事务是否重大，目标是否必须。恰如习语所说的，他们以未洗净的双手^[4]，酿造出一个污浊不堪、混合一切的大杂烩，似乎大自然所赐的语言天赋，他们可以毫无节制、不加约束地用于非法目的，然而，那个最卓越的工具、能发出清晰声音和话语——就是那些给人类生活带来巨大好处，创造友谊和团契的话语——的器官，原本应当完全用来把荣耀、威严、祝福归于创造了万事万物的首因。事实上，他们的不敬是如此之大，甚至在任何并无

把握的问题上，都把至大无比的头衔挂在口上，毫无廉耻地使用一个又一个名称，把它们全都堆砌在一起，以为不断地重复一连串誓言就能保证他们的目标确凿可靠。真是愚蠢至极的幻想。因为在明智的人看来，动辄起誓不能证明你有美好的信心，只能表明你毫无忠信。

3.若是有人完全出于情势所迫，不得不以某种事物起誓，只要不是律法禁止的，他应当恪尽所能，想尽一切办法起好誓，并且不能让任何事物阻碍他实施他的决定，只要他是在理性的、正常的心理状态下起的誓，而不是因凶残的习性、炽热的渴望或难以控制的念头而处于疯狂状态，自己也不知道自己说了什么、做了什么的情况下起的誓。试想，还有什么比终身坚持诚实为人，再让神做我们的见证更好的呢？^[5]因为誓言不过就是求神在某件有争议的事上做证，而求神做一个假见证，乃是极其渎神之事。这样做实际上无异于直接说——尽管他看起来并没有说一个字——“我拿你作为我恶行的掩护。我不好意思显现为罪人，求你做我的同谋；求你为我的罪行负责，而不是让我自己负责。因为对我来说，作了恶，但不被看作是恶棍，这非常重要，而你不在意众人的意见，也不担心人们是否赞美颂扬你”。这样的话或念头简直不敬到了极点。惊闻此言，谁不会义愤填膺，不仅全然毫无恶意的神如此，凡对美德之滋味略有所知的父亲，甚至陌生人都会愤怒。

所以，如我所说的，一切誓言，只有当它们是关乎可敬的事，有益于提高公共事务或私人事务上的行为，顺从于智慧、公正和公义的引导，才能成为好的誓言。

4.在这样的引导下，还可以许完全合法的愿，感谢大量恩福，或者是目前拥有的，或者是将来可望的。但是如果起誓的目的与此相反，那么信仰禁止我们将它们付诸实施。有些人随意起誓，说要偷盗、渎神，或强奸、通奸，或攻击、杀人，或者其他类似的罪行，并付之于实施，毫不考虑他们所谓的要信守誓言只是借口，似乎不守他们的恶誓倒比不做这样的恶行更糟糕，更不能令神悦纳。我们祖先的律法和古人所确立的律例规定了公正和各种美德，而所谓的律法和律例不就是大自然的圣言吗？它们拥有内在固有的稳定性和不变性，这使它们等同于誓言。凡因为发誓要做恶事而做了恶事的，可以确定地说，他的行为不是守信的行为，而是背誓行为，这誓是应当尽心尽性遵守的誓，是大自然印在公正而卓越之事上的记号。人若是为根本不应说出口的、不正当的目的起誓，然后做出违背律法的行为来，那就是罪上加罪。因此，他应当克制自己不做恶行，同时祈求神，求神让他分有仁慈的大能，宽恕他起了如此鲁莽的誓。人既能解除一半的负担，却要选择双倍的灾难，这岂不是全然愚蠢和弱智吗？

不过，有一些人，或者因为极端乖僻的性格使他们的本性里丧失了友谊和同情感，或者因为被愤怒控制——愤怒就像严厉的女主人一样支配他们——用誓言来确立他们的凶猛习性。他们宣称，他们不会接纳如此这般的某某人与他们同食、同住，或者说，他们不会给予如此这般的某某人任何帮助，也不会从他那里接受任何东西，直到他生命终结。他

们有时还在那人死后实施报复，留下指示，不允许按仪式埋葬他的尸体。对这样的人，我要把对前一类人的忠告给予他们，即他们应当祷告和献祭，祈求神息怒，从他获得他们所需要的东西，即医治他们灵性上的疾病，这种病靠人的力量是不可能治好的。

5.还有一些人，那种因傲慢而自视甚高的自夸之人，他们因追求高位，就决心无论如何也不能与节俭这种真正有益的生活方式扯上关系。事实上，如果有人指责他们，希望遏制他们毫无约束的欲望，他们就把这种告诫当作侮辱；他们既追求奢侈的生活，就漠视告诫者，把可敬而富有极高价值的智慧教导看作可笑的东西加以嘲弄。倘若他们恰好有某种丰富的资源和生活资料，可以大肆挥霍，就发誓要如何如何使用、享受这些使他们可以随意挥霍的财富。这里有一个例子可以说明我说的意思。有一个腰缠万贯的人，过着挥霍无度的生活，不久前一位老者，我想应该是他的亲戚，或者是家里的一位老朋友，批评他的行为，告诫他要改过自新，为人处世要严谨一点，认真一点。他对这种批评极为反感，以发誓做出回应，说只要他手头有收入和钱财，就绝不会采取节约措施，不论在城镇，在乡村，不论在船上，在路上，而要随时随地炫耀他的财富。很显然，这与其说是炫耀财富，不如说是暴露其傲慢和放荡。

然而，直到今天，在那些位高权重的人中间，还有为数不少的人，尽管拥有大量积累起来的财富和资源——在他们，财富就像是从一个永恒的源泉源源不断地流出来——但使用这些东西时仍然常常像我们穷人使用它们一样。他们的杯是土制的，面包是一串串烤的，副食是橄榄、奶酪、蔬菜；夏天穿轻薄衬衣，束腰带，冬天穿厚实、防裂的斗篷。地板常常就是他们的床架，什么象牙的、龟甲的、金制的床与他们无关，什么绫罗绸缎，紫色外袍，精制的蜂蜜蛋糕，满桌的美味佳肴，统统与他们无关。在我看来，这原因不只是因为得福于良好的本性，还在于他们早年一直受教于正确的训导。这训导教育他们要重视人的利益胜过统治者的利益。它使自己居住在他们心里，几乎没有哪一天不提醒他们纪念共同的人性，使他们脱离骄傲自满、自以为是的念头，降低他们自高自大的程度，用平等来医治他们的不平等。因而他们使自己的城邑变得繁华而富裕，有序而和平；不是从城邑夺走哪样美好之物，而是把所有好的东西白白地、毫不吝惜地、慷慨地给予城邑。这些以及诸如此类的行为就是高贵之人的行为，真正意义上的统治者的行为。

而那些被变化无常的命运吹进富有行列的新贵的行为却大相径庭；他们对有眼睛能看见的真正财富^[6]一无所知，甚至从来不曾梦想过，这种财富的实质就是完全的美德，以及与它们相一致的行为；他们所遭遇的^[7]是盲目的财富，并把这种财富作为自己的支撑，这样，他们必然看不见眼前的道路，就离开正道，误入无路的荒野，崇敬根本不值得真正崇敬的东西，对自然要求他们尊敬的事物却嗤之以鼻。这样的人，若是起了不合时宜的誓言，圣言必给予严厉的责备和谴责。他们几乎不能得到洁净和医治，甚至连本性仁慈的神也认为他们不配得到他的宽恕。

6.[8]按律法，童女和妻子不可完全掌控自己所许的愿。律法把童女交给父亲监管，规定由丈夫判断妻子所起的誓是应当视为有效，还是应当取消。这显然是合理的。就前者来说，由于童女还年幼，不知道誓言的价值，所以需要别人为她们做出判断；就后者来说，她们缺乏理性，常常起对自己的丈夫没有好处的誓；因此，律法赋予丈夫信守或取消诺言的权力。[9]而寡妇没有人来为她们斡旋，没有丈夫的斡旋，丈夫已经去世或弃她而去，父亲也不会来干预，她们既然出嫁，找到新家，就已离开父亲而去，所以她们不可轻易起誓。一旦起了誓，就无法撤销，因为她们没有保护者，所以必然如此。

[10]若有人知道另一人发假誓，但碍于友谊或害羞或恐惧，而不是出于敬虔，没有告发他，使他受到审判，那他应受到与发假誓者同样的惩罚。因为把自己置在作恶者之列，就等同于做了同样的恶行。关于对做伪证者的惩罚，有的源自神，有的出于人。最高最大的惩罚出于神，他对这样的不敬绝不怜悯，而让作恶者永远处于几乎令人绝望的不洁之中。我想，这是一种公正而适合的惩罚。试想，他既无视神，神就反过来无视他，以其人之道，还治其人之身，这有什么稀奇的？人所给的惩罚措施与此不同，或治死或鞭打。[11]敬虔之心极为炽热的更好一类人主张死刑，而那些愤慨之情不那么严重的人主张由国家下令在公众场所当着所有人的面鞭打冒犯者。事实上，除了对奴性十足的人之外，鞭打与死刑是同样严厉的惩罚。

7.这就是从字面对这些条例的主旨和概要的解释。[12]我们也可以按寓意解释这些部分，从某种比喻意义上研究它们。我们应当知道，自然的正确推理既有父亲的功能，也有丈夫的作用，只是两者所包含的孕育过程各不相同。它有丈夫的功能是因为它把美德的种子贮存在灵魂里，就如同藏在肥沃的田地里。它有父亲的作用是因为它的本性就是生育好的意图和高贵而可敬的行为，然后以教育和智慧所提供的丰富的真理之水养育它的子孙。心灵一方面如同一位童女，另一方面类似于守寡或婚配的妇女。作为童女，它保守自己的纯洁，不受邪恶的情欲、享乐、欲望、忧愁和恐惧的败坏。生育这童女心灵的父对它具有权威。但是当它如同妻子，把有效力的推理作为相称的配偶，与它同住，那推论就许诺对它负责，像丈夫一样把最高尚的思想注入它里面，使它受精。而灵魂若是丧失了与正确推理的天然纽带，或者与正确推理的婚姻纽带，就失去了一切最优秀的东西，被智慧抛弃，因为它选择了一种有罪的生活，这样的灵魂必被它做出的导致自己毁灭的决定所缠绕。它没有任何方法来消除自己的过错，没有智慧的推理或者做它的丈夫同住，或者做它的父亲和生育者。

8.论到那些献祭的人，不仅献上他们的财产或部分财产，还献上他们自己的人，律法规定一个估价的天平，毫不考虑美貌、地位或诸如此类的因素，所有人都一视同仁，唯有男人与女人有分别，孩子与成人有不同。它规定，从二十岁到六十岁的男人，要估定价银二百德拉克马[13]，女子一百二十德拉克马；从五岁到二十岁，男子为八十，女子为

四十德拉克马；从婴儿到五岁，男孩为二十，女孩为十二德拉克马，至于年龄超过六十岁的老人，男子为六十，女子为四十德拉克马。所有男人和所有女人都平等估价^[14]，一个年龄一个价。这一规定有三个最可信的理由：首先，因为一个人所许的愿的价值等同于或类似于另一人的，不论它是重要的大人物所许的，还是贫穷的小人物所许的；其次，让信奉者像奴仆那样，依据其身体是否健康，形象是否俊美来估价，或者估出一个很高的价，或者相反估出一个很低的价，这显然是不适宜的；最后，也是最令人信服的一个理由，在人看来不平等的，在神看来是平等的，这是十分可敬的观点。

9. 这些就是律法书上关于人类所定的法规。关于牲畜，我们有以下法条。^[15]人若是从家畜里挑出一只，且是三类可用于献祭的洁净牲畜中的一类，或是公牛，或是绵羊，或是山羊，就必须献上那只牲口，不可以好的换坏的，或者坏的换好的。因为神所喜悦的不是动物的肥胖或油脂，乃是奉献者无瑕的心意。如果他确实要更换，就必须献上两只，而不是一只，包括原物和替换物。如果他所许的牲口是不洁净的，就必须把它拿到最受尊敬的祭司^[16]面前，祭司必须正确估价，不可超出它应有的价值，然后添加那个价值的五分之一，这样，如果必须拿洁净的活物当做祭物，而不是这只不洁净的牲口，那么所献上的祭品不可少于所估的当有价值。^[17]再者，这样做的意图是要让信奉者为自己的错误感到窘迫，因为他不假思索地许了一个愿，以为不洁的动物在这个场合是洁净的。这种错误很可能是由于某种对他产生了极大影响的心理上的失常造成的。如果他献上自己的房子，同样应当让祭司来估价，但不同的购买者所要支付的数额各不相同。^[18]如果许愿者本人决定赎回房子，他必须多付钱，外加五分之一作为对两件坏事的惩罚：一件是轻率，另一件是占有欲；前者表现在轻率许愿上，后者表现在对已经交出的东西想重新拥有。如果购买者不是原主，只要支付应付的价钱，不必额外加价。信徒不可在履行誓愿上耽搁很长时间。^[19]假若我们对待人时尽力预先兑现我们的许诺，而对待无所缺乏、无所需要的神时，却不按指定的时间偿还，这岂不是奇怪的矛盾？这样的迟缓和拖延，我们岂不证明自己犯了最大的罪，鄙视神？因为我们必须认为侍奉他乃是幸福的开端和成全。关于起誓和许愿的话题就谈到这里。

论安息的节日宜忌（第10—23节）

10. ^[20]下一个总法是关于圣七日。这一总法包括了大量极其重要的问题，各种不同的节日；第七年释放生来原是自主人，但由于时势逆境沦为奴仆的人；债主向负责人显仁慈，免了同胞所欠的债务，这也是第七年的规定；每隔六年要让土地休耕，不论低地或高地，让土壤恢复肥力；还有关于第五十年的律法规定。只要叙述这些律法，无须做出特别努力，就足以在美德上产生天然的完全，使悖逆、顽固的人变得有些顺服。

关于七在数字中所扮演的角色，我们在早些时候已经做过详尽论述，讨论了它在十里面所拥有的属性^[21]，它与十本身的密切关联，以及与四——它是十的起因和源头——的关系。^[22]我们还表明从一连续加到七就得二十八^[23]，一个完数，等于它的各因数之和；另外还表明，一个几何级数可以同时产生一个平方和一个立方^[24]，此外通过研究还可以揭示出其他许多美妙的结论。在这些数字上，我们不可逗留在眼下的接合点上，而要考察呈现在眼前的囊括在总法下的每个特殊的主题，从第一个开始，而第一个主题，如我们看到的，就是节日。

11.律法书里记载的节日共有十个。第一个是每天的节日，提到这一个可能会使人略感吃惊；第二个是每隔六天之后在第七天守的节日，希伯来人用母语称之为Sabbath，即安息日。第三个是月朔节，就是月亮和太阳会合之日。第四个是逾越节，希伯来人称为Pascha。第五个节日要献上第一个禾捆，就是圣禾捆节。第六个是除酵节。然后是真正的第七个节日，称为七七节。^[25]第八个是圣一月一日（吹角节），第九个是斋戒日（赎罪日），第十个是住棚节。就此终结全年的节庆，因而是以完数十为终点的。我们必须从第一个节日开始谈起。

12.律法记载说，每一天就是一个节日^[26]，这就使律法与遵循本性及其各种规范的义人无可指责的清白生活相对应。只要恶习没有控制并支配我们里面追求真正有益之物的思想，没有把它们从各个灵魂驱赶出去；换言之，只要美德的力量完全保持着未被击败的状态，从生到死的生命时段才可能是一个连续的节日，各家各户、各城各镇都安居乐业，充满各种美好事物，周围的一切都安宁平和。事实上，人们——男人和女人都一样——总是想方设法彼此侵犯，相互攻击，这就使原本连绵的这种怡人快乐出现了裂缝。举一个例子可以清晰地证明我所说的话。凡践行智慧的人，不论在希腊，在野蛮地土，过着纯洁无瑕、无可指责的生活，既不会做不义之事，也不会报复不公之事，对好事者一族避而远之，不去他们所出没的场所，诸如法庭、会议室、集市、聚会以及一般的草率之人汇集或聚合的地方。他们自己的志向是寻求和平的生活，避免争战。他们是最遵守自然以及它所包含之一切的人；地、海、气、天和居住其间的形形色色的存在物都是他们研究的资料，因为在心灵和思想上他们分有太阳、月亮的行程和其他恒星、行星的有序进程。虽然他们的身体牢牢地根植在地上，但他们的灵魂插上了翅膀，好叫他们穿越高空，获得对居住在那里的权能的完全沉思。这是真正的“世界公民”理应拥有的，他们把世界看作一个城，把智慧的朋友作为它的公民，按美德登记入册，这个宇宙共和国的领导权就交在美德之手。

13.这样的人充满了高贵品质，养成习惯，能无视身体上的或外在事物的苦难，训练有素，能对无关紧要的事物真正漠然置之，得到装备，能抵御享乐、淫欲，始终渴望胜过一般的激情，懂得如何使用各种方法挫败那些激情积聚起来针对他们的可怕威胁，任时运之风吹拂，绝不改变立场，因为他们已经预先估计到它攻击的力度；再大的灾祸，只要预先采取措施，就会变轻，因为心灵不再在事件中发现新奇的东西，并感

知它，而是对它无动于衷，觉得它很可能是某个陈旧而熟悉的故事——我们得说，这样的人处在自己美德的喜乐之中，必然使自己的整个生活成为一次节日。这样的人在城里实在已是少得可怜，就像智慧的余烬还在闷烧，免得美德完全熄灭，在我们人类中消失。但是，只要各地的人都能像这些极少数人那样思想和感受，成为自然原本要求他们成为的样子，所有人成为没有罪过、无可指责、热爱健全理智，喜欢高尚的道德品质的人，只因它本身而喜欢它，把它看作唯一真正的善，其他各种善只是奴仆和臣宰，服从于它们的权威，那么各城就必充满幸福，完全摆脱一切导致忧愁和恐惧的原因，装满产生喜乐和福祉的事物，于是每个季节来临时就有充分的理由过快乐的生活，一年到头就是一个节日。

14.因此，按着真理的审判，没有一个恶人能过节日，哪怕一瞬间也不可能，因为意识到自己行了恶，这种罪恶感折磨他，使他心里沮丧不已，即便他假装脸上挂着笑容，心里也没有喜乐。恶人哪里能找到一个真正喜乐的季节？他的每个计划都是作恶，生命伴侣就是愚蠢，他的一切器官，舌头、肚腹、生殖器官都与合宜之事做对。就舌头来说，他不假思索地脱口说出要求保持沉默的秘密之事；出于贪婪，他毫无节制地填塞肚腹，吃各种美味佳肴，喝大量烈性美酒；至于第三者，他滥用它们追求可憎的淫欲和一切律法都禁止的各种交媾。他不仅狂热地侵犯别人的婚床，还扮演鸡奸者，强迫作为自然性别的男性自我贬损，转变为女性，只是为了纵容污浊的、可咒诅的性欲。因此之故，伟大的摩西看到属于真正节日的美是多么宏大，认为它的完全超出人性的领会能力，所以把它献给神，说这是“主耶和华的节日”。当他想到我们人类的境况是如此可悲而可怖，由灵魂里的贪欲和身体上的软弱所产生的恶简直数不胜数，再加上时运变迁，邻人与邻人之间彼此攻击，相互造成同时也遭受无穷无尽的不当之事，想到这些，他禁不住怀疑，人既在如此广泛的事务之海中颠簸，不论是否出于自己的意愿，都无法找到安详和平或者远离危险的生活港湾，那么是否还有人能真正的拥有节日——不是这个词通常意义上的节日，而是真正意义上的节日；真正的意义就是，在沉思世界和它的内容中，在遵循自然，使言语与行为一致，行为与言语统一中找到喜乐和节庆。因此，有必要宣告，节日只属于神，唯有神是快乐、幸福的，远离一切邪恶，充满全然的善，或者按真理的说法，毋宁说，他本身就是善，他把个别的善大大地撒播在天上和地上。

因此，古代有位富有智慧的妇人，当她内心的情欲平息之后，就发出笑声，因为她心里有喜乐，充满她的肚腹。^[27]但是当她考虑这个问题的时候，认为喜乐完全可能是神独有的财产，她却误以为自己拥有超越于人的能力的幸福状态，岂不是犯罪，所以她就感到害怕，就否认她心里笑了，直到她的疑惑得到解除才释然。因为仁慈的神借一个神谕解除了她的恐惧，这神谕吩咐她承认自己确实笑了，由此使我们知道这样的教训，喜乐并非完全与受造物无关。喜乐有两种：一种是纯粹的、完全纯洁的，不包含任何与其自身本性相反的东西。这种喜乐属于神，不属于别的存在。另一类从它而来，是混合的河流，掺和了少量忧愁的支流，只要这种混合物保持这样的构成，即愉悦的成分比不悦的成分多，

智慧人就把它当作最大的恩赐领受。这个问题就讲这么多。

15.这第一个节日是连绵不绝，无始无终的。第二个要守的节日是圣七日，每隔六天就过一次。有些人看到它非同寻常的贞洁，就给它取名为童女。^[28]他们还称她为无母之子，是由宇宙之父单独生育的，这是与女性无关的只有男性的理想生育形式。它是数字中最有男子气概、最勇敢刚强的数字，天生就赋予了主权和领导地位。有些人从它显现在感觉领域的迹象判断它具有概念本性，就给它取名叫“时节”（season）。^[29]因为七是在感觉世界里位居最高的一切现象的共同因数，以适当顺序完成年岁的过渡和季节的循环。比如七大行星，大熊星、昴宿星、月亮的盈亏循环，还有其他天体和谐而宏伟的运行，难以用言语描述。但是摩西从更高的视角给它取名为完成和完全，因为他规定，六是使宇宙各部分形成的数字，七是它们得以完全的数字。六是奇偶并存的数，由两个三构成，有偶有奇，偶数部分作为它的阳性元素，奇数作为它的阴性元素，这两种元素，根据永恒不变的自然律法，就是生成之源。而七是个全然非复合的数，满可以恰当地称之为六的光。因为六创造的事物，七显现为成全，岂不可以恰当地称之为世界的誕生日？也就是父的完全之工，由完全部分构成的工，在七上面显现为它本真的样子。

在这一日，我们要停止一切的工。律法这样说不是为了教导偷懒，相反，它常常教人忍受艰辛，激发人劳苦，鄙弃那些荒废时间的人，所以，明明白白地指示要在六天里尽心做工。它的目的毋宁说是让人在连续不停、没有中断的劳作中喘口气，轻松一下，借着某种有规则的、适当的恢复体系使身体恢复元气，使人重新振作精神，再去从事原来的活动。稍作休息不仅能使普通人，也能使运动员积聚力量，以更大的潜力迅速而耐心地担当立在他们面前的每个任务。再者，他虽然禁止第七日有任何身体上的劳作，却允许人从事更高的活动，即研究美德学问之原理的活动。律法吩咐我们要花时间研究哲学，从而提高灵魂和统领的心灵（dominant mind）的素质。所以，各城在每个安息日都有成千上万教授智慧、自制、勇敢、公正和其他美德的学校开放，求学者坐得整整齐齐，安静地竖起耳朵，全神贯注地聆听，如饥似渴地吸取老师的话，同时油然而产生一种特殊的体验，引发出最好的、肯定有益的、必使整个生活变得更加美好的东西。在所学的大量个别的真理和原则中间，有两条大纲几乎比其他所有理论都要重要：一条是对神尽职，表现为敬虔和圣洁；另一条是对人尽职，表现为仁慈和公正。每一条都可分为许多分支，全都大受赞美。这些事物清楚地表明，摩西不允许那些使用他的神圣指示的人在哪个时节懈怠不动。但是既然我们是由身体和灵魂构成的，他就分派给身体特定的任务，同样给灵魂应得的分，他真诚地希望这两者能够等候相互换班。当身体做工时，灵魂就享受休息；当身体休息时，灵魂开始做工。这样，生活的最佳形式，理论的和实践的，彼此轮换，交替做工。实践生活分到六这个数字协助身体，理论生活有其追求知识和心灵的完全。

16.这一日不可在任何地方生火。^[30]火被认为是生命的源头和起

点。没有它，生存所需的必要条件没有一个能实现。因此禁止使用技艺中所需要的最主要也是最早的工具，尤其是那些机械工具，就是为那些特定形式的侍奉所需要的东西设立了一道屏障。^[31]但是可以看出，他进一步的规定似乎是为拒不听从他的诫命的更为不顺服的人立的，因为他不仅要求主人在安息日停歇一切工，也允许男仆和女仆停工休息，告诉他们这样一个信息：每隔六天，他们就得到安全保障和差不多完全的自由，从而既教给主人也教给仆人可敬的一课。主人必须习惯于自己做工，不可等着仆人来帮助和照料。^[32]这样，万一人事变迁，出现艰难时世，他们也不至于因不熟悉劳务而一开始就丧失信心，对完成眼前的工作感到绝望，而是能更加灵活地利用身体的各个部位，显得精力充沛，轻松自如。另外，仆人也不该不抱更高的盼望，而应在六日之后所得的放松之中发现自由的余烬或火花，期望在他们继续尽心尽职地做工之后能获得完全的自由。主人偶尔屈尊做做奴仆的工作，而奴仆也偶尔享受豁免权，不用做工，这样一来，人的行为必会向美德的完善跨出一步，因为此时表面显赫者和卑贱者都会想到平等，彼此偿还各自所欠的债。

当然，律法立的安息日不只是为仆人，也是为牲畜，尽管两者之间完全可能有分别。因为仆人本性上是自由的，没有人生来就是奴仆，但非理性的动物原本就是为人所用，服侍于人，因此属于奴仆。然而，虽然它们的职责是背负担子，为主人受累劳作，它们同样在第七日得到休息。没有必要一一检查其余名单，就是牛^[33]这种最有用，在人类生活中最必不可少的牲口——当土壤预备播种时需要牛来耕犁，当禾捆收割之后需要扬谷时，也要靠牛来打谷——也要放下轭，享受世界的生日。这圣洁的日子所扩展的影响力是如此广泛。

17.他给予第七日的崇敬非常之大，其他凡是分有这个数字的性质的，都得到他的尊重。于是他立下条例，规定在第七年取消一切债务^[34]，既作为对穷人的救助，也是对富人的正式要求，要求他们显出仁慈之心，把自己的东西分一些给穷乏之人，以便在灾难临头时也可指望自己得到同样的善意。人事变迁无常，时起时落，生活并不总是停泊在同一个港口，倒像一阵无定的风，不经意中就转向了相反的方向。最好的方法应当是债权人宽宏大量，免了一切债务人的债，但是他们并不都能做到如此宽宏大量，有些人守财如命，或者并非非常富裕，所以他规定，他们也当作出一定贡献，献出这一部分不会给他们带来任何痛苦。^[35]他不允许他们向自己的同胞追讨钱，但允许向其他人要求归返应得的份。^[36]他区分了两者，把前者适当地称为弟兄，表明对那些本性上是他弟兄的人和同为继承产业的人，谁也不可吝惜自己的东西。那些不属于同一族的人，他称为外邦人。这非常合理。既是外人，就没有伙伴关系，除非借着卓越的美德，把这种关系转变为亲属纽带。因为有条普遍的真理说，共同的国民身份依赖于美德和把道德之美作为唯一善的律法。

再者，放债取利是该受指责的行为^[37]，因为借钱的人不可能有非

常多的生存之道，显然是捉襟见肘才会借钱，他若是在偿还本金时还得付息，岂不是必然陷入更加窘迫的境况？人若想从放贷中获利，就无异于没有意识的动物，因设置在眼前的诱饵而遭受更大的损失。尊敬的放贷者，我问你，你既没有伙伴的感情，为何要假装有伙伴的行为？为何外表上显出友善、仁慈的样子，行为上却暴露出非人、野蛮的兽性，追讨利息，还常常要求双倍偿还，使穷人陷入更大的穷困深渊？因而，你贪求更大的利益，却连本金也一同丧失，此时没有人会同情你；相反，众人都兴高采烈，叫你敲诈勒索者、唯利是图者，以及其他类似的称号，你这潜心等候别人的不幸，把他们的厄运看作你自己的好运的人。曾有话说[38]，邪恶没有一点视力，同样，放贷者也是瞎子，对偿还的时间毫无洞见。他出于贪婪期望获得的利益，即使不是完全不可能，也几乎是不可能获得的。这样贪财的人，完全可能受到惩罚，只得到他所给予的东西，叫他知道不可拿别人的不幸作交换，以不正当手段致富。借用人应当享有律法上的仁慈，既不付单息，也不付复息，只要偿还本金。就后者来说，如果有机会，他们也会亏本借钱给现在借贷给他们的人，以同样的帮助回报先前给予恩惠的人。

18.这类条例之后，他制定了一条通体都散发出友善和仁慈的律法。[39]他说：“你弟兄中，若有一人被卖给你，让他服侍你六年，到第七年就要任他自由出去。”这里，他再次使用了同胞弟兄这个词，借此名在主人灵魂里悄悄播下他与这个受他掌控的人有亲密关系这样的思想。这条条例要求他不可鄙视此人如同陌生人，而要在圣言所显示的教训下激发一种初级的亲属感，从而对他走向解放获得自由不可有任何怨恨。因为在这个位置的人，我们虽然看到他们被称为奴仆，实际上是做服侍工作以谋取生活所需的工人[40]，尽管有些人可能会叫嚣自己对他们有怎样绝对的支配权。[41]我们必须重述律法书里的这些杰出规定，压制这些人的狂妄凶残。我的朋友，你称为奴仆的人只是受你雇用的人，他本人也是一个人，归根结底是你的同类人。再进一步说，是与你同个民族，也许还是同个支派、同个分区的人，只是实情所迫才沦为奴仆，接受现在这种装束。那么，从你心里去除那种邪恶而有害的东西——傲慢。对他要如对你雇用的仆人，在你所给和所取的事上都要如此。至于后者，他服侍你不会有一点迟疑，任何时候、任何地方都会毫不拖延，还未等你开口吩咐，就预先热烈而迅速地执行你的命令。你必须给他食物、服饰作为回报，关心他的其他需要。不可给他上轭，像管非理性的牲口一样管他，也不可把太重太多的担子压在他身上，使他力不从心；不可辱骂他，也不可用威胁和恐吓拖垮他，使他陷入悲惨的绝望状态；相反，要按照常规律法给他时间和地点休息。“凡事不可过分”在任何情况下都是一条极好的格言，尤其适用于主人和仆人之间。[42]无论如何，当你得到他的服侍满了所规定的期限，就是六年，当真正神圣的数字第七年来临，你要任他自由出去，因他原本就是自由的，所以我的朋友，要毫不犹豫地放他走，并且为你有机会对最高贵的受造物人给予最大的利益而欣喜。对奴仆来说，没有比自由更大的恩惠了。[43]也要高高兴兴地从你的各样财产中取出一些送他上路，使你的善行得的圆满。他离开你家

时，你没有让他身无分文，而是给他装满生活所需的各样资料；这是你的一大美德。否则，同样的事还会发生。他可能因匮乏陷入先前的痛苦窘境，因缺乏生活来源再次被迫沦落为奴仆，你给予他的恩惠也就可能荡然无存。关于穷人就谈到这里。

19.接下来的诫命规定第七年要叫地歇息，不耕不种。^[44]这里有几个理由：首先，他希望在所有以时间衡量的系列里，即在日、月、年里，都尊崇七的位置，每个第七天是圣的，如希伯来人所称的，是安息日；正是在每年的第七月有一年中最主要的节日，因而很自然地，第七年也被标出来分有属于这个数字的一份尊荣。还有第二个理由。他说，不要完全受制于钱财，而要主动忍受一些损失。这样，即便出现意外的损失，也会觉得容易承受，而不会把它看作某种陌生的、异己的灾难而怨恨，陷入绝望。有些富人非常懦弱，一有不幸降临，就悲痛、灰心，好像失去了全部财产。而摩西的跟随者，全都成了他真正的门徒，从幼年时期就在他优秀的体制中得到训练，甚至让最肥沃的地休耕不种，使自己习惯于镇静地忍受匮乏，通过学习宽宏大量的教导，主动而有意地让财富，甚至是确定无疑的财富之源从自己手中失去。^[45]

我想，还有第三个启发，即人要绝对禁止把难以承受的担子压在别人身上。试想，地不可能有任何痛苦或喜乐的情感，尚且规定要让它的各部分得到休息，更何况人呢？他不仅有感觉，这是包括非理性动物在内的所有动物共有的，此外还有理性这种特殊的恩赐。有了理性，艰辛和劳作所产生的痛苦情感就会在心理图像上打下烙印，留下记录，比单纯的感觉要鲜明得多，因而人岂不更应当得到休息！让所谓的主人停止把严厉、几乎难以忍受的命令强加给他们的奴仆，过分使用会使他们的身体垮掉，迫使灵魂在身体之前崩溃。你要毫不吝啬地调整、约束你的命令。其结果必是，你自己可以享受悠闲，只需给予适当的关注，而你的仆人必欣然执行主人的命令，尽心完成自己的任务，不会因疲劳过度，似乎劳作使他们过早地跨进了老年——我们实在可以这么说——只能服侍很短的时间，一下子就丧失了劳动力；相反，他们将尽可能延长青春年限，就像运动员一样，不是指那些把自己养成一身肥肉的人，而是那些“洒尽汗水”^[46]定期训练自己，以获得生活所需的有用之技术的人。

同样，城里的统治者也不可用沉重而频繁的税赋和劳苦折磨他们。这种统治者一方面装满自己的金库，另一方面在囤积钱财的时候也积聚粗鄙的恶习，玷污整个市民生活。他们故意选择最残暴无情、毫无人性的人做收税官，把资源放在这些人手上，使其做出过分之事。这些人除了本性残暴之外，还享有从主人的指示所得的赦免权，他们决心每个行为都要迎合主人的喜好，令他们快乐，于是无恶不作，没有哪种严厉的惩罚不尝试，不论其有多野蛮，从来不知道怜悯与温和，连做梦也不曾想过。因而他们在执行收税指示时，造成了普遍的混乱，破坏了一切秩序，他们不只是向受害者的财产强征杂税，还侮辱他们的身体，对之蹂躏、强暴，想出种种极端残忍的折磨方式。

事实上，我听说过这样一些人，他们怀着变态的疯狂和残忍，甚至死人也不放过，这些变得极端兽性化的人，胆敢鞭打尸体。当有人指责这种非同寻常的野蛮行径，连死人也不放过——死本身就是摆脱一切灾难，并且实在是一切不幸的“终止”，以求身体免于侮辱，然而它们如今不只是受到侮辱，不仅没有得到正常的埋葬仪式，反而忍受暴行——他们所采用的辩护比指控更恶劣。他们说，他们这样凌辱死的，不是为了侮辱无知无觉之尘土这种毫无意义的目的，而是为了激发那些与他们有亲缘关系或某种朋友关系的人的同情，从而促使这些人把朋友的尸体赎回去，他们支付的钱财就是最后的礼物。

20.多么愚蠢啊！我要对他们说，愚蠢的人哪，你们所教导的，你们自己岂不是先学过的吗？你们既然在自己心里剔除了一切友善和仁慈的情感，岂有能力诱导别人显示怜悯，更何况还在他们面前施展最残暴的行为？^[47]你们竟做了这样的事，尽管你们并非没有忠告者，尤其是我们的律法，我们的律法甚至让地从每年的劳作中得到松弛，给它一个休耕不种的时期。这地，表面看是全无生命的东西，其实却处于一种回报状态，它白白得到的恩惠，现在急于要回报偿还。因为第七年的豁免，整整一年的休耕，完全自由的休息，使它在来年变得非常肥沃，从而比以往年份结出两倍甚至更多倍的果实。我们也可以看到，教练在对待运动员他们的学生时也采取非常相似的方法。他们先是给学生不间断地上课训练，但在他们精疲力竭之前，必会让他们轻松一下，给他们一段有生气的新生活，不仅中断艰苦的训练本身，还改善常规的饮食，减轻艰辛程度，使灵魂愉悦，身体适宜。我们不可猜想，本应严格要求的专业教练这里怎么成了怂恿松懈和奢侈的老师；他们是根据一种科学方法使已经强壮的变得更加有力，使精力更加充沛，因为劳逸结合。张弛有度可以产生一种平衡。这一真理我是从永远不会出错的自然智慧中学到的，自然知道我们人类已经变得多么劳累和疲乏，就把我们的时间分为白昼与夜晚，把醒的时间分给白昼，睡眠时间分给夜晚。因为她是最精心的母亲，最担心她的孩子们会筋疲力尽。白天，她唤醒我们的身体，激发它们履行各种职责，谋取生活所需，责备那些终日好逸恶劳、奢侈逸乐的人。但到了夜晚，她发出召回号角，如在战争上那样，招呼他们休息，照料自己的身体。人们搁下从早到晚压在他们身上的一切令人痛苦的事务担子，回到家里，开始休息，在沉沉睡眠中把白天的困苦烦乱置于脑后，然后疲劳解除，精力恢复，各人急切地渴望从事自己所熟悉的工作。这是自然分配给人的双重过程，即睡眠和清醒，通过这种活动和休息的交替轮换，他们身体的各部分变得更加灵活和敏捷。

21.制定我们律法的先知在宣告每隔六年地要歇息、农夫要停工时，心里所想到的就是这些考虑。不过，他制定这一条例不只是基于我所提到的原因，也感动于惯常的仁慈，他的目标就是把这种仁慈注入律法的每一部分，从而使阅读《圣经》的读者对良善的、像邻居一样亲切的习俗留下深刻印象。因为他禁止他们在第七年封闭任何田地。^[48]所有橄榄园、葡萄园都要敞开大门，其他田产也要如此，不论是种五谷的，还是种果树的，让穷人自由使用田地里自然长出的果实，即使不能比主人

优先使用，也完全可以与他们同样使用。由此，一方面他不允许主人们做任何耕耘之工，因为他希望避免给他们这样一种痛苦的感觉，即他们承担了花费，却没有获得收益；另一方面他认为，无论如何穷人在这一年应当把看起来属于别人的东西当作自己的东西享用，使他们不至于穷困潦倒，遭人羞辱，或者沦为乞丐。我们炽热的心岂不是热烈地向往充满仁慈之情的律法？它教导富人要慷慨地捐献，拿出自己的所有与别人分享，鼓励穷人不要总是奉承富人，对他们卑躬屈膝，似乎唯有祈求于他们的施舍才能弥补自己的缺乏，其实他们也可以不时地声称拥有果实的财富之源；这些果子，如我所说的，是未经耕耘长出来的，他们可以当作自己的食物。

寡妇孤儿以及其他因为收入没有盈余而被忽视、无人理睬的人，此时却拥有这样一种盈余，并发现自己借着神的恩赐突然变得富足，因为神鼓励他们在七这个圣数的支持下与主人同享出产。事实上，所有的畜产业者都可以赶出自己的牲畜放牧，可以挑选草肥水美、特别适合牲畜的草地放牧。所以他们充分利用自由时期所保证的豁免权，不论主人多么吝啬，也不能干扰这种权利。他们受到一种非常古老的习俗的影响。这种习俗经过长期践行，习以为常，已经获得自然本性的稳固地位。

22.他确立了节制和仁慈的这一首要根基之后，就在它上面加立七七四十九年的数字，并把第五十年分别为圣。^[49]他把这一点作为许多特殊的律法的主题，除了与其他安息年共同的规定之外，另外的规定也都非常杰出。^[50]第一条规定如下。他认为转让的地产在这一年应当物归原主，以便保障分配给家庭的东西不流失在外，好叫凡分得财产的人没有谁完全丧失这种赠物^[51]。由于人时时会遇到逆境，有些人不得不卖掉自己的财产，所以他为这样的人提供适当的需要，同时采取措施防止购买者受骗。也就是说，允许卖主出售财产，但必须非常清楚地告诉买主交易条件。“不是按完全所有权的价值支付，”他说，“只是按固定的年数支付，不超过五十年”。因为这买卖不是代表不动产，而是代表收成，这出于两个非常具有说服力的理由：其一，整个国家被称为神的产业^[52]，让神的财产登记到另外的主人名下，这是违背信仰的；其二，每个物主都注定分有自己的一部分，若剥夺他的这部分，有违律法的公正观。因此，任何人若在五十年结束之前有办法拿回自己的财产，或者他的直系亲属能这样做，立法者敦促他要想方设法以他出售时所得的价值收回地产，但不可使那在他困窘时帮了他的买主吃亏。另外，他同情穷人，向他显怜悯，使他收回他原初拥有的额外财富，但许愿献出的田地除外，因为既是许了愿的，这地就属于奉献的祭品了。^[53]宗教不允许这一节期影响奉献祭品的有效性，因此律法规定这样的地产应当要求适当的价格，不可对信奉者做出任何让步。

23.这些是关于土地这种财产的条例。关于房产有不同的规定。^[54]有些房产属于城邑，在城墙里面，有些是在城墙外面乡村的农舍。于是，律法允许后者随时可以赎回，并且规定，到了第五十年还未赎回的，都应归回原主，不必对前主有任何补偿，如对不动产的处理那样，

因为农舍就是不动产的一部分。至于城里的房子，在一年时间内卖主可以赎回，但过了一年，就归于买主，免得他因第五十年普遍的豁免而蒙受什么损失。他的理由是，他希望给新来者一个基础，使他们也感到自己牢牢地扎根于这个国家。由于他们没有分得土地，地产分配时他们没有被算在内，律法就把房子分给他们作为酬金，热切希望那些向律法恳求的人、祈求保护的人不至于像浮萍一样无根漂荡。因为当土地按着支派分配时，城邑未被划分，甚至根本还没有建起城邑的形式，居民就在乡村的外屋居住。后来他们离开这些建筑聚集到一处，在多年的来往中集体感、友谊情很自然地越来越强，于是他们就建造房子毗邻而居，从而形成了城邑。他们就把这些地方分给新来者一份，如我所说的，免得他们觉得自己被排除在外，无论在乡下在城邑都没有财产。

论圣殿看护者的权利（第24节）

24.关于分别为圣的支派的律法如下。^[55]看护圣殿的人，律法没有分给他们一分地，认为他们所得的初熟土产足以维生，但分给他们四十八座城邑居住，每座城前面有两千肘尺的空地。这里面的房子并不像其他在城墙里的房子那样，如果卖主在一整年内找不到赎回的方法，就永归买主，而是在任何时候都可以赎回，就像一般人可以随时赎回村庄的房子，利未人的住房与此相似。因为这些是他们在块地应得之分的全部，所以他认为他们一旦得到就不可夺走，就像人分得农庄的房子，就永远属于他们一样。关于房子的话题就谈到这里。

25.关于债权人和债务人、仆人和主人之间的关系，也制定了与以上所述类似的条例。^[56]债权人不可追讨同胞的利息，只能收回所付的本金。主人对所买的奴仆要如同雇用的仆人，而不是天生的奴仆，只要能付赎金，就要当场保证他们获得自由，或者以后在必要的时候，比如从他们开始为奴算起第七年，或第五十年到来时，任他们自由出去，就后者来说，即使人已到垂暮之年，哪怕只有一天，也要给他自由。因为禧年被认为是赦免的时间，事实也是如此，所有人都撤销以前的买卖，恢复过去的繁荣。不过，律法确实允许从别的国家购买奴隶^[57]，原因有二：第一，同胞与外人之间应该有分别；第二，他的共同体里不应完全排除家仆的职责，那是最必不可少的财产。因为生活中有许多情形都需要奴仆的服侍。

论债务、继承权（第25节）

^[58]父母的继承人应是儿子^[59]；没有儿子，就归给女儿。因为正如在自然中，男人优先于女人，同样，在亲属关系上，儿子也应优先继承财产，填补死者留下的空位。凡是人或地上生的，都不可能不朽，这是

一条不可避免的法则。如果留下的是未嫁童女，没有嫁妆，父母活着时没有给予她们任何类似的财产，那么她们应与男丁有同等的继承权。保护这样的孤女，指导她们的成长，提供她们的生活需要以及少女应有的教育，这些职责应由最高地方长官来负责^[60]；到了一定时候，还要安排适合的婚姻，根据功德、经全面考察挑选夫婿。如果可能，丈夫应当是女孩的本家，出于同一家族。这一条若办不到，至少也要出于同一区，同一支派。否则，与别的支派通婚，作为嫁妆所给予的就被转移到其他支派；财产应当留在原初基于各支派所分配给他们的地方。^[61]如果死者没有子女，就由兄弟来继承，因为在亲属表上除儿子和女儿外，排第二位的就是兄弟了。如果死者没有兄弟，继承权必须传到父亲这边的叔伯。如果没有叔伯，就传到姑母，然后是其他亲属中关系最近的人。如果亲属极少，没有血亲还活着，就由支派来继承。^[62]在某种意义上，支派是更宽泛、包容一切的亲属。

然而，某些质问者提出的一个问题不容忽视。他们问，律法在论到继承条例时，提到各个层次的亲属、同区域人、同支派人，唯独没有提到父母，这是为何？父母岂不是孩子的自然继承人，就如孩子自然继承父母的遗产？尊敬的先生，回答是这样的，律法实际上是神赐予的，总是期望遵从自然过程，所以坚持不可引入任何不吉利的念头。父母祈愿自己死了之后，他们所生的孩子还活着，能继承他们的名、种和财产，但是他们死敌的咒诅却正好相反，唯愿儿女都能死在父母之前。只是立法者不愿意明白地说出白发为黑发送葬这种不合时宜的事，整个宇宙的秩序是和谐一致的，但这种事是不和谐音，因此他没有规定父母应当继承儿女的财产，既是出于必需，也是为了得体。他知道这样的事与常规的生活轨道或自然不相协调，所以，他避免用赤裸裸的词指定父母继承死去子女的财产；否则，把如此令人不快的权利授予他们，岂不如同在他们的伤痛上撒上污泥，或者在他们的不幸中撒上盐巴？于是，他采用另一种方式表达他们的物主权，是对巨大伤害的一种简单特效药。是什么方式呢？他宣称父亲的兄弟是侄子的继承人；叔伯有这种特权无疑是因为父亲的缘故，除非有人愚蠢到以为一个因B而尊敬A的人会故意不尊重B。那些对朋友的熟人殷勤相待的人，难道会怠慢自己的朋友吗？事实岂不是这样，尊敬朋友的这些熟人的，必也尊敬朋友？根据同样的原则，律法既提名父亲的兄弟——鉴于他与父亲的关系——分有继承权，岂不更认定父亲有继承权？当然鉴于以上所述的理由，它确实没有使用这样的话，但以一种比语言更公认的力量表明了这样的意思，立法者的意图是显而易见的。

长子与他弟弟们的分成并不同等，律法判给他的是双份^[63]，一个理由是他的父母在生他之前，只是丈夫和妻子，由于这头生子，使他们成了父亲和母亲；另一理由是，正是他们的长子在与他们说话时开始使用父亲母亲这些名称；第三个理由最重要，孩子们还未出生之前，家里没有血脉，有了孩子就有了人类存续的果子，这种存续播种在婚姻里，结果在孩子的诞生上，起于长子。我想，出于这样的原因，那些行为举止显得如此残酷无情的仇敌，他们的长子一夜之间就被杀光，如《圣

经》告诉我们的，而我们国家的长子分别为圣，献给神做感谢祭。对仇敌，就应当给予沉重的打击，使他们不可能得到任何慰藉的打击，也就是毁灭他们的长子，而对神，成就救恩的神，要献上那些孩子中的头生作为初果，表示尊敬。

但是有些人娶妻生子之后，就忘了原本知道的自制，毁在放荡的暗礁上。他们沉迷于对其他女人的疯狂情欲，虐待那些迄今为止一直属于他们的人，恶待与她们所生的孩子，似乎不是他们的父亲，而是他们的叔伯，像继母一样对第一个家庭不仁不义，把他们自己和他们的所有全都献给第二个妻子和她们的孩子，受制于最恶的情欲，奢侈淫乐。对这样的淫欲，若是可能，律法必会毫不犹豫地加以遏制，阻止他们进一步嬉戏、沉迷，但是要医治被煽动为兽性的狂热非常困难，甚至是不可能的，所以它任父亲如同患了不治之症的人一样自行灭亡，但并不漠视因他追求别的女人而受到侮辱的妻子所生的儿子，规定这儿子要在弟兄们的分配中得双份。这有几个理由：首先，惩罚罪犯，强迫他善待他原本打算恶待的人，使他无法贯彻判断失当的意见。为此，它把益处授予可能在他手上受损的人，并且担当父亲的角色。就长子来说，亲生父亲已经抛弃了这一角色。其次，它对遭受不公正的受害者显示怜悯和同情，使他们得以分有如此给予的恩惠，从而摆脱令人痛苦不堪的困境。我们会很自然地认为，儿子得到双份利益所感到的满足，也为母亲所分享。事实上，律法不让她和她的家完全受制于仇敌，这种人性化的规定使她大受鼓舞。还有第三条理由。它天生就有一种公正判断的能力。考虑到父亲已经把自己的财富慷慨地赠给所爱妻子的孩子，因为他爱他们的母亲，而对所恨妻子的孩子，由于对他们母亲的恨恶，他全然不考虑他们的利益。这样，前者甚至在他有生之年就继承了多于他们应得的一份，而后者很可能在他死后也无法从整个遗产中分得一点利益。因而，它规定，被弃妻子的儿子应有长子的特权，得双份遗产，以便平衡两个家庭之间的遗产分割。^[64]这些问题就谈到这里。

论其他节日：月朔、逾越节、无酵七、禾捆节、庄稼初熟节、吹角节、斋戒日、住棚节、圣筐节（第26—36节）

26.按以上所述的顺序，我们记载的第三种节日是月朔，现在我们要加以解释。月朔，或月初，即日月两次相合之间的时间，其长度在天文学上已经有准确的估算。月朔在节日中占有一席之地出于许多原因。第一个原因，因为这是月的开端，而开端，包括数字上的和时间上的，都是值得尊敬的。第二个原因，因为当这个时间来临时，天上的一切没有一个不发亮的，因为日月相合时，月亮被太阳盖住，看不见，面朝地球的一面就变成黑暗，而到了新月时，它又重新发出天然的亮光。第三个原因是，那时，更强更有能力的元素为较小较弱的一方提供所需要的帮

助。因为正是在那时，太阳开始照射月亮，我们看见这光，看见月亮显现出它自己的美丽。可以肯定，这显然是教导友善和仁慈之课，吩咐人绝不可吝啬自己的美物，而要效仿天上幸福、快乐的存在者，从灵魂里剔除嫉妒，把自己的所有全都展现给众人，把它看作是共同的财产，白白给予配得者。第四个原因是，月亮穿越黄道带所用的周期比任何天体都要短。因为它完成那一循环只要一个月时间，因而它环行的末端——当月亮终结环行回到起点——受到律法的尊重，律法就宣告那天是节日。这再次教导我们一个可敬的教训，即在生活中，我们应当使结局与开端对应。只要我们使基本的欲望控制在理性之下，不让它们像没有牧人的牲畜一样造反、骚乱，就必能做到这一点。

至于月亮对地上万物的作用，没有必要详述，证据非常清楚，一目了然。当月满时，江河和泉流涨起；月缺时，江河的水又落下。它的变相导致海洋在落潮时收缩下降，然后突然回潮汹涌澎湃，使空气随着天空的变化而变化，或清晰，或多云，也经历其他种种变化形式。各种果实，包括地里种的五谷和树上结的果子，照着月亮的循环渐渐成熟，这种循环养育并催熟了万物，使它们在露水与和煦的微风中成长。但是如我所说的，现在不是对月亮大唱颂歌、记载并概括它对地上生物和其他一切之作用的时候。正是出于这些或者类似的原因，月朔受到尊敬，在各节日中获得一席之地。

27.月朔之后的第四个节日称为逾越节^[65]，希伯来人用方言叫它 Pascha。在这一节日里，从中午直到黄昏，全体百姓，不论老少，都要献上无数祭品，为那特定的日子举祭，以尊荣祭司之职。^[66]因为在其他时间，祭司按着律法规定，执行公共祭祀和由个人献的祭，但在这一时刻，全民都举行神圣仪式，以洁净的双手和完全的豁免权履行祭司之职。这样做的理由如下：这节日是一种提醒和感谢，纪念以色列人顺从赐给他们的神谕，做出将二百多万^[67]男女迁出埃及的伟大创举。当时，他们离开了一片充满暴行、奉行排外政策的土地，更糟糕的是，那个地方把属神的荣耀归与非理性的受造物，不只是归与家养的牲畜，还归与野兽。他们当时是多么喜乐，满腔热情，急不可待地要表达自己的热心，就很自然地不等祭司来就开始献祭。^[68]当时这一习俗出于自发、本能的激情，后来得到律法认可，规定每年一次过这一节日，提醒他们要履行感恩之义务。研究一下古代历史就可以发现这些都是事实。

不过，对那些习惯于把字面史实转变为寓意解释的人来说，逾越节暗示的是灵魂的洁净。他们说，热爱智慧的人一心一意要跨越身体和情欲，这两者都像湍流一样，若不筑起美德原则之堤遏制汹涌的洪流，它们就会淹没他。在这一日，每户人家的住宅都被授予殿的外形和尊严，然后杀了祭品，布置合宜的节日膳食。客人都受了洁净礼，坐在宴席上，但这宴席不同于其他节日聚会，没有美酒佳肴放纵肚腹，而是以祷告、圣歌以及祖先流传下来的习俗来庆祝节日。这个民族节庆所定的日子非常值得注意，那是此月的十四日，一个由两个七相加所得的数字，从而表明一个事实，在任何值得尊敬的事上，不会没有七的影子，它总

是带头给予威望和尊严。

28.他把另一个节日与逾越节连在一起，那个节日所吃的食物是不同的，我们平时不太吃，就是未发酵的饼，所以这节就叫无酵节。^[69]这可以看作是出于两点考虑，一点是本民族特有的，指刚刚提到的全民迁移，另一点是普遍的，遵从自然的引导，与普遍的宇宙秩序相一致。要表明这一论断是完全正确的，我们需要做些考察。按阳历说，此月排在第七，但在重要性上属于第一，因而圣书里就把它算作正月。^[70]我想这原因必是如下。春分时，我们看到一种类似于这个世界被造的第一纪元的样子和景象。当时，各元素被分离，并被置于和谐秩序之中，这种和谐秩序既是各元素自身的，也是彼此之间的。天上装饰着太阳、月亮，其他星辰——包括恒星和行星——的有序运动和环行。同样，地上装饰着各类植物，无论高地、低地，只要土深地肥，就成为一片丰饶、翠绿。所以，神每年都把春天这个万物生长、欣欣向荣的季节陈列在我们眼前，提醒我们纪念这世界的受造。由此而言，律法有充分的理由把它作为第一个月，因为在一定意义上，它就是最初起源的一个像，从那源头复制而来，就像原型之印章留下的印记。而秋分这个月份，虽然按阳历算是第一个月，在律法上却不称为正月，因为那个时候，所有果实都已经收割，树叶开始凋零，所有春天盛开的花朵已经被夏天的太阳烤焦，在秋天干燥的气流中逐渐枯萎。这样说来，把“第一”之名给予一个无论高地和低地都一片萧瑟、成为不毛之地的月份，在他看来是完全不适合、不协调的。因为作为第一和领头的事物应当与一切最美好、最令人向往的事物，具有源源不断的生命力，使动物、果实、植物都大大增加的事物相连，而不是与毁灭的过程及其暗示的黑暗念头相连。这节日始于月半，十五号，就是月圆的日子，特意选择这一日是因为那时全然没有黑暗，万物都被持续照亮，太阳从早晨照到傍晚，月亮从傍晚照到早晨，同时星辰彼此让路，没有任何阴影罩在它们的明亮光体上。^[71]

另外，这节日要守七天，表明这个数字在宇宙中拥有优先性和高贵性，指出凡使人精神愉悦、使公众喜乐、感恩于神的事，都应伴随着关于圣七这个数字的纪念，神有意使这个数字成为人类一切好事的源头和源泉。七天里有两天，即第一天和最后一天，被分别为圣。由此他给开端和结局一种自然优先权；但他也希望在居间者与两端之间设立一种和谐，如乐器上和和谐音阶。也许他还希望使这一节日与连接第一天的上个节日以及连接最后一天的下个节日协调起来。这两者，第一天和最后一天，除了自身的属性外，每一者都还有另一者的属性。第一天是这一节日的开端，也是前一节日的终结，第七日是这一节日的终结，也是下个节日的开端。因此，如我前面所说的^[72]，高贵之人的整个生活就可以被认为等同于一个节日，一个剔除了忧愁、恐惧、欲望以及其他激情和灵魂疾病的人所过的节日。

饼之所以是无酵的，或者因为当我们的祖先在圣灵的指引下开始迁移时，非常紧迫，只带上了未发酵的面团^[73]，或者因为在那个季节，即春季，就是守节的季节，谷物还没有完全成熟，田地还处于抽穗阶

段，还没到收割时候。正是这种果子的不完全——尽管它不久就会完全成熟，但仍然属于将来的果子——他认为恰恰可以与无酵的食物相媲美，因为后者也是不完全的，从而提醒我们要怀有令人宽慰的盼望，自然确实拥有大量我们所需要的事物，她已经为人类预备了每年的礼物。

《圣经》解释者的另一种说法是，未发酵的食物乃是自然的恩赐，而发酵则是人工行为。人们渴望去除大麦的粗糙，使口味适宜一点，在不断试验过程中学会了通过技艺把自然生产的粗糙的东西变得精细。所以，如我所说的，春季的这个节日是叫我们纪念世界的受造，而它最初的居民，第一代或第二代的大地之子，必然使用宇宙所赐的原汁原味的礼物，因为那时享乐还未成为主宰，所以他规定此时要使用与季节完全相宜的食物。他希望每年重新点燃远古时代那种庄重而简朴之风的余烬，利用节日聚会的闲暇对古代节俭而经济的生活方式表示敬佩和尊重，并尽可能使我们今天的生活效仿遥远过去的生活。我们看到，圣桌上摆列十二个饼^[74]，对应十二个支派，这一点尤其为以上这些话提供了保证。这些饼全是无酵的，是原汁原味没有混合的最明显例子，为享受而备的人工技艺在做这些饼时全无用武之地，它们是纯自然的，除了必不可少的用途之外，不提供别的享受。这个话题就说到这里。

29.在这一节日里另有一个节日紧跟在第一天之后。它被称为“禾捆节”^[75]，之所以得这名称，是因为它的仪式是拿一个禾捆作为初熟的庄稼放在祭坛上，既是赐给以色列人的土地上产的初熟庄稼，也是整个大地产的初熟庄稼，所以它既是特别为了这个民族的目的，也是一般的为了整个人类的目的。究其原因，是这样的^[76]：犹太民族之与整个人类，就如同祭司之与这个国家。一点儿没错，这圣职属于以色列是因为它履行一切洁净仪式，在身体和灵魂上都遵守神圣律法的命令，克制肚腹及其以下部位……的享乐，使理性引导非理性的感觉，还遏制、主宰灵魂里狂野而放纵的冲动，有时候用温和的抗议和贤明的告诫，有时候则通过更为严厉、更富强制性的谴责，利用对刑罚的恐惧，把刑罚作为一种威慑力量。

当然，按真理的论断，不仅律法在一定意义上是关于这一圣职的教导，不仅遵循律法的生活必然带有祭司或者更确切说大祭司的性质，还有特别重要的另一点。别的城邑敬拜的神有男神、女神，数量上没有限制，可以无限多，是一伙诗人和广大民众的虚妄幻想之物。对他们来说，追求真理是困难重重的事，完全不是力所能及的。然而我们发现，并非所有民族都有同样的神；相反，不同的民族崇拜、敬重不同的神。对于别人的神，他们根本不当作神看待。他们认为其他人接受那样的神是儿戏、笑料，指责那些敬它们的人愚蠢至极，没有正常的思维能力。但是，如果所有希腊人和野蛮人一致承认的神是存在的^[77]，他是诸神和人类的至高父，整个宇宙的创造主，他的本性是无形体的，不仅眼睛不能看见，心灵也无法洞悉，同时又是每个研究天文学和其他哲学的人渴望探求的问题，并尽一切可能寻找有助于他认识这个问题、对之有用的方法——那么，所有人都应当信靠他，不可引入新的神，像木偶一样表演的神，来接受同样的敬拜。当其他人在至关重要的问题上犯了错的

时候，确凿的事实是，犹太民族纠正了他们所犯的过错，他们不考虑一切被造之物——因为它们既是受造的，就必然要灭亡——而选择了侍奉非受造的、永恒的那位，首先因为它的卓越，其次因为献身并依附于长者胜于幼者，统治者胜过臣服者，创造者胜过受造者。因而，看到有些人竟然指责这个对世界各地的所有人表现出如此深刻的友谊和善意的民族是非人道的，残暴的，真令人吃惊万分，它通过祷告、节日和初熟果子的献祭，为整个人类代求，代表那些逃避这种侍奉的人——这原是他们应当做的事——也代表它自己向真正存在的神表示敬意。

关于这一为全人类献上感恩的节日就讲到这里。至于这个民族特别献上感恩也有许多理由。首先，因为他们不再永远在岛屿和大陆上四处流浪，作为外乡人和流浪汉住在别人的家园，遭受指责，说他们伺机夺取别人的财物。他们也不会因缺乏购买力而只能在这个大国暂借一隅居住，而是获得了土地和城邑作为自己的财产，在这产业上他们是作为长期固定的居民居住，因此把献上地里出产的初果作为一项神圣的使命。其次，赐给他们的这块土地并非被人遗弃、无足轻重的土地，而是肥沃之地，非常适合饲养牲畜，结丰硕的果子。在这块地上，没有哪个地方的土壤是贫瘠的，即使看起来似乎是多石或坚硬的地方，也有非常深厚的软矿脉交叉，丰富的含量适用于孕育生命。此外，他们所得到的也不是无人居住的土地，而是曾容纳一个人口众多的民族，各大城邑也曾住满身强体壮的公民。只是这些城邑如今已成空城，整个民族除了一小部分外，已经消失不见，部分是因为战争，部分是因为天谴，这是由于他们奉行奇异怪诞的邪恶习俗和可憎的不敬行为，企图颠覆自然法则而造成的。由此教那些取代他们进城居住的人从别人的厄运中吸取教训，从别人的历史中学得教导，如果他们效仿恶行，就必遭受同样的命运，如果尊敬美德生活，就必拥有指定给他们的产业，不是作为定居者，而是作为本地人。

我们表明了禾捆节既是本民族自己地里出产的一个祭，也是全地献上的祭，为本民族和整个人类渴望享有的丰产和富裕献上感恩。但我们不可不注意，这祭品代表着许多大有益处的事物。首先，叫我们纪念神，我们还能找到比之更好的事吗？其次，叫我们回报他这丰收的真正原因，这是完全应当的。因为农夫的技艺所产生的结果微不足道，不过是拉出犁沟，挖掘或围住植物，加深沟渠，修剪多余的生长物，或者做其他类似的工作。而自然对我们的恩赐是必不可少的，极其有益的。肥沃的土壤，有泉源、江河、冬蓄春流之水灌溉的田地，合时节的雨水，恰如其分的空气给我们带来真正催生生命的气息，无数种类的庄稼和植物，所有这些哪一个是由人发明的，或由人产生的？没有，正是自然，它们的父母，把她自己的所有财产毫不吝啬地分给人，认定他是必死动物中最大的生命物，因为他分有理性和智慧，选择他为最相配者，邀请他分享她的所有。因此赞美、敬畏神的好客是适合、正当的，他把整个大地供给他的客人作为一个真正宜人的家，不只是有充足的生活必需品，还有奢侈生活所需的财富。再者，我们知道不可忽视施恩行善者，凡是感恩神的——神其实无所需，他自己就是完满——就会习惯于感谢

人，而人的需要是数不胜数的。

这献祭的禾捆是大麦，表明使用劣等的庄稼也不可随意指责。若是把所有庄稼的初熟果子都献上，那是不敬的，因为它们大部分都是为享乐而不是用作必需品而生产的；同样，享受并分有任何形式的食物，还没有以适当而正确的方式为其献过感谢祭的食物，也是不合法的。因此律法规定^[78]要用大麦作初果献祭，这种庄稼在重要性上被认为位居第二，次于小麦。小麦是最重要的食物，它作为初果也具有更大的卓越性，所以律法就把它推迟到将来更适当的时机献祭。律法不预先使用小麦，要把它留到恰当的时机，使各种不同的感恩祭在各自指定的日子到来时献上。

30.禾捆节在律法上具有优先性出于这些理由，它事实上也预告了另一个更大的节日。这节日正是从它开始算起的第五十天，七个七天，再加上圣数一就到了这节日^[79]，这一是神无形体的像，它像他是因为它也是单独的。这是五十所显示的第一大卓越性，此外还有一点应当注意。它的性质如此奇异而可敬，原因很多，其中之一就是，它是由如数学家告诉我们的一切存在物中最基本、最可敬的一个，即直角三角形构成的。直角三角形的边长分别是5、3、4，加起来是12，是黄道带的样式，极其多产的六的双倍，是完全的起点，因为它是各因素相加的总和。但我们看到，边长若是增加到二次幂，即 $3 \times 3 + 4 \times 4 + 5 \times 5$ ，就得50，所以，我们必须说，二次幂怎样高于一次幂，50就怎样高于12。若是两者中较小者体现在天际最杰出的事物，黄道带上，那么较大者即50，必然是某种更为卓越的存在形式的范型。只是此时讨论这个话题不太合时宜。现在我们只要求注意两者的区别，以避免把卓越的事物当作次要之事对待。

到了第50天要守的节日称为“庄稼初熟节”^[80]。按惯例，这一日要带两个加酵的细面饼，用作为最好的食物的那种庄稼小麦作成的饼，献为祭。对“庄稼初熟节”这一名称的一个解释是，把青麦刚刚长出来的果子，最早抽出来的麦穗拿来，在人们还未开始使用年终收成之前作为样祭（sample offering）献上。小麦是人所必需的、又健康又可口的粮食，馈赠者慷慨的供应，人只是白白地接受，所以人在向馈赠者献上样祭之前，一点不可享用或品尝它，这无疑是合宜的规定，也是虔诚的任务；事实上，这祭品不是作为礼物献上的，因为一切事物、财产、礼物无不是馈赠者的，而只是作为一个记号，不论多小，借此表达对他的感谢和忠诚，他虽然不需要任何利益，却把他的恩惠源源不断地降给人。关于这一名称的另一原因可能是，小麦作为首要的也是最好的地上出产，是一种了不起的粮食。相比之下，所有其他耕种的庄稼都只能位居第二；就如城邦的执政者或船上的掌舵者，可以说是第一位，因为他们根据具体情况制定城邦的方针、船舶的航线；同样，小麦之所以得称为复合名词“首要出产”（first-product，也即“初熟出产”），是因为它是一切谷物中最好的；它若不是最好的生命造物的食物，也不可能是首要产品。饼是加酵的，尽管有禁令^[81]，不可把酵带到坛上，但这不是要与

法令相抵触，这样说是为了保证会有一种祭品既是为领受，也是为给予而献的。领受，我的意思是说献祭者的感恩，给予是说，献祭者带来的东西当下就归还给他们，没有任何拖延，只是不是为他们自己所用。因为食物一旦分别为圣，就为那些有权力和权威的人使用，这权力属于那些做祭司的人，借着律法的恩典，他们有权力分享带到祭坛上未被不灭之火烧掉的任何东西——这种特权或者是对他们行使祭司之职的报酬，或者是对他们在敬虔之路上所承受的比赛的奖赏，或者是他们在地上的神圣分配，因为在分配领地时，他们不像别人那样分有应得的一份。同时，酵母也象征了另外两点：一方面，它代表最完全、最完美形式的食物，所以，在我们日常使用中，找不到比它更好或更有营养的食物了，另一方面，由于小麦粉优于其他任何谷物研磨的粉，它的卓越性要求明显由它而做的祭品应当具有同样高贵的品质。另一点更富比喻意义。凡是发酵的东西都升涨起来，而喜乐就是理性的提升，或者是灵魂的上升。一切存在的事物，没有哪一样比拥有大量生活必需品更能使人油然而喜了。这恰恰表露了人们的高兴和感激之情，用发酵的饼表达他们心里不可见的幸福感。

祭品是饼而不是小麦粉，这是因为有了小麦，就不会错过一切美味可口的食物。我们知道，在所有种植的庄稼中，小麦是最后长出、收割的。用这种最好的食物献上的感恩祭有两次，为两个时间献上，过去和将来：过去，是因为我们的日子在丰衣足食中度过，没有经历匮乏和饥荒之灾；将来，是因为我们已经储蓄、预备资料为将来所需，当我们分配神的礼物，并按着好的经济法则^[82]把它们拿出来为日常所用时，心中满怀美好的盼望。

31.接下来是圣月之初，其仪式是在圣殿里献祭的时候吹响号角，它的名称“吹角节”就由此而来。这节日具有双重意义，一重是以色列民族特有的，另一重是整个人类通有的。就前者来说，这是一个提醒，叫人纪念一次伟大而奇异的事件，这事件是从天上赐下关于律法的神谕时发生的。^[83]当时，天上发出轰隆隆的号角声，我们可以设想，这号角直响到宇宙之至极，使那些远离现场、住在接近地极的人也感到惊恐万状，他们很可能会合乎情理地推断，这样强烈的记号必预示着伟大的结果。一点没错，人所能领受的还有比从神之口亲自发出的普遍律法更伟大或更有益的事吗？它们不像特殊的律法，要借着阐释者作中介。

这是民族特有的意义。以下是对整个人类共有的意义。号角是用于战争中的工具，既是开战时用来号召军队进攻敌吹响的，也是军队要分开、返回各自营房时叫人撤退时吹响的。还有一种争战，不是出于人的力量，而是自然在自身里发生冲突，她的各部分彼此攻击，她的遵守律法和平等的意识被贪求不公的欲望所制服时发生的争战。这两种战争都导致地上万物的毁灭。敌人砍掉果树，洗劫国土，放火焚烧粮食和开阔田地成熟的庄稼，而自然力则利用干旱、暴雨、包含大量水分的狂风、灼热的阳光、冰雪夹着刺骨的寒冷来制造破坏，同时，使一年四季有规律的交替变成混乱无序。在我看来，这是由于不敬而产生的一种状

态。在这种状态中，事物不是按部就班，渐行渐近，而是带着湍流的力量一下子倾泻到人头上。因此，律法借用号角这种战争工具来设立这一节日，得名“吹角节”，作为感恩祭，感谢神这位和平的缔造者和保护者，因他消灭了城里的纷争和宇宙各部分的分裂，创造了丰富、多产和大量其他好事，没有让果实所遭受的浩劫留下一丁点儿可以重新点燃的火星。

32.“吹角节”之后的节日是斋戒日。^[84]有些心灵反常、恬不知耻地指责美好事物的人也许会说，这算什么节日？没有吃喝的聚会，没有大群款待者和被款待者，没有大量烈酒的供应，没有豪华的餐桌预备，没有大大展现公众宴席所有的种种装饰，没有欢歌笑语的狂欢，嬉耍、诙谐的谈笑，没有舞蹈伴随着长笛、竖琴、手鼓、铙钹以及其他乐器的声音，那种灭人志气、蚀人骨气的靡靡之音通过耳朵激起不可遏制的淫欲。人对真正的喜乐茫然无知，就以为节日的欢乐正是在这些东西中并借着它们找到的。永远智慧的摩西用洞悉一切的眼睛看到了这一点，因而，他把斋戒日称为节日，最伟大的节日，在他的方言里称为安息日的安息日^[85]，或者如希腊世界所说的，是七中的七，圣中的更圣者。他给它取了这一名称有许多原因。

首先，因为它必然包含自制；他诚然时时处处告诫他们要在生活的一切事务中显出这种品质来，控制舌头、肚腹及其以下部位，但此时他特别吩咐他们要向它表示尊敬，留出特定的一天献身于它。对一个已经学会漠视绝对必需的食物和水的人来说，生活的奢侈品——其存在与其说是为了保存和维持生命，还不如说是以其种种损害的力量提供享乐——有哪个是他不能鄙弃的？

其次，因为这圣日完全致力于祷告、恳求，从早晨到傍晚，人的闲暇时间不做别的，就是谦卑地请求、恳求，真心希望神息怒，请求赦免他们的罪，包括有意犯的和无意犯的，同时怀着美好的盼望，不是指望他们自己的功德，而是指望把宽恕放在惩罚之前的那位的仁慈本性。

最后，从斋戒日所设的时间考虑，即当时地上所有的果实都已经收割完毕，他认为此时立即去吃、去喝这些收成未免显得过于贪婪，而守斋、不把它们当作食物吃掉显明的是完全的敬虔，教导心灵不可信任预备好放在我们面前的事物，似乎它就是健康和生命之源。因为这样的事物结果往往表明是有害的，没有益处的。那些果实收成后守斋不吃不喝的人，其灵魂向我们大声疾呼，他们的声音虽然没有达于耳，他们的语言却再明白不过了。他们说：“我们高兴地接受了并正在贮存自然的恩惠，但我们不会把使我们得以保存的原因归于任何可朽之物，而是归于神，他是世界及其里面的一切的母亲、父亲、救主，有能力也有权利用这些或不用这些东西滋养并维持我们的生计。比如，请看我们成千上万的先人在穿越茫然无路、荒芜一片的旷野时，在整整四十年，一代人的生活中，怎样得到他的滋养，就如同生活在最富饶的、最肥沃的地上；他又怎样开启不为人所知的泉源，赐给他们大量饮用之水；怎样从天下降下粮食，既不多，也不少，就够他们每天的饭量，叫他们吃掉需要的

量，不可储存，不要拿他们对他的良善的盼望换作对无生命的贮藏物的期望，不要想着所得到的丰盛，而要尊敬、崇拜丰盛的赐予者，以圣歌和祝祷敬拜他，那是他应得的。”

按律法的规定，斋戒要在第十天守。为什么是第十天呢？我们在对这一数字的详尽讨论中已经表明，有学识的人把它称为最完全的数，它包含所有级数，算术的、和声的、几何的，还有谐音，四音程、五音程、八音程和十六音程，用比率表示分别是4：3，3：2，2：1和4：1；另外它还包含9：8的比率。也就是说，它充分而完整地概括了音乐学里的主要真理，因此得了最完全者的称号。他规定这种不吃不喝的节日应当基于十这个完备而完全的数，其本意是为我们里面最好的部分指定最好的营养形式。他并不希望有人以为他作为教导他们认识奥秘的人，倡导饥饿这种最无法忍受的痛苦，只是希望在不不停填塞身体这个容器的过程中有一个小小的中断。因为这将确保从理性之源出来的水流纯洁而清澈，顺利流入灵魂，因为一直不停地提供食物会淹没身体，同时扫尽理性，而遏制食物的供应，理性就得到真正的强化，在追求一切值得看值得听的事物中能够勇往直前，如行在坚实的堤道上。此外，既然他们可能拥有的一切事物都显得充沛丰富，他们享有的美善如此完备而完全，在这种繁荣昌盛、恩惠多多的处境中，他们就应当通过禁食提醒自己回想匮乏是什么，并献上祷告和祈求。这原本就是合宜适当的，一方面恳求不要让他们真的经历匮乏，缺衣少吃，另一方面也表达他们的感恩，因为在这丰富的恩福里，他们想到他们所免遭的灾难。这个问题就谈到这里。

33. 每年节日中的最后一个是住棚节，发生在秋分时节。^[86]由此我们可以引出两点寓意：第一点，我们应当敬平等恨不平等，因为前者是公正的起源和源泉，后者是不公的起源和源泉。前者类似于没遮挡的阳光，后者类似于黑暗；第二点寓意是，当一切果子都得完全之后，我们的任务是感谢神，是他使它们得完全，并且是一切美物之源泉。秋天或收割后，如名字本身清楚表明的，乃是成熟果子收割进库的季节，地里种的庄稼和树上结的果子都交上了应缴的年税和贡赋，土地为数量庞大的各种动物，包括家养的牲畜和野兽，提供了充足的食物，不仅有当下需要的食物，还借着一切生命的朋友即自然的预见，备有将来所需的食物。再者，律法吩咐，在这节日期间，百姓要住在帐篷里。^[87]究其原因可能是，此时农夫不必再住在野外干农活，因为再没有什么庄稼需要保护，果实都藏进了筒仓或类似的地方，以避免由灼热的阳光和暴虐的雨水常常带来的破坏。当我们要吃的庄稼还长在野外田地里时，你就得跑出去，看护、保卫对你必不可少的粮食，而不是像从来不踏出闺房半步的女子一样把自己关在房子里。当你留在户外时，难免遇到严寒或酷热，需要有高大茂盛的树荫随时为你遮蔽，躲在树荫下就比较容易避开恶劣天气带来的伤害。但当所有的果实都收集完毕之后，你自己也可以进来寻求不受天气影响的生活方式，在地里劳动时含辛茹苦，此时希望休养生息。

另一原因可能是，它提醒我们纪念我们的先人在旷野深处长途跋涉的经历，当时在每一个歇脚处他们都在帐篷里住很多年。确实地，在富裕中不忘贫穷，在显赫中不忘卑微，身居高位不忘曾是普通平民，在和平中不忘战争的危險，在陆地上不忘海里的风暴，在城里不忘孤独的生活。因为没有比在繁荣昌盛中想起过去的幸苦更能感受到巨大的喜乐了。当然这样做除了给予喜乐之外，对践行美德也有莫大的好处。试想，人既面临好运，又面临灾难，最后终于摆脱灾难，享有幸福，这样的人心里必然充满感激，但又担心情势逆转，因而急急地走向敬虔；同时出于对现在享有的恩福的感谢，就用歌声、颂词敬拜神，恳求他，祈求他息怒，好叫他们永远也不再经历如此的灾难。

另外，这一节日始于本月十五日，这原因与我们论到春季时所说的原因是一样的^[88]，即自然赐予的大光充满宇宙，不仅白昼充满，夜晚也充满，因为在那一日，太阳月亮先后升起之间没有间隔，两者的光照之间没有任何黑暗的界限。在七日的王冠上他又加上第八日^[89]，他称之为“结束的”，显然不只是这一节日的结束，也是我所列举并描述的全年节日的结束。这是一年的末日，也是对一年的总结。

八是第一个立方数，把它分配给这一节日也可能出于以下原因：它是关于更高的立体种类的开端，表明我们离开非实体之物，按着上升权能（ascending powers）的范围上升到立体，最后达到观念的范畴。^[90]诚然，这秋收节，如我所说的，是一种完满，是一年中所有节日的终结，但似乎具有更多的稳定性和固定性，因为人们此时已经从地里回来，不再因疑惑是丰收还是歉收而感到担心苦恼。确实，农夫的焦虑在庄稼收割归仓之前始终难以解除，各种各样的人和动物都可能使庄稼遭受毁坏。

这一长长的阐述出于我对圣七日的尊敬，我也希望表明全年的各种节日，可以说，显然都是那个像母亲一样的数所生的孩子……荒唐和喜乐的场景区……因为节日聚会及其提供的快乐生活带来了免于忧虑或沮丧的幸福，在身体和灵魂里激荡着愉悦之情，安逸的生活方式使身体舒畅，学习哲学使灵魂喜悦。

34.除了这些之外，还有一个并非节日，但具有节日特点的普遍仪式，称为圣筐节，一个容易理解的名称，我要简短说一说。^[91]它显然没有节日的身份和名望，这有多个原因。它不像其他节日那样对这个民族作为统一整体产生影响，我们也看不到有什么祭牲拿到或领到坛上，然后献祭，最后用神圣不灭的火焚烧，也没有规定它要持续多长时间。

35.但是它具有节日特点，非常接近于一种普遍的仪式的样子^[92]，这一点很容易看出来。每个拥有农场或田地的人都拿上各种土产，装满我前面说过被称为筐子的器皿，怀着喜乐把它们拿到殿里，作为他们巨大丰收的样品。到了殿里，就立在坛的对面，把它们交给祭司。同时背诵以下这首优美而可敬的圣歌，如果记不牢，就全神贯注地倾听祭司背诵。这首圣歌的大意如下：“我们的祖先离开叙利亚，迁移到埃及，虽然

人数不多，却发展成为人口众多的民族。他们的后代在那里遭受当地人无尽的恶待，眼看不可能从人得到任何帮助，就转向神求告，寻求他的帮助和庇护。神对一切遭受不公的人都是仁慈的，他接受了他们的恳求，用神迹奇事、预言征兆以及当时所成就的一切神奇之事挫败了他们的敌人，拯救了正在遭受种种邪恶阴谋、被暴行蹂躏的受害者，不仅领他们得自由，还赐给他们遍地丰饶的土地。从这地里出产的果实，每一种我们都拿一样品献给您，我们的恩人——我们若是真的可以说把我们所领受的东西呈现给您。因为尊敬的主啊，所有这些东西，无一不是您的恩惠和礼物，您既认定我们配得它们，我们就为您赐给我们如此意料之外、完全超出我们盼望的恩福感到自豪和喜乐。”

36.这首圣歌在络绎不绝前来敬拜的人口中不断诵唱，从初夏直到晚秋，经历两个季节，整整半年时间。因为整个民族这么多人，不可能统一在某个固定的时间一齐带着时果前来献礼，只能分散在不同的时间来，即使是出于同一个地方的同一批人也只能如此^[93]，因为每年的环境、气候条件会有所不同，有时暖和一些，有时寒冷一些，再加上其他种种原因，就可能导致有些果子成熟得快一些，有些果子生长得慢一些，所以献果子样品的时间不可能精确地界定或限定，只能延长到一个相当长的时期。这些祭品归给祭司吃，因为他们没有分得之地，也没有财产可取收益，他们与生俱来的权利是拥有百姓献上的祭品，以回报他们必须日夜履行的宗教之职。

论孝敬父母的义务（第37—43节）

37.至此，我已经完成了关于七以及与日、月、年相关且都涉及七这个数的事，还有也同样与七相联系的种种节期的论述。在这样的论述中，我一直遵循立在我们面前的总纲的顺序，把它作为要讨论题目的顺序。现在我要开始论及下一个标题，这一条记载的是要孝敬父母的诫命。

38.我在前面的论述中已经大概描绘了四条诫命，无论是在顺序还是在重要性上都无疑位居第一。它们包含关于治理宇宙的绝对主权的论断，禁止造出任何神的样式或偶像，禁止伪证或一般的假誓的命令，以及关于圣七日的教义，所有这些都意在提升敬虔和虔诚。现在我要过渡到第五条，讲述的是孝敬父母的义务，我已经在专门讨论这个问题的地方表明^[94]，这一诫命位于人和神之间的边界上。因为父母就是神的本性和人的本性的中介，分有两者；他们显然是人，因为他们是出生的，要灭亡，但也是神圣者，因为他们使其他人诞生，把非存在引入存在。在我看来，父母之与自己的孩子，就如同神之与世界，正如神赐给非存在者存在；同样，父母尽其所能效法神的权能，使人类代代繁衍，生生不息。

39.父亲和母亲是值得尊敬的，不仅因为这一原因，还因为其他许多

原因。在那些思考美德的人看来，长者在幼者之上，老师在学生之上，恩惠者在受惠者之上，统治者在臣服者之上，主人在仆人之上。而父母处于这两个层次中的高者之位，他们是长者、教导者、恩惠者、统治者、主人；儿女处于低者之位，他们是幼者、学习者、接受恩惠者、臣服者和仆人。这些话一点儿没错，是不证自明的，但逻辑证明将进一步确证它们的真理性。

40.我得说，创造者总是高于受造者，是其产生之结果的原因，生育者在一定意义上就是被生育者的原因和造主。他们也处于教导者的位置，因为他们从孩子婴儿时期就把自己恰好知道的一切传授给他们，不仅在各类具体知识上给孩子教导，印入他们年幼的心灵，还在最重要的问题，即取舍问题上指示他们，要选择美德，避开邪恶，还在各种行为方式上引导他们。另外，还有什么比称父母为孩子的恩惠者更符合事实的呢？首先，他们把孩子从非存在引入存在；其次，他们赐给孩子营养，后来又赐予他们身体与灵魂受教育的权利，好叫他们不只是有生活，而是有美好的生活。他们进体育馆、健身房，接受那里的训练，使身体受益，获得充沛的精力，健康的体魄，矫健的身形，轻盈的步伐，举止优美、高雅。他们通过语文^[95]、算术、几何、音乐、哲学的整体教育使灵魂得到同样的益处，把住在可朽身体里的心灵提升到高处，护送它到达天上，向它显明住在天上的幸福快乐的存在者，使它对那种亘古不变的永恒和谐的秩序——它们永不放弃这种秩序，因为它们顺服自己的指挥和元帅——产生一种热切的渴望。

父母除了为子女提供各种益处之外，还对子女拥有权威。这种权威不是抽签得到的，也不是如在城邑里那样靠投票产生的。若是那样，可能会有人说，抽签是出于错误的时运，全然没有理性成分，而投票是出于乌合之众的冲动，总是草率鲁莽，不计后果，缺乏细心慎重。然而父母的权威不是靠这些获得的，而是在我们之上的自然，以公正治理人事和圣事的自然，以最可敬最完全的论断赐予的。

41.因此父亲有权利责备自己的孩子，严厉地告诫他们，如果他们不听语言所传达的告诫，就可以击打、侮辱他们，把他们捆绑起来。进而言之，如果用这样的措施他们仍然悖逆不服，无可救药地自甘堕落，拒不服从管制，律法就允许父母加重惩罚直至处死，但是这不能由父亲单独做出，也不能由母亲单独决定，这样大的刑罚不能由他们中的一个，而是需要两人共同做出决定。因为若不是儿子的罪恶深重至极，使父母完全绝望，自然牢固确定在他们心中的亲情荡然无存，就不能指望父母两人会一致同意对自己的儿子执行死刑。另外，父母不仅有权利对自己的孩子施行权威，还有主人的权力，对两种主要形式的奴仆的权力：一种是家养的仆人，一种是购买的仆人。因为父母在自己孩子身上的花费，除了衣服、食物、生病时的护理、健康时的监护所支出的钱财之外，还有为哺乳、指导、教育他们的付出，从婴儿到成年，总数是购买奴仆的支出的许多倍。他们也如同“家养的”仆人，不仅是在这里出生的，还是由这家人生的，是他们按着自然的法令生育的孩子。

42.面对所有这些事实，他们对父母无论孝敬到什么程度都不值得赞颂，因为所提到的这些考虑无论哪一点，其本身就足以要求人对父母表示尊敬。相反，他们若是不把父母作为长者敬重，作为导师听从他们的话，不觉得有义务把他们当作恩惠者回报，不作为统治者服从，不作为主人敬畏，那就应受谴责、辱骂以至极刑。因而，他说，要孝敬你的父母，他们仅次于神；自然这位比赛的裁判赋予他们第二位的冠冕。在孝敬父母上绝不可在为善的同时又企图显为善；为善就是追求单纯而真实的美德，显为善就是追求美德时追求与之相伴的尊贵的名声，周围人的称赞。要知道，父母对自己的个人利益几乎毫不考虑，把子女的最高成就看作最大的幸福；而子女要获得最高成就，就必须心甘情愿地倾听父母的命令，在一切正当、有益的事上顺从他们；真正的父亲不会给予儿子有悖于美德的教导。

43.当然，孝敬可能不只是表现在以上所提到的方面，也体现在对与父母同样年长之人的谦恭礼貌上。尊敬与自己没有亲属关系的年长男男女女被认为是纪念自己的父母。他把父母当作原型，凡是与他们相像的，都表示尊敬。因而在《圣经》里，要求年轻人不仅把主要位置让给老人，也要给他们让路^[96]，尊敬白发的人，白发表示老年，认为他配享受优先权的人，可以指望自己也会等到这一天。在我看来，另一条例也是可敬的，他说：“各人都要敬畏自己的父母。”^[97]这里他把畏放在爱之前，并不是说畏在任何时候都比爱好，而是说在他所遇到的情形中畏更加有用和有益。首先，需要指教和告诫的人往往缺乏理智，而理智的缺乏唯有靠畏来医治。其次，在立法者制定的法令里包括一条子女要爱父母的命令是不合适的，因为自然已经把这一点作为一种必然的本能，从人刚出生时起就根植在那些有血亲关系的人的灵魂里。既然爱父母是本能教导的事，不是律法要求的事，他就没有提到要爱父母，而是吩咐要敬畏父母，因为考虑到有些人总是忽视自己的职责。父母对子女的爱如同磁铁一般，把他们紧紧地捆绑在子女身上，但是当父母极其温柔地怜爱子女，不怕艰辛，不顾危险，从各方面为他们提供美好礼物时，有些孩子却不是从有益于他们的方面去接受这种极端的温柔。他们热切地追求奢侈和淫乐，赞成放荡的生活，在身体和灵魂上都渐渐耗损，哪一部分也不能再借自己特有的能力挺立，他们毫不脸红地使它们的能力衰弱、瘫痪，因为他们从来不畏惧父母身上检查员的角色，而是放任、纵情于自己的淫欲。所以，必须告诫这些父母，要使用更有效更严厉的措施医治他们孩子的这种耗损，也必须告诫这些孩子，要敬畏生育他们的父母，畏他们如统治者和主人。唯有这样，才能使他们不做恶事，否则很难威慑他们。

总结（第44—48节）

44.至此我已经讨论了第一组的五条律法总纲，以及归于各条总纲的所有特殊的律法。另外我还必须论述为违背这些律法所规定的惩罚。违

反这些律法的罪彼此之间有密切关系，其结果就是所有罪都得到共同的刑罚，即死刑，当然导致这种刑罚的原因各不相同。我们应当从最后一条诫命，即对待父母的行为开始，因为我们刚刚还在谈论它，还记忆犹新。他说：“打父母的，必要把他用石头打死。”^[98]这是完全正当的，公正绝不允许虐待生命创造者的人存活。但是有些权贵和立法者却重视人的意见，而不是重视真理，规定打父亲的人要砍去双手，一种似是而非的权变，这是由于他们希望得到考虑问题不够细致或者缺乏头脑的人的赞同，这些人以为犯人哪个部位打父母，就要把哪个部位切除。然而把怨恨发泄到仆从而不是始作俑者身上，这是愚蠢的。施暴的不是手，而是使用双手的人，必须受惩罚的是这个人。否则，若有人用剑杀了另一人，我们只要把那把剑扔出去就够了，而让杀人犯逍遥法外；反过来说也同样，我们不必尊敬那些在战场上建立赫赫战功的人，而去尊敬没有生命的装备和武器这些供他们使用的工具。就运动员比赛得胜来说，不论是单程、双程、长跑、拳击，还是一般的比赛，他们难道只想着给运动员的腿、手戴花环，而不是把他们的身体看作一个整体。引入这样的做法，把应当给负责人的惩罚或尊敬给予不可缺少的伴随物，那必定会显得非常可笑。同样道理，在音乐演奏会上，有人做了非常成功的长笛或竖琴表演，我们不会对这个人视而不见，而去赞美、荣耀他的乐器。既如此，你们这些尊贵的立法者，为何要我们砍去打父亲之人的双手呢？难道你们的目的是，除了让罪犯变为完全的废人之外，还让他们向被他们恶待的人征税，不是年税，而是日税？因为他们被废了，就无法养活自己。没有哪位父亲会铁石心肠到任自己的儿子活活饿死，尤其是当他的怒火随着时间的流逝渐渐消退之后。即便他没有用双手攻击，而是用侮辱性的语言攻击那些应当用美好语言赞颂的人，或者以其他方式做下什么侮辱自己父母的事，也当把他治死。^[99]这样的人是众人共同的敌人，实际上就是民族的公敌。对创造自己生命的人——借着他们而进入存在，自己不过是他们的一个补充——都不友好的人，谁还能指望从他处得友善呢？

45. 同样，凡在其能力范围内把圣安息日变为亵渎之事的，必把他治死。^[100]我们应当相反，以各种方式把污浊的事变为洁净的事，包括质料性的和非质料性的，使它们成为美善的，因为如有话所说的，“圣洁的唱诗班里没有嫉妒的立足之地。”^[101]而胆敢贬低、损坏分别为圣之物的印记的，表现出的是最大的不敬。在古代全民长途跋涉穿越杳无人烟的旷野离开埃及的大迁移中，曾发生过一个故事。^[102]第七日到了，包括各色人等的所有人——总数有多少我已经在前面有过交代^[103]——都非常安静地待在自己的帐篷里，却有一个人，一个绝不是位卑或无足轻重的人，对所立的律法嗤之以鼻，嘲笑那些谨守的人，擅自出去捡拾柴火，实际上是炫耀对律法的不顺。他带着一大把柴火回来之后，其他人都从帐篷里涌出来^[104]，考虑到这日子的圣洁，虽然义愤填膺，却没有施暴，而是把他带到统治者那里，报告他的不敬行为。统治者让人把此人监禁起来，等神圣宣告发出来，应把此人用石头打死，他就把此人交到首先发现他的那些人手里^[105]，置他于死地。第七日是禁止点火的，

其原因我前面已经说过。^[106]我想，这原因也同样适用于为点火而收集材料的行为。

46.至于求神做假见证的人，规定要处以死刑^[107]，是完全正当的。就算是人，只要他是个正派的人，也难以容忍邀请他签字证明谎言为真的行为；在我看来，很可能把凡是怂恿他这样做的人都看作敌人，不值得信赖。因而我们必须宣称，神的本性虽然是仁慈的，但绝不会放过对不公起假誓的人，一个几乎不可能得到洁净的恶人，即便他逃过人的惩罚，神的惩罚他是绝不可能逃过的；有成千上万对律法充满热心的人监视着他，他们是最严厉的祖传习俗的看护者，对那些企图破坏的人毫不留情。否则，我们必须设想，既然对不敬父母的人应当治死，当不敬的人侮辱比最高权威本身更荣耀的名时，岂不应当给予更适当的刑罚。谁也不会愚蠢地将较小的罪治以死刑，而对那些犯了更大罪的人，却不治死罪；辱骂或殴打父母所包含的亵渎，不如指着神的圣名起假誓所包含的亵渎更大。

若说起假誓的人有罪，那么不认真正视存在的神的人，敬拜受造物而不是它们的造物主，以为不仅土、水、气、火，大全的各种元素，还有太阳、月亮、行星、恒星，整个天空和宇宙，甚至必死工匠的作品，塑造成人形的木头、石头，都应当敬拜，这样的人该处以多大的刑罚？^[108]因此，就让他也成为与这些人手所造之物一样的物吧。敬拜无生命之物的人，就当成为无生命之物，这一点也没错；如果他已经成为摩西的门徒，常从他先知^[109]的口里听到那些最神圣、最虔诚的指令，那就更该如此。请听这些指令：“别神的名你不可放在心里纪念^[110]，也不可从你口中传说。你的心灵和言语要远离这些别神，转向万有之父和造物主，叫你对他独一的主权认识成为最好的、最高贵的，使你的话合乎礼仪，对你自己以及听你讲述的人有最大的裨益。”

47.至此我们解释了对那些违背五条神谕的人的惩罚。对于谨守它们的人，自然有奖赏预备着，即使律法没有以命令的话明确说出来，也可以看出这是构成律法的基础。拒不承认别的神，不敬拜人手所造的作品，不起假誓，这些行为不需要别的奖赏。可以肯定，奉行这样的自制本身就是最好也是最完全的奖赏。试想，爱真理的人能从哪里找到比献身于独一的神、以坦诚无欺且纯洁无瑕的心侍奉他更大的快乐呢？我不求侍奉虚枉的人做见证，而求那些受永远不偏离正道的热心激发的人，那些崇尚真理的人做见证。因为智慧本身就是智慧的奖赏，公正和其他各种美德都是它自己的奖赏，更不要说虔诚^[111]，如同唱诗班里最美丽的公主和舞蹈皇后，是她自己的奖牌和奖赏，为那些关心她的人提供快乐，为他们的孩子，孩子的孩子带来福祉，那是永远都不可能失去的福祉。

48.再者，那些守安息日的人，身体和灵魂都经历两个最重要方面的受益。身体受益在于，周期性地从连续、累人的劳作中中断，获得休息；灵魂受益在于，获得卓越的认识，知道神是世界的创造主，是他所生之一切的看护者。因为他在第七日使万物得完全。这些事清楚地表

明，凡恰当地尊敬安息日的，就为自己赢得益处。同样，凡孝敬父母的，也不可求额外的奖赏，只要他定睛看一下，就会发现他的奖赏就在行为本身之中。然而，由于这一诫命，就它是关于必死之物来说，低于前四条诫命，前四条涉及的范围更接近于神，所以他用话语给予鼓励：“当孝敬父母，叫你可得益处，也叫你的时间延长。”这里他指明了两种奖赏：一个是拥有美德，“益处”就是美德或者没有美德就不能存在的事物，另一个其实就是从死里得救，延长的生命、持久的生命就是指这个意思。只要你的灵魂洁净了一切不洁之物，即使你还住在身体里，也必拥有这种繁荣兴旺的生命样式。

至此，我们已经充分讨论了主题的这一部分。适当的时候我们要考察第二组律法的内容。

[1] 即雅各，见《创世记》31：53。“敬畏”实际上是指（见第42节）以撒对神的敬畏。而斐洛显然以为这是指雅各自己对以撒的敬畏。

[2] 关于省略式的起誓，见柏拉图《高尔吉亚篇》466E，阿里斯托芬《青蛙》1374。注释家认为第一个例子是体现敬虔，但这与柏拉图在别处甚至在这篇对话里使用诸神名字的意图恰好相反，阿里斯托芬也没有这样的动机。

[3] 比照《马太福音》第五章第34节以下。

[4] 《伊利亚特》vi.266：“我害怕以未洗净的双手向宙斯洒祭酒。”

[5] 合理的含义是，有神做我们的见证能提升谨守真理的卓越性。但是这与他所说的完全反对起誓的话相矛盾。也许在这个句子里他暂时从誓言转向许愿，即从“指着”神起誓转向“向着”神起誓。

[6] 见“特殊的律法”第一卷第4节第二段关于能看见的财富和盲目的财富的论述。

[7] 或者“被绊倒”，或者包含一个瞎子与另一个瞎子相撞的意思。参《马太福音》15：14“瞎子能给瞎子领路吗？”

[8] 《民数记》第三十章第4节以下。

[9] 《民数记》第三十章第9节以下。

[10] 《利未记》5：1。修订本为：“若有人因听见求告（钦定本‘发誓’）的声音而犯罪，他本是见证，却不把所看见、所知道的说出来，这就是罪；他要担当他的罪孽。”“求告”的意思显然就是以神的名庄严地祈求作证（如结婚公告）。斐洛把“求告”的希腊文理解为“发（伪）誓”。

[11] 摩西五经里没有规定对假誓的明确惩罚，即不同于一般假见证的惩罚措施。

[12] 以下的寓意解释只适用于第6节的第一段，不适用于第二段。这一段是否放错了地方？讨论第三条诫命的其余部分主题是许愿，与起誓完全不同，突然转到发假誓的问题显得非常不恰当。

[13] 英译本“五十舍客勒”，七十子希腊文本“五十双德拉克马”。确切地说，也就是一百德拉克马。但是斐洛根据通常的估价，认为双德拉克马等于半个舍客勒。见《马太福音》17：24，基于《出埃及记》第三十章第13节论到的圣殿税。约瑟夫在《犹太古史》第三卷195里也说，舍客勒等于四个雅典德拉克马。本节完全遵循这一比价。

[14] 即不考虑其他因素，如以上所提到的美貌、地位等。

[15] 《利未记》27：9—13。

[16] 《利未记》里只说“祭司”。

[17] 这一法规的含义似乎是在说，如果按法律不能献这活物，它的主人可以按祭司所定的价格把它出卖，然后献上所卖价钱，但是如果他要赎回，就必须另外再付五分之一价钱。这里显然没有考虑提供洁净活物取代不洁净之物的问题。

[18] 《利未记》27：14、15。

[19] 《申命记》23：12：“你向耶和華你的神許願，償還不可遲延。”下面的話似乎是在說，我們常常預先支付給人，因為我們知道他們需要。神誠然不需要我們的支付，但這不应当使我們對神還不如對人那樣尊重。

[20] 這裡開始對第四條誡命的具体闡述。

[21] 或者“在最初的十個數字序列里”。

[22] 7與4的“親屬關係”在於 $4+3=7$ ；4是10的源頭，因為 $1+2+3+4=10$ 。

[23] 即 $1+2+\dots+7=28$ 。它的各因數1、2、4、7、14相加也等於28。

[24] 比如 $64=43$ 和 82 ， $729=273$ 和 92 。

[25] 即它不僅在節日表上排位第七，其名稱也從這個數字而來。

[26] 每天都是節日的觀念出於《民數記》第二十八章和第二十九章。在第二十八章第2節里我們讀到“獻給我的供物，……你們要按日期獻給我”，等等，然後列出了各種各樣的祭品。這一清單從每天的獻祭開始，與本文中所列的順序相同，唯有一點例外，就是沒有提到禾捆節。斐洛利用《民數記》里的線索加強這樣一個觀點，唯有智慧人才能守節日。把禾捆節包括在內，顯然是為了湊成完數十，不過，他也可以把“聖筐節”包括在內，得到完數十。見第34節。

[27] 見《創世記》18：11—15。關於撒拉的笑、她對此的否認以及對她否認的回答“你實在笑了”，已經在《論亞伯拉罕》第36節第二段里做了解釋。“她內心的情欲已經平息”是斐洛對第11節“撒拉的月經已斷絕了”做出的通常解釋。

[28] 見“論十誡”第21節第一段。

[29] 把這個詞用於數字七，就像其他名稱一樣，是畢達哥拉斯主義的。如斐洛這裡所理解的，我們可以说，它被人格化了，代表事件發生的一定順序。

[30] 《出埃及記》35：3。

[31] 此段見《出埃及記》20：10。

[32] 這似乎與前述的話及誡命本身“這一日你和你的兒女、仆婢、牲畜……無論何工都不可做”相矛盾。斐洛的意思也許是說，有些需要必須引起注意，如果這種注意是自己給予的，那就不是誡命意義上的做工，如果是別人給予的，就是做工。現代嚴守安息日的人很可能也是這樣認為的。

[33] 《申命記》里的第四條誡命有（第五章第14節）“你的牛、驢、牲畜……無論何工都不可做”的話。

[34] 見《申命記》15：1—3。

[35] 見《申命記》15：10：“你心裡不可愁煩，因耶和華你的神必……賜福與你。”

[36] 《申命記》15：3。

[37] 《出埃及記》22：25，《利未記》25：35—37，《申命記》23：19；在最後一段經文中，向外邦人放錢取利是允許的。

[38] 出處不明。

[39] 見《申命記》15：12，緊接在上面所討論的那段經文之後。就此而言，禁止高利貸的討論有點離題。《出埃及記》21：2也強調了為奴仆的期限，但“弟兄”這個詞的使用表明他想到的是《申命記》。

[40] 或者“受雇的工人”“挣工钱者”。这个词不只是为了表示职业，而是一种明确的身份，高于“doulos”，但低于其他公民。

[41] 这里至本节末是对《申命记》15：12—18的布道。

[42] 见《申命记》15：18：“你任他自由的时候，不可以为难事。”

[43] 《申命记》15：13：“你任他自由的时候，不可使他空手而去。”

[44] 见《出埃及记》23：11，《利未记》25：2以下。

[45] 让地休耕教导穷人忍受匮乏，富人自愿献出财富。

[46] 暗指柏拉图《斐德若篇》239C。斐洛用来指忍受艰苦的一般人，在他看来这些人真正的运动员。

[47] 即，斐洛认为收税官教导死者的亲人们应当显示怜悯，这是他们没有能力做到的，因为他们自己完全没有怜悯的概念。

[48] 《出埃及记》23：11。《利未记》25：6、7说，地在第七年所出的，是给家里人当食物的。

[49] 关于禧年，见《利未记》25：8至章末。

[50] 如果分析得没错，出处可能是《利未记》25：11，其中复述了安息年的条例，也提到释放奴仆和免除债务。

[51] 《利未记》25：14—16。

[52] 《利未记》25：23。

[53] 《利未记》27：16—21。

[54] 《利未记》25：29—31。

[55] 《利未记》25：32—34。

[56] 《利未记》25：35—41。

[57] 《利未记》25：44。

[58] 从这里直到这一节末似乎完全放错了地方，与这里的思路毫无关联，因为他一直在谈论安息日、安息年，再谈到禧年，以及关于后两者的法条。Cohn认为可以在《利未记》第二十五章第46节找到一种关联，那节经文允许购买外邦奴仆，然后说：“你们要将他们遗留给你们的子孙为产业。”果真如此，那么几乎无可置疑，如Cohn所说的，必是遗漏了某个承上启下的句子。

[59] 见《民数记》27：8—11。参《摩西生平》第二卷第44节。

[60] 斐洛做出这一论述，事实上所阐述的这段话语都没有什么《圣经》典据，完全是他基于雅典法（或亚历山大里亚法？）引出他自己认为公正的观点。斐洛这里的话很难与第三卷第11节统一起来，因为那里说，娶孤女的请求要向“兄弟、监护人或其他对她负责的人”提出。

[61] 见《民数记》第三十六章第6节以下。如果可能，她们应当嫁入本家，这一点并没有明白点出，但完全可能从第11节推演出来，其中说到西罗非哈的女儿都嫁给了她们伯叔的儿子。

[62] 《民数记》第二十七章里没有说到这一点。很可能是从律法的意图推导出来的，因为律法禁止产业从这支派归到那支派（第三十六章第9节）。

[63] 这话基于《申命记》21：15—17。

[64] 即，维护长子的权利，也就维护了前妻整个家庭的权利。

[65] 斐洛对这一名字不是追溯到灭命天使越过以色列人的门（《出埃及记》12：23、

27)，而是指以色列自身越出埃及，就是身体的预象，毫无疑问也是指越过红海。

[66] 见《论摩西的生平》第二卷第41节：“在这个月，大约第十四天……每个人为自己并用自己的双手献上自己想献的祭。”

[67] 见《出埃及记》12：37：“除了孩子，步行的男人约有六十万。”《民数记》11：21也说：“步行的男人有六十万。”“六十万男人再加上妇女和孩子，至少有二百万人口。”（Driver，ad loc.）

[68] 认为这节日创立于出埃及之后，这一观点自然与《出埃及记》第十二章的记载完全不同，那里说把祭物的血抹在门框上，以避开灭命天使。

[69] 无酵节紧跟在逾越节之后，但通常不同于逾越节。见《利未记》第二十三章第5节以下。

[70] 见《出埃及记》12：2。

[71] 若不是文本有明显的错误，这个句子很难理解。在月圆之夜，星辰不会彼此让路。这样说很可能是为了强调月亮的光。

[72] 前面第13节。

[73] 见《出埃及记》12：34、39；《申命记》16：3。

[74] 见《利未记》第二十四章第5节以下。

[75] 见《利未记》23：10以下；关于“紧跟在第一天之后”，见《利未记》23：11；七十子希腊文本“第一天早晨”；希伯来文本“安息日的次日早晨”。

[76] 或者“这是根据以下事实”等等。关于以下陈述参第一卷第17节第二段，只是在那里，是大祭司为世界祷告，而不是犹太民族。Heinemann指出，有一点很奇怪，以下阐述强调犹太人的世界祭司身份，却与相对不那么重要的禾捆节仪式联系起来，更何况斐洛在《论梦》第二卷里已经规定，这禾捆必须是从圣地取来的。然而，这禾捆实际上是整个收成中的初果，这节是在七七节和住棚节里过的。斐洛并不是根据仪式论证世界祭司身份，而认为它作为一个事实表现在：（1）以色列对神圣律法的遵守；（2）它独特的一神论，并由此指出，禾捆祭以及隐含表明的其他感恩祭都具有世界性。他把这一论证用于第一例子并非不合理。

[77] 这是值得注意的声明，其含义不太可能指别的，就是指所有人都承认有一个创造主。在这样一个一般性的声明中，他可能忽视了无神论者，但这话也很难与其他地方关于多神论所说的话相吻合。或者他是认为所有的神学家都像希腊人和罗马人那样承认有一位神在其他一切之上？

[78] 《利未记》23：没有提到大麦。由于约瑟夫《犹太古史》III，250也这样说，可以推测，当时使用大麦已经是普遍的做法，斐洛记错了，就把它归于律法的规定。

[79] 即49再加上1就成了圣数50。

[80] 见第一卷第35节第六段。

[81] 《利未记》2：11。接下去的话似乎是说，这禁令在这里不管用，因为饼虽是献给耶和华的（《利未记》23：20），同时也是从他收回来的（“这是献与耶和華為圣物归给祭司的”）。由此可以认定，它们必须以最可口的形式带来，大概因为这是节日，因为祭司其实也吃未发酵的饼。

[82] 直译“实用美德的法则”。根据斯多亚学派的思想，关于有益于家政之事的知识是一种“arete”，唯有智慧人才是“aikonimikos”。

[83] 见《出埃及记》19：16。

[84] 见第一卷第35节第七段。

[85] 七十子希腊文本《利未记》第十六章第31节和第二十三章第32节也这样称呼。英

译本“圣安息日”。

[86] 见第一卷第35节第八段。

[87] 见《利未记》33：40—43。

[88] 即28节第一段末。

[89] 见《利未记》23：36，《民数记》29：35。《约翰福音》7：37说：这是“节期的末日，就是最大之日”。英译本“严肃会”，修订本旁注“闭幕节”。

[90] 详细的思想见《论创世》98，那里把平面几何与立体几何分别等同于无形物和有形物。他用了“更高的”这个词，也许是说，通过上升到一种数学意义上的更高权能，就得到坚固性。但这种专业使用即使并非总是如此，一般也局限于第二权能或正方形（如第30节），而不那么专业的意思可能等于“本性”或“价值”。至于八，按我的理解，1=点，2=线，4=面，8=体。

[91] 见《申命记》31：1—11。

[92] 大概是因为虽然没有全民大会，但每个人都必须在某个时候这样做。

[93] 我认为文本的意思是说，同样的种植者在不同年份可能会发现他们的果子成熟的时机各有不同。这本身当然也可能妨碍在固定的日子举行仪式。

[94] 即《论十诫》第22、23节。

[95] 包括阅读、写作的低级教导和文学上的高级教导。

[96] 见《利未记》19：32：“在白发的人面前，你要站起来，也要尊敬老人。”

[97] 见《利未记》19：3。

[98] 见《出埃及记》21：15“必要把他治死。”在摩西五经里用石头打死是普遍的行刑形式，在对待不孝儿子时肯定提到使用这种方式惩罚他，所以有点出入并不是大不了的事。

[99] 见《出埃及记》21：16（17），《利未记》20：9，英译本“咒骂”，修订本旁注“或者辱骂”。后半句他可能引自《申命记》27：16：“轻慢父母的，必受咒诅！”

[100] 见《出埃及记》31：14、15。

[101] 柏拉图《斐德若篇》247A。

[102] 见《民数记》15：32—36。参见《论摩西的生平》第二卷第39节第二段。

[103] 见第27节。

[104] 在类似的另一叙述中，是先到旷野去祷告的人回来途中看到这个不守安息日在做工的人。我们看到，在两次叙述中，对同一个问题，即他们既然应当一直待在帐篷里，那是如何发现这个罪犯的，有两个不同的答案。

[105] 《民数记》里“全会众”。

[106] 见第16节。

[107] 斐洛没有《圣经》典据证明违背第三条诫命的人要判处死刑，这里死刑只限于发假誓，这一点其实他在第8节第2段里经过了验证。他的推论，如他在此段末所表明的，是这样的：较轻的罪都判以死刑，对较重的罪，必然要判死刑。

[108] 斐洛似乎以《申命记》第十七章第2—5节作为典据，证明违背第一条诫命的人要处以死刑，因为那里对假神的描述与这里非常相似，对违背第二条诫命的人，据《诗篇》115：8节，钦定本：“造它们的人要和它们一样”，七十子希腊文本：“他们要成为一样的。”

[109] 直译“既说话又说预言”，意思可能是说，虽然是摩西在说话，他也是神的传言

人，或者，有时候他代表自己说话，有时候作为传言人说话。接下来的话虽然主要出于《出埃及记》23：13，但如“常常”一词所表明的，意在表述摩西在别处教导的教义。

[110] 七十子希腊文本《出埃及记》23：13。英译本：“别神的名你不可提。”

[111] 或“圣洁”。

第三卷

论十诫之两诫总纲下的特殊的律法，这两诫即第六条禁止奸淫和一切放荡之事，第七条禁止杀人和一切暴力行为。

关于性行为的规条（第1—14节）

1.曾有一段时间，我有闲暇思考哲学，沉思宇宙和它的各个部分，浸淫于它的种种壮美、可爱和真正幸福，使它的灵成为我自己的灵；在这段时间里，不断浮现在我脑海的是神圣的主题和真理，我在里面快乐徜徉，永不生厌腻烦。我没有丝毫卑鄙可怜的念头，也不沉溺于对名誉、财富或身体上舒适的追求，似乎总是带着受神所差的圣灵感动的灵魂，被高高地推向极处，与日月和整个天空、宇宙一同遨游。然后我从上空向下凝视，努力睁开心眼眺望，就如从某个居高临下的最高点，放眼全世界，俯瞰广大属地之物，庆幸自己拼尽全力终于摆脱了必死生命的瘟疫。然而，结果表明，我的脚步后面尾随着致命的危害，就是恨恶善人的嫉妒，它突然攻击我，不停地猛力把我往下拖，直到把我淹入烦人的民事之海^[1]，我跌入那海洋，被波涛席卷而去，甚至无法把头抬出水面。然而，我在呻吟中控制住自己，因为从我婴儿时起就根植在我灵魂里面，至今一直保存着的对教养的渴望，怜悯我，同情我，把我抬升起来，解除了我的痛苦。正由于这种渴望，我不时地抬起头来，用心眼——诚然模糊不清，因为外在之物的迷雾已经遮住了它们清晰的视野——我还是想办法用心眼环视我的周围，希望吸入一口纯洁、未沾染邪恶的生命之气。如果我能意外地得到一段时间的好天气，风平浪静，没有一点动荡，我就插上翅膀，乘着水波，几乎踏着低空的气流，吹拂着知识的微风，她常常敦促我来与她待在一起，可以说，她是一个逃离凶残主人的孩子，这主人不只是指人，也包括事物，就是像湍流一样从四面八方向我倾泻而下的事物。然而，即使是这样，我也应当感谢神^[2]，我虽然被淹没，却没有沉到最深处，而是能够睁开心眼——在我失去令人欣慰的盼望时，我曾以为它们丧失了视力——得到智慧之光的照射，没有陷入终身的黑暗之中。所以看看我有多大胆，不只是阅读摩西的神圣信息，还出于对知识的热爱，一个个洞悉它们，展现并显明众人所不了解的事。

2.神不借传言人或翻译者，亲自发出的十大神谕，我们已经谈了五条，即那些刻在第一块法版上的诫命，还谈了与这些诫命相关的所有特殊的律法。现在我们的任务是尽我们所能把它们与那些刻在第二块法版上的诫命联结起来，我还要尽力把特殊的律法各就其位地纳入每条诫命的纲要之下。第二块法版上的首条诫命是“不可奸淫”^[3]。我想，之所以

把它列为第一条，是因为享乐是一种渗透于全人类的巨大力量，世界上没有哪一部分在她的支配之外，无论是生活在地上的、海里的、空中的，都受她控制，因为走兽、飞鹰、鱼类这三类生命物都无一例外地无条件敬重她，顺从她，听她的指挥，期望她的每一瞥、每一点头，甚至心满意足地接受她的骄横任性，反复无常，对她的命令几乎是未令先行，全都如此急迫、如此迅速地献上它们的侍奉。然而，即使是合乎自然享乐，如果过分欲求，贪得无厌，也常常受到严厉责备，比如狼吞虎咽地暴饮暴食，尽管所吃的食物没有一样是禁止的；再如，有些人贪慕女色，狂恋交欢，就行不贞放荡之事，尽管不是与别人的妻子，而是与自己的妻子。在大多数情形中，责任与其说在于灵魂，不如说在于身体，身体里既有大量的火，也有大量的湿气；就火来说，当它烧毁眼前的材料时，就马上要求供应新的材料；就湿气来说，它通过生殖器官源源不断地流出来，一刻不停地使它们产生灼痛、搔痒以及愉悦之感。

与此不同，有些人疯狂地占有别人的妻子，还常常是自己亲戚朋友的妻子，这些人的生活给邻人带来了浩劫，使广泛的家庭关系遭到大规模破坏，把对婚姻幸福的祷告变成一个咒诅，使对子孙后代的盼望落空。这里，得了不治之症的是灵魂。这样的人是整个人类的公敌，必须判以死罪^[4]，免得他们毁灭更多家庭，成为那些以效仿恶人的行为方式为业的人的导师。

3.与两性有关的律法所制定的另一条例也非常不错。^[5]它不仅禁止与别人的妻子发生性关系，也不可与寡妇^[6]——凡是道德法所不允许娶的——发生关系。一提到波斯人的习俗，它马上表现出极端的厌恶和憎恨，认为这是违背圣洁生命的极其严重的罪孽，是要绝对禁止的。^[7]因为波斯的权贵娶自己的母亲，认为这样的婚姻所生的孩子是出身最高贵的，所以，据说就配拥有最高的统治权。这真是骇人听闻的事：父亲的床，原本应视为神圣之物敬而远之，却使之蒙羞；母亲的白发，原本应尊敬有加，却不予丝毫尊重；同一个男人是同一个女人的儿子和丈夫，同一个女人是同一个男人的妻子和母亲；两者的孩子既是父亲的兄弟，又是母亲的孩子；这女人既是她所生的孩子的母亲，又是他们的祖母，这男人既是他所育的孩子的父亲，又是他们同父异母的兄弟。还有比这更不敬的事吗？

古代底比斯（Thebes）的希腊人中间有过这样的事，比如拉伊俄斯（Laius）的儿子俄狄浦斯（Oedipus）就是一例。但纵然如此，他们也是在不知情的情况下所为的，而不是出于有意策划，况且这样的婚姻产生了大量灾难，没有什么能阻止它走向最终的悲剧。因为父辈和祖先留给子孙后代的就是连绵不绝的内战和外交战。^[8]希腊最大的城邦受到洗劫，本土的军队和联军小分队被全部消灭，两边最勇敢的首领一个接一个地倒下，因渴望统治权而造成势不两立的世仇，导致兄弟自相残杀。结果，不仅家族和独立的地区，就是希腊世界最大的部分也在全面毁灭中归于尘土。原本人口稠密的城邦丧失了自己的居民，成为希腊灾难的历史遗址，使人沉思的一个不幸景象。

遵循这些习俗的波斯人也不能免于同样的困境，他们常常卷入战役和争战，杀人如麻，也被杀无数。他们除了不时攻击邻国之外，还要时时镇压起义。因为野蛮人本性上不可能保持安静，有许多起义从各地掀起。因此，这个暴乱还没有镇压下去，另一场起义又如火如荼，所以一年之中没有哪个季节能过上平静安宁的生活，无论冬夏，无论白昼，他们都一身戎装，和平时间少之又少，因此他们在野外扎营，忍受艰苦的时间比住在城里的时间更多。我不必提到诸王的丰功伟绩，他们刚登基时的第一次建业行为乃是最悖理逆性的行为，就是屠杀兄弟——他们试图为这种谋杀行为的合理性做辩护，说是因为预料到兄弟们很可能会起来攻击他们，于是先下手为强。所有这些事在我看来都是由于儿子与母亲的不当婚配导致的。公正监察人事，把邪恶的行为报复在不敬的人身上，这种不敬从作恶者延伸到那些自愿把自己归入作恶者行列的人。

然而，我们的律法在这些事上已经采取了非常仔细的防范，它甚至不允许前妻生的儿子在父亲死后娶他的继母^[9]，这既是出于对自己父亲的尊敬，也是因为母亲和继母之名非常相似，尽管这两个词所唤起的感情大不相同。试想，人若得了教训，不可侵犯别人的妻子，因为她是他的继母，那他岂不是更不会娶他的亲生母亲；既然他对父亲的记忆使他尊重曾经做他父亲妻子的女人，他对父亲的这种尊敬必然使他不可能产生任何冒犯自己母亲的念头。若不然，一方面承认只有半个母亲身份之人的权利，另一方面却践踏拥有完备而整全的母亲身份之人的权利，这岂不可笑至极。

4. 接下来的条例禁止娶姐妹，这是一条极其卓越的法规，既是为了发扬自制的美德，也是为了促进外在行为上的得体。^[10]我们知道，古雅典人的立法者梭伦允许娶同父异母的姐妹，但禁止娶同母的姐妹。古代斯巴达人的立法者则相反，允许后者，禁止前者。而埃及人的立法者对以上这些防范措施嗤之以鼻，认为他们的立法方针半途而废，（于是把自己的法推到极处）从而产生了一连串的邪恶。他毫无保留地把无节制这副毒药给予身体和灵魂，完全放任人娶任何形式的姐妹，不论是同父异母的，还是同父同母的，不仅可以娶妹妹，也可以娶姐姐或者孪生姐妹。常有孪生兄妹，虽然出生时是分开的，并非连在一起，却出于情欲和肉欲结成并非真正意义上的伴侣和婚姻。对这些做法，我们最圣洁的摩西厌而弃之，认为这是与一个无可指责的共同体格格不入的，只能怂恿、刺激人走向最邪恶的习俗。他坚决禁止兄弟与姐妹结合，不论是同父同母的，还是父母只有一方相同的。^[11]端庄是惹人喜爱的，为何要令它蒙羞？少女理应羞涩脸红，为何要夺走她双颊上的红色？为何要限制人与人之间的友谊和结盟，把那完全可能伸展蔓延到大陆、岛屿和整个人类世界的伟大而优秀的树木压抑在各个分立的家族狭隘的空间里？与家外的人联姻能产生新的亲属关系，这种关系一点也不比血缘关系低级。

5. 根据这一原则，他禁止许多其他形式的结合^[12]，不允许娶儿子的女儿或女儿的女儿，不可娶姑妈、阿姨，不可娶伯母、婶母、舅母，或

者儿媳、嫂子、弟媳，也不可娶继女，不论守寡的，还是未婚的。我不必说当自己的妻子还活着的，那是绝对禁止的；就是妻子死了，也不可娶这样的女子。因为继父实际上就是一位父亲，其职责就是把妻子的女儿当作自己的女儿一样看待。再者，他不允许同一个人娶两姐妹，不论同时娶，还是不同时间娶，即使此人抛弃了他最先娶的那个。^[13]因为他认为，当前妻还活着时，不论与他为伴，还是被他休掉^[14]，不论她在独居，还是另嫁别人，神圣律法都要求，她的姐妹不可取代她不幸失去的位置，而应学会不忽视亲人的权利，不可将天生就与她有如此亲密关系的人的失意当作踏脚石，不可安然惬意地享受、回报她姐妹之仇敌的爱抚。因为从这里会产生深深的妒忌、长期的怨恨，接二连三地带来数不胜数的邪恶。这正如身体的各部分若是断绝各自天然的伙伴关系，抛弃在整个体系中的位置，彼此相争，就会产生无法医治的疾病和灾祸。姐妹们虽然是体系中各自独立的部分，却借着本性和同一个父母而被纳入这一体系，构成单一的整体。而嫉妒是最令人讨厌的激情，一旦爆发，就会产生前所未有、难以消除的邪恶。

但是他又说，^[15]不可与外族人联姻，免得有一天被相反习俗的力量征服，缴械投降，不知不觉偏离通向敬虔的道路，转入无路的荒野。虽然你本人可能会坚守阵地，因为自幼你父母就把可敬的教导浇灌在你心里，常常引用神圣律法作重要注释，但是对你的儿女必定有诸多担心之处。他们完全可能被虚假的习俗诱惑，而抛弃真正的习俗，很可能不知道尊敬独一的神，而这乃是至大悲剧的第一步，也是最后一步。

还有一条诫命是，如果女子离开丈夫，不论什么原因，嫁了别人，后来又独居，不论第二个丈夫是活着，还是死了，她都不要再回到第一个丈夫身边，可以嫁给别的任何人，但不可与第一个丈夫复婚，因为当她选择新的爱情纽带，放弃旧的纽带时，就已经解除了过去约束她的法条，把它们锁进了记忆深处。^[16]如果哪个男人（第一任丈夫）愿意与这样的女人订婚，他必然担上堕落和丧失男子气概的恶名。因为他消除了自己灵魂里对邪恶的仇恨——这种情绪使我们的生活安然美好，使家事、公事井然有序——轻松地打上了两种最大恶行的印记：通奸和拉皮条。最后的这种和解（复婚）就是这两种罪行的证据。对他的应有惩罚是死，女人也同样。

6.只要是女人行经期，男人不可与她亲近，整个期间都不可与她同房，要尊重自然之法。^[17]他也必须记住这样的教导，不可为了粗鄙、不合时宜的享乐而把有生殖能力的种子毫无果效地浪费掉。这正如农夫醉了酒、发了疯，把小麦、大麦种在池塘里或山泉里，而不是种在平地里，因为田地干了才能播种种子。自然也每个月洁净子宫一次，好比它是一块麦田——一块具有神秘属性的田地，他必须像好的农夫，在这田里等候适当时机的到来。所以，当田地还淹没在水里，就要留着种子，否则种子就会无声无息地被水流冲走，因为湿气不只是使人轻松，还使精液的生命力完全麻痹，在自然的实验室子宫里，它们塑造出生命物，并以完美的工艺使身体和灵魂的各个部分得以完全。当然，如果经期过

了，他可以大胆地播种精子，不再惧怕种下的会归于无有。

[18]那些耕耘坚硬多石之地的人，也必须标上可指责的记号。这样的人不就是那些与不生育女子配对的人吗？因为他们就像极其好色的人，为了纯粹的享乐而故意破坏有生殖能力的种子细胞。试想，他们与这样的女人订婚，还能有什么其他动机呢？不可能指望传宗接代，他们知道这样的指望必然要落空；只能是出于不正常的迷狂，以及不可救药的放荡不羁。那些娶妻时不知道少女是否有能力做母亲，后来长期没有生育，表明她们不会生育，但不愿休妻的人，我们应当宽恕。他们亲密无间，这种最具约束力的元素对他们来说实在太过强烈，长期相处在他们灵魂里刻下了难以割舍的爱情，他们无法摆脱这种吸引力。但是那些追求已经嫁过丈夫、表明自己没有生育能力的女人的人，完全像猪、羊一样交媾，他们的名要记入与神为敌的不敬者名单。神出于爱，为人类和一切生命物尽心提供保存每个种类自我延续的条件，那些设计出阴谋破坏落下来的种子之生命的人，被揭露为自然的敌人。

7.还有一种恶比以上所述要严重得多，那就是鸡奸，已经蔓延到了城邑。[19]先前，就是提到这种事，也是极为可耻的，而如今，倒成了可夸口的事，不仅对主动方如此，对被动方也如此，后者使自己习惯于忍受女性化这种疾病，任身体和灵魂趋向荒芜，连表示男性性别的灰烬也没有留下。请看看，他们是如何把头发编织、装饰得稀奇古怪，令人注目，怎样用化妆品、颜料以及诸如此类的东西涂抹、描画他们的脸，用香油润滑他们的身体。所有这些装饰品中，凡把自己装饰得美丽妖艳的人所使用的化妆品中，香气是最具诱惑力的。事实上，把男性转变为女性，是他们作为一种艺术奉行、一点不觉得脸红的事。在那些遵守律法的人看来，这些人完全应当处死，因为律法规定贬低纯正本性的阴阳人当死，万劫不复，不配活一天，甚至一个时辰，既是他自己的耻辱，也是他的家庭、本地和整个人类的耻辱。追逐这种行为的人也肯定要受到同样的刑罚。首先，他追求逆性之乐，尽其所能使城邑荒芜、无人居住，因为他破坏了生殖方式。再者，他看不到教唆、指导无男子气概、女性化这些大恶的祸害，拖延少年的花季，摧残他们青春的花朵，经过正当的训练，他们原本应当成为强壮的男子汉。最后，他就像一个坏农夫，任肥沃、能结果实的田地荒芜，想方设法使它们不结果实，同时在根本不能指望生长任何作物的泥土里日夜操劳。究其原因，我想，可以从许多国家给放荡和女性化行为颁发的奖牌中看出一些端倪。你当然可以看到这些半阴半阳的混合人仍然大摇大摆地穿过市场最繁华的地方，在节日上走在队伍的最前面，被任命执事，为圣洁之事提供不洁服务，引领奥秘、入教，主持得墨忒耳仪式。而他们中那些为了进一步提升自己的青春美貌，渴望完全变为女人，进而阉割了生殖器官的人，身披紫袍，如同本地的大恩人，在保镖护送下走在队伍的前列，吸引观众的注意。然而，如果有像我们的立法者所感到的这种义愤指向那些不回避这种行为的人，如果他们被毫不容情地视为公众的敌人剔除出去，那么他们每个人都是其国家的咒诅和污秽，许多其他人就会有所警惕。因为对已经定罪的犯人给予严厉惩罚，对那些渴望做同样的事的人有相当大的

遏制力，杀一能儆百。

8.比这更糟糕的是有些人效仿锡巴里斯人（Sybarites）以及那些比他们更骄奢淫逸的人。这些人首先使自己成为美食专家，追求醉酒，以及肚腹和肚腹之下部位的其他淫乐。饱享这些淫乐之后，感到厌腻了，进而走向放荡之极致，饱腻的必然结果，那就是他们丧失理智，不再对人类中的男女产生情欲，而是对兽类产生情欲。^[20]有故事说久远之前克里特岛（Crete）弥诺斯王（Minos）的妻子帕西法厄（Pasiphae）就是这样的人。她对一头公牛着了迷，但苦于无法得到它的垂怜。情欲使她疯狂，因为得不到，反使她的爱恋愈益强烈，最后她向代达罗斯（Daedalus）报告了自己所陷的困境。后者是当时最杰出的工匠，特别擅长设计捕获无法捕捉的事物，于是他建造了一头木母牛，引帕西法厄从一边进入里面；公牛看到这头木母牛，以为是头真母牛，就冲过去，爬到它身上交配。由此，她怀了孕，最后生下一个人身牛头的怪物。如果任情欲毫无遏制地蔓延，很可能会出现别的帕西法厄，不仅有女人，也会有男人疯狂地恋上野兽，从而产生逆性的怪胎，成为令人厌恶的人类无节制行为的标志；果真如此，半人半马的怪物，狮头、羊身、蛇尾的吐火怪物，以及诸如此类的，迄今为止未曾有过的生命样式，仅仅存在于神话学里的事物，也完全可能成为真实的存在物。

我们的律法设置的防范条款实在了不起，保证人们不接受任何非法配偶。它规定，就是牲畜也不得与非同类交配。^[21]犹太牧羊人不会让公山羊与母羊交配，公羊与母山羊交配，或者公牛与母马交配，否则，他就会作为违背自然法令的罪人受到惩罚，自然小心地保护着原初的种类不受任何掺杂。没错，有些人重视骡子胜过其他负重的牲畜，因为它们的身体非常结实、强健，因而，他们在马厩里或其他养马的地方，也养他们称之为“塞郎”（Celons）的巨型驴子，让它们与母马交配，生出杂交动物骡子或半驴。但是摩西认识到生育这种动物的方式是违背自然本性的，所以严禁这种交配方式，立了更宽泛的条例，规定不论雌雄动物都不可与异类放在一起同养。^[22]他在设立这一条款时考虑的是是否得体，是否与自然一致；不仅如此，他还给我们告诫，如同从某个遥远的居高临下的制高点给男男女女发出警告，要他们从这些例子中知道，不可有任何非法的交合。所以，不论是男人出于这个目的使用四足动物，还是女人愿意接受与动物交配，犯罪的人要处死，牲畜也要处死。前者因为他们越过了放荡本身的界限，演化出变态的淫欲，也因为他们发明出再也没有比之更令人恶心的怪异淫乐，更令人耻于描述的享乐方式；处死牲畜是因为它们协助这种丑行得逞，免得由这种可憎行为导致怀上或生育畸形怪物。此外，即使不怎么在意礼仪的人，也不会为任何生活用途继续使用这样的牲畜，而是憎恶它们，视之为可恶之物，甚至不愿意看到它们，认为凡是它们所碰过的东西，也必然是不洁的。事物一旦在生活中没有任何用途，其存在即使可以诉求于某种理由，也完全是多余的，如诗人所说的，是“土地的负担”^[23]。

9.再者，摩西设立共同体不接纳妓女^[24]，那是与高雅、端庄、自

制和其他美德格格不入的。妓女以淫荡污染男男女女的灵魂。她使心灵的永恒之美蒙羞，更喜欢荣耀身体短暂的漂亮。随便什么人来，她都投怀送抱，任其使用，将自己的青春当作市场上的器皿出售。她的每一句话，每一个行为，都是为了俘虏青年，同时她煽动追逐者彼此相争，把她自己这卑贱的奖牌献给出价最高的人。她是众人的毒物，是祸根，瘟疫之所，要将她乱石打死。自然赋予她美貌，她应当使之成为高尚行为的装饰，她却相反，将之玷污、败坏。

10. 现场捉到或者有确凿证据确立的通奸行为受到律法定罪。但如果只是猜测怀疑，律法认为不可由人来审判他们，而要带他们到自然法庭面前。人可以裁决公开的事，而神还要论断隐匿的事，因为唯有他能清晰地看见灵魂。^[25]所以律法对猜疑妻子的丈夫说：“写一份正式的质疑书，带着妻子来到圣城，站在法官面前，陈述困扰你的怀疑，不是怀着诬告者的灵，或恶意谋划者的灵，不惜代价要赢得官司，而是怀着严格考验真相的心，没有任何似是而非的推论。妻子受到两种危险的威胁，一是丧失生命，一是使自己的过去蒙羞（这是比死更为严重的事），她必须在自己心里论断此事，如果她是纯洁的，就以可敬的勇气为自己辩护，如果她的良心宣告她有罪，就使自己顺服，利用羞愧减轻她的罪恶。因为没有羞愧之心，最终就要走向恶的顶点。如果两方面的陈述都不是决定性的，孰是孰非未见明朗，就让他们去圣殿，让男人站在圣坛对面，在当日的主持祭司面前陈述他的猜疑。同时他要为妻子带上大麦面做供物，表明指控不是出于荒唐的怨恨，而是出于真诚的意图，有合理的怀疑做基础。祭司拿了供品递给女子，并除去她的方巾，使她在受到论断时，头上没有遮盖，同时也是去掉端庄的记号，因为头巾表示端庄，通常完全清白的女子才能披戴。但不可像其他祭那样浇上油，也不可加上乳香，因为这一场合所献的祭不是出于喜乐，而是极其痛苦的。^[26]所用的面是大麦做的，也许因为它作为一种粮食多少带着一点不确定的价值，既适用于非理性动物，也适用于身处困境中的人，因而一方面，该女子若是通奸者，毫无鉴别或者不经思量地交欢，就完全可以与野兽相提并论；另一方面，该女子若未行所指控之事，是清白的妻子，则效仿了适合于人类的生活。”律法接着说，祭司要取一个瓦器，把他从泉里汲取的纯洁之水倒进瓦器里，又从圣殿所在的地上取点尘土放在里面。我想，这些同样是从象征意义上指探求事实真相。瓦器表示通奸行为，因为它是脆弱易碎的，而犯通奸罪的人要处以死刑；土和水表示清白无辜，因为两者都是万物诞生、成长、鼎盛的因素。而且，这两者在使用中有一定条件，这些条件为这幅画做了画龙点睛之笔。它说，水必须是“纯洁的”“活的”^[27]，因为如果这女人是无辜的，她的行为就是“纯洁的”，她配“活着”；土不是随意从什么地方取来，而是从“圣洁的”地上取来，必具有多产的能力，正如贞洁的妻子也必如此。当这些预备步骤都完成了，女子就走上前来，头上没有遮盖，带着大麦面，如已经说过的，祭司拿了盛着土和水的瓦器站在她前面，说如下这番话：“如果你没有违背婚姻的合法用途，没有别的男人与你行淫，因你而抛弃对家里合法配偶的职责，那你就是无罪的，也不会受任何惩罚。但是如果你无视

自己丈夫的存在，急切地满足你新的欲望，爱上别人，或者接受别人的爱，背叛或贬损最亲密最珍爱的关系，那么可以保证，你必然受到各种咒诅，你的身体上必显示咒诅的应验。那就来吧，喝了这考验的杯^[28]，如今还隐秘不知的，不久它将昭然于世。”然后他要把这些话写在一一张纸上，把它们浸在瓦器里的水中，把瓦器递给她，她喝了之后，就离开。她若是贞洁的，就期待奖赏；若是淫荡的，就等着严厉的惩罚。因为她若是受到了诬告，就可以指望怀胎生子，不必害怕、担忧不会生育或没有子女。但她若真是有罪的，那么等着她的命运就必定是肚腹发胀、肿痛，笨重难看，子宫周围极其疼痛，因为她没有为按祖先习俗娶她为妻的丈夫保守这个部位的纯洁。为防止婚姻制度中产生猛烈变化，律法非常仔细地制定条例，规定合法使用婚姻生活、同房交合的夫妻，当他们起床之后，不可碰触任何东西，直到用水清洗、洁净自己。^[29]这一规定暗含着通奸禁令，或者禁止任何可能遭受通奸指控的事。

11.对丈夫过世或分居的女子，若有人以暴力侮辱，他所犯的罪轻于通奸罪，可以说是半个通奸罪。^[30]这种情形不应执行死刑。但是既然他把暴虐、凌辱、毫无节制、厚颜无耻这些卑鄙之事当作极其荣耀之事接受，就必须受到控告，法庭必须裁决他该受的刑罚，或者当付的赔偿。

玷污未婚少女^[31]是非常接近通奸的一种刑事犯罪，事实上就是通奸的兄弟，因为可以说，它们都出于同一个母亲：淫荡，只是有些人总是习惯于给丑陋的事物加上华美的名称，羞于承认它的真实本性，赋予爱情之名。当然相近不等于完全相同，因为玷污所导致的侵害并不像通奸那样波及好几个家庭，它只是集中在一个人身上，就是那个少女本人。所以，我们对渴望得到出身高贵之处女的人的建议是这样的：“尊敬的先生，不可涉足不计后果、不顾廉耻的大胆行为，或者设计阴险的陷阱，或者其他诸如此类的事，不可公然或秘密地表明自己是流氓无赖。如果你真心实意地对女孩有感情，就到她父母跟前，如果他们还活着；若不然，就到她兄弟或监护人或其他对她负责的人跟前，表明你的感情，就如一个自主者向她求婚，恳请不要把你看作配不上她的人。那些关心女孩的人，谁也不会愚蠢到对你越来越真切的恳求持反对态度的地步；如果经过考查，发现你的感情不是虚假的，不是表面上的，而是真诚的，有坚实根基的，那就更不会如此了。”如果有人陷于强烈的迷狂状态，对理性的建议无动于衷，而把狂乱的情欲和淫欲视为主宰力量，看重暴力，将它置于律法之上，如俗语所说的，转向抢劫、强夺，把自主女子当作使女对待，在和平时期就像战争年代一样作为，那么他必须被告到法官面前。如果受害者有父亲，父亲必须考虑是否把她许配给毁了她的人。如果不愿意，诱骗者必须付一笔嫁妆给女孩，对他的惩罚就局限于经济处罚。如果父亲同意这门婚姻，他就必须毫不延迟地娶她，再同意补给与前一情形相同的嫁妆，他不可随意退缩，或者表示反对。^[32]这既有益于他本人，使强奸转变为出于合法的爱，而不是出于淫荡好色之行为，也有益于女孩，她在他们第一次结合时遭受了不幸，现在就用稳固确立的、唯有死才能解除的婚姻来给她补偿。^[33]如果她没有

父亲，法官就要问她是否愿意与此男人为伴。不论她同意或拒绝，所达成的条件必须与她有父亲的情形完全一样。

12.[34]有人认为，婚姻前夜所犯的罪，也就是双方的婚约已经毫无疑问地订立，只是还没有举行婚礼，此时，另一男人或者用诱骗手段或者用暴力手段与新娘行淫，这种罪行介于玷污处女与通奸之间。但是在我看来，这也是一种通奸行为。因为婚约是签有男女双方名字，还包括其他婚姻所需要的具体事宜的文件，它等同于婚姻。[35]因此律法规定，两人都要用石头打死。也就是说，如果他们双方都出于同样的目的彼此合意做坏事，就要一同处死。试想，如果他们不是出于同样的目的，没有这种合谋关系，就不可能被认为是同犯。由此我们发现，不同的情形使罪行有大有小。如果罪是在城里犯的，必是大些；若是在城外、孤立无援时犯的，就小些。城外没有人帮助女孩，就算她尽一切可能保守自己的童贞不受到伤害，也无济于事，而在城里，有会议室、法庭、大量的地区[36]管理员、集市、守卫，其他掌权之人以及他们周围的普通人。可以肯定，每个人，不论多么平凡，灵魂里都有对恶的一丝憎恨。如果这种情绪被唤起，不需要任何外在影响，它的主人就会成为斗士，准备为任何显然受到侵犯的人而战斗。

13.至于实施暴力的男人，公正要追他到天涯海角，不论什么情形都不能宽恕他残暴而无法无天的行为。而对女孩就不一样。在一种情形下，她得到同情和宽恕，如我已经说过的；在另一种情形下，则要受到无情的惩罚。法官必须对她的立场做出仔细调查，不可完全依赖于行为现场的情景。因为在城中时她可能是完全被迫的，而在城外时可能是自愿顺从非法搂抱的。因此律法在捍卫孤立无援时受到奸污的女子时，仔细地加上非常杰出的附加条款：“处女喊叫而没有人帮她。”这样说来，她若既没有喊叫，也没有抵抗，而是自愿合作，那就是有罪的，她拿地点来作借口，只是想法叫人以为她是被迫的。再者，即使在城里，她愿意用一切可能的方法保护个人的尊严，但由于强奸者可能带着武器或兵力，使她无法求助，那她还能得到怎样的帮助？如果他借助别人的帮助把她捆起来，封住她的嘴，使她发不出一点声音，那她还怎么可能得到邻人的帮助？在一定意义上，这样的人，虽然身处城邑，却是孤立无援的，就帮助者而言是孤立的。而另一个，即使没有人出来帮她，就她自愿合作来说，可以说，与在城里犯罪的人处于完全相同的位置上。

14.[37]有些人对女人的态度变幻无常，既为她们疯狂，同时又恨恶她们，性格里包含大量混乱、混杂的东西。他们无论产生什么冲动，一产生就为其奴役，应当控制却不加控制。他们疯狂、激烈地乱跑，破坏、打翻一切质料的和非质料的东西，结果就像瞎了眼睛的人，看不见面前和周围的事物，踢翻它们，给别人造成多少损伤，自己也就受到多少伤害。对这些人律法规定如下：人依法娶了女子，结成夫妻，举行了婚礼，吃了宴席，却对妻子没有夫妻之情，侮辱、虐待这些高贵的夫人，似乎她们是妓女——这样的人若是想要休妻，却又找不到离弃的借口来对妻子提出诬告，没有能拿出来放在光天化日之下的凭据，就把指

控转向个人隐私，提出控告说他们以为娶的是处女，却在第一次同房时发现她们早已失去了童贞——那么全城长老要聚集起来审理此事，父母要出来为这一危及众人的案子辩护。因为这危险不只是涉及身体上的贞洁受到责难的女儿，还涉及她们的监护人，对他们的指控不只是说他们没有在女儿最关键的少女时期看护好她们，还说他们作为处女交出去的新娘早已被别的男人侮辱了，从而使新郎受骗蒙羞。如果这案子的审理是公正的，法官必须裁定这些编造诬告的人当受的惩罚。它包括经济处罚、身体羞辱，就是鞭打，还有最令犯人难受的，就是确认婚姻。也就是说，如果女方愿意与这样的人终身相伴^[38]，就不得休妻。因为律法允许妻子自愿留下或离开，但丈夫没有任何选择权利，这是对他们诬告的一个惩罚措施。

关于杀人及惩治的规条（第15—30节）

15.^[39]谋杀或杀人这个词用来指杀死一个人的行为，但是在真正意义上，这种行为是渎神行为^[40]，而且是最大的渎神行为；因为宇宙在其宝库所拥有的一切珍宝中，没有哪个比人更神圣、更像神的，他是荣耀之像的荣耀铸件，是按着道的原型样式造出来的。^[41]由此必然推出，杀人者必被认为冒犯了敬虔和圣洁，他的行为在最大限度上侵犯了这两者。因他的凶残行为，他必被处死^[42]；诚然，按他的罪孽，真该死上一千次，但他只能死一次，因为人的死只能是一次性的，不可能重复，所以对他的刑罚也必是单数，不可能变成复数。如果他做了什么，就遭受什么，那就没有一点困苦；然而两者时间不同，行为不同，动机和人也各不相同，怎么能说是一样的呢？岂不是无缘无故的侵犯在前，受到惩罚在后？岂不是凶杀是完全非法的，对凶杀的惩罚则是完全合法的？岂不是杀人者满足了杀人流血的欲望，而他的受害者被从现场搬走，既不可能报复，也不可能感受报复所带来的快乐？岂不是前者单方面强加意志，是唯一的作用者，而对后者，唯有当他的朋友、亲人同情他的不幸，把他的事当作他们自己的事时才有可能做出一点反击？

如果有人用剑威胁别人的生命，就算他没有真的杀死他，此人也必须认定在意识上犯了杀人罪，只是行为没有与意图同步。^[43]凡是狡猾地潜伏等候，虽然没敢公然攻击，但阴谋地图谋、计划流入血的，都当得同样的下场，因为至少他在灵魂里也是受咒诅的，尽管他的双手还是清白的。正如我们认为，不仅那些在海上或陆上与我们争战的人是我们的敌人，而且那些为战争作各种预备、安置他们的器械俯临我们的港口和城池的人，也是我们的敌人，尽管他们并没有参与战争；同样，在我看来，我们所认定的杀人犯，不只是指那些杀了人的人，也包括那些所作所为旨在或公开或隐秘地毁灭生命的人，即使他们没有实施犯罪行为。

如果由于胆怯或厚颜无耻——两种相对但同样可责备的情绪——他

们胆敢到圣殿寻求避难，指望能在那里得到救助，那就必须阻止他们进入；就算他们偷偷进来了，也要把他们交出来法办，宣告圣地不为恶人提供救助。^[44]凡是做出不能补救之行为的，就是神的敌人，而杀人行是是不可补救的，因为被杀者所遭受的灾难是无可补救的。若说那些没有犯过任何罪的人不可进入圣所，直到他们按着惯行的仪式用洁净的水洗净自己，那么请问，圣殿能成为犯了难以消除之罪恶而陷于咒诅之人的庇护所和居住地吗？其罪恶所产生的污染不论多长时间都无法抹去。这样的人，正派的人只要想一想圣洁律法允许什么或禁止什么，就不会让他进入自己的家，怎能允许他进入圣殿呢？

16.因而，他们罪上加罪，除了杀人，还抗法和不敬，这些犯罪分子——如我所说的，他们的行为应当死上一千次，而不只是一次——必须捉去将他治死。

另一点考虑是，圣殿要为诡计的受害者的亲戚朋友保留封闭场所，如果杀人犯把它做了居所，那他们绝不会进来与他同住一个屋檐下。若让一个人，一个罪大恶极的犯人，把许多受他犯罪行为伤害的人驱逐出去，这岂不是荒唐之事！这些人不仅未曾犯任何罪过，还要忍受亲人过早丧亡的不幸。摩西很可能出于敏锐的洞察力，也预见到了遥远的将来，所以采取预防措施，规定被杀者的亲人进入圣殿不可在圣殿里杀人流血。因为亲情是一种无法克制、难以约束的情感，看到狂妄之徒，这种情感就会激发他们在一时冲动之下把那人杀了，结果就是最严重的渎神行为。因为这样，杀人者的血就与祭祀的血混合在一起，不洁者与分别为圣者混合起来。鉴于这些原因，他命令要把杀人犯从圣坛捉走法办。

17.不过，那些拿剑、矛、枪、棍棒、石头或者其他诸如此类的东西夺人性命的人，作出这样的行为可能并非出于预谋^[45]，心里可能并没有长期思考可恶之事，可能只是在一瞬间的本能冲动下，放任愤怒胜过理性，于是做出这种毁灭之事。果真如此，那他们的罪恶要打个折扣，因为心灵并没有早早地受制于污染的势力。

^[46]还有一些人，最大的恶棍，在行为和意愿上都可憎，就是巫师和投毒者，他们为自己找到宽裕的时间和隐退的空间，预备时机一到就发出的攻击，并且想出各种诡计、阴谋，伤害邻舍。因此他命令，投毒者，不论男女^[47]，都不可多存活一天，甚至一个时辰，一旦发现就要立即处死，因为不能给出任何理由搁置或推延对他们的惩罚。敌意若是公开的，还可以防备，而那些借助毒药偷偷谋划袭击的人，使用的是难以觉察的手段和技艺。所以，唯一的方法就是先下手为强，拿别人可能从他们的行为中受到的遭遇去报应行为者。除了别的考虑因素之外，还有一点，公开用剑或其他武器杀人的人在某个具体场合可能杀死一些人，但他若在某些食物里伴入致命毒药，对阴谋毫不知情的受害者可能达到成千上万。我们自然听说过，一大群客人出于同伴之谊聚在一起同吃同喝，不料毁灭不期而至，和平的杯带来的是战争的苦涩，宴席变成了黄泉路。因而一点没错，就是最通情达理、性情温和的人也想流这些

人的血，以便毫不迟疑地成为他们的执法人，把惩罚他们的职责留在自己手上，而不交给别人，视之为虔诚之职。因为显然，把生活之源泉的食物变成杀人的工具，在维生的自然手段中产生毁灭性的变化，这样，当本能冲动打发他们去吃喝时，却不知道陷阱就在面前，把他们以为能保护存在，其实却将要灭绝存在的食物送进口中。有人投放虽然不致命、但将产生慢性病的化合物，也必受同样的惩罚。因为很多时候，生病还不如死，尤其是拖了很长时间丝毫没有好转的疾病。我们知道，中毒引发的疾病很难医治，而且往往是根本不能治。然而，身体因这些诡计所遭受的痛苦常常没有灵魂上所遭受的痛苦严重。突然发作的精神错乱、失常、难以忍受的狂怒猛扑向他们，心灵这一神分给人类的最大恩赐由此遭受种种痛苦，当它对得救完全失望之后，就掉头到别处建立自己的家，留在身体里的是低级灵魂，即灵魂的非理性部分，兽类也有的部分。人若是被理性抛弃，丧失了灵魂里的高级部分，就转变为兽的本性，尽管身体的外在特征还保留着人的样式。

18.我们知道，真正的魔术，使自然的真相更清晰地呈现出来的科学预见，不仅普通人，而且诸王和最伟大的王也认为是值得尊敬和追求，应当精细研究的，尤其是波斯人的王，对它的尊敬无以复加。据说在那个国家，若不首先被接纳进入魔术师（Magi）行列，就不能提升到国王的宝座。但有一种假魔术，完全可以称之为歪曲的艺术，是行骗的乞丐、寄生的食客、最低级的妇女和奴仆所追求的伎俩，他们宣称要使人净化、教人觉醒，许诺用某种魔法和咒语把人的爱变成势不两立的仇恨，又把他们的憎恨变成无条件的爱。非常单纯、完全无辜的人被诱受骗，直到最后更大的不幸降临到头上，于是，把朋友、亲人等一大群人联结起来的广大团体渐趋衰落，最后迅速而悄无声息地毁灭。我相信，我们的立法者正是考虑到了所有这些事，所以命令对投毒者的审判不可有任何迟缓，刑罚要立即执行。因为稍有迟缓，就可能使罪犯利用剩下的一点时间再次犯罪，同时使那些已经对自己的安全疑虑重重的人更加担惊受怕，在他们看来，投毒者的生就意味着他们的死。正如对毒蛇、毒蝎和一切有毒的动物，我们不会等到被它们咬了、伤了，才去对付，而是一看到就毫不犹豫地把它杀死，防止它们的毒汁害人。对于投毒者也同样如此。他们作为人，原本得了美好本性，拥有理性灵魂，对人有同胞情谊，却因生活习惯而变得面目全非，表现出猛兽的凶残，以伤害他们所能伤害的人为唯一取乐和谋利的源泉。

19.关于投毒者的话题就说到这里。另外，我们不可不注意，常有这样一些意料之外的情形，比如，一个人心里并没有怀着杀人的目的，事先也没有做过任何预谋，但是在一怒之下杀了人，犯了罪，愤怒这种难以控制的恶性激情伤害极大，既伤害了怀有怒气的人，也伤害了怒气所指的对象。有时候人因生意的压力去集市，遇到另一个刚愎自用的人开口辱骂他或动手打他，或者也可能是他本人先引起争吵；然后他们大吵起来，他希望快点解决，离开，于是握紧拳头或捡起石头狠狠打过去。假设他击中了要害，他的对手当场就死了，那他也必须被治死，以其人之道还治其人之身；如果那人没有被当场打死，而是得病卧床，休

养、治疗了之后，又能从床上起来，走到外面，尽管腿脚不灵便，只能由人扶着或拄着拐杖行走，那么打人者要罚款两笔，一笔补偿给对方造成的伤残，另一笔赔偿他的治疗费用。[48]付了这些钱可以使他免受死刑，即使被打者随后死了。因为他既然变好过，还能走出来，说明他的死可能不是打击所致，而是其他原因引起的。我们知道，生活中常有一些意外打击不期而至，夺走身体健康、毫无病症之人的性命。

[49]如果有人前来殴打孕妇，打在她的肚子上，导致她流产，那么分两种情形看：如果流产的胎儿还未成形，未发育，他必须为这暴行付罚金，也为他阻断艺术家大自然的创造工作——她在创造最美好的生命造物：人——付罚金。但是，如果孩子已经成形，四肢都具备形状，各具其位，那他必须被处死，因为这样的胎儿已经是一个人，只是大自然认为时机未到，它还不能现身于世，就像雕像躺在工作室里，什么也不需要，只等着从密室里输送出去，分娩出来，而他却在大自然的实验室里毁灭了它。

20.这一条例包含对另一更重要之行为的禁令，即禁止弃婴。[50]弃婴是一种渎神行为，但其他许多民族却因根深蒂固的残暴，把这种行为看作沾沾自喜的事。若说还未足月、没有出世的胎儿，必须带它远离恶人之手，救其性命，更何况已经足月出生的孩子，岂不更应把他送到——可以说——指派给人类的新的家乡定居，在那儿分享大自然的恩赐？这些恩赐是大自然从土、水、气、天汲取来馈赠给人的。对天上之物，她给予沉思；对地上之物，她赐给主权和治理权。她慷慨地把每种元素包含的东西赠予所有感官，又借着感官，把它们所感知的一切赠予心灵，如同赠予大能的王。感官是心灵的侍从，没有它们的感知，理性的领悟就成了无源之水，无本之木。如果孩子的监护人剥夺他们享有这些恩福，如果他们刚出世就不让他们分有这一切，那么必须断定他们违背了自然律法，要受到最严厉的指控，那就是追求享乐、恨恶人类，以及谋杀，而且是最可恶的谋杀，杀死自己的亲生孩子。既然他们娶妻不是为了生儿育女，繁衍后代，使人类生生不息，而是像猪羊一样追求异性交合的快感，那么他们就是追逐享乐者。他们也是憎恨人类者。试想，这些与自己孩子为敌的冷酷无情者，还有谁比这样的敌人更配得这样的称呼呢？没有人会愚蠢到设想那些对自己的亲生骨肉做出如此可恶之事的人会对陌生人有所尊重。至于一般的谋杀指控和杀死亲生子的特别指控，最清晰的证据是由父母提供的。他们有些人亲自下手，以难以置信的残忍和野蛮把刚出生的孩子闷死，扼杀婴儿的第一口呼吸，或者把他们扔进河里、海里，系上一个重物，使之迅速沉到水底。还有的带他们到某个荒地，扔在那里，他们自己说，指望孩子得救，然而事实上是任他们遭受最痛苦的命运。因为所有食人兽都会光临现场，大吃婴儿这饕餮大餐，这是孩子的唯一监护人，即那些应当保护孩子安全的第一责任人，孩子的父亲和母亲，为野兽提供的豪宴。食肉的飞鸟也俯冲下来，对残羹冷炙狼吞虎咽。这还是就它们没有更早发现这些食物的情形来说的，否则，若是早一点发现，它们就预备与地上的野兽争夺完整的尸体。当然也有可能某个路人经过，心生怜悯之情，可怜这被弃的孩

子，就捡回去把他抚养，给他吃喝，关心他的其他需要，若如此，我们会怎样看待这种高尚行为呢？我们岂不认为，既然陌生人都愿意担当父母之职，那些把孩子生下来的亲生父母却连陌生人的善心也没有，那么这样的人该当何罪？

所以，如我所说的，摩西在宣告导致母亲流产——只要胎儿已经成形——的人，要处死刑时，隐晦而非直接地禁止弃婴行为。毫无疑问，有观点认为，当孩子还在肚子以下的子宫里时，是它未来母亲的一部分，这种观点既盛行在自然哲学家中间，他们终身研究的是知识的理论方面，也盛行在享有盛誉的医生中间，他们探索人的结构，详尽考察可见部分，同时通过谨慎使用类比，也研究隐秘不可见的部分，其目的在于，如果治疗手段可以做到，对一切可能导致严重危险的疾病就不能因无知而忽视。然而，一旦孩子出生为人，就与形成它的器官脱离，成为独立自主的生命体，一个完整的人所需要的一切东西，一样也不缺。因此，杀婴无疑就是杀人，因为冒犯律法不在于年龄，只在于破坏了对人类的信念。事实上，如果考虑年龄，在我看来，对杀婴更有理由义愤填膺，因为就成人来说，争吵、分歧提供了大量合理的前提，而婴儿刚刚来到世上，获得人的生命，是完全清白无辜的，甚至连诬告也提不出来。因此，那些预谋伤害这样的生命的人，必然被认定是最残忍、最无人性的人。圣法厌恶他们，宣告他们该受刑罚。

21. 圣法论到人若被无意杀他的人杀死，那是神把他交到杀人者手里。^[51]这话一方面是为杀人者辩护，他诚然夺了另一人的性命，但那是因为那命是有罪之人的命。可以设想，仁慈而宽厚的神绝不会把一个清白无辜的人交到杀人者手上；这被交到杀人者手上的人必是靠自己的足智多谋巧妙地逃脱了人的公正审判，但在看不见的自然法庭上受到传讯和定罪，在这样的法庭上，可以完全真实地（赤裸裸地）看见真理，没有任何措辞上的技巧蒙蔽，因为它完全不接受任何措辞，只揭示动机，把隐藏的意图暴露在光天化日之下。另外，律法没有把这样的杀人者置于谋杀的罪名之下——因为他被认为是神圣审判的执行人——而认定他只有微不足道、无足轻重的一点污秽而已，对此完全可以请求并给予宽恕。因为神在惩罚那些罪孽深重、完全不可弥补的人时，利用那些罪恶极少且易于医治的人做助手，当然他并不是赏识他们，而只是拿他们作为报复的合适工具。因为他不愿意让那些整个生命全无一点污秽、出身全无瑕疵的人出手杀人，不论对方是如何罪该万死。有鉴于此，他宣判误杀人者可以逃跑，但并非没有区域限制，也不是没有时间期限。他分给犯有这类罪的人六个城，就是分给神圣支派的地产的第八部分^[52]，这一点以“逃城”之名记载下来，这逃城是神赐给他们的；又进一步规定，放逐的期限等于大祭司的寿命。大祭司死了，就应当允许逃跑者回来。^[53]

22.^[54]这样规定的第一个原因如下：前述那个支派因一次公义的杀戮行为而领受了这些城作为奖赏，那次行为我们必须看作是迄今为止最杰出的英雄主义行为。当时，先知摩西登上当地最高的圣山，从神领受

统摄各种特殊的律法的总纲，从百姓面前消失了很多天，于是和平的敌人将因统治者不在而跳起来的恶习散布到营盘的每个角落，最后达到不敬的程度。他们嘲笑最卓越可敬的要拜真正存在之神的命令，效仿埃及人的虚妄，铸造出金牛犊，献不是祭的祭，守不是节日的节日，跳死亡之舞，唱其实应是挽歌的圣歌。^[55]于是，这个支派对这种突如其来的倒行逆施痛心疾首，内心对恶的仇恨使他们热血沸腾，每个人都情绪激昂，义愤填膺，怒火中烧，似乎听到一声令下，不约而同地拿起兵器，全然不顾危险地冲向陷于不敬和酒这双重沉醉里的仇敌。他们先向自己至亲至爱的人下手，因为除了神的爱，他们不承认别的爱和亲人，在短短的几个时辰内就杀死了24000人^[56]，以这些人的下场威慑那些几乎与他们同样虚妄的人，警告他们完全可能遭此同样的下场。这一战役是出于本能自发发动的，代表对真正存在之神的敬虔和圣洁，对参与的人来说充满了危险，但得到大全之父（不是别人）的赞赏，他亲自论断参与杀戮之人的动机，宣称他们免遭任何杀人咒诅，还赐给他们祭司之职，作为对他们英勇行为的奖赏。

23.所以他吩咐误杀者逃到分给这个支派的那几个城里，在那里找到慰藉，免得对得救完全绝望。那样的地方会让他想起这个支派曾经表现出的无畏勇气；在那里，他可能会思考，那些蓄意流入血的人不仅得到完全宽恕，还得到大大的奖赏，全是令人万分向往、充满了幸福快乐的奖赏；又想到，他们这样做尚且得到了宽恕，更何况那些行为并非出于预谋的人，岂不更应得到宽恕？纵然不求赠予荣耀这样的特权，至少他们所流之人的血不必偿还。这表明并非每一种杀人行为都是有罪的，唯有伴随着不公正的才是该受刑罚的，至于其他类型的杀人行为，如果是出于对美德的热烈追求，那是可赞美的，若是误杀，则可免于处罚。

这第一条理由不必再多说，我们接着解释第二条。^[57]律法希望保护误杀人者，因为它认识到，在动机上他是无罪的，就他的双手来说，他曾是公正的仆人，人事的监管。它知道，嗜血的敌人，死者的亲属正监视着他、等候着他，不可抗拒的同情、难以平息的悲伤促使他们报仇，他们被盲目冲动的激情所裹挟，不去查究什么是真正的或本质上的正义。因此律法允许这样的人逃跑，寻求避难，不是逃到圣殿，因为他还没有洁净自己，也不是逃到某个偏僻的小地方，否则他很可能被当作一个无足轻重的人交出去，而是逃到一个处于圣地和俗地之间的圣城，某种意义上可算二级圣殿的地方。神圣的城与其他城相比，受到更大的尊敬，我想，这对应于各自的居民所受到的尊敬。律法实际上是希望利用为他们提供庇护的城邑的高贵地位，使逃亡者的安全建立在坚实的根基上。

^[58]如我所说的，它规定大祭司的死期就是逃亡者回来的日子。它这样规定出于如下的理由：正如凡是被蓄意杀害的，都有亲人向杀人者报仇；同样，整个民族也有一个众人共同的亲属和近眷，那就是大祭司。他作为统治者按照律法给诉讼者公正审判，他日复一日地祷告、献祭、求福，就如为自己的兄弟、父母和孩子祈求，愿这个被视为单一整

体的民族的每个人、每个部分能够合而为一，同心同德，以和平、和谐为自己的目标。所以，每个无意间误杀了别人的人，必然敬畏大祭司，视之为被害人的辩护者和保护人，故此，他要把自己关在避难的城里，不敢到城外去露脸。也就是说，他若是重视自己的安全，或者注意使生命免遭危险的话，就不可离开逃城。这样看来，立法者说逃亡者要返回故土，必须等大祭司死了之后，这等同于说要等到众人共同的亲人死了之后，唯有他有权柄论断活人和死人的权利。

24.这就是我们找到的适合年轻人听的理由，至于年长者和那些品性得到了完全发展的人，另一理由可能更适合。^[59]就普通人来说，可以允许他只保证不犯故意之罪就够了，谁若愿意也可以说，其他祭司也同样可以如此，但是大祭司必须例外，他必须是完全清白的，除了不能有故意的恶行之外，也不能有任何无意的坏事。在他，不可与任何类型的污浊有染，不论是出于确定的目的，还是出于并非他所愿的灵魂里的某种活动。唯有这样，他才能担当这一职位，在两方面都清楚地表明，他的动机是无可指责的，他的生活是吉祥幸福的，没有沾染一个污点。由此得出的一个必然结论是，这样的人必定把误杀者包括在他所厌恶的对象之中，认为他们诚然不是受咒诅的，但也不是全然无罪的，不论他们在多大程度上被准许协助自然的旨意。也就是说，他利用他们做工具，报复那些落到他们手上、在他坐镇审判的秘密法庭上定为死罪的人。

25.以上所说适用于公民阶层的自主者；接下来的法规讨论暴力致死的奴仆。

^[60]奴仆在财富上地位较低，但在本性上可以拥有与主人平等的权利。而在神的律法里，公正的标准适用于本性，而非财富。因此，主人不可过分使用对奴仆的权威，趾高气扬、飞扬跋扈、残暴野蛮。这些举止只能表明他没有和平的心，是个放纵无度、企图摆脱一切责任、以暴君的专制为楷模的家伙。人若将自己的家当作挑衅的据点，不许家里的人有任何说话的自由，以天生的或者也可能是习得的十分残暴的手段对待同胞，那他就是一个小暴君。他既然这样对待他们，就表明，他若是攫取了更多的财富，就不会安于现状，必会先将他自己的本地沦为奴役状态——这表明他是不会善待其他臣民的——然后马上攻打各个城邑、乡村和国家。这样的人必须清晰地知道，他的不当行为不可能长期拖延、广泛传播而不受任何惩罚，他必遇到对手公正，她憎恨邪恶，维护、保卫被凌辱者，所以必传唤他对受苦者的不幸状态做出说明。^[61]如果他声称，用鞭子打仆人只是想要威慑他，而不是想要置他于死地，他还不能马上轻松地离开，而要被带到法庭上，经严厉的审查官的考察，查明他究竟是否有杀人动机；如果查出他的行为是有邪恶预谋的，是出于恶意，那他必须死，他作为主人的地位完全无益于使他逃脱法律的审判。

^[62]如果受害者没有在鞭打下当场死亡，而是过了一两天才死，情形就不同了，主人就不被认为犯有谋杀罪。就此而言，他有一个有益的辩解，即他没有把他们当场打死，后来让他们待在家里时也没有这样

做，而是容忍他们尽自己的能力活着，尽管只活了很短的时间。此外，他还可以争辩说，如果伤害别人，自己就因此遭受损害，那谁也不会愚蠢到再去做这样的事。没错，人若杀了奴仆，自己要遭受更大的损失，因为他使自己丧失了奴仆活着时为他提供的服务，所以他无异于失去了一件财物，很可能还是价值不菲的。若是奴仆犯了死罪，主人要带他到审判者面前，陈述罪过，让律法来作出决定该受什么处罚，而不是把案子放在自己手上随意论断。

26.[63]如果牛触死了人，必须用石头打死那牛[64]，因为这样的牛不适合杀死作祭，它的肉也不可吃。为什么呢？按神圣律法的要求，不可把触死人的牲畜的肉用来做人的食物，或者食物的作料。如果牲畜的主人原本知道它野蛮狂乱，却没有把它拴住，也没有关起来看管，或者他早就从别人口中得知这牲畜难以控制，还任由它在野外漫游，就对这死亡事件负有责任。触人的牲畜必须立即处死，主人也要治死，或者用赎金抵命。他该受什么刑罚，该付多少赔偿，当由法庭做出裁决。然而，如果被触死的是奴仆，牛主人必须补偿给他的主人同等价值，触死的若不是人，而是家畜，同样，肇事牲畜的主要以物还物[65]，死了的牲畜归给自己，而且他当心存感激，作为肇事方，他放任这种危害发生，但并没有遭受更大的损失。[66]

27.[67]有人在地上挖了很深的洞，或者是为了开井，或者是做接水的容器，这是常有的事。当井渠挖到看不见的地方，他们应当把口子围起来，或者用盖子盖好，否则，他们致命的疏忽或一时的糊涂，就会使这些地方成为张着大口的地狱。若有人走过来，没有及时注意到它们，一脚踏空，跌进坑里，就命丧黄泉。任何人只要愿意，都可以代表死者控告挖坑开井者，法庭必须裁决他们要受什么惩罚，或者要付多少价银做赔补。如果掉下去死了的是牲畜，他们必须按它活着时所值的价赔付给主人，把死牲畜留给自己。[68]与以上所述属于同一类的罪还有，那些造房子的人任屋顶敞开平伸，没有用栏杆把它们围起来，防止有人不小心从边上跌下去。即使掉下来的人没有死，就他们的能力而言，他们也是杀人犯。他们必须受到与那些敞着井口不盖的人同样的刑罚。

28.[69]律法禁止收受杀人犯死罪之人的赎金，减轻他的刑罚，或以驱逐代替死刑，因为血要由血来洁净[70]，被故意害死之人的血要由杀人者的血来偿还。由于恶人的邪恶是没有界限的，他们总是要做出大量暴行，使其恶习无边无际地蔓延、膨胀，所以若是能够，立法者恨不得让他们死上无数次。但这是不可能的，于是他规定另一刑罚作为补充，下令把杀人犯钉上十字架。[71]然而发出这一命令之后，他马上恢复他天生的仁慈，向那些做出残暴行为的人显示怜悯，说：“不可让太阳的余晖落在被钉十字架的人身上，要在太阳落山之前将他埋葬。”[72]诚然，与宇宙的每一部分为敌的人受刑之后必然要高高挂起来，向太阳、天、气、水、土展现，但同样必须的是，也要把他们推入死人之地埋葬起来，免得地上的事物受到他们的污染。

29.另一杰出的条例是，父亲不可代儿子死，儿子也不可代父母死，

各人犯了死罪当由各人自己承担，不可牵涉别人。 [73]考虑到有些人滥用权力，无视公正，还有些人受到亲情的强烈的影响，所以立法者制定这一条例。后者出于极端、压倒一切的爱，虽然自己是清白的，却常常心甘情愿地为罪犯牺牲自己，替他们死。父母看到孩子，或者孩子看到父母遭受刑罚，使其觉得后半生的日子痛不欲生，比死还痛苦，所以若能避免看到这样的情景，他们认为是巨大的益处。对这些人我们要说：“你们的爱是不合时宜的，不合时宜的事是该受指责的，正如合时宜的事是当受赞颂的一样。向那些行为举止配得友谊的人显示友谊当然是对的，但没有哪个作恶者是真正的朋友。那些我们称为亲人或属于亲属的人，一旦偏离正道，作出不当行为，就成了外人；而同心同德地奉行公正和一切美德使人产生亲密关系，比血缘上的关系更为亲近，凡抛弃这种亲密关系的，就不仅把自己的名字写入外人和生人之列，还成为死敌。既是这样，你为何凭着虚假的爱，假装友善、仁慈，掩盖你软弱、怯懦的实质呢？你让同情控制理性，就表明了你怯懦的本性，结果犯了双重过错：企图让罪犯摆脱惩罚，又认为你没有受到任何指控、却去代他受罚是正当之事。”

30.这些人还可以辩解说，他们不求任何好处，完全是出于对最亲近之人超乎寻常的爱，他们乐意放下自己的生命去救他们。但是另一类人（即前一类人），内心残忍、本性凶暴，必被人鄙视，我不必说所有可敬的人，凡是灵魂并非完全未开化的人，都会对之唾弃。我说的是这样一类人，他们隐秘地、狡猾地或者公然大胆地威胁要把最残暴的折磨强加在一群无辜的替罪羊身上，借口他们与犯事者是朋友、亲戚、伙伴，或者有某种诸如此类的关联，就毁灭这些毫无过犯的人。他们这样做有时并不是因为遭受了什么严重的伤害，完全只是出于贪婪和劫掠的目的。

不久前我们地区就出了这样的例子。有一个人，担任收税官；一些债务人显然由于贫困交不起税赋，但又害怕他的致命报复，就逃走了，于是他就用武力对付他们的女眷、孩子、父母、其他亲戚，殴打他们，用尽各种暴行和侮辱手段恶待他们，目的是要他们说出逃跑者的下落，或者由他们来清偿他的债务。由于他们既做不到前一条，因不知信息，也做不到第二条，因为他们与逃跑者一样身无分文，于是他继续施暴，直到用尽各种刑具折磨他们的身体，最后用新发明的刑罚把他们迅速处决。他用沙子装满一个大篮子，用绳子把这沉重的重量绕在他们脖子上，让他们坐在露天的集市中央，一方面使他们自己在愈益加剧的刑罚的严酷重压下倒下去：风吹、日晒、被路人观望的羞辱，脖颈上的负荷；另一方面，让看到他们受刑的人预先感到痛苦。他们中有些人灵魂比眼睛更清晰地看见事实真相，觉得自己是在虐待别人的身体，就借助于刀剑、毒药、缢绳，迅速结束了自己的生命，认为处于这种恶境中，死了倒是一大幸事，不用再受折磨。其他没有抓住机会自杀的人，被推出来排成队，就像判定遗产时所做的那样，先是那些第一层次的亲戚，再是第二层次的，第三层次的，以此类推，直到关系最疏远的。没有亲戚了，就把虐待临到他们的邻人，有时甚至降到整个村庄、城邑，于

是，这些地方迅速变成荒地，居民全无，都逃离家园，散居到他们料想不会被发现的地方。

如果是从未体验过人类文化的蒙昧人，迫于专横的命令不得不去收税，不仅每年征收财产税，还收尸体税，甚至采取恐怖行动，强迫活人代替所谓的债务人（即死人）交纳捐税，那也许还情有可原，并不令人吃惊。事实上，在古代，立法者虽说是公正的界碑和标准，其本人却并不规避最大的不公正。他们关注的是人的意见，而不是真理，所以立下这样的法规：叛国者和独裁者的命运首先株连子孙，其次株连按顺序排出的五个家庭。为什么呢？我们很可能会问。如果他们一同作恶，自然当一同受罚，但他们若是与恶人毫无关联，从不跟从同样的目标，也没有对亲戚的成功沾沾自喜，从而诱使他们去追求安逸、享乐的生活，那为何要处死他们呢？难道他们的亲属关系就是唯一的理由吗？那么究竟是出生还是无法无天的行为该受处罚？最尊敬的立法者，很可能你们的亲戚都是高贵的人。假如你们有恶亲戚，我想你们根本不可能想到要制定这样的法令；相反，若是别人提出这样的建议，你们必会感到义愤填膺，你们会采取防范措施，规定生活安全的人不应与那些陷入危险的人同归于尽，也不可把他们推入与那些恶人同样的不幸境地。这两种境况^[74]，一种笼罩着某种危险，但你会加以防范，不让别人招惹；另一种不包含任何可怕的威胁，但安全感常常使人们忽视保障无辜之人的安全。

而我们的立法者把所有这些都考虑在内，他看到盛行在其他国家的错误，认为这些错误对理想国具有毁灭性的破坏，故厌恶之；凡是行为表现出懈怠、凶残、丑陋的，他都厌恶，永远不会把哪个与他们一起生活的亲人揪来与他们同受惩罚，叫无辜的人为别人的罪行做陪葬。因此他明确禁止因父亲杀子或因子杀父。由此他还做出论断说，受罚的人当是犯了罪的人，不论惩罚是经济赔罚、是鞭打，这种更为严重的责罚措施，还是受伤、致残，剥夺政治权利，流放或者其他判刑，一人不能替另一人死。在这一个陈述里，他把未提到的情形都包括在内了。

关于伤人及惩治的规条（第31—36节）

31.^[75]集市、会议厅、法庭、大量人群聚集的集会、聚会、可以随意讨论和活动的户外生活——所有这些都适合男人。战争时期如此，和平时期也如此。女人最适合的活动是不跨出家门的户内生活，少女的活动界限是中门，那些已经成年的女子则以大门之内为其活动范围。人类有组织的团体有两类，大的我们称之为城邑，小的我们称之为家庭。这两者都有自己的管理者；大的管理事务分派给男人，称之为政治，小的，就是家庭的治理分派给女人。所以，一个女人不可多管闲事，干涉家庭之外的事务，而要过深居简出的生活。她不可像流浪者一样在街上闲荡，在别的男人面前卖弄，除非得去殿里^[76]才能外出。即便是那

样，也当尽量不在最热闹的时候出门，而要等到大部分人都已回家时出门。这样，她就像一位名副其实的自主夫人^[77]，在周围的一切都静悄悄的氛围中，呈上祭品，献上祷告，恳求避恶趋善。当男人们在相互怒骂或彼此动粗时，若有胆大妄为的女人匆匆加入，美其名曰协助冲突中的丈夫，这种行为是非常可耻，该受谴责的。因此，根据律法的判断，战争、战役、威胁整个国家的紧急事务，她们都不可参与，这是考虑到事物的得体问题，无论何时、无论何地，都要坚定不移地保守得体，并把它本身看作比任何形式的胜利、自由、成功更有价值的事物。如果一个女人真的得知丈夫受到了侮辱，出于对丈夫的爱，充满了做妻子的情感，在这种情感的驱使下赶去协助他，那她不可忘掉自己的性别，不可无限放胆，做本性不允许的事，而要将自己的行为限制在女人所能为的范围之内。试想，如果女人因为想要救丈夫脱离侮辱，却使自己受到侮辱，玷污自己的生活——因为过分大胆，必然招致羞辱和严厉指责——这岂不是可怕的大祸。一个女人在集市争吵，说出完全不得体的话语，这是什么情景？作为女人，即使只是听到恶言秽语，也当捂住耳朵迅速离开。事实上，有些女人离经叛道到何等程度，我们不仅听到她们在一大群男人中间口吐恶言，满嘴谩骂、侮辱性的话语，而且看见她们挥手打人——这手原是为绣花纺纱训练的，不是为了像摔跤手和拳击手那样击打别人。

纵然这一切都还可容忍，但是如果一个女人完全失去端庄，以至于去抓对手的下体^[78]，那简直是骇人听闻的事。尽管她这样做显然是为了帮助丈夫，但这一理由不能为她开脱。^[79]要遏制她的胆大妄为，必须让她受罚，使她想要再次犯罪时，也无能为力，同时对其他更为鲁莽的女人起到威慑作用，使她们注意自己的行为举止。这刑罚是这样的——砍断那触摸了得体之法禁止它触摸的手。体育比赛的管理者禁止妇女观看，也是值得称颂的，免得她们在男人赤膊上阵的时候在场观看，也不损害端庄的本质，无视自然为我们人类的各部分所定立的法则。同样，男人也要识大体，当女人脱衣服时，不可在场。两性都不可看对方的裸体，要遵守自然法则。这样说来，即使用眼睛看看也是可谴责的，更何况动手，罪岂非更大焉。因为眼睛往往是很自由的，常常强迫我们看见我们并不想看的東西，而双手属于受我们控制的部位，能对我们唯命是从。

32.这是通常的解释，大家都这么说，但我还从天赋极高的人那里听到另一种解释，他们认为律法书的大部分内容都是隐秘真理的外在符号，用语言表达了未曾说出的意思。这种解释如下：灵魂里有阳性和阴性元素，正如家里有男人和女人之分，阳性对应男人，阴性对应女人。阳性灵魂致力于独一的神，视之为父、宇宙的造物主和万物的首因。阴性灵魂信靠一切有出生、要毁灭的事物，它施展各种能力，就像手盲目地伸向可及之物，紧紧抓住与被造物的世界及其无穷无尽的变化、转换的友谊，而不是与神圣、不变、有福、三倍快乐的事物的友谊。所以，律法必然命令我们在比喻意义上砍断抓住“双”^[80]的手，不是说要致残身体，使它失去最重要的器官，而是说要从灵魂里切除以一切借出生

而存在之物为基础的不敬神的思想；因为“双”就表示播种种子和出生。我还要根据对自然奥秘的研究，补充另一种看法。一是首因的像，二指被动、可分的质料。因此人若敬二胜过敬一，就不会不知道他敬重质料胜过敬重神。正是出于这样的原因，律法认定应当除去灵魂里的这种倾向，就好像它是一只手，因为把主动原则的权能归于被动元素，没有比这更大的不敬了。

33.有些立法者规定犯罪分子所受的惩罚与他们所犯的罪行不相当，比如对侵犯人身的行为处以经济罚款，对伤害或使人致残的行为处以剥夺政治权利，对故意谋杀罪处以驱逐出境、永远流放，对偷盗处以监禁，这样的立法者是当受谴责的。不对等、不公正是与追求真理之共同体不相容的。我们的律法激励我们追求平等^[81]，因为它规定罪犯所受的刑罚要与他们的行为相当，如果恶行影响别人的财产，就要罚赔财产；罪行犯的若是身体，就要让罪犯的身体受伤，根据所伤害的肢体、器官或感官来决定当受的刑罚；如果恶意扩展到夺人性命，那他自己的生命也要被剥夺。若是容忍一个罪行与惩罚不对应的体系，一个没有共同的基础，在不同范畴下规范两者的体系，那就是颠覆而不是高举合法性。我想这里所说的话也适用于其他情形，比如打一个外人不同于打自己的父亲，骂一个统治者不同于骂一个普通公民。同是违法行为，要看它们是在俗地还是圣地犯的，是在节日、庄严聚会、公共祭祀时犯的，还是在没有节日关联甚至非常不吉利的日子^[82]里犯的。所有其他类似的情况都必须仔细考察，以决定处罚或大或小。

另外，他还说，如果有人打坏了男仆或女仆的眼睛，就要放他或她得自由。^[83]为什么呢？正如自然赐予头统治身体的权力，还把它看作大本营，认为这是它作为王最适合的位置，引导它在那里指挥，把它高高地确立在整个身体的顶端，从脖颈到脚的各部分都在它之下，就像雕像下面的底座，同样，她也把各大感官的支配权赐予眼睛。因此她也给作为统治者的眼睛指定了一个高于其他感官的处所，希望除了其他特权之外，再给它最显赫最杰出的位置。

34.关于眼睛对人的用途和好处，恐怕要花很长时间才能一一列举，但是有一点，最杰出的一点，我们必须提到。哲学是天降下来的，人的心灵去领受，但使两者结合起来的是视力，是视力最先看见通向上空的大道。^[84]我们知道，哲学是美好之物，一切真善之事的源泉，人就从这源泉里汲水；他这样做若是为了获得并践行美德，那是可赞美的，若是为了不正当的目的，为了利用诡辩术显得比别人更聪明，那是可谴责的。在第一种情形里，此人类似于使自己 and 所有客人一同快乐的欢宴主人，在第二种情形里，此人就像是独自狂饮烈酒的醉汉，只是为了表演醉态，羞辱自己，也侮辱别人。现在我们来描绘一下视力是如何做哲学的向导的。眼睛向天穹观望，看到太阳、月亮、恒星、行星，所有神圣而威严的天兵天将，世界里面的一个世界；然后看见它们升起、落下，井然有序、循环往复的运行，不断在指定的时间里合成一条线，引起全食，又重新分开，各自显现；然后看到月圆月缺，太阳从这边到那边，

从南到北，又从北回到南，由此产生一年四季，使万物成全。它还看见了数不胜数的其他奇迹；当它环顾了地上、海上和低空之后，迅速把所看见的事物显现给心灵。心灵凭着视觉能力分辨视力本身所不能领会的事物，但并不只是中止于所看见之物，它被自己对知识和美的爱所吸引，被奇异景象吸引，渐渐得出合理的结论：所有这些都不是出于盲目冲动的力量机械地合在一起，而是神的心灵使它们聚合起来，神可以称为它们的父和造物主；它们也不是毫无边际的，单一宇宙的范围就是它们的界限，最外层的恒星界把它们围起来，就像一个城邑的围墙；而按着自然律生育了它们的父关心他的子孙，他的神意看护着整体和整体里的所有部分。然后心灵开始探求，我们所看见的这世界的实体是什么，它的构成成分本质上全是一样的，还是各不相同的；构成每个部分的元素是什么，是什么原因导致它们生成，是什么力量或属性使它们结合在一起，这些力量是有形的，还是无形的。我们完全可以问，对于这些问题的研究，我们所能给予的头衔除了哲学还能是什么，对于考察这些问题的人，还有比哲学家更适合的名称吗？研究神、宇宙及其里面的一切，包括动物、植物，研究范畴原型和它们所产生的感觉可感知的作品，研究每种被造物好的和坏的性质——这种研究表明了爱学习、爱沉思的特点，是真正爱智慧的，或者富有哲学的。

这是视觉赠予人类生活最大的恩惠。我想，它之所以能获得这种卓越地位，是因为它比其他感觉更接近灵魂。它们与心灵都属于同一个家族，但正如心灵是家族的头，同样，天生与心灵最亲密的是视力，它占据首要的、最高的位置。我们可以发现许多证据证明这一点。谁不知道当我们高兴时，眼睛就变得明亮，还含着微笑；当我们难过时，它们就充满焦虑和沮丧，如果肩上的担子越来越重，要把人压垮，眼睛就涌出泪水；怒不可遏时，眼睛里的血管就扩张，看起来血红血红，像有火在燃烧；当情绪平息下去之后，眼睛就显得温柔而友好；当我们思考或探求问题时，瞳孔凝固，似乎分有我们的思想；而在缺乏理智的人身上，愚蠢使他们的视线飘浮游离，无法安静。总而言之，眼睛分有灵魂的情绪，当灵魂经历无数阶段时，眼睛随之千变万化，这是它们亲密关系的必然结果。^[85]确实地，在我看来，神所造的世界中，没有别的地方能像理性这种内在的、不可见的事物，被视觉这种外在的、有形体的事物如此完全地表现出来。

35.所以，若有人恶意伤害另一人最优秀、最高贵的感官视觉，确实打了他的眼睛，只要对方是自由人，就必须以眼还眼，如果是奴仆，则另当别论。不是说冒犯者应当宽恕，或者过错可以减轻，而是因为若是作为惩罚使主人受残，那受伤的奴仆会发现自己的处境比先前更糟。主人必为自己的不幸永远怀着嫉恨，必向他所认为的死敌报复，让他每天干难以忍受、力不从心的重活，沉重的压迫将同时使他的精神崩溃。因此律法一方面规定，主人不可对自己的恶性侵犯不负责任；另一方面规定，奴仆不可在失去了眼睛之后再遭受更多的伤害。它之所以规定若有人打掉奴仆的眼睛，就要毫不迟疑地放他出去得自由，就是为了这样的目的。因为这样一来主人就遭受双重惩罚，他将损失奴仆的价钱及其服

侍，比这两点更为严重的第三点苦恼是，他不得不把一种触及他最高利益的好处给予一个他很可能希望能够无限期地虐待的仇敌；这个仇敌不仅得了自由，还逃脱了苛刻而残暴的主人。

36. 下一个命令是，若有人打掉奴仆的牙，就要因此放他得自由。

[86]为什么呢？因为生命是宝贵的，自然设计的保存生命的工具就是牙齿。有了牙齿，食物就得到了必要的处理。我们知道，牙齿分为切牙和磨牙，前者负责切割或咬碎面包和其他食物，它们的名称由此而来，后者负责将咬碎的食物磨成更小的颗粒。正是出于这样的原因，造物主和父——他的方针是不造没有用途的东西——没有像造其他器官那样在人刚出生时就直接造出牙齿；他知道对以吃奶为生的婴儿来说，牙齿是个多余的负担，也会对分泌乳汁的乳房带来严重麻烦，因为婴儿在吸吮时会把乳房磨伤。因此，他要等到适当的时候，也就是当婴儿断奶的时候，再让他长出牙齿，增补这个器官。在此之前，他一直把它们留在仓库里，只是到了婴儿不再以奶为食物，能够吃更有营养的食物，而需要我提到这种工具时，才让它登场亮相。

所以，若有人任意妄为，无礼放肆，打掉奴仆的那些，忠诚地服务于他最基本的需要——营养维生和存活的牙齿，就必须放他邪恶行为的受害者得自由，让他自己蒙受损失，失去受害方的服侍和照料。当然，有人可能会问，牙齿与眼睛拥有同等价值吗？我要回答说，它们对各自受造的目的来说，具有同等的价值，眼睛是为可见的事物造的，牙齿是为可吃的食物造的。若有人有心对此做出比较，就会发现眼睛是身体各器官中最高贵的，因为它沉思宇宙中最高贵的部分，而牙齿作为维持生命的最有益的事物，即食物的加工者，是有用的。反过来说，人若失去视力，并不因此就不能存活，但牙齿若被打掉了，就只有最可悲的死亡在等着他。所以，有人若故意伤害奴仆身体上的这个部位，他必须认识到，他加在他们身上的这种行为的结果就是在食物丰富、充足的时候人为地制造了一场饥荒。试想，如果他们丧失了有效处理食物所需要的工具，狠心的主人用残忍的行为使他们失去了牙齿，那纵然有大堆食物，对他们还有什么用？因此，立法者在另一处禁止债权人拿债务人的全盘磨石或上磨石做当头，还补充说，凡这样做的，就是拿人的命做当头。[87]没错，剥夺别人生存所必需的工具无异于杀人害命，因为他的敌意扩展到对生命本身的侵犯。

[88]立法者极其精心地提防有人可能进一步引发别人的死，所以认为就是那些摸了自然死亡者之死尸的，也必七天不洁净，直到通过洒水和沐浴得了洁净。其实，即便完全洁净的人，他也不允许他们在七天内进入圣殿，吩咐他们要在第三天和第七天洁净自己。[89]还有，那些进过死人家里的人，不可摸任何东西，直到洗净了自己，也洗掉他们当时穿的衣服。[90]所有器皿，各件家具，其他正好在里面的东西，尤其是死者拥有的一切，都是不洁净的。[91]因为人的灵魂是宝贵的，它即离此家去寻找别家，留在身后的一切就都是污秽的，实际上没有了神圣的形象。因为拥有神的样式的乃是人的心灵，它是照着理想的原型，也就

是在一切之上的道形成的。

他说，不洁净的人摸过的其他一切物都是不洁净的，因为它们都分有了不洁净，受了玷污。^[92]这一宣告可能被认为包含更为深远的禁令，不只是停留在形体上，还深入探寻关于灵魂的气质和特点问题。因为不公正、不敬的人就是在最真实的意义上的不洁净之人。这样的人从来不会想一想是尊敬人事还是神事；他把一切弄得混乱迷惑，他的欲望总是超过限度，他的恶习巨大深重，从而他所做的每一件事都是该受谴责的，变化不定的，与行为者的卑鄙一脉相承。相反，良善者的所作所为是可赞美的，这是借着行为者的美德，按照什么样的行为者就有什么样的行为结果这条普遍规律而获得的应有荣耀。^[93]

[1] 我不知道我们对斐洛这些作品的写作日期是否有足够的了解，所以很难断定这里的民事是否就是指公元38—41年发生的一些大事。

[2] 这一节的意思，如果简化为白话，就是说，那样的时间，就是斐洛能够全身心地沉浸在哲学中的日子，已是遥远的过去了，如今他一直被烦人的政治事务缠绕，这些事常常占用他的全部精力；不过，他还是见缝插针，一有时间就重拾他最喜爱的研究，展示他的哲学见解。诚然，有时候他还能完全摆脱这些束缚，甚至感到圣灵的启示，但这一次并非如此。他的境况是，他能睁开眼睛，但无法乘风破浪；即便这样，他心里充满感激。

[3] 七十子希腊文本《出埃及记》二十章也如此，但《申命记》里不是这样。见《论十诫》第24节。

[4] 关于判奸淫罪死刑，见《利未记》20：10，《申命记》22：22。

[5] 这一被禁止的两性关系的名单遵循《利未记》第十八章的顺序。有些显然也根据《利未记》第二十章和《申命记》第二十二章。

[6] 也许指“没有丈夫的女子”，因而不仅包括母亲和继母，也包括一切从她们而来的禁止通婚的亲戚。

[7] 《利未记》第十八章第7节以下。关于波斯人的乱伦，见亚历山大里亚的克莱门《杂记》（Clement Alex. Strom. iii. 2.11）。

[8] 这不只是指“七雄攻打底比斯”（Seven against Thebes）的战争，这是由俄狄浦斯两个儿子相互竞争引起的，也指后来的埃比格尼（Epigoni，第一组族长的儿子们）战争，这很可能被认为是由俄狄浦斯的诅咒间接引起的。根据传说，底比斯在这场战争中受到洗劫。不过，整段话对通常的传说做了极大的夸大。

[9] 《利未记》18：8。

[10] 《利未记》18：9，20：17。

[11] 斐洛禁止兄弟与姐妹结婚（我们必须记住，这是托勒密王朝所采用的惯例，斐洛并非不赞成，见《论摩西生平》第二卷第5节末）基于两个原因：（1）它破坏了家庭礼仪；（2）倾向于妨碍与关系不那么亲密的家庭联姻。

[12] 所有这些关系都在《利未记》第十八章第10—16节提到。

[13] 在这一段话里，斐洛严格遵循《利未记》第十八章第18节的经文：“你妻还在的时候，不可另娶她的姐妹作对头，露她的下体。”《利未记》里没有说到死去妻子的姐妹，斐洛也没说，只是从他的论述看，他不会反对这一点。他也丝毫没有论到与兄弟之妻的婚姻问题，尽管第16节经文明确禁止。很可能他不知道该如何将此与《申命记》第二十五章第5节以下所说的经文统一起来，因为后者要求接受这种婚姻，“为兄弟生养孩子”。

[14] 或者“当先妻还活着时，即使她已被休掉”。这与句子的其他部分完全吻合，因为这个句子专指被休妻子的情形而言。

[15] 《出埃及记》34：16，《申命记》7：3，虽然《出埃及记》和《申命记》里的禁令是针对与被征服的迦南人联姻，但是它的出发点是为了避免沾染异教教义，这很自然地使它成为一条普遍法令。约瑟夫也在谴责所罗门时诉求于它，见《犹太古史》viii.191。

[16] 《申命记》24：4，经文说耶和華憎恶这样的行为，它玷污了所赐为业之地。虽然没提惩罚措施，但斐洛认为这些强硬措辞是在描述当治死刑的行为。这也许并非没有道理。显然，在他看来，经文的意思是说，若是复婚，就表明当初离婚没有真正的理由。因而这女子“被玷污”了，是通奸者；而他不只是“拉皮条者”，还是通奸者，这或者因为他纵容她通奸，或者因为娶一个通奸者本身就是通奸行为。

[17] 《利未记》18：19（参见《以西结书》18：6）。这里斐洛继续对《利未记》第十八章的解释，除第二自然段外，一直到第9节结束都遵循同一顺序阐释。他省略了第20、21节，因为前者指责普通的通奸行为，已经讨论过了，后者禁止使儿女归予摩洛，与他目前的话题没有关联。

[18] 斐洛没有说这一段有什么《圣经》典故。

[19] 《利未记》18：22，20：13。

[20] 《利未记》18：23；20：15—16；《出埃及记》22：19。

[21] 《利未记》19：19，禁令还包括不可用两样掺杂的种子种地，不可用两样掺杂的料做衣服。见《申命记》22：9—11。

[22] 但是，旧约里好几次提到骡子，显然没有指责的意思，比如《以赛亚书》66：20，《列王纪上》1：33。

[23] 见第一卷第13节第二段。

[24] 《申命记》23：17，不过，经文并没有说要处死刑。而且也与第一卷第16节第一段（应为第19节——中译者注）的叙述不一致，因为那里说，悔改的妓女可以保留公民权利，除了祭司外，可以嫁给任何人，很可能不仅不必处死，还不受任何惩罚。

[25] 这里到此节未见《民数记》5：12—31。

[26] 在《民数记》里，没有油和乳香的原因是“这是疑恨的素祭，是思念的素祭，使人思想罪孽”，假定了所指控的罪是存在的，而斐洛不愿意这样做。

[27] 见七十子希腊本。英译本和希伯来语本只说“圣水”。

[28] 英译本“这致咒诅的苦水”。

[29] 《利未记》15：18。

[30] 斐洛这一段既没引用也不需要《圣经》典故。他要描述摩西五经关于强奸或诱惑处女的律法，觉得对已婚但没有丈夫的女子所犯的类似罪行必须给予惩罚或者要求赔偿。他所说的是否反映了当时的惯例，或者只是他觉得应当如此，在我看来非常难以确定。

[31] 《出埃及记》22：16、17；《申命记》22：28、29。第一段讨论引诱，第二段讨论强奸。

[32] 或者（以后）“休她”。这对应于《申命记》里的“终身不可休她”，以及斐洛在本节末所说的话。

[33] 斐洛这一段话没有《圣经》典故，奇怪的是，这里没有提到孤儿的婚姻通常要得到其监护人的同意。

[34] 第12、13节两节见《申命记》22：23—27。

[35] 《申命记》没有提到有订婚的文件形式，只是提到“休书”（第二十四章第3节）。斐洛必然是从他自己时代的习俗中推断出来的。

[36] 或者“行省”。见第一卷第9节末。

[37] 此节见《申命记》22：13—21。斐洛的叙述没有提到“贞洁的凭据”，也没有暗示如果控告属实，妻子就要被石头打死这样的条例。这也许是因为这一段的真正主题是丈夫的不当行为，用阴谋手段想休掉不想要的妻子。

[38] 受侮女子的这种权利没有《圣经》典据，也不是出于拉比传统。可以认为这是一种记忆差错，也许是从受骗少女所拥有的自主权推导出来的。

[39] 从这里斐洛转向第六条（在他是第七条）诫命，一直到本文末。转折有点突兀（但还没有从第一诫命转到第二诫命那样突兀）。

[40] 见《论十诫》第25节。那里针对凶杀所用的另一论据，即它违背使人成为一种社会生物的自然法，这里没有复述。

[41] 斐洛这里遵循他通常对“人是按着神的形像造的”的解释，神的形像就是道（逻各斯）。他还想到《创世记》9：6：“凡流入血的，他的血也必被人所流，因为神造人是照自己的形像造的。”

[42] 关于杀人的刑罚是死刑，见《出埃及记》21：12；《利未记》24：17、21；《民数记》35：16—21、30—31；此外还有《创世记》9：6。

[43] 斐洛这里是在解释《出埃及记》21：14。英译本“人若任意用诡计杀了他的邻舍”，斐洛把七十子希腊文本中的经文理解为“他若攻击他，即使没有得逞”。在他看来，经文的意思是说，杀人的意图等同于实际杀人。

[44] 这里至第16节末见《出埃及记》21：14：“就是逃到我的坛那里也当捉去把他治死。”

[45] 见《民数记》35：16—18，我们看到那里也列举了兵器（铁、石头、木头），用它们当杀人的凶器，稍后（第22、23节）附加条件说，如果杀人不是由敌意引起的，那就不是谋杀，但这其实是指误杀，而不是如斐洛所翻译的，指非预谋的杀人行为。这里他的要点是，投毒不可能有这样的借口。

[46] 斐洛这段话的主要典据是《出埃及记》22：18，钦定本“行邪术的女人，不可容她存活”，七十子希腊文本“pharmakous ou peripoieseis”，“pharmakos”一词既可用于巫术师，也可用于投毒者。

[47] 这是否意味着斐洛有一点暗示或者已经知道，七十子希腊文本译为“pharmakous”的希伯来词实际上是阴性的？

[48] 英译本：“要将他耽误的工夫用钱赔补，并要将他全然医好。”

[49] 《出埃及记》21：22。这里斐洛参照七十子希腊文本，它与希伯来文本有严重分歧。后者的话说“甚至堕胎，随后却无别害”，显然是指孕妇没有流产而死或者遭受永久性的伤害，至于胎儿是否完全成形根本没有提及。

[50] 律法书里没有说过禁止弃婴的话，但毫无疑问，它应当归于一般的谋杀之纲。

[51] 《出埃及记》21：13。英译本：“人若不是埋伏着杀人，乃是神交在他手中”，即如果他是误杀，“我就设下一个地方，他可以往那里逃跑”。

[52] 《民数记》35：6、11—15。

[53] 《民数记》35：28。

[54] 这一节见《出埃及记》第三十二章。斐洛这里重提已经在《论摩西的生平》第二卷第31节详尽讲述过的故事，《论亚伯拉罕》第14节第二段也有详细论述。

[55] 见《论摩西的生平》第二卷第31节第二段末。

[56] 应是3000人，因混淆了《民数记》第二十五章第9节而推导出来的。

[57] 选择利未人的城邑的第一条理由是我们的历史表明杀人并非必然是罪。第二条是它们杰出的圣洁使它们成为比较安全的避难所。

[58] 斐洛在这里至第24节末对“直到大祭司死了”的解释是：（1）大祭司代表整个民族，逃亡者若离开他的避难所，就一定要对他施以惩罚；（2）大祭司在理论上是个完全人，因而不能忍受罪人，包括无意犯罪之人的出现。

[59] 虽然第二种解释有点类似于寓意解释，但还是难以明白为何它比另一种更适合年长者听。也许这意思是说，它包含有意与无意犯罪之间理论上的且有点神秘的分别，斐洛在他讨论寓意解释的专题论文中常常对此做出详细阐述，参《论亚伯拉罕》第25节。

[60] 很可能这些人是非以色列人。以下段落见《出埃及记》21：20、21。

[61] 公正是对手的思想和以下段落所描述的法律程序很可能出于对《出埃及记》第二十一章第20节的一个误解，英译本说“他必要受刑”，七十子希腊文本为“dike ekdikethesetai”，斐洛往往误解希伯来语里惯用的强调动词的方式，所以把这一句子理解为“他必要受公正的惩罚”。他还解释说这暗示死刑，其实经文只说要用钱赔补。

[62] 《出埃及记》21：21，“若过一两天才死，就可以不受刑，因为是用钱买的。”斐洛认为这节经文的第一部分是说，主人可被宣告无罪是基于这样的理由，他若真的想要杀死奴仆，就会当场杀死他。后半句“因为是用钱买的”，很可能是说，主人不会受到罚款，因为他怎么说都已丧失了财产，这话被解释为一种申辩，即他不可能有意毁灭一件有价值的财物。但是斐洛没有注意到，即使奴仆当场死了，这一辩解也同样适用。

[63] 这一节见《出埃及记》21：28—32，35、36。

[64] 用石头打死很可能是为了避免接触，见《出埃及记》19：13：“不可用手摸他，必用石头打死，或用箭射透。”斐洛似乎把它理解为，任何以通常方式杀死的牲畜都可用于祭祀。

[65] 《出埃及记》21：36“以牛还牛。”我想，斐洛恰当地认为这话是指付足再买一头牛（或者其他被杀的牲畜）的赔偿金，而不是指把自己那头（凶残的）牛交给对方。

[66] 斐洛略过第35节的情形，即主人若不知道牛很凶，那么两个主人分摊损失。

[67] 《出埃及记》21：33、34，但只提到导致牲畜死的案例，没有涉及人。

[68] 《申命记》22：8，经文虽然没有规定刑罚，但暗示了疏忽可以构成杀人罪。

[69] 《民数记》35：31、32。这些经文的第二节，英译本译为“那逃到逃城的人，你们不可为他收赎价，使他在大祭司未死以先，再来住在本地”。七十子希腊文本中的希腊文很容易被错误地理解为“你不可收赎价，让他逃走”。斐洛这里的“以驱逐代替死刑”表明他确实是这样理解的。大概是说，故意杀人犯花钱得到许可，进入逃城避难。

[70] 《民数记》35：33：“若有在地上流人血的，非流那杀人者的血，那地就不得洁净。”

[71] 或者只是“挂起来”。

[72] 《申命记》21：22、23。斐洛对经文做了意译处理。它并不要求“挂起来”，只是说，若将人挂在木头上，要在当日将他尸体埋葬。它也没有规定这是专门针对杀人犯的一种惩罚。

[73] 《申命记》24：16。“不可因子杀父，也不可因父杀子；凡被杀的都为本身的罪。”

[74] 一种是有恶亲戚，另一种是有好亲戚。

[75] 至此，斐洛讨论的是导致或者有意导致人丧失生命的行为，由此转向并不必然导致也非有意导致那种结果的侵犯问题。这些应当包括在他的第七条诫命之下，这完全是合理的。事实上，他已经在《论十诫》第32节第二段说过这一点。它们可能还包含其他问题。因此以下31、32节两节所讨论的律法虽然提出妇女的端庄问题，主要却是指向一种侵犯，正如第33节讨论“以眼还眼”之前先讨论惩罚的对等性。

[76] 亚历山大里亚当然没有犹太人的殿。斐洛可能是指犹太教堂，但那里肯定不可能献祭。在我看来，他更可能是在对女性提出一般性的忠告，觉得没有必要论到她们的宗教礼仪，有显失礼。

[77] 直译“女公民”。

[78] 《申命记》25：11、12。

[79] 《申命记》也这样说：“眼不可顾惜她。”

[80] 英译本译为“下体”。

[81] 见《出埃及记》21：24；《利未记》24：19—21；《申命记》19：21，参《马太福音》5：38。

[82] 即（显然）对宗教仪式不吉利。

[83] 《出埃及记》21：26。

[84] 这是常常引用的一个思想，如以前已经注意到的，它最初出自《蒂迈欧篇》47A。

[85] 参《论亚伯拉罕》151以下。

[86] 《出埃及记》21：27。

[87] 《申命记》24：6。

[88] 《民数记》第十九章第11节以下。这里斐洛开始为本文结尾，不再讨论暴力行为，重新提及专门意义上的谋杀。接下来这段论述与第10节最后几行非常相似，即，若说一件自然地、清白地发生的事产生污秽，那若是以罪恶方式发生，那岂不要产生更多的污秽！

[89] 斐洛的叙述不同于《民数记》，因为他暗示，除了允许进入圣殿之外，当下洁净就够了，之后人就是“完全洁净的”。在《民数记》里，凡是摸过死尸的，就不洁净七天，必须在第三天和第七天洁净自己。不能进殿只出现在（第十九章第13节和第20节）这样的话里：“凡……不洁净自己的，就玷污了耶和华的帷幕。”

[90] 《民数记》19：14；“洗衣服”，《民数记》19。

[91] 《民数记》19：15。

[92] 《民数记》19：22。

[93] 这最后一段并非真的与主题密切相关。引入这一论点是因为从中可以引出灵性的教训。

第四卷

论十诫之三诫，即第八条不可偷盗，第九条不可作假见证及第十条不可贪婪之三条总纲下的特殊的律法，兼论归于各诫的律法及十诫共有的公正，以此总结全文。

关于偷盗的规条（第1—7节）

1. 针对通奸、杀人和归于两总纲的其他种种罪行之律法，我已经尽我所能作了全面阐述。现在我们必须考察接下来的一诫，就是第二法版上的第三条，总法版上的第八条，禁止偷盗。任何人若是拿走属于别人的、他没有权利获得的财物，只要他是公然地并且利用暴力夺走的，就要记载下来成为公敌^[1]，因为他既违抗了律法，又厚颜无耻。^[2]但是他这样做时若是偷偷地、想方设法避免被人发现，像小偷似的，那么他的羞耻心可以减轻他的恶行，他要按自己的能力受罚，只对他所造成的损失负责，要加倍赔付所偷之财物^[3]，从而，以他理应遭受的损失来充分平衡他的不公正的获得。

如果他缺乏生计，使赔付的惩罚不可能履行，那就要将他卖掉，因为一个任自己成为非法营利之奴仆的人，就该剥夺其自由，这是完全正当的。这样，受害方也不至于未得一点赔偿就被打发走，或者由于盗贼一无所有，就似乎把受害者的利益忽视了。谁也不可指责这一判决没有人性，因为被卖之人并非终身为奴，而是在第七年或未满七年^[4]就得释放。这是普遍公告，我在专门讨论安息日的文中已经表明。^[5]

他也不可因为要付所偷之物两倍的价格，甚至被卖掉而抱怨。因为他在好几方面有罪：第一，因为他不满足于已经拥有的，想得到更多财物，从而强化极其有害的甚至是致命的贪欲。第二，因为他如此眼红的是别人的财物，并设下陷阱占为己有，剥夺了其主人的所有权。第三，因为他采用了隐蔽手段，一方面常常能保护他独享这营生所得，另一方面有可能使人转向对无辜之人的指控，蒙蔽了对事实真相的查究。他也可能成为自己的指控者，因为当他这样鬼鬼祟祟地偷盗时，他的良知审判他有罪，他必感到羞愧和恐惧。羞愧表明他感到自己的行为是不体面的，因为唯有可耻的行为才会使人产生羞愧感。恐惧表明他认为自己该受惩罚，因为正是想到惩罚才会产生恐惧感。

2. 如果有人迷恋别人的财产，准备窃为己有，但因为用偷偷摸摸的方式无法轻易得逞，就在晚上的时候破门入室，利用黑暗的掩护实施犯罪行为，那么只要户主在日出前把他当场抓住，就可以在他闯入的地方杀死他。^[6]虽然他实际实施主要是轻微的盗窃罪，意图却指向次要但严重的杀人罪，因为他预备好，只要有人阻止，就用随身携带的铁质夜盗

工具和其他武器自卫。但是如果太阳已经升起，情形就不同了；不可将他立即处死，而要带他到治安官和审判者面前，按规定的律法判罚。因为晚上时间，管理者和普通人都留在家里，休息安睡，受害人无法找到什么人来帮助他，因此他必须自己来施行惩罚，情势指定他成为司法官和审判者。而在白天，法庭、会议室大门敞开，城里有足够的人帮助他，有些人被挑选出来维护律法，有些人虽然未经挑选，但出于对邪恶的憎恨，不需要有人下令，自发地站出来支持受害者。盗贼必须被带到这些人面前，这样，户主就不会受到任性和鲁莽的指控，表明他是本着真正的民主精神保护自己的。如果太阳已经升上地平线，他还擅自把盗贼当场杀死，过早使用司法权，那就被认为有罪。他选择了愤怒这种激情，而舍弃了理性，将律法置于他个人的报复欲望之下。“我的朋友，”我要对他说，“不要因为你在夜里受到盗贼的侵犯，就在白天犯下更严重的盗窃罪，你所损坏的不是钱财，而是公正原则，这一原则乃是规范这共同体的基础”。

3.所以，其他被盗之物要赔付两倍价格，但如果小偷偷的是羊或牛，律法判断他们该受更大的刑罚，从而给那些不仅在体形上而且在对人类生活的用途上胜过其他所有家畜的动物以优先性。^[7]正是出于这样的原因，他还在要赔付的罚金总量上对上述两种动物做出区分。他算出它们各自提供给人的用途，然后规定赔付要与此相对应。小偷偷一只羊要赔四只羊，偷一头牛则要赔五头牛，因为羊有四大贡献：羊奶、奶酪、羊毛以及每年生产的羊羔，而牛有五大贡献，除了三种与羊一样，即牛奶、奶酪、生仔之外，还有两种它独有的，即耕犁和打谷，前者是在种子播种之前，后者是在庄稼收割之后，清除谷物里的杂质，使它们预备用作食物。

4.拐带人口的人^[8]也是一种盗贼，他偷的是地上万物中最优秀者。就无生命之物和对生活不提供很大用途的动物来说，律法规定盗贼要按财物两倍的价格付给主人，如我上面所说的，就最有用的家畜即羊和牛来说，要分别赔付四倍和五倍。而人，如我们所知道的，必定在一切生命物中占据最高、最杰出的位置，因为他的起源接近于神^[9]，可以说出于神，因为他分有理性，尽管他看起来是可朽的，理性却赋予他不朽的力量。因此，凡是对美德怀着热心的人，都对绑匪义愤填膺，绝对不能原谅他们，这些人为了最不义的利益，竟然胆敢使那些不仅生来自由而且与自己有同一本性的人沦为奴隶。我们知道，奴仆往往给主人带来很大好处，但主人出于内心的仁慈释放自养的或买来的奴仆，使其摆脱奴役之轭，若说这是可称颂之事，那么剥夺那些享有自由——这是一切财产中最宝贵的，出身高贵有教养的人觉得为自由而死乃是一大荣耀——的人的权利，该当何罪。

我们确实知道一些人，不断加剧天生的败坏，加深秉性中的恶意，达到无情残忍的地步，最后作出绑架这等事来，不仅绑架别国别种的人，还绑架自己民族的人，有时是同区或同一支派的人。他们无视按律法和习俗结成的伙伴关系，那是他们从幼年时起就浸淫其中的习俗，这

习俗在所有并非野蛮成性也不奉行残忍行为的人的灵魂里牢牢地打上了仁爱之心的烙印。他们为了某种完全非法的利益，把被绑的人卖给奴隶贩子，或者随意碰到的人，卖到外国为奴，使他们永远无法回归故里，甚至做梦也不能再向他们的故土致敬，或者再也知道令人安慰的盼望是什么滋味。绑匪若是把俘虏留在自己身边为奴，那他们的罪行倒还小一些。事实上，当他们拿俘虏来作交易赚钱，提出要把他们卖给两个主人，而不是一个，连续奴役，以恐吓他们时，犯了双重的罪。就他们自己来说，因为知道如今受制于他们的这些人先前是如何富足，或许还有可能恢复良知，满心惊恐地想起时运是多么难料、无法预测，从而对这些人的潦倒状况产生迟到的怜悯，而购买者对他们的出身一无所知，以为他们世代为奴，就会鄙视他们，其灵魂里也没有任何动机触动他们倾向于那种天生的温和与仁慈，在对待自由人时才可能指望他们显现这种恻隐之心。

对绑架的惩罚：如果被绑架者是外国人，则由法庭判决当受的刑罚；若是本国人，并且不但绑架，还转卖，就要判处死刑，立即执行。确实应该这样，要知道，这些人乃是亲属，是由基于血缘关系的某种紧密纽带联合在一起的，虽然范围比较广。

5.“乡村也有讼案出现，”一位古人说^[10]。贪婪、渴求别人的财物的例子不仅出现在城里，也发生在城墙之外，因为那种欲望不是基于不同的地理位置，而是基于贪得无厌、喜欢吵闹的人的念头。因此，讲究法治的国家就选出两类管理者、治安官来维护日常安全和良好秩序，一类是在城墙里执法，称为“城管”（town warden），另一类在墙外执法，适当地称为“村管”（country warden）。试想，若不是乡村也住着损害邻人的人，要村管干什么用？所以，若有人经管绵羊、山羊或其他畜群，在别人的地里放牧，任其糟蹋地里的果子或树木，就要赔偿给主人同等价值的财物^[11]。他必须受罚，不得抱怨。律法这样处理他显得合情合理，而且非常宽大仁慈。虽然他的行为类似于相互残杀战争时期做的行为——这种时期往往把耕地抛荒，把种植的作物毁损——但律法没有把他作为公敌惩罚，判处他死刑或流放，甚至没有把他的全部财产充公，而只是要求他赔偿主人的损失而已。事实上，律法常常为减轻不幸状态寻找理由，它认为自然本性和人的习俗中存在着非常大的温顺和仁慈，于是找到一种很有说服力的理由为放牧者辩护，即牲畜的本性是非理性，难以控制的，尤其是当它们觅食的时候。因此入侵者只需对一开始把牧群赶到不该去的田地里这一点负责，因为很有可能当他认识到它们所做的坏事，想要尽快把它们赶走时，它们正吃着嫩草，饱餐鲜嫩的果子和作物，不服从他的驱赶，使他的努力徒劳无果。

6.然而，人们不仅在别人的田地里放牧造成损害，还因不经意或没有预见火而造成危害。^[12]火一旦抓住可燃物，就向四面八方燃烧，火势自行蔓延。当火势大到一定程度，占据主导，任何灭火措施对它都无济于事；相反，它倒充分利用这些材料，把它们当作燃料增加火势，直到烧尽，无物可烧，才自行熄灭。所以，谁也不可烧火不加看管，不论

在家里，还是在户外。要知道就是一点未烧尽的余灰也常常能变成火焰，烧着大城。假如风助火势，那灾情就更大了。因此在激烈对抗的战争中，最先使用、中间使用、最后也用的最有效的主要武器就是火，战斗与其说依赖于他们的步兵连、骑兵连、海军舰队以及大肆提供的武器、机械装置，还不如说依赖于火的这些战斗力。因为我们知道，只要一个人将带火的箭射到大量船只组成的舰队的适当位置，引起大火，就可烧毁它，连同船上的军队，或者歼灭大量军队连同他们寄得胜之希望的武器装置。所以，一个人若是点火焚烧荆棘，结果荆棘变成一团火焰，烧着了满是小麦、大麦、豌豆的谷场，或者带穗的禾捆，或者长满牧草的肥沃草地，该点火者必须赔偿损失，由此吸取教训，要仔细防止事物的最初端倪，不可煽动某种不可遏制的、天生具有破坏力的事物并付之于行动。不煽动它，它就完全可能保持安静，不产生任何破坏力。

7.人与人之间的所有行为中最神圣的基于信任的行为是寄存，因为它建立在对接受寄存物的人的良好信誉上。正式贷款有合约和书面文件担保，公开出借没有这些文件的物件有目击者做见证。但寄存不是这样的。那是一个人悄悄地把东西亲手交给另一人，没有第三人在旁。他仔细环顾四周，谨防有人，甚至不带仆人为他搬运东西，不论多么忠诚的仆人都带，因为他们两人所追求的目的显然都是不能让别人知道所发生的事。一方希望没有人看到他的礼物，另一方希望没有人知道他接受了礼物。这种无人看见的交易无疑有无形体的神做中间人，两人自然都求告他做见证，一方希望需要的时候能拿回财物，另一方希望适当的时候能归还该物。所以，若有人拒不交还寄存物的，就必须明确告诉他，他的行为是完全错误的。他欺骗了把财物交托给他的朋友的信心，用漂亮的话语掩盖丑陋的品质，戴着虚假的诚信面具，内心里窝藏的是背信弃义。信誓旦旦地保证归于无效，誓言没有兑现。由此他既鄙弃了人的信任，也鄙弃了神的信任，也就是委托财物之人的信任和最真实的见证者的信任，这位见证者看见听见一切，不论他们是打算按所说的做，还是不愿按所说的做。^[13]但是如果所存之物——接受者视为圣物接受，知道必须将它保存完好，因为他尊重真理和良好信誉——被入侵者、小偷、夜盗贼这些专门拿取别人财物的恶人偷偷盗走了，那么抓住罪犯就必须判罚两倍价钱。^[14]盗贼若是没有抓住，接受委托的人必须自动来到神的法庭上^[15]，双手伸向天，指着自己毁灭之痛起誓说，他没有挪用寄存物的任何部分，也没有协助别人这样做，没有编造根本没有发生过的偷盗。^[16]否则^[17]，可能导致无辜方被处以罚金，而鉴于朋友的良好信誉跑去求助的人则因别人加给他的冤枉而导致对那个朋友的伤害，这两者都是荒谬的。^[18]

寄存不仅包括无生命的物件，也包括可能在两方面招致危险的活物：一方面可能被盗，这与无生命之物相同；另一方面可能死亡，这是无生命物件所没有而活物独有的。前者上面已经讨论，现在我们要对后者制定律法。^[19]若有交托的牲畜死了，受托人必须打发人找来委托人，指示死尸给他看，使自己免受任何不诚实的质疑。如果委托人不在家，看守的人不可召来寄存者可能不愿让其知道此秘密的其他人；一旦

寄存人回到家里，他必须向他起誓，证明他没有编造谎言，用死亡借口来掩盖挪用行为。^[20]如果接受的用具或牲畜不是叫他保管的，而是应要求借他使用的，然后被偷了，或者牲畜死了，那么只要出借方当时在场，借用人就不必负责，因为他可以叫出借方来见证此事没有伪装。如果出借人当时不在场，借用人就得赔偿损失。为什么呢？因为主人不在，借用人就有可能或者一直让牲畜干活，致其过劳而死，或者对别人的财物漫不经心，没有对它小心看管，使小偷有机可乘，导致器具被盜，造成损失。

立法者有异乎寻常的洞察力，知道事物之间是如何彼此相继的，所以立下一系列前后有逻辑关联的禁令，使后面的事与前面的事之间和谐统一。他告诉我们说，每一件说过的事与每一件将要说的事情之间的这种一致性是神在他亲口说出的神谕里宣告的，这神谕如下：“你们不可偷盜，不可说谎，也不可诬告你的邻舍。不可指着我的名起假誓，亵渎我的名。”^[21]这些教训实在非凡而完备。试想，被良知证明有罪的小偷必否认事实，因害怕惩罚就说谎，否则若是承认了，就要受罚。他既否认自己所做的事，就急切地要指控另一人，提出诬告，想方设法使自己的指控显得合理。凡是这样的指控者必然是起假誓者，对敬虔不屑一顾，因为他缺乏正当的诉讼理由，就拿所谓的非科学的^[22]证明方式，即起誓来做挡箭牌，因为他认为通过诉求于神就能使听者相信他。可以肯定这样的人是不敬的，渎神的，他玷污了本性上清洁的美名，神的名。

关于假见证的规条（第8节）

8.“你不可起假誓。”这是十诫中的第九诫，第二法版中的第四条。只要谨守这一条，就能给人类生活带来无数的恩福；相反，若不遵守，就要导致无穷的祸害。诬告诚然要受谴责，但他的罪比起做假见证倒要小一点。前者是为了维护自己，后者则担当别人的帮凶。如果我们比较两个坏人，为自己的缘故犯罪之人的恶比为别人而犯罪之人的恶要小些。审判官对待指控者总是带着厌恶之情，把他看作急于赢得官司而对真相几乎毫不关心的人。出于这样的原因，律法要求听者保证注意说话者介绍性的话。而对证人，审判官一开始就没有潜伏的敌意，因而听他讲话时没有先入之见，能够心平气和地听；同时，证人方戴着良好信誉和真理的面罩，信誉、真理实在是最尊贵之物的名称，但一旦被用作抓捕某种热切渴望之物的诱饵，就是最有诱惑力的名称。

因而，律法书许多地方^[23]都告诫我们，不可认同不公正的人或不公正的行为，因为认同若不是基于真诚的原因，就是诱导人去证实谎言，正如每一个对不公正感到痛苦而敌视的人就是真理的朋友。我们知道，当某个人怂恿我们像他一样作恶时，我们会断然拒绝分有他可恶的愚蠢之举。这没有什么稀奇的。但违背律法的若是广大民众，他们被汹涌浪涛席卷而去，坠下陡峭山坡，那么要保持不与他们同流合污，就需

要一种高尚的灵魂和训练得刚正不阿的精神。有些人以为许多人认为对的就是合法的、公正的，尽管那是完全违法的。他们的判断没有一点道理。我们知道，跟从自然是好的，而大众轻率的做法往往与自然引导我们做的事背道而驰。所以，若有人聚集人群惹麻烦，我们不可认同他们损害长期建立起来的公民生活的本质。

一个智慧的思想胜过许多双手，

成群的傻瓜使蠢事更糟。[24]

但是有些人表现出无以复加的极端邪恶，不仅对人指控从未做过的事，还坚持高举邪恶，将谎言延伸到天，指证永远幸福快乐的神。[25]这些人就是解释征兆、预言、所献内脏的人，以及所有其他精通占卜的人，他们所从事的技艺事实上是一种败坏的技艺，是对神圣的、先知式的入迷的伪造。因为先知的宣告，没有一句是他自己的话，他是解释者，他所说的话全是由另一位提示的，当他还不知道自己在做什么时，就被灵充满，理性退却，将灵魂的要塞让给新的来客和房客，就是圣灵，它利用发声器官，指示要说的话，这些话清晰地表述了它预言的信息。而凡是追求占卜这种伪造的卑鄙交易的人，都把自己的臆想、猜测列为真理，其实与真理相差十万八千里，从而轻易就把品性不稳的人俘虏到自己手下；然后他以一阵强大的逆流——可以这么说——推翻他们没有了压舱物的小船，阻止他们进入港口，停泊在安全可靠的敬虔之港湾；因为他想他必须宣称他猜测的结果不是他自己发明的，而是神谕，只是秘密地赐予他一人，由此确保他周围的广大民众信以为真，欣然接受这种假物。这样的人，立法者给他取了适当的名字，称为假先知，因为他使真预言掺了假，伪造出虚假的赝品，把真品扔进阴影。但是不久之后，这种伎俩就原形毕露，因为自然的惯例不是永远隐藏，一旦时机来临，它就利用它那不可抵挡的力量显露出它独特的美。正如日食时，阳光暂时变暗，但不久就重新闪耀，放射出毫无阴影的万丈亮光，此时完全没有干扰物使它变暗，它的整个表面一览无余地展现在清丽而辽阔的天空；同样，虽然一些贩卖神谕的人不停地使用其虚假的占卜术，打着表面华丽的预言之名，拿他们迷狂的话来蒙骗神性，但他们将被轻易识破。真理必回来，重新闪光，光芒照到极远的地方，曾遮蔽它的谎言必消失不见。

他又加上另一条杰出命令，禁止他们接受单个人的证言。[26]首先因为单个人的所见所闻可能不完全或者有误解、受蒙骗，因为错误观点数不胜数，攻击我们的材料也无穷无尽。其次因为接受单一证言，推翻多个证言是完全不公平的，甚至推翻一个证言也不公平：就前者来说，因为它们的数量是多，显然比一具有更大的可信性；就后者来说，因为反证没有在数量上占据优势，相等与占优势是完全不同的。为什么要接受控方证人的话，而不采纳被告自己的辩护呢？很显然，对既不是没有证据，也不是有足够证据的案子，最好的办法就是存而不论。

关于审判官的诫律（第9—13节）

9.律法主张，凡是遵守摩西制定的神圣规章的人，必然比那些受其他法律治理的人在更高程度上免受各种盲目激情和各种恶习的侵扰，这尤其适用于那些因抽签或选举担任审判官之职的人。假如那些自称有权把公正分给别人的人，自己却有需要负责的罪过，这是完全违背理性的。相反，他们必须带着自然运作的印记，是从原形而来的，因而可以效仿它们。请想一想火和雪所发挥的力量。火使靠近它的事物变暖，但它的热主要在自身里面；雪则相反，借自己的冷使他物变冷。同样，审判官若想用正义之水培育那些要来到他面前的人，就必须自身充满纯粹的公正。这样，就如从甜美的泉源里流出一股水流，可以滋润那些渴求真正合法行为的人的双唇。一个人要做到这一点，在他担当起作为审判官的职责时，就务必想到，当他审理案子时，他自己就在受审，拿起他的投票牌时也要拿起良好判断，使自己能抵御欺诈，要按各人的功过公正审断，要始终保持勇气，不人为对罪犯所受惩罚的祈求和哀悼所动。拥有这些美德的人将被恰当地视为公众的恩人。他就像优秀的舵手，驾驭航向，穿越事务的风暴，一帆风顺，保证那些把利益交托给他的人的生命和安全。

10.律法给审判员的第一条命令是，他不可听取没有根据的意见。[\[27\]](#)这是什么意思呢？他说：“我的朋友，让你的耳朵洁净”，只要高尚思想和话语之流不停地灌进它们里面，只要它们拒不接受喋喋不休的说明[\[28\]](#)，制造神话、闹剧、虚妄的作品及其卑俗的称颂者毫无根据、陈词滥调的谎言，就得了洁净。“不听取没有根据的意见”还有另一含义，与以上所述一致。人若是把道听途说的意见拿来作为证据，那他们听取的东西是没有价值，不安全的。为什么呢？因为眼睛熟悉真实事件，在某种意义上它们与事实保持联系，借着显明并检验一切的光的合作，全面把握事实本身。但是耳朵，一位古人说得好，耳朵没有眼睛可靠[\[29\]](#)；它们并不贴近事实，而是被描述事实但并不必然如实的语言分散对事实本身的注意。因此，某些希腊立法者做得很对，他们似乎仿效摩西的最神圣法版，规定不可把听来的话当作证据接受[\[30\]](#)，这就是所谓的眼见为实，耳听为虚。

11.给审判官的第二个命令是不可收礼。律法说，因为礼物能叫人眼睛变瞎[\[31\]](#)，这眼睛看见并败坏公正，阻止心灵沿着大道追求自己的事业。受贿赂行不公正是完全的堕落行为，受贿赂行公正也显出一半的堕落。有些执法者就处在邪恶的半途之中[\[32\]](#)，混合了公正和不公正，他们担当了支持受害者、惩罚作恶者的职责，却没有毫不犹豫地将胜利记在必胜方名下，从而使他们的判决成为可付钱购买的商品，还自认为有理由，在随后受到抨击时，就辩解说，他们并没有违背公正，因为那些应当输的人输了，应当赢的人赢了。这是一种恶劣的辩护，好的审判官必须做两件事，一是一丝不苟地根据律法判决，二是拒绝受贿。但是伸张公正的人却为此接受礼物，这就不知不觉地损害了天生美好的事物。

除此之外，他还在另外两方面有错：他渐渐养成贪慕钱财的习惯，那种恶可是滋生大罪的源头；他伤害了原本应当受益的人，因为那人得为公正付出一笔钱财。因此，摩西给了我们非常富有教育性的命令，要求我们以公正的方式追求公正^[33]，这意味着有可能以不公正的方式求公正。他是指那些为钱财做出公正判决的人，不仅在法庭上，而且在陆上、海上任何地方，完全可以说，在生活的一切事务上。我们听说过有这样的人，对别人寄存的没什么价值的物件尽心保管，然后欣然归还，但他的目的是为了引诱对方，而不是为对方的利益考虑；也就是说，他的目标是，在小事上得到对方的信任，引他上钩，从而保证在大事上也得到同样的信任。这不是别的，就是以不公正的方式行使公正，因为还给别人应还的东西是公正行为，但为追求更大的利益而这样做，那就是不公正的方式。

我们知道，导致这种恶行的主要原因是对谎言太熟悉，从出生、摇篮时起谎言就伴随他们的童年一起成长，保姆、母亲和其他随从，包括奴仆和自主者，家里人全是说谎大王。通过言行举止，他们的灵魂永久地与谎言连接、联合，似乎谎言是它本性固有的必然部分，但是如果自然真的把谎言造为天生的，它就应当随着对杰出之事的习以为常而被根除。生活中最杰出的事物不就是真理吗？所以当具有完全智慧的人想要给大祭司配上表现非凡美丽和宏伟的神圣装饰品时，就在他的袍子的最神圣之处，就是灵魂的主宰部分所在的地方，绣上真理纪念牌。除了真理之外，还放上性质类似的他称为“清晰显现”的东西，两者代表我们所拥有的理性的两个方面，内在方面和外在方面。外在方面要求清晰显现，使我们每个人里面不可见的念头显现出来，叫我们的邻人知道。内在方面要求真理引导生活操行和寻找幸福之路的行为方式趋向完全。

12.给审判官的第三条命令是要细察事实，而不是挑剔诉讼人，要尽一切可能不让自己去留意当事人的外形。^[34]他必须强迫自己忽视、忘记那些他认识并记得的人，亲戚、朋友、同胞，另一方面的生人、敌人、外人，从而既不让亲情也不让仇恨影响他做出公正的判决。否则，他就会像一个瞎子走路，跌跌撞撞，没有拐杖或扶手引导他，给他安全的依靠；因此好的审判官必须在双方当事人头上拉一块面纱，不管他们是谁，只顾单纯的事实本身怎样。他必须根据真理，而不是人的意见进行审判，必须想到“审判是属乎神的”^[35]，审判官只是审判的管家。作为一个管家，他不可出卖主人交托的财物，因为人类生活中最美好的事物就是他从其自身就是一切中的最佳者的那位所领受的信任。

13.除了这些之外，他又加上另一条明智的诫律，在审判时不可怜悯穷人。^[36]要知道，说这话的人实际上在整部律法书中写满了要怜悯和仁慈这样的指示，他对傲慢自大的人提出严厉警告，对那些觉得有责任救济身遭不幸的邻人，不是把大量财富看作个人财产，而视为应与穷人分享之物的人，大加奖赏。一位古人所说的话一点没错，人的行为没有哪一样比慈善更使人神相像，而人，作为受造者，若能效仿神这位永恒者，那还有比之更大的善吗？所以富人不可聚集金银财宝，把它藏在

家里，而要把它拿出来公用，以他欣然捐献的慷慨大方安慰、缓解穷乏人的艰难困苦。他若有高位，不可趾高气扬、自高自大，而要以平等为荣，允许那些位卑的人坦率交换意见。他若身强体壮，就要成为软弱者的后盾，不可像竞技场上的运动员那样，想尽办法把劣势的对手打败，而要力图让那些自己没有力量奋起的人分有他力量的优势，以此作为自己的抱负。凡是从智慧之井里汲取了水的，心里都不可有吝惜之灵，无须别人下令，都要自发地准备有益于邻人，通过他们的耳朵把话语浇灌在他们灵魂里，使他们分享自己的知识。倘若看见有天赋的少年人，像茁壮成长的树苗，就要欣喜地想，终于找到了一些可以承继灵性财富，就是唯一真正财富的人。要把这些少年带在身边，用原理和教义培育他们的灵魂，直到他们枝繁叶茂，结出高贵生活的果子。

这些华美艳丽的珍宝镶嵌在律法中间，吩咐我们随时都要把自己的财富贡献出来，分给穷人；唯有在审判席上的时候，我们不可向他们表示同情。同情是对不幸的同情，而自愿作恶的人不是不幸，而是不公正。对不公正者要给予惩罚，正如对公正者要给予尊敬。因而不要因对穷人身无分文的困境产生怜悯，而让他卑躬屈膝、阿谀奉承的无耻行为逃脱惩罚。他的行为不配得到同情，完全相反，应当愤怒。因而从事审判之职的人必须是一个好的钱商，精细辨别、筛选面前的每个事实的本性，分开真假，免得它们混在一起搞得一团糟。关于伪证和审判，还有很多话可说，但为避免冗长，我们必须转向十诫中的最后一条。这一条，就像其他诫命一样，用一句凝练的话来概述，“不可贪婪。”

关于欲望和贪欲的规条（第14—24节）

14. 每种情欲都是该受指责的。这出于对灵魂里的每个“过分而无度的冲动”和“非理性、逆性的活动”^[37]的指责，因为这两者不是别的，就是打开长期存在的情欲的口子。所以，人若不限制自己的冲动，不像控制桀骜不驯的马匹一样控制它们，就是某种几乎致命的情欲的牺牲品，违抗管治将导致他在不知不觉中偏离正道，就像驾驭者，被拉车的牲口带入难以逃脱的沟壑或死谷。而最令人讨厌的莫过于贪婪，或渴望自己没有的东西，那些看起来美好，其实却并非真好的事物。这样的欲望产生强烈而无穷的向往；它怂恿并驱使灵魂无休止地追逐，而所追对象总是傲慢地飞越在它前面，面朝着追逐者，而不是背对着他。^[38]当追逐者怀着强烈的欲望追赶这个目标时，目标就停止一会儿，让追逐者以为有可能抓住它，然后它转身离去、走开，随着两者之间的距离越来越远，只留下嘲笑和辱骂。同时，被抛在后面、完全失利的欲望痛苦万分，使可怜的灵魂招致坦塔鲁斯（Tantalus）的惩罚^[39]，如寓言所说的，坦塔鲁斯眼看着就要喝到水了，水却退了，使他无法喝到；想要摘果子吃，果子就消失了，树上的累累果实变得空无一物。正如身体那两个无情而残忍的情妇：饥饿和干渴，折磨它，使它痛苦万分，就像受五马分尸之刑罚的人，甚至比他还要痛苦，若不用食物和水减轻它的暴

行，还常常可能置人于死地。灵魂也是这样。欲望使它忘掉现在的东西，变得空洞，然后使它想起遥远的东西，于是产生猛烈而无法控制的疯狂，由此有了比刚刚提到的饥渴更残酷无情的情妇，尽管名字是相同的，但此时，饥渴的不是满足肚腹的东西，而是对钱财、名誉、权力、美女以及其他数不胜数之物的渴望，一切在人类生活中被认为令人羡慕、值得为之拼搏的东西。正如逐步发展的疾病，就是医生称之为慢性病的，不会停留在一个地方，而是四处移动，到处行进，正应了它的名字，逐步发展，向四面八方蔓延，掌握并控制身体的每一部分，从头顶到脚底；同样，欲望也穿透整个灵魂，不放过哪怕最小的地方，使其不受伤害。^[40]在这点上，它仿效火的力量，火一旦被点燃，借着充足的燃料，熊熊燃烧，吞噬一切，直到烧成灰烬。

15.所以，欲望是一种多么巨大而超越一切的恶，或者更准确一点毋宁说，是一切恶之源泉。抢劫、盗窃、赖债、诬告、侮辱，还有勾引、通奸、杀人以及一切恶行，不论是个人的，还是公共的，不论是在神圣之事上，还是在世俗之事上，所有这些恶是从哪里流出来的？不就是源于欲望吗？恶之发明者这一名称，给予欲望这种激情是最恰当不过了，纵然是它最小的果子，对爱的激情，在历史上也不是一次两次，而是常常使整个世界灾祸满地，这些祸害数量实在太多，光是地上的区域无法容纳，于是就倾注到海里，似乎被一股急流驱赶，大水的各处都挤满敌意的船只，海战所产生的种种从未有过的恐怖成为现实，然后它们又成群结队地落到岛屿、大陆上，从它们的源头出发，横扫左右，席卷前后，犹如潮汐的涨落。^[41]我们可以下面的方式对情欲获得更清楚的洞见。欲望就像有毒腺的动物或者致命的毒药，无论攻击到谁，必致使其伤口日益恶化。我这样是什么意思呢？如果欲望指向钱财，就使人成为小偷、扒手、拦路贼、夜盗贼，不履行债务，不归还交托物，接受贿赂，掠夺圣殿，做出诸如此类的行为。

欲望的目标若是名誉，他们就变得骄傲自满、飞扬跋扈，脾气变化无常，反复不定，耳朵被他们所听到的声音阻塞，对其他声音充耳不闻，一会儿跌倒在地，一会儿趾高气扬，因为民众随波逐流，不分青红皂白，一会儿给他们称颂，一会儿给他们谴责，不能保持一致。他们轻率地交友，鲁莽地树敌，所以敌友可以轻易交换，化敌为友，或化友为敌，表现出诸如此类的其他种种品性。

如果欲望指向职位，他们就热衷于拉帮结派，处事不公，专制暴虐，性情残忍，成为国家的敌人，软弱者的无情主人，对势均力敌之同辈怒目而视，树为政敌，对权大位重之上级奉承谄媚，为他们背信弃义的反戈一击做好准备。

如果目标是美貌，他们就成为勾引者、通奸者、鸡奸者、荒淫无度的栽培者，似乎这些大恶就是大福。

我们知道欲望一路向前伸到舌头，引起无穷麻烦，因为应当坦白的，有人想闭口不说；应当保密的，有人却脱口而出，却不知复仇的公

正有时留意语言，有时注重沉默。

当欲望控制肚腹区域时，就产生美食者，贪得无厌，淫逸放荡，急切地追求放纵、风流的生活，沉溺于醉酒、暴食，卑琐地受制于烈酒、鱼肉、美味佳肴，像贪婪的小狗，偷偷摸摸地围着宴席和饭餐，这一切最终导致比死更痛苦的悲惨而可憎的生活。

正是这一点使那些对哲学并非浅尝辄止，而是饱餐大量正统原理的人提出他们自己的理论。他们研究了灵魂的本性，发现它有三个组成部分：理性、高级的灵和欲望。^[42]理性作为主宰，他们把头部分配给它作据点，这是它非常适合的居所，那里还驻扎着感觉器官，就像卫兵一样保卫它们的王，心灵。他们把胸部分给灵，部分是因为它就像披着胸甲的战士，即便不是完全安然无恙，也几乎不可能最终被击败；部分是因为它靠近心灵，可望得到邻者的帮助，后者可以用智慧吸引它，使它变得温顺柔和。但对欲望，他们给予肚脐周围的空间，就是称为横膈膜的地方。没错，欲望缺乏理性能力，应当尽可能远离理性的高贵所在，几乎到了最边远的边境。最为重要的是，它是一头贪得无厌、荒淫无度的牲畜^[43]，应当放牧在取食、交配的区域。

16.最圣洁的摩西似乎看到了这一切，因此他拒斥一般的情欲，憎恨它，认为它本身及它的作用都是最可耻的，尤其痛斥欲望是毁灭灵魂的军队，必须摆脱它，或者使它服从理性的管理，然后万物才可能全面渗透平安和良好秩序，善的那些完全样式，使幸福生活得以成全。由于他是个爱简洁的人，习惯于通过引用一个例子作为教训来精简无穷无尽的题目，所以他取了欲望的一种样式，即以肚腹为活动场所的那种样式，第一步就是告诫和训导它，认为只要其他形式的欲望得知它们的长者，或者说它们这伙的头，顺服了自制之法，就不会再像以前那样骚动不安，必会有所克制。

那么他作为第一步的教训是什么呢？有两件事是至关重要的，就是吃与喝；这两者他都没有任其放纵，而是用最有益于自制、仁慈以及最重要的敬虔的诫条来约束它们。因为他吩咐他们要从谷、酒、油、牲畜和其他东西中拿出样品作为初熟果子，一部分用来献祭，一部分送给行使职权的祭司做礼物；做献祭的，是为了感谢畜群的发达和田地的丰收；给祭司的，是认可他们在殿里的服侍，叫他们在神圣仪式上的事奉得到一定报赏。^[44]无论如何，在没有留出初熟果子之前，谁也不可品尝或拿自己果子的任何部分，这一诫条也有利于训练人的自制品质，那是对生活最有益的。人若是学会了不再冲出去抓取一年四季所产出的丰富礼物，而是耐心等待，直到初熟果子分别为圣，那他显然已经使激情冷静下来，从而控制了难以控制的食欲。

17.同时，他也不许神圣共同体里的成员毫无节制地使用并分有其他食物。地上、海里、空中最肥美的所有活物，能挑动、激发起恶毒的仇敌——享乐，所以他严禁他们吃，知道它们为最盲从的感官味觉设了陷阱，使之产生贪食，一种对灵魂和身体都极其危险的恶。因为贪食导致

消化不良，消化不良是一切失调和疾病的源头。^[45]在各不相同的陆地活物中，没有哪种动物的肉比猪肉更鲜美的，凡吃猪肉的人都承认这一点；在水族活物中，同样可以说无鳞类是最好吃的……他具备特殊的天赋，能激发那些有追求美德天性的人培养自制，于是他以节俭、简单的满足来教导、训练他们，尽力使他们摆脱奢侈铺张。他既不像斯巴达立法者那样主张严格的朴素和苦行，也不像引导伊奥尼亚人和锡巴里斯人奉行奢侈、纵欲的生活方式的人那样追求美味佳肴。他开启的是一条介于两者之间的中庸之道。他使过分紧张的人放松，使过分松弛的人严谨起来，就像在一架乐器上，把两极的最高音与最低音协调起来，引出中间的和音，从而产生一种和谐一致的谁也不会责备的生活方式。所以他并没有忽视任何事物，对可以吃与不可以吃的东西立了非常仔细的法规。

有人很可能会认为，食人肉的野兽怎样使人痛苦，人也便怎样使其遭受同样的痛苦，这是公平的。然而，摩西要求我们，即便它们提供极其美味可口、令人愉快的佳肴，也不可吃。他考虑的是什么适合于温文尔雅的灵魂，虽然做了什么事就担当什么罪，这是完全合理的，但是遭灾者报复作恶者是不当的行为，要防止狂怒会把他们不知不觉地变为野兽。所以他非常小心地提防这种危险，希望通过建议使他们克制对刚刚提到的这些活物的食欲，同时严禁他们吃其他食肉动物。他对动物做了区分，把食草的归入温和一族，因为它们确实本性温驯，以地上出产的性情的果子为生，绝不会企图伤害他者的性命。

18.这些食草动物有牛、羊羔、小山羊、雄鹿、羚羊、水牛、野山羊、麋鹿、黄羊、长颈鹿，总共有十类。^[46]因为他始终遵守数学原则，他通过深入观察知道这些原则在一切存在物中都是一个非常重要的因素，所以他所制定的律法，大大小小，没有不求助于他的这位助手的，并且可以说，他的每一项立法都与其适当的数字相对应。在从一开始的所有数字中，十是最完全的，如摩西所说，也是最圣洁而神圣的，所以他把洁净动物的名单定格在十上，希望他国里的人就吃这些动物。

他补充一种普遍方式来验证这十类活物，这种方式基于两个标记，一个是分蹄成两瓣，另一个是倒嚼反刍。^[47]凡没有这两种标记，或者没有其中之一的，就是不洁净的。我们要知道，这两者是比喻，指明了对老师和学生来说最适当的求取知识的方法，这种方法把好的与坏的区分开来，因而避免了混乱。正如反刍倒嚼的动物吃进食物之后，使它在食道里停留一阵，然后再把它翻上来，重新咀嚼，再送到胃肠；同样，学生借着耳朵聆听了老师教导的原理和智慧学识之后，要延长学习的过程，因为他不可能一下子领会，准确无误地掌握它们，总要经过一段时间，通过不断练习，凭借记忆，把听过的教训一点点回想起来，这样的学习过程就像对概念粘上了水泥，在他灵魂里对它们刻下牢固的印象。但是光有对概念的牢固理解显然是没用的，我们还必须区分、分辨它们，使我们能够选择应当选择的，舍弃应当避免的，而分蹄就象征了这种区分。因为生活的道路有两个分支，一支通向邪恶，另一支通向美德，我们必须避开一支，同时永不放弃另一支。

19.因此，所有不分蹄或多蹄的[48]，都是不洁净的，前者因为它们寓示这样的观念，好的和坏的合而为一，具有同样的本性，这就如同混淆凹面和凸面，或者不分路的上坡和下坡；后者是因为它们在我们生活中呈现出许多道路——那还不如没有道路——欺骗我们，凡是有多种选择的可能性的，要找到最佳、最有益的道路是很不容易的。

20.对地上动物作了这些限制之后，他接着描述水里洁净可吃的造物。他也用两个标记来区分它们，鳍和鳞；凡无鳍无鳞或缺少其中之一的，都被他排除和否定。[49]这是非常恰当的，我要解释这里的原因。没有鳍、鳞，或者没有其中之一的，湍流冲来就被冲走，无法抵挡水流的力量；而有鳞有鳍的，能把水流分开，迎着它，抵挡它，以不可战胜的热情和勇气顽强地反击对手。如果受到冲击，就向后反推；如果被追击，就迅速反击；哪里的道路受到阻挠，哪里就开工凿路，建造康庄大道。这两类鱼自然也是比喻，第一类比喻爱享乐的灵魂，第二类比喻珍爱忍耐和自制的灵魂。通向享乐的道路是下坡，非常容易，其结果与其说是行走，不如说是被拖拉下去；另一条通向自制的道路是上坡，无疑很艰苦，但非常有好处。一者带着我们下坡，把我们推下陡峭的山坡，迫使我们越滑越低；另一者领着不朽者朝向天国走，他们不曾在路上昏倒，有足够的力量忍受攀登中的艰难困苦。

21.他又遵照同样的方式宣称，凡没有脚、靠肚子蜿蜒行走的，或者有四条腿和许多足的爬行动物，都不洁净、不可吃。[50]这里他又提出言外之意：爬行动物他指的是致力于自己肚腹的人，他们像鸬鹚一样贪婪地填塞肚子，不停地给可怜的肠胃灌烈酒、烤肉、肥鱼，以及厨师和面包师以精湛的技艺制作出来的种种美味佳肴，由此煽动、滋生永远贪得无厌的欲望之火焰。四腿且多足的，他指的是不仅受制于一种激情即欲望，而且受制于所有情欲的卑鄙之人。情欲分为四大类，但每一类又分出许多分支，一个暴君的专制已是残忍无比，何况多个暴君的专制，必然是最冷酷无情，无法容忍的。有足有腿因而可以在地上蹦跳的爬行动物，他归到洁净的一类，比如蚱蜢与其类、所谓的斗蛇者[51]；这里他同样通过比喻探索理性灵魂的秉性和作风。因为身体天生就有重力，有下沉倾向，就把那些没有什么理智的灵魂一同往下拉，以大量属肉的东西遏制它们，压倒它们。因而，获得大力能抵御向下拉的重力的人有福了，他们得到正确指示，向上跳离地面和受制于地的事物，进入太空和旋转的诸天，那里的景象是多么令人向往，在那些全心全意而不是半心半意上天的人眼里，是多么值得赞美。

22.讨论了地上、水里各种不同的动物这个话题，并尽其所能制定律法对它们做出区分之后，他继而还考察了剩余部分的受造物，就是空中的雀鸟。他规定其中的一大批都不合格，不可吃，事实上包括所有捕食其他飞禽或人的雀鸟，都是食肉的、有毒的，总是用自己的力量攻击一切空中的受造物。[52]但家鸽、野鸽、斑鸠、鹤与其类、鹅与其类，他认为属于温驯、高雅之族，凡想吃的人可以随意把它们当食物。由此，在宇宙的各个部分，土、水、气中生活的各类活物，地上跑的、水

中游的、空中飞的，每一类他都撤退了许多种，叫我们不可吃，这样就如同从火中撤走了燃料，设置了熄灭欲望的灭火器。

23.然后他禁止与自然死亡的或是被野兽撕裂的动物尸体发生任何关系^[53]，禁止后者是因为人不可与残忍的野兽同吃，并且完全可以说，与它们同享肉宴；禁止前者可能因为这种吃法有害健康，是不卫生的，因为尸体里除了血液，还包含凝固的血浆；也可能出于举止得体的考虑，要求我们看到死尸不可触摸，尊重自然已经使然的命运。技艺高超的猎人知道如何击中目标，极少错失靶心，对这种运动乐此不疲，对狩猎成功扬扬得意，尤其是当它们与别的狩猎者及猎狗一同分享猎物时，更是自命不凡，希腊人和野蛮人中的大部分立法者都对这类人高度赞扬，不仅称颂他们有勇气，还赞美他们慷慨大方。但是神圣国度的创立者完全可能指责他们，因为以上所说的原因，他严禁享用自然死亡或者被野兽撕裂的动物尸体。若有潜心致力于严格训练的人，出于对体育锻炼的热爱，也成了捕猎爱好者——因为他认为这是为战争提供初级操练，为面对敌人时所招来的危险作预备——那么当他狩猎成功，捕到猎物时，应当把倒下的野兽扔给猎犬吃，作为对它们的勇敢和忠心协助的报酬或奖赏；他本人不可触摸这些尸体。由此，可以从他对待非理性动物的态度中得知应当怎样对待来自于人类的敌人，不可像拦路贼那样为不当得利而争斗，而是为了自卫才去争斗，或者是为他所遭受的伤害报复，或者是抵御那些他预计将来可能遭受的伤害。

然而，有些萨丹纳帕路斯（Sardanapalus）^[54]贪婪成性，毫无限制地扩张他们的铺张奢侈。他们想出新颖的享乐方式，把活物闷死、扼死，把血——那是灵魂的基质^[55]，应当让它自由流走——埋葬在死尸里面，预备不适合祭坛的肉。吃到肉他们也该心满意足了，不应如此控制类似于灵魂的东西。因而另外地方^[56]他就血的这个题目立下条例，谁也不可把血或脂油放入口中。禁止吃血是因为我已经提到的原因，即它是灵魂的基质，当然不是理智、理性的灵魂，而是借五官运作的灵魂，赐予生命的、我们与非理性动物共同拥有的那个灵魂。

24.另一灵魂的基质或实体是神圣的灵，这是摩西特别做了证实的一个真理。他在创世的故事中说，神向第一人，就是我们人类的祖先，吹了一口生命之气，吹在他身体最高贵的部位：脸上^[57]，五官驻扎在那里，就像伟大的王心灵的卫士。显然，这样吹出来的气就是天上的灵，或者比天上之灵更好的东西，甚至是圣者，三倍圣的神圣性的一点亮光。脂油不可吃是因为它是最油的部分，这里他再次教导我们要践行自制，培养对俭朴生活的渴望，放弃轻而易举、唾手可得的東西，甘愿为获得美德而忍受焦虑、劳苦。正是出于这样的原因，这两种东西，即血和脂油，都要从每个祭牲中分离出来，作为一种初熟果子献上，并要全部消耗完。血要作为奠酒洒在坛上，脂油因其油性代替燃油做燃料，交给圣洁的、祭祀用的火。^[58]

^[59]摩西指责他那个时代有些人是暴食者，以为自我放纵、随心所欲是最大的快乐，他们不满足于只在城里过奢侈生活——在城里，他们

要什么就有什么，任何欲望都能得到满足——还要求在旷野，在人烟茫茫的沙漠里也有同样的生活，有鱼，有肉，有各种营养物品陈列在那里出售。所以当匮乏来临时，他们就联合起来厚颜无耻地指责、非难、吓唬他们的首领，不断制造麻烦，直到他们的欲望准予满足，尽管那意味着他们的毁灭。准予的原因有两个，一是为了表明在神一切都是可能的，他在无路可通的困境里开出路来，二是为了惩罚那些任自己的欲望放肆膨胀并违背圣洁的人。拂晓时分，从海里飞来一群鹌鹑，落在营边和营的周围，方圆几十里都黑压压的一片，矫健的人可能要走一天的距离，而它们飞行的高度^[60]大约离地面两肘，所以很容易将它们捕捉。我们原本以为他们被这大能作为的奇迹所震惊，会满足于这样的奇观，并且充满敬虔，以敬虔为他们的食粮^[61]，不再吃肉。然而事实上，这些活物激发了他们比以前更大的欲望，他们迫不及待地去攫取那看起来如此大的恩赐。他们用双手抓捕，装满了衣襟，就把它放到自己帐篷里，又出来去抓更多的，过分的贪婪使他们不知适可而止，然后胡乱地清理了一下，就贪婪地狼吞虎咽起来，这种愚蠢行为注定他们要饮食过度而死。事实上，他们不久就因流出胆汁而死^[62]，所以这个地方也因这一临到他们头上的灾难而得名，称为“贪欲的墓碑”^[63]——灵魂中所能存在的恶没有比这个故事所表明的贪欲更大的了。因此，摩西在劝诫中所说的话是多么精彩，“你们各人不可行自己眼中看为高兴的事”^[64]，这就无异于说“各人不可放纵于自己的贪欲。各人要为神悦纳，为宇宙，为自然，为律法，为智慧人所悦纳，放弃自恋。唯有这样，他才能获得真正的美德”。

论公正（第25—42节）

25. 以上所述，我们已经尽我们所能讨论了关于欲望或贪欲的问题，从而完成了我们对十条神谕以及附属于它们的律法的全面考察。如果我们把神亲自传达的主要纲领描述为一般法是对的，那么摩西作为传言人宣布的所有律法就是附属的个别法，要准确领会，毫无混乱，需要科学研究；在这种研究的帮助下，我把整部律法分条缕析，将属于每一总纲的特殊的律法一一归到各自的名下。

这些就谈到这里。但我们不可不知道，正如十诫分别看，每一诫都有特殊的律法与它同类，而与其他诫命没有共性，同样，也有一些东西^[65]是所有诫命都共同的，不是适用于某个具体数字，比如一条、两条，而是适用于所有十条大律。这就是具有普遍价值的美德。十诫不论分开一条一条看，还是总起来看，都是激发、劝告我们追求智慧、公正、虔诚以及其他美德，好的思想、动机与健康的话语结合，语言与真正高尚的行为结合，这样，灵魂的各个部分都调好了音准，可以成为一架乐器，奏出和谐的乐曲，使生活成为一首悦耳的音乐，没有一个错音的音乐会。关于美德之皇——敬虔或圣洁，我们前面已经说过，同时还论到智慧和自制。现在我们的主题必然落实到它身上，其风度与以上诸

位非常相似，那就是公正。

26.公正的一个部分并且绝不是无足轻重的部分，是关于法庭和审判官的。这一部分我已经提到[66]，就是我在详尽讨论证据问题时，为了不使有关的内容有一点遗漏而谈到的。重复已经说过的话，那不是我的习惯，除非具体情势迫使我这样做，所以我对这一部分就不再说了，只是在此前提下讨论这个话题的其余部分。律法告诉我们，必须把公正之法记在心上，也要系在手上为记号，使它们始终在眼前晃动。[67]这些话的第一句是个比喻，指出公正之法不可交给不可靠的耳朵，因为对听觉器官不能信任，这些最好的教训必须印在我们最高贵的部分上，并盖上真实的印章。第二句表明，我们不可只接受关于美善的概念，还要以毫不犹豫的行为来证明我们对它们的赞同，因为手就比喻行动，所以，律法吩咐我们把公正之法系在手上，作为一个记号。它是什么东西的记号，他没有明确说出来，因为我想，它们不只是一个事物，而是许多事物的记号，实际上是人类生活中所有因素的记号。第三句意指，无论何时、无论何地，我们都要想到它们，就如同近在眼前一样。它还说，它们必须有摇晃和运动，不是使它们变得不稳定，有疑虑，而是借它们的活动，激发视力对它们获得清晰的认识。因为活动刺激、唤醒眼睛，使视力发挥作用，或者更可能是使眼睛惊醒，避免昏沉。

人若能够在心里树立它们的像，不是静止的，而是运动的，并且从事着它们的自然活动，那这人必被作为完人记载下来。他不再是门徒和学生，而成了老师和教员，他应当为愿意学习的年轻人提供知识源泉，使他们从中汲取丰富的论述和原理之水。如果有人出于虚心和谨慎，缺乏勇气，迟迟不敢前来学习，那老师就当亲自出马，把源源不断的教导灌入他的耳朵，如同灌入渠道，直到灵魂这水渠满了为止。他确实得站出来向亲戚朋友和所有年轻人教导公正原理，不论他们在家，在街上，在他们上床睡觉时要教，醒来起床后也要教。这样，不论处于什么姿态，做什么动作，无论是独处，还是在公众场合，不仅在他们醒着时，就是在他们入睡时，也可以因看见义人而喜乐。[68]灵魂整个充满公正，在它永恒原理和教义上自我训练，不留一点空间让不公正潜入进来，没有比这更美好的喜乐了。他还吩咐他们把教导写在各家房屋的门框上，也写在他们的城门上。[69]这样，无论是出门的，留在家里的，是市民，是外人，都可以读这些刻在门上的文字，永远记住什么该说，什么该做，同样小心不做不公正之事，也不允许有任何不公正出现，男人、女人、孩子、奴仆，不论回到家里时，还是出门时，全都做应做之事，对别人和自己都适宜之事。

27.另一条非常可敬的命令是，所有律法都不可加添、不可删减[70]，全都要保持其原来的样子，没有任何改动。因为如我们清楚地看到的，真实情况是，所加添的是不公正的东西，所删减的却是公正的东西，其实，凡是能充分而完全地拥有公正的事物，智慧的立法者并没有一点忽略。他进而也指出，其他美德每一个都已经达到了完全的最高顶点。因为每一种美德都无所缺乏，在其自我成全的完满中是完备的，所

以，若有什么加添或删减，它的整个本性就会改变，变为相反的状态。我举一个例子说明我的意思。勇敢是以产生恐惧的事物为活动对象的美德，是关于应当忍受什么的知识^[71]，凡是并不完全缺乏知识和文化的人，即使没有接受过多少教育的人，全都知道这种美德。但若有人放纵因傲慢而产生的无知，自以为是个杰出之人，能够纠正根本不需要纠正的事物，放胆为勇敢添加什么或删减什么，那么他必然完全改变它的样式，在它上面打上另一种样式，以丑陋取代美，因为他给勇敢添加一点，就造成鲁莽，删减一点就导致懦弱，至于勇敢这种对生活如此大有益处的美德，连它的名称也无影无踪了。同样，若有人在美德之皇后敬虔上加添什么，或小的，或大的，或者相反，从它拿掉一点什么，无论哪一种做法，都会改变甚至完全转换它的本性。添加会产生迷信，删减会导致不敬。这样，敬虔也消失不见了，而这个太阳的升起和放光，乃是我们应当祈求的恩福，因为它是最大的恩福之源，它赐给我们侍奉神的知识，而这种知识，我们务必把它看作比任何统治权更尊贵，比任何君权更高贵的事物。对于其他美德，也完全可以这样说，只是按我的习惯，要避免冗长的讨论，最好言简意赅，所以，以上所举例子已经足够，完全能够说明未阐述的内容。

28.另一具有普遍意义的诫命是：“不可挪移你邻舍的地界，那是先人所定的。”^[72]我们可以思考，这法不只是为了消除贪婪而适用于土地的分配和设界，而且也为了捍卫古代的习俗。因为习俗乃是不成文的律法，是古人赞同的决定，但没有刻在碑上，也没有写在容易被虫啃噬的纸上，而是留在那些同为公民的伙伴们的灵魂里。儿女从父母继承的，除了财产，还应当有祖先的传统习俗。他们生长在这里面，甚至从婴儿时起就与其一同生活，并不因为它们不是靠文字记载传递而鄙视它们。遵守成文法的人没有什么可称颂的，因为他是在禁令的警告下，出于对惩罚的害怕才这样做的。而忠心地遵守不成文法的人是值得赞颂的，因为他展现的美德完全是出于自愿的。

29.有些立法者引入抽签填补长官职位的制度，这是危害百姓利益的，因为抽到签只是说明运气好，并不表明有功德。事实上，签往往落到许多卑鄙之徒头上。若有贤人掌权，会认为他们甚至不配做他的臣民。那些“小的统治者”——如有人说的，我们则称之为“主人”——不是留住有能耐的人作工，不论本家的，还是买来的，而只是留住那些顺服听话的人；至于难以管理的，他们常常成群结队地卖掉，认为这样的人不配做功勋卓越者的奴仆。这样说来，用抽签选这种我们可以称之为时运之大错^[73]，不确定、不稳固的方式来定人选，作整个城邑、整个国家的主子、统治者，能行吗？在治病救人问题上，根本没有抽签的立足之地，因为医生不是靠抽签获得自己的位置的，而是通过经验的考核得到批准的。要保证航行顺利，旅客安全，我们不会抽签选择一个人作舵手，然后派他直接去掌舵，这样的人可能因无知在风和日丽、风平浪静的环境下制造沉船事故，这样的事故没有任何自然成分，全是人工所为；相反，我们会派一个我们了解的人，一个从小就在操舵技能上得到严格训练的人。这样的人必有过很多航海经历，跨越过所有或大部分海

区，仔细研究过港口、码头、抛锚地、碇泊处，无论是岛上的，还是大陆的，对海路了然于胸，即使不能说比陆路更清楚，也至少与它一样清楚。这种知识是通过对天体的精密观察获得的。通过观察星辰的路线，根据它们有序的运动，他能够在渺无人烟、毫无线路的地方开辟出宽广大道，不会让人迷失方向，这真是不可思议的成就，使得原本属于陆地的受造物能在水里畅通无阻。一个人要掌管人口众多的伟大城邑，建立适用于全城的体制，管理各种事务，包括私人的、公众的、神圣的，这样的任务我们完全可以称之为艺术中的艺术，科学中的科学，能让它作为摇摆不定的抽签游戏吗？这样的人能不经过严格的真理考验，就是唯有基于理性确立的证据才能经受的考验吗？

30.摩西一如既往地富有智慧，他心里早就思考了这些事，所以甚至没有提到通过抽签任命统治者，而决定制定选举任命法。故此他说：“你要从你弟兄中立一人作统治者，不可立外人为主”，由此表明，应由同心同德的全体百姓自主选择统治者，并对之进行无可指责的详尽考查。

[74]选择之后还要进而得到神的投票和核准，他对一切有利于共同福祉的事都予以确认，甚至认为这人可以称为从人类中被拣选的，他与人类的关系就如同眼睛之与身体。[75]

31.另外，为何不能立外人为王的原因有两个：其一，防止他聚敛大量金银、牲畜，从臣民榨取大量不义之财。[76]其二，防止他为了满足自己的贪欲，把本地人从土地上驱逐出去，强迫他们迁来迁去，到处流浪，或者激起他们增加财产的虚妄盼望，顺利地将他们迄今为止安全享有的东西据为己有。[77]因为他有充分的理由设想，若是立与他们同一支派、同一血缘的人为王，就会有一种纽带把臣民与王联结起来，给他们带来最紧密的亲属关系，就是拥有同一个公民身份，同一种律法，同一位神，把整个民族视为他的分的神，这样的人绝不可能犯以上所说的这种罪。他知道这样的人会做相反的事，不是流放居民，而是提供条件让那些散居在国外的人归回本地；不是夺取别人的财富，而是把自己的私人财产慷慨地分给穷人，做众人共有的财富。

32.立法者吩咐，所立的王自登上职位之日起，就要亲手写下这一以概述形式囊括整部律法的附录。[78]他希望借此使法条牢记于心。因为单纯地阅读，思想会随着潮流的退落而忘却；抽空把它们写下来，就能在心里生根，牢牢记住。心灵能够轻松地细想每一点，一一琢磨它们，不会一掠而过，转到其他事物，直到把经过它面前的一切都牢牢掌握。他写下来之后，还必须每日诵读，熟悉所写的内容[79]，好叫他对如此美好，对众人大有裨益的法规有永久不忘的记忆，从而通过不停地训练，使灵魂熟悉于神圣律法的相伴，对它们产生一种坚贞不渝的爱和渴望。长期相处，相濡以沫，不仅对人会产生一种纯洁而真诚的感情，对这种完全值得我们去爱的作品也如此。如果统治者学习的不是别人写的、记的东西，而是他自己亲笔所写，那就更是如此，因为每个人更熟悉自己的书写，更愿意接受自己写的内容。另外，当他诵读时，必会这样自我思考。[80]我写下了这些话，我，一个如此杰出的统治者，虽然

有一大群仆人，但没有雇用别人，而是亲自抄写。我这样做难道是为了填满书页，像那些为工钱而写的人那样吗？或者像那些为训练自己的眼睛和双手而写的人那样，使视力变得敏锐，使自己成为快手笔吗？不，当然不是。我写这本书是为了马上把它们再写进我的灵魂里，把更神圣稿本的印记刻在心灵里，永不磨灭。别的王都拿杖在手上作为权杖，我的权杖就是这册律法的附录，这是我的骄傲，我的荣耀，无物可与之媲美，无人可以怀疑的主权之徽标，是按着它的原型，就是神的王权而造的。

[81]我若以谨守这神圣律法为我的杖和支柱，就可赢得两样胜过一切的事物。[82]一样是平等之灵，这是最大的善，没有比它更大的善了，傲慢、自大属于看不见未来的无能灵魂。平等要得到应有的奖赏，回报就是我臣民的善意和安全，而不平等将产生巨大的危险和隐患。我只要恨恶不平等——它带来的是黑暗和战争——就能避免这些危险的隐患；同时，我只要尊崇平等，就能终身抵御仇敌的恶意，因为平等避免骚乱，是光明和固定秩序之母。

[83]另一样我能赢的事物是我守恒如常，不会偏左偏右，偏离条例，歪曲它们，而是努力带他们沿着中间大道，以坚定的步伐笔直向前，确保终生不会跌倒。[84]摩西习惯把处于两极之间、不偏左右的中间之道称为“王道”，这里也可用这个名称，因为三人组中，最中间者占据领导地位，以牢不可破的关系把它两边的事物与自己结合为一体，它们也如同它的卫兵，保护着王。[85]一个遵行律法的统治者，尊崇平等，不收取贿赂，以公正方式做出公正审判[86]，永远在律法上自我操练。这样的王——他告诉我们——所得的奖赏是，他统治的日子将年长日久，不是说给他很长的寿命管理国家，而是教导无知者说，守法的统治者，即使死了，也是不朽的，他留在身后的行为永远不死，是永远不可能毁去的杰出丰碑。

33.[87]被认定有资格担任最高、最重要职位的人，应当挑选副职分担他在管理、审判、处理其他有关公共福利事务中的职责。单个人，纵然力大无穷，精力充沛，也不可能处理得了堆积如山的事务，他虽然热心如火，也会在日复一日从四面八方涌来的事务之压力下垮掉，所以，他必须有助手。这些助手全是百里挑一的，在判断力、能力、公正、虔诚上都是最佳的人选，因为他们不仅毫无傲慢之气，而且憎恨傲慢，视之为致命的大恶。[88]肩负国家大事的最杰出之人必在这些中找到完全胜任的助手和支持者，以减轻他的重压，使他有喘息的机会。再者，产生的问题有时大，有时小，为避免他在鸡毛蒜皮的小事上消磨精力，他应当把小事交给副手去处理，同时也保证他自己能全力以赴地详查重要的大事。所谓大事，不可如有些人认为的，是指争讼双方都是名人、富人、权贵的案件，而是指平民、穷人、无名小卒与其他强势群体争讼，他们逃避致命灾祸的唯一希望在于审判官的案子。

神圣律法书里有明确的例子，能证明这些话是合理的，我们最好抄下这些例子。曾有一段时间，摩西亲自论断公正问题，从早晨忙到深

夜，后来他岳父来了，注意到由于有问题需要定夺的人总是成群结队，使他肩上的担子非常沉重，就提出了极好的建议，摩西应当挑选代理人论断小事，自己则专门处理大事，这样也让自己有时间休息。摩西听从了这一确实有益的建议，从民众中挑出最有名望的人，任命他们担任副官和审判官，吩咐他们把更为重要的案件递交给他。圣书里记载了这一事件，是为了教训每一代统治者，首先要求他们不可以为自己能够审理一切事，拒不接受策士的帮助，就是最富智慧、神至爱的摩西也不拒绝这种帮助，更何况他们；其次，他们应当挑选官员做第二、第三层次的梯队，当心不可把精力浪费在小事上，而忽视了更为重要的大事。人的本性决定了人不可能事必躬亲。

34. 以上所述是两个例子之一，现在要加上第二个例子作为证据。我说过，大案是指无权无势的小人物起诉的案子。卑微和软弱是寡妇、孤儿和寄居者的特点。正是对这些人的案子，授权管理一切的君王要亲自审理，因为在摩西看来，神这位宇宙的统治者也没有把他们逐出他的审判范围。当受启示者称颂自有永有者的卓越时，这样歌唱^[89]：“至大的神，大有能力，不以相貌取人，也不受贿赂，为人申冤”，接着说到为谁申冤——不是为官吏、暴君，掌管陆地、海洋的权贵，而是为“寄居的，为孤儿寡妇申冤”。之所以为寄居的，是因为他作为朝圣者来到真理面前，敬拜唯一值得敬拜的一位，抛弃了他祖祖辈辈都顶礼膜拜的神话寓言和多神论，尽管他的父母、祖父母、祖先和其他血亲多么崇拜它们，来到了一个更好的家，由此把他的亲属，按常规应是他唯一同盟者的人，变成了死敌。为孤儿是因为他失去了父母；父母是他天生的帮助者和保护者，但这唯一必然处理他诉讼的力量把他抛弃了。为寡妇是因为她失去了丈夫；丈夫把她从她父母接管过来，负责保护她、照顾她，因为就给予保护的目来说，丈夫之与妻子就如同父母之与少女。

你可以说，整个犹太民族与其他民族相比，各方面就处在孤儿的位置上。就其他民族来说，当有不幸降临时，只要这不幸不是出于天的直接干涉，而是由于国际交往，他们绝不会没有帮手与他们联盟。而犹太民族没有谁帮它出力，因为它生活在非同寻常的律法之下，这律法必然是庄重而严厉的，因为它们谆谆教导最高标准的美德。庄重就是严厉可怕的，严厉是大多数人所讨厌的，他们喜欢快乐。然而，如摩西告诉我们的，他的像孤儿一样处于孤独状态的百姓，始终是宇宙的统治者怜悯、同情的对象，它就是他的分，因为他已经把它从整个人类中分别出来，作为一种初熟果子献给造物主和父。之所以如此，原因就在于这个民族的创始人所表现出来的公正和美德的宝贵记号。这些记号保存下来，像不朽的树木，为子孙后代结出永不腐烂的果子，各方面都是健康、有益的果子，尽管这些后代本身是罪人，但只要他们的罪是可医治的，不是完全向死的罪，这果子就与他们有益。

但谁也不可以为好的出身就是一种完全的恩福，从而忽视高贵的行为；我们要想到，人有最好的出身，却行事恶劣，给父母蒙羞，这样的人要招致更大的愤怒。人虽有真正优秀的榜样可学，却对有利于引导他

的生活，使其行在正道上，保持正当、健康的东西一点不学，这样的人是有罪的。

35.律法书为每个管理、主持公共事务的人提供了非常适当的禁令，它禁止这样的人“在民中往来行骗”^[90]，这样的行为显示的是偏执狭隘、无比卑鄙的灵魂，以伪善掩盖它的恶毒。统治者管理臣民应当如同父母管理孩子，这样他本人也可得到亲生儿子般的尊敬，因而好的统治者可以真实地称为国家、民族共同的父母，因为他们表现出父母般的，有时候胜于父母般的感情。但是那些掌握大权破坏、伤害臣民的人，不应称为统治者，而是敌人，其所作所为无异于你死我活的战争中的敌人，其实那些狡猾地作恶的人比公开的对手更加可恶。后者赤裸裸地表明他们的敌意，所以还容易提防；而前者的恶行却难以发觉，或者无法追踪，因为他们如在舞台上一样披着一件奇怪的外衣，把真正的面貌隐藏起来。我们知道，“法则”或“命令”是个自我延伸，我几乎可以说自我闯入生活的各个领域的范畴，只是在规模、总量上有分别。因为国王与国家的关系就是村长与村庄的关系，家长与家庭的关系，医生与病人，将军与队伍，旗舰与舰队及水兵，船长与商人及货船，舵手与海员之间的关系。所有这些人都有权力，可行善，也可作恶，但他们应当立志向善，善就是有益于而不是有害于尽可能多的对象。因为这是学神的做法，他也同样既能行善，也能作恶，但立志只行善。这既可以从创世，也可以在管理世界中看出来。他召非存在变为存在，从无序产生秩序，使没有性质的事物有性质，相异的事物变得相似，完全不同的事物和谐统一，无关、混乱中产生团契、和谐，不平等中产生平等，黑暗中产生光明。因为他和他行善的权能始终以改变恶者的过失为己任，不论这过失出现在哪里，都要把它变为善。

36.好的统治者若有志成为与神相像的，就必须效仿这些事。

然而，有大量情况是人的心灵所无法掌握，或注意不到的。事实上，人心囚禁在种种熙熙攘攘的感觉的报告之中——它们很厉害，用虚假的意见诱惑它，欺骗它——或者毋宁说，人心埋葬在必死的身體里，把身体称为坟墓是完全适当的，所以，审判官若有所不知，不必羞耻，应当坦然承认自己的无知。否则，首先虚假的妄求者将使自己变得更糟，因为他已经把真理赶出了灵魂范围；其次，他若是在没有弄明白什么是公正的情况下，就盲目地做出判决，那就会对诉讼者造成巨大的伤害。所以，如果事实使人产生不确定感，造成很大的模糊性，他觉得自己对它们还无法把握，没有完全理解，那么他就当放弃对案件的论断，把它们移交给更有辨别力的审判官。^[91]这些人是谁呢？不就是祭司以及他们的头和领袖吗？因为真正协助神的人，已经尽一切努力使自己的悟性变得敏锐无比。在他们看来，即使微不足道的过失要算为大错，因为他们所侍奉的至大的王显现在一切事上；因而一切行使职权的祭司在献祭时都不得喝烈酒，免得毒性潜入进来，扰乱他们的心灵和舌头，使悟性之眼变得模糊。把这样的案件交给祭司的另一种可能的原因是：真正的祭司必然是位先知，依靠着美德而不是出身前来侍奉真正的存在

者，而对于一位先知来说，没有不知道的事，因为他里面有一个灵性的太阳和明朗的光芒，使他对肉眼不能看见、唯悟性才能领会的事有全面而清晰的了解。^[92]

37.另外，那些跟秤砣、天平、尺子打交道的人，店主、小贩、零售商人以及所有其他出售商品，不论是固体的，是流体的，为生计的人，毫无疑问要服从于市场管理员，但他们若有健全的理智，自己应当就是管理者，行公正之事，不是出于畏惧，而是出于自由意志，因为出于自发的公正行为在任何地方都比出于强迫的公正行为更受人尊敬。^[93]因而，他吩咐贸易者、商人以及所有从事这种营生的人，都要使用公道天平、公道砝码、公道尺子，避免用不诚实的阴谋伤害顾客，务必让每句话、每个行为都出于慷慨、无欺的灵，要知道不公正所得是完全有害的，靠公正得来的财富则永远不会被夺走。^[94]

既然工人或做工者得工钱，是作为对他们劳作的报酬，而且这样受雇的人必都是穷人，不可能是那些有大量资源可以花费的人，所以他命令雇主不可拖延，必须就在那日给付薪水。^[95]因为富裕的人有充足的生活资料，他们在接受了穷人的服务之后，若是不马上为穷人的工作给付报酬，那是完全违背理性的。我们这里岂不是清楚地看到了对更大的不公行为的告诫吗？试想，约定了在黄昏时，就是工作回家时可拿到他的报酬，但是过了最后付款的时间仍然不付工钱，这样的事尚且是绝对不允许的，更何况偷盗、抢劫、赖账以及诸如此类的恶行，岂不更要禁止吗？禁止所有这些行为，才能把灵魂塑造为被认可的标准，成为真善本身的样式。

38.另一个杰出的法令是，人不可侮辱或咒骂别人，尤其是聋子，既不能知道自己所遭的恶，也不能以牙还牙报复的人，不是站在同一起点上的人。试想，一方完全主动，另一方完全被动，还有比这更不公平的争斗吗？辱骂那些说不了话的哑巴、听不见声音的聋子这种罪，等同于让瞎子滑倒，或者把别的障碍物挡在他们的道上^[96]的行为。由于瞎子看不见，不可能跨过这些绊脚石，所以必然被绊倒，这样，他们既迷失了正道，又损伤了自己的脚。^[97]那些实施这种诡计或对此有兴趣的人，律法书以神的愤怒来威胁他们。这是正确、合理的。因为唯有神把手伸向那些不能自我帮助的人，保护他们。他的话无异于明白地向作恶者宣告：“你们这些愚蠢的家伙，你们把别人的灾难当作笑料，对那些遭受不幸厄运的部位作恶，对听不见的耳朵辱骂，向看不见的眼睛设置圈套挡他们的路，以为这样伤害他们，他们不知道。但是你们绝不能逃过神的眼睛，他审视一切，掌管一切，当你们践踏残疾者的不幸，似乎自己永远不会陷入同样的灾难的时候，要知道，你们所拥有的身体可以成为任何一种疾病的猎物，你们的感官是可灭的，某种细小、极其平常的因素就可能使它们遭难，不只是聋了、瞎了，还可能遭受不可医治的残疾。”这些人失却了对真正自我的认识，以为显赫的地位使他们超越了人性的软弱，摆脱了变幻不定、反复无常的命运敌意，不知道命运时常在突然之间降临到那些生活一帆风顺的人头上，就在幸福的港湾里把他

们的船只沉没。他们有什么权利自高自大，践踏别人的不幸，不顾万物之统治者的助手公正——他的权利和职责就是以其永不闭上的眼睛的超然洞察力审视每个角落里的隐秘，就如同它们在光天化日之下。这些人既然敢把无耻的怒火发泄到失明的眼睛、失聪的耳朵，这些在某种意义上已经死了，就是死尸的部位上，如此极端残忍，那么在我看来，他们完全可能连死者也不放过^[98]，用一个流行的术语，毫无疑问会再杀死者。因此如果这些部位所属的人离开了人世，他们必会暴露出难以遏制的冷酷，对他绝不会有一点人性和同情的态度；就是在你死我活的战场上，对倒下的敌人也该有这样的同情态度。这个话题的这一部分就谈到这里。

39.^[99]他又制定了一组同一类型的法令，禁止他们让不同种类的牲畜交配，禁止葡萄园里种两种不同的果子，禁止穿由两种不同的材料掺杂织成的衣服。第一条禁令我们已经在谴责通奸者时提到，提到它是为了更加清楚地表明阴谋破坏别人的婚姻，从而破坏妻子的道德品质，毁灭生育合法子女的真诚盼望，是多么可恶的行为。通过禁止不同种类的牲畜交配，他显然是为了间接禁止通奸行为。不过，这里我们在讨论公正的时候，也应提到这样的律法，因为我们不可忽视任何能用同样的观点引出更多道德准则的机会。我们知道，把可以联合的事物结合起来是正当的，同类生来就是为了联合，而异类则相反，不能混合或联合，凡是打算把它们合成不正常的同伴关系的，就是不公正，因为他颠覆了自然法。本质圣洁的律法对正当之事非常慎重，甚至不允许力量不等的牲畜一同耕地，因此禁止驴和壮牛共轭，免得力气较弱的一方被迫与力气较强的一方并驾齐驱时累垮，倒在路上。其实，一点没错，强壮一方即公牛列在洁净物的名单上，而软弱一方驴则属于不洁净之物。但是律法并不吝惜对看起来弱势者提供恰当帮助，我想，这是为了教导审判官必不可少的一课。他们在审判时，只要发现所审查的焦点与出身无关，只在于善行和恶行本身，就不可把出身卑微作为一个不利因素看待。

这组中的最后一条禁令，即禁止将羊毛和细麻这两种质地不同的材料编织在一起，也与前两条相似，因为在这里，不仅不同类者不可结合，而且如果两者结合，强势的一方也会导致裂缝的产生，而不是彼此统一。

40.这组三条禁令中的中间一条是不可在葡萄园里种两种不同的果子。第一个原因是不可让不同的事物混合，造成混乱。播种的庄稼与树木没有关联，树木也与庄稼没有关系，因此自然没有指定同一天让两者每年生产果子，而是把春季分给一个收割五谷，把夏末分给另一个收获果子。所以，我们看到，播种的庄稼过了扬花期，园里的果树正好发芽。庄稼在冬季开花，果树则在冬季长叶；反过来，到了春季，所有庄稼都枯萎了，果树，包括种植的和野生的，正好抽枝发芽。实际上，庄稼成熟，丰收在望时，正是果子开始生长时。这两者的天性是如此大相径庭，他把它们各自的开花期、结果期恰当地分开，彼此遥遥相间，使无序变为有序。

第二个理由是防止两者因争夺营养而相互伤害和被伤害。如果把这种营养分割，就如在饥荒、匮乏时期，那么所有的植物都必然失去全部力量，或者变成不毛之地，完全没有生产，或者由于缺乏营养，导致软弱无力，只结出干瘪的果子。

第三个理由是，好的土壤不应承受两种非常沉重的担子：一种担子是在同一个地方播种、生长密密麻麻的大量作物，另一种担子是要结出双重果子。主人从一块地每年收获一次贡品就足够了，就像王只能从一个城收一次税。想要征收多于一次的税费，就是极端的贪婪，是违背自然法的一种恶。因而律法会对那些想要在自己的葡萄园里播种来满足其贪欲的人说：“你不可显得还不如那些靠武力和远征军征服城乡的王。他们着眼于未来，同时希望宽恕臣民，认为最好每年征贡一次，免得在很短的时间内把他们逼到极端贫困的地步。但是你若在同一块地上春季要取小麦和大麦，夏季要收树木的果子，那就是收双倍的税赋，会榨干它的生命力。它就像一名运动员，你若不让他有喘气的空间，积聚力量准备下一次比赛的时间，就必然会变得精疲力竭。你显然太轻松地忘了我为共同福利所立的禁令。^[100]你务必记住我关于安息年的教训，我规定鉴于圣洁的田地劳作了六年，按自然法每年适时结出果子，到了第七年要休耕不种，不可让任何农夫的耕作把它耗尽。唯有记住这一点，你才不会不顾一切、耀武扬威地放任满足你的贪欲，计划前所未有的耕作样式，在适合种树尤其是葡萄树的地上播下种子，只是为了每年能获得两种不同也是不当的收益，从而以榨取的税赋增加你的财物，这种榨取岂不正是出于无法无天的贪欲。人若能下决心让自己的农场在第七年休息，不向它们要收成，以便让土地劳作后获得新的生命力，就不会让双重的担子压在地上，使其不堪重负。因而我必须就这样的榨取发出宣告，秋季收来的庄稼和果子都是不洁、不圣的^[101]，因为可以说肥沃土壤里创造生命的灵性力量被扼杀了，也因为主人没有把自己的不当欲望控制在适当的范围内，而是任其发作，恣意挥霍神的礼物。”这些法规暗示性地限制、约束困扰人类的疯狂贪欲，我们的激情岂能越它们的雷池呢？人做平民时已经知道不可从自己的作物中获取不义之利，他若成了王，掌管更大的事务，就要遵照已经养成的习惯对待男人和女人。他不可收双重的税赋，也不可拿关税榨取臣民的生命力。长期熟悉的习惯具有莫大的力量，能使脾气残暴的人变得温和，在某种意义上还能教导他们，使他们形成好的样式，而好的样式就是公正印刻在灵魂里的样式。

41. 这些律法他是给每个人立的，还有其他更为普遍的命令是对整个民族发布的，告诫他们该如何对待朋友、同盟，还要知道怎样对待那些脱离联盟的人。^[102]他告诉我们，如果这些人背叛联盟，并关起城门，躲在里面，你们就应把武装精良的军队开进来，荷枪实弹地把他们团团包围，然后在城外等候一段时间，不要放任愤怒，失去理性，以便以更坚定、更稳固的心去做必须做的事。也就是说，到了城外，他们必须马上派使者向对手提出和谈条件，同时指明包围力量的军事能力。如果他们的对手后悔背叛行为，做出让步，表明愿意和平解决，那他们必须接受并欢迎谈判^[103]，因为和平，即使要做出很大的牺牲，也比战争

更有益处。但如果对手坚持这种轻率行为，到了疯狂的地步，他们就必须士气高昂地开始进攻，因为他们有公正这个不可战胜的同盟。他们要把武器装置安放在有利位置，俯临城墙，一旦撕开某些口子，就一齐冲进去，对准目标，万枪齐发，用刀剑杀死靠近身边的人，毫无顾虑地尽情复仇，敌人会怎样对待他们，他们就怎样对待敌人，直到时机到来，把敌军大举歼灭。^[104]等他们拿了金银和其他掳掠物之后，必须向这城放火，把它烧毁，免得一段时间之后同样的城又起来，产生新的骚乱；这火同时也起威胁作用，警告邻邦，因为人们能从别人的遭遇中学会行事明智。

但他们必须放过妇女^[105]，包括出嫁的和未嫁的，因为她们并不希望经历任何战争的冲击，更何况她们天生软弱，有特权免服兵役。所有这些都清楚地表明，犹太民族是乐意与所有同心同德追求和平的人做朋友，和睦相处，然而绝不会懦弱地屈从于非法侵略的可耻之辈。当它拿起武器时，要先区分生活在敌对状态的人和生活在友好状态的人。因为，不分青红皂白地大肆屠杀，甚至不放过那些过失极小甚至根本没有过失的人，那种人，我要说，灵魂是野蛮而残忍的；妇女的生活本性上是和平、居家的，把她们看作发动战争的男人的同谋，这样的人也可以说是野蛮而残忍的。

事实上，律法向那些住在它的体制下的人浇灌了对公正很大的爱，它甚至不允许敌城的肥土遭受毁坏和践踏，或者把树木砍倒，毁坏果子。^[106]它说：“你为何嫉妒虽然没有生命本性却是令人愉悦的、还结出美好果子的事物呢？请问，一棵树会对你（敌人）有什么恶意，要将它连根拔起，它对你显示了什么祸害或者会有什么祸害，你要如此惩罚它？”^[107]其实恰恰相反，它有益于得胜者，为你提供丰富的食品，既有生存所需的^[108]，也有奢侈生活所需要的享乐之物。不只是人，还有作物也适时地向主子缴纳贡品，并且它们的贡品更为有益，因为没有它们，生活就无以为继。但是从未结果或者失去了结果能力的树木，以及野生植物，应当毫不犹豫地砍下来，可作围攻工程、堑壕用的木桩和栅栏，需要的时候也可作梯子和木塔。这些以及类似的用途正适合它们的本性。”

42.关于公正之纲的法规就谈到这里。至于公正本身，哪个写诗作词的作家有资格唱它的赞美歌？它实在超越于一切颂词，不是哪种歌功颂德的话所能表达的。其实，且不说其他的，它的荣耀之一，也是最令人敬畏的，就是它的高贵血统，就足够人赞美的了。我们知道，公正的母亲是平等，如自然哲学大师们^[109]告诉我们的，平等是明朗的光，我们可以适当地称之为灵性的太阳，正如它的反面，不平等，即一物超过另一物，或被另一物超过，则是黑暗的起源和源泉一样。天上、地上的万事万物都由平等按不可动摇的法规和律例做了适当的安排，请问，谁不知道白昼与黑夜、黑夜与白昼的关系是太阳按比例相等的间隔规定的？每年春分和秋分的日子——它们的名称是根据所观察到的事实命名的——自然做了如此清晰的标识，就是最没有知识的人也看得出白昼与夜

晚的长度是相等的。再者，月亮从会合到满盈，又从满盈到会合，前后经过自己的轨道，其环行不就是根据同等间隔的原则规定的吗？它的相位的总量和它们的大小在它变满的过程中与它变亏的过程中是完全一样的，在数量的两种形式即数和量上也是完全对应的。由于平等在天上，也就是一切存在中最纯洁的部分，受到了特殊的尊荣，所以在天的邻居空气中，它也同样受到尊敬。一年分为四个部分，我们称为一年四季，四季的变化带动空气的变化和转换，这些变化和转换看似无序，四季却表现出惊人的有序。因为它被同等的月份分为春夏秋冬，每个季节三个月，它使年走向完满，而年，如“eniautos”^[110]这个名称所显示的，随着它走向完满，把一切事物都囊括在自身之中，它若没有接受四季之法，是不可能做到这一点的。另外，平等还从天上和空中延伸到地上。它本性中纯洁的部分，与以太相近的部分，它把它抬升到高处，而另一部分，像太阳一样的部分，它向地上发送，像一束光，次级亮度的光。我们生活中，凡是混乱的，都是不平等导致的，凡是保持应有秩序的，则出于平等；平等，在整个宇宙中，称为大一统（cosmos）最为恰当^[111]，在城邦、国家里称为民主政治，最遵守律法、最好的体制，在身体上是健康，在灵魂上是高尚的状态。相反，不平等则是疾病和邪恶的原因。但是你若想要把对平等和她的子孙公正的赞美全都一一叙述出来，那么就算你有最长的寿命，时间也是不够的，所以我最好就此搁笔。以上所述若能唤起热爱知识者的回忆，我就心满意足了，其余的就记录在他们的灵魂里吧，灵魂乃是神之珍宝^[112]的最圣洁的居所。

[1] 这一条款暗示的惩罚见下面第5节。

[2] 斐洛几乎不可能根据《出埃及记》第二十二章证实这一点。唯一的可能是，他可以据此指出，准许处死侵入家宅者表明律法对暴力采取了更严厉的态度。

[3] 《出埃及记》22：4。“若他所偷的，或牛，或驴，或羊，还在他手下存活，他就要加倍赔还。”斐洛将它一般化，有第7节经文支持，它说，人将财物交付邻舍看守，财物被偷，“若把贼找到了，贼要加倍赔还。”第9节也这样说。

[4] 按我的理解，原文的意思是指，他要在安息年得释放，不论他是否服役满了六年。但是这与《出埃及记》第二十一章第2节以及斐洛自己在“特殊的律法二卷”第25节第二段的陈述有出入。根据后两者，不依赖于服役年限的释放只适用于禧年，不适用于安息年。

[5] 见“特殊的律法二卷”第25节第二段。普遍公告显然是指《利未记》第二十五章第10节提到的公告，但那也只适用于禧年，不适用于普通的安息年。

[6] 见《出埃及记》22：2。

[7] 《出埃及记》22：1。斐洛，还有约瑟夫《犹太古史》IV，272，没有看到一点，即多加的赔付只适用于动物被杀或被卖的情形。

[8] 见《出埃及记》21：16，《申命记》24：7。就《出埃及记》来说，按希伯来文本，凡拐卖人口的，都要处死刑，但按七十子希腊文本，唯有被拐之人是以色列人时，才处死刑。从《申命记》看，两个版本都只限于以色列人。

[9] 见柏拉图《国家篇》III，391E。

[10] 出处不详。

[11] 《出埃及记》22：5。英译本“必拿自己田间上好的，和葡萄园上好的赔还”。七

七十子希腊文本“要他从他田里按它的出产赔还”；意思有点含糊，可能是说（或者斐洛可能理解为），他或者拿一块地或者拿果子赔还。

[12] 《出埃及记》22：6。

[13] 即不论他们的行为和话语是否真实。

[14] 见《出埃及记》22：7。

[15] 《出埃及记》22：8：“就近神。”《出埃及记》22：9：“神面前。”

[16] 《出埃及记》22：8：“要看看他拿了原主的物件没有。”七十子希腊文本：“发誓他没有对整个所存之物（即所存之物的任何部分）使坏。”斐洛对誓言做了非常合理的解释。

[17] 即他若不去起誓为自己开脱。

[18] 所提到的两件事并非非此即彼，如果赔偿因盗窃所造成的损失，会同时导致这两种情形。

[19] 这一段见《出埃及记》22：9—13。斐洛的解释是对一个令人困惑的段落（尤其是在七十子希腊本中）的简化。第9节说，若有损失，包括牲畜在内，争论双方要来到“神面前”，被判有罪的人要付赔款。这一节经文可能放置不当，似乎并不是专指寄存物，但就其位置来说，斐洛自然认为它肯定专指交托之物，还认为它的意思是指，起誓若不表明是假的，就能澄清受托人的嫌疑。第10—12节说，如果所交托的牲畜受伤、或死、或被赶去，“无人看见”，起誓就能为他开脱，但又说若是被人偷走的，受托人就要赔还。第13节说，牲畜若是被野兽撕碎，就要把主人带到死尸的残骸边，他就可以无罪。斐洛忽视了第12节的难题“牲畜若从看守的那里被偷去，他就要赔还本主”，还是诉求于普遍原则，即起誓是可信的。另外，从被撕牲畜的残骸就是充分的证据这话来看，他似乎主张，只要可以找到原主，同样的话对任何死去的牲畜都有效，因此在这里起誓没有必要。

[20] 这一段见《出埃及记》22：14、15。七十子希腊文本：“若有人向邻舍借用，借用物或受伤、或死或被赶去，而原主人不在现场，他就要赔付。如果原主人与它同在，他可以不赔还。”斐洛认为这要求（或借用）可适用于除了牲畜之外的其他东西，而“被赶去”包括“被偷走”，“与它同在”大概指事故发生时他在场，如上面所说“可以找到”。最后半句非常含糊，他就没有解释。

[21] 《利未记》19：11、12。

[22] 或者非艺术的，非人造的。见亚里士多德《修辞学》I，15，2。五类非艺术的证据是法律、证人、契约和公文、拷打、起誓。

[23] 因这只适用于认同不公正，无疑可以找到许多例子，比如《出埃及记》23：7“当远离虚假的事”，《利未记》19：15，《申命记》16：19、20。进一步的观点，即认同不公正就是支持我们知道是假的东西，因而是对第九条诫命的违背，这一点的出处在《出埃及记》23：1、2：“不可与恶人联手妄作见证”，紧接着说：“不可随从行恶。”最后一句显然就是下一个句子要阐述的经文。

[24] 诗句出于欧里庇得斯，许多作家都引用它，并说引自悲剧《安提俄坡》（*Antiope*）。

[25] 谴责占卜违背第九条诫命，因为它构成对神的假见证，这一谴责是非常牵强附会的。

[26] 《民数记》35：30，《申命记》17：6（关于死刑），《申命记》19：15（关于所有罪行）。

[27] 《出埃及记》23：1。英译本：“不可随伙布散谣言。”

[28] Goodenough认为这些说明或长篇大论的话是指辩护者的诡辩，见“特殊的律法三

卷”第121节，但后面所说的神话制造者等并没有证实这一点。斐洛似乎滑入了对“道听途说”的全面谴责之中，尤其是对“mythika plasmata”，他常常猛烈抨击。见第11节第二段更长的离题论述。

[29] 引自希罗多德I，8。

[30] 显然指雅典法。

[31] 《出埃及记》23：8。

[32] 出自柏拉图《国家篇》352C。

[33] 《申命记》16：20。英译本为：“你要追求至公、至义。”

[34] 《申命记》1：17（16：19）：“审判的时候，不可看人的外貌。”

[35] 《申命记》1：17。

[36] 《出埃及记》23：3。英译本：“不可在争讼的事上偏护穷人。”

[37] 这两个短语都是斯多亚学派对“pathos”的定义。

[38] 见“论十诫”第28节第五段。

[39] 见“论十诫”第28节第七段。

[40] 见“论十诫”第28节第七段。

[41] 斐洛无疑首先想到了海伦和特洛伊战争。另外，我们也完全可以相信，他还想到由安东尼（Antony）迷恋克娄奥帕特拉（Cleopatra）而引发的战争。

[42] 柏拉图把灵魂分为logos, thymos, epithymia，它们的位置分别在头部、胸部和肚脐周围或者横隔膜（《蒂迈欧篇》69E以下及别的地方），这一点斐洛经常提到。

[43] 引自柏拉图《蒂迈欧篇》70E，柏拉图把欲望称为“一头野兽”，它的食槽是肚腹。

[44] 见《申命记》第十八章第4节及其他地方。

[45] 在这部分里，禁吃某些兽、鱼、鸟是基于这样的推测，即它们非常美味可口，禁吃它们有助于自制。我们可以看到，从第18节第二段开始采纳了一种完全不同的论证思路，即作出区分意在指向哲学和道德教训。

[46] 《申命记》第十四章第4节以下。

[47] 《利未记》第十一章第3节以下，《申命记》第十四章第6节以下。

[48] 《利未记》或《申命记》里都没有关于多趾的记载，我也不清楚它在动物学上意指什么（“多趾”吗）。

[49] 《利未记》第十一章第9节以下，《申命记》第十四章第9节以下。

[50] 《利未记》11：42。英译本：“凡用肚子行走和用四足行走的，或是有许多足的……”但按七十子希腊文本，四腿且多足的动物单属一类，斐洛在以下的解释中也是这样看待的。受制于四大情欲的，也必受制于许多具体的情欲，它们都是这四类的分支。

[51] 《利未记》11：21。七十子希腊文本的“斗蛇者”在钦定本的修订本中的希伯来词是“蟋蟀”。

[52] 《利未记》11：13以下，《申命记》14：12以下，没有提到“洁净的”。

[53] 也许是“拿来作食物”。但这个词本身并不包含这个意思，不过斐洛在最后认为，这样的尸体只会在被作食物用时才去触摸。我想，他用了模棱两可的词，因为七十子希腊文本的《利未记》第五章第2节不同于希伯来文本，禁止或者可以理解为禁止触摸这样的尸体。见《申命记》14：21，《出埃及记》22：31，《利未记》22：8。

[54] 传说中的亚述末代国王。——中译者注

[55] 见《利未记》17：11、14；见《申命记》12：23。

[56] 《利未记》3：17。

[57] 《创世记》2：7，英译本“他的鼻孔”。七十子希腊文本“脸”。

[58] 《利未记》第四章第7—10节及别的地方。

[59] 这一段见《民数记》第十一章，尤其是第31—34节。

[60] 英译本（第31节）：“风将它们落到两肘之处。”七十子希腊文本没有清楚地说出这个意思，斐洛似乎认为它们全都在这个高度飞。

[61] 处于极其虔诚的兴奋状态，确实能使人不依赖于食物。比较“论美德—自制”里关于Therapeutae的描述，他“饱食教义的丰富大餐”，禁食三天，甚至六天。

[62] 见第20节。英译本：“甚至肉从你们鼻孔里喷出来，使你们厌恶了。”

[63] 英译本为“基博罗哈他瓦”，旁注：就是“贪欲之人的坟墓”。

[64] 《申命记》12：8。

[65] 不是一些律法，而是美德，如下面所表明的。

[66] 即本文第9—14节。

[67] 《申命记》6：6、8（还有11：18）。英译本：“我今日所吩咐你的话记在心上……也要系在手上为记号，戴在额上为经文。”

[68] 《申命记》6：7（11：19）：“也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。”

[69] 《申命记》6：9：“又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。”

[70] 《申命记》4：2，12：32：“我所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减。”

[71] 斯多亚学派的定义。

[72] 《申命记》19：14。很难明白为何这一段要加到这里。引用这一经文用意显然不在其字面意思，而是因为它暗示了作为不成文法的习俗。但是已经讨论现在还在讨论的律法并非未成文的。

[73] 或者“运气的随机行为”更为妥当。运气的脚步是不确定的，但并非总是错误的。“无常”倒满可以对应这个意思。

[74] 《申命记》17：15：“你总要立耶和华你神所拣选的人为王，必从你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人为王。”

[75] 这段话意思含糊。文本若是没错，意思可能是说，选出的某个人如同“身上的眼睛”，神接受并确认这一行为。斐洛显然是想把自主选择——他认为“你总要立”这短语里暗示这一点——与“耶和华你神所拣选”的限定统一起来。

[76] 《申命记》17：16、17。英译本：“只是王不可为自己加添马匹……也不可为自己多积金银。”这不是不能选立外人的理由，而是从本地人中选出的王要遵守的条例。

[77] 《申命记》17：17（后半节）：“不可使百姓转回埃及去，为要加添他的马匹。”根据注释者的解释，这话的意思是他不可企图联合埃及，谋求强大的骑兵力量。斐洛可能认为埃及是巴勒斯坦流民的自然避难所，所以把它解释为一般的放逐，若是外人做王，是不可能为了没收百姓的财产而做出这样的行为的。

[78] 《申命记》17：18—20。英译本：“他登了国位，就要将……这律法书，为自己抄录一本。”

[79] 《申命记》17：19：“要平生诵读。”

[80] 以下这段话是对《申命记》第十七章第19、20节的沉思，第一部分由王或统治者说出。

[81] 以下这段话是对《申命记》第十七章第19节的沉思：“谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例。”

[82] 以上这段话是对《申命记》第十七章第20节的沉思：“免得他向弟兄心高气傲。”

[83] 《申命记》，免得他“偏左偏右，离了这诫命”。

[84] 这里斐洛离题了，开始与《民数记》第二十章第17节（见第二十一章第22节）“我们只走大道（王道），不偏左右”联系起来。这里他的重点放在“王道”上，推导出的结论，按我的理解是，摩西把这个名称给予处于不足与过分之间的中间道路，这表明它是适合于王的道路。

[85] 《申命记》17：20：“在国位上年长日久。”对《圣经》里所应许的长寿之恩惠的灵性解释指出，应许给亚伯拉罕的高龄不是指物理生命之长，而是智慧生命之长。

[86] 关于“不收取贿赂”及“以公正方式作出公正审判”，见本书第209页第11节（审判官的品质）。

[87] 以下内容斐洛不是直接引用律法书里的宣告，而是取《出埃及记》第十八章里叶忒罗向摩西提建议的故事来描述。

[88] 见《出埃及记》18：21。英译本：“有才能的人，就是敬畏神，诚实无妄、恨不义之财的人。”

[89] 《申命记》10：17、18。

[90] 七十子希腊文本《利未记》19：16。英译本：“不可在民中往来搬弄是非。”无论在希伯来文本还是希腊文本中，这无疑是一条普通戒律，但由于前面有“要以公正论断你的邻舍”，斐洛把它应用于某个掌权的人，也有一定道理。

[91] 《申命记》17：8、9：“若起了……你难断的案件，你当……去见祭司利未人，并当时的审判官，求问他们。”斐洛认为这里的“审判官”就是大祭司。

[92] 由于下一段适用于审判员，而不是统治者，所以这里或者可能在第四卷第35节末，结束了能归于“统治者的职位”这一标题的论述，本文的余下部分由关于公正的各种问题组成。

[93] 《利未记》19：35、36，《申命记》35：13—15。

[94] 按我的理解，这话不是指按正当方式获得的财富，这样的财富斐洛几乎不可能认为是绝对安全的，而是指灵性的财富，这是拥有公正的人必然具有的。

[95] 《利未记》19：13，《申命记》24：15。

[96] 《利未记》19：13：“不可将绊脚石放在瞎子面前。”

[97] 见《申命记》27：18：“使瞎子走差路的，必受咒诅。”

[98] 见第二卷第19节第三、四段。

[99] 《利未记》19：19，《申命记》22：9—11。这两个段落都有关于葡萄园和混织衣服的法规。但在《利未记》里禁止不同品种的牲畜交配，在《申命记》里禁止不同种类的牲畜共轭耕地。斐洛主要遵循《利未记》的记载，但在这一节后半段把《申命记》里的记载拿来作为一个例子。

[100] 见第二卷第19节。

[101] 《申命记》22：9。修订本：“免得你撒种所结的和葡萄园里的果子都要充公。”旁注“充公”即希伯来词“用作祭祀”。钦定本译为“受了玷污”。对这个词的解释似乎是“它被分别出来给耶和華和他的圣所，就像被禁止的东西”，从而表明这是一种宗教上的罪。

[102] 《申命记》20：10以下，经文描述了征战远方的民族——不同于要被灭绝的异教徒迦南人——时当有的行为方式。斐洛这里将它限于征战那些背叛联盟的人，很可能包括一般的违约行为，我想，斐洛这种奇怪的处理方式只能这样解释，他表达了一种信念，律法永远不可能批准征服或侵略性质的战争。

[103] 《申命记》20：11，“他们要给你效劳，服侍你”，斐洛对此做了很大的调和，使其变得温和。

[104] 《申命记》20：13：“你要用刀杀尽这城的男丁。”即全城的，而不只是反对势力的，这里也做了很大的调和。另外，经上并没有说要烧城，只是那些背叛耶和華信仰的人可烧，然后所掳掠的物也是可咒诅的，要烧掉（《申命记》13：16）。

[105] 希伯来文本中把妇女包括在战利品之中，但斐洛这种较为仁慈的解释在七十子希腊文本中有典据，那里的经文说“你要杀尽每个男丁，惟妇女和物品除外”，然后再描述战利品。

[106] 《申命记》20：19以下。

[107] 《申命记》20：20：“田间的树木岂是人，叫你糟蹋吗？”

[108] 树木包括葡萄树和橄榄树，它们提供生活必需品。其他果子为人提供舒适的生活。

[109] 大概是毕达哥拉斯学派。

[110] 柏拉图《克拉底鲁篇》410D。

[111] 或“宇宙系统”。见第40节第一段末。

[112] 见第13节第二段。

译名对照表

A

Antony , 安东尼

Aphrodite , 阿佛洛狄忒

Apollo , 阿波罗

Aristotle , 亚里士多德

Artemis , 阿尔泰米斯

B

Being , 存有

C

Cleopatra , 克娄奥帕特拉

Continence , 自制

Covetousness , 贪婪

Crete , 克里特

D

Daedalus , 代达罗斯

Demeter , 得墨忒耳

Demosthenes , 德谟斯提尼

Desire , 欲望

Dioscuri , 狄俄斯库里

Dominant mind , 支配的心灵

E

Epigoni , 埃比格尼

G

Godhead , 神性

H

Hecataeus , 赫卡泰乌斯

Hephaestus , 赫法伊斯图
Heracleitus , 赫拉克利特
Hera , 赫拉
Hermes , 赫尔墨斯
Herodotus , 希罗多德
Hierocles , 赫罗克勒斯
Hierocles , 赫罗克勒斯
Holy word , 圣言
Humanity , 仁慈

I

Intelligence , 理智
Ionian , 伊奥尼亚人
Irration , 非理性

J

Justice , 公正
Juvena , 尤维纳利斯

K

Kore , 考勒

L

Laius , 拉伊俄斯

M

Man of wisdom , 智慧者
Material , 质料
Minos , 弥诺斯

N

Nature , 自然

O

Oedipus , 俄狄浦斯

P

Pasiphae , 帕西法厄

Passion , 激情

Pattern , 形式

Plato , 柏拉图

Plutarch , 普罗塔克

Pluto , 普鲁图

Poseidon , 波塞冬

Pride , 骄傲

Principle , 原则/原理

R

Reason , 理性

Right reasoning , 正确推理

S

Solon , 梭伦

Stoicism , 斯多亚学派

Substance , 实体

T

Tantalus , 坦塔鲁斯

Tantalus , 坦塔鲁斯

Thebes , 底比斯

U

Unit , 元一

Unwritten Law , 不成文的律法

V

Virtue , 美德

W

Wisdom , 智慧

Written Law , 成文的律法

公元一世纪，希腊文明与希伯来文明真正遭遇并酝酿出新的哲学精神，希伯来文明的某个维度被催向成熟，世界主义成为犹太精神的新镜像。斐洛正是希腊化时期新希伯来哲学的代言者，他对于犹太法律的诠释使得希伯来精神浴火重生，并成为基督教哲学的重要渊源。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论摩西的生平

[古罗马]斐洛 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论摩西的生平

[古罗马]斐洛 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论摩西的生平/ (古罗马) 斐洛著; 石敏敏译.—北京: 中国社会科学出版社, 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-7989-5

I. ①论... II. ①斐... ②石... III. ①犹太教-宗教史-研究 IV. ①B985

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第074832号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 王佳玉

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 13.5

插页 2

字数 186千字

纸书定价 39.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

作者简介

斐洛（Philo,约公元前20年-约公元50年），古罗马的犹太思想家。他通常被称为亚历山大里亚（Alexandria）的斐洛，著有《寓意解经》《论沉思的生活》《论摩西的生平》和《论律法》，等等。斐洛生活在希腊文明和希伯来文明激烈交汇的时期，他为两希文明的融合提供了典范性的诠释方式。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠基一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的800年左右的时间。对于“两希”的每一方面而言，都是一个极具特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另外，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷涌现，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

与此同时，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐，还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终相遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方、捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

此外，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望为学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在对“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露出了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

以上就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译者导言

斐洛是希腊化时期犹太哲学的代表性人物。^[1]他从生活在散居地的犹太人的角度思考如何诠释希伯来经典才能够得到当时地中海世界其他民族（希腊、罗马、埃及、波斯）的认同，从而为犹太人生活在异乡确立合法的思想空间。斐洛“谈古”（摩西五经）以“论今”（公元1世纪前后的地中海世界），从希伯来文化视野的角度论说融通希腊文化，成为后续西方思想家推进欧洲文明形成的标志性人物。

本书由斐洛的三篇作品构成，即《论亚伯拉罕》《论约瑟》和《论摩西的生平》。前两篇较短，是斐洛一个系列作品里面的两篇，介于其间的另外两篇即《论以撒》和《论雅各》，均已亡佚。按斐洛的解释，亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟这四位犹太人的列祖分别代表四种不同的生平典范，亚伯拉罕代表通过教导成全美德的典范，以撒代表从本性靠自修成全美德的典范，雅各代表经过践行实现美德的典范，而约瑟代表政治家的完美形象。摩西则不是一种形象和典范，他是集四种完全的身份于一身的典范：他是伟大的王、立法者、大祭司和大先知。

—

《论亚伯拉罕》就按寓意解经法从“第一人”以挪士说起，认为摩西之所以称他为真正的人，是因为他信靠“盼望”，这是通向美德之路的第一步。第二步是悔改，体现在第二人以诺身上。悔改之后是完全人挪亚的“安宁”或“公正”。这是人走向完全美德的步骤，也是灵魂的不同样式：盼望者是不完全的，他渴望美德，但还没有获得美德；悔改者从恶走向善，终于被神接走，转入美德；完全人则从一开始就是完全的。然而这只是斐洛深入讨论的引子。斐洛的主题是要谈论“更伟大的三人组”，与之相比，“前者如同孩子们的学习，后者则如同运动员的训练，他们预备的是真正神圣的比赛”。这三人就是亚伯拉罕、以撒和雅各，“分别代表藉教导、本性和践行获得美德”。斐洛认为，摩西将这三人放在一起，名义上是讲人，实质上是讲美德，故而有“美惠三神”之称。

亚伯拉罕的一生就是追求最高最大的美德——敬虔——的一生。他对敬虔的追求首先体现在他对神的命令的绝对服从。神叫他离开本国、本民，他就毫不犹豫地立即出发。当然这是灵魂上的移居，是有寓意的，也就是“热爱美德的灵魂”开始真正地追寻真神。因为迦勒底人热衷于占星术、天文学，只能看到天象，看不到真神。若不离开此地，抛弃这个民族的学问，就不可能接近真神。于是他离开迦勒底，来到哈兰，他的心灵第一次恢复了视力，具备了从哈兰这个“洞孔”隐约看见神的能力，神就向他显现。后得改名，从亚伯兰改为亚伯拉罕，从占星学家变为追求美德的贤人。神命令他进入旷野，因为寻求神的人必须离群索

居，才能提升自己的理性，凝视世界的创造者。接下来斐洛解释了亚伯拉罕带妻子下埃及的遭遇，表明神对他们的眷顾，也从寓意上解释为对美德的颂扬。接着斐洛对亚伯拉罕接待神的三位使者作了详尽的寓意解释，一方面突出亚伯拉罕因好客以及更大的美德敬虔而得着神的福祉，另一方面解释了神的三一异象，中心那位是自有永有者，两边是他的两种神能，即左边的管理者和右边的仁慈者，这三一真体以不同的方式向不同的人显现。所以神以三位的形象向贤人显现，而在惩治所多玛的时候只显现两位，中心那位没有出面。这两位即两神能，一个使人得益，一个叫人受罚，于是五座繁华的城邑四座被烧毁，一座留下。这五城对应我们的五官，其中视觉器官眼睛是特别受惠的，其他四官都代表情欲，必须毁灭。亚伯拉罕之所以得着神的恩惠，是因为他的种种行为表现出敬虔的美德，最能体现这种美德的故事就是献他的独生子以撒。接下来斐洛又讲了两件事，以说明亚伯拉罕为人处世的美德，一件是处理与侄子之间的纠纷，这体现的是他的良善和明智；另一件是为救侄子与九王争战，这体现了他的勇气和智慧。当然从寓意上理解，这是理性得到美德的装备，在神大能的帮助下，轻易胜过四种激情和五个感官，即一切可朽的事物。最后妻子死了，他信靠神，以理性战胜了忧伤，表现出自制的美德。“信靠神是一种确定可靠的善。”亚伯拉罕的一生就是坚定地信靠神，得神教诲，成全美德，以至于斐洛说他本人就是一部不成文的律法。

二

《论约瑟》副标题是“一个政治家的一生”。约瑟成为政治家的第一个才能就是年轻时训练而成的牧羊技能。约瑟作为雅各晚年所生的儿子，从小就有高贵的气质，深得父亲喜爱，却遭哥哥们的嫉妒，被他们卖给商人，商人又把他带到埃及卖给国王的一个内臣。按斐洛的寓意解释，约瑟的意思是“主的附加物”，即他作为一个政治家是在按自然本性生活的人的一种身份上的附加。他穿的彩衣也比喻政治生活的斑驳陆离，变化无常；他被卖，预示当他将来作为受欢迎的演说家登上讲台时，就如受束缚的奴仆，表面上百般尊荣，实际上成为一千个主人的俘虏；他成了野兽的腹中食，也就是说，虚荣潜伏在暗处，只要沉溺其中就被这头野兽撕毁。他被转卖，这是说政治家总是朝三暮四，变换主人。

约瑟在埃及主人家表现出家政上的管理才能，这是他作为政治家的第二个能力。接下来要表现的能力是他的自控能力，这充分体现在他对待女主人千方百计地诱惑他的态度上。他没有接受引诱，受到诬告被下监时也没有力图辩解。这个故事的寓意是，买了政治家的这个内臣，即阍官，比喻盲目的大众，阍人还娶妻，就是大众追求欲望，就如男人追求女人；他还是大厨，就如一个民主体制里蜂拥在一起的人群；大众的欲望就像淫荡的女子，向政治家示爱，要求他抛弃与真理有关的一切，只服从她，取悦于她。因为约瑟是位真正的政治家，他清醒地知道自己的身份、地位、职责，知道如何才能维护人民的真正福利，所以他宁愿

受磨难也毫不妥协。

约瑟在牢里以高贵品质感染周围的人，以智慧的话语教诲囚徒，成了实质上的牢头，使监狱成了感化院，这也体现出他的政治能力。后来在为国王的两位内臣酒长和膳长解梦上表现出预言天赋，受召来到国王面前，为国王解梦，深得国王赏识，委以管理全埃及的重任。斐洛认为，政治家必是一个解梦者，不是一般的梦，而是人的生活，人的身体以及身体上的一切事物岂不就是充满混乱、无序和不确定的梦吗？睡着的是做夜梦，醒着的是做白日梦，政治家就来揭示梦的真相，指明善恶、好坏、美丑、有益无益，诸如此类。

约瑟成为管理全埃及的宰相之后，斐洛详尽地议论了十兄弟余粮的故事。由于饥荒遍地，约瑟的父亲就派十个儿子下埃及余粮，约瑟见了十个哥哥，他们害他几乎丧命，却没有报复，但想要考验他们是否有悔改之心（或者更准确一点说想要引导他们悔改），于是把他们当做好奸细，从中挑了一个当人质，让其余的回去带最小的兄弟就是约瑟的胞弟来，同时吩咐人把粮食装满他们的器具，把银子放在他们口袋里。十兄弟回家后把原委对父亲说了，父亲满心悲伤地把小儿子交给他们带去埃及。这次他们受到了宰相的热情接待，得以与他同饮。但约瑟还没有与他们相认，他想要考验他们。送他们回去时，命人悄悄地把自己的银杯放在他弟弟的米袋里。正当他们满怀欢喜时，约瑟的家人追上他们，搜出银杯，指控小童盗窃，判他为奴受罚。此时老四站出来为他辩解，并勇敢承担责任，愿为小童代罚为奴。到此为止，约瑟相信他的种种试探、考察都有了最后结论，即他自己的经历，小时候的苦难很可能是出于神的安排，是神借他们之手这样做的。于是他与兄弟们相见，尽诉亲情。兄弟们大赞他的美德：宽宏大量、重视亲情、审慎明智，不怨恨、不报复，沉默、自制，正直、高贵、善良。最后合颂他最高的美德即敬虔，把一生最高的功名归于神。最后他父亲死了，兄弟们怕他还心存芥蒂，就来到他面前请求宽恕，他说：“我是属于神的，他把你们邪恶的计划转变为丰富的祝福。”他活了一百一十岁，十七年在父亲家，十三年受苦，八十年在全盛中治理国家。这是一个真正的政治家的一生。

三

《论摩西的生平》分为两卷。第一卷描写作为王的摩西。从他出生、被埃及公主收养、在王宫里受教育开始叙述，突出他未被表面的尊荣迷惑，热心于自己同胞和祖先的修养和文化，以至于杀死了残暴野蛮的工头，退隐到阿拉伯半岛，听从自己灵魂的召唤，要为正义，为弱者争战。于是一看到有恶牧人欺负软弱的女孩子，就挺身而出，不是用武力，而是用言语折服他们，使他们改邪归正。摩西娶妻后，就接受看管羊群的担子，这是作为管理人的王的第一课。他在管理羊群上表现出卓越的才能，从不推卸责任，在履行职责中保持纯洁的心和无伪的真诚。然后，神给他显示了异象：荆棘在火中燃烧，却没有烧毁；又用神谕敦促摩西要担当起管理整个民族、领百姓得解放、出埃及回到另一个家的重任。摩西就回到埃及，召集以色列长老，告知神谕，商定向国王提出

离开埃及到旷野去向他们的神献祭的要求，但国王不认识这位神，断然拒绝；摩西向他显神迹奇能，也没有改变他不敬的态度，于是神就借摩西和他兄长之手降下十灾，最终以色列人得以离开埃及。摩西本着他的良善、高贵和博爱之心，被以色列人推举为领袖，也得神赋予他王位，赐给他世界的各种自然物做他的助手。所以他一路上所行的神迹不足为奇，不论是云柱引路、过红海、苦水变甜水、天降吗哪、磐石出水，还是与敌人征战得胜，都是神的应许。在即将进入应许之地前，摩西派探子去视察那地，然而在报告中又出现了有神大不敬的观念，为此，这个民族又在旷野流浪了三十八年，到第四十年再次来到应许之地的边境，经过诸多争战，才做好了进入应许之地的充分准备。

第二卷描述作为立法者、大祭司和先知的摩西。摩西作为立法者具备四大心灵条件：爱人类、爱公正、爱美德、恨邪恶。摩西是所有国家的立法者中最出色的，他所立的律法，不仅犹太人，其他民族，只要是重视美德的，都予以重视和荣耀，比如圣七日、斋戒日等，而且其圣洁无与伦比，以至于希腊人也立志将它翻译为希腊语，这是对立法者的高度称颂。而律法书本身的内容更表明了这位立法者的伟大品质。作为大祭司，他不仅具备最重要的品质，即敬虔，而且自己的身体和灵魂都得了洁净，所以他在西奈山上得到神关于祭司职责之奥秘的指示，下山后以物质形式仿造圣殿造出会幕，及会幕里的一切设施、器具。然后又精心设计了大祭司的衣袍和祭司的服饰，规定了祭献的规程。最后要将人分别出来，利未人被拣选出来祝圣为祭司支派，并借神迹证明（大祭司亚伦的权杖上开花结果）这一支派是因美德而为神所喜悦的。最后摩西作为先知，或者与神问答，或者受神默示，得预见能力，对将来之事说预言。斐洛举了一些典型的例子，比如对大不敬之人，对违背圣七日之人的惩罚方式，对孤女的继承权问题的处理，过红海时的预言，关于食物的预言，关于安息日的预言，以及当祭司受到不敬者攻击时，他借圣灵所说的预言，话一说完就应验了。最后，他又预言了自己的死以及死后的埋葬和纪念等。总之，摩西的一生就是作为王、立法者、大祭司和先知的一生。

斐洛关于亚伯拉罕、约瑟和摩西的讨论具有浓厚的处境性，三篇著作体现出1世纪的犹太人再次如其列祖那样在埃及生活并且出埃及的叙事形态。然而斐洛更新了这种叙事的话语内涵，突出地从普世主义的角度诠释摩西五经本有的犹太民族身份与生存原则的关联，把犹太人的神表述为普世的神，再把犹太人置于优先的地位，强调文化汇合时期犹太宗教、道德、生活习俗在万世中的优先价值。表面上这种文化的归结被斐洛表述为政治哲学以及政治家的身份，实质上却是回应犹太人如何以普世主义的态度在散居地坚守犹太人身份的话题。

本书依据Loeb丛书斐洛著作集第六卷的希英对照本翻译，得到温思卡教授的指点以及笔者所在的工作单位浙江工商大学公共管理学院的支持，特此致谢。斐洛的著述目录本无细目，均由笔者加添，不当之处，恳请大家指正。

[1] 有关斐洛生平及其思想形态的详细情况可参看章雪富《斐洛思想导论》（第一卷）第一章，中国社会科学出版社2006年版。

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译者导言

第一篇 论亚伯拉罕

对以挪士、以诺、挪亚三名字的寓意解释（1—9节）

对亚伯拉罕、以撒、雅各三名字的寓意解释（10—12节）

对亚伯拉罕移居的寓意解释（13—19节）

对亚伯拉罕带妻子下埃及的寓意解释（20—21节）

对接待神的三使者的寓意解释（22—31节）

对献独子的寓意解释（32—36节）

对处理与侄子纠纷的寓意解释（37—38节）

对救侄子的寓意解释（38—41节）

妻子撒拉的死（42—44节）

结语（45—46节）

第二篇 论约瑟

对约瑟的梦、约瑟被害故事的寓意解释（1—7节）

对约瑟在埃及遭女主人引诱、诬告之故事的寓意解释（8—16节）

对约瑟解梦的寓意解释（17—26节）

对约瑟接待余粮的兄弟之故事的寓意解释（27—43节）

结语（44节）

第三篇 论摩西的生平

第一卷

摩西出生、被收养、受教育（1—6节）

摩西杀工头、退隐半岛（7—9节）

摩西帮助少女、娶妻、牧羊、见异象、得神谕（10—15节）

埃及十灾（16—26节）

领以色列人出埃及（27—60节）

第二卷

作为王和立法者的摩西（1—12节）

作为大祭司的摩西（13—34节）

作为先知的摩西（35—51节）

译名对照表

第一篇 论亚伯拉罕

对以挪士、以诺、挪亚三名字的寓意解释 (1—9节)

这是一位因着教导而得完全的贤人的生平事迹，也可以说是关于不成文律法的第一本书。

1.记载神圣律法的五卷书中的第一卷取名为《创世记》，它开篇就包含对创世或世界受造的叙述。此卷虽以这一题目为名，书中却同时记载了其他数不胜数的事。比如，它论及和平与战争，多产和不育，匮乏和丰富；火与水如何毁灭地上之物^[1]；另外，植物和动物又怎样产生，怎样在空气的温和调节与四季的更替循环中繁衍生息；人也是这样，有的人过着美德的生活，有的人过着邪恶的生活。由于这些事有的本身就是世界的构成部分，有的是临到世界的事件，世界乃是包括所有这一切的完整大全，因而，他就把整卷书题献给它。

我们在前一篇作品^[2]里已经尽我们所能详细地阐述了世界受造之秩序的故事。但我们必须以常规的顺序考察律法，所以我们得迟一点再思考具体律法，可以说，具体律法是副本，首先要考察那些更为普遍，可以称为那些副本之原本的律法。这些律法其实就是过着良善而毫无瑕疵生活的人，他们的美德永远记载在最神圣的《圣经》里，这不只是为了赞美他们，还为了教导读者，激励读者追求同样的生活；因为在这些人身上，我们看到了饱含生命和理性的律法。摩西（Mose）赞美他们出于两个原因。首先，他希望表明，制定的法令并非与自然本性相悖；其次，表明那些立志按律法生活的人其实并非承担了什么艰难的任务，因为在没有任何以书面形式制定出来的成文律法之前的初民非常轻松地遵守着非成文律法，因而我们完全可以说，成文律法不是别的，就是关于古人的历史记载，把他们真实的话语和行为保存下来，传给后代。他们并不是学者，也不是某人的学生，他们也没有师从谁学习什么该说、什么该做；他们所倾听的是自己的声音，所遵循的是出于自己的教导；他们欣然接受与自然一致的事物，认为自然本身就是最可敬的法令（事实确实如此），因而他们的一生就是快乐地顺从律法的一生。他们不做出于自己意志或目标的犯罪行为。万一偶然做了错事，他们就祈求神的怜悯，恒切祷告，求他息怒，因而在两个领域，包括经预先考虑而做出的行为上和非出于自由意志设计的行为上，都得到正确引导，保证有完全的生活。

2.既然拥有祝福的第一步是盼望，盼望就像一条大路，是靠爱美德的灵魂在渴望获得真德性时所建造而开启的，所以摩西称第一位盼望的热爱者为“人”，把这个也表示整个类的名字作为特殊的恩惠赐给他（在迦勒底语里^[3]，人就是以挪士），因为唯有他是一个指望美好事物并坚定地信靠令人安慰的盼望的真正的人。^[4]这清楚地表明，在他看来，一个没有盼望的人不是真正的人，只是有着人的外形的兽，因为这样的人丧失了人心最亲近、最珍贵的财富，即盼望。因而，他希望把最高的赞美给予心怀盼望者，于是先说他心怀对万物之父和造物主的盼望，然后说：“这是关于人类产生的书卷。”尽管当初列祖列父早已产生，但摩西认为他们只是混合族类的祖先，唯有以挪士是那滤去了一切不洁，真正是有理性的人类的祖先。正如我们因荷马（Homer）的杰出，称他为“诗人”，尽管除他之外还有众多的诗人；把我们用来书写的物质称为“黑的”（the black）^[5]，尽管凡不是白的，都是黑的；把九位执政官之首名年执政官（the Archon Eponymos）称为“首席执政官”（the Archon）^[6]，他执政这年算为雅典官方纪年，同样，摩西把心怀盼望的他称为不同凡响的“人”，而认为其他许多人不配得到这一头衔，不值得一提。

他还非常恰当地说这是关于真正的人产生的“书卷”。^[7]这话之所以恰当，是因为心怀盼望者配得历史记载，不是用将毁于虫蛀的纸卷来记载，而是由自然这本不朽之书来记载，它记录了一切美好行为。另外，我们若是从第一人，从地上出生的人计算人类历史，就会发现，迦勒底语里称为以挪士，我们的语言里称为人的这位，是第四代。^[8]而四这个数字在那些致力于研究非质料的、概念性实在的哲学家看来极为尊贵，尤其是大智大慧的摩西，在赞美这个数字时说它是“圣的，用以赞美的”^[9]，至于他为何这样说，我们已经在前一作品里作了说明。^[10]心怀盼望的人也是圣洁和值得赞美的，正如反过来，心中无望的人是可恶的，该受谴责的，因为他在一件事上都把恐惧当做邪恶谋士；如人所说的，没有哪两件事比恐惧和盼望更彼此敌对的，其实这是再简单不过的道理了，因为两者都是一种期待，盼望是对善的期待，而恐惧则相反，是对恶的期待，它们的本性是不相容的，不可能统一起来。

3.关于盼望这一主题，不必再多说什么，它本性上乃是立在门口守卫里面高贵美德的一位看门人，我们若不首先对她表示尊敬，就不可能得到通行的许可。诚然，每个国家的立法者和律法都花了大量精力使自由人的心里充满令人安慰的盼望；但他获得心怀盼望这种美德完全不是出于劝告或命令，乃是出于自然所制定的一条律法的教诲。这律法不是由文字记载的，而是靠直觉得知的。

继盼望之后排位第二的是悔罪和改善，因而，摩西按顺序提到从邪恶生活转向良善生活的人，给他起希伯来名叫以诺（Enoch），按我们的话说就是“恩典的容器”。我们读到，他显然“使神喜悦，神就将他转移，他就不在世了”^[11]，转移就意味着改变和转化，而且是变得更好，因为这是由神的先见所引发的变化。凡是借神的帮助成就的事，全是卓

越的，真正有益的，同样，凡不包含他的引导和眷顾的事，必是无益的。

用来描述被转移之人的话非常恰当，这话说他就不在世了（不见了）。之所以这样说，或者因为旧的可指责的生活被抹去，消失了，再也看不见了，就如同它从来不曾有过；或者因为被这样转移并在更高层次占据一席之地的人必然是难以找到的。恶是广泛传播的，许多人都知道，而美德，所知者甚少。即使有知道的，也几乎没有人能领会。此外，卑鄙的人一生不守安宁，时常光顾市场、剧院、法庭、议会厅、聚会、各种人群和组织；他放任自己的舌头，说话毫无节制，没完没了，无所选择，使一切事情变得混乱而迷惑，把真相与假象、适当与不当、公众的和私人的、圣洁的与渎神的、合理的与荒谬的，都混合在一起，因为他不曾受过训练，不知道适时的沉默是金。他的耳朵伸得老长，对闲杂之事充满好奇，总是渴望知道邻人之事，不论好事，抑或坏事，若是好事，就生出嫉妒，若是坏事，就幸灾乐祸；因为卑鄙的人就是本质上心怀恶意的人，一个恨善喜恶的人。

4.另外，高尚的人希望过宁静的生活，所以他远离公众场合，热爱孤独，不会让自己的决定受到许多人的注意。不是因为他厌世，其实他是个有名的慈善家，而是因为拒斥了民众（需要悲叹的时候他们喜乐，应当高兴的时候他们忧愁）所欢迎的恶习，因而他几乎把自己关在家里，大门不出，二门不迈；若是来访者络绎不绝，他就离开城镇，住到某个偏僻的农场，与人类中的最高贵者做伴，虽然时间已经把他们的身体化作尘土，但他们的美德之火在记载的文字中保持新鲜的活力，使他们活在诗歌或圣歌里，以促进灵魂里善性的生长。所以他才说“被转移”的就不在世了，难以追寻。他穿过无知，获得知识，从愚拙转到明智，从胆怯转向勇敢，从不敬转向敬虔，从纵欲转向自制，还从虚荣转向单纯。有哪种财富能与这些美德相提并论，或者拥有哪种王权、支配权能比拥有这些美德更有益处？一点也没错，视力敏锐而非盲目的财富就是丰富的美德，所以，我们必须坚持认为这才是真正的、公平的主权，是在公正中治理万物，而那私生的、虚假的、所谓的统治，只是一种错误的称呼。

但我们不要忘了，在通向完全的路上，悔改占据的是第二的位置，正如从疾病恢复健康的变化对摆脱疾病的身体来说是第二位的；也就是说，未损坏的完全的美德离神圣权能最近，而在时间流程中的改善和提高是自然赐给灵魂的独特财富，使它不再停留在幼稚的思想状态，而是变得更加精力充沛、富有真正的男子汉气概，从而努力达到一种宁静安详的状态，追求卓越者的视野。

5.因而，很自然地，他把美德的热爱者，神所爱的人放在悔改之后，此人在希伯来语里称为挪亚（Noah），在我们的语言里称为“安宁”或“公正”，两者都是对贤人的非常恰当的称呼。“公正”显然如此，没有什么比公正更好，它是众美德之首，就像最美的舞蹈少女占据最高的位置。不过，“安宁”也是适合的，因为它的反面，不合本性的活动^[12]显

然是导致骚动、混乱、分裂和争战的原因。卑鄙的人就追求这样的活动，而平静、安宁的生活乃是那些重视行为之高贵性的人所追求的目标。他给第七日，也就是希伯来人所说的sabbath取名为安息日，也是前后一致的；倒不是如有些人所认为的，因为众人工作六天之后放下了手头的活，而是因为七这个数字，无论是在世界中，还是在我们自身里面，确实一直远离分裂、争战、纷扰，是所有数字中最安宁的。我们身上的官能可以证明这话属实，因为它们中的六个^[13]，也就是五种感官能力加上语言能力，一刻不停地在地上、海里争战，前者追求感官对象，没有感官对象就感到痛苦不堪，而语言与不受限制的口连在一起，总是在应当沉默的时候喋喋不休。第七种官能是占统治地位的心灵，它以更大的力量战胜其他六个，凯旋之后，欣然独处，享受自我，觉得自己不需要他者，完全满足于自我独处，于是，它就摆脱了常人的一切焦虑和牵挂，愉快地接受平静安宁的生活。

6.摩西对热爱美德的人大为赞赏，当他描述自己的族谱时，没有如通常那样列出祖父、曾祖父，父亲这边的上祖，母亲这边的上祖，而是列出某些美德的名单，这无异于直接声称，贤人除了美德和高尚行为之外，没有别的家，别的亲人，别的国家。他说：“挪亚的后代记在下面。挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人，深得神喜悦。”^[14]但是我们不可不注意，他在这一段落里称为人之名的，不是按照通常的语言方式，不是指赋有理性的可朽的动物，而是指人，杰出的人，他把难以驾驭的狂暴情欲和完全如同野兽一样的恶习从灵魂里清除干净，从而证明人这个名字是名副其实的。举例来说，他在“人”前面加上“公正的”，通过这样的合成词暗示，不公正的人就不是人，或者更切实地说，是披着人形的兽，唯有跟从公正的人，才是人。他还说，挪亚成了“完全的”，由此表明，他获得的并非只是一种美德，而是所有美德，而且获得美德之后，还在适宜的时候一一践行。摩西既然给他冠以争战中的胜者之称号，就进一步给他加上非凡的荣耀，用非同寻常的赞美之语来描述，说他“深得神喜悦”。自然要赐予的还有比这样的事更美妙的吗？若说那些不曾使神喜悦的人注定遭受惩罚，那么，那些天生深受神喜悦的人就必然幸福快乐。

7.但是，摩西赞美他拥有所有这些美德之后，又非常准确地指出，他是当时世代的完全人。也就是说，他的贤明不是绝对的好，而是相比于当世之人的好。因为我们不久将看到他论及其他贤人，具有无可比拟之美德的人，他们不是相对于恶人来说是善的，他们被认为值得赞许，值得优先考虑，不是因为他们比同时代人好，而是因为他们有幸拥有天赐的本性，并使它不致偏离，这样的人不必为避免恶道而费力费神，更不可能与恶相遇，因为他们的生活是由最美好的语言和最高贵的行为装备的，他们在践行这些美德中达到了卓越的高度。所以，对那些其主要动力的产生是自由而高贵的，接受完全和公正是出于其自身，而不是出于仿效或对抗别人的人，应当致以最高的敬意。而对远离自己的同时代人，不随波逐流，以众人的目标和志向为自己的目标和志向的人，也应表示尊敬。第一块奖牌虽然不能颁给他，第二块奖牌他却是当仁不让

的。而且，第二名本身也是伟大的，凡神所彰显、赐下的，有哪一样不是伟大的，不值得我们尽一切努力呢？最清晰的证据就是挪亚所获得的大量奖品。那个时代恶果累累，每个国家、每个民族、每个城邑、每户人家、每个人都恶贯满盈，所有人都像是同一个族类，全都有意识、有预谋地争夺罪恶中的第一位置，把全部热心都投入竞争之中，每个人都加紧努力，比别人陷入更大的邪恶，凡是可能导致罪恶、可诅咒之生活的事，没有一样未曾试过。

8.这自然引发神的忿怒。试想，人原本是一切造物中最优秀的存在者，曾被认定配与神相似，因为人分有理性之恩赐，而如今，他不该行的美德，倒热烈追求恶习以及它的各种具体形式。所以，他指定了与他们的邪恶相应的惩罚。他决定用大水把当时所有的活物都毁灭，不只是那些居住在平原和低地的活物，还包括那些住在最高山上的居民。因为大渊^[15]高高涨起，涨到前所未有的高度，并聚集力量冲向出口，冲入我们的各部分海洋，这些高涨的海浪淹没了岛屿和陆地，同时，从永恒泉源和春蓄冬涌的江河里流出来的水，一浪接着一浪涌出，合流起来，不断上涨，以致到极高的高度。空气也不是静止不动的，一团浓厚完整的乌云笼罩上空，狂风阵阵，雷声隆隆，闪电道道，霹雳炸向地面，暴雨倾盆而下，连绵不绝，以至于我们可以认为，宇宙的不同部分正在迅速地融合为单一的水元素，一方面水从天上倾泻而下，另一方面水从低处往上涨。水面不断抬高，最后不仅平原和低处被淹没，完全消失不见，就连最高峰也无从寻觅。大地的所有部分都沉到了水下，就好像被暴力完全除灭了，世界因失去了大部分而遍地创伤，其完整性和完全性被破坏和损毁，这样的事可怕得无法言喻，无法想象。事实上，甚至空气，除了属于月亮的那小部分之外，也完全被清除，在公然取代它的大水的冲击和肆虐中销声匿迹。同时，所有庄稼和树木毁灭了，滔滔洪水就如同没有水一样具有破坏力，数不胜数的动物群，包括家养的、野生的，在洪水中死去；可以设想，既然最高的动物人都灭绝了，低级动物自然不会有一个留下，因为它们原本就是为满足人的需要才被造出来的，在一定意义上如同仆从，要遵从主人的命令。所有这些灾难，如此众多又如此广泛的灾难，在当时降下的倾盆大雨中突然临到世界，不合自然地震撼摇动着除了天之外的其他各个部分，就如一场严重而毁灭性的瘟疫席卷而过。此时，却有一户人家，就是称为义人和神所爱之人的家，留存了下来。由此，他领受了两项最高的恩赐：其一，如我所说的，他没有与其他人一同毁灭；其二，他要成为新的人类的奠基者。神相信他既配做我们人类的末位，也配做人类的首位——是那些生活在洪水之前的人的末位，也是洪水之后的人类的首位。

9.这就是同时代中最杰出的人，这就是赐给他的奖赏，圣书里都说明了其本性所在。以上所提到的三人，不论我们把他们看作人，还是看作灵魂的样式，他们都构成一个层次分明的系列：完全人从一开始就是完全的；神接走的人位于中间，因为他早年生活致力于恶行，但晚年转向美德，最后就被接走，转移到美德之中；盼望者则如他的本名所显示的，是不完全的，因为他总是渴望美德，也就是还无法获得美德，就像

海员切望驶进港湾，却仍然漂泊在海上，无法抵达避风的港湾。

对亚伯拉罕、以撒、雅各三名字的寓意解释（10—12节）

10.至此我们解释了渴望美德的第一个三人组；现在我们要开始谈论更伟大的第二个三人组。前者我们可以比作孩子们的学习，后者则如同运动员的训练，他们预备的是真正神圣的比赛，所以轻看身体的训练，只培养灵魂的力量，渴望战胜他们的对手，即情欲。后面我们会详细描述他们虽然追求同样的目标，却彼此各不相同；不过在此之前我们必须先从总体上阐述他们的一些不可忽视的特点。我们发现，这三位出于同一家庭，属于同一支派。第三位是第二位的儿子，第一位的孙子。三人同样是爱神也是神所爱的人，他们对真神的爱得到神的回报，如神的话所表明的，他赏识他们终身奉行的高尚品德，就俯就使他们在他所取的头衔上并列为伴，也就是说，他把自己独特的名与他们的名放在一起，用三者合成的一来自我称呼，从而使他们联合为一体。他说：“亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，这是我的名，直到永远。”^[16]这是关系性的名，不是绝对的实在之名，但是肯定是合乎自然的。神诚然不需要名字，但他为俯就人类，还是给自己取了一个名字赐给人类，好让他们能在祷告和祈求中摆脱困境，不至于丧失使人得安慰的盼望。

11.显然，这些话确实适用于过圣洁生活的人，但它们也是关于并非显而易见，而是远远高于感官所感知之事的那些事物的陈述。因为这圣言似乎在探查灵魂的样式，所有样式都具有高贵的品德，一个借教训追求善，一个借本性追求善，还有一个借践行追求善。第一位叫亚伯拉罕（Abraham），第二位叫以撒（Issac），第三位叫雅各（Jacob），分别代表借教导、本性和践行获得美德。不过，我们也不可不注意，其实他们每个人都拥有三种品质，只不过根据各自最主要的品质而得其名；因为教导若没有本性或践行，就不可能达到顶点，本性若不经学习和践行，也不可能达到最高点，践行若没有本性之泉源和首先确立的教导，同样不能成就大事。所以，摩西非常恰当地将这三人放在一起，名义上是人，实质上如我所说的，是美德——教导、本性、践行。人们还给他们取了另一个名字，称他们为美惠三神，也是三位；或者因为这些价值是神的恩典对我们人类的一种恩赐，使人的生活变得完全，或者因为他们把自己交给理性灵魂，作为完美的、最好的礼物，因而，他话里所显明的永恒之名意在指出，这三位所指的是价值，而不是真实的人。人的本性是可灭的，但美德的本性是不灭的。所以，更合理的设想是，永恒之物意指不灭之物，而不是可朽之物，因为不灭类似于永恒，而死亡则与它相对。

12.还有一点我们也万不可不知道：当摩西声称第一人，地上出生的人，是所有生存到洪水之前的人的祖先，而挪亚，也就是因其公正和其

他方面的优秀品质而唯一在大毁灭中全家幸存下来的人，是要重新生发出来的新人类的祖先时，有神谕论到这庄严而宝贵的三人组是人类的一个种族的祖先，这个种族被称为“高贵的”“作祭司的国度”以及“圣洁的国民”。^[17]从这名称可见其地位之高贵；这国度在希伯来语里叫做以色列，翻译出来的意思是“看见神的人”。须知，眼睛的视力是所有感官中最杰出的，唯有靠它我们才能领会现存事物中最杰出的事物，太阳、月亮、整个天空和世界；而心灵，也就是灵魂里的主宰部分，它的视力超过心灵的所有其他能力，而且这是智慧，是理解力的视野。他得赐这视力不只是一定要凭着知识知道自然必须显明的一切，还要看见万物的父和造物主，这样的人完全相信，他要上升到幸福的最高点；因为无物高于神，凡是伸展灵魂的视线抵达于他的，必祈求让自己停留在那里，扎下根基；我们知道，上山的路程艰辛缓慢，下山则极其容易迅速，与其说是一级级下来，不如说是一下子冲了下来。许多东西都有可能成为压倒我们的力量，但只要神让灵魂悬浮在它们的权能上，并以更大的吸引力把它们引到自己身边，这些力量就没有一样能得逞。

对亚伯拉罕移居的寓意解释（13—19节）

13.关于这三位的共性的必不可少的初步讨论就谈到这里。现在我们必须谈论三者各自表现出的卓越功绩，先从第一位亚伯拉罕谈起。亚伯拉罕对最高最大的美德即敬虔充满热心，渴望跟从神，顺服他的诫命；要知道，所谓的诫命，不仅指那些通过语言和书写传达的，也指那些自然以清晰的记号显明，并由最忠实且高于听力的感官感知的，因为听力是不足信的。凡沉思自然界的秩序和世界之城——它的卓越无法言喻——的结构，不需要有人教导，他完全能自觉地去践行守法的和平生活，努力使自己与它的美相似。而表明他敬虔的最清楚的证据是《圣经》所记载的事迹，首先应当提到按顺序最先记载的事。

14.一个神谕^[18]命令他离开他的本国、本民，去寻找新家。在这一神谕的催促下，他想，迅速遵行命令与完备地成全命令同样重要，于是就急切遵行，似乎他不是离开家，去找一个陌生之地，倒像是从陌生的国度返回自己的本家。还有谁能像他那样对目标如此坚定不移，以至于不为亲人和国家的吸引力所动？对亲人和祖国的渴望可以说是我们每个人都与生俱来并日益增长的，是我们本性的一部分，就如构成整体的其他部分那样不可或缺，甚至比其他部分更举足轻重。立法者们把放逐立为仅次于死刑的惩罚，判给那些罪大恶极的人，这就是明证，尽管在我看来，按真理判决，这不是次于死亡，而是比死亡严厉得多的惩罚，因为死是终止我们的痛苦，而流放不是终止，是更多新的不幸的开始；不是人死了，一切痛苦终止了，而是要活生生地承受千百次的死。有的人想赚钱就外出做生意，有的人因出任大使到了他国，有的因热爱文化去观光异域之地。这些人都有吸引他们留在国外的动机，有的为了经济利益，有的因为有机会报效祖国，只要有这样的机会，就会有非常重要的

利益关系，还有的为求知，了解他们原本不知道的事，从而既有乐趣，也有益于灵魂，因为留在家里者之于出门旅行者，就如同瞎子之于目光敏锐者。然而，所有这些都渴望看见自己的本土，向她致敬，渴望听到家人的消息，与亲戚朋友相聚，享有这种甜美而最令人向往的天伦之乐。他们虽因事务离开家，但当他们看到所做之事一拖再拖，回家之日遥遥无期时，就往往放弃，宁愿克制自己追求财产的欲望。

然而，亚伯拉罕一接受命令，就带着几个人立即出发，甚至独自一人，而且他的移居是灵魂上的，不是身体上的，因为属天的爱压倒了他对可朽坏之事的欲望。所以，他不假思索，没有考虑同族、护卫、同窗、伙伴，父亲或母亲方面的亲戚，国家、祖先的习俗，教育团体、家庭生活，所有这些都有一种强大的吸引力，任何人都很难摆脱，他却全不考虑，只跟从一种自由自在、无拘无束的动力，全速出发，首先离开那时时运极佳、昌繁鼎盛之所迦勒底，移居到哈兰（Haran）；不久又离开哈兰移往另一地，稍后我们会论到那地，现在我先讨论另外一个问题。^[19]

15.《圣经》经文叙述移居是由一个智慧人记载的，同时也是照着比喻之法由热爱美德的灵魂为追寻真神而阐述的。迦勒底人在苦心经营占星术上特别活跃，把一切事物都归于星辰的运动。他们认为，世上的现象是由包含在数字和数字比例中的力量引导的。由此他们赞美可见的存在，不思考可理知的、无形体的存在。他们虽然探究应用于日月、其他行星和恒星的环行的数字的秩序，一年四季的变化，天上地下各种现象的相互依存，却得出结论说，世界本身就是神，从而渎神地将受造物当做造物主。亚伯拉罕在这种信条中成长，因而有很长一段时间仍然是个迦勒底人。然后，心眼就像经过沉睡之后睁开了，开始看见纯粹的光线，而不是深重的黑暗。他跟随光线，看见先前不曾见过的事物：一位驾驭者和领航员管理着整个世界，稳妥地引导着他自己的作品，认为管理并监督那作品以及它的所有部分是与神圣眷顾相配的。为了在亚伯拉罕的理解力中更坚定地确定已经向他显明的视野，神圣之道加强它的效果，对他说：“朋友，伟大的事物往往是通过将其外形显现在较小的事物上而为人所知的，观察者在看它们的时候发现自己的视野得到无限扩大。那就抛弃天空的漫游者，迦勒底的学问，暂时离开最大的城，即这个世界，去较小的城，你就会更好地领会大全的管理者。”所以《圣经》上说他首先离开迦勒底，来到哈兰。^[20]

16.哈兰在我们的语言里意指“洞孔”，表示我们感官的座位，每个感官透过这些位置，就如透过洞孔去察觉各自的对象。然而，我们可以问，倘若没有无形的心灵像魔术师一样激发各种能力，有时候放松缰绳，让它们自由驰骋，有时候施加大力，把它们拉回来，从而使它的木偶时而和谐运动，时而静止不动，那这些木偶，也即感官，有什么用途呢？从你自己身上的这一例子，你可以轻易理解你如此真诚地渴望知道的事。试想，既然在你自己身上，有心灵做你的支配者，整个身体顺从它，每个感官听从它，那么这个世界，万物中最优美、最伟大、最完全

的作品，所有一切都是它的一部分，就不可能没有一位王把它聚集为整体，按公义原则指挥它。这王是无形体的，这一点必然不会使你吃惊，因为你自己身上的心灵也同样是无形体的。凡是思考这些事，不是从遥远的泉源，而是从手边的泉源，即他自身以及使他成为自身的事物中汲取知识的，必须明确地知道，世界不是最初的神，而是最初的神和万物之父的一件作品，他虽是不可见的，却使万物显现为可见，揭示大大小小的事物之本性。他认为不应让肉眼看见他，也许因为凡人触及永恒者是与圣洁相背离的，也许还因为我们的视力是软弱无力的。我们的视力不能承受从自有永有者洒下的光芒，甚至无法直视太阳的光芒。

17.紧接着这个贤人出发的故事后有一段话，我们可以清楚地看到心灵离开了占星术和迦勒底信条。它说：“神向亚伯拉罕显现。”^[21]这说明神先前不曾向他显现，因为那时他还是迦勒底人，思想凝固在星辰的合唱运动上，对世界和感觉之外的和谐、可理知领域的事物一无所知。但是当他离开迦勒底，改变了居所之后，就不得不认识到，世界不是主宰者，而是被决定者，不是管理者，而是受到它的造物主和第一因的管理。他的心灵第一次用得到恢复的视力看见这一点。此前，感觉之物用一片薄雾笼罩在上面，唯有更高真理的温暖和炽烈的热气才能艰难地把它驱散，使他能够如同在清澈而辽阔的天空看见隐藏了这么长时间、不为人所见的神。出于对人类的愛，当灵魂来到神的面前时，神没有转过脸去，而是上前迎接他，向他显明自己的本性，依照看者的视力所能接受的程度向其显现。所以我们读到的话不是说贤人看见了神，而是说神向他显现。因为若不是神亲自显现、表明出来，人靠自身的力量是不可能领会真正的存在者。

18.以上所言可以从他改名一事得到证明。他原名叫亚伯兰（Abram），但后来被称为亚伯拉罕。^[22]听起来似乎只是重复了一个字母a，事实上通过这一重复表达了一种具有重大意义的变化。亚伯兰翻译出来的意思是“被举起的父”；而亚伯拉罕是“被拣选的声音之父”。前者指被称为占星学家和气象学家的人，关心迦勒底信条就如父亲关心自己的孩子。后者指贤人，因为他把“声音”用来比喻所言说的思想，把占支配地位的心灵比喻为“父”，因为里面的思想从本性上就是被说话语的父，比表达之话语高级，是它的隐秘生育者。“拣选”表示有美德的人，因为卑鄙的人是随意、混乱的，而高尚的人是被拣选的，因其功绩从众人中脱颖而出。在气象学家看来，没有什么比宇宙更大的，并且相信它就是事物生成的原因。但智慧者有更敏锐的洞察力，看到心灵所认知到的更完全的事物，是其他一切事物的统治者、管理者、主人和引导者。于是他大大责备自己先前的生活，觉得以往的岁月盲目无知，除了感觉世界，没有支柱支撑他，而感觉世界本质上是不可靠、不稳定的事物。

有德之人的第二次移居同样出于对神谕的顺服，不像先前那样从一个国家到另一国家，而是进入旷野之地，进入后仍四处流浪，但从未抱怨这种流浪和由此引发的不安全。^[23]人不仅得离开自己的本国，还被

迫抛弃一切城里的生活，进入行路人难以找到路径的茫茫旷野，有哪个不会觉得这是一种负担？谁不会掉头，急忙踏上返回之路，不再关心将来的盼望，只想逃避眼前的困境，认为为了不确定的善接受灾难是愚蠢的？然而唯有他显然对这一切有相反的感受，认为没有哪种生活比离群索居、不与众人联系更愉快的了。这是合乎自然的，那些寻求神、渴望找到他的人，热爱他所珍爱的独处，这样，首先就使自己加速与他有福而快乐的本性相像。所以，我们的两种阐释中——字面意义应用于人，比喻意义应用于灵魂——都表明，人和灵魂都配得我们的爱。至此我们已经表明，顺从神圣诫命的人如何离开人群，不再固守自己的关系，表明心灵并非始终受骗，也并非总是立足于感觉世界，不认为有形体者就是全能者和首要的神，而是使自己的理性上升，凝视高于有形体者的可理知秩序，凝视这两者的创造者和统治者。

19.这是关于这位神之朋友的故事的开端，接下来就是绝不可小看的行。只是它们的伟大并不是人人都清楚的，唯有那些品尝过美德，认识属于灵魂的善事的伟大的，常常嘲笑那些博得民众仰慕者的人，才清楚知道。神赞许上述行为，马上给这位有德之人极大的恩赐作为奖赏；因为当他的婚姻因某个放荡掌权者的图谋受到威胁时，神使它安然无恙。^[24]导致有企图的暴乱的事件是以如下方式发生的。因为有相当长时间庄稼颗粒无收，有时是大雨成涝，有时是干旱风暴；叙利亚各城连年饥荒，处境困顿，居民为寻找食物、谋求生存，四处逃离，各城都成了空城。后来亚伯拉罕得知埃及有丰富充分的谷物供应，因为那里的河流周期性泛滥，把平原变成池塘，柔和的风使谷物长势良好，就带着全家出发去埃及。他的妻子因心灵良善、外貌美丽而声名卓著，超过当时所有的女子。埃及的大臣见了她，对她的美貌赞不绝口，因为高贵者无须掩饰，他们就报告给法老。法老就派人召这女子进宫，看见她异乎寻常的标致美貌，就不顾尊重客人的礼节或法律的明文规定，放任自己的淫欲，决定明媒正娶，而实质上却羞辱了她。她身处异国他乡，受制于一个淫荡而残忍的暴君，没有一个人保护她，因她丈夫也无助绝望，受到更大的恐怖力量的威胁，于是她与丈夫一同求助于最后可求的护卫，就是神的保佑。神原本就是良善的、仁慈的、保护受害者的，就垂怜于这两位外来者，把几乎难以忍受的痛苦和重重的惩罚加到法老头上，使法老的身体和灵魂充满各种几乎难以医治的疫病。根除其享受的欲求，代之以令人痛苦的天罚，只求摆脱日夜困扰他、几欲折磨他致死的无穷无尽的病痛。法老的整个家庭也与他一样受到惩罚，因为谁也没有对凌辱行为表示义愤，相反全都表示同意，所以几乎就是恶行的共犯。由此，女子的贞节保住了，男人的高贵和敬虔也从神那里得到了明证，他俯就赐给他这一极大的恩惠，要不然，他的婚姻几乎受到暴力的直接威胁，如今他的婚姻免遭伤害和欺凌，使得从这婚姻里出来的不只是几个子女的一个家庭，而是整个民族，而且是神最珍爱的民族，如我所认为的，已经代表全人类领受作祭司和说预言的恩赐。

对亚伯拉罕带妻子下埃及的寓意解释（20—21节）

20.我还听说，有些自然哲学家^[25]从比喻意义上理解这一段落，也提出一些理由。他们说，丈夫比喻健全的心灵，并根据对这一名字的解釋作出判断认为，它代表灵魂的某种优秀气质。妻子就是美德，他们说，她的名字在迦勒底语里是撒拉（Sarah），但在我们的语言中指至高无上的女性，因为没有什么比美德更崇高或更有支配权的。婚姻若是因快乐而结合的，那夫妻之间只是身体与身体的结合；婚姻若是由智慧建立的，那它就是追求净化和完全美德的思想与思想的结合。这两种婚姻是截然对立的。在身体结合的婚姻里，丈夫播种，妻子接种；而在灵魂的结合中，虽然美德表面上看如同妻子，但她的自然功能是播种好的建议和不凡的话语，谆谆教导真正有益于生命的原则；同时，思想虽然占据丈夫的位置，却是接受圣洁而神圣的播种。也许由于名词的误导，以上所述^[26]是错误的，因为在实际使用中，“nous”是阳性的，而“arete”是阴性形式。有人若是剥除使这些术语含义模糊的外衣，清晰地看见它们的真身，就会明白美德是阳性的，因为它引起运动，影响环境，提出关于高贵行为和话语的高贵设想，而思想是阴性的，被推动、被训练、被帮助，一般属于被动范畴，被动性是它得以保存的唯一途径。

21.所有人，甚至是最卑鄙的人，从表面上来看，都尊重并仰慕美德，但唯有高贵的人才真正贯彻它的指令。所以，埃及国王，就是象征迷恋身体的心灵，就如在一出戏里扮演一个角色，接受一种仿造的关系，淫乱与贞洁的关系，放荡与自制的关系，不公正与公正的关系，他为了在民众中博得好名声，请来美德与他结合。而神是监察者，唯有他能洞悉灵魂，他看到这一切，厌恶、拒斥虚假的东西，把它交给最严厉的磨难进行考验。这些磨难的工具是什么呢？难道不是美德的各个部分进入他体内，折磨他，重重击伤他？节俭使贪婪受到折磨，自制使淫荡感到痛苦。同样，当淳朴盛行时，虚荣就如坐针毡，当公正受到赞美时，不公正就坐立不安。须知，同一个灵魂不可能以两种相反的本性，邪恶和美德，作为它的原理，因而它们一相遇，就发生纷争，开始争战，不可能休停，也不可能和解。不过，美德的本性是崇尚和平，所以他们说，她在冲突之前非常谨慎地检查自己的力量，她若是能够战斗到最后，就参战；若发现自己的力量太弱，就可能完全撤退。邪恶绝不会因挫败而有丝毫羞耻，恶名乃是她与生俱来的，而对美德，恶名就是谴责。对她来说，最亲近最宝贵的是美名，这使她必然成为得胜者，或者至少使她立于不败之地。

对接待神的三使者的寓意解释（22—31

22.[27]我已经描述了埃及人的冷漠和放荡。现在我们转过头看看这一暴行的受害者，就会情不自禁地敬佩他内心的良善。中午时分他看见三位以人的样式出现的旅行者，他们的神性没有向他显示，他就追跑过去，诚挚地恳请他们，不是经过而是进入他的帐篷，这是合乎礼仪的，然后接受款待。不过，他们与其说是从他的话中，不如说是根据他所表现的情感知道他说的是真心话，就毫不犹豫地同意了。他的心里充满喜乐，切切地希望能毫不延迟地招待他们，就对妻子说：“你速速去做三份饼来。”[28]他本人也急速地跑到牛棚，牵来一头又嫩又好的牛犊，交给仆人，仆人急忙杀了它，将它清洗干净。在贤人的家里，没有哪个人在表现善意上是迟缓的，无论男女，仆人主人，全都满怀热情地招待客人。客人享受的与其说是为他们准备的丰盛食物，不如说是他们主人的好意。享用了这慷慨之后，他们送给他远超出他盼望的回报，应许他要有一个亲生的儿子。这个应许第二年得到应验，是借着三位中的一位，就是最高的那位的恩赐。明智而高尚的话是不需要三位一起说的，只要一位说出来，其他两位表示同意。而对亚伯拉罕和撒拉来说，这事显得不可思议，因此他们甚至对三位的应许没有认真留意。试想，他们早已过了做父母的年龄，年事太高使他们断了生子的指望。所以圣经上说，撒拉刚听到他们的话时心里暗笑，但后来听他们说“耶和華豈有難成的事嗎”就深感羞愧，不承认自己发笑，因为她知道在神凡事都可成这真理很久之前，甚至婴儿之时就已知道。我想，正是在那时，她第一次从站在面前的客人身上看见他们更重要的另外一面，就是先知或天使的一面，只是他们的灵性的、仿佛灵魂的本性成了人的样式。[29]

23.我们所描述的亚伯拉罕的好客只不过是更大美德的副产品，这美德就是敬虔，我们前面已经论到这一点，而这一故事更是清楚明白地表明了这一点，即使我们把这些客人看作凡人。有些人可能会这样想，假设这些智慧者看到这家人的灵魂里有不可救药的过错，因而不愿俯就进屋看一看，就在门外止步，只停留在那里，即便如此，这家人也必然因有这样的智慧者光临门口而快乐有福了。果真如此，我就不知道该如何表达这家人巨大的快乐和幸福了，因为天使没有止步不前，而是欣然接受人的招待——天使就是那些圣洁而神圣的存在者，是首要的神的仆从和副手，神用他们做信使，按他的旨意对我们人类宣告预言。假若他们不知道整个家庭就像一个秩序井然的工作队，顺从于那指引他们前行的舵手的召唤，他们又怎会毫不犹豫地跨进他家门槛呢？他们若不是认为设宴款待者是他们的同类，与他们同做仆人寻求他们主人的庇护的，又如何能证明他们受到了宴请、得到了款待这样的观念呢？事实上，我们必须认为，他们一进入，这家就蓬荜生辉，每个人都在善性上有了进一步提升，而且感觉到在美德的完善上有一定启示。进餐原本就应当是这样：客人向主人显示欢乐聚会应有的坦诚和淳朴，他们对他说话的方式是坦诚相告，没有隐瞒，他们的谈话内容也与场合相称。实在令人惊奇

的是，他们虽然没吃没喝，却看起来又吃又喝。不过，这还是其次的问题，最大的奇迹还在于，他们虽然是无形体的，却穿戴了人的样式，对高尚的人行善。这样的神迹为何要发生呢？不就是为了让贤人更清晰地看到父并非不知道他的智慧吗？

24.这里我们可以撇开字面解释，转向寓意解释。所说的话里包含着对唯有靠理解力才能领会之事的比喻。正午时分，神把光照在灵魂周围，心灵之光完全充满它，充盈在它周身的光线把影子驱逐干净，在它面前呈现的唯有三一的异象，一位表示实在，另两位表示它的反映。我们在生活中看到的光照现象使我们多少有类似的经验，因为静止或移动的物体往往同时投下两个影子。但是，谁也不可以认为把影子当神谈论是恰当的。用这样的类比描述他们是在不严谨意义上说的，只是为了对我们所解释的事实有更清晰的了解。事实上，真正的真理是另一回事。人只要非常靠近真理，就会说，那中心位置是宇宙之父所在，《圣经》称他为自有永有者，作为他的专名，他的两边是两大神能，是离他最近的，一个是创造的，一个是作君王的。前者的头衔是神^[30]，因为它创造并规范了大全；后者的头衔是主，因为统治管理所生成之物正是造物主的基本权力。这样，那个中心的存在（Being）带着他的两种神能作为护卫向心灵呈现，心灵有时看见一的形象，有时看见三的形象：当心灵高度净化，不仅超越了数的多样性，还超越了仅次于元的二，加紧走向全无混合和复杂性的理想形式，因其完全自足，不需要任何别的事物，此时心灵看见的是一；但当它还未进入最高奥秘，仍然只信奉琐碎的仪式，无法抛弃一切，仅凭存在者本身领会他，只能通过他的活动，比如创造活动或统治活动，才能认识他，此时它看见的是三。如他们所说，这是“第二好的航行”，因为它里面仍然包含某种神所认可的思维方式的元素。但是前一种心灵状态有的不只是元素，它本身就是获得神所认可的方式，或者毋宁说，它就是真理，比思维方式更高，比任何只是思想的东西更宝贵。不过，我们最好用更为人们熟知的方式阐述这一点。

25.人的气质分为三类，异象以上面提到的三种方式之一向相应的那类人呈现。它以中间那种样式向最好一类人，也就是本质存在者的样式显现；向第二好的人就以位于右边的样式，也就是仁慈者的样式显现，他的名字叫神；向第三类则以左边的样式，管理者，也就是主的样式显现。按其气质，最后一类人^[31]敬拜独一的自我存在者，没有任何事物能使他们偏离这样的崇拜，因为他们只被单一的吸引力吸引，所以只敬拜一位。其他两类气质的人，一类借仁慈者为父所知，另一类借作王的神能为父所了解。

我的意思是说，就人来说，若是看见别人借朋友的幌子接近他们，要求从他们那里获得好处，必会避而远之；他们惧怕虚假的奉承与温情，他们视之为极其有害。但神不会受伤，因而凡是尊敬他的，不论什么方式，他都高兴地邀请。在他眼里，这样的人没有一个该拒斥。事实上，我们完全可以说，神对那些有耳可听的人直言说：“我的第一块奖牌要留给那些只因为我本身而敬我的人，第二块给那些为自己的缘故而敬

我的人，或者盼望得祝福，或者指望得赦免，因为他们的崇拜虽然是为了回报，并非无私的，但它仍然属于神圣范围之内，没有游离其外。留给那些因我本身而敬我的人的奖牌将是友谊的恩赐；对那些出于自我利益动机的人，奖牌不表示友谊，但我也把他们看作外人。我既接受希望享受我有益的权能，分有祝福的人，也接受为避免惩罚而劝慰主人，使其不致忿怒的人。因为我知道得很清楚，通过他们持之以恒的敬拜，通过践行纯洁没有污秽的敬虔，他们不仅不会变坏，事实上必会变好。尽管他们所展示的品性各不相同，其动机却都是为了使我喜悦，所以不应对他们有任何指责，因为他们有统一的目标和目的，就是侍奉我。”三一的异象是关于单一对象的异象，这不仅从比喻原理看是清楚的，就是从字面意思看也同样包含如下解释。当贤人恳请三位显示为人的客人接受自己的招待时，他们与他们说话，就如同是与一人而不是三人说话。他说：“我主，我若在你眼前蒙恩，求你不要离开仆人往前去。”这里，“我主”“在你”“求你不要离开”以及其他类似的词，必是对一人而不是对多人说的；在他们受到招待，向主人表示礼貌时，我们看到的也只有一位应许他们有亲生儿子，似乎其他两位并不存在：“到明年这时候，我必要回到你这里，你妻子撒拉必生一个儿子。”^[32]

26.^[33]他以下面的故事非常清楚又巧妙地阐明了这一点。所多玛（Sodomites）是后来称为巴勒斯坦（Palestinian）的叙利亚（Syria）的迦南（Canaan）地的一部分，此地有数不胜数的邪恶，尤其是由于贪婪和淫荡引发的邪恶，此外，还不断增加、扩展其他种种可能的作乐方式，造成极可怕的威胁，最后受到全能的审判者的惩罚。居民们把这种极端放荡的行为归咎于永不枯竭的滚滚财源，因为此地确实土壤肥沃，雨水充沛，地上每年都盛产各种果子。有人说得没错，众恶的主要源头就是财物的过量。他们就像牲畜一样投入这种过分饱足之中，以至于感到厌腻，无法承受，就扔掉加在颈上的自然律法的轭，投身于酗酒、美食、不当交合的行为之中。他们不仅疯狂追求女人，破坏别人的婚姻，还男与男交接，毫不顾及自然的交合乃是由主动方与被动方共同参与；所以，当他们企图生儿育女时，就无能为力，只有不结果子的种子。然而这种发现并未对他们有益处，主宰他们的这种欲望力量非常强大。于是，渐渐地，他们使那些本性上是男人的人乖乖地扮演女人的角色，还使这些人背上某种妇科病的可怕诅咒。他们不仅因奢侈的享受和荒淫无度使自己的身体变得软弱，还在自己的灵魂里产生了进一步的堕落，因而，他们竭力败坏整个人类。可以肯定，倘若希腊人和野蛮人联合起来侵袭这样的社群，城池必一个个荒芜，就如遭受瘟疫袭击，人口骤减。

27.然而，神是人类的救主和爱人，出于对人类的怜悯，他使合乎自然地复合的夫妻尽可能多地生育子女，但憎恨并灭绝这种逆性的、犯禁的交合。对那些欲求这种关系的人，他降下惩罚，责罚他们，不是凭借通常的惩罚方式，而是以令人吃惊的、不同寻常的方式，专门为此目的而创造的方式。他命令天空突然乌云密布，降下“倾盆大雨”，不过不是水，而是火。火焰成团地、源源不断地倾泻下来，烧着了田野、草地、茂密的树丛、沼泽地和密集的灌木丛里蔓生的植物。它们烧着平原和各

种谷物及其他庄稼。它们烧着山上的林地，把树干和树根一并烧毁。大火烧到牛栏、房舍、城墙以及建筑物里所有私人的、公共的财物；曾经繁华的城邑变成了居住者的坟茔，石头、木头建造的房屋化为灰烬和尘土。火焰烧毁地上一切有形体的事物后，又渗透到地下，破坏土地固有的生命力，使它变得十分贫瘠，根本不能再结果子、再长草木。直至今今天，它仍在焚烧着，霹雳之火从未熄灭过，不是在继续大肆毁灭，就是在焖烧。现在仍可见到的一些事物提供了非常清楚的证据，因为这大灾难事件有遗迹留在不断升腾的烟雾里和矿工们找到的硫黄里；而这个国家曾有的繁华可以从幸存下来的邻城之一和它周围的土地明显地看出；这个城邑人口众多，地上盛产谷物，牧草丰美，遍地肥沃，从而为神圣审判所作的判决提供了永恒的证明。

28.然而，我详尽阐述这些不是为了描述神大能所制造的史无前例的灾难，而是想要表明别的意思。《圣经》告诉我们，以人的样式向贤人显现的三位中，只有两位到了要毁灭的地方，消灭那里的居民，而第三位认为不与他们同去为好。在我看来，那一位就是真正的存在者，认为借他自己的力量赐给美好恩赐时应当在场，而与美好相对的降灾之事则完全交由他的神能去行，让他们做他的执行者，好叫他显得只是良善的原因，而不是任何灾难之事的直接原因。^[34]我想，这也是国王们效仿神性的做法。他们在赐恩时就亲自出面，在施刑时就雇用别人去执行。但由于两种神能中，一种是使人得益的，另一种是惩罚性的，因而，两者都出现在所多玛合乎自然，因为五座最繁华的城邑中，四座被烧毁了，一座被留下，使它脱离一切可能伤害它的邪恶。用惩罚的权能来施行毁灭，而让有益的权能发挥保护作用，这是合理的。然而，被保护下来的这一部分的美德是不完全的和不完备的，虽然借着存在者的神能得了益处，却并不被认为配得直接看见他本身。

29.这是对这个故事合乎情理又显而易见的解释，也是适合于大众的解释。此外，我们还要阐释故事隐秘而内在的含义，这对极少数研究灵魂的特点而非身体的形式的人具有吸引力。从比喻意义上讲，五座城就是我们身上的五官，各种愉悦的工具，大小的快乐无不是借着感官实现的。我们获得快乐，或者通过看见斑斓的色彩，物体的形状，不论是否有自然生命，或者通过聆听美妙的声音，或者通过呼吸醉人的香气，或者触摸柔软、温暖、光滑的物体。这五种感官中，三种最属肉体、最具奴性的是味觉、嗅觉和触觉，它们使牲畜和野兽产生特别的刺激，最能激发贪欲和情欲。看看它们不知饱足地日夜吃食，或者发情交配，就显而易见了。其他两种感官与哲学有一定联系，占据主导地位——听觉和视觉。但耳朵在一定意义上比眼睛较迟缓，较柔弱。眼睛有勇气投射到有形体事物上，不会等它们作用于它，而是主动相遇，并且反过来作用于对象。听觉既然反应比较迟钝，较为柔弱，就只能位居第二，特定的居先位置必然赐给视觉。事实上，神造它时就让它做了其他感官的王后，置它于其他感官之上。可以说，把它确立在一个要塞上，使它与灵魂密切相关。

我们可以从它随灵魂的不同状态变化的方式看到有关的证明。当灵魂感到忧愁时，眼睛就充满焦虑和沮丧。相反，当灵魂感到喜乐时，眼睛就满含笑意和欢快。当心里充满恐惧之情时，眼睛就布满不安和混乱，眼皮不安地抖动，眼珠不安地滚动。若是愤怒占了上风，视觉器官就充血，显得更为严厉。在沉思默想问题时，它就显得安静而深邃，几乎可以说，它使自己成为心灵的外观。在心旷神怡、轻松自如时，它也镇静自如、怡然自得。有朋友光临时，它那安宁快乐的表情表明内心美好的情感。倘若是敌人靠近，它就发出警告，表明灵魂的不悦。勇气使眼睛快速向前投射视线，谦逊使它们柔和安静。总而言之，我们可以说，视觉是作为灵魂的形象被造的，借着完美的艺术造出与原型完全一致的副本，呈现了对其自身本性无形体的原型清晰如镜的反映。不过，眼睛相较于其他感官的卓越之处并非只体现在这一方面，还表现在以下这点上：其他感官在人醒着时——我们不必考虑入睡时的不动状态——也常常不发挥功能，因为只要没有外界对象的刺激，它们就静止不动；而眼睛一睁开，就处于不停活动之中。它总是有空间接纳更多的对象，这也表明它与灵魂有亲密的关系。而当灵魂始终处在活动之中，日夜惊醒时，眼睛的主要成分虽然是属肉体的，却也必然保持不断活动，它对这种恩赐心满意足，这是与它相合的，人的一生中有一半时间都是如此。

30.现在我们要讲到我们从视觉所得的最重要的益处。神使光只照在五官中的视觉器官上，而光是现存事物中最美好的东西，在圣书里是最初被称为好的事物。光有双重本性：一方面是通常使用的火^[35]的光辉，如产生者一样是可朽可灭的，另一方面指不灭、不朽的火，是从高天上带给我们的，在那里每个星辰放射光芒，如同从永久不断的源泉发光。视觉对这两种光都很熟悉，借着它们投到有形体的对象，以便十分准确地把握对象。神既把对眼睛的真正赞美铭刻在了天上，那就是星辰，我们还需要枉费口舌对它唱赞歌吗？试想，造出日月星辰、行星恒星的光芒出于什么目的？不就是为了眼睛的作为，为了协助视觉活动吗？因而，人最美好的恩赐就是利用光来思考世界的内容，大地、行星、生物、果实、潮涨潮落的海洋、春蓄冬涌的河流，各种泉水，有的是冷泉，有的是温泉，性质各异的种种气象，其形式如此变幻莫测、捉摸不定，语言根本无法将它们一一道尽；尤其是上天，真正可说是世界里面的世界，还有使它美不胜收的种种神圣可敬的形式。请问，其他感官哪一个能夸口说自己有如此巨大的跨度？

31.我们要撇开那些只能使其管理者的人性中的兽性——情欲——变得更加猖獗的感官，而考察那主张理性的感官，即听觉。当它的旅行变得紧张，到达极限之处，也就是当狂风夹着深远、势不可当的声音，或者响亮的雷声带着可怕的霹雳震耳欲聋时，它就在周围的空气中停滞不前。而眼睛从地面移开，仰望苍天，以及宇宙的边界，于东南西北一览无遗；到达之后就吸引理解力注意它所看见的事物。受到同样影响的理解力并非静止不动。事实上，它时刻戒备，不断运动，把视觉作为它观察心灵之事的能力的起点，然后考察这些现象是非受造的，还是有受造

的开端；是无限的，还是有限的；是只有一个世界，还是有多多个世界；是四大元素构成了万事万物，还是相反，天及其内容有其自身独特的本性，出于某种与其他一切事物不同的实体，而且更加神圣。再者，如果世界是受造的，谁是造物主？他的本质和性质是什么？他创造世界的目的是什么？他现在在做什么，他的工作和生活方式是什么？还有其他种种问题，总有敏锐判断力辅助的好奇心常常探索的问题。但这些以及诸如此类的问题属于哲学。由此可见，智慧和哲学的起源就在于我们的视觉官能，而不是其他官能，它乃是感官中的公主。^[36]在所有身体部位中，神独独保存了这一个，其他四个全都毁灭，因为它们受制于肉体 and 肉体的情欲，唯有视觉有力量把头高高抬起，向上凝望，在沉思世界及其内容中找到比身体的快乐好得多的喜乐。所以，五官构成五城，其中一城得到特别恩惠，继续存在，其他四城被摧毁，这是适当的，因为这一感官不像其他感官那样，让自己的范围局限于必朽坏之物，它渴望在不灭的存在者中找到新家，以沉思它们为喜乐。因而，神谕先是说这城很小，后来又表明它并不小。由此比喻视觉，这是非常巧妙的。^[37]说视觉是小的，是因为在我们所拥有的一切器官里，它只是很小的部位；说它是大的，因为它的渴望是大的，因为它渴望视察的是整个世界和天空。

对献独子的寓意解释（32—36节）

32.^[38]我已尽我所能讲述了向亚伯拉罕显现的异象以及款待所换来的非凡绝妙的礼物，看起来是主人设宴，其实是他自己在享用。不过，有关他最值得叙述的最了不起的行为，我们不可忽略而过。我完全可以说，所有其他赢得神恩惠的行为与这一个相比都黯然失色，所以在这个话题上我要说一些必须说的话。贤人的妻子给他生了唯一至爱的婚生儿子，一个容貌俊美、心灵高雅的孩子。他早早就显示出超过年龄的完全美德，所以他的父亲不仅出于自然亲情对他宠爱有加，而且作为品性的审查员也会作出如此深思熟虑的判断，难怪对他万分珍爱。正当他沉浸在这种感情之中时，突然得到一个令人吃惊的神圣信息，叫他走很远的路，就是离城三天的路程，到某座高山上，把他的儿子献为祭。他虽然对自己的儿子怀着语言无法表达的宠爱，得到这指示后却面不改色心不跳，一如既往地保持坚定的永不动摇的判断。对神的热爱支配了他的情感，他竭尽全力克服了亲情、血缘这些多情术语产生的一切魔力，没有把神圣呼召告诉家里任何人，只从无数随从中挑选了两个，最年长的和最忠诚的，再加上儿子，一共四人出发了，似乎只是去行常规的仪式。然后，就像到了某个指定点的一名侦察员，他远远看见了所指定的地方，就命令仆人留在那里，把火^[39]和柴交给儿子背；因为他认为应当让被祭者本人来背献祭的工具，这担子其实很轻，因为敬虔是最不辛苦的事。他们以相同的速度，不是脚下的步伐，而是心里的速度，沿着短而直的路走到尽头，这尽头就是圣洁，来到指定的地点。然后，父亲用

石头筑坛，儿子看到燔祭用的一切都预备好了，只是没有祭物，就看着他父亲，问：“我父哪，请看，火与柴都有了，但燔祭的活物在哪里呢？”对其他任何人来说，知道自己要做什么，却把它藏在心里，乍然听到这样的问话，必会迷乱、流泪，必因极端的悲伤而无言以对。然而，亚伯拉罕的身心都毫无偏移，他面不改色，思绪也不乱，镇静地回答说：“我儿，神必自己预备祭品，即便是在这广袤的旷野之中，你可能会放弃找到它的盼望；要知道，在神凡事都是可能的，包括那些对人来说不可能的事或无法克服的困难。”他说完这话，就迅速抓住儿子，把他放于祭坛，右手拿着去鞘的刀，准备杀他的儿子。然而就在他将杀未杀之时，神救主有声音从天上传来，阻止了这一行为，神命令他住手，不可在童子身上下手。他两次呼唤这位父亲的名，使他转身，让他放弃目标，阻止了他的杀人行为。

33.这样，以撒得救了，因为神归还了亚伯拉罕的礼物，并用敬虔献给他的祭品回报献祭者。就亚伯拉罕来说，虽然没有出现预料的结局，这行为却是成就了，是完全的，而这样的故事不仅在圣书里是不可磨灭的，也永存在读者心中。

但是有些好争论的批评家总是曲解一切，往往把批评看得比赞美更重，我们认为亚伯拉罕的行为是伟大而奇异的，他们却不以为然。他们说，许多其他人，对自己的亲人和孩子同样充满爱，也舍弃了亲生骨肉，有的为了国家献出他们，作为使国家免遭战争、旱灾、涝灾、瘟疫的代价，有的为了所谓的敬虔牺牲亲人，虽然事实上并非如此。他们甚至说，在声望卓著的希腊人中，不仅有普通个人，还有国王，几乎不假思索地把自己的子孙置于死地，以便赢得盟友，拯救大量兵力，或者不战而屈人之兵。^[40]他们还说，野蛮人长期以来把献子看作圣洁行为，就是神所悦纳的行为。其实圣摩西曾提到他们的这种习俗，视之为可憎恶之事，因为他指责他们行这种污秽之事时说他们“甚至将自己的儿女用火焚烧，献与他们的神”。^[41]他们还指出，即使在今天，印度的天衣派信徒（the gymnosophists）若在晚年得了难以治愈的慢性病，甚至在还没有完全被它控制之前，事实上很可能还能活上许多年，就筑起葬礼的柴堆，把自己放在上面焚烧。有些妇女看到丈夫在自己面前自焚，就急切而兴奋地奔向柴堆，任凭自己活活地与男人的尸体一同焚烧。毫无疑问，这些女子的勇气是大的、值得赞美的，更了不起的是她们轻看死亡，她们带着令人窒息的热情奔向火堆，似乎那是不朽的。

34.于是他们质问，既然平民百姓、国王和整个民族在情势所迫时都这么做，那么我们为何赞美亚伯拉罕，似乎他所从事的行为是史无前例的？对他们的恶毒和辛辣我答复如下。那些献孩子为祭的人中，有些是照着习俗做的。从上述批评家的叙述看，有些野蛮人就是这样的。有些出于重要而痛苦的原因才这样做，因为不这样做，他们的城池和国家就要毁灭。这些人献出自己的孩子，部分出于更高权能的强迫和压力，部分出于荣耀和尊贵的渴求，在当下赢得声誉，为将来博得美名。就那些出于习俗作出牺牲的人来说，他们的行为似乎没什么了不起的，因为长

期存在的习俗往往变得与自然等同，因而在那些忍耐和毅力都难以成就的事上，习俗能把人的恐惧降低到适当的范围，使人感到轻松和安慰。出于恐惧而献上的礼物，没有赞美的价值，因为赞美是为自愿所行的善事记录的，至于那些并非出于自愿的事，则有外在之事作为其原因，比如有利的环境、机遇或者人所施加的力量。人若是出于对荣耀的渴望而舍弃儿女，那他恰恰应受到指责，而不是赞美，因为他竟拿最亲爱之人的生命去交换应当弃之一边的荣誉。即便他拥有荣誉，那也应当是为了确保孩子们的安全。因此，我们必须检查一下，当亚伯拉罕打算献出儿子时，他是否出于以上动机，是因为习俗，爱荣誉，还是因为恐惧。我们知道，在巴比伦尼亚（Babylonia）和美索不达米亚（Mesopotamia）没有这样的习俗，在他成长并生活了大半生的迦勒底国中也没有看到杀子的习俗，所以，不能认为这种惊世骇俗之事是出于这种惯常做法，因而他对它的认识就变得不那么强烈。同样可以肯定，从人而来的事没有一样使他感到害怕，因为没有人知道他单独领受的神谕信息；他也没有面临任何公共灾难的压力，唯有宰杀具有特殊价值的孩子才能挽救灾难。难道是寻求众人的赞美这种动机促使他做出这种行为？然而，在一个荒凉僻静之处，没有一个人在场，没有人能向后世传扬他的名声，甚至两个仆人也故意远远留在后面，免得有人以为他带着证人见证他的敬虔行为，以便有可夸口的炫耀，这样的情形下能寻求哪种赞美呢？

35.所以，让他们停止放肆的诽谤言语，止住对卓越者的嫉妒和恨恶，不要再中伤过着良善生活的人的美德，这样的美德他们应当大力称颂，协助弘扬才对。亚伯拉罕的行为确实值得我们赞美和爱戴，从许多方面都可以看到。首先，他表现出对神的特别顺服，每一个思维正常的人都认为这种顺服值得万分尊敬，需要尽最大的努力。迄今为止，他不曾忽视神的任何命令，接受它们时也没有任何抱怨或不满，不论需要付出怎样的艰辛和劳苦，因此他担当了庄严而坚定地向他儿子宣判这样的任务。其次，也许在有些国家人祭是习俗，但在其他国家并不是习俗所认可的，不可能因不断重复削弱人们对它的可怕认识。若是这样，他就是第一个引入一种全新且异乎寻常的程序的人。在我看来，这样的事，即便是心已坚硬似铁的人，也无法下定决心，因为如上文所说的，与自然本性作战是艰难的事。另外，他除了以撒，没有生过真实意义上的儿子，所以他对以撒的感情必然与其对真理的感情是同一层次的，甚至高于贞洁的爱，也高于谈论得很多的友谊纽带。再次，他有一个非常有力的动机爱这个儿子，即他是老年得子，而不是精力旺盛时得子。父母对晚年所生的孩子总是宠爱有加，或者因为他们对孩子盼望了这么多年，或者因为他们不指望再有孩子，自然能力到此为止，这是最后的底线了。子女满堂的父亲献出一个孩子，作为对神的什一税，没什么非同寻常，其他的孩子仍能带给他快乐，这是大大的安慰，能缓解他对所献孩子的悲痛之情。然而，人献出的若是至爱的独生子，这样的行为没有语言可以描述，因为他没有任何亲情关系上的退路，全分量都放在天平的另一端，即神的悦纳上。以下这点是异乎寻常的，他在这一点上的作为实在是独一无二的。其他做父亲的，即便为了国家或军队的安全把自

己的孩子献出去，自己总是或者待在家里，或者远离祭坛，即便在场，也要转开眼睛，因为他们无法忍受目睹这样的场景，只能让别人下手杀子。而这里，我们看到，最亲爱的父亲本人做祭司，主持献他最亲爱的儿子的祭祀仪式。根据燔祭法，他还有可能要把儿子的身体肢解，一块块地献在坛上。由此我们看到，他并非有几分倾向于儿子，有几分倾向于敬虔，而是全心全意地致力于圣洁，无视共同血缘的需要。以上提到的这些方面，其他人能沾上哪一点？哪一点不是完全自足、无须描述的？所以，人只要没有恶意，不是好恶之人，必会对他这种非凡的敬虔大为佩服；无须同时考虑我所提到的所有这些方面，其中随便哪一点都足以说明问题。因为只要在心里描画其中一个方面，不论这画的样子多小——贤人的行为没有一点是小的——都足以表明他心灵的伟大和高尚。

36.这里所讲述的故事并不局限于字面的和明显的意义，似乎还包含着深入解释的因素，在许多人看来是模糊的，但那些喜欢精意而不是字义且有能力看见它的人却是认得出来的。这种解释如下。这欲献上的祭品在迦勒底语里称为以撒，这个词翻译成我们的语言，意思就是笑。当然，这里的笑不是指在身体上引起的愉快，而是指理解力的美好情感，即喜乐。换言之，贤人以把喜乐献给神为自己的职责，以比喻形式表明，唯有喜乐与神最密切相关。人类很容易忧伤，对灾难充满恐惧，包括当下的灾难和预料中的灾难，所以人要么因眼前的不愉快之事忧愁满怀，要么因担心将来之事不安焦虑。而神的本性毫无忧愁，毫不担心，完全超越了这些情绪，纯粹享有完全的快乐和幸福。心灵既已作出这样真正的认信，神出于他的良善和对人类的爱，就从自己面前除去嫉妒，按接受者的能力适当地回报他相应的恩赐。事实上，我们几乎可以听见他有声音说：“我清楚地知道，最大的喜乐和欢欣不是拥有别的，就是拥有我这大全之父。我会毫不吝惜地让相配的人拥有我，所谓相配的人，就是跟从我和我的旨意的人，他只要穿越这条情欲和邪恶不可能踏上，唯有美好的情感 and 美德才能行走的路，最终就必然完全摆脱忧愁和恐惧。”

不过，谁也不可以为喜乐从天上降到地上之后还是纯粹的，也不沾染一点忧愁。其实，它是喜乐与忧愁的混合体，只不过好的因素更强大一些，正如天上的光是纯粹的，不混合任何黑暗，但在地上，月亮显然混合了幽暗的空气。我想，正因如此，取了美德之名的撒拉先是发笑，然后在回复询问者时又否认自己笑了。^[42]她担心自己窃取了不属于受造物只属于神的喜乐。因而，神圣的道让她尽可以欣喜，说：“不必害怕，你确实笑了，确实分享了喜乐。”因为父不会容忍人类的整个过程陷在无可缓解的忧愁、痛苦和重压之下，而是在里面混入了好的东西，认为灵魂应当不时处在明媚阳光和安然恬静之中；至于智慧者的灵魂，他希望它生命的大部分时间都处在对世界所显示的字样的快乐沉思之中。

对处理与侄子纠纷的寓意解释（37—38

37. 我们完全可以找出更多的例子，但这一些已经足以说明亚伯拉罕的敬虔。不过，我们也要考察他在为人处世上所体现出的良善而明智的行为。敬虔的人往往也是友好的，同一个人必然展现出两种品性，对神的圣洁和对人的公正。要描述他的所有行为诚然太过冗长，但说说两三件事并非不合时宜。他在金银上极其富有^[43]，拥有的家畜数不胜数，大量的财富可以与那些富甲一方的本地原住民相媲美，超出了一个移民所可能获得的财富，但他并没有招致接纳他共同生活的人的任何指责，反而一直受到与他打过交道的人的赞美。假如他的仆人或跟班随从与他的邻人发生争执或意见不一，这种事情是常常发生的，他就会尽力不动声色地解决矛盾，凭他高大的人格尊严消灭、剔除灵魂里一切倾向于纷争、混乱和分裂的事物。我们既然看到他对那些与他同属一族，但在道德原理上与他疏远，孤立无援，财产远不如他多的人，表现出怎样的谦逊，在他完全可以利用他们的时候，却情愿让自己处于不利地位。既然如此，看到他对外人如此忍辱负重，我们就不会感到惊奇了，因为他若是不讲道义地攻击他们，他们就会联合起来，以更强的力量把他驱逐出境。我们读到^[44]，他有一个侄子，跟随他一起离开家乡移到此地，是个不可靠的、犹豫不决的人，总有点踌躇不定的样子，有时候以充满深情的问候讨好他，有时候因矛盾的心情变得桀骜不驯，难以控制。因而，他的仆人也变得好斗、吵闹，因为没有人管治他们，这在远离主人的牧人身上尤其如此，他们放任自流，脱离管治，总是与贤人的牧人争吵，后者因为主人的温顺，对他们一再忍让。于是，他们越加愚蠢地放肆起来，更加厚颜无耻，心里滋生的情欲之火更加猖獗，根本不可能平息，直到他们的对手迫不得已开始反抗不公正，捍卫自己。眼看着争吵变得非常严重，这位高尚的人虽然听说攻击者怎样遭到反击，也知道他自己一方在力量和人数上远胜过对方，但他没有放任他们，让争吵自行分出胜负，因为他不希望他的侄子看到自己一方因遭受挫败而陷入困境。所以，他站在双方中间，协商办法，使争吵者和解，这不仅对当下有益，对将来也有好处。他知道，如果他们再住在一起，同在一个屋檐之下，就会陷入难以遏制的争吵之中，迟早会激起争战，导致分裂。为阻止这一切，他认为最好不再让他们继续住在一起，彼此相距遥远，安排各自的居所。于是，他找人叫来侄子，让他选择好的地区，欣然同意他选中什么就可以带走什么；因为他想到这样就可以获得和平，这才是最大的所得。试想，人若是强者，有哪个会向弱者让步，哪怕一丁点儿？人若是力量战胜，有谁愿意被击败，而不利用自己的力量？唯有他不以施展力量、自我扩张为理想，而以摆脱纷争、享有宁静的生活为理想，由此他表明自己是最可敬的人。

对救侄子的寓意解释（38—41节）

38.这一故事的真实记载是对亚伯拉罕作为一个人的赞美；但根据那些从字面解释延伸到属灵解释的人，这故事也指明了灵魂的品质（characters），因而考察一下它们必是适当的。这样的品质数不胜数，发端于无数的起点，起源于各样的环境，但是现在要考察的只有两个，一个是高级的，就是年长者；一个是低级的，就是年轻者。高级品质尊重本性上最重要、占主导地位的事物，低级品质则崇尚处于最低的隶属位置的事物。高级、占支配地位的就是智慧、节制、公义、勇敢，被视为整体的美德，以及美德所激发的行为，而低级的就是财富、名誉、职位、好的出身，不是真正意义上的好，只是大众以为的好，还有其他在灵魂和身体之后位居第三也必然是最后的事物。这两种品质都拥有我们可以称为羊群和牛群的事物。热爱外在事物的，有金银服饰，各种物质财富和追求物质财富的工具，还有兵器、装置、三层桨座的战船、骑兵、步兵、海军，产生权力保障的统治权的基础。热爱美德的，有各种独立的美德原则和靠智慧本身发现的真理。可以说，负责掌管这两类事物的，就是看管牲畜的牧人。爱财富或荣誉的人，以将军自诩的人，以及一切追逐支配大众之权力的人，关心的是外在事物；而灵魂之事，则是热爱高尚道德和美德的人所关心的，他们喜爱真正的财宝，不爱伪造的财宝，而不是相反，喜爱虚假的财富，不爱真正的财富。因而，两者之间发生冲突是很自然的事，因为他们没有任何共同的原则，总是在激烈地争论生活中最重要的事是什么，也就是决定真正的财富是什么。灵魂曾有一段时间处于争战状态，就是这种冲突的情景^[45]，因为它还没有完全净化，情欲和疾病仍然胜过它的健康原则，占据上风。但是自从它开始变得越来越强壮，就借助更高的力量粉碎了对立理论对它的威胁性行为，此后，它就能展开翅膀，同时，它的灵（spirit）也完全长成，于是就在它与它品质中仰慕外在事物之装饰的那一部分之间竖立高墙和篱笆。它与那一部分谈话，就像与人谈话一样，说：“你不可能与热爱智慧和美德的人拥有共同的家和共同的纽带。走吧，另去寻找你的住所，让你自己走得远远的，因为你没有，或者毋宁说，不可能有他的友谊。凡是你认为在右边的，他认为是在左边，反之亦然，凡是你认为是错的，在他看来全是对的。”^[46]

39.然而，这位高尚的人并非只是一味地息事宁人、追求公正，同时他也充满勇气，有战备意识，不是为了交战，因为他不是个好斗或任性的人，而是为了保障将来的和平，对手要破坏的和平。最明显的例子就是他的行为。^[47]东边居住地由四位王统治，他们掌管幼发拉底河（Euphrates）两岸的东方各国。除了所多玛，其他国家都一直远离骚乱，遵守君王法令，毫不迟疑地缴租纳税。唯有这个所多玛国，在它被火毁灭之前，长期谋划暴乱，开始破坏和平状态。因为此地极其繁华，由五个王治理，他们征收城邑和土地的税赋；此地面积虽然不大，却盛产谷物，树木葱郁，果子挂满枝头，其他国家地大，这个国家位置好，因此它由多个喜爱它的统治者治理，他们都被它的迷人风貌吸引。这些王迄今为止一直缴纳固定的贡赋给税收官，既是出于对主管他们的更高掌权者的尊敬，也是出于畏惧之心。但是他们一直沉溺于对美物的享受

之中，饱赋无度，饱赋往往就产生傲慢，于是生出能力之外的野心，先是抖落背上的轭，然后就像恶奴一样，攻击主人，指望骚乱或暴动能成事。然而，这些主人却不忘自己高贵的出身，武装了更强大的力量，对这种攻击不屑一顾，认为不费吹灰之力就可制服敌人。他们一迎战，就使对手有的狼狈不堪地奔逃，有的成群结队地被杀死，更多的被活捉投入监牢，还收获了其他战利品。此外，他们还抓走了贤人的侄子，就是不久前移居到五城之一的罗得。

40.有一个从溃退的人群中逃离出来的人，向亚伯拉罕报告了这一消息，使他大为不安。他不可能再保持平静了，这打击实在太大了，比听到侄子死了更令人忧伤。因为他知道，死亡，如其名字本身所表明的，就是生命中一切事情的终止，尤其停止了生活中的灾难，而活着却有数不胜数的困苦等着。但是当他预备追击敌人，营救侄子时，却不知找什么盟友，因为他是个外乡人，移居者，考虑到诸王的军队人数之多，新近又得了胜，没有人敢对抗他们不可一世的力量。不过，他在完全陌生的地方还是找到了盟友，因为当人开始从事公正和仁慈行为时，就能在没有资源的地方找到资源。他召集自己的仆人，吩咐那些由交换所得的人留在家里，因担心这些人会逃跑，然后召集家养的人，把他们编成百人团，领着三支军队出发。不过，他并不信靠这些人，因为他们的数量只是诸王军队的零头，他信靠的是神，义人的拥护者和捍卫者。于是他急切地奋力冲击，全速前进，直到晚上时分，当敌人吃完晚餐，准备就寝的时候，他逮着机会，攻击他们。有些人毫无防备，在床上就成了刀下鬼，那些拿起武器抵抗的，也被全部歼灭，全军都被大力制服，与其说被他指挥的军队击败，不如说被他的勇气压倒。他不停地杀敌，直到彻底消灭敌军和他们的王，使他们躺倒在营房前面，方才罢手。他取得了卓越而伟大的胜利，把侄子救了回来，还夺了骑兵的所有马匹，所有其他牲畜，大量战利品。至高神的大祭司看见他带着战利品靠近，首领和军队都毫发未损，他自己的随从一员未折，就对这战绩大为惊异，心想——事实也确实如此——这样的胜利若没有神的引导、眷顾和对他军队的帮助，是不可能获胜的，于是他就把双手伸向天，为亚伯拉罕向荣耀的神祷告，为胜利献上感谢祭，慷慨宴请那些参加了战斗的人，欣然分享他们的快乐，似乎这胜利是他自己的；其实这胜利也确实是他的胜利，因为“朋友的所有就是共同的所有”，如谚语所说的，这对唯一目的就是使神喜悦的贤人来说，就更是如此。

41.这就是我们所读到的《圣经》故事的字面意义。但那些能够沉思脱去形体的事实和赤裸裸的真相的人，那些与灵魂同在，而不是与身体同在的人，会说这九个王之中，四个是指我们身上四种激情即快乐、欲望、畏惧、忧愁所产生的力量，而五王是指五个感官，即视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉。因为这九者在一定意义上得赋支配权，是我们的王和统治者，但它们并非以同一种方式统治。五官服从于四种激情，前者天生就得向后者付费纳贡。忧愁、快乐、畏惧和欲望源于我们的所见、所闻、所嗅、所尝和所触，若没有感官所提供的材料，哪种激情本身都不可能有任何力量；正是这些供给构成了激情的力量，所取的颜色、形

状，所说或所听的声音，滋味或香味，可触摸之物的触感，是柔软的、坚硬的、粗糙的、光滑的、温暖的、冰凉的，所有这些都靠感官输送给各种激情。它们若能提供上述贡物，诸王之间就保持良好的联盟；一旦它们不再献贡，不和与争战立即产生；当人的老年及其苦痛来临之后，这样的事显然就会发生。因为到了那时，激情没有一个变弱，甚至可能更强，但视力已经模糊，听力渐渐衰退，各个感官都迟钝起来，再也不可能像以前那样准确地判断每件事物，或者提供同样的贡物了。既然它们确实各方面都变弱了，已经快要垮掉了，那么反对它们的激情就必然能轻易地击败它们。

经上说，五王中有两个掉在坑里，另外三个仓皇逃跑，这话包含很多哲学真理。因为触觉和味觉降到身体的最幽暗处，把专门靠它们处理的东西转移到其内在部分，而眼睛、耳朵和嗅觉基本上跑到外面，脱离身体的羁绊。

贤人从自己的住处观察着这一切。当他看见原本是联盟和朋友的人中间出现越来越大的纷乱，九国之间不再和平，引发了战争，其中四王与五王为争夺统治权相互争斗，他就抓住机会，发动突然袭击，希望在灵魂里建立民主制^[48]，也就是最好的体制，取代暴君的独裁统治，确立合法和公正，取代迄今为止一直盛行的非法和不公正。

所有这些不是我杜撰的故事，乃是事实，是我们可以自己身上看到的最确定的事实。^[49]因为感官虽然可能常常保持与激情一致，为它们提供所感知到的对象，但也常常反叛，不愿意再交付同样的款项，或者因为理性这位惩戒者的在场而无法做到。因为理性只要披戴上它的全套甲冑，即美德、理论以及体现它们的学识，装备起这种不可抵御的力量，就大获全胜。必朽坏的与不朽坏的是不可能住在一起的。而九大霸王，即四激情和五感官，是必朽坏的，且是朽坏的源头；真正神圣而圣洁的道，其要塞在于美德，其据点位于数序中的十这个至高无上的完全数字^[50]，这道前来争战，并在神大能的帮助下，轻而易举地胜过上述九王。

妻子撒拉的死（42—44节）

42.此事之后，随着时间的流逝，他心里至爱的、赋有各样美德的妻子离开了他。她处处表现出妻子的爱，与丈夫一起离开他的本族，毫不犹豫地离开自己的本地，一直在异国他乡漂泊，在贫困饥荒中流浪，始终与他并肩作战。任何时候、任何地方，她都站在他的身边，任何时候都没有与他分离，是他生命和生活事件中真正的伴侣，坚定地与他同甘共苦。她不像其他妇女那样，遇到不幸就远远避开，一有好处就随时预备抓住不放；她不论幸与不幸，都欣然接受自己的位分，把它看作适合于已婚妻子的适当试炼。

43.^[51]我可以引述许多故事来赞美这位妇女，不过，我这里只提其

中的一个，这一个必能最清楚地证明其他的故事全是真实的。由于没有生育，膝下无子，她担心神所爱的这个家庭会断子绝孙，于是来到丈夫面前，对他说：“我们彼此相悦生活在一起已经很长时间了。但是我们结婚、自然促成男女结合的目的，即生儿育女，却还没有实现，将来也不太可能实现，至少无法指望从我这里实现，因我年事已高。但不可因我不能生育，而连累到你，不能因对我的感情使你无法做你能做的事，成为一个父亲，所以你再娶一房我不会嫉妒，因为你娶她不是出于盲目冲动的情欲，乃是为了成全不可违抗的自然律法。因而，我很愿意为你迎娶一位新娘，我自己所缺乏的，让她来补上。如果我们祈求孩子的祷告得到回应，孩子就是你亲生的孩子，当然也是我所收养的孩子。为避免我有嫉妒之嫌，你若不介意，就娶了我的使女，表面上看她只是个仆人，实质上却具有自主而高贵的出身，自从她进入我家的第一天起，我观察了很多年，证明她出身时虽是埃及人，生活规范上却是个希伯来人。我们拥有很多物质，大量财产，不是移民通常所能有的，因此我们如今使那些以兴旺发达闻名的本地人也相形见绌，却没有后嗣，没有继承人，当然你若听从我的劝告，也许就会有。”亚伯拉罕对妻子的爱更加敬佩，这种爱从未变老，始终新颖如初，她对将来的精心预见也使他大为叹服，就娶了她赞同的配偶，与她同房，直到她生了孩子，或者如这个故事最可靠的版本所说的^[52]，只同住到她怀了胎；怀胎之后不久，他就出于自己天生的自制，以及对合法妻子的尊重，不再亲近使女。这样，使女就在当时生了一个儿子。再后来，这对合法夫妇，原本对怀胎生子不抱希望的夫妇，却有了自己的孩子，这是对他们高尚品德的回报，是慷慨神的恩赐，远超出他们的期盼。

44.^[53]我们不必举出更多的例子表明这位妻子的功绩。能证明贤人的例子就更多了，其中有些我前面已经作了详尽的赞颂。现在我要说说有关他妻子之死的事，他在这事上的行为表现我们不可忽略不讲。他失去了一生的伴侣，她的品德我们已经在行文中作了描述，神谕也作了记载，忧伤正要与他的灵魂角斗，此时他迎上前去与它搏斗，如同在竞技场上，并且得了胜。他把力量和百倍的勇气给予激情的天敌，即理性，他终生都是以理性为自己的策士，此时更下定决心顺从理性，它的劝告是多么卓越和有益。劝告说，他不可过于悲痛，似乎这是全新的、从未听说过的不幸事件，也不可漠然置之，似乎根本没有令人心痛的事发生，而要选择中道，舍弃两端，以适度情感为目标；欠自然的债，理应归还，不要因此怨恨，而要悄悄地、慢慢地减轻打击的痛楚。圣书里可以找到这方面的证据，那是永远不可能被证明是虚假的见证。它们表明，他伏在尸体上悲泣了一阵之后，就迅速起身，控制自己，不再号啕大哭，显然这是因为持守智慧原理，智慧使他明白，死不是灵魂的消灭，只是与身体的分离，灵魂超然于身体之外，回到它的原处；它的原处乃是神，如创世的故事里所表明的。因为正如理智的人，没有谁会对归还当还的债务或收回存放在他这里叫他受益的事物而发怒，同样，自然既将她取回，他就不可恼怒，而要镇定地接受不可避免的事。这样，当国中的大臣前来表示同情时，却没有看到他们中间习以为常的那种悲

号，没有哭泣，没有哀歌吟唱，没有捶胸顿足，男人女人都没有，唯有有一种极其自制的忧愁弥漫在整个家中，他们就感到大为惊异，但是他的余生却实在使他们大为敬佩。由于他非凡而伟大的美德闪耀出荣光，远不是他们自己所能谨守的，所以他们靠近他，呼叫说：“你就是从神来到我们中间的王。”这话实在没错，千真万确，因为其他王国都是在人中间确立的，伴随着战争、运动和数不胜数的灾难，这是渴求权力的野心通过他们为争战所培养的步兵、骑兵和海军，加给彼此杀戮的双方的。而这位贤人的王国是凭神的恩赐而来，领受它的高尚之人没有给任何人带来伤害，而是让全体臣民获得并享受美好事物，他原来是向他们传达和平和秩序信息的先锋。

结语（45—46节）

45.还有另外一段称颂的话由摩西说预言的口里说出，其中说到他“信靠神”。这话若只停留在口头上，是微不足道的事，但要用行动把它实现出来，却是极大的事情。试想，除了神，人还当信靠什么？高位、美名、荣耀、充足的财富、高贵的出身、身体的健康、感官的能力、体力和美貌吗？然而，职位是完全不稳定的，周围有无数的敌人窥视着它，即便有幸得到保障，这安全也伴随着无数的灾祸，那些处在高位上的人要么是灾祸的发动者，要么是灾祸的受害者。名誉和荣耀是最不稳定的所有，在鲁莽者不计后果的脾气和轻狂的话语上飘荡颠簸，即便持久，按其自身的本性也不可能容纳真正的善。至于财富和高贵的出身，它们甚至依附于最卑鄙的无耻之徒，即便局限在有德性的人身上，那也不是对实际拥有者的称颂，而是对他们的祖先和运气的致谢。再者，我们也不可因身体上的天资而过分自傲，在这方面非理性的动物比我们更有优势；试想，有哪个人比家畜中的牛或野兽中的狮子更强壮、力量更大？有谁的视力比鹰或雕更敏锐？谁的听力能与最愚笨的动物驴相媲美？至于嗅觉，谁有比猎犬更准确的辨别力？猎人告诉我们，猎犬能循着气味，准确无误地奔向它不曾看见的遥远的猎物；在狩猎和追踪中，其他动物利用的是视力，猎犬利用的就是它们的鼻孔。那么健康呢？大多数非理性动物都极其健康，并尽可能不生病。美貌？相比之下，我得说，有些无生命之物比人更为俊美，无论男的，还是女的。比如画家、雕刻家所创作的形像、雕塑和画面，总而言之，一切大获成功作品，无论是在艺术上登峰造极的，还是激发希腊人和野蛮人的热情的都如此，他们把这些作品竖立在最显眼的地方，作为对他们城邑的装饰。

46.这样说来，信靠神是一种确定可靠的善，生活的慰藉，美好盼望的应验，灾难的消除，财富的收获，与不幸相远，与敬虔相识，幸福的继承，灵魂全面的提升，因它坚定地停留在神身上，他是万物之源，能成就一切事，但只希望最好的事成全。正如那些行在打滑的路上的人，容易摔跤，人仰马翻；那些走在大道上的人，毫无阻碍地大步前进。同

样，那些使灵魂按着属肉的、外在事物之路行走的人，只能让它练习摔跤，所有这样的事都非常容易滑倒，根本没有安全性可言；而那些加紧沿着美德原理走向神的人则走在安全、不可动摇之路上，所以，我们可以完全符合真理地说，信靠前一种事物就是不相信神，不信靠它们就是相信神。但是，神圣的道不仅证明他拥有诸美德之王后，即信靠存在者，还是第一个被称为长者^[54]的人。其实在他之前的那些人，有寿命比他长三倍或更多倍的，但是我们没有听说有哪个配得这一头衔，因为真正的长者并不是由他活的日子长短决定的，而是由可赞美的、完全的生活表明的。那些在身体里活了很长年岁，但没有体现出生命之善或美的人，必被称为长寿的小子，从未在与老年相配的学识中得到训练；而倾心于健全理智、智慧、对神的信靠的人，可以恰当地称为长者，这一称呼的意义类似于“第一位”。说实在的，这智慧者就是人类的第一位（the first），如同船的舵手，城邦的统治者，战争中的将军，身体里的灵魂，灵魂中的心智，或者世界上的天，天上的神。神惊异于亚伯拉罕的信心，就回报以信实，以起誓确认曾应许给他的恩赐。这里他不再是作为神与人说话，而是作为一个朋友与熟人说话。在神，原本一句话就是一个誓言，但他说“我指着自已起誓”^[55]，好叫他的心灵变得比以前更确信，更坚定。这样说来，这高尚的人就是长者，第一位，所以他必被呼召；而每一个追求属于反叛的年轻人的、处于最末流的方式的愚拙者，就是年轻者和末后者。

这就是亚伯拉罕。以上所述全是关于这位贤人的赞颂，如此众多，又如此伟大，但摩西还要锦上添花，说：“这人遵守神圣律法和神圣命令。”^[56]他遵守它们，不是因为有记载的文字教导他，而是非文字的本性赋予他热心，使他跟随那有益的、无污秽的冲动，它们引导到哪里，他就跟随到哪里。人既有神的应许在面前，除了笃定地信靠应许之外，还能做什么呢？这就是民族的第一位和创立者的生平；有人会说，他是个遵守律法的人，但如我们的讨论所表明的，我们毋宁说，他本人就是律法，一部不成文的律法。

[1] 即洪水及所多玛和俄摩拉的毁灭。斐洛把这两者归在一类，忽略后者完全是地区性的特点。比较他在《论摩西的生平》ii.52—65里对两者的讨论。

[2] 即《论创世》。

[3] 斐洛在这些作品里常常把“迦勒底语”（Chaldean）用作希伯来语的同义词。

[4] 这一论点基于《创世记》4：26（七十子希腊译本）“他给他起名叫以挪士；他盼望求告耶和华神的名”（英译本“那时候，人才求告耶和华的名”），也基于希伯来韵文里以挪士（Enos）意指“人”这一事实。

[5] 即“墨水”。

[6] 第一位执政官称为“o archon”，第二位称为“archon Basileus”（王者执政官，即巴赛勒斯执政官），第三位称为“archon polemarchos”（军事执政官），其他九位（这里应是其余六位——中译者注）称为“thesmothetai”（司法执政官）。

[7] 同样，《恶人攻击善人》139“心怀盼望者记载在神的书卷里”也是从《创世记》四章26节的“这是关于人类后代的书卷”推导出来的。当然，这一短语也导入下面的内容，开启新的段落。

[8] 以挪士是亚当的曾孙，自然应是第三代；或者，如果把亚伯和该隐包括在内，就是第五代。斐洛得到这个他所要的数字可能是省略了亚伯，因为《创世记》四章25节里说塞特是他的替代者，也可能省略了该隐，因为他受了诅咒。

[9] 或“值得赞美”。见《利未记》19：24：“第四年结的果子全要成为圣，用以赞美耶和華。”

[10] 《论创世》47 ff.

[11] 《创世记》5：24。七十子希腊本：“以诺使神大为喜悦，神就将他化了去，他就不在世了。”英译本：“以诺与神同行，神将他取走，他就不在世了。”

[12] “灵魂不合本性的活动”是斯多亚主义用来界定“pathos”的一个词（S.V.F.iii.462，476）。

[13] 在另外的地方，根据论证的需要，斐洛把心灵排除在七大功能之外，代之以繁殖功能（to Ionimon）。《论创世》117，《论更名》111。

[14] 《创世记》6：9（和合本末句为“挪亚与神同行”——中译者注）。

[15] 《创世记》7：11：“大渊的泉源都裂开了。”

[16] 《出埃及记》3：15。

[17] 《出埃及记》19：6。

[18] 斐洛似乎认为，离开本国、本族的命令（参看《创世记》12：1）是用迦勒底语而不是哈兰语昭示给亚伯拉罕的。

[19] 《创世记》11：31和12：5。关于“另一地”的含义见18节中间段落。

[20] 哈兰的比喻含义，更详尽更清晰的阐释见《论亚伯拉罕的迁居》176ff.；《论梦》I.41 ff.。哈兰作为感知觉之处，是心灵的形体之屋（《论亚伯拉罕的迁居》187），因而代表苏格拉底的自我知识，总体上与占星术的推测形成对比。它使人相信，有一种比心灵更高的权能，并引导第二次移居，从自我知识走向神的知识。

[21] 《创世记》12：7。但这“显现”发生在亚伯拉罕到了迦南地之后。如果斐洛仔细理解《创世记》的意义，“metanastasis”必然包含两次移居。但结果表明他错误地理解为指的是哈兰时期。

[22] 《创世记》17：5。

[23] 《创世记》12：9。七十子希腊文本：“亚伯兰起程，行到旷野，在那里扎营。”斐洛为方便起见把亚伯拉罕前面在迦南的活动省略了，紧扣最终目标——旷野，它象征神秘主义者的隐居处。

[24] 见《创世记》12：11—20。

[25] 或者“研究（更高的）自然真理的人”，在有些上下文中（比如《论摩西的生平》II.216）甚至等同于“神学家”。大自然是如此类似于神，像这样一些比喻意义上的真理是对它的专门研究。

[26] 即美德是妻子，心灵是丈夫。

[27] 22—23节见《创世记》第18章。

[28] 见《创世记》18：6，原经文为：“你速速拿三细亚细面调和做饼。”——中译者注

[29] 即认为撒拉不承认自己发笑是由于她认出了客人是神性的，而不是如《创世记》所说的是由于害怕。另外，斐洛这里对这一事件作了合乎自然的解释。

[30] 显然指公认的观点，认为theos源自tithemi。

[31] 根据上下文，应为“第一类人”。——中译者注

[32] 见《创世记》18：3、10。

[33] 见《创世记》19：26、27。

[34] 神的直接作用只出现在行善时，他把惩罚之事交给副手去做，这一思想在《论变乱口音》168 ff.论到经文“我们下去，在那里变乱他们的口音”时已经提出，在《论逃避与发现》68 ff.也如此。亦见《论创世》72 ff。

[35] 关于“有用”之火与“属天”之火的区别，参见《谁是神立的后嗣》136及注。

[36] 关于这一思想，参见《蒂迈欧篇》47A“从那里”，即从视觉给予我们的知识，“我们获得哲学”。

[37] 《创世记》19：20。修订本：“这座城又小又近……这不是一个小的吗？”斐洛或者没有看到最后三句话是个问句，或者更有可能是认为在语法上把它们看作陈述句是吸取比喻意义上的教导的充足理由。

[38] 见《创世记》22：1—19。

[39] 《创世记》里以撒没有背火。

[40] 斐洛可能想到了欧里庇得斯“Heracleidae”中的Iphigeneia和Macaria，只是两者都不适合这里的情形。

[41] 《申命记》12：31。

[42] 《创世记》18：12、15。撒拉的笑前面已经解释了其明显的含义。这里我们有灵性意义上的解释。笑意指喜乐，不是指怀疑，这在《寓意解经》第一卷II.217 f.和《论更名》166中已经指明。不过，这两个地方并没有论到随后的否认。这里提出的解释，即灵魂开始怀疑人是否并不拥有喜乐，最多只能指望拥有，也可以在《论特殊的律法》II.54看到。

[43] 关于亚伯拉罕的财富，参见《创世记》13：2，24：35。

[44] 参见《创世记》13：5—11。

[45] 或者“曾是攻击的对象，任凭叛乱产生”，即，这里的灵魂，下面当然也是，等同于它自身好的一面。

[46] 这显然是对《创世记》13：9“你向左，我就向右；你向右，我就向左”的喻义解释。

[47] 见《创世记》第14章。

[48] 斐洛所说的民主制似乎是指国家的各个部分拥有自己特有的权力。

[49] 九王与公认的四激情加五官在数目上的巧合很自然地使斐洛想到这种独创性的喻义解释。不足之处似乎在于，故事中五王背叛四王不是出于亚伯拉罕的影响力，而比喻中五官拒不协助激情则归因于理性。

[50] 关于《圣经》里把十作为完全的数字使用，参见《论预备性的学习》89 ff.（引用了《创世记》第14章和其他经文的例子）。关于它在算术上的价值，参见《论十诫》20 ff。

[51] 见《创世记》16：1—6。

[52] 很可能如斐洛这里所说的传统惯例所叙述的。很自然地，它们相信亚伯拉罕尽一切可能守节，事实上，这一点完全可以从《创世记》16：6推断出来。

[53] 见《创世记》第23章。

[54] 《创世记》24：1，英译本为“年纪老迈”。

[55] 《创世记》22：16。

[56] 《创世记》26：5。参和合本译文：“都因亚伯拉罕听从我的话，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度。”——中译者注

第二篇 论约瑟

——一个政治家的生平

对约瑟的梦、约瑟被害故事的寓意解释（1—7节）

1.完全美德得以形成的因素有三：学识、本性和践行。这三者分别体现在摩西给予长者地位的三位智慧者身上。我已经描绘了这三位的一生，认为它们分别是源于教化的生平，源于自修的生平和源于践行的生平，现在我要按这一序列描述第四种生平，那就是政治家的生平。这一名称同样有其代表，体现在先祖之一身上，这位先祖如摩西表明的，从年轻时候起就在自己的职业上接受训练。这种训练第一次是在他约十七岁的时候给予他的，那就是学习牧羊的技巧^[1]，这种技巧与政治家的学识非常接近。由此我想，难怪诗人们常把国王形容为百姓的牧人^[2]，因为成功地牧羊将产生最好的王，羊群虽然不必给予很多的思考和关怀，但掌握了牧羊的本领就学会了管理生物中最高贵的羊群——人类。正如对将来要在战争或指挥军队中担当首领的人来说，在猎场上的锻炼是绝对不可或缺的一环；同样，对那些希望管理国家的人来说，没有什么比牧羊更适合的训练了，这使人在发挥权威、行使指挥权上得到锻炼。他的父亲注意到他身上有一种高贵的气质，如同鹤立鸡群，所以对他大为赞赏，非常器重，同时，这个孩子是他晚年所生的——没有什么比这更能使人产生慈爱——所以对他的爱超过对其他儿子的爱。由于他本人就是个热爱美德的人，所以对这孩子也特别、额外地关注，要培养他本性中的火花，希望它不只是阴燃，而是能迅速燃烧为烈焰。

2.^[3]然而，嫉妒永远是成就大事的敌人，这里也同样开始作祟，在一个各方面都幸运地日益兴旺的家庭中造成分裂，煽动多位弟兄与一位作对。他们对约瑟（Joseph）表达恶意，与他父亲的善意对抗，父亲对他有多爱，他们对他就有多恨。不过，他们并没有把那样的仇恨大声说出来，只是彼此之间心照不宣，保守秘密，因此很自然地，这种仇恨变得越来越深。因为情绪被禁锢起来，找不到宣泄的通道，被堵在里面，就会变得越来越强烈。约瑟本性单纯清白，对潜伏在他哥哥们心里的嫉恨一无所知，反而相信他们都是友好的，于是把自己所梦见的一个意味深长的梦告诉了他们。他说：“我想，当时正值丰收的时节，我们全都得到田里去收割庄稼。我们拿起镰刀，正在收割的时候，突然我的禾捆起来，直直地站着，而你们的禾捆，似乎听到了一声号令，在惊异中迅速上前，对我的禾捆跪地下拜，致以最大的敬意。”他的哥哥们原本都是聪明机智之人，精通有关象征符号的解释，通过合理的推断揭示晦涩的含义，因而回答说：“难道你认为你要做我们的王管辖我们吗？你编造的这一异象岂不就是暗示了这样的意思？”于是，他们找到了支持仇恨的新理由，怒火就更加熊熊燃烧起来。他却毫无觉察，几天以后又做了一个比前者更令人吃惊的梦，又把它告诉他的哥哥们。这次他梦见太阳、月亮和十一个星向他下拜。这梦引起了父亲的好奇，他把此事放在心里，

留心观察，看结果会怎样。但他又担心这孩子犯了一个严重的错误^[4]，就重重责骂他说：“你似乎是说，太阳就是你父亲，月亮就是你母亲，十一个星就是你十一个哥哥。难道我和你母亲、你弟兄果然要向你跪拜吗？我的儿啊，不要让这样的念头进入你的心里，让你在梦中看见的景象渐渐消退、忘了它吧。因为盼望并渴望统治你的家庭，在我看来非常可憎，而且我想，凡是关心亲人之间的平等和公正的人必然都会这样认为。”

但是，雅各担心如果约瑟与兄长们继续在一起，他们对他所梦见的异象的妒忌会使他们滋生骚乱和争吵，于是就打发他们出去放羊，把约瑟留在家里，让他们分开一段必要的时间。他知道，人们都说时间是医治灵魂疾病和失调的医生，时间能够消除忧伤，平息愤怒，治愈恐惧，时间能缓解一切，甚至自然难以医治的疾病，它也能治好。然后他估摸着他们心里应当已经不再满怀嫉恨的时候，就派他出去，一方面是问候他的兄长们，另一方面让他看看他们过得怎样，羊群看管得如何。

3.这次出行最终成为大恶和大善的源头，在两方面都超出了人所能预料的范围。约瑟遵从父亲的吩咐，到他哥哥们那里去，但他们一看到他远远地走来，就彼此谈论，所用的语言非常阴险，充满恶意。他们甚至不愿俯就称呼他的名字，只是称他为做梦的，散布异象的，以及诸如此类的词。他们的愤怒已达到极点，虽然不是一致同意，却也是大多数同意，要设计害死他，而且为避免被人发觉，他们决定把他的尸体扔进地下的深坑里。那个地方有许多这样的坑，是用来储蓄雨水的。只是在长兄的劝说下，他们勉强听从，没有做弑弟这种最可诅咒的事。长兄力劝他们让灵魂保持清洁，不可染指那样可恶的行为，只要把他扔进深坑就行了；他这样说是想找出某种方法救他脱离他们的手，希望等他们走开之后就把他拉上来，将他完好无损地归还他们的父亲。他们接受了他的建议，此时，约瑟走近了，问候他们，他们却一把抓住他，似乎他是战场上的敌人，剥了他的外衣，然后用绳子把他吊下敞开的深坑里。他们把他的衣服用一只羊羔的血染了，打发人送到他父亲那里，编造谎话说野兽把他吃了。

4.恰好那日有一支商队经过那条路，他们常常从阿拉伯运货到埃及。兄弟们就把自己的弟弟从坑里拉上来，卖给了这些商人，提出这个计划的是老四。我想，他是担心约瑟会被其他因对他愤怒而变得残忍的兄弟恶毒地杀害，就劝他们把他卖了，以贩卖为奴这种较小的恶，来取代谋杀这个更大的恶。他们卖他时长兄并不在场，所以，当他往坑里看，却没有看到不久前被扔在里面的童子时，就大声哭喊起来，撕裂了自己的衣服，发疯似地横冲直撞，捶头揪发。他叫喊着：“告诉我，他究竟怎样了？是死是活？若是死了，就让我看见他的尸体，我好扶尸悲号，使这灾难显得有所缓和。我若看见他躺在这里，就得安慰。我们为何对死人还要怨恨？不能把嫉妒强加到死者身上。他若还活着，那他究竟去了哪里？落到了谁的手里？你们要告诉我实情，不能像怀疑他那样怀疑我，拒不信任我。”于是他们说，他已经被卖了，又拿出所卖的价钱

给他看。“你们做了一宗好买卖”，他说，“我们就分了这钱吧。我们与奴隶贩子竞争恶之冠冕；我们就戴上这冠冕，好夸口我们在残忍上超过了他们，因为他们的目标是针对外人，而我们却针对自己最亲最爱的人。一种伟大而新颖的方式已经产生，一种闻名遐迩的耻辱。我们的先祖留给全世界的是关于他们高贵行为的记载，而我们将留给子孙后代有史以来最大的关于我们的背信和残暴的丑闻。因为一旦有重大意义的事件做成了，关于它们的传闻就会传遍每个角落，若是值得赞美的事，就引起敬佩，若是罪行，就受人指责，被人轻视。关于这事，我们的父亲会得到怎样的报告呢？他原本特别幸福、特别快乐，但我们使他的生活变得难以忍受。究竟是哪个最可怜，是被卖为奴仆的人，还是残忍出卖的人？可以肯定，我们远比他更为可怜，因为遭恶不如行恶更令人痛苦。前者得到两种伟大力量的支持，就是怜悯和希望；后者什么都没有，还被众人论断为最恶者。但我又何必这样疯狂哀叹呢？最好还是保持平静，免得自己也成为某种可怕命运的牺牲品。因为你们是脾气极其野蛮、毫无怜悯之心的人，每个人心中的残暴仍然是剑拔弩张”。

5.他父亲听到的不是真实的消息，儿子被卖了；而是谎言，说他死了，并且似乎是被野兽吞吃的，他听到的话和看到的東西就像一记重拳打在耳朵和眼睛上。送到他面前的约瑟的衣服破烂不堪，污迹斑斑，染有大片殷红的血。极度的悲伤使他晕倒了，他双唇紧闭，躺了很久时间，甚至无法抬头，这一噩耗把他彻底打倒了。然后，突然他泪如泉涌，淋湿了双颊、下巴、胸口以及自己的衣服，剧烈抽泣，呜咽着说出这样的话：“孩子，不是你的死，而是你的死法使我如此悲伤。你若是埋葬在自己的土地上，我也能得安慰，能在你病床边看着你、照顾你，你临死前与你互道再见，合上你的眼睛，扶着你的尸体哀哭，为你举行隆重的葬礼，尽一切传统仪式。不仅如此，即使你在异国他乡，我也会对自己说：‘老头，节哀吧，是自然收回了属于她的事物。’’独立的家国只是就活人而言的，对死人，每块地都是坟墓。死亡不会早早地临到人，或者毋宁说，死亡总是早早地临到每个人，因为与永恒相比，活得最长的人的寿命也如同瞬间。实在说，你若不得不死于暴力或预谋，那为何不是被人杀死？那样对我倒是较轻的灾难，人多少总会对被害者怀有一点怜悯，可能会掬起一抔土撒在尸体上。就算他们是最残忍的人，最多也不过暴尸于野，拂袖而去，即便这样，还可能会有某个路人经过，停下脚步，看到这样的尸体，对同类产生一丝怜悯，认为应当将它埋藏。然而，事实上，按通常的说法，你却成了那些凶残的食肉动物的饕餮大餐，它们吃了我自己身上的血和肉。我在承受逆境上受到长期锤炼，经历过许多不幸的突如其来的打击，做过漂泊者、异乡人、仆人、奴隶，我的生命和灵魂刻满了那些根本没有理由这样对待我的人的恶意。我见过也听过许多令人绝望的灾难，我还亲身经历了成千上万的患难，已经训练有素，懂得如何节制自己的感情，可以保持无动于衷。然而，没有什么事比这一件更让人无法承受，它破坏、毁灭了我灵魂里的所有力量。还有比这更大、更可怜的伤心事吗？送到我——他父亲——面前的是我儿的衣服，不是他身上的哪一部分，不是手脚，不是一个小小的部

位。既然他已经完全消失，根本不可能埋葬什么，他的衣服也不应当送到我面前，徒然引发我无尽的悲伤，使他的遭遇一次次活生生地出现在我面前，无法消除。”他这样悲哭。同时，商人们在埃及又把童子卖给国王的一个内臣，就是他的大厨。[5]

6.对这一故事作了这样的字面解释之后，我们最好进一步阐述它的隐含意义，因为从广泛意义上说，整部或者大半部律法书就是一个比喻。这里所讨论的人物在希伯来语里称为“约瑟”，在我们的语言里则是“主的附加物”，一个名副其实且十分重要的头衔，因为各种民族中存在的政体对被授予普遍主权的人来说是一种附加。[6]其实这个世界就是梅哥洛波利斯（Megalopolis），或者“大都市”[7]，它有单一的政体，单一的律法，这就是自然的话语或理性，规定了什么该做，什么不该做。但是我们看见无数的地方性城市，有各种各样的政体，其律法也绝不可能一致，不同的民族有不同的习俗，不同的法规，全是额外的发明和添加。导致这种局面的原因在于人们不愿彼此联合，结成团体，不仅希腊人不愿与野蛮人联合，野蛮人也不愿与希腊人结合，就是希腊人或野蛮人自己内部，各人也独自与同族来往。然后，我们看到他们为此找出不是真正原因的原因，比如不合宜的季节，不充足的生产力，土壤的贫瘠，或者国家所处的地理位置，是邻海的、内陆的或者岛屿的、大陆的以及诸如此类的。他们从不提及真正的原因，其实正是他们的贪婪和彼此不信任，使他们不能满足于自然的法令，使他们把一切有利于持相同观点的社群的事物冠以律法的名义。由此很自然地，具体的政体毋宁说就是单一的自然政体的附加，因为不同国家的律法是自然之正当理性的附加物，政治家是终生按自然本性生活的人的附加身份。

7.另外，《圣经》上说他穿一件彩衣[8]，这是非常恰当的，因为政治生活是斑驳陆离、多种多样的，人物、环境、动机、不同的行为、不同的场合，都可能产生数不胜数的变化。舵手借助于风向一帆风顺，但并不局限于一种驾船方法。医生不会只用一种治疗方式对付所有病人，即使对待同一个患者，只要他身体状况发生了变化，治疗方法也要相应调整；他观察病人情绪的高涨低落，精神的饱满空虚，以及一切症状的变化，适时调整他的方案，以有利于健康，有时候用这种，有时改用那种。同样，政治家也必须是一个具有多面性和多种样式的人。在和平时期与战争时期，他必须是不同的人；当胆敢反对他的人是极少数时，他表现为这样的人；当反对他的人很多时，他必须表现为那样的人，用强有力的措施压制前者，但在处理后一种情形时要善用劝告说服；假如卷入了危险，为了共同的利益，他要身先士卒，挺身而出，如果前景只需要苦干就行，他就站在一旁，让其他人来侍奉他。再者，经上说这个人被卖，也非常恰当，因为当未来受欢迎的演说家登上讲台时，就像市场上的奴隶，成了受束缚的奴仆，不再是自由人，并凭着所得到的表面尊荣，成为一千个主人的俘虏。《圣经》上还声称他成了野兽的腹中之食。没错，虚荣潜伏在暗处，把那些沉溺于其中的人抓住、撕毁，它就是一头野兽。然后，买他的人又把他卖了，因为政治家并非只有一个主人，而是有众多的主人，他们把他从这人转到那人，每个主人都等着按

顺序轮到自己，而那些被这样一次次卖掉的人就像坏仆人，一次次变换主人，因为他们的秉性可以说反复无常、变化不定，总是在猎奇，所以不能忍受在同一个主人手下被使唤。

对约瑟在埃及遭女主人引诱、诬告之故事的寓意解释（8—16节）

8.这个话题也讲得差不多了。接着来看故事的发展。^[9]童子被带到埃及，并如我所说的，卖入内臣家作奴之后，没几天，他就证明了自己品格和本性的高贵，因而得到管理其他仆人的权力，主持整个家务；因为他的主人已经注意到许多迹象，表明他所说的、所行的都在神的指引和眷顾之下。所以，从表面上看，是他的主人任命他管理家务，实际上这是自然的作为，它正一步步地为他谋得统治所有城邑、一个民族和一个伟大国家的权力。未来的政治家首先需要在家务管理上得到训练和实践，一个家就是一个微型的城市，家务管理也可以称为一种政治行政，正如一个城市也就是一个大家，治理国家就是对广大民众的家庭管理。这一切清楚地表明，管家与政治家是一致的，尽管两者所管辖的范围在数量和程度上有很大差异。雕塑和绘画也同样如此，对好的雕塑家或画家来说，不论他所创作的作品是多而大，还是少而小，他都是同一个人，表现了同样的技艺。

9.然而，当他在家政上逐渐赢得很高荣誉之时，他主人的妻子把他看作自己图谋的对象，这种图谋是由淫荡的爱产生的；她被这个年轻人俊美的形体弄得神魂颠倒，又对自己的炽热情欲毫不抑制，于是就提出要与他交合，但是他坚决抵制，断然拒绝，因为自然本性和自我控制的训练根植在他心里的端庄和自制意识是如此强烈。由于她给无法无天的淫欲添火助燃，直到爆发出烈焰，所以她想方设法要得到他，却一次次地落空，最后情欲无法抑制地爆发，她不得不使用暴力。她抓住他的外衣，凭借主人的权力强行把他拉到她的床上，情欲给了她新的干劲，它甚至能给弱不禁风的人力量。然而他表现出在困境中游刃有余的能力，以他的种族应有的率真开口说出以下这番话：“什么？你要强暴我吗？我们希伯来人的子孙遵循我们特有的律法和习俗。其他民族允许年满十四岁的人召妓嫖娼，与那些出卖身体的人交往，而不受干涉，而在我们，妓女甚至不允许存活，凡从事这种交易的女子要判处死刑。^[10]在合法结合之前，我们不知道怎样与其他女子配对，走进婚姻殿堂的是童子和童女。我们所追求的婚姻的目的不是快乐，而是生育合法的儿女。直到今天，我仍守着纯洁之身，我不会在犯法路上跨出第一步，做出通奸之事，这是最大的罪行。就算我迄今为止一直过着不合法的生活，被年轻人的欲望吸引，追求此地的奢侈，我也不应当掠夺别人的合法妻子。谁不想流通奸者的血？人们虽然在其他事上各自为政，在这件事上，所有人，任何地方的人都意见一致；他们认为犯人应当死上千百次，所以不

经审判就把他们交给那些发现其罪行的人。而你这种放纵言行又把第三种败坏强加到我头上，你命令我不仅犯通奸罪，还玷污我的女主人，我主人的妻子。你不能认为我进入你家里是为了这样的目标，拒不履行仆人的职责，却像一个酗酒的醉汉那样对待买我的主人的希望，贬损他的床第、他的家庭、他的家属。说实话，我必须尊敬他，不仅作为主人，更作为恩人。他把一切所有都交给了我，不论大小，没有一样不叫我管理，除了你，他的妻子。我难道能做你强迫我做的事，用这样的行为报答他吗？这将是多好的礼物，对先前恩惠多恰当的回报！主人见我是个失去自由的外国人，就尽其所能仁慈地使我成为自主人和公民。难道我这个为奴的要这样对待主人，反过来把他当做外人和没有自由的人？我若是接受这种邪恶行为，我内心将会有怎样的感受？就算我是铁石心肠，面对他时，我该有怎样的表情？不，良心必揪住我，使我即使不被人察觉，也无法直视他的脸。而不为人察觉是不可能的，因为有成千上万的人坐在审判台上审判我的秘密行为，他们不可能保持沉默；更不要说以下这种可能，即使没有人知道这事，或者知道了也不报告，我的脸色、表情、声音等也同样告我自己的密，如我刚刚说过的，我的良知判决我有罪。即使没有人公开谴责我，难道我们不敬畏公正，神的助理法官，审察我们一切行为的公正吗？”

10.他说得如此深远而明智，但她充耳不闻。欲望强大到能蒙蔽最敏锐的感官。见此情况，他只好逃走，把被她抓住的衣服丢在她手里。他的这一行为使她有借口杜撰故事，策划对这位年轻人的指控，惩罚他。当她丈夫从市场回来，她就装成一个贞洁而端庄的妇人，对淫荡行为大为义愤之人。“你给我们领来一个希伯来家伙作仆人，”她说，“你轻率地、毫不考虑地把你的家交给他，不仅败坏了你的灵魂，还无耻地侮辱了我的身体。他不满足于霸占与他同为仆人的女子，还表现出令人发指的淫荡和好色，竟然企图强暴我，他的女主人。有证据证明他疯狂的堕落行为是清楚而明显的，因为当我极其焦虑地大声叫嚷，并召来那些在室内的人来帮助我时，他对我出其不意的做法大为害怕，就丢下了他的衣服，匆忙逃走了，害怕被人抓住”。她拿出这件衣服，似乎为她编造的故事提供证据。约瑟的主人信以为真，就令人把他下到监里。其实，他这样做犯了两个大错。首先，他没有给他任何辩解的机会，未听这个完全清白无辜之人的解释，就认定他犯有这种最严重的罪行。其次，他妻子提供的年轻人所留下的这件衣服确实是暴力的证据，但不是他所施行的，而是他在她手上所遭受的暴行。试想一下，如果是他用了暴力，那该是他手中留有女主人的衣袍；如果是他遭受了暴力，那就是他失去自己的衣服。不过，他主人的这种十足无知也是情有可原的，因为他的时间全花在充满血污、油烟、灰烬的厨房里，在那里，与其说是身体，不如说是理性，或者理性至少与身体一样，生活在混乱之中，根本没有机会静静地退隐自省。

11.至此，摩西为我们确立了这位政治家的三种特点，他的牧羊技艺，他的家政能力，他的自控能力。我们已经讨论了前两种能力，最后一种对政治才能具有重大意义。在一切生活事务上，自制克己都是利益

和安全的源泉，在国家事务上就更是如此，愿意的人可以从大量显而易见的例子中了解这一点。谁不知道放荡给民族、国家和整个文明世界带来的灾难？因为大部分战争，和那些最大规模的战争，都是由于女子的偷情、通奸和谎言造成的，耗损了希腊人和野蛮人中最重要精华部分，毁灭了他们各城的年轻人。^[11]若说放荡的结果是民间冲突和战争，灾难连着灾难，没有尽头，那么显然，自制的结果是安定、和平、完全幸福的获得和享有。

12.不过，现在是时候了，我们应当揭示这一故事留给我们的教训。经上说，买了我们所考察的这位主人公的，是个内臣（阉官），这是非常恰当的，因为购买政治家的大众确实是阉人，徒有生育器官的全部外形，却没有能力使用它们，正如那些患白内障的人，虽有眼睛却不能看，无法看见。那么大众又为何类似阉人呢？这是因为大众看起来似乎践行美德，却没有收获智慧。当一大群完全相异的人混合到一起，他们说的是正确的话，想的和做的却相反。他们喜欢伪造的，不喜欢真实的，因为他们处在表象的支配之下，所行的并非是真正卓越之事。因而，虽然很荒谬，这阉人还是娶了妻子。因为大众追求欲望，就如同男人追求女人，使她在他所说所行上做他的媒介，在大小一切事上为他出谋划策，不论是否得体适宜，而对理性的提示往往不加注意。

摩西还称他为大厨，也是非常恰当的。正如厨师的全部职责在于无止境地给肚腹提供过量的享乐，同样，被认为是政治家的众人，选择悦耳喜人的事物，从而，理解力的张力松懈了，灵魂的精力，可以说，也消散了。至于厨师与医生之间的分别，那是众所周知的事。医生的全部精力放在预备有利健康的事物上，即便味道难闻，令人不快；而厨师只做令人高兴的事，不顾是否对人有益。在一个民主体制里，代表医生的是法律，那些依法统治的人，议会成员，为公众福利的安全和保障考虑的陪审团成员，他们是反对阿谀奉承的证据；而代表厨师的是蜂拥的年轻人群。

13.大众的欲望就像淫荡的女子一样，向政治家示爱。“过来，小伙子，”她说，“过来，做我大众的情人。忘掉你自己原有的方式、习惯，你受教育的言语、行为。顺从我、服侍我，做一切使我高兴的事。严厉、严谨、毫不妥协的真理之友，在一切行为上呆板、郑重、坚定不移，只坚守有益之事，根本不在意听众的喜好，这样的人，我可受不了。我要搜集一切对你不利的证据，在我丈夫，你的主人，就是大众面前控告你。因为，迄今为止，在我看来，你的行为似乎是不受约束的，你完全没有意识到已经成了一个暴君的奴仆。你若知道独立自主乃是自由人专门拥有的，奴仆是没有的，你就会自我训练，放弃自己的意志，指望我，他的妻子，就是欲望，取悦于我，把这看做是确保他宠爱的最佳方式”。

14.然而，这位真正的政治家知道得非常清楚，人民拥有主人的权力，但他不会承认自己是个奴仆，相反，他把自己看作是个自由人，所作所为要取悦自己的灵魂。他会坦率地说：“我从未学会怎样迎合人民，

我也永远不会这样做。既然领导、管理国家的重任放在我的手上，我必会知道如何像好的管家或慈爱的父亲那样去拥有它，正直而真诚地持有，毫无我所憎恨的虚伪。既有这样的心意，我就不会像小偷一样掩饰什么、藏匿什么，而要使我的良知清洁如在光天化日之下，真理就是光。我不会害怕暴君的任何威胁，即使用死来相威胁，也无济于事，因为比起虚伪来，死倒是小恶。我为何要屈从于它？虽然人民是主人，但我不是奴仆，与那宣称登记为最美好、最伟大的国家，就是这个世界的公民的任何人一样，是出身高贵的。既然献礼、诉求、对荣誉的渴求、对职位的谋求、自命不凡之心、对名声的关注、放纵、软弱、不公正，任何情欲的产物，任何邪恶，都不能使我屈服，还有什么东西能支配我，令我惧怕呢？显然，那只能是人的控制，但是人虽然对我的身体有主宰权，却不能主宰真实的我。因为真正的我来自好的部分，我里面的理解力，我准备凭着那一部分生活，几乎不考虑必朽坏的身体，这个像壳一样包裹着我的生长物。有人也许会恶待它，但只要我脱离了里面的冷酷主人和主妇，我就没有什么痛苦可言，因为我已经脱离了最残忍的暴君。这样，我若必须担当陪审员，就要作出公正的裁决，既不因富人的大量财富而偏袒富人，也不因同情穷人的不幸而偏向穷人，我要撕下盖在高位上的面纱，诉讼者的外表，忠实地作出公正的判决。如果我做议员，就要提出于公共有益的提案，即使它们并不令人愉快。我若在大会上讲话，就抛开一切谄媚之话，只讲有益的、使人得益处的话，故意使用指责、告诫和纠正的话，显明清晰的坦诚，而不是愚蠢而疯狂的傲慢。不是欣然接受叫他改进的建议的人，必然始终如一地指责父母、监护人、老师和所有负责的人，因为他们训斥，有时甚至打骂自己的孩子、被监护人、学生，但事实上，把这样的处理称为诽谤、暴行，而不称为友爱和善行，那是不符合道德原理的。我，作为一个政治家，人民的一切利益交托给了我，在为他们谋福利的时候，若表现得连个运用医学技艺的人都不如，那是完全说不过去的。医生不像人们所认为的那样，关心他的病人有怎样美好的运气，或者是否出身高贵，是否有钱，是否是当时最有名的国王或暴君，他只全身致力于一个目标，就是尽其所能治病救人，假如必须使用烧灼或手术，他就拿起火和刀，作为臣民用在统治者身上，作为所谓的仆人用在主人身上。我既奉召为整个国家，而不是某个个人服务，这个国家因其内在固有的欲望所产生的凶猛疾病而备受煎熬，那我应当怎样做呢？我岂能牺牲众人的未来福利，完全像奴仆一样阿谀奉承，关照这人或那人的喜好，作出与自由人完全不配的事？我宁愿死，也不愿说讨好的话掩盖真理，无视真正的福利。如悲剧作家所说：‘所以，来吧，火；来吧，刀剑。[12]燃烧我吧，烧我的肉，喝我黑色的血，把我整个吞噬吧；就算星辰降到地下，大地升到天上，你也不能从这嘴里听到谄媚的话。’因而，当政治家远离一切情绪，超越快乐、恐惧、痛苦、欲望，带着真人的精神，暴君和人民不可能离开他，而是抓住他，把他的朋友和祝福者当做敌人来惩罚。因此，与其说他惩罚了他的受害者，还不如说把最大的惩罚，即混乱无序加于自己头上，于是，他没有学会服从政府这一课，这是极其卓越且终身有益的

一课，学会了这一课也就学会了怎样管理。”

15.^[13]对这些事作了充分讨论后，我们再来看故事的发展。这位年轻人被一个害单相思的女子诬告，指控他使主人蒙羞，这些指控其实是她自己所犯的罪行，但被告被下到牢里，甚至没有任何自我辩护的机会。在牢里，他表现出极大的美德，连最卑鄙无耻的牢友也为之震惊，被他震撼，认为他们在他身上找到了对自己不幸的安慰，对将来厄运的防卫。每个人都知道，牢头们是怎样一帮毫无人性、冷酷无情的家伙；本性冷漠，职业又使他们变得更加心硬，日复一日地兽化成野蛮状态，因为他们从来不曾（哪怕偶然地）见过、说过、做过任何善事，唯有极端残暴和冷酷的事。正如体型健美的人，若再给他加以训练，就会变得更加强壮，获得不可抗拒的体力和无与伦比的精力；同样，无论何时，某个本性未开化、未软化的人再加上在残酷无情上受到训练，就变得加倍的冷酷，不为善性所动，不受怜悯的人性影响。正如与好人结伴的人，由于吸取了同伴的喜乐，在品性上得到提高，同样，与恶人同住的人，也受其恶行的影响。所谓近朱者赤，近墨者黑，习俗有一种惊人的力量，能把一切事物强行纳入同样的模式。牢头整日与拦路贼、盗贼、夜贼、暴徒、恶棍以及那些犯有强奸、谋杀、通奸、渎圣之罪的人一起，从每个人身上吸取一点败坏，然后积累起来，从这各种杂色的混合体中生出纯粹的邪恶身体，它融合了每一种污秽。

16.然而，这样的人中就有一个被这位年轻人的高贵品质感染，不仅允许他有一定安全保障，远离暴力和苦力，还让他管理全体囚徒；这样，他虽然名义上、表面上还是监牢的看守，实际上把职位给了约瑟，这成了对那些被囚禁之人大有益处的源头。就是这个地方，如他们感觉到的，也不能再恰当地称为监牢，而是一个感化院了。因为再没有他们过去日夜遭受的折磨和惩罚，受鞭打、上镣铐，种种可能的酷刑，都取消了；他用智慧的话语和哲学理论责备他们，而老师本人的行为比任何语言更深地影响他们。他自制的生活和各种美德呈现在他们面前，就像技艺高超的工匠的原作，他甚至改变了那些看起来似乎完全不可医治的人，他们因心灵里长期存在的疾病减轻了，就谴责自己的过去，懊悔地说出以下这话：“如此伟大的祝福过去在哪里，我们怎么一开始没有发现？看哪，当它照在我们身上，我们就如同在镜子里看见了自己的不当行为，真令人蒙羞。”

对约瑟解梦的寓意解释（17—26节）

17.正当他们越来越成为良善时，国王的两位内臣被带了进来，一位是酒长，一位是膳政，两者都被指控并判决犯有玩忽职守罪。约瑟对他们与对其他人一样关注，真诚地希望在他手下的人尽可能地上升到无罪的清白之人的层次。不久，当他在看望囚犯时，发现他们俩非常沮丧和消沉，甚至比先前更不好，就猜想肯定有什么非同寻常的事落到头上，

才如此悲伤以至于绝望，于是询问个中原因。他们回答说，他们做了梦，但没有人能解这样的梦，故使他们十分烦恼和不安。他就对他们说：“振作起来，把梦讲给我听，只要神愿意，我们必能知道它们的含义，而他确实愿意向那些渴求真理的人显明所隐含的意义。”于是酒长先开口说：“我在梦里看见一棵大葡萄树，一根十分精美的藤条从三个根茎上长出来。正值葡萄收获旺季，藤叶茂盛，葡萄累累，我从一串成熟变黑的葡萄上摘了一些，挤在法老的杯里，将杯递给国王。”约瑟想了一会儿，然后说：“你的异象是向你宣告好运，你要官复原职。三条根茎表示三天，三天之后，国王必想起你，派人来提你出监。然后他必赦免你，并允许你官复原职，批准你再任酒政，递杯给你的主人。”酒政听到这个解释，大为欢喜。

18.膳长也对这样的解释非常满意，心想他自己也做了个好梦，尽管事实上完全相反。他看到另一位有令人鼓舞的希望，误以为自己也会有，就开口说道：“我也做了个梦。我想我头上顶着三个筐子，装满白饼，最上面的筐子里装满通常为国王预备的各样食物，因为负责国王膳食的人做的美味佳肴品种多样，全是精心制作的。然后有鸟飞下来吃我头上筐子里的食物，贪婪地吞吃，直到吃得一干二净，没有留下丁点。”约瑟回答说：“我但愿你从未见过这样的异象，即使见了，也没有向人提起，即使把这样的故事说给了人听，至少远离我的耳朵，使我不能听见。因为没有人比我更不愿做一个传达噩耗的信使了。我同情那些遭遇不幸的人，仁爱之心使我与真实的受苦者感到同样的痛苦。但是解梦的人必须说真话，因为他们是解释神谕的先知，因而我要毫无隐瞒地说实话；在一切问题上诚实都是最好的品质，而在讨论神的信息上，不诚实就是亵渎。三个筐子表示三天。三天之后，国王必下令把你挂起来，砍你的头，必有飞鸟来吃你身上的肉，直到全部吃完。”可想而知，膳长感到迷惑而不安，眼前已经浮现出大限之日，心里预先感到了剧痛。三天之后，国王的生日到了，举国上下都举行庆典聚会，尤其是那些宫里的人。所以，当权贵们在设宴，仆人像在公共节日一样享受时，国王想起了牢里的内臣，就下令将他们提出监来。他见了他们之后，就下令将一个砍头，并钉在柱子上，另一个官复原职，正应验了解梦时所预言的话。

19.但是，当酒政被主人接纳之后，却忘了那预言了这种和解、减轻了降到他身上的种种不幸的人；也许是因为忘恩负义的人总是忘掉自己的恩人，也许这是神意的安排，他希望临到年轻人头上的幸事是出于神，而不是出于人。两年之后，埃及国王做了梦，梦里向他显示了他的国家将来要遭遇的好事和灾难，两个异象都包含同样的含义，重复出现是为了强化信念。他梦见有七头牛从河里上来，又肥又壮，样子俊美，在岸边吃草。然后又有七头又干瘦又丑陋的牛从河里上来，与前七头牛一同吃草。突然，那又丑陋又干瘦的七头牛吃尽了那又美好又肥壮的七头牛，而且吃了之后，肚子一点也没有变大，反而更加收缩，至少不比原来更大。国王就醒了。后来，又睡着，另一个异象开始困扰他。他梦见一棵麦子上长了七个麦穗，它们大小完全一样，茁壮成长，长得很

高，又肥大又佳美。随后旁边又长出七个穗子，又细小又柔弱，却蔓延过来吞吃了长着肥美穗子的麦子。看到这一情景，国王再也无法入睡，一直醒到天亮，心里惴惴不安，像有针刺一样隐隐作痛。天亮后他就派人把国中的博士请来，给他们讲了异象，但没有一个人能提出合理的洞悉到真相的猜测。此时酒政上前来：“主人，我们可能有望找到您所要的人。当我和膳长犯罪被您下到监里时，遇到那里的一个希伯来人，是大厨的仆人，我们把曾做的梦告诉他，他对梦作出了非常准确而巧妙的解释，他所预言的正好发生在我们身上，一点不差，膳长遭了刑罚，而我蒙您的仁慈和恩惠重回宫里。”

20. 国王一听，马上命令他们速速召年轻人上来。他们领命而去，先让他剃了胡子，剪了头发，因为在囚禁期间他的头发长得又长又乱，下巴胡子拉碴；然后他们给他换掉肮脏不堪的囚衣，穿上光鲜干净的衣服，又在其他方面给他一一整理，把他打扮得仪表堂堂，然后带他到国王面前。国王一看他的外表就断定他是个自主的、出身高贵的人，因为我们看见的那些人，其内在的品性并非所有人都能看见，唯有那些理解力之眼敏于洞察的人才能看见；于是国王说：“我心里有一种预感，我的梦不会永远隐藏在晦暗不明之中，因为这个年轻人身上有智慧的迹象和指示。他必能揭示真相，如同光穿透黑暗，他的知识必穿透我们术士的无知。”于是就把梦告诉了他。约瑟丝毫不因对方的高位而心生畏惧，而是坦诚直率、不卑不亢地说话，与其说是臣子对国王说话，不如说是国王对臣子说话。“神赐给你他要在这地上所行之事的警告，”他说，“但是不要以为两个异象是两个不同的梦，其实只是同一个梦的重复，这种重复不是多余的，是为了使你更坚定地相信它的真实性。七头肥牛和七个硕大的麦穗都是表示七个丰年，而随后出现的七头又干瘦又丑陋的牛和七个又细又枯的麦穗，都表示接踵而至的七个荒年。前一个七年将产出大量丰硕的庄稼，河水每年涨溢，把田地变成池塘，平原变得前所未有的肥沃。但这七年之后，接踵而至的是另一个完全相反的七年，带来严重的匮乏，丧失一切生存手段，江河不再涨溢，田地不再肥沃，人们必忘掉先前的繁荣，显示原有之丰裕的一切迹象都将销声匿迹。从解释来看，事实就是这样，不过，我又听到神圣声音的提示，要想法预防疾病，如我们所称的；而各城各地^[14]的饥荒是最严重的疾病，我们必须想法削弱它，免得它发展到极致，吞噬居民。那么如何才能削弱它呢？七个丰年里对众人的食物实施必要的定量供应，其余剩下的大约是五分之一，应当在各城各村贮存起来，不要把庄稼运到别处，就在产地就地保存，以鼓励当地居民。庄稼要按刚收割时那样成捆拿来，不可有一点打过的，也不可筛过的^[15]，这有四个原因。其一，成捆贮存能放更长时间，不易腐烂；其二，每年扬谷筛糠时，人们就会记起这是个丰年，因为我们常常发现，模仿我们真实的祝福能不断重复体验快乐^[16]；其三，五谷还带穗带捆的，就无法数算，因而数量上不确定，难以估计。这就预防居民过早地沮丧，因为假如数量确定，他们看着谷物渐渐消耗，就会生出恐慌。相反，他们就有勇气，有比谷物更好的食物的滋养，因为希望是最好的营养，有了希望就能更轻松地承受匮乏的沉重打

击。其四，每次扬谷时筛出的糠麸和谷壳为牲畜提供了饲料。你必须任命一个极其谨慎、头脑清醒、大家都赏识的人来负责这一切，这人必须是能胜任的，不会引发仇恨或公然的抵制，让他来担当这里所描述的准备工作，而不让民众知道将来饥荒的事。假如他们早早地变得胆怯，丧失希望，心灰意冷，那将是非常可悲的事。如果有人问为何要采取这样措施，就告诉他，正如我们在和平时期必须深谋远虑地备战，同样，在丰年里我们也必须预防匮乏。战争、饥荒、逆境通常都是不确定的，我们必须随时准备迎接它们，不要等到它们找上门来了，无计可施了，才去寻找药方”。

21.国王听到他对梦作了如此准确而巧妙地预示真理的解释，又见他的建议对将来不确定之事的预见显示出如此非凡的益处，就吩咐侍从靠近他，不让约瑟听到，对他们说：“各位，我们还能找到另一个像他一样有神的灵的人吗？”他们一致赞同、应和他的话，他看着站在一旁的约瑟，说：“你让我们寻找的人近在咫尺，谨慎而明智的人就在眼前。我们按你的建议寻找的人就是你自己，因为我想，你说出这样的话，神必与你同在。那就来吧，请你担当起掌管我的家，监督整个埃及的重任吧。没有谁会指责我草率，因为我并非出于自负这种很难医治的情绪才这么做的。伟大的事物不需要花很长时间来证明自己，他们的大能使别人迅速、当下就接受他们；而种种事实表明，这件事不允许拖延和耽搁，时间紧迫，我们必须马上做好必要的准备工作。”于是他任命他为国家的宰相，或者说实话，毋宁说国王把头衔留给自己，却把实权交给了这位年轻人，尽一切可能为他增添荣耀。他把打印的戒指交给他，给他穿上圣袍，戴上金链，又叫他坐他的副车，喝道的在前面呼叫，向那些还不知道的人宣告国王的任命。他还根据他解梦的技艺，赐给他一个埃及名字，将埃及最出色的女子，太阳神的祭司之女许配给他。这是敬虔者后来的结局；他们虽然被弯曲，却并未完全折断，而是坚定而顽强地抬起头来，直立，再也不会低头弯腰。谁能想到仅仅在一天之内，同一个人从奴仆变成了主人，从囚犯变成了最显赫的权贵，谁会想到牢头的手下变成了国王的副手，住在宫殿里，而不是监牢里，从而赢得最高贵的地位，而不是最卑鄙的耻辱？然而，只要神愿意，这些事就这样发生了，而且还会常常发生。只是灵魂里必须潜伏着某个高贵的活炭，一旦煽起火星，就必能燃烧成光。

22.由于我们的目标是在解释字面意思之后考察更高的比喻意义，所以我必须说说需要说的话。也许有些缺乏思考的人会嘲笑我的话，但我要非常坦诚地说，政治家肯定就是一位解梦者，不是食客，不是空谈家，为工钱卖弄自己的聪明，为挣钱借用对梦中异象的解释之术的人，而是习惯于准确地判断伟大而普遍的宇宙之梦，那不只是入睡的人做的梦，也是醒着的人做的梦。在最真实的意义上说，这梦就是人的生活。正如在睡梦中的异象里，我们看见没有看见的，听见没有听见的，品尝没有尝到的，触摸没有摸到的，说没有说的话，行没有行的路，做出其他根本没有做的动作，摆出根本没有摆的姿势，它们全是心里空洞的虚拟，没有任何现实基础，却产生虚无之物的图画和形象；同样，我们醒

时所有的异象和幻想也如梦境一般。它们来了，又去了；出现了，又消失了；我们还未安心地抓住它们，它们就飞快地跑掉了。每个人探入自己的内心，就会直接证明这一真理，根本无须从我得到证据，如果他已上了年纪，那就更是如此了。他曾经是个婴孩，然后是幼儿、少年、青年、壮年，最后成为老年人。但是这一切都到哪里去了呢？婴孩岂不是消失在幼儿里，幼儿消失在少年里，少年消失在青年里，青年消失在壮年里，壮年消失在老年里，而老年之后不就是死亡？也许每一阶段都因为把自己的统治权交给了后继者，因而确实经历了一次预先的死，自然由此无声地教导我们不要惧怕终止一切的死亡，因为我们已经如此轻松地承受了先前的死：婴孩的死、幼儿的死、儿童的死、少年的死、青年的死、壮年的死，当老年来临之后，这一切都不复存在了。

23.身体的其他东西难道不是梦吗？美难道不是昙花一现，还未开放就已枯萎吗？健康因随时可能侵袭的疾病岂不毫无安全可言？体力很容易成为由于数不胜数的原因而引发的疾病的牺牲品；感官的准确性是不稳定的，只要出现一点点情绪，就很可能颠来倒去。至于外在的物质，谁不知道它们毫无定性？万贯家财常常在一瞬间化为灰烬。许多开始时获得了最高荣耀的人最终落到光环尽失、默默无闻、无人问津的境地。最伟大的国王如果时运不济，天平上有一点点偏斜，就会眼睁睁地看着自己的帝国大厦倾倒。我所说的有科林斯的狄奥尼修（Dionysius of Corinth）为证，他原是叙利亚的暴君，失势之后逃到科林斯，在那儿这位掌大权者成了一名小学教师。另一个见证人是吕底亚（Lydia）王克罗伊斯（Croesus），原是最富裕的君主，曾希望推翻波斯帝国，但是后来不仅丧失了自己的王国，还被掳为囚，直至被活活烧死。这些全是梦，不仅个人证明这一点，城邑、民族、国家同样证明这一点，希腊人、野蛮人，大陆人、岛屿人，欧洲人、亚洲人，西方人、东方人，无一不证明这一点。任何地方都没有任何事物保持着同样的状态；一切都瞬息万变，兴衰变迁。埃及曾管辖许多国家，但如今却受人奴役。马其顿人（Macedonian）在兴旺时期有过那么伟大的繁荣昌盛，凡是有人居住的地方都是他们的领地，如今却在主人的强迫下每年进贡给税官。托勒密（Ptolemy）家族在哪里？几位继任者的名在何处？他们的光曾照到最遥远的陆地之陲和海洋之端。独立国家和城市的自由在哪里？附庸之地的奴役又在何处？波斯人（Persian）不是曾经统治帕提亚人（Parthian）吗？如今不成了帕提亚人统治波斯人吗？沧海桑田，没有定规，就像在跳棋的棋盘上忽前忽后。有些图景显示他们的未来，好运滚滚，结果却是大的灾难；他们竭尽全力保护的他们以为是美好传统的，结果却发现是可怕的厄运。反过来也一样，当他们以为要遭受灾难时，所遇到的却是好事。对自己的体力、肌肉和强壮非常自豪，指望取得无可置疑的胜利的运动员，常常无法通过测试，被拒在赛场之外，即使被接纳，也失败而归；不指望拿银牌的人却最终赢得金牌，戴上冠冕。有些人夏季起航，认为这是安全出航的时节，却遭遇翻船之灾；有些人在冬季出发，料想可能翻船，却顺利到达港口。就商人来说，有些人急急地奔向确定无疑的利益，却不知等着他们的是大难。而当他们估

计要遭受损失时，却反而获得大利。因而，无论哪方面，运气都是不确定的，人事就如在重量不相等的天平上左右摇摆，轻了就往上翘，重了就往下沉，这种不确定是可怕的，包围着生活事件的黑暗非常巨大。我们就如同在睡梦深处挣扎，凭着准确无误的推论并不能领会什么，也不能有力牢固地抓住什么，因为一切都是影子和幻象。就如长长的行列，前面部分过去了，消失不见，如冬季的湍流，水急切而迅速地流过，我们的观察实属徒劳；同样，生活事件从我们身边经过，一路往前冲，虽然看起来作了停留，实际上哪怕一瞬也不曾停留，永远被一扫而空。那些醒着的人，因为没有确定地领会，不能分别睡和非睡，因而自我欺骗，以为自己能凭借其明白无误的推理过程分辨事物的不同本性。每种感官都妨碍它们获得知识，或者受所看见的视觉的引诱，所听到的声音的引诱，各种气息、各种味道的引诱，使它们不时转向，被这些不同的引诱物拖来拖去，使灵魂作为整体无法挺立，毫无羁绊地沿着大路前进。因此，感官把高与低、大与小，以及一切不均等和不规则的东西混合在一起，灵魂的视觉必然在它们所制造的大混乱中眩晕。

24. 由于人类生活充满了混乱、无序和不确定，政治家就必然走上前来，就像巧妙的解梦者，对那些自以为醒着的人的白日梦和幻觉作出解释，按理性给他们提出建议，向他们表明每个异象的真相：这个是美好的，那个是丑陋的；这个是公正的，那个是不公正的，诸如此类；说明什么是谨慎、勇敢、敬虔、合乎宗教的、有益的和有利的，或者相反，什么是无益的、不合理的、不光彩的、不敬虔的、不合乎宗教的、有毒的、有害的和自私的。他还要立下其他教导，比如：这是别人的东西，不要眼红；这是你自己的东西，可以使用，但不可滥用；你有充足的财富，要分出一份给人，因为财富的优点不在于饱足的钱包，而在于帮助需要者；你的财产少得可怜，但不要嫉妒富裕者，因为好嫉妒的穷人不可能得到别人的怜悯；你享有盛誉，得到荣耀，但不可骄傲；你处境卑微，但不可让你的情绪低沉；你应有尽有，但要预备瞬息万变；你经受了挫折，但仍要对美好生活心存盼望，因为人事往往会物极必反。太阳、月亮和整个天空都如此清晰明确地显现出来，是由于那里的一切事物都保持不变，由真理本身的标准规定，按和谐的秩序运行，如同最庄严的交响乐；而地上的事物满是无序、混乱，在最完全的意义上体现了不和谐、不一致这样的词汇，因为在地上，深沉的黑暗做了王，而在天上，万物都在最明亮的光中运行，或者毋宁说，天本身就是光，最纯洁无瑕的光。说实在的，人若是愿意探入内在的实在，就会发现，天就是一个永恒的白昼，那里没有黑夜，也没有影子，因为它的周围永远照耀着不可战胜的、纯洁无污的光束。地上醒着的人与睡着的人之间的差别也存在于整个宇宙中，就是属天存在者与属地存在者之间的分别。前者借着活跃的力量总是处于不眠的惊醒状态，这些力量不犯错、不入歧途，总是正确行事，但地上的生命陷入睡眠之中，即使醒来一会儿，也马上被拖下来，重新昏昏入睡，因为它的心灵看不到任何稳定的事物，错误的观点迫使它做梦，陷入黑暗之中，使它只能来回徘徊，蹒跚而行，因而从未碰到过实在，根本不可能坚定而明确地领会什么。

25.另外，说约瑟登上国王的副车也包含比喻意义，其原因在于：政治家位于国王之后，因为他既不是普通人，也不是君王，而是处于两者之间的人物。在绝对权力上，他比普通人大，但比君王小；他以人民为他的君王，以纯洁无欺的良善信念服务于那个君王是他为自己树立的目标。他高高地坐在马车上，既因他所处理的事务而高高在上，也因围绕在他周围的民众而显得高贵，尤其是当大大小小的一切事物都得心应手，没有出现任何强烈抗议或反对意见，在神的引航下一帆风顺的时候。国王赐给他的戒指最清楚地表明君王和人民对政治家以及政治家对君王和人民的美好信念。他脖子上的金链似乎既表示盛名，也表示惩罚，当国家事务在他手下治理顺利，他就得意，众人就尊重他、荣耀他，但是一旦灾难临到他头上，诚然不是出于他的既定目标，否则就是有罪的，而是运气不好，那原是可宽恕之事，他仍然被脖子上的装饰品拖入尘土；当他跌倒之后，你几乎可以听到他的主人说：“我给了你这个项链，当我的事业兴旺的时候，它是装饰品；当事业不顺利的时候，它就是绞刑的绳索。”

26.不过，我听过有学者对故事的这一部分作出不同的寓意解释。解释是这样的。他们说，埃及王就是我们的灵魂，统治我们每个人的身体这块地，得以在身体上施行王权。当这灵魂迷恋身体的时候，它的精力就花费在它以为最值得关心和费神的事上：饼、酒、肉；因而，为此提供了相应的三个职位：膳长、酒政、大厨，第一位掌管食物，第二位掌管酒，第三位掌管给肉类加味添色的调料。三人都是被阉了的内臣，因为追逐享乐的人都缺乏最重要的必需品，就是自制、虚己、自控、公正和每一种美德；事实上，没有哪两样东西比美德与享乐更彼此敌对的了，这种敌对使许多人忽视唯一真正值得关注的美德，却去满足永无止境的欲望，无论欲望提出什么要求，都一一顺从。这样说来，大厨没有被拖入牢中，没有遭受任何恶待，乃是因为他所预备的额外的调味品并非最必不可少的东西，不属于享乐，只是对享乐的诱发，这种诱发是完全可以消灭的。另外两人，也就是膳长和酒政却不是这样，他们的职责在于可怜的肚腹。因为生活中最重要的需求就是吃的和喝的，掌管这两项事务的人，若是尽职尽责，自然应该受到称颂；若是玩忽职守，那就惹动怒火和惩罚。两者所受的惩罚也各有分别，因为两者的功用不同，饼和食物是必不可少的，酒就略逊一筹，因为人没有酒，只靠新鲜的水也能活，因而，酒政只是在较不重要的事上犯了罪，尚有可能得赦免。膳长就不一样了，他所犯的事乃是最最重要的，故惹动的怒火要了他的命。缺乏饼和食物的结果就是死，因而，在这事上犯罪的人应当被绞死，以其人之道，还治其人之身，他怎样让别人受死，自己也便受怎样的死，他让别人饿死，实在无异于把人吊起来折磨致死。

对约瑟接待余粮的兄弟之故事的寓意解释 (27—43节)

27.这一点就谈到这里。^[17]看接下来的故事。约瑟被任命为国王的宰相，被提拔为管理全埃及的人，然后他就巡行全国，让所有人都认识自己。他视察各个行省（这是埃及各区域的通常称法），一个城一个城地走访，看见他的人无不对他的到来热烈欢迎，不仅因为他们从他那里得到的益处，而且因为他的形象和举止非常引人注目，具有异乎寻常的魅力。前七个丰年到来了，就如他对梦的解读所预言的，他雇用当地的官员和其他协助他管理公共事务的人从每年的收成中征收五分之一，这样，他所聚集起来的禾捆数量惊人，比任何事物都更深刻地留在人们的记忆里。最明显的例子就是，虽然有些感兴趣的人花了大量时间精力，想要作出精确的估算，却根本无法估算清楚。当七个丰年结束之后，饥荒就开始了，并且迅速扩散、加剧，直到埃及无法承受。饥荒蔓延到每个城市、乡村，渗透到东边和西边的边境，迅速波及了埃及周围的整个文明世界。事实上，据说，如此大规模的灾祸降临到整个人类是史无前例的。这类似于医学上所说的疱疹，侵袭每个部位，一步步地蔓延，就像一把火吞噬整个溃烂的身体。于是，每个城市都挑选出最有资格的人，派去埃及，因为关于约瑟按预见贮存了大量粮食的故事已经传遍每个角落。约瑟先下令把所有的仓库都打开，心想这样让他们看了，就能鼓舞他们的勇气，从而可以说，在未喂养他们的身体之前，先用令人安慰的希望喂养他们的心灵。然后，他通过供粮专员把粮卖给想买的人，同时一直预报将来的情形，对未来保持敏锐的洞察，而不是只看到眼皮底下。

28.既然如此，他父亲眼看生活所需越来越缺乏，对自己孩子的好运却几乎全然不知，就打发十个儿子来求粮，只是把最小的儿子，就是法老的这位宰相的同母兄弟，留在家中。这十人来到埃及，与他们的兄弟相见，却不认识他，以为他是外人，出于对他的高位的敬畏，以传统方式向他伏地下拜，从而一见面就应验了他的梦。^[18]他一看见这些卖了他的人，就认出了他们，但他们谁也没认出他来。此时神还不愿意让真相大白，出于令人信服的理由，他要求最好继续保守秘密，由此他可能使这位摄政者的容貌稍有改变，增加了庄严的仪容，也可能使兄弟们的理解力失常，无法准确领会所看见的情景。约瑟年纪轻轻，就升到如此高的位置，权力仅次于国王，受到东方和西方的尊敬，他精力旺盛，位高权重，正是报仇的好机会，完全可以实施报复行动，但他没有这样做。他坚决遏制住自己的情绪，使它们置于他灵魂的管辖之下，出于精心考虑的目的，他假装对他们冷淡，表情、声音和其他举止都装出生气的样子。他说：“喂，你们的动机不是出于和平。你们是法老的仇敌之一派来做奸细的，你们答应为他提供这种卑鄙的服务，以为不会被人发觉。但是任何阴险的行为都不可能不被发觉，不论它藏匿得如何深。”兄长们试图为自己辩解，坚持说这指控没有任何事实根据。他们说，他们不是受恶人所派，他们自己对这国家的人民也没有任何敌意，永远不可能受雇于人做这样的事，他们原本是本性爱好和平的人，几乎从摇篮里就在行为严谨的父亲的教育下，开始学习崇尚平和而宁静的生活，并且备受神的宠爱。“这位父亲有十二个儿子，最小的留在家中，因为还未到

出门的年龄。十个就是现在站在你面前的，还有一个没有了。”

29.他听了这话，发现这些卖了他的人竟然把他当做死人谈论。我们想一想，他内心里会有怎样的感受呢？他虽然没有把感受表现出来，但他们的话点燃的隐秘之火在他内心里焚烧。尽管如此，他仍然用威严的语气说：“如果你们真的不是来窥探这地，那就在这里留一段时间，写信让你们的小兄弟来这里，以表明你们对我所言属实。如果你们考虑到你们的父亲会因与你们长期分离而惊慌，而急于离开，那就打发你们中间一人回去，其余的留在这里做人质，直到把你们的小兄弟带来。对这命令若有不从的，必致死刑。”他露出严厉的表情威胁他们，带着大怒的面容拂袖而去。于是他们满心忧伤和沮丧，开始自责起先前谋害兄弟的事来。“我们做的恶事，”他们说：“导致今天不幸的困境。公正，这位人事的监察者，正在策划对我们的毁灭。有一阵子她没有动静，但如今醒了，对那些罪有应得的人显示出不能和解、不徇私情的本性。还有谁比我们更罪有应得，因为我们无情地不顾我们兄弟的祈求和哀号，降祸于他，其实他根本没有过错，只是出于亲情，把我们看作至亲的人，把他梦里看到的异象告诉我们，我们却因此怨恨他，以无比的残忍和野蛮对他做出邪恶的行为，这是事实，迫使我们不得不承认。因而，我们应当预料到今天这种困境，甚至比这更糟，虽然人类中唯有我们将自己的高贵头衔归于父亲、祖父和先辈非凡的美德，但我们羞辱了自己的家庭，仓促地把卑陋的行为和丢脸的事加在自己身上。”兄弟中的老大当初在他们策划阴谋时就反对他们，他说：“懊悔做过的事是没有用的。我曾向你们说明这是大罪，恳求并劝告你们不要放任自己的怒火，但你们却不接受我的忠告，任凭你们的恶谋自行其是。我们的任性和不敬必将受到报应。我们对他策划的阴谋受到审查，只是这审查员不是人，而是神，或道，或神的律法。”

30.他们这么悄声地谈着，不知道他们所卖的兄弟听得懂他们所说的，因为原本有通事为他们传话；约瑟听了他们的话，情难自禁，几乎落泪，就转身退出，免得被他们发现，到外面痛痛快快地大哭了一场。等到情绪稍为平息后，他擦干脸上的泪痕，回到他们那里，下令当着他们的面把老二捆绑起来。这位兄弟对应他自己，因为在一个大数里，第二对应于倒数第二，正如最大的对应于最小的。也许他还认为那个兄弟对恶事负最大的责任，因为几乎可以把他称为他们的指挥，他们所行之恶事的元凶。他虽然比老大年轻，比其他兄弟年长，但若能在商讨良善和仁爱之事时与老大并行，那么这恶行完全可能被制止。两个在地位和尊严上最高的人若是在有关的观点和目标上联合起来，这本身就有很大分量，可以改变命运的天平。但是，事实上，他离开温和、良善的一边，跑到残忍、野蛮的一边，担任他们的首领，极力怂恿与他合谋的犯罪分子，使他们毫无顾忌地表演犯罪竞赛。我想，正是出于这样的原因，约瑟把他从他们中挑出来捆绑。

正当其他兄弟准备着返回的行程时，这位摄政者吩咐人把粮食装满他们的器具，显然是把他们看作客人对待；其次悄悄地把他们付的价钱

放在各人的口袋里，不让他们知道银子归还了；最后，还给他们额外的施舍，即专门为路上备用的粮食，好叫所余的粮食颗粒不少地带到目的地。兄弟们上路了，心里很自然地可怜那被捆绑在埃及的兄弟，同时想到他们的父亲也将无比忧伤，他又将听到噩耗，每一次出门都会损失孩子，他会有怎样的感受呢？他们说：“说实话，他甚至不会相信他被捆绑扣押，而认为捆绑只是掩盖死亡的借口，因为人一旦受过重击，就会发现自己常常遭遇同样的灾难。”他们这样说着，不知不觉夜晚来临，他们就卸下驴背的负担，这些牲口是放松了，但他们自己却感到忧虑，压在他们心上的负荷更重了。因为当身体松懈下来时，心灵对灾祸产生了更清晰的认识，由此感到极度的痛苦和压抑。

31.他们中间有一个人打开了一个口袋，看到鼓鼓囊囊的钱包，一数，正是余米所付的价钱，如数归还了他，他满心惊异，把此事对兄弟们讲了，他们怀疑这不是礼物，而是陷阱，便惊慌失措起来。他们应当检查所有的口袋，但因为实在太担心有人追赶，就急忙出发，全速赶路，几乎大气不喘一口地奔跑，把多天的路程用短短几天就走完了。然后他们围在父亲周围，拥抱他，哭了一阵子，之后，他们的父亲又分别与每个人拥抱，把他们紧紧拥在怀里，各人都亲吻他，但是此时他心里已经有了某种灾难的预感。在他们走近，向他问安的时候，他就注意到了他们的异样，他以为那个实际上被扣留的儿子只是落在后面，便一边埋怨他脚步迟缓，一边朝不同方向张望，巴望能看见孩子安然归来。然而，门外再没有人出现，他变得焦虑不安。见此，他们说：“就灾难而言，知道真相比心怀疑惑少点痛苦。知道了真相，可能会找到通向安全的路径，不知真相，徒劳疑惑，只能导致困惑混乱，无路可走。那就请听一个故事吧，它虽然令人痛苦，我们必须讲出来。与我们同去余粮但没有与我们一同回来的兄弟仍然活着——你心里千万不可有以为他死了这种更糟糕的担心——只是，他虽然活着，却被埃及的摄政王扣留在那里，那人或者由于有人提出的指控，或者出于他自己的怀疑，指责我们是奸细。我们作了所需要的一切辩解，对他讲了你，我们的父亲，没有与我们一起的兄弟，一个死了，另一个留在你身边，因为如我们所说的，他年纪太小，考虑到他的年龄就留在家。但是，我们这样毫无保留地抖搂我们家庭的全部事实，却丝毫没有解除他的怀疑。他对我们说，唯一能使他承认我们所言不假的证据就是把最小的兄弟带到他面前，为确保这一点，他扣留了老二作为小兄弟的人质和担保。这一命令比任何事情都令人痛苦，但与其说是发命令的人加于我们头上的，不如说是时世的需要加给的，因此，我们必须听从这一命令，以便得到唯有埃及才有的那些粮食，供给深受饥荒之苦的百姓。”

32.他们的父亲长叹一声，说：“我该先为谁哀号呢？是为我次小的儿子吗？在不幸遭遇上他不是最后一个，而是名列第一；是为第二个儿子吗？他得了灾祸的第二块牌子，虽然没死，却被捆绑；还是为最小的儿子？他若去了，必是踏上一次有真正恶兆的旅程，此前却从未经受过他兄长们所经历的困难。而我的肢体被一部分一部分地分解，因为孩子就是父母身上的部分，不久前还被认为是一个美满、人口众多之家庭的

父亲，现在却似乎要成为无子的孤寡老头。”于是他的大儿子说：“我把我的两个儿子，我仅有的孩子交给你作人质。如果我不能把你交托给我的兄弟安全地带回来还给你，你就杀了他们。这位兄弟去埃及将使我们获得两大利益，首先是清楚地证明我们不是奸细，也不是敌人，其次是能解救我们的兄弟脱离捆绑。”父亲非常悲伤，说他不知道该怎么办，两个同一父母生的兄弟，一个已经死了，留下凄凉、孤独的另一一个，现在又要面对可怕的行程，一路上回想兄长所遭受的恐怖，岂不如同活受罪。当他这样说时，他们就推出老四，他们中间最勇敢的兄弟，具有王者风范、说话很有威力的人，让他做说客，把他们大家的想法说出来。那就是，由于生活所需日益短缺，他们带回来的第一批粮已经所剩无几，他们应当出发去买更多的粮，但如果不带上最小的兄弟，他们就不可能去余粮，因为没有他，埃及的统治者就不允许他们出现在那地。他们的父亲依据他的智慧作出判断，认为把一人交给模糊不定的未来摆布，好过让众人遭受毫无疑义的毁灭命运，因为严重的饥荒、致命的灾难将把这样的命运降到全家人头上，于是他说：“既然必然性强过我的愿望，我只能服从，更何况万一自然有什么美好的恩赐留着呢，它只是不想让我们心里明白。那就如你们所提议的，把小儿带去，一同出发吧，但不要像前一次那样去。前一次的时候，你们不为对方所知，不曾遇到致命的灾难，只要拿钱去买粮即可，但这一次你们必须带上礼物，原因有三：安抚你们说认识你们的那位宰相和粮食供应者；用不菲的赎金速速救出被囚者；尽你们所能消除以为你们是奸细的怀疑。那就带上我们地上出产物的样品，也可以说初果，再带上双倍的银子，并将你们前一次带去又归还的银子也一并带上，也许那是出于某个人的疏忽，总之要带上足够余粮的钱。再带上我向拯救我们的神所献上的祷告，你们作为那地的外人，但愿能使当地的居民满意，也愿你们平安归来，把被迫做人质的兄弟，他的儿子归还你们的父亲，包括先前扣留捆绑的和现在你们带走的，没有生活阅历的这个童子。”

33.他们就出发，急急地下埃及去。几天之后，到了埃及，宰相看见他们，非常高兴。他吩咐家宰准备一顿丰盛的饭食，并带他们进屋分享他的宴席。他们被引进屋，但不知道会对他们做什么，所以感到惊慌和困惑，猜想必会诬告他们是贼，偷了上次他们在口袋里发现的余粮的银子。于是他们挨近家宰，为自己辩解，说明他们在这样的事上是有道德良知的，没有人胆敢指责他们，同时他们拿出带来支付的银子给他看。但是家宰回答他们的话既亲切又友好，使他们振作起来。他说：“没有人会如此不敬地诽谤神的施舍，就是我所求告的赐怜悯的神。他赐给你们财宝在你们的口袋里，这样不仅给你们提供果腹的口粮，还给你们需要花的钱财。”得到鼓舞之后，他们就一一拿出从家里带来的礼物，当这家主人回来时，就把礼物呈献给他。约瑟问他们好，又问他们先前说过的那位父亲是否还在；他们回话时没有说到自己，只告诉他，他们的父亲平安，他还在。约瑟为他求福，宣称他是最受神眷顾的，然后他举目环顾，看见了便雅悯（Benjamin），他同母的兄弟，无法控制自己的感情，为不让他们察觉，因为相认的时机还未成熟，就赶紧借口有急事，

退到家里的一个角落里，放声大哭，让眼泪尽情流淌。

34.然后他洗了脸，用理性强忍住难以平静的心情，回到客人面前，引他们入席，此前已经释放扣留为小儿做人质的囚犯。其他埃及权贵与他们一同设宴。招待的方式遵照各自祖先的习俗，因为他极不赞成忽视古老的传统，尤其在快乐多于烦恼的节期庆典的时候。客人们开始入座，都按他的吩咐依长幼顺序坐好，因为在喜庆的聚会上斜靠着坐是不合当时的习俗的；他们很惊奇地发现埃及人也喜欢希伯来人的风格，很在意长幼次序，知道如何区分对年幼的与年长的不同的尊敬。^[19]他们说：“这个国家的生活方式之前是不那么讲究的，直到这个人执掌了国家大权，引入了好的秩序，不仅在和平、战争时期举足轻重的大问题上讲究次序，还在那些属于生活次要方面的不那么重大的问题上也如此。因为欢宴需要的是喜庆，过分严肃和一丝不苟的客人没有立足之地。”就在他们这样悄悄地赞美他时，饭菜摆了上来，只是并非豪门盛宴^[20]，因为他们的主人考虑到饥荒，不喜欢在别人都在忍饥挨饿的时候有奢侈的念头；而他们又敏锐地把这一点也纳入他们对他的歌颂之中，即他避免犯毫无品位地炫耀摆阔这种可恶的错误。他们说，他既保持了同情穷乏人的态度，也保持了作为宴席主人的姿态，执两端而持中，不因任何一边的角色受到指责。这样说来，饭局并没有破坏胃口，而是非常合宜，即使有什么不足，也因在频频干杯、祝愿和邀请多吃中所体现出来的热情和好意得到补偿，显示慷慨、有教养这些气质的事物比那些追求奢侈宴乐的人为自己和别人提供的精心准备的美味佳肴能给人更多的快乐，后者只是炫耀和卖弄根本不配在意和重视的东西，没头脑的人才会这么做。

35.第二天，天一亮他就派人找来家宰，吩咐他把那些人带来的口袋全装满粮食，又把各人余粮的银子全放在各人的口袋里，并将最上好的银子，就是他平时用的银杯放在那少年的口袋里。家宰在没有人的时候，轻松地执行了主人的吩咐。他们对这些秘密一无所知，情绪高昂地出发了，到现在为止，好运大大超出了他们的指望。他们原本以为会受到诬告，说他们偷了还回他们口袋的银子，以为找不回那作为人质被扣留的兄弟，还可能失去小弟弟，那强迫他们带他来的宰相很可能会强行扣留他。然而结果比他们最乐观的指望还要好。他们没有受到指控，而是受邀与主人同宴，这是人们发明出来表示真正友谊的方式。他们未经任何干涉和祈求就带走了毫发未损的兄弟。他们还将把童子平安、完好地带回去还给他父亲；他们在洗刷了奸细的嫌疑的同时，还带回大量粮食，而且还能怀着轻松的心情展望未来。“万一粮食不够，”他们想着，“我们也不必像以前那样满心惊恐地离家，而可以心情愉快地去埃及，知道那国的统治者不会像外人，而会像私交一样对待我们”。

36.正当他们处于这种状态，心里忙着想这些问题时，一场突如其来、意想不到的尴尬降临到他们头上。家宰根据他主人的命令，带着一大群仆人追上来，挥舞着手臂，叫他们停下。他急切地、上气不接下气地赶到他们面前，说：“你们自己使先前对你们的指控生效。你们恩将仇

报，再次踏上同一条邪恶之路。你们偷了余粮的钱，又犯了更大的罪，因为罪行若得到宽恕，就会变本加厉。我主人举杯祝福你们，你们却偷了他最精美、最值钱的杯子。你们表现得如此感恩戴德，如此热爱和平，似乎完全不知道‘奸细’的含义，你们带了双倍于以前应付的钱来，这些显然都是一个陷阱，用来网罗更多的掠夺物。但是恶行不会猖獗太长时间；它总是妄图隐在暗处，但最终为人觉察。”当他以这样的口气说话时，他们站在那儿目瞪口呆，突然陷入了最令他们痛苦的情绪之中，既悲伤又恐惧，他们甚至说不出一个字。太过意外的灾难能使雄辩家也变成哑巴。他们虽然已经身心疲惫，但不希望他们的沉默被理解为在受良知的审判，于是他们回答说：“我们怎样才能为自己辩解，向谁辩解呢？请你为我们作论断；你现在虽是我们的指控者，但根据你与我们接触的经验，当别人指责我们时，你更应是为我们辩解的人。试想，我们发现了口袋里的钱，虽然没有人对我们提出质疑，还是再次带来支付，既这样，难道我们的品性一下子完全改变，以至于抢夺、盗窃我们恩人的财物，以此来报答他，请问，这可能吗？不，我们没有这样做，但愿这样的念头从不曾进入我们的心里。我们兄弟中，若从谁那里搜出来，就叫他死，如果真犯了这样的罪，我们就判定他死刑，这出于多个原因。首先，因为贪婪和渴望别人的东西是违背一切法律的；其次，试图伤害恩人是最难以容忍的行为；最后，对于以自己的高贵出身为豪的人来说，若是犯了辱没祖先威望的罪行，被人指控，那是最可耻的事。如果我们中有谁犯了这样的盗窃罪，他就符合以上所有罪状，就叫他死，因为他的行为该死上一千次。”

37.说了这些话，他们就取下驴背上的口袋，让他仔细搜查。他清楚地知道杯子放在小童的口袋里，因为是他自己悄悄放进去的，但假装从老大开始搜查，按长幼次序一个一个地搜过去，他们一个一个把口袋打开给他搜，最后搜到童子身上。一看到所搜之物真的在他的财物中找到，整队人发出一声悲叹。他们撕碎衣服，哭泣、哀号，为现在还活着却有死等着他的兄弟悲号，也为他们自己和他们的父亲悲号，他预言灾难会降到他儿子头上，因而一直不同意他们要把这兄弟一同带去埃及的想法。他们满心悲哀、不知所措地沿着原路回到城里，对这件事胆战心惊，认为这是出于邪恶的阴谋，而不是他们的兄弟贪婪。当他们被带到宰相面前之后，他们以真挚的情感表现出对兄弟确有真情爱意。他们全体跪下，似乎都犯了盗窃罪，一种仅仅提及就是一种侮辱的指控，哭泣着恳求他，他们愿自己任他处置，自愿做他的奴仆，他们称他为主，称自己为他的奴仆，任何形式的奴仆，被弃的^[21]、家养的、市场上买的；凡是屈辱的名，他们都加诸己身。但是他为了进一步试探他们，装出非常严厉的样子说：“我想我永远不会这么做，为一个人的罪囚禁这么多人。有什么理由让没有参与犯罪的人一同受罚？那边的那个，他一人做了这事，就让他一人受罚。我听说，你们进城之前也说过赞成这样的罪人当受死刑，但我总是倾向温和的、人性化的方略，所以我减轻刑罚，不判他死刑，只判他作奴。”

38.这一严厉的判决使他们大为哀伤，对他们的这种诬告实在使他们

非常沮丧，于是他们中的老四站出来说话。他大胆勇敢又不失彬彬有礼，说话坦率直白，但绝非厚颜无耻；他说：“我主，求你不要如此愤怒，因为你被委任仅次于国王的高位，也请你不要未听我们的申辩就定罪。当初我们第一次来时，你询问我们的兄弟和父亲，我们回答说：‘我们的父亲已是个垂暮老人，与其说是因为年龄，不如说是因为不断遭受的不幸，他就像在训练场上不断操练，劳苦和患难磨炼着他的伤口。但我们的兄弟还太小，他是父亲的宠儿和至爱，因为他是他老年才得的儿子，他母亲生了两个，但大的遭受了横死，只剩下这个小的。’然后你命令我们把这兄弟带到这里，威胁说他若不来，我们就不得再次来到你面前，我们在忧伤中离去，到了家之后，极不情愿地把你的要求告知我们的父亲。他一开始坚决反对，因为对童子非常担心。后来，必需品越来越少，但我们谁也不敢不带童子而来余粮，因为你曾给了我们严厉的警告；经过艰难的劝说，他才同意让童子与我们同行。有许多次他指责我们为何承认我们还有一个兄弟；有许多次他因要与童子分离而自怨自艾，因为他只是个孩子，毫无阅历，不仅没有在外国生活的经历，也没有一般的城邑生活经验。我们父亲的情感既是如此，我们又怎能这样回去呢？没有童子，我们如何能见他的面呢？一听到童子没有回转，他必极其悲惨地死去，而我们必被所有心怀恨恶、幸灾乐祸的人称为杀人犯和弑父者。一连串的指责主要指向我，因为我把许多东西抵押给了我父亲，还对他说，我收童子如同收保证金，什么时候要求返还，就什么时候返还。但您若不息怒，我又怎能返还呢？我求您可怜这位老人，要知道他若不能看到他原本就不太情愿交在我手里的童子回去，他将遭受多大的痛苦。但你完全可以为你相信你所受到的损失执行惩罚，我非常乐意接受。从今天起就把我写在你仆人的名单上。只要你宽恕童子，我将欣然承受新买奴仆要承受的一切。你若真的同意这样做，这恩惠不只是对童子本人的，更是对目前不在这位的那位，就是所有这些恳求者的父亲，你将解除他的焦虑。我们来到您这里就是恳求您高贵的友谊和帮助，我们祷告不要让这样的恳求落空。请看在这位已是垂暮之年的老人的面上，他一生都在美德的赛场上劳苦，他使叙利亚的诸城接纳他、尊敬他，尽管他的传统和习俗是他们所陌生的，与他们的格格不入；连外国人也对他大为敬重。他高尚的生活，公认的言行一致、表里如一，影响深远，甚至那些出于民族情感原本对他抱有偏见的人也改变了原来的立场，接纳他的方式。你将获得的就是这样的人的感恩，还有比这更大的感恩吗？因为对一个父亲来说，还有什么比看到已经对其安全不抱希望的儿子平安归来更大的恩惠吗？”

39.这一切以及以前所做的事全是为了试探他们在宰相面前对他的同胞兄弟表现出怎样的感情。因为他担心后母所生的孩子会对家里另一位与他们的母亲同样可敬的妻子所生的孩子显出本性上的疏远。正因为如此，他指控他们是奸细，盘问他们的家人，以便了解那兄弟是否还活着，有否成为他们阴谋的牺牲品；出于同样的原因，他扣留了其中一个，让其余的回去，把小儿子带来，他是如此强烈地渴望看见他，以解除沉重地压在他身上的烦忧。也正是这样的原因，他虽然来与他们团

聚，看见了自己的兄弟，略感宽慰，但又邀请他们与他同席吃饭，给他的同胞兄弟比其他人更丰盛的招待^[22]，同时观察他们各人，从他们的表情判断是否还怀有某种秘密的嫉恨。最后，他欣喜地看到他们非常尊重那个兄弟，并通过两个证据确信他们中间并不存在隐匿的恶意，但出于同样的原因，他又设计了第三个证明，即假装杯子被偷了，指控小童是贼。因为这将是最清楚地考察各人的真实情感，表明他们对遭受如此诬告的兄弟是否有手足之情的方式。通过所有这些依据，他相信没有任何内讧式的阴谋破坏他母亲的家，再想到发生在自己身上的事，最终得出结论，他的经历很可能并非完全出自他们的阴谋，也是出于神的安排，因为他知道遥远的事件，看将来如同看现在。

40.想到这里，亲情满上心头，于是他马上决定要与他们和解。因为对兄弟们的行为不再作任何责备，他认为在初次相认时最好没有埃及人在场。于是他吩咐家人全部退下，然后一下子泪如泉涌，用右手招他们靠得更近些，免得有外人偶然听到他的话，他说：“我要告诉你们一件事，这件事一直隐在暗处，藏了很长时间，我要在只有你们和我，没有别人在场的时候说出来。你们当初卖到埃及的兄弟就是我，你们看见站在你们旁边的这个人。”他们听到这个万万意想不到的消息，惊得生了根似地站在那里，目瞪口呆，说不出一句话，同时，眼睛死死地盯在地上，似乎受到某种强制力的牵引。他接着说：“不必垂头丧气，我原谅并忘掉你们对我所做的一切，不会要求你们作出任何别的辩解。我完全自主地、自愿地决定与你们讲和。这事上我有两个同谋，一个是对我们父亲的尊敬，这是我关心你们的主要原因；另一个是我对所有人的出于本性的博爱，尤其是对那些与我同宗的人。我想，所发生的一切原因不在于你们，乃在于神，他立志使用我做他的仆人，看管他在人类最需要的时候俯就赐给他们的恩惠和礼物。你们可以从所看见的事中清楚地见证。整个埃及都交在我手上，我拥有与国王同等的最高荣耀；虽然我小，他大，但他尊我如父。我不仅服务于此地的居民，还有很多其他国家，不论是附属的，还是独立的，因为匮乏，他们全都需要我站在前面。金银完全在我的监管下贮存，比金银更必不可少的就是填肚子的食物，凡是来求粮的，我都根据他们实际的需要分给他们，这样，他们既没有多余的东西可用于奢侈生活，也不会缺少满足实际需要的东西。我告诉你们这一切，不是因为我对自鸣得意，而是叫你们知道，没有人能使如此伟大的事发生在一个曾是奴仆、后又成为囚徒——我曾因诬告而被囚——的人身上，那将我从极端恶劣的境况转到无与伦比、高贵美好的命运的，正是神，在他，万事皆可能。我既这样想，你们就不必再有畏惧，只管放下心中的负担，高兴起来。你们最好迅速回到我们的父亲那里，首先告诉他好消息说，你们找到了我，因为传闻会迅速向四面八方传播。”

41.于是，兄弟们开始尽情地述说，不停地说，一桩桩地细说他的美德，每个人都讲一个不同的主题，有的称颂他的宽宏大量，有的表扬他重视亲情，有的赞美他的审慎，所有人合起来则赞颂他的敬虔，把一生中最高功名归于神，尽管在他人生之初、最早期阶段伴随着种种悲惨

而令人讨厌的经历，却抛弃一切怨恨，冰释前嫌。他们还赞美他一直保持适当的沉默，体现出杰出的自制品质。他经历了这种种的盛衰，但是为奴时他没有公开指责他的哥哥们卖他之事，当他被下到监里时也没有在悲观失望中揭示这一秘密，在漫长的牢狱生活中，没有像一般人那样抖搂隐私，因为囚犯很容易喋喋不休地谈论自己个人的不幸。他的所作所为与他过去的经历毫无关系，似乎他对之一无所知，即使当他对内臣或国王释梦时，虽然有绝佳的机会揭示事实，但他仍然没有对自己的高贵出身置上一词。当他被任命为国王的宰相，掌握、监督全埃及时，他没有说任何有利于自己的话，以防止人们以为他出身卑微、地位低下。事实上，他确实是个高贵的人，绝非奴仆出身，只是那些最不应该害他的人残忍的设计，使他成了不幸的受害者。此外，他们滔滔不绝地赞美他为人正直、良善，因为他们知道其他统治者都傲慢无比、粗俗无礼，所以敬佩他没有那种鲁莽、狂暴的品性。他们记得上次下埃及时，他一下子就认出他们，虽然他完全可以置他们于死地，或者至少可以拒不给他们抵抗饥荒的粮食，但他不仅完全没有报复，还认为他们配得他的友爱，白白地把粮食供给他们，吩咐下人把粮钱还给他们。事实上，他们设阴谋、卖他为奴的故事完全不为人所知，完全秘而不宣，所以，当埃及官员听到宰相的兄弟们首次来看他时，都替他欢喜。他们热情招待他们，急忙向国王报告好消息，到处都洋溢着喜庆气氛，不亚于田地盛产果子、饥荒成为过去时的氛围。

42.当国王得知他的宰相有父亲，他的家族非常庞大，就催促他让全家人离开现在的家，还答应要赐给埃及最肥沃的地给所期待的定居者。于是他送给兄弟们推车、马车、大量牲畜，装运物品，还给配备足够的仆人，保证把他们的父亲安全地接来。

他们到家之后，把约瑟的故事说给父亲听，这故事太不可思议，超过他所能指望的任何事，所以他根本不相信他们，不论诉说者是多么可信的人，这故事的离奇性使他无法相信是真实的。但是当老人看见豪华的装备与这样的事件相吻合，如此慷慨地供给各种生活必需品，与他们所说的关于他儿子的故事一致，于是他赞美神弥合了他家里表面上的裂缝。然而，一想到要离弃祖先的生活方式，他在喜乐的同时也产生了恐惧。因为他知道，年轻人会多么自然地失去它的根基，怎样纵情于异域生活的罪恶，尤其是埃及这个把受造物、必朽坏的事物当做神来崇拜，因而对真神一无所知的地方。他知道财富和名誉对缺乏辨别力的心灵是多大的冲击，况且他父亲家里没有人能与他一同上路，给他指导和监督，他孤身一人，远离美好的教训，会很容易受到影响，转向外族的生活方式。正当他这样忧虑时，唯一能洞察不可见之灵魂的神垂怜于他，在他晚上入睡时向他显现，说：“你下埃及去不要害怕，一路上我将亲自引领你，让旅途平安，使你快乐。我还要把你如此强烈想念的儿子还给你^[23]，你曾经以为他死了，但如今，多年之后，发现他不仅活着，还是那个大国的统治者。”于是，他怀着极大的希望，第二天黎明时分就快快乐乐地起程了。他的儿子从探子那得知一切信息，当他听到父亲起程，离边境不远的消息之后，立即全速前去迎接。两人在被称为英

雄之城^[24]的地方相见；一见面，都泪流满面，伏在彼此的颈项上，紧紧拥抱，久久不愿分开。最后他们努力克制自己，停止哭泣，向国王的宫里走去。国王一看到他，就被他可敬的相貌折服，极其谦恭而满怀尊敬地欢迎他，似乎他不是他宰相的父亲，而是他自己的父亲。常规礼节以及更庄重的礼节过后，他赐给他一块地，土壤肥沃、盛产果子的一块地。他得知他的子孙都是拥有大量牲畜的牧人，就任命他们看管他自己的牲畜，把数不胜数的山羊、绵羊和牛都归他们看管。

43.^[25]再说，这位年轻人的正直品质极其伟大，大到这样的程度，虽然时世和事态为他提供了非常多的获得财富的机会，他完全有可能在很短的时间内就成为同时代人中最富的人，但是他敬重的是真正的财富，而不是虚假的财富，是有实力的财富，而不是盲目的财富，所以他把卖粮所得的全部金银都存入国王的财库，拒不私自占用一分一厘，满足于国王对他的工作所支付的报酬，此外别无所求。他治理埃及，似乎它是个单一的家庭，治理其他遭受饥荒的土地和国家的美德无法用语言描述，他按适当的标准分配土地和食物，不只是顾及眼前的利益，还瞻望将来的利益。于是，当第七个荒年到来之后，因为有理由盼望来年丰收，他就派人到农夫那里，交给他们大麦和小麦的种子，为确保没有人挪用，全把种子撒到地里，他派了品德高尚的人做检查员，监督播种事宜。

^[26]饥荒过去许多年之后，他父亲死了，他的哥哥们心里产生疑虑和恐惧，担心他可能仍然怀有怨恨，会向他们报复，于是就带着妻子和家人来到他面前，真诚地恳求他宽恕。他被感动得直掉眼泪，说：“在那些被良知宣判犯了不可饶恕之罪的人心里，而不是在其他人心里，很可能产生疑虑。我父亲的死唤醒了你们在我们彼此和解之前就有的担心，以为我宽恕你们只是为了使我父亲不致太过悲伤。但是时间并未改变我的品性，既答应与你们和平相处，我就永远不会做出违背它的事情来。说实话，我之所以没有留意复仇的机会，一次次错过这样的机会，无条件地、一次性地答应你们免于任何处罚，部分原因无疑是因为尊敬我的父亲，但还有部分原因是出于我对你们挥之不去的亲情。即便是因为我父亲的缘故，我才对你们如此友善、仁爱，我也会在他去世之后一如既往地对待你们。在我看来，贤人是不死的，也不会老，永远活着，本性不朽的灵魂不再受制于身体的种种羁绊。但我何必提到受造的父亲呢？我们有非受造的父，不灭的、永恒的父，‘审视一切，听见一切’^[27]的父，即使不置一词，他也听得一清二楚，他总是看进灵魂的深处，我求他见证我的良心，证实和解绝不是虚假的。因为我——请不要对我的话吃惊——是属于神的，他把你们邪恶的计划转变为丰富的祝福。所以，去掉你们的担心吧，将来有更大的好事降到你们头上，比我们父亲在世时你们所享有的更大。”

结语（44节）

44.他用这样的话劝勉兄长们，并以他的行为确证他的许诺，尽一切努力显明他对他们利益的关心。饥荒之后，居民们欣喜地看到繁荣再现，丰收在望，所有人都尊敬他，他们在逆境里从他得到的好处，用这种方式回报他。传言散播到邻国，使他的美名誉满全地。他高寿而终，活了一百一十岁。他具有无比杰出的美貌、智慧和语言能力。他容貌的俊美可由一个妇人对他产生的狂热的激情证实；他的智慧、杰出的判断力可以从他在一生中所遇到的无数挫折中所表现出来的心平气和得到证实，这种气质能在混乱中创造秩序，使一切本性上不和谐的地方变得和谐一致；他的语言能力，从他的解梦，从解梦中体现出来的口才和说服力，可得见证，这种能力使他的每一个手下都顺服，不是被迫顺服，而是心悦诚服。在他一生的一百一十年中，十七年在他父亲家里度过他的少年时代，十三年在痛苦的磨难中，成为阴谋的受害者，被卖作奴，受到诬告，被囚于监牢，余下的八十年做了统治者，处在全盛之中，不论在丰年，还是在荒年，他都是最受人尊敬的监督和裁判，最有能力负责处理任何时事之需要的人。

[1] 《创世记》37：2。

[2] 《伊利亚特》I.263，其他地方也常有这种说法。

[3] 以下叙述非常接近《创世记》第37章的记载。

[4] 或者“担心自己犯了一个严重错误”（把梦存在心里）。

[5] 《创世记》37：36。英译本：“把他卖给法老的内臣，护卫长波提乏。”

[6] 把约瑟解释为“附加”，不加任何修饰，见《论更名》89和《论梦》II.47。不过，在那里把它应用于外在的财富、奢侈品等。这里的修饰语“主的”有助于斐洛作出政治上的解释。

[7] 斯多亚主义把世界理想设想为一个国家，用“kosuopolites”这个名称来表示，这个词曾在《论创世》19中，又出现在《论摩西的生平》II.51。在这个意义上，与其说它是从其他作家引用的，不如说是从斐洛自己引用的。

[8] 《创世记》37：3。请注意故事里并没有提到这一点。

[9] 根据《创世记》第39章的记载。

[10] 参见《申命记》23：17。

[11] 斐洛无疑首先想到了特洛伊战争。至于把它扩大为复数，也并非不像他所为。另外，他也不大可能没有想到安东尼（Antony）和克利奥帕特拉（Cleopatra）。

[12] 第一句出自欧里庇得斯Phoenissae521。其他几行也出自欧里庇得斯。

[13] 这里至21节见《创世记》39：20—41：45。

[14] 或者“乡村”；这个词通常用来指农场或庄园。

[15] 这话没有《创世记》的依据，也没有证据可以推导出。但斐洛很可能听到过或读到过这样的习俗。

[16] 即当我们从仓库里取来每年定量供应的五谷扬筛，就是重复做我们在通常的丰收时所做的事，因而就想起丰收的喜悦。

[17] 斐洛以下的叙述根据《创世记》41：46—47：12，没有大的出入。

[18] 斐洛很可能想到了《创世记》42：9：“约瑟想起从前所做的那两个梦，就对他们

说：‘你们是奸细。’”

[19] 见《创世记》43：33，“约瑟使众弟兄在他面前排列坐席，都按着长幼的次序”。

[20] 斐洛可能从“摆上了饼”这话——与《创世记》第18章里更为精心准备的食物形成对照——里为这一观点找到根据。他显然忘了前面约瑟曾吩咐管家要预备丰盛的饭食。

[21] 用这个词来解释“problerous”，它在“奴仆之名”中位于“oikotribas”和“argyronetous”之前，表明它也是一种特定形式的奴仆。果真如此，它也许是指这样的孩子，婴儿时期就被遗弃，然后被人养大做自己的奴仆。因而，他们必然构成“olkotribas”和“argyronetous”之外的第三种类型。我没能希腊法和罗马法里找到暗示这种身份的记载。

[22] 《创世记》43：34：“便雅悯所得的比别人多五倍。”非常奇怪，斐洛在叙述宴席时没有提到这一点。

[23] 《创世记》46：4：“约瑟必给你送终。”（注：原文作“将手按在你的眼睛上”）斐洛是否没有明白这话的含义？换言之，就是合上死者的眼睛，这自然是他所熟悉的经典里的观念。

[24] 英译本为“歌珊”。

[25] 这一段是对《创世记》47：13—26非常随意的翻译。约瑟的正直从第14节推断出来：“约瑟收聚了……所有的银子……把那银子带到法老的宫里。”斐洛省略了埃及人的财产和土地如何归入国王之手，如何从他们的出产中征收五分之一的税这些步骤。只在第七个荒年时赐给种子，这很可能从七十子希腊本第24节“地要有出产”推导出来。

[26] 见《创世记》50：1至结尾。

[27] 《伊利亚特》III.277，《奥德赛》XI.109，XII.323。

第三篇 论摩西的生平

第一卷

摩西出生、被收养、受教育（1—6节）

1.有人认为摩西是犹太人的立法者，有人则把他描述为神圣律法的阐释者。我立志写摩西的生平，是希望读者了解他的故事。他是最伟大、最完美的人，这样一个人是不应该不为人所知的；须知，他所留下的律法已经渗入整个文明世界，甚至传到地极，而他本人的真正品质却几乎无人知晓。希腊的作家不愿把他看作值得纪念的人，可能是出于嫉妒，同时也因为许多时候不同城邦的立法者所立的法规与他的法规背道而驰。这些作家大多数都滥用教育赋予他们的权利，编写诗歌、散文、喜剧以及各种俗艳不堪的作品，广泛传播他们的羞耻，而不是充分利用他们的天赋树立贤人及其生平的教化典范。否则，他们就很可能确保一切优秀的事物，无论是旧的还是新的，都不被人遗忘，避免其发出的光芒彻底消失，同时也使他们自己不至于抛弃更好的主题，选择不值得注意的主题，全力以赴地用优美的语言表述恶劣的问题，在可耻的话题上作出卓越的讨论。但是我不会在意他们的恶意，我要将我所知道的摩西故事告诉人们，这故事我既有从他写的经书——这些书卷是他留给子孙后代的杰出丰碑——里了解的，也有从一些犹太长老那里听说的；我往往把我所听到的与我所读到的情节交织在一起，并因此自信比别人更熟悉他的生平。

2.我要从应当开始的地方开始讲述。^[1]摩西是迦勒底人，但生在埃及，长在埃及，因为一场旷日持久的饥荒，使巴比伦和周围居民大受其害，为找食物，他的祖先与整个家族一起迁移到了埃及。埃及平原广阔，土地肥沃，盛产人所需的各类作物，尤其是谷类。因为其他河流，不论是冬季汹涌的，还是春季奔流的，到了仲夏都要干枯，但埃及的河流到了夏季就上涨、泛滥，使田地变成一个湖泊，所以，只要神没有因忿怒降下灾祸惩罚居民中盛行的不敬行为，他们的田地就不需要雨水，每年都能长出大量各类优质的庄稼。摩西的父母都是同时代中最优秀的人，同属一个支派，当然，他们彼此相爱这一纽带比他们的家族关系更牢固。从第一代定居者算起，摩西是第七代，后来就成了整个犹太民族的奠基者。^[2]

3.他是作为王子长大成人的。这一擢升说来话长。当新迁民族的人

数越来越多的时候，国王担心这些定居者如此迅速增加，会在主要权利上超过原住民，于是就想出一个极其恶毒的计谋来剥夺他们的力量。他颁布法令，女婴可以养大，因为女性天生软弱，难以参加战事，男婴必须处死，以此阻止各城男性的数量增加；因为男丁兴旺是进攻者的一大有利条件，是很难消除或毁掉的。再说这孩子，一生下来就有非同寻常的俊美相貌^[3]，于是他父母无视暴君的宣告，尽其所能把孩子藏下来。事实上，我们得知，他生下来三个月一直藏在家里，吃母亲的奶，几乎没有人知道。然而，在暴君统治之下，往往会有探子无孔不入，总是想找出新的消息报告给国王，所以他的父母担心救他的努力会导致更多人，即他们自己与他一同灭亡，于是含着眼泪把他放在河岸上，痛哭着离去。他们可怜自己被迫成为杀死自己孩子的刽子手，如他们在自责中所说的，同时也可怜他，要以这种不人道的方式死去。然后，他们开始指责自己把事情搞得比原来更糟，他们说：“我们为何不在他刚生下来的时候就扔了他呢？没有活下来吃过奶的孩子通常还不能算是人。而我们这两个好事者整整养了他三个月，因而为自己带来了更多的痛苦，也给他带来了折磨，若不是到了他已经完全能够感受快乐和痛苦的时候才让他死去，他又怎会意识到自己愈益悲惨的处境呢？”

4.当他们悲痛欲绝，茫然离去时，被弃孩子的姐姐，一个还未出嫁的女孩，出于亲情，在稍远的地方站着，想看看会有什么事情发生。在我看来，所有这些全是按神意发生的，他在看护着孩子。再说，这个国家的国王只有一个宝贝女儿，我们听说，她结婚很久了，却没有怀孩子，她自然是非常渴望有个孩子，尤其是男孩，好继承她父亲庞大的王国产业，否则，她若没有孩子，这产业就可能落入外人之手。^[4]所以，她常常忧郁沮丧，痛苦哀伤，而这一天她的忧愁更加无以复加，精神都要崩溃了；尽管平时她都留在家里，甚至从未跨出过大门，但这天她带着使女向河边走来，就是孩子被抛弃的地方。然后，当她准备用纯净的水清洁自己时，发现了他躺在长满植物的沼泽地里，就命令把他抱过来给她。于是，她从头到脚打量了一番，对他的俊美和健康非常满意，而且看到他哭泣，心生怜悯，因为此刻她的心里对他生出了感情，就像母亲对自己孩子所有的那种感情。然后她认出这是个希伯来孩子，是国王下令要杀灭的人，于是就考虑如何找人喂养他，因为此时把他带回皇宫是不安全的。正当她在这样做思想斗争时，孩子的姐姐猜到了她的困境，就像一个侦探一样从所站的地方跑过来，问她是否愿意将孩子交给一个刚生过孩子的希伯来妇女喂养。公主同意了，她就把孩子带给她自己的也就是婴孩的母亲，假装是个不相识的人；母亲欣然且兴高采烈地答应哺养他，假装是为了工钱。由此，在神的安排下，孩子最初的喂养来自亲生母亲。由于公主是从水里得到他的，就给他取名摩西，因为“Mou”在埃及语里就是水的意思。

5.鉴于他长得非常健康，没有一点耽搁，他们就在比预想的时间更早的时候给他断了奶。他的母亲，也就是他的乳母，把他交给公主，即那位把孩子交给她哺养的人，因为孩子已经不再需要婴孩吃的奶了。他的长相看上去高贵而俊美；公主看到他长得这么好，远远超过他年龄的

水平，就比先前更喜爱他了，把他收为儿子；其实她老早就假装成大肚子，好使他成为她真正的儿子，而不是冒充的。神按自己的意思使一切变得容易，无论有多大困难的事，都得以成全。于是，他理所当然地得到一个王子应有的养育和服侍。然而他的表现却不像是一个婴孩，他不喜欢玩，不喜欢笑，也不喜欢运动，尽管那些负责照看他的人并非不愿让他放松，或者对他过分严厉^[5]；相反，他带着一种害羞而严肃的神态专注地聆听和凝视那些肯定对灵魂有益的事物。随即就有老师从各个不同地方到来，有些自愿从邻国和埃及行省来，有些是以高价从希腊请来的。但短短的时间内，他的水平就超过了他们的能力；他的天赋里预先积蓄了他们的知识，所以，他看起来与其说是在学习，不如说是在回忆。事实上，是他自己想出并提出他们也很难回答的难题。伟大的事物往往能在知识之路上开拓出许多全新的东西。正如身体，如果各方面都强壮，而且灵活协调，那就不需要训练者特别关照，只要一点通常的注意，甚至连这一点也不需要；树木如果长势良好、茁壮健康，就不需要农夫费神，能自然成长；同样，有天赋的灵魂在由它自己而来、并非从老师而来的教育中处主导地位，并从中得益，只要它掌握了某种首要的知识原理，就如谚语所说的，像一匹马奋力奔向草地。算术、几何，关于尺寸、韵律、和谐方面的学问，整个音乐知识，包括对乐器的使用，课本和更专业的著作论及的理论知识，都由博学的埃及人传授给他。^[6]这些人进而教他符号所表达的哲学，如在所谓的神圣铭文和对动物的尊敬中所用的符号，对那些动物，他们甚至像神一样崇拜。至于其他常规的学校课程，由希腊人负责教他^[7]，邻国的人教他叙利亚人的学问，迦勒底人教他天体学。关于天体，埃及人特别关注占星术，这方面他也受了训练。^[8]他掌握了这两个民族的学问，既了解他们的一致之处，也知道各自的不同之处，然后他就避开所有的纷争和分歧，直奔真理而去。他的心灵无法接受任何错谬，不像宗派主义者那样，不论什么理论，凡是自己提出的，都辩护到底，根本不考察它们是否能经得起仔细审视，从而把自己置于与那些既不考虑也不关心公正的受雇用的鼓吹者同等的地位。

6.随着他渐渐长大成人，他良好的判断力越来越活跃。尽管宫里提供的大量资源给人无穷的刺激，完全可能点燃欲望的火焰，但他并没有让青春的情欲恣意奔放，相反，他以自制、自控这些缰绳把它们牢牢控制住，用力把它们从奔跑中拉回来。任何一种情欲，只要放任自由，就会疯狂肆虐，他都把它们驯服，使其变得缓和，归于平静；只要它们有一点点骚动或悸动，他就给予比任何语言所能给予的指责更严厉的惩罚；总而言之，他观察灵魂最初的方向和冲动，就像人观察一匹难以驯服的马，唯恐它们带着应当控制它们的理性逃走，从而引起大混乱。事实上，正是这些冲动，既能产生善，也能导致恶——当它们顺服理性指导时，就产生善；当它们脱离正常轨道，陷入混乱状态时，便导致恶。因而，他的同伴和其他人很自然地对他感到大为惊异，就像是看到了一个西洋镜，急切地想知道住在他身体里的心灵——就像在神殿里的一个像——究竟是什么样的心灵，是属人的，还是属神的，还是两者的结

合，为何与大多数人的如此不同，高高地飘在它们之上，上升到极高的地方。对自己的肚子，他只给予本性所指定的必不可少的东西，至于肚腹以下的快乐，除了合法的生儿育女之外，他甚至完全忘掉有这回事了。他只想为灵魂而活，不为身体而活，所以他过得特别节俭，对奢侈生活无比轻视。他的日常行为体现了他的哲学信条。他的话表达了他的感受，他的行为与他的语言一致，所以话语与生活和谐统一，两者彼此合一，就如同在乐器上奏出和音。

就大多数人来说，如果感到有繁华的迹象落在他们身上，哪怕微乎其微，也会不遗余力地鼓吹，并夸口自己比卑微者高大，乱称后者为世上的废物、讨厌鬼、累赘，以及其他类似的名字，似乎他们自己的兴旺昌盛是永恒的、牢不可破的，谁知明天就可能面目全非，繁华不再。没有什么比命运更不可靠的东西，它推着人事在生活的棋盘上颠来倒去，仅仅一天时间就把高贵者推倒，把卑贱者抬高^[9]；尽管他们明白，也完全知道这是常常发生的事，但仍然轻视亲戚朋友，把他们生于斯长于斯的律法视为粪土，推翻无可指责的祖先习俗，采用不同的生活方式，并且满足现状，对过去的记忆全部丧失。

摩西杀工头、退隐半岛（7—9节）

7.而摩西，作为国王女儿的儿子，达到了人世间繁华的顶点，一般来说，可望继承祖父的王权，实际上也按常规被称为小王，却热心于同胞与祖先的修养和文化。他认为，他的养父母的好运是虚假的，尽管环境给予它更大的光辉；而他亲生父母的命运，虽然目前来看没有那么显赫，却至少是他们自己的，是真实的；所以他就像一个不偏不倚的法官评判他亲生父母和养父母的需要，对前者报以美好而深刻的亲情，对后者感激他们的养育之恩。若不是他发现国王在全国采取了一种新的也更不敬的行为，他就可能自始至终都这样做。

^[10]我前面说过，犹太人是外来人，由于饥荒，缺少食物，他们的创立者从巴比伦和内陆籍地迁居到埃及。从某种意义上说，他们是祈求者，在国王保证的信心里找到了避难所，得到了国民对他们的同情。因为按我的判断，外来人必须看做是那些接受他们的人的祈求者，不只是祈求者，也是定居者和朋友，急于获得与自由民同等的权利，接近于公民待遇，因为他们与原住民几乎没有什么分别。所以，这些外来者，离开自己的国家，来到埃及，希望那里能作为自己的第二家乡，安全地生活，却被这个国家的统治者降为奴隶，沦落为按战争惯例抓来的俘虏的状态，或者从一直生活的主人家买来的的人的状态。这些人原本不只是自由人，还是客人、求助者、定居者，他却使他们成为农奴，他这样做，毫无羞耻之心，或者对监视着这一切的神，教导要让客人和求助者自主，对他们款待、公正的神，毫无畏惧之心。于是国王发布命令，对他们增加沉重的负担，超越其承受能力，还要苦上加苦；当他们因身体

虚弱，无法完工时，就对他们实施铁腕手段；他挑选了最残忍、最暴虐的人做工头，他们对任何人都毫无怜悯之心，用“苦力”称呼真是名副其实。有些工人把土做成砖，有些把各处的麦秆捡来捆砖，有些分去造房、砌墙、建城或开河。他们日夜搬运各种材料，没有轮班替换，也没有片刻休息，甚至睡觉也只允许小睡片刻，就起来继续赶活。事实上，他们被迫干一切活，包括技工的活和助手的活，所以有一阵子他们丧失了信心，感到极度沮丧，这是身体筋疲力尽之后必然产生的情绪。因为他们一个接一个地死去，似乎遭受了瘟疫似的，被主子扔到郊外，暴尸野外，甚至不允许存活的人拿把土撒在尸体上，更有甚者，不许他们对如此悲惨死去的亲人或朋友洒把眼泪。灵魂本质上是自由的，就算它在其他事上几乎完全丧失了自由，情感上是不受约束的；然而他们对这个也威胁要实施专制，以远强过本性的令人无法忍受的强制力压迫他们。

8.所有这些都一直使摩西感到压抑和忿怒，但他既没有能力惩处那些作恶者，也没有力量帮助那些受害者。他所能做的，他都做了。他用语言提供帮助，奉劝工头仁慈一点，规定不要那么严厉，放宽一点；又劝勉工人勇敢地忍受目前的困境，表现出男子汉的气概，不要让灵魂因身体的疲惫而丧气，要寻求善，来取代恶。他告诉他们说，世上的一切都要向对立面转化，乌云要变得晴天，暴风骤雨要变成风和日丽，汹涌的海洋要变得风平浪静，人事就更是如此，因为它们更加不稳定。他就像一位良医，想用这样安慰的话使病人摆脱可以说是非常可怕的困境。然而，这种困境有所缓和之后，却引来了新的打击，短暂喘息之后聚集了某种新的悲惨，比先前的更加剧烈。因为有些工头异乎寻常得残忍野蛮，与凶恶的食肉动物没有丝毫分别，不过是披着人皮的野兽，外表上取了文明人的样子，只是为了诱骗、抓捕猎物。其中有一个，是所有人中最残忍的，被摩西杀了，因为他对摩西的劝告不仅充耳不闻，毫不收敛，甚至变本加厉，对不执行他命令的人，鞭子就像雨点般不停地落下来，逼迫他们到奄奄一息的地步，还不放过任何一种暴行。摩西心想，他杀死此人的行为是义行。活着只为毁灭人的，他自己首先应当毁灭，这原是公义的。

国王听到这个消息，极其恼怒。他之所以有这样强烈的反应，不在于一人被另一人杀死，不论此事是合理的，还是不合理的，而在于他自己女儿的儿子竟不与他一条心，不认国王的朋友为自己的朋友，不认国王的仇敌为自己的仇敌，相反，恨他所喜爱的，爱他所拒斥的，同情他冷酷无情地对待的人。

9.那些掌权者原本就怀疑这个年轻人的动机，知道他会记住他们的恶行，一旦机会来了，就会报复他们，所以当得到这一把柄，就让许多人从四面八方把恶毒的建议灌进他祖父的耳朵，使其充满恐惧，担心自己的王权要被孙子夺走。他们说：“他必攻打你。他野心十足。他一直忙于筹划更大的计划。他时候未到就急于篡夺王位。他对有些人奉承恭维，对另一些人威胁恐吓，对矢志忠实于您的人，未经审判就斩首，视之如同草芥。您为何还犹豫不决呢？为何不迅速切断他所谋划的事

业？攻击者所谋划的对象只要稍一迟缓，就会对攻击者有莫大的帮助。”

正当这样的话四处流传之时，摩西隐退到邻国阿拉伯半岛，他住在那里很安全，同时求告神拯救被压迫者，使他们脱离无助、悲惨的困境，惩罚罪有应得的压迫者，那些无恶不作的家伙，再赐给他双倍的恩赐，让他亲自看到这两件事得以成全。他的灵爱善恨恶，神对之大为赞许，垂听他的祷告，不久就按他的本性审判了那地及其各种作为。但是，当神圣审判还在期待之中时，摩西就开始在一位令人敬佩的训练师的指挥下践行美德，这训练师就是他的理性，在它的训导下，他努力使自己适应最高形式的生活，包括理论上的和实践上的。他甚至打开哲学理论书卷，以敏锐的理解力领会它们，在内心深处消化它们，牢牢铭记，永不遗忘，并立即使他的个人行为——无论哪方面都是可赞美的——与它们一致；他渴求真理，而不是表面的道理，因为他为自己所立的标杆乃是本性的正当理性，那是一切美德唯一的出处和泉源。

若是换了别人，刚刚逃离国王无情的忿怒，第一次来到一个异地，还不熟悉当地的习俗，还不清楚当地人的好恶，他很可能渴望无声无息、安安静静地生活，尽量不引起大众的注意；如若不然，那他可能希望进入公共领域，通过坚持不懈地奉承拍马，谋求最高权威和掌权者的好感。即使遇不到这样的人，也要谋求其他可能会帮助他的人的好感。万一有人来用武力夺他的命，也好求救。然而，摩西采取的路线与我们设想的相反。他听从自己灵魂发出的有益本能的召唤，这些好的本能没有一个被埋没。因而，他时时表现出超出他本身力量的英勇无畏，因为他视公正为所向披靡的力量，这种力量驱使他投身于他自定的为弱者争战的事业。

摩西帮助少女、娶妻、牧羊、见异象、得神谕（10—15节）

10.这次我要描述他的一个行为，虽然看起来是件小事，但反映了一颗高尚的心灵。阿拉伯人是养羊的，他们不仅雇用男人牧羊，还雇用妇女、少男少女牧羊；牧羊的不只是出身卑微、低贱的人，也有位高权重的人。七位少女，都是祭司的女儿，来到井边，把水桶系在绳子上，然后一个挨着一个轮流汲水，各尽其职。她们费了好大的劲，才把旁边的水槽灌满。此时另一些牧羊人也来到了这里，他们看着女孩软弱好欺负，就想把她们及其羊群赶走，从而让他们自己的牲畜来喝备好的水，盗用别人的劳动果实。摩西此时就在不远处，看到所发生的一切，就迅速跑过来，站到他们面前，说：“住手，别做这种恶事。你们以为这地方偏僻无人，就想占便宜。你们这些四肢发达头脑简单的家伙，你们不是男人。连女孩都在像年轻人一样干活，尽心尽职，谁也不偷懒，你们却让自己的手脚闲着，你们不觉得羞耻吗？你们应当走开，把地盘还给先来的人，水原是属于她们的。原本应当是你们帮她们汲水，使牲畜有更

充足的水喝；而现在你们却想夺取她们已经打好的水。这断然不可，在公正的天眼面前，这水你们绝不可拿；因为即使在最偏僻的地方，那眼睛也看着一切。在我，它至少分派了一位你们意想不到的拥护者，因为我奋力救助这些受欺负的少女，是与一只大能之手联合。这只手，贪婪的人是看不见的。但你们若不改变行为方式，就会感受到它无形的摧毁力。”他说完这些话，他们就惊恐慌万分，像是听到某种神谕，因为他在说话时，渐渐受到圣灵启示，转变为一位先知。他们心服口服，把自己的牲畜赶开，让女孩们的牲口到水槽边喝水。

11. 女孩们兴高采烈地回到家，把意想不到的故事告诉父亲。她们的父亲听了这事之后，非常想见这位陌生人，从他责备女儿忘恩负义的话中可以看出这种愿望。他说：“你们为何让他离去？你们应当直接领他回来，他若不愿意，就再三恳请。你们岂没有让他指责我不懂礼仪？你们难道没有预料到你们又一次让那些意欲诋毁你们的人有了把柄？那些忘记善行的人肯定没有拥护者。不过，你们的错误还不是不可挽回。快快全力跑回去，请他首先接受我对他作为客人的款待，其次接受我们所亏欠他的报恩。”她们迅速返回，看到他在离井不远的地方，就向他表达了她们父亲的愿望，求他跟她们回家。她们的父亲一见他的面，就对他敬慕万分，随后就对他的气质产生由衷的敬意，因为伟大的事物是没有伪装的，无须多少时间就为人所知。于是，他把自己最出色的女儿嫁给他，从这一行为可见出他的全部高贵品质，也表明唯有美德是永远值得我们热爱，不需要无谓的赞美，其自身就带着为人所知的记号。

摩西娶妻之后，就接过看管羊群的担子，由此接受了管理别人的第一课；因为对一个注定要管理最文明的人群的人来说，牧羊是其做王的基础训练和初级练习，正如狩猎是尚武之人的预备训练一样，因为那些要当将军的人首先要训练追赶能力。^[11]因而，非理性动物成为有益于人的训练材料，使人获得处理不论和平还是战争时期的紧急事务的实践能力；因为追逐野兽是指挥官追赶敌人的基础演练，而照顾、管理家畜则是国王治理臣民的演练，因而，王都被称为“百姓的牧人”，这不是贬义词，乃是最高的尊称。我不是基于大多数人的看法，而是根据我自己对这个问题上的真理的探求，提出这样的观点，即唯一完全的王（有人若想笑，就笑吧）就是精通牧羊的人，在管理低级造物上得到训练，知道如何管理高级造物的人。因为在小的奥秘上有深刻知识的人必然能够参透更大的奥秘。

12. 我们回到摩西。^[12]他比同时代的任何人更擅长管理羊群，更擅长提供对他的管理职责有益的东西。他之所以获得这样的能力，是因为他从不推卸任何责任，不论需要负担怎样的职责，他都主动表现出深切的热情，在履行职责中始终持有纯洁的心，无伪的真诚。结果，羊群在他手下大大增加，但这引起了其他牧人的嫉妒，他们从未在自己的羊群中看到过类似的事情发生。就他们来说，如果羊群能保持原来的数量，那就感到万幸了，而摩西的羊群，有哪一天不增长，那就是不正常了；它有序地大力发展起来，既因羊肉越来越肥壮而在质量上更上一层楼，

也因旺盛的生育能力和健康的食物而在数量上迅速增加。

有一次，他赶着羊群来到一个草肥水美的地方，并且正好长满羊爱吃的草；他发现自己来到的地方是一个山谷，在那里看见了令人惊异万分的一幕。有一个荆棘丛，一种带刺的植物，也是最软弱无力的植物，不经任何人点燃，突然着起火来；这火虽然从根部直烧到末梢，似乎是从某个火源喷涌而出的，但这荆棘丛仍然完整无损；它没有被烧毁，似乎是一种不受火影响的物质；不是烧火的燃料，倒是以火为原料的。火焰中间有一种卓越之美，与可见之物的美完全不同，它乃是至高至圣的一个形象，闪耀着比火更亮的光芒。完全可以认为，这就是那自有永有者的形象；但我们更愿称之为天使或使者，因为可以说，它利用视觉之神迹预告了将来之事，虽然寂静无声，却胜过千言万语。

燃烧的荆棘象征那些遭受冤屈的人，熊熊的火焰象征那些逼迫的人。然而，那被烧的并没有被烧毁，这就表明，受苦者是不可能被逼迫他们的人毁灭的，逼迫者将看到，逼迫是徒劳无益的，受攻击的对象安然无恙，毫发未损。天使象征神的神意，它总是在最危险的时候寂静无声地带来慰藉，胜过任何盼望。

13.我们必须深入思考这一比喻的细节。我已经说过，荆棘是一种软弱无力的植物，但多刺，人若猛然触及它，就会受伤。再者，火的本性虽是破坏性的，但荆棘没有被它吞噬，相反，倒得到它的保护，保持着火之前的完整状态，毫发未损，反倒获得了额外的明亮。所有这些都是对当时真实情形的描述，我们可以设想，它就如同一种声音对受苦者说：“不要丧失信心；你们的软弱之处正是你们的力量所在，即能够刺人，成千上万的人将被它刺伤。那些企图消灭你们的人，将在不知不觉中成为你们的拯救者，而不是毁灭者。你们的患难必使你们没有患难。不仅如此，正是因为仇敌切切地蹂躏你们，你们的名声必闪耀最大的光芒。”再者，火这种具有毁灭作用的元素，证实了歹毒者的罪恶。^[13]“不可夸口你自己的力量，”它说，“要注意将你不可战胜的力量保持低调，学习智慧。火的特点原是烧毁，现在却被烧毁，就像木头一样。木头的本性原是被烧毁，却表现为烧毁他者，似乎它就是火”。

14.神将这奇异的预兆显示给摩西，清楚地告诫他将要发生的事，然后又开始用神谕的言语敦促他迅速掌管整个民族，不只是以协助百姓得解放的能力，更以不久要领他们从埃及回到另一个家的能力。神应许在一切事上帮助他。他说：“因为他们所遭受的苦难，长期忍受的虐待，难以忍受的暴力，没有从人得到任何安慰和同情，而我却亲自垂怜他们。我知道他们每个人分别地、整个民族集体地致力于祷告、恳求，希望从我得到帮助，而我对真正的恳求者天性仁慈宽厚。那就走到这地土的王面前去，不必有丝毫惧怕，因为先前的王，你们逃离他，担心他要害你们，这样的王，已经死了，地土归在另一位王手下，他不会记住你们的任何行为报复你们。你还要带上以色列的长老，去对埃及王说，百姓已经从我领受了命令，要离开国境走三天的路程，在那里按着他们列祖的仪式献祭。”摩西知道得很清楚，他自己的百姓和其他人都不相信他的

话，所以说：“他们要是问差遣我的是哪一位，而我自己不能告诉他们，那他们岂不会认为我是个骗子吗？”神回答说：“首先告诉他们我是自有永有的，叫他们知道自有者与非自有者之间的分别，也进一步明白根本没有哪个名字适用于我，唯有存在属于我。如果他们出于本性上的软弱，还是寻找某个头衔来用，那就告诉他们我不只是神，还是三个人的神，这三个人的名字表达了他们各自的美德，每个人都是各自获得之智慧的典范——亚伯拉罕通过教导获得智慧，以撒凭本性获得智慧，雅各靠践行获得智慧。他们若仍然不相信，那么人以前从未见也从未听过的三个神迹必能叫他们完全相信。”这三个神迹是这样的。他命令摩西把他所带的杖扔在地上，它立时变成活的，开始爬行，并成为爬行王国里的王，一条非常巨大的蛇。摩西迅速逃开，并惊奇地发现自己开始飞翔，然后神又叫他，在他的命令和启示下，鼓足勇气抓住它的尾巴。它原本还在扭动，但一触及他的手，就立即伸得笔直，同时变回原来的杖的样子。于是摩西对这双重变化惊异万分，不知道哪个更令人吃惊，两个都在他心灵里产生了完全对等的深刻印象。这就是第一个神迹，第二个接着第一个发生。神命令他把一只手藏到胸口，过一会儿再伸出来。他按命令而行，这手突然变得比雪还白。他又重复做了一次，把手藏到胸口，再伸出来，手就变回到原来的颜色，恢复原来的样子。这些教导是在他与神单独相处时领受的，就像学生从老师领受教导，而神迹所使用的工具，手和杖，都是他的东西，是他为传道而带的装备。不过，第三个神迹发生在埃及。是他不可能随身携带，也不能预先演练的，但它所引发的惊异与前两者完全可以等量齐观。这神迹是这样的。神说：“你从河里汲上来的水倒在地上要变成很红的血，不只是颜色变成血色，它的属性也要完全变成血。”摩西显然觉得这样的事同样也是可信的，不仅因为说话者不会说任何虚谎的话，也因为他已经显示了手和杖的神迹。

他虽然相信，却试图拒绝使命，说自己没有口才，声音微弱，舌头笨拙，尤其是他听了神对他说话以后，他认为人的口才与神的相比，就是无言，况且，他原本就是个谨慎的人，对卓著的事避而远之，认为这样伟大的事不适合他去做。因而他恳求神选择别人，选择表明有能力轻松地承担所托之事的人。神对他的谦卑很赞赏，但回答说：“你难道不知道是谁给人一张嘴，是谁造出他的舌头、喉咙，造出能说合理话语的器官吗？就是我。因而，不必害怕，只要我一个指示，一切话就会变得清楚明白，就会头头是道、井井有条，所以，谁也不能阻挡话语之流从纯洁的泉源轻松流利地倾泻而出。另外，你若需要一个阐释者，也会有，你哥哥的嘴会为你所用，向百姓传达你的话语，就如你把神的话向他传达一样。”

15.^[14]摩西听到这话，就知道若是再坚持不接受，那会多么危险，于是他就带着妻子孩子出发，踏上去埃及的路。在路上他遇到自己的兄长，就把神圣信息告诉他，并劝他跟他一起走。他兄长的心其实早已因神警备的工而做好预备，愿意顺服，所以他毫不犹豫地答应，乐意跟从。他们到达埃及之后，同心同德，首先悄悄召集了以色列的元老，告知他们神谕，神怎样怜悯同情他们，保证他们脱离目前的状况，去到更

好的国度，应许要亲自引领他们。得了这话之后，他们有了勇气与国王说话，向他提出要求，允许百姓出国献祭。他们告诉他，按他们祖传习俗，他们必须在旷野献祭，因为他们与其他民族不同，他们的祭祀法则和方法与通常的完全相反，这是希伯来人独特的习俗。然而，国王的灵魂从幼年时起就浸淫在世世代代的傲慢之中，根本不曾接受唯有心灵才能辨认的神，也不知道任何眼睛不能看见的东西，所以他傲慢无礼地回答说：“他是谁，我得服从他？我不认识你们所讲的这位新主。我也不允许百姓借着节庆和祭献的名义出去撒野。”于是，这个秉性苛刻、残忍而冥顽不化的人，下令管事的工头对表现出松懈和偷懒的百姓大加侮辱。他说：“竟然提出要举行庆典和祭祀，这就是后果，在高压下就会忘掉这些事，这些是唯有那些生活舒适、奢侈的人才会记得的事。”因此，他们遭受了比以前更惨烈的不幸，也激发了对摩西及其同伴的怒火，骂他们是骗子，有时背后责骂，有时公然辱骂，指责他们不敬，说他们假传神的话。于是，摩西开始显示先前神教他的奇事，心想，看到奇事他们可能会改变普遍不信的态度，转而相信他所说的话。

埃及十灾（16—26节）

16. 这些奇事的显示非常迅速地传到了埃及国王和贵族的耳中。于是，国王把所有魔法师召集到宫里，摩西的兄长取了他的杖，以非常引人注目的方式挥舞，然后把它扔在地上，杖立即就变成了蛇，周围的观众大为惊奇，恐惧地倒退，甚至准备逃开。但是现场的巫师、术师说：“你们何必害怕呢？我们也精通这样的事，我们用自己的技术也能产生同样的结果。”于是，他们各人把自己拿着的杖扔在地上，就出现了一大批蛇围着第一条蛇扭动；这条蛇却显示出与众不同，它的身体高高抬起，扩展胸腔，张开大口，吸一口气，就以不可抗拒的力量把所有蛇都卷进口中，就像渔网把整网鱼兜了起来；它吞噬它们之后，就恢复原状，变回杖。这一次，绝妙的奇观消除了每个心怀恶意之人的怀疑，此时，他们承认这些事不是人的狡诈或技巧设计出来骗人的，而是某种神圣权能成就的，对它来说，任何一种技艺都是轻而易举的。但是，他们虽然迫于清晰的事实证据，不得不承认真理，却并未收敛一点他们的厚颜无耻，反而坚持原有的残暴和不敬，似乎那是最确定的祝福。他们对那些受到不法奴役的人没有显出一点怜悯，也没有执行具有神圣权威的命令，因为神已经凭着神迹奇事的证据显明自己的旨意，那要比神谕更清晰。因而需要一种更为严厉的天罚，需要将一连串的打击一齐发出，才能使那些理性不曾受过训练的愚人恢复知觉。

17. 降到埃及地的惩罚有十个。对那些因带来罪而受到责罚，令其改善的人来说，十是个完美的数字。这种惩罚不同于通常的惩罚，因这是由宇宙的各大元素——土、火、气、水——执行的打击。神的审判说，用来产生世界的物质也应当用来毁灭不敬之地土；要表明他所掌的权位是大能的，他出于救人的好意，为创造宇宙所形成的东西，他随时都可

以转变为毁灭不敬者的工具。他这样分配各种惩罚：三种属于较稠的元素土和水，就是造出我们身体性质的元素，他交给摩西的兄长负责；另外三种，属于气与火这两种最富生命力的，他独独交给摩西本人；第七种，交给两人负责；十种里面剩下的三种，他留给自己。^[15]

他开始行动，首先引入水灾。由于埃及人对水怀有特别大的敬意，因为他们相信水是大全世界之源泉，所以他认为最好先召水来谴责并劝诫它的崇拜者。那么如此迅速发生的事究竟是什么呢？摩西的兄长遵循神的命令，用他的杖击打河水，于是，从埃塞俄比亚到大海，所有的水都变作血，同样，埃及地上的湖、渠、泉、井、源以及一切供水的地方，都如此。这样一来，他们就无水可喝，于是在岸边挖地，但挖出来的还是股股血水，就像大出血一样喷射出来，任何地方都找不到一滴清水。水里的各类鱼全死了，因为水原本给予生命的特性已经变为毁灭的工具，于是死鱼堆在一起发出的腐烂味遍及全地。还有大量渴死的人，在十字路口堆成小山，因为他们的亲人都没有力气把尸体拖入坟墓。恐怖笼罩了七天，埃及人恳求摩西和他兄长，他们恳求神，请他垂怜濒临死亡的人。神的本性乃是显明怜悯，他就把血变为可喝的水，使河水恢复原来有益健康没有污染的清水。

18. 他们和顺了很短的时间，不久又故态复萌，像以前一样残忍和放肆。他们似乎认为，或者公正完全从人中消失了，或者那些受了一次惩罚的人就不会再受第二次打击了。但他们就像愚蠢的孩子，必须经历多次教训，才能学会不轻视告诫。惩罚总是尾随着他们的脚步，当他们行恶的脚步迟缓时，它也放慢速度；当他们急切地奔向恶行时，它也加快速度，追上他们。

摩西的兄弟再次得到神的命令，将他的杖伸到河、湖、湿地上；他一伸过去，就有大量青蛙爬上来，不仅爬满了集市和所有空地，还爬进了农舍、家里、庙里，每个地方，不论公共的，私人的，都爬满了青蛙，似乎派一种水生动物占领相反的区域是自然的目的所在，因为地是与水相反的。人们既不能出去上街，因为通道都被青蛙占据，也不能待在家里，因为它们已经爬到房顶，占据内室，处于极其不幸、几近绝望的状态。于是，在国王答应他们让希伯来人离开之后，他们就逃到那些先前帮助过他们的人那里求救；那些人就为他们向神代祷，神垂听了他们的祷告，让一些青蛙返回河里，一些当场死掉，在十字路口堆成堆，此外，埃及人又从家里扫出一大堆，因为尸体发出的气味令人无法忍受，何况是一种即使活的也闻起来极其难受之动物的尸体。

19. 然而，他们得以脱离惩罚，有了一点喘息空间之后，就像竞技场上的格斗者，重整旗鼓，只是为了重新获得力量作恶，所以他们迅速恢复原有的罪恶嘴脸，把长期^[16]遭受过的灾难置于脑后。这次，神不再使用水来折磨他们，而代之以土，但指派同一个人来执行惩罚。他得到命令，再次用杖击打地面，就有成群的虱子连续不断地飞出，就像一片乌云笼罩在埃及全地。须知，虱子是种极小但极其令人头痛的虫子，它不仅损害身体表面的皮肤，使人感到极其难受的痛痒，还通过鼻孔、耳

朵强行进入体内，如果不注意，它还会飞进眼睛，损害瞳孔。然而，如此汹涌而来的虱子，何况又是神降下的惩罚，人怎么可能小心提防呢？有人也许会问，神为何用如此渺小、微不足道的生物来惩罚埃及地，而不使用熊、狮、豹以及其他吃人肉的大型野蛮动物；若不是用这些，至少可以用埃及角蝰毒蛇，一口就能把人咬死。这位仁兄若真的不知道其中道理，就请他听好：首先，神是希望告诫这地上的居民，而不是要毁灭他们。他若想要彻底灭绝他们，就不会拿动物来帮助他惩罚人，只要直接从天上降下灾难就可，比如瘟疫和饥荒。了解这一点之后，这位仁兄还要进一步学习，那是需要终生学习的一课。是什么呢？当人开战时，总是寻找最强有力的辅助工具帮助他们作战，以弥补自身的软弱；但神是至高至大的权能，不需要任何辅助。当然，他若是愿意使用某种工具实施报复，他也不选择最强壮、最庞大的，他不会考虑它们的大力，而是给予最卑微、最渺小的东西不可抗拒、不可战胜的力量，并借着它们实施对作恶者的报复。这里就是这样。试想，还有什么比虱子更渺小的东西？然而它的威力如此之大，使整个埃及都陷入绝望，不得不大声喊叫：“这是神的手”；因为他的手，从地的这极到那极的整个人类世界不可能抵挡，甚至整个宇宙也不可能。[17]

20.这就是由摩西的兄长代理发动的惩罚。现在我们要以适当的方式考察由摩西本人执行的惩罚，表明造成这些惩罚的自然部分是什么。我们发现，空气和天空，宇宙中最纯洁的部分，继土和水之后在摩西受派监管的警告埃及人的惩罚中担当主角。首先，他开始搅动空气。我们必须记住，除了南纬那些国家外，埃及几乎是唯一一个没有四季之一的冬季的国家。有人说，原因可能是它离热带不远，从那里徐徐散发过来的热气使它周围的环境变得温暖。也可能是因为夏至时河水泛滥预先把云里的水汽用光了。夏季来临时，河水开始涨满，夏季过去，就停止上涨，在那期间，一年一度的季风从尼罗河口对面骤然而至，中止了河水的涨落。因为当海水在狂风肆虐下上升到一个很高的高度，掀起巨大的波涛，就像一堵长长的墙，把河水拦在里面；然后从高地流下的水流倾泻而来，而那原本应当流出去的水因遇到阻碍回流到内地，于是两者相遇，两边的河岸限制它们，使它们无法扩张，河水就不可避免地高高上涨。另一可能的原因是，埃及不需要冬季。因为河水使田地成为湖泊，全年都产庄稼，已经实现了降雨的目的。事实上，大自然的工作没有一点浪费，它不会为一个不需要雨的地方降雨。同时，它喜欢在各种各样工作中使用它的技巧，在相互对立中形成宇宙的和谐。因而，它让有些人从天上降下的雨水得益，让有些人从地上流出的泉水和河水得益。

[18]这就是埃及地的状况，隆冬时节却享有春天时光，只要几阵小雨，沿海地区就成沃土，而孟菲斯（Memphis）[19]以上的部分，也就是埃及王宫所在地，从未有过降雨。然而突然之间空气发生了彻底改变，原本属于严冬的灾难性气象一股脑儿降到它身上：暴雨肆虐，冰雹齐下，狂风此起彼伏，咆哮怒吼，倾盆大雨带着惊天动地的雷声，一道又一道闪电，一声又一声的霹雳。最后，这些灾难提供了一幅极其奇异的画卷：他们在冰雹——他们的自然天敌——中奔来跑去，要对付

它，但并没有将它融化，也没有被它制伏，只是不停地来来往往地追逐着冰雹，一直对它保持警惕。渐渐地，居民们变得失望，进而绝望，不仅因为所有这些灾难一下子降临，而且因为这些事实在太奇巧。他们心想——事实也确实如此——是神圣的愤怒引发了这些奇异之事；空气以一种前所未有的方式通力合作，毁灭树木和果实，同时许多动物被灭绝，有的冻死，有的可以说被沉重的冰雹打死，有的被火烧死，还有的被烧成半死，霹雳打在它们身上，留下伤口作记号，叫看见的人警醒。

21.当灾难有所缓解之后，国王和他的大臣又变得厚颜无耻，于是摩西在神的命令下^[20]，把杖伸到空中，霎时就有一阵猛烈的南风^[21]直扑而来，从白天到晚上，力量和强度不断增加。这种风本身就能产生大量危害，因为南风非常干燥，导致头痛，引起听力问题，因而很适合引发不幸和痛苦，尤其是在埃及，因为它位于南方，是太阳和行星轨道穿过的地方，当南风吹来时，灼热的阳光随之推进，把一切事物都烧着。此外，它还带来大量破坏植物的虫子，也就是蝗虫，它们像河流一样无休无止地涌出来，布满整个天空，把未被雷电和冰雹消灭的一切植物吞噬干净，最后，这个大国遍地找不到生长的东西。于是，那些掌权的，不得不承认自己的恶劣处境，来到国王面前，说：“你要拒不让这些人离去到何时呢？你岂不知道埃及要被毁灭了吗？”国王屈服了，或者看起来如此，答应只要解除这可怕的灾祸，就顺从他们的要求。摩西再次求神，就有风从海里刮起，吹散了蝗虫。

然而，蝗虫被吹走了之后，国王一想到要释放百姓，就极其厌烦，于心不甘，于是出现了比先前发生的一切灾难更大的灾祸^[22]；大白天里突然黑暗笼罩大地，可能是因为当时出现了比通常更彻底的日食，也可能因为连绵不绝的乌云遮盖了光线，巨大的力量把它们压缩成密不透风、不可穿透的整块，其结果就是白天与黑夜没有分别，其实看起来不就是单单只有漫长的黑夜，其长度相当于三天三夜吗？然后，如我们读到的，有些人赖在床上，不敢起来，有些人迫于生理需要，不得不起来，就沿着墙壁或者摸着其他物体，艰难走路，似乎他们是瞎子。点头发出的光有的因暴风肆虐熄灭了，有的因深沉的黑暗暗淡到几乎消失，因此，视觉这种最不可或缺的感官，虽然其本身是正常的，但毫无用处，什么也看不见；而其他感官全处于困窘状态，就如死了女王的臣民。因为人们无法下决心说、听、吃，只是在沉寂和饥饿中痛苦地躺着，没有心思使用任何一种感官，完全被这种灾难打倒了，直到摩西再次怜悯他们，恳求神，神让光取代黑暗，白天取代晚上，各处的天空重现光明。

22.我们读到，这些是摩西单独实施的灾祸，即冰雹和闪电之灾、蝗虫之灾、抵挡任何光的黑暗之灾。有一灾是交给他和他兄长共同实施的，我现在就要描述这一灾。^[23]他们按着神的命令，从炉子里取了灰，摩西把灰撒在空中，于是灰尘突然落到人和低等动物身上。它使全身皮肤发炎，出现痛苦的溃疡，同时，随着皮疹的出现，又出现化脓的水泡，身体肿胀起来，这很可能是潜伏在皮肤下面的炎症的发作、溢

出。这令人极其痛苦、悲伤的溃疡和炎症自然使他们苦恼不已，但他们的悲惨所导致的疲惫使他们的精神比肉体更苦，至少不比肉体受的苦少。因为全身从头到脚都溃疡，疼痛遍布各个肢体、每个部位，整个身体没有一处例外，全是这个样子。直到立法者为患者代祷，病症才有所减轻。这种惩罚交给两人施行确实是合理的：交给兄长是因为落到人身上的灰尘出于土，凡出于土的都在他的掌管之下；交给摩西是因为此灾是通过改变空气击打他们的，出于天空和空气的灾祸由他来协助执行。

23.剩下的三种惩罚是自行作成的，没有人的协助，我要尽可能清晰地一一描述。首先，使用了一种称为狗蝇^[24]的造物，其凶残在整个生物界无与伦比。命名者给它取这个名字很有智慧，恰当地表明了它的特点，它由地上和空中的两个最无耻的动物的名复合而成，一个是狗，一个是蝇。这两种动物在发动攻击时都坚持不懈、无畏无惧，有人若是想要避开它们，它们就会百折不挠地攻击，拒不接受挫败，直到吃够了肉和血。狗蝇继承了两者的厚颜无耻，能分泌毒汁，是种可恶的虫子，从很远的地方嗡嗡地飞过来，像标枪一样把自己投射出去，一个猛烈的俯冲，牢牢地叮在受害者身上。这一次攻击还是神意驱使的，所以它的狠毒就加了倍，鼓动它的贪婪不仅出于本性，还出于神意，神意将它武装起来，使它利用自己的力量攻击此地的所有人。

继狗蝇之后的惩罚也是没有人的协助发生的，那就是畜疫之灾^[25]；大批的牛、绵羊、山羊、各种负重的兽以及其他牲畜，不约而同地在同一天里死亡，整个畜群在同一时间死去，预示了随之而来的人的毁灭，正如我们在传染病中看到的。据说引起瘟疫的混乱是由低级动物中突如其来的畜疫为前奏的。

24.然后是第十个也是最后的审判，其程度超过了前面所有的灾祸。^[26]这就是埃及人的死亡，不是整个人口全部灭亡，因为神的目的不是使这个国家彻底荒芜，只是要教训他们，也不是每个年龄阶段的大部分男人和女人灭亡。相反，他只是判处长子死，让其他人都存活，从国王开始直到磨坊的最卑微女子，每个人的长子都得死。那些最先叫父母爸爸妈妈，最先被父母称为儿子的，全都健壮如牛，但到了半夜时分，突然之间莫名其妙地成批死去，如我们所读到的，没有哪户人家能幸免于难。当黎明来临时，每家每户因看到自己至爱的孩子，直到傍晚之时还与他们同食同住的亲人，如此出乎意外地死去，自然是悲痛欲绝，悲号之声弥漫整个家庭。由于在这普遍的灾难中，所有人出于同样的情感发出一致的喊叫，同一首悲哀的挽歌从全地的这头回响到那头。当他们留在自己家里，还只是为自己的痛苦悲号，一旦出门，得知同样的灾难也降临到其他人头上，其悲伤立即就成倍地增加了。个人的悲伤，原本较轻较小，加上大家的悲伤，就变大变重了，因为他们甚至丧失了得安慰的希望。一个自己也需要安慰的人，怎么可能指望他去安慰别人呢？他们认为，目前的状况是更大灾难的开端，因而充满恐惧，担心还活着的人也要彻底毁灭。处在这种境况下的人，往往会有这种想法。于是，他们泪流满面、衣衫褴褛地一起冲向王宫，大声指责国王是所有这些临到

他们头上的可怕灾难的罪魁祸首。他们说，如果一开始，摩西刚恳求他的时候，他就容百姓去，他们就全然不会经受这些灾祸了；但由于他沉溺于自己惯常的固执之中，他的好争随即受到报应。然后，他们彼此鼓动要尽快把百姓从整个国家赶出去，还宣称，多留他们一天，甚至一小时，都可能为自己引来致命的报复。

25.于是，希伯来人被强行驱逐，像流浪汉一样被赶出埃及地，但他们意识到自己的高贵血统，于是浑身充满胆量，理所当然地像自主的人那样行动，像不忘记蓄意加在自己身上的不公正的人那样行动；因为他们随身拿走了大量掠夺品，有些放在自己背上带走，有些装在牲口背上运走。他们这样做不是出于贪婪，也不是如指控他们的人可能会说的，是因为渴望占有别人的财物。不，确实不是这样。首先，他们只接受长期服役的工价；其次，他们要为自己受奴役报复，但不是同等的，不是以牙还牙，只是意思一下。试问，钱财的没收与自由的丧失之间有什么相似之处，能等量齐观吗？有理智的人为了自由不仅愿意舍弃物质，甚至愿意舍弃生命。无论怎样，他们的做法是对的，不论你认为它是和平的行为，接受应得的工价，原先不愿意支付，长期扣留的工价，或者认为它是战争的行为，主张得胜者有权拿走敌人财物的法律。因为埃及人最初的恶行就是将客人和求助者沦为奴仆，当做俘虏看待，如我前面所说的。一旦机会来临，希伯来人无须任何军事上的准备就为自己报了仇，正义之神举起盾牌庇护他们，张开手臂保卫他们。

26.埃及受到这些灾难和惩罚的告诫，同时，希伯来人虽然与埃及人住在同一些城邑、乡村和房子，却没有受到任何一灾的侵扰；虽然土、水、气、火这些自然界的构成部分参与了这些攻击，而人是不可能逃离这些元素的，但希伯来人却安然无恙。最奇异的事乃是，在同一地点，同一时间，同样的元素给这些人带来毁灭，给另一些人带来安全。河水变为血，但对希伯来人没有变；因为当他们想要从河里汲水时，它又变回可喝的好水。青蛙从水里悄悄来到陆地，布满集市、农舍、家里，唯独对希伯来人远远地避开，似乎知道如何区分谁该罚，谁不该罚。无论是虱子、狗蝇还是蝗虫，虽然对树木、果实、动物和人造成如此巨大的损害，却没有一个飞到希伯来人那里；不断降下的暴雨、冰雹、霹雳也没有一个到达他们那里。他们没有感受到最痛苦难忍的溃疡，甚至想也没想过。当其他人受困于深厚的黑暗时，他们生活在明亮的光线之中，白昼之光照在他们头上。当埃及人的长子死去时，没有希伯来人死去，他们也不可能死。甚至当畜疫造成数不胜数的牲畜灭绝时，他们的牲畜没有一只染病。说实在的，我想凡是见证当时发生的事件的人，不得不认为希伯来人是其他人的痛苦的目击者，而且不只是身处安全的目击者，还是最杰出、最有益的课程的学习者——学习敬虔。因为从来不曾有如此清晰地论断善恶的审判，叫恶者毁灭、善者得救的审判。

领以色列人出埃及（27—60节）

27.出发的以色列人中，有超过六十万的青壮年，其余人，包括老人、妇女、儿童，难以计算。跟在他们后面的是一大群混杂、难以归类的仆从，可以说，私生子与亲生子联合在一起。这些人是希伯来男子入赘到埃及人家庭，与埃及女子所生的孩子，还有那些因尊重显现给百姓的神圣恩惠，转到他们立场上来的人，例如皈依者，因又多又大的惩罚接踵而至而恢复明智头脑的人。^[27]

指定引领所有这些人的领袖是摩西，他被赋予这一职责，担当王位，不像有些人那样是靠战争的武器，步兵、骑兵、海军的力量，把自己推上掌权者的位置，而是凭着他的良善、他行为的高贵、他一直向人显明的博爱之心。而且，他的职位是神，爱美德和高贵的神授予的，是他当得的奖赏。试想，他作为埃及当时掌权的国王的女儿儿子，享有埃及的主子地位，但他放弃了，因为看到埃及地上所犯的种种罪恶，因为他自己的灵魂是高贵的，心灵是宽宏的，天生恨恶邪恶，这些使他彻底弃绝原本可以从收养他的亲属继承的产业；那负责并掌管万物的，认为应当让他做一个人口更多、更强大的民族的王，这个民族注定要在一切民族之上成为神圣的，代表人类恒久地献上祷告，祈求人类脱离邪恶，分有良善。他得了这一职位后，并没有像有些人那样，费尽心机称颂自己的家族，提拔自己的儿子——他有两个儿子——掌大权，使他们成为目前的同党，以后成为他继任者的联盟。因为在一切事上，不论大小，他都遵循纯洁无欺的方针，就像一位好法官，让不会败坏理性支配他对子孙们的自然亲情。他为自己确立了一个主要目标，就是有益于臣民；他的所言所行，全是为了提高他们的利益，任何可能推进共同福祉的机会，都不可忽视。他与那些迄今为止做王的人完全不同，他不积聚金银，不征收贡品，不拥有房子、动产、牲畜、奴仆、收益或者昂贵富裕生活所需要的任何装饰品，尽管只要他想拥有，就完全可能多多拥有。他认为，看重物质财富只能表明灵魂的贫穷，因而鄙视这样的财富，称之为盲目的财富；而自然本性的财富有眼睛能看见，他高度重视，热烈追求，可能比任何人都孜孜以求。他从不在服饰、饮食和生活的其他方面讲排场、耍阔气，以增加自己的虚荣和高贵，在这些事上，他采取普通公民节俭而不张扬的方式，但若是真正高贵地开支那些他完全可能渴望多多益善的财富，他就非常慷慨大方。这些财富就是不断地表现自控、节制、温顺、机智、良知、知识、忍受艰难困苦、轻看享乐、公正、捍卫美德、依法指责并惩罚作恶者、依法赞美并荣耀行善者。

28.由于他发誓放弃积聚钱财，对人有巨大影响的财富，因而，神赐给他最大、最完全的财富，作为对他的奖赏。那就是整个大地、海洋、河流，其他一切元素及其构成的复合物。因为神认为他配做他的助手，分有他所拥有的财产，他就把整个世界交在他手里，作为与他后嗣完全相配的份。因而，每种元素都听从他，当他是主人，改变自己的自然属性，听从他的吩咐，这样的事也没什么可稀罕的。正如箴言所说，属于朋友的东西就是共有的东西^[28]，既然这位先知得称为神的朋友^[29]，就可以推出，他也分有神的财产，只要是对他有用的。我们知道，神拥有

万物，不缺乏任何事物；而这位贤人，虽然严格地说一无所有，甚至不拥有自己，却可以尽其所能分有神的宝物。这是完全合乎情理的，因为他是个世界公民，不属于哪座人所居住的城邑，他所领受的不是哪一片地土，乃是领受了整个世界做他的份，所以这是完全正确的。再者，他能与万物之父和造物主合作，这是多么喜乐之事，而他又有幸被认为配有与他同样的称号，这喜乐岂不加倍扩大了吗？因为他被称为神和全民的王，而且如我们所读到的，得以进入神所在的幽暗之所^[30]，也就是进入那隐匿的、不可见的、无形体的，又是一切存在之物的原型的本质之中。因而，他看见了必死者的肉眼所不能看见的，并且在自身之中，在他的生命中把它展现出来，叫众人看见，他在我们面前放了一件完美而庄严的作品，就像一幅精美的图画，作为那些愿意模仿的人的模型。那些把这像印在自己心中，或者力图这样做的人是幸福的。心灵最好能把美德的样式完整地携带，若是做不到这一点，至少要有拥有那种样式的坚定不移的欲望。

事实上，我们都知道，卑微的人效仿杰出的人，根据“他们”表现出的追求来决定自己的兴趣爱好。因而，如果某个统治者开始肆意挥霍，转向奢侈无度的生活，他的臣民几乎全都会跟着他尽情追求肚腹和性欲的快乐，超过实际的需要，唯有一些得了自然恩赐的祝福，拥有友善、吉祥、没有恶意的人例外。相反，如果统治者采取一种更为严格而严肃的生活原则，就算是极其放荡的人也会转而守节，不论是出于畏惧，还是出于羞耻，总之渴望给人留下这样的印象，即归根结底他们的目标是与他的同样的。事实上，恶者，即使处于疯狂之中，也不会指责善者的处世方式。另外，也许摩西注定要成为立法者，所以后来在他不知情的时候指派他担当那一工作的神之神意，使他在那日子远未到来之前就成为通情达理之人，活出律法的样式来。

29.^[31]摩西接受了他们心甘情愿给他的权威，又得了神的认可和支持之后，就决定领着他们到腓尼基（Phoenicia）、科勒叙利亚（Coelesyria）和巴勒斯坦定居，后来被称为迦南的地方，其边境离埃及有三天路程。当时他领他们出来的路不是直路。他避开直路，部分原因是他担心，如果当地居民因害怕失去家园和个人自由，因而反对他们，继而对他们发动战争，他们就可能从原路（直路）返回埃及，这样，把此敌人换成彼敌人，新的敌人与旧敌人的交换，他们就可能受到嘲笑、戏弄，遭受比先前更大、更苦的困境。还有部分原因是，他希望领他们经过旷野行远路，考验他们的忠诚程度，在供应不是充分完备，而是越来越少的情况下，看他们的忠诚度有多高。因而他撇开直路，找了一条弯路，并且认为这路通向红海，于是就启程了。正在此时，如我们读到的，出现了一大奇观，自然界的伟大之工，没有人记得以前出现过类似的景象。一团形状像高大柱子一样的云，在人群前面移动，它的光在白天像太阳，到晚上就像火焰，使他们一路上不会偏离方向，一步步跟在一位不可能出错的向导后面。也许云柱里真的隐藏着伟大君王的一位副将，一位看不见的天使，肉眼不能见的传令者。

30.埃及国王看到他们迷了路（他以为如此），在穿越荒无人烟、茫无路径的旷野，很高兴看到灾难临到他们的行程上，因为他以为他们必被困在里面，找不到出路。另外，他很后悔自己容许他们离去，企图追赶他们，指望他们多数人会出于害怕而回来重做奴仆，他们若是执拗不听，就把他们全部歼灭。于是他带上所有的骑兵、标枪手、投掷手，配备弓箭手，以及所有其他轻装部队，还派出六百辆最精良的配有长柄镰刀的战车给车兵长，叫他们以相应的备战状态跟从，参与战斗。他全速奔向袭击目标，急切地往前推进，想要给他们突如其来、意料不到的攻击。因为突如其来的灾难比意料之中的灾难要棘手得多，相较于小心提防的警戒力量，袭击毫无提防的队伍显然更容易得逞。正当他怀着这样的动机追赶他们，希望取得毫无抵抗的胜利时，他们正好在海边扎营休息。他们正准备吃早餐时，突然听到一阵震耳的喧哗声，是全速前进的军队和马匹发出来的；听到声音，他们从帐篷一拥而出，踮起脚尖环视，竖起耳朵倾听。不一会儿，高高的山顶上就出现了敌人的军队，全副武装，有备而来。

31.看到这奇怪、意料之外的一幕，他们惊慌失措。他们根本没有自卫的准备，因为没有必要的武器，他们远征不是为了作战，只是为了找地方定居。他们也不可能逃走，因为后面就是大海，前面是敌人，两边是茫茫无路的旷野深处。他们的信心被巨大的不幸摧毁，心里充满辛酸苦涩，所以他们就像在这种困境中的人常常做的那样，开始指责他们的领袖。“难道因为在埃及没有坟地埋葬我们的尸体，所以你要带我们来到这里，被人宰杀，埋在旷野吗？为奴难道不是比死好一点吗？你诱使这群人对自由产生盼望，然后又要它承受威胁到性命的更大危险。你难道不知道我们手无寸铁，而埃及人野蛮成性，对我们充满仇恨？你难道没看到我们的困境有多大，根本没有逃脱的可能？我们要怎样做？我们手无寸铁能对付全副武装的敌人吗？我们就像困在网中一样，冷酷无情的敌人，没有通路的旷野，有船也无法过去的大海，即使船能够通行，我们又到哪里去弄船过海？这样的困境，我们能逃走吗？”摩西听到这些话，很体谅他们，但他记得神圣的信息，于是为不同目的同时使用他的心灵和语言，在心里，他无声地祈求神，救他们脱离令人绝望的痛苦，同时用语言劝勉并安慰大声抱怨的不满者。“别泄气，”他说，“神的抵御方法不同于人。你们为何急于相信徒有其表、似是而非的东西，并且只相信那种东西？神给人帮助的时候，是不需要任何装备的。在无路之处找到出路，这正是他的独特性。在一切造物不可能的事，唯有在他是可能的，预备在他手边”。他这样说时，还镇静自若，但一会儿之后，他就不再是自己，而是充满了常常临到他的灵，于是说出这些谜一样的预言：“你们现在看见全副武装向你们扑来的人，你们将不再看到他们列队攻击你们。它将完全毁灭，消失在深渊里，地上再也看不到它的痕迹。这事不会长久，就在晚上成就。”

32.这就是他的预言。但到了日落时分，异常猛烈的南风刮了起来，由于它猛刮下来，它下面的海水就往回卷起；虽然平常也有涨潮，但这一次比往常更是汹涌，潮水被海岸撞回来之后，就像被卷入深坑或者漩

涡里。没有星星出现，一片浓重的乌云盖住了整个天空，夜晚的阴沉使追赶者突然感到恐惧。此时，摩西按神的吩咐，用杖击打海水；在他击打之下，海水裂开，分成两部分。一部分上升到一个非常的高度，然后停住，坚不可摧地立定，岿然不动，像一堵墙；后面的海水受到阻挡，遏制了前行的进程，似乎有看不见的缰绳向后拉，高高地耸立；而介于两者之间的部分，也就是断裂的地方，海水枯竭，成为宽阔的大路。摩西看到这路，大为惊异和兴奋，满怀喜悦地鼓励百姓，吩咐他们全速前进。

当他们准备上路时，一个非同寻常的迹象出现了。引路的云柱其他时间都是立在前面的，此时却转到人群的后面殿后，由此挡在追赶者与被追赶者之间，对后者，调整他们的路线，催促他们快快到达有安全保障的地方；对前者，遏制并击退他们的前进。埃及人看到这一切，变得惊慌失措，到处出现骚动和混乱，他们的车兵长万分恐惧，队伍就陷入混乱无序。他们四处奔跑，相互绊跤，力图逃跑，但徒劳无益；因为当希伯来人带着妇女孩子，包括婴儿，在黎明时分走在干地上过了海的时候，埃及人这边情形却完全相反。在北风吹袭之下，海潮回卷，翻起巨浪扑向他们。分开的两部分海水从两边向他们滚过来，然后合在一起把他们淹没，包括马匹、马车以及一切，甚至持火把的人^[32]也没有一个留下，连向埃及百姓报告这突如其来的灾祸的人也没有了。这伟大而奇异的事件使希伯来人大为吃惊，他们发现自己出乎意料地不战而胜，看到自己的仇敌在一瞬间全军覆没，就在海滩上组成两个唱诗班，一个男班，一个女班，向神唱感恩的颂歌。摩西和他姐姐分别主持这两个唱诗班，领唱颂歌，前者领唱男班，后者领唱女班。

33.^[33]他们从海岸往前行，走了一些时候，不再惧怕会遇到敌人。但三天之后，水没有了，干渴再次使他们陷入绝望。他们再次开始抱怨自己的命运，似乎迄今为止从未有好事落到他们头上。确实，我们一遇到恐惧之事，总是把过去恩福带来的喜乐忘得一干二净。然后他们看见一些泉水，喜出望外地跑过去汲水，然而，由于他们对真理一无所知，被蒙骗了。这水是苦的，他们尝了之后，大失所望。他们的身体筋疲力尽，他们的灵魂沮丧失落，与其说因自己，不如说因他们幼小的孩子，看着他们因干渴而啼哭的样子，让人无法忍受，禁不住泪流满面。有些缺乏思想，在敬虔上比较软弱的人，甚至说，过去的事原不是要他们得益处，反倒引他们进入更糟糕的不幸。他们还说，就是在敌人手下死上三次，不要说一次，也比渴死好，何况情形可能比渴死更糟糕。在智慧者看来，迅速而轻松地离开生命，等同于没有死；真正的死乃是一个缓慢而痛苦的过程，对死的恐惧不在于死本身，而在于死的过程。

当他们这样哀哭时，摩西再次向神祈求：他既知道自己的造物是软弱的，尤其是人的软弱，知道身体必须依赖于食物，离不开那些苛刻的情妇，吃的和喝的，就请他宽恕沮丧的人，也请他满足众人的需要，不要拖延到以后，就在当下速速赐福给他们，考虑到必死者天生目光短浅，他们渴望帮助能迅速给予，当下赐给。他还未祷告完毕，神已经预

先差下他恩典的权能，开启祈求者灵魂里警醒的眼睛，吩咐他把指示给他的树举起来丢在泉水里，这树可能是天然长成的，以施行一种迄今为止一直不为人所知的美德，也可能是此时造出来的，以用于指定给它的事工。摩西按他吩咐的做了，于是泉水变甜，成为可饮用的水，以至于人们甚至不可能想到它们原本是苦的，因为没有任何痕迹或气味使人想起它先前的恶劣状态。

34.他们满怀喜悦地解除了干渴，因为意想不到的事带来的喜乐远远超过实际的享受，然后他们把水壶装满，继续上路，感觉自己就像是刚从宴席和欢庆活动起身，兴高采烈，陶醉非凡，不是出于酒，而是因为他们敬虔的领袖领他们享用的朴素的欢饮。

[34]然后他们到达第二个停靠地，叫以琳。此地树木葱郁，泉水汨汨，蓬勃生长的七十棵棕树枝繁叶茂，周围有十二股水泉浇灌。凡有敏锐洞察力的人，都可以清晰地看到这些是赐给这个民族的恩福的记号和象征。因为这个民族有十二支派，每个支派将因着其敬虔，由供应如常年不断之水流的敬虔和永不中断的高贵行为的并表示，而整个民族的首领有七十位，他们可以被恰当地比喻为棕树，最高贵的一种树，不仅外表卓越，所结的果子也非同凡响。它也不像别的树那样，将自己的生命原理埋葬在根部，而是将它抬高，像心脏一样坐落在树枝中央，所有的枝条在它周围保卫它，就如同保卫它们的皇后。那些品尝了圣洁的人的心灵也有这样的本性。这样的心已经学会向上凝视和伸展，而且，因为它始终伸展高度，洞悉神圣的美，所以对地上的事物嗤之以鼻，看它们只是如同孩子的游戏，而对那些真正有意义的事，给予最深切的关注。

35.[35]这之后不久，他们弹尽粮绝，陷入饥荒。看起来必然性的力量似乎转过头来攻击他们。那些苛刻的情妇，饥饿和干渴，把自己强加到他们头上，并不断叠加，结果一个缓解了，另一个又接踵而至。这是令受害者最无法忍受的，因为往往在他们以为已经摆脱干渴的时候，就发现饥饿之灾正伺机取而代之。出现匮乏还不是他们唯一的困难，更有对将来是否能获得供给的绝望之心。看到无边无际的荒漠，完全没有果子可以充饥，他们充满了绝望之情。周围寸草不生，不是乱石嶙峋，就是大片的盐碱地，或者全是石头的山峰，全是沙子的深谷又陡又高地延伸，没有江河、泉源、冬季的水流，没有井、耕地、覆盖树木的林地，不论开垦的或原始的，没有生物，不论空中的，还是陆地的，唯有爬虫喷出毒液置人于死地，比如毒蛇和蝎子。于是，他们又回想起埃及的富饶肥沃，把那里的一切全备与这里的一无所有相对比，不禁心生恼怒，并且彼此这样述说自己的感受：“我们怀着对自由的盼望离开那个国家，然而我们甚至连性命也无法保障。我们的领袖许诺给我们幸福，事实上，我们是最悲惨的人。如此漫长、没有尽头的行程究竟是为了什么？每个旅行者，不论海路的，还是陆地的，总有一个要达到的目标，要么去集市或港口，要么去城邑或国家；唯有我们面前是毫无路径的茫茫旷野，令人痛苦的路程，令人失望的窘迫。因为随着我们前行，展现在我们面前的，可以说是一片汪洋大海，广袤无边、深不可测、无路可通，

日复一日地越来越大。他用话语劝勉我们，鼓励我们，用空洞的希望充塞我们的耳朵，然后让饥饿折磨我们的肚子，甚至不给我们最低限度的营养物。他以定居的名义欺骗这么多民众，首先把我们从一个有人烟的地方带到一个渺无人烟的荒野，然后领着我们走向生命终结的坟墓。”

36.摩西受这样的侮辱后，与其说对他们谴责他本人感到愤慨，倒不如说对他们在论断上没有稳定性感到生气。经历了这么多异乎寻常的奇异事件之后，他们原本不该再被徒有其表、似是而非的事物迷惑，而应当信靠他，因为关于他那可靠的真实性，他们早已得到了最清晰的证据。但是另一方面，他考虑到食物的缺乏是临到人类的最大不幸之一，于是就原谅了他们，知道民众的本性原是不稳定的，随时被当下的情势左右，其结果就是对历史遗忘，对未来绝望。因而，当他们全都被烦恼湮没，等着他们相信必近在咫尺、预备攻击他们的大厄运到来之时，神一方面出于他本性中对人的仁慈和爱，另一方面也希望荣耀他所任命的领袖，更是为了使他们认识到他们领袖的敬虔和圣洁，既表现在清晰的事上，也表现在晦涩的事上，就怜悯他们，使他们解脱痛苦。他由此设计了新型的、奇异的恩惠形式，以便通过更清晰的显明叫他们得到教训，不可因为某事没有立即呈现出应有的面目，就抱怨、泄愤，而要耐心忍受，期待好事来临。那么究竟发生了什么事呢？就在次日黎明时分，营地四周布满了露水，是神无声无息地降下来的；一种奇异的、非同寻常的雨，不是水，不是雹，不是雪，也不是冰，不是冬至时云层里的变化所产生的东西，而是极其细小的白色颗粒，它们倾泻而下，堆积在帐篷前面。这是一种不可思议的景象，他们大为吃惊，就问领袖：“这是什么雨，先前从未有人见过这种雨，它降下来有什么目的？”摩西在回答时被神圣的灵充满，说出以下这些神谕的话：“人有肥沃的平地，只要用犁耕成垄，撒下种子，再加上其他种种农事，每年就能生产出果实，提供丰富的生活必需品。但神不是使宇宙的某一部分顺服于他，而是使整个世界和它的所有部分都顺服于他，叫它们如仆从一样在他愿意的一切事上协助它们的主人。所以此时在他看来应当让空气带来食物，而不是水分，就像大地也常常带来雨水一样。埃及的河每年涨溢，冲刷田地，浇灌庄稼，它不就是从地底下涌出的水吗？”

神的工作就算到此为止，也是足以令人惊异的，但事实上，还有其他更加奇异的事，使它的奇妙性进一步增加。人们带着器具从四面八方赶来收集小颗粒，有的用牲畜驮，有的用自己的肩背，心想把它们积聚起来，备日后之用。然而，结果表明，根本不可能积聚或储存它们，因为神的目的是要给予永新的恩赐。当他们取了满足当时所需的足够数量后，就兴高采烈地吃起来，但他们发现，没吃完的，想要留给次日的，全都变了味，发出臭气，爬满蛆虫，根本无法保存。于是他们理所当然把它们扔了，却看到每日都会有新鲜的食物为他们预备，带着露水降到他们头上。

一种特定的分别赐给神圣的第七日，因为在那一日，不可做任何事，不可做所禁的工，不论大的小的，因而他们也不可收集必需的食

物，于是神在前一日降下双倍的粮，吩咐他们收起够两天的量。这样收来的粮保持完好，没有一点像以前那样腐烂。

37.还有更为奇妙的事。在他们踏上行程漫长的四十年里，所需要的食物按刚刚提到的法则供应，就像量出定量分给各人，满足各人的需要。同时，他们学会了正确确定他们一直深切渴望了解的日子。^[36]很久之前，他们曾问过，这宇宙形成、世界诞生的日子是什么，这个问题，一代一代流传下来，都没有解决，经过漫长的时日，如今他们终于找到了答案，不仅借着神圣宣告知道，也有完全确定的证据。因为如我们说过的，虽然在其他日子里，多余的降下物要变坏，在第七日之前的日子，这粮不仅不变坏，实际上还降下了双倍的量。

他们使用食物的方式如下：黎明时，他们收起降落下来的，磨碎或碾碎，然后在沸水里煮开，他们发现这样做出来的食物非常讨人喜欢，就像蜂蜜饼，而且不需要复杂的烹调技术。

事实上，不久之后，他们得到充足的奢侈生活的供应，因为神乐意多多供给他们，而且不止于此，凡是在富裕、繁华的国家所能看到的食物，都在旷野里供给他们。到了晚上，有成群结队的鹌鹑不断从海上飞来，遮满了整个营地；它们飞得很低，所以轻而易举就能捕捉到。^[37]所以，他们抓了鹌鹑，清洗干净，各人按自己的口味，得到使食物更美味的调味品，烧出最可口的肉，大饱口福。

38.^[38]虽然这种食物的供应从未停止，而且让他们一直多多享有，但水的严重缺乏又一次出现。在这种痛苦的压迫下，他们的心情又变得沮丧，于是摩西拿出那根他曾在埃及行过神迹的圣杖，在圣灵感动下击打陡峭^[39]的磐石。这磐石可能原本就蕴藏一股泉水，现在一击打就把它的通道完全打开；也可能是一个借助隐秘通道把水积聚在里面的物体，第一次受到猛烈击打，就涌出水来。不论哪种情形，总之它在击打下裂开，里面的水喷涌而出，所以不仅解除了他们当下的干渴，还有更多的水供这几十万人马长期使用。他们装满所有的水壶，就如前一次所做的那样，就是从那原本是苦水，但在神的引导看顾下变为甜水的泉里装满水壶。

人若是不相信这些事，就不能认识神，也不曾努力认识他；否则，他若努力过，就会立即意识到——没错，他必确信——这些异乎寻常、看起来是不可思议的事在神不过如同小孩的游戏而已。他只要把眼睛转向那些真正伟大而值得他热切沉思的事物，天空的受造，各大行星和恒星的有规律运动，照射我们的光白昼从太阳来，晚上从月亮来，在宇宙的正中央确立大地，广袤的大陆和岛屿，无数的动物和植物，还有浩渺的海洋，奔涌的江河，春蓄冬涌的湍流，长年不断的泉源，有的流出冷水，有的涌出温水，包含各种变化的空气，一年四季及其各自明显的分别，以及其他数不胜数的美。人若是想要描述宇宙的某些部分，或者毋宁说，只要看看宇宙的某个主要部分，就会发现自己的生命太过短促，即使他的年限比其他任何人的寿命更长，也不过是刹那间。但是这些事

虽然是真正的奇异之事，人却视为当然，几乎没有什么解释，因为他们习以为常了。而对不熟悉的事物，尽管只是微不足道的事物，却不会如此；我们在看起来非常奇异的事物面前迷失，并被它们的新奇性吸引，对它们感到惊异不已。

39.^[40]他们又经过漫长的跋涉，穿越了一个茫茫无路的地带之后，来到了能看见有人居住之地的边境，他们想要定居在这个国家的边远地区。这个国家居住着腓尼基人。^[41]他们原想在这里找到和平安宁的生活，不料他们的盼望落空了。因为统治那里的王担心他们会掳掠、抢夺，就召集各城的年轻人，前来与他们会面，希望阻断他们的路；倘若那样的方案行不通，就要尝试开战，用武力挫败他们，因为他看到自己的人毫无倦意，已经为争战养精蓄锐，而对方经过长途跋涉，又不断受到饥馑和干渴的轮番攻击，已经筋疲力尽。摩西从探路者得知，敌人就在他们不远处，于是就召集所有青壮年，并从他的助手中挑选一位名叫约书亚的，担当指挥，自己迅速负起战争中更为重要的职责。先是根据传统仪式洁净自己，然后刻不容缓地奔向旁边的小山，恳求神护卫希伯来人，赐给这百姓胜利，就是他从各种争战和其他比这更严峻的困境中拯救出来的百姓，因为他不仅驱逐了世人威胁他们的各种灾难，还消除那些以奇异的方式、通过各元素的巨变而发生在埃及的灾难，以及一路上不断困扰他们的各种匮乏引发的灾难。当他们准备开战时，他的双手以极其不可思议的方式受到影响，一会儿非常轻松，一会儿极其沉重；只要它们处在前一状态中，并且高高举起，他这边的战友们就坚忍不拔，英勇百倍，但他的双手若沉重地垂下，敌人就占据上风。因而神象征性地表明，地和宇宙最低的区域是分派给一方的份，而天，即最圣洁的区域，是分给另一方的份；正如天在宇宙中掌握王权，高于地，同样，这民在争战中也当胜过对手。于是，虽然他的双手忽轻忽重，就像天平一样忽左忽右，使战事的前景也晦暗不明，但是，当他们突然失去一切优势的时候，手指就变作他们的翅膀，高高抬起，像穿越空气飞行的支派，并且一直保持这种高耸状态，直到希伯来人取得了最终的胜利，敌人全军覆没，从而让他们在对待别人的错误行为上受到了公正的惩罚。然后摩西还筑了一座坛，根据这一事件取名为“耶和华的避难所”^[42]，并在坛上献上感谢祭，庆祝这一胜利。

40.经过这一场战争，他得出结论，由于这是他们行路的第二年，他应当视察这个民族打算定居的地土。他希望他们通过直接的报告对这个国家有美好的观念，而不是以通常的方式无知地争辩，并基于对各方面的明确了解来计划适当的行为方式。他挑选了十二个人，与十二支派对应，每个人做一个支派的首领，都是根据他们的高尚品德挑选出来受到众人拥戴的人，免得整个民族中哪一部分因别的支派所得比自己或多或少，就彼此不和，所有支派都从各自的首领了解居民所生活的地土的情况，只要使者能报告全部实情，这一点就不难做到。他把这些人挑选出来之后，对他们说了以下这番话：“我们所经历并且仍要忍受的困苦和危险，有我们所盼望分得的地土作奖赏，我们信靠的这盼望是不会让人失望的，因为我们要去定居的那个国家是如此繁华、人口众多的地方。了

解那些地方、那些人及其环境是有益的，不了解是有害的。所以我们指派你们，借助于你们的眼睛和智慧，使我们能够视察这个国家的状况。那么，就成为这伟大民众的眼睛和耳朵吧，让他们清楚地了解他们想要知道的事。我们想要了解三件事：人口的数量和质量，各城所建的位置是否有利，建筑是否坚固，土地是否有深厚、肥沃的泥土，完全适合从麦田里、果园里结出各类果实，还是相反，是微薄而贫瘠的。由此我们将以同等的兵力对抗当地居民的数量和力量，以器械和围攻装置对抗他们地理上的优势。了解土地肥沃不肥沃也必不可少，如果贫瘠，那么冒着危险去谋求它岂不愚蠢。我们的兵力、工具和所有力量全在于对神的信心。有了这信心的装备，我们就能藐视任何可怕的事物。信心能赋予我们强大的力量，不只是强大的力量，而是完全不可战胜的力量，在体格、勇气、经验和数量上，有了这信心，我们在茫茫旷野仍能获得资源充沛的城邑所能提供的一切。验证一片土地好坏的最佳季节是春季，就是现在。因为在春季里，各种庄稼逐渐成熟，果树开始正常生长。不过，最好还是等到夏至时分，再带回果子作为样品，表示那地的富裕。”

41. 探子们听了这些话，就出发执行使命，全体民众护送他们，因为担心他们被抓走、杀死，从而蒙受双重大灾：一方面是作为他们各自支派之耳目的这些人的死亡，另一方面是对于预备攻击他们的敌人一无所知，而知道那些情况将对他们非常有益。这些人带上侦察和引路的向导，跟在他们后面。当他们靠近目的地时，迅速登上邻近最高的山峰，视察这个国家。它的很多区域是生长着大麦、小麦和青草的平原，丘陵地带同样长满葡萄树和其他树木，全地森林资源丰富，有茂密的参天大树覆盖，其间有泉水、河流贯穿，为它提供充沛的水分，从最低处到最高处，整个丘陵地，尤其是山脊和陡峭的悬崖，形成一个由多荫树木构成的紧密结构。他们还观察到各城有坚固的守卫，一方面是有利的地理位置，另一方面是坚固的城墙。经过对当地居民的仔细审视，他们发现居民的数量众多，体形高大，至少在块头和力量上像巨人一样胜人一筹。记下了这些信息之后，他们继续观察，以求获得更准确的了解，因为第一印象往往是不可靠的，唯有花时间慢慢深入打探，才能探及事实本身。同时，他们想方设法摘了一些树上的果子，不是刚结出来的青涩的果子，而是正在变红成熟的果子，以便有肯定能保持良好状态的事物向整个民众展示。他们尤其对葡萄树结的果子感到惊异，葡萄串非常之大，沿着树枝和嫩芽伸展，呈现出令人难以置信的景象。他们就剪下一枝，把它挂在一根柱子的中间，由两个年轻人抬着，一个在前，一个在后，由于担子太重，一直抬着非常劳累，就不时地换两个人轮流抬。

对于至关重要的事，使者们并非同心同德。

42. 事实上，他们中间有无数争论，即使在返回之前的路上也是如此，尽管争论比较小，因为他们不希望他们的争论或相互冲突的报告在百姓中导致分裂。但是，当他们回来之后，这些争论变得越来越严重。一方详尽描绘各城的防御工事，众多人口，在叙述任何一点上都加以夸张、扩大，在听者心里产生畏惧；另一方则降低他们所看到之事的严重

性，吩咐听者不要气馁，而要坚持找定居点，保证他们不费一兵一卒就能取胜。他们说，没有哪个城邑能抵挡得住如此伟大的力量的联合进攻，必被它的势力摧垮。双方都把各自的感受传递给听者的灵魂，一方把他们的胆怯传给软弱者，另一方把自己的勇气和希望传给不气馁的人。但后者在人数上只有前者的五分之一，也就是说，丧气怯懦者是精神抖擞者的五倍。既然胆怯占据了绝大多数人，极少数人的勇气就被湮没不见了。我们读到的故事就是这样；因为带来极为有利的报告的人是两个，而作出相反报告的人有十个，后者人数上远远超过前者，所以后者说服全体民众不接受前者的看法，而与他们取得一致意见。

关于那个国家，他们异口同声地赞美平原和丘陵地区的美，但是百姓立刻就大声喊道：“然而，属于别人的美物于我们何益呢，更何况受到严防，谁也不可能把它们夺走？”他们还猛烈攻击那两人，几乎用石头杀死他们，以为他们偏爱令人愉悦的空洞言辞，而不是有益之物，选择说谎言，而不是真相。这引起了他们领袖的愤慨，他同时又担心他们这样愚蠢地不信神的话语，会有某种灾祸从他临到他们头上。这种担心不幸应验了。十个胆小的探子与那些分有他们的愚蠢沮丧的人在一场瘟疫中死了，唯有那两人，就是劝告他们不要惧怕，坚持定居计划的人，得救了，因为他们顺服神谕，因而得到特别的恩惠，不与其他人同遭灭亡。

43.正因为如此，他们没有马上来到打算定居的地土。因为他们虽然可以在出埃及后第二年占据叙利亚各城，和他们应得的份，但他们离开了直接通到那里去的道路，四处飘荡，艰难行走，穿越茫茫无路的地区，这样的地区一个接一个出现，给灵魂和身体带来无休无止的疲惫困乏，他们必须为自己的大不敬忍受惩罚。此后整整三十八年，一代人的生活时间，他们在旅途中上下颠簸，劳累疲乏，来来回回地在茫茫无路的荒野上寻找，直到第四十年，他们才顺利地到达他们先前已经到过的那个地区的边境。

[43]靠近入口的地方，除了别的人，还住着他们自己的一些亲属，他们真诚地认为这些人会与他们联合反对邻人，在各方面协助新的定居行为；即使不协助他们，至少不会干涉他们，而保持中立。因为这两个民族，希伯来人和这些边远地区的居民的祖先是同父同母的两兄弟，而且是孪生兄弟。两兄弟都成为不断增加的家族的先辈，他们的后代都生育多多，所以两个家族都发展成为伟大而人口众多的民族。其中一个守着家乡，另一个，如以上所说的，由于饥荒迁移到埃及，许多年之后又回来。后者尽管长期分离，但仍然保持亲属关系的纽带；所以，纵然它要对付的人完全没有保留祖先的习俗，彻底抛弃了原有的社群生活方式，它仍然认为给同宗亲属送点礼物表示好意乃是人之常情。而另一个则相反，对一切谋求友谊的举动感到不安。在它的习俗、语言、政策、行为中，表现出不能消解的敌意，始终燃烧着祖传的世仇之火。因为这个民族的创始人，自愿把自己的长子权卖给兄弟之后，又反悔，违背约定，要收回已经放弃的东西，还索要他的血，威胁说，如果他兄弟不归还长子权，就要他的命；两个人之间的这种旧恨经过这么多世代之后又

在两个民族之间死灰复燃。

希伯来人的首领摩西只要发动进攻很可能就赢得一场没有敌手的胜利，但由于以上所提到的血缘关系，他觉得采取这种方式不合情理。于是他只要求让他们穿过国土，并许诺遵守他同意接受的条件，不破坏任何地产，不带走或掳掠任何牲畜，若是缺水或者缺乏其他东西，就拿钱来买。但是他们断然拒绝这些和平建议，还威胁说，如果发现他们踏上他们的边境，甚至只是在门口，就征伐他们。

44. 希伯来人被这样的答复激怒了，正准备拿起武器，但摩西站在众人能听见的地方，对他们说：“我的民，你们的愤怒是正当合理的。我们出于最良善的灵提出友好的建议，他们却出于恶毒之心给我们可恶的答复。但是，他们的野蛮行为诚然该受惩罚，我们却并不因此就有权利采取武力报复他们。我们是受人尊敬的民族，不能这样做，这种荣誉要求我们在这里也当显明我们的良善与他们的卑劣之间的分别，也就是不仅要查究是否有些个人该受惩罚，也要探明由我们来执行惩罚是否恰当。”然后他转身领着众人走上另一条路，因为他看到通向那地的所有路都被他们设置的岗哨封锁，这些人其实完全没有理由认为希伯来人会伤害他们，完全是出于嫉恨和恶意才拒不让希伯来人走直路。这最清晰地证明了这些人对这个民族的解放所感到的恼怒，正如他们毫无疑问对这个民族在埃及所受的奴役感到喜乐一样。凡是对别人的幸福感到不爽的人，必然对别人的不幸感到快乐，尽管他们可能并不承认这一点。事实上，希伯来人以为他们的情感和愿望与自己是一样的，就把自己的一切经历，包括痛苦的和快乐的，都告诉他们，并不知道他们早已堕落至深，品性恶劣，喜好争吵，必然对他们的好运叹息，对他们的厄运雀跃。但当这些人的恶意暴露之后，希伯来人却被自己的首领阻止，不得使用武力反对他们，这位首领表现出两种最优秀的品质——好的理智，同时也有好的情感。他的理智表现在提防可能降临的灾难，他的人情表现在对亲属他甚至不愿意报复。

45. [44] 于是，他绕过这个民族的城邑。但毗邻的迦南的国王 [45]，得到探子报告，说有一群徒步旅行者出现在不远处，就以为他们是混乱无序的，如果先下手为强，必能轻易击败。于是，他召集他身边的年轻护卫组成精兵强将出发，迅猛攻击，把那些最先遭遇他，可以说没有任何作战准备的人击败；俘虏了这些人之后，对这意料之外的胜利得意扬扬，于是乘胜前进，指望能摧毁其余人。但是希伯来人并没有因先头部队的溃败而有一点沮丧，反而充满了比先前更大的勇气，急切地以自己的热心填补由于同伴的被捕而出现的缺乏，他们彼此鼓励，不可灰心丧气。“我们要振作起来，行动起来，”他们大声说，“我们现在就要踏进那片国土。我们不可泄气，而要拿出勇气，有勇气就会有安全保障。结局往往取决于开端。所以在这里，在地土的入口，我们要打击居民，使他们惊恐，要认定他们城里的财富是我们的财富，而我们从旷野带出来的必需品的缺乏是他们的缺乏，我们要与他们交换位置”。希伯来人就on这样彼此勉励，同时发愿要把国王和居民的各城献给神，作为地土上初结的

果子。于是神接受了他们的祷告，激发他们的勇气，把敌人的军队交在他们手中。他们经过猛烈攻击，抓获了敌人之后，就按先前所发的愿献上感谢祭，自己不拿走一点战利品，把城邑、居民和财宝全都献给神，并为整个国取名叫“奉献的”，由此可见事实之一斑。正如每个敬虔之人无论从自己的地产里收获什么，都要把每年出产的初果献上，同样，这个民族也把他们刚夺下的王国留出来，从而把他们要移居的伟大国土的很大一部分作为他们定居的初果献出来。因为他们认为在他们还未献上地土和城邑的初果之前就分配地土是不敬的。

46.[46]不久，他们又找到一个位于地土边境的井，井里满是甜美的泉水。于是全体民众喝了个痛快，他们的精神也更加抖擞，似乎喝的是烈酒，而不是水。神拣选的这个民族欢天喜地、兴高采烈地围着井组成唱诗班，颂唱一首新歌，献给神，他赐给这地土作他们的份，并在他们迁居的路上真正地引领他们。他们在这个地方唱颂歌，是因为他们经过漫长的旷野之旅后，第一次来到这里，踏上有人居住的土地，而且在这个他们要拥有的地方，他们发现了丰富的水源，所以他们认为不应让这井默默无闻，而应给予赞颂。因为如他们所得知的，这井不是普通人所挖，乃是出于国王之手；国王挖井，目的并不只是要找水，更是把财富大肆挥霍在造井上，以显示这工程的宏伟性，以及建造者的权威和高贵气质。[47]摩西对接二连三的幸福大为喜乐，就把年轻人分成前锋、后卫，把老人、妇女和孩子安置在中间，这样，即使有敌人袭击，不论前面，还是后面，弱者都能得到保护，然后继续赶路。

47.几天之后，他进入了亚摩利人的国土，就派了使者去见他们的王西宏，对他提出先前对自己的亲属提出过的同样的要求。但西宏不仅无礼答复使者，若不是使节之法的禁止，他甚至要置他们于死地，而且他召集了所有军队，出发攻击，企图一击得手，旗开得胜。然而，一交手，他就意识到自己所对付的绝不是未受训练、毫无经验的战士，而是真正精通战事、不可战胜的人，这些人不久前刚取得许多伟大英勇的战绩，而且身体强壮、精神饱满、品德高尚，凭着这些品质轻而易举地捕获敌人，对战利品却不拿一分一毫，只想把最初的奖赏献给神。所以这一次，他们也以同样的决心和武器把自己装备得坚不可摧，出去迎敌，随身还带着不可抵挡的联盟——正义，这也使他们信心百倍，成为热情高涨的斗士。证据清楚地表现了这一切。根本不需要第二场争战，这第一场就是唯一的一场，整个敌对势力溃不成军，仓皇逃窜，然后被摧毁，彻底歼灭。他们的城池同时既倾空又充满——原有的居民无一幸免，全由胜利者占据。同样，国中的农庄住宅也被原住民抛弃，由在各方面都更优秀的人接管。

48.[48]这次争战在亚细亚所有国家引起了极大的恐慌，尤其是那些毗邻地区的人，因为预料的危险越来越近。其中有一个邻国国王，名叫巴勒，掌管着东边一个幅员辽阔、人口众多的地区，还未开战就丧失了信心。他根本不想与敌人面对面冲突，想避开直接、公然使用武器的毁灭性战争，所以求助于占卜和预言，心想，既然希伯来人的力量在战场

上不可战胜，那他利用某种诅咒有可能摧毁他们。再说，当时在美索不达米亚住着一个人，以说预言闻名遐迩，他精通那种技艺的秘密，了解它的各种形式，尤其以他在占卜上的卓有成效受人尊敬，他在许多时候向许多人显明过许多事，是那样伟大，那样不可思议。对有些人，他预言了夏日的暴风雨，对另一些人预言隆冬的干旱和大热；对一些人说，丰收之后就会颗粒无收，或者匮乏之后又有丰收，对另一些人预言江河的满涨或干涸，对付瘟疫的各种办法，还有其他数不胜数的奇异之事。每一次都使他说预言的名声更为人所知，使他成为大名鼎鼎的人，关于他的传说不断传播，传到各个地方。巴勒派了一些大臣到他那里，邀请他前来，当下就送给他很多礼品，并允诺还有其他酬谢，同时说明请他前来的目的。但是这个预言家拒绝了，说神不允许他前往。其实此人并非出于可敬的或真诚的情感，只是想要摆出一个著名先知的姿态，没有神谕核准，他的光顾毫无作用。于是使者一无所获地回到王面前。但他又挑选了更高级的大臣，带着更多的钱财为同样的目的前来，并许诺给予更多的礼物。被那些当面呈上和渴望得到的东西引诱，也出于对使节之尊严的尊重，他答应了，又假装借口这是属神的命令。于是次日他做好上路的准备，还谈到梦，说他被异象困扰，这些异象是如此清楚，迫使他不能再停留不动，必须跟随使节。

49.然而他刚起程，路上就得到一个明明白白的异象，表明他如此急切地去侍奉的目标是有恶兆的。因为他正骑着的那头驴，原本沿着直路前行，却突然一下子停住了，然后，似乎有人在对面用力推它，或者使它后腿高高立起，总之，它往后倒退，然后还左右转动，来回挣扎，无法保持安静，似乎喝了酒，变得异常刚烈；尽管受到不断鞭打，仍然无动于衷，反而几乎把主人掀翻；他尽管还坐在驴背上，没有掉下来，却很疼痛，他抽驴子有多狠，自己遭受的痛就有多大。因为这些土地两边是靠得很近的墙和树篱，所以当驴子向两边撞击时，主人的脚、膝、胫骨就受到挤压，产生粉碎、断裂。这显然是个神圣异象，异象的显现持续了相当长时间，这驴子看见惊吓不已，但是这人却看不见，由此证明他是多么漫不经心。此人自称不仅能看见世界，还能看见世界的造物主，事实上，连非理性动物也显得比他有更强的视觉能力。最后，他总算认出天使挡在他的路上，不是因为他配看见这样的异象，而是为了叫他意识到自己的卑微和毫无价值，于是他开始祷告和恳求，祈求宽恕因无知而不是故意犯下的错误。然而即使在那时，他毫无疑问应当返回的时候，他却问幽灵是否应当收回脚步回家。天使意识到这是出于他的虚伪，不然，如此显而易见的事，其本身就为自己提供了证明，根本无须语言给予确认的事，他为何还要问，似乎耳听的比眼见的更可信，语言比事实更可靠？于是不悦地回答说：“继续赶你的路吧。你想赶紧，但这意愿与你无益。我要提示必须说的话，不管你心里是否同意，并按公正和便利的需要指导你的说话器官。我要操纵你的说话权，尽管你不明白，还要使用你的舌头说预言。”

50.当国王听到他已经近在咫尺，就带着护卫前来迎接。刚见面时自然是友好的问候，接着就有一些话指责他的迟缓，没有尽快到来。然后

举行豪华的酒席、奢侈的宴会，以及其他种种通常的款待客人的方式，由于国王有特定的目的，这些招待一次比一次奢华，一场比一场壮观。第二天黎明，巴勒把先知带到一座山上，那里恰好造有一根纪念某个神的柱子^[49]，是当地人崇拜之处。从那里可以看到部分希伯来人的营地，他像一个岗哨在他的塔里指示给巫师看。他看了之后说：“王啊，请你在这里筑七座坛，每座坛上献一只公牛和公羊；我要走到一边去，求问耶和華要说的话。”他走到外边，立即就被灵充满，真正有先知的灵临到他，完全赶走了他心里的巫术伎俩。因为术师的伎俩和至圣者的默示是不可能一起的。然后，他回来，看到祭物和燃烧的坛，说出以下神谕，就像是在复述别人放在他口里的话。“巴勒从美索不达米亚来召我，把我从遥远的东方请来，是要借我的诅咒报复希伯来人。但是，神没有诅咒的，我焉能诅咒？我从高峰用眼睛看他们，用心灵领会他们。这是独居的民，不列在万民之中。这样的民，我怎能伤害？他们之所以如此，不是因为他们的居所是分立的，他们的地土在其他人之外，而是因为他们有独特的习俗，他们不会离弃祖先的方式与其他人混同。谁曾明确地发现他们的繁衍最初是怎样撒播的？他们的身体出于人的种子，但他们的灵魂是从神圣种子里发芽的，因而他们的血缘与神相近。愿我的灵魂向身体的生命死了^[50]，好叫它列为义人的灵魂，甚至列到这些人的灵魂之中。”

51.巴勒听到这些话，内心大为痛苦，说话者一停下来，他再也克制不住情绪，大声叫喊说：“你不害羞吗？召你来是诅咒敌人，你却为他们祷告？看来我是在不知不觉中欺骗自己，竟把你当做朋友，你原本就秘密地站在敌人一边，现在已经真相大白。难怪你迟迟不来这里，原来你对他们秘密地怀着依恋之情，厌恶我和我的百姓。正如老话所说，确定的东西证明了不确定的东西。”另一个刚从着迷状态解脱出来，回答说：“这是对我完全不公正的指责和诽谤，因为我所说的，没有一句是出于我自愿的，全是神激发的，我说的这话或者你现在听到的话，我不是第一次说，我以前也说过，就是你派使节来的时候，我也是这样回复他们的。”但是巴勒王心想，换个地方或许能骗过术师，或者能感动神，使他放弃坚定的目标，于是就领他到另一处，从一个极高的山头向术师指明敌方的一部分人。然后他又筑起七座坛，像以前一样献上同样数量的祭品，然后叫他走开，从飞鸟或声音中去找好兆头。^[51]在这种独处之中，他突然被灵控制，他的理性可以说游离在外，于是他又在茫然无知中说出放在他口中的预言^[52]：“王啊，你起来听，侧耳听我言。神非人，必不致说谎，也非人子，必不致后悔，说过的话，绝不会不照着行。凡是不能笃定施行的，他必不会说，因为他的话语就是他的行为。至于我，我奉命是祝福的，不是诅咒的。希伯来人中必不会有困惑和劳苦，他们的神就是他们的盾牌，叫众人都看见，他还将临到埃及的可怕灾祸赶离他们身边，养育如此人数众多的人如同养育一人。因而，他们对预兆和一切占卜学问毫不在意，因为他们信靠一位，就是世界的首领。我看见这百姓起来仿佛狮子，雀跃好像公狮。他必吃野食，必喝被伤者之血，当他吃饱喝足，就不会昏睡，而要时刻惊醒，唱胜利者之

歌。”

52.看到预言者的能力竟是如此出乎意料地对自己不利，巴勒大为恼怒，说：“小子，不要诅咒，也不要祝福，不招惹危险的沉默好过令人不快的话语。”说了这话之后，他似乎忘了刚刚说过的话，做出与自己的论断不一致的行为，又领着预言者转到另一处，向他显明希伯来人的一部分，恳求他诅咒他们。这里，预言者的表现甚至比王更恶劣，因为他虽然回答对他的指责时有完全真实的辩解理由，即他所说的无一出于他自己，全是受灵启示传讲另一位的话，因而就当拒绝跟从王，马上回家去，他却不是这样，甚至比引路者更欣然地奋力向前行。之所以如此，部分原因是他被最大的恶即自负支配，还有部分原因是他尽管受到阻拦，口里发不出诅咒，但内心里仍然渴望这样做。到了一座比前面到过的几座更高也更大的山之后，他命令建造七座坛，献上同样的祭，取来十四头公牛和公羊，每座坛一公一母。但他本人没有如所预料的那样，出去从飞鸟或声音寻找兆头，因为他已经对自己的技艺产生了极大的轻视，觉得它的快乐推测的能力已经丧失了全部光芒，就像一幅画经年累月之后褪色了。此外，他最终认识到，雇用他的王的目的与神的旨意是相悖的。所以，他面向旷野，看见希伯来人照着支派扎营居住，对他们的数量和秩序大为惊异，那简直就是一个城，而不只是一个营，于是在被灵充满之下，说出以下话语：“真正看见的人，就是在昏睡中以不闭合的心眼看见神清晰异象的人，如此说。你们这众多的希伯来人啊，你们的居所是何等华美！你们的帐篷像成荫的幽谷，如河旁的园子，如水边的香柏木。有一天要从你们出来一个人，他要统治万邦，他的国必日益扩展，必被大大振兴。[53]这百姓在出埃及的整个行程中，始终有神作向导，神领着众人成一个纵队。[54]因而，他要吞吃许多敌国，取尽它们的油，直到次日，用他射程极远的弩箭毁灭仇敌。他蹲如公狮，卧如幼狮，藐视一切，无所畏惧，倒使其他一切畏他三分。凡激怒他招惹他的有祸了。凡给你祝福的，愿他蒙福；凡诅咒你的，愿他受诅咒。”

53.王大为恼怒，说：“我召你来为我诅咒仇敌，你倒三次为他们祝福。快快滚回去吧，忿怒之情是猛烈的，免得我控制不住，对你造成伤害。最愚蠢的人哪，你的疯狂使自己失去了多大的一笔财富和礼物，多大的名誉和荣耀。你要从客地回到自己的本地，手上却没有任何财物，唯有谴责和深深的耻辱，如所有人都可以看见的，带回的唯有对你原本引以为豪的学问的讥笑。”[55]另一个回答说：“前面所说的话，全是从上界来的神谕。而现在我要说的是出于我自己意图的建议。”于是他拉住他的右手，机密地告诉他用什么样的方式有可能保卫自己，抵挡敌人的军队。由此他证实了自己是个极其不敬的人，我们完全可以质问他：“你为何提出与神的神谕完全相反的个人建议？那意味着认为你的方案比神圣话语更有力。”

54.那就让我们来检查一下他的这些精心指令，看看它们怎样谋划挑战始终有得胜权能的真理，企图获得笃定无疑的胜利。他的建议是这样的。他知道能够摧毁希伯来人的一种方法是悖逆，他开始亲自引领他们

通过放肆和淫荡走向不敬，通过大罪走向更大的罪，并且把享乐的诱饵放在他们面前。“大王，你国里有奇美的女子，”他说，“没有什么比女人的美更能捕获男人的。你只要允许最美的女人去卖淫，她们必网罗仇敌中的年轻人。但你必须告诫她们，要欲擒故纵，不可让她们的求爱者马上得到她们的美貌。因为卖弄风情具有挑逗作用，能使欲求者的渴望炽烈，使他们的情欲燃烧。一旦他们被情欲控制，就没有什么他们不敢做或不能忍受的。所以，当求爱者处于这种状态时，那些意在收捕猎物的人中的一个就用一种妩媚的声调说：‘你若不抛弃你祖先的方式，改变信仰，敬我所敬的事物，就不可能得到我的爱。你只要愿意参加我们向石像、木像和其他偶像献上的奠酒和祭献仪式，就表明你的归信是真诚的。’这求爱者被她的博学、美貌、甜言蜜语的引诱迷住，不会对她说，相反，由于他的理性被捆住，无法施展，他必唯她的命令是从，陷自己于可悲的境地，沦落为情欲的奴隶”。

55.这就是他的忠告。国王认为这建议很好，不顾律法反对通奸，公然废除那些禁止引诱和奸淫的条款，似乎它们从未颁布过，允许女子毫无限制地与她们愿意的人交往。她们得了这种豁免权之后，大大地误导了多少年轻人的心灵，用她们的伎俩使他们离弃敬虔，转向不敬，不久就征服了他们。这样的情形一直持续，直到非尼哈（Phinehas），就是大祭司的儿子，对所见到的情景大为愤怒，想到自己的百姓在放纵身体享乐的同时，灵魂也变得不受约束、毫无信心，就感到可怕，于是这位年轻人就表现出英勇气概，这是与具有真正美德的人相符的。他看见一个族人在拜偶像、招妓女时，不是把头低下，一直低到地上，也不是像通常那样，偷偷地进去，免得有人看见，而是堂而皇之、毫无廉耻地让他的淫荡招摇过市，还引以为豪，似乎他的行为是要得荣耀，而不是招耻笑^[56]，不禁充满了痛苦和义愤，于是当他们还躺在一起时就攻击他们，杀死这对奸夫淫妇，还把她生育的部位刺透，因为它原是用来接受非法种子的。那些热心于自制和敬虔的人中，有一些看到这种做法，就在摩西的吩咐下，效仿它，把朋友和亲属中凡参加这些由人手所造的偶像崇拜仪式的，全部杀死。由此洁净了全民中的污秽，对真正的罪人给予严厉惩罚，其他有清晰证据表明其敬虔的人，则不予伤害。对确实有血缘关系的人，也毫不手软，也不出于怜悯宽恕他们的罪行，反倒认为杀死他们的人是无罪的。因而，他们把复仇的行为保守在自己手上，在真正意义上，执行这种行为的人是值得赞美的。我们读到，一天之内就灭了两万四千人。同时，随着他们一同消灭的，是玷污了整个民众的共同污秽。^[57]彻底洁净之后，摩西想着怎样奖赏大祭司的儿子，这个首先冲出来保卫民族的人，才与他的英勇行为相配。不过，神先于摩西给他奖赏，他有声音赐给非尼哈最高的祝福，即平安之福——没有哪个人能给予这样的恩赐——除了平安之外，还将永远担任祭司的职责，这是给他本人和他的整个产业的产业，没有人能从他们那夺去。^[58]

56.^[59]至此，他们内在的困窘已经完全消除，而且，凡是有变节叛逆嫌疑的人，都已消灭，看起来，时机成熟，该向巴勒开战了，因为此人不仅策划而且实施了如此大规模的祸害。在策划上，他得到占卜家的

帮助，他原本指望后者能用诅咒毁灭希伯来人的力量；在实施上，他靠女人的淫乱和放荡做工具，使她们的情夫堕落：靠淫欲使他们的身体堕落，靠不敬使他们的灵魂堕落。不过，摩西认为最好不必动用整个军队，知道人数过多、队伍庞大会显得笨拙，反而容易受挫；同时，他想到有预备队补充先锋队有一定好处。于是他挑选了青壮年中的佼佼者，每个支派一千人，十二个支派就是一万二千人，指定非尼哈为总指挥，因为他已经证明自己具备那一职位的英勇气概。献祭求一切顺利之后，他就派遣军队出发，用以下这番话鼓励他们：“你们面前的争战不是为了获得领土，不是占有别的财富，那是其他战争的唯一或主要的目标，而这次是为了捍卫敬虔和圣洁，因为我们的亲人和朋友在敌人的阴谋下偏离了这些事物，这些敌人以迂回的手段使受害者悲惨地毁灭。所以，我们既亲手杀死了那些违背律法的人，若宽恕犯下更大罪恶的敌人，那岂不荒唐；我们既治死那些学会如何作恶的人，若是放过强迫他们学习的老师，并为他们所行的或所受的一切负责的人，那岂不荒谬。”

57.在这些话的鼓励之下，他们灵魂中与生俱来的英勇使他们热血沸腾；他们走向战场，以不屈不挠的斗志去争取笃定的胜利，在争战中表现出如此强大无比，英勇无畏，以至于大量宰杀了敌人之后，自己毫发未损地凯旋，没有人牺牲，甚至没有人受伤。说实在的，人若不知道事实，看到他们之后，不会想到他们是从战争或扎营的战场上归来，而以为是从军事演习和练兵表演归来。这些活动在和平时期常有，目的是训练和操练，在朋友之间进行对抗训练。他们进而彻底毁坏或焚烧城池，以至于没有人能说这些地方曾有人居住过。在成功对付了数不胜数的囚犯之后，他们觉得应当处死男人和女人，处死前者是因为这些邪恶的计划和行为是由他们发起的，处死女人是因为她们蛊惑年轻的希伯来人，引诱他们陷入淫荡、不敬，最终导致他们死亡；但对年幼的男孩，还有少女，他们显出怜悯，幼小的年龄使孩子们获救。

他们从王宫和私人家中搜得了大量战利品，也从乡村宅地掳得大量财物，城邑里能获多少，地产上也照样能得多少，然后他们装载着从敌人所得的财物回到营地。摩西称赞了总指挥非尼哈和战士们的功绩，也称赞他们不是为得奖赏而冲锋陷阵，也没有想只为自己抢夺战利品，而是把它放入共同财产中，使那些留在后方帐篷里的人也有自己的份。不过，他下令，要他们待在营外数天，大祭司要给联军的成员，那些真正参战归来的人施洁净礼，从流血中得洁净。虽然宰杀敌人是合法的，但即使杀人是正当的，是出于自卫，是迫不得已，鉴于人类最初的血缘关系，杀人者也当符合某些原理。因而，洁净礼对杀人者是必不可少的，它宣布他们脱离了被认为是污秽的东西。

58.一会儿之后，他开始分配所掳之物，一半分给出征者——与没有参战的人相比，这部分人的人数很小——另一半分给留在营地的人。他认为分给他们一份奖赏是合理的，因为尽管他们的身体没有参与争战，至少他们的心参与了。其实，预留部队的情绪并不比实际参战者低，只是因为第一线有人占据了，他们才站在第二线。这样，数量少的部分人

分得较多的财物，因为他们冲在危险的前方，而人数多的部分分得较少，因为他们留在后方。既然如此，他认为所有人都必须把战利品的初果献出来。后方的献出百分之二，前方的献出百分之五。他命令把后者的贡物交给大祭司，前者的贡物交给在殿里侍奉的仆人，就是利未人。但百夫长和千夫长，以及其他率领小分队的队长，都自愿奉献特殊的初果，感谢他们自己及战友的安全，感谢没有语言能够描绘其荣耀的胜利。这些贡物全是黄金饰物，每一个都是从所掳之物分得的，还有非常昂贵的器皿，也是金制的；摩西都拿了，并尊重奉献者的敬虔，把它们贮存在神圣会幕里，纪念他们的感恩。这种分配初果的制度实在是令人敬佩的。非战人员虽未行动，但其热心已经表现出几分美德，所以他把他们的贡物分给殿里侍奉的仆人；参战人员把身心都投入激烈的战场，因而表现出完全的男子汉气概，他把他们的贡物交给大祭司，就是掌管殿里仆从的人；各分队队长的贡物，作为各队长的举祭，交给总队长，甚至神。

59.[60]所有这些开战、得胜的仗都是在约旦河这边（外边）打的，没有到过河那边（里边）去，是针对河外边富裕的居民、土壤肥沃的国家打的，这个国家有大量广阔的平原，适合生长麦子，为牲畜提供优质草料。当两个放牧支派，也即整个民族的第六部分，视察了这地之后，就恳求摩西让他们从这里得份，并立即定居在此；因为他们说，这地非常适合放牧，喂养牲畜，还有充足的水源，肥美的草地，生长大量嫩草，适合养羊。然而，摩西考虑到他们不是在分配时主张拥有优先权，没有相配的功绩就邀功求赏，就是在等候他们的争战面前缩头缩脑，须知，还有很多王正对他们虎视眈眈，他们的财产位于河的里边。所以，摩西大为生气，带着怒火回答他们说：“那么，你们是准备在这里定居，享受不配的悠闲和懈怠，而让你们的同胞和朋友去经历仍然存在的战争痛苦？难道奖赏该单单赐给你们，何况胜利还未完全，而让其他人去面对前边路上的种种争战、劳苦、患难以及极大的危险？不仅如此，你们收获平安及其祝福，而别人在战争和无数灾祸中挣扎，这是不公平的；难道整体只是部分的附属物？恰恰相反，正是基于整体的功绩，部分才配得自己的份。你们享有与我们同等的权利，同一个种族，同样的先祖，同一个家族，同样的习俗，同样的律法，以及其他数不胜数的事，每一点都加强血缘关系的纽带，促进友好亲切的感情。既然你们一直被断定在最大、最重要的问题上享有同等的份，那你们为何在分配上要求不公平的优先选择，带着君王对臣民、主人对仆人所显示的那种傲慢？你们实在应当从别人所遭受的打击中接受教训；聪明的人不会等着灾难降临到头上。事实上，你们自己的亲属为你们提供了警告的典范，因为你们的先祖中窥探这地的，那些与他们一样灰心丧胆的，全都灭了，唯有两人除外；你们原本不可让自己的名与这些人相连，但你们如此愚蠢，竟然学他们的胆怯，忘了这必使你们更容易被人追捕。你们扰乱那些全心追求刚毅的人的决心，麻痹他们的精神，使他们丧失勇气。因而，你们若速速犯罪，就必速速受罚[61]；公正总是迟迟不行动，这是它的特点，但它一旦启动，就追上并抓住亡命之徒。当所有的敌人全都

歼灭，不再有战争等着我们；当所有联盟者在仔细审查下表明没有离职，没有叛逃，没有任何其他导致失败的行为，而证明他们的身心自始至终都是坚定不移的；当最终整个国家清除了原有居民，到那时，对英勇的奖赏和回报必按平等的条件赐给各支派。”

60.这两支派温顺地听着这样的告诫，就像亲生儿子聆听非常慈爱的父亲讲话。因为他们知道，他说话时并不因为有长官的权威就带着傲慢，而是出于对他们所有人的关怀，出于对公正和平等的尊敬，而且，他对恶的憎恨绝不意在指责，而常常是为了使那些能够提高的人变得更良善。“你若是产生这样的想法，认为我们渴望离开联盟，时候未到就急于拿自己的份，那么你自然会义愤填膺。”他们回答说：“但是你必须清楚地明白，任何形式的富有美德的行为，不论多么艰苦，都不可能使我们害怕后退。凭着良善行为，我们明白我们应当顺服你，因你确是伟大的领袖，面对任何危险也绝不退缩，在将来的任何战役中尽我们的职责，直到到达幸福的顶点。因而，我们必如以往一样，担当我们的职位，全副武装地跨过约旦河，不给我们的兵士任何借口留在后面；但我们尚未成年的儿子，我们的女儿、妻子，以及我们的大量牲畜，你若允许，希望能留下来，我们先为女人、孩子建起房子，为牲畜造好畜棚，否则，他们处在没有防御、没有保护的处境，我们还未回来，就可能遭遇袭击，受难被掳。”

摩西的脸色变得柔和，回答他们时口气也更加温和，他说：“如果你们的话当真，你们所求的份必为你们存留。留下你们的女人、孩子和牲口，如你们所要求的，然后你们自己跨过约旦河与其他人同在军营，全副武装，整队备战，只要需要，马上投入战斗。以后，当所有的敌人都歼灭，和平已经建立，得胜者要分地时，你们必回到你们的人中间，享有成为你们之份的美好事物，收获你们所选择的那地长出的果实。”当他们从他的嘴里听到这些应许，立即充满了喜悦和勇气。他们把百姓和牲口安置在有严密保护措施的地方，大部分是人工建筑起来的防御工程，防止敌人来袭。然后，他们拿起兵器，比其他同盟者更热切地冲向战场，似乎唯有他们向敌人开战，或者至少是最先投入战斗的。因为预先接受恩赐会使人更加乐意支持自己的同伴。他觉得自己不是一个白白接受恩赐的人，总要回报，偿还不能逃避的债务。

至此，我们讲述了摩西作为王的种种行为。接下来我们必须讨论他依靠着大祭司和立法者的权能所取得的一切功绩，他拥有的这两种权能与他的王权匹配得天衣无缝。

[1] 以下内容（5—17）见《出埃及记》2：1—10。

[2] 见《出埃及记》6：16以下，文中说从雅各算起，摩西是第五代，因而从亚伯拉罕算起就是第七代。

[3] 《出埃及记》2：2。

[4] （1）法老的女儿是独生女；（2）她没有亲生孩子，因而摩西很可能就是王位的继承人，这些话是约瑟夫（Josephus）在《出埃及记》之外添加的，可能是直接说的，也可能是暗示说的；他还添加了许多其他传说性的事，见《犹太古史》II. 232

ff.

[5] 相反，约瑟夫记载他在游戏上表现出卓越才能，见《犹太古史》II. 230。

[6] 这可能出于斐洛自己对埃及现在和过去的教育界的了解，但也有可能出于柏拉图《法律篇》656D，799A，819A，其中论到数学、音乐和舞蹈是埃及人特别强调的学科。参见《使徒行传》7：22对这里所说的一个概括：“摩西学了埃及人一切的学问。”

[7] 这通常是语法或文学、修辞学、逻辑学，可能还有区别于占星学的天文学。见《论预备性的学习》11及注；《论梦》I. 205及注，还有其他参考资料。克莱门（Clement）还加上“iatrike”。

[8] 这似乎表明，在斐洛时代，占星学是基于迦勒底的（即普遍接受的）原理教导的，多少有别于埃及所通行的形式。

[9] 对《论梦》I. 154引用的欧里庇得斯残篇的一个意译。

[10] 从第5节至此的叙述，不能说有什么《圣经》依据，但它们合理地概述了在这种情形中摩西可能会有感受和行为。从这里开始到第11节的叙述是对《出埃及记》2：14至章末的一个扩写。

[11] 参见《论约瑟》2 f。

[12] 此节至第14节见《出埃及记》3：1—4：17。

[13] 很奇怪，这里没有限定性动词，因为“ousia”几乎是不能言说的。意义也没有说出来，因为结果表明，最终火熄灭了，荆棘得胜了。

[14] 此节至第17节见《出埃及记》4：27，5：22，7：8—13。

[15] 对十种灾难的以上这种分类，使斐洛不得不抛开《出埃及记》里的记载顺序，如下文所显示。不过，前三种的顺序是一样的。见《出埃及记》7：14—8：19。

[16] 或“迄今为止”。

[17] 也就是说，“神的手”这个短语的意思是指一种只使用了神极小一部分力量的干涉。关于这一短语的一种略微不同的解释，见《论亚伯拉罕的迁居》85。

[18] 这里斐洛的顺序开始偏离《出埃及记》。他的第四灾，也就是雹灾，在《出埃及记》里是第七灾（9：22—35）。

[19] 孟菲斯，古埃及城市，废墟在今开罗之南。——中译者注

[20] 斐洛的第五灾即蝗灾，在《出埃及记》里是第八灾（10：1—20）。

[21] 英译本译为东风（至少包括从东南方向吹来的风——Driver）。

[22] 斐洛的第六灾，即黑暗之灾，在《出埃及记》里是第九灾（10：21—29）。

[23] 斐洛的第七灾，即疮灾，在《出埃及记》里是第六灾（19：8—12）。

[24] 斐洛的第八灾，即狗蝇（英译本为蝇）灾，在《出埃及记》里是第四灾（8：20—30）。

[25] 斐洛的第九灾即畜疫之灾，在《出埃及记》里是第五灾（9：1—7）。

[26] 关于第二灾，见《出埃及记》12：29—36。

[27] 见《出埃及记》12：27、37以下。

[28] 参见《论亚伯拉罕》235。

[29] 《出埃及记》33：11。

[30] 《出埃及记》20：21，参见《论更名》7。

[31] 以下至第32节见《出埃及记》13：18—15：21。

[32] 或者简单地讲，一个“幸存者”也没有留下，这一短语已经变成一个谚语，不再考虑它的起源问题。关于它的起源，L. & S. 给出的说法是，它专门用于斯巴达军队里的祭司，他带着圣火，这火是不允许熄灭的。其实除了这种说法外，还有别的说法。

[33] 这一节见《出埃及记》15：22—26。

[34] 这一段见《出埃及记》15：27，并参见De Fuga 183 ff。

[35] 这里起至第37节见《出埃及记》第16章。

[36] 意思是说，第七日原是世界诞生的生日（参见《论创世》89），但百姓已经不知道怎样数算（见《论摩西的生平》II.263）。斐洛很可能注意到，虽然《创世记》第2章里把它视为神圣的，但在此之前没有出现任何遵行这一日子的记号。这“诞生日”是第七日，而不是第六日，乃是因为虽然到了第六日所有的工都成了，但是在第七日显现出这工的完全性，参见《寓意解经》II.59。

[37] 在这一段，斐洛把《出埃及记》16：13的记载与《民数记》11：31—33的记载结合起来。在《民数记》里，如在斐洛这里，鹌鹑是在吗哪之后，而不是如《出埃及记》里那样，是在吗哪之前出现的。另外，他又忽视了《民数记》里的陈述，即要求调味品的行为受到惩罚，招来了一场灾祸。

[38] 这一段参见《出埃及记》17：1—7和《民数记》20：1—13。

[39] 这一称号源于《申命记》8：15所暗示的故事。斐洛在《寓意解经》II.84和《论梦》II.222里用到它。这个词可以译作“坚硬的”，如英译本里那样，不过，在两种译法中斐洛都强调它与“akros”的关联。

[40] 这一节见《出埃及记》17：8—16（参见《申命记》25：17—19）。斐洛忽略了亚伦和户珥在扶住摩西双手中所起的作用。

[41] 这很可能是指通常的迦南居民，不是专指亚玛力人，就是接下来描述的被打败的人。

[42] 或者是指“在耶和華里避难”。七十子希腊译本为：“耶和華是我的避难所。”英译本为：“耶和華是我的旌旗。”

[43] 从这里到第44节未见《民数记》20：14—21。

[44] 这一节见《民数记》21：1—3。

[45] 七十子希腊本：迦南王亚拉得，英译本：迦南人亚拉得王。

[46] 这一段见《民数记》21：16—18。

[47] 斐洛将“首领所挖”解释为找水的行为，而将“国王所打”解释为在井边的建造。参见《论醉酒》113，那里对歌的灵性意义作了解释。

[48] 自此至第53节关于巴兰的故事，见《民数记》第22—24章。斐洛以一种古怪的理性主义方式处理这个故事。神给巴兰送梦（第22章）被认为是他虚构出来的，而且天使向驴显现虽然为人接受，但没有论到驴说话的事。

[49] 七十子希腊译本为：“巴力的柱子”，英译本为：“巴力的高处”，见《民数记》22：41。

[50] 英译本为：“我愿如义人之死而死，我愿如义人之终而终。”斐洛的意思很可能是说，义人的灵魂不可能在通常的意义上死。

[51] 《民数记》里巴兰去“迎见耶和華”，但关于这里所描述的目标，可以从《民数记》24：1得到证实：“巴兰……不像前两次去求法术。”

[52] 这个表述很奇怪。我们以为是“回来说”，如《民数记》23：17那样。

[53] 七十子希腊译本：“神的国必要振兴（英译本：他的王必超过亚甲），他的国必要扩展。”

[54] 斐洛显然是在解释《民数记》24：8“他似乎有麒麟的荣耀”。（英译本“野牛之力”）这种错误很奇怪，因为这个词在七十子希腊译本里不时出现，甚至在摩西五经（《申命记》33：17）里也有。

[55] 自此至第54节末基于《民数记》31：16，经文把以色列的罪归于巴兰计谋。

[56] 参见《民数记》25：6“在摩西和全会众面前”。

[57] 斐洛认为《民数记》25：8、9的“瘟疫”不是指神降下的灾祸，而是指对罪人的屠杀。这一解释若是错的，那这错误并非不同寻常。不仅这里的“瘟疫”出现得非常突兀，很可能遗漏了什么东西，而且在第18节“pepleguia”指被杀死的妇人的这个词与“plege”连用（亦参见《民数记》20：14、15），其本身也有助于理解他的这种解释。

[58] 对非尼哈的奖赏，一直是从比喻意义上加以解释的，《论醉酒》75 f.，《论该隐的后裔与放逐》183 f.，《论变乱口音》第57章。

[59] 此节至第59节见《民数记》第31章。

[60] 此节至本卷未见《民数记》第32章。

[61] 这一思想出于第23节。七十子希腊译本：“当恶追上你们时，你们必知道自己的罪。”英译本：“要知道你们的罪必追上你们。”

第二卷

作为王和立法者的摩西（1—12节）

1.前一卷讨论了摩西的出生和成长，以及他作为一个首领的教育和经历。在这一角色上，他的行为不只是无可指责的，而且是大可赞美的；此外还讨论了他在埃及和出埃及的行程中所做的工，包括在红海和在旷野——那是没有语言能够恰如其分地描述的工；另外，论到他如何成功战胜各种困难，最后论到他把部分地区分给战友。本卷则关注与这些事相关联并随之发生的事。有人说过，唯有当国王同时是哲学家，或者由哲学家来当国王时，城邦才能促进人的福祉^[1]，这话并非毫无道理。而摩西，我们将看到，不仅体现了，而且在他自己一个人身上结合了这两种能力——作为王的能力和作为哲学家的能力；不仅结合了这两种能力，还结合了另外三种能力，其一是立法者的能力，其二是大祭司的能力，其三是说预言的能力。我之所以决定要写这三种能力，乃是因为深信它们结合在同一个人身上是完全恰当的。摩西依靠神的眷顾，成为王、立法者、大祭司和先知；并在每一种职责上赢得了最高位置。当然，它们全都结合在同一个人身上为何就是恰当的，这一点需要解释。王的职责是下令行正当之事，禁止行不当之事。而命令做该做的事，禁止做不该做的事，这正是律法独有的功能；所以立即可以推论出，王是活的律法，律法就是公正的王。^[2]另外，王和立法者应当不只是囊括人事，还应当将圣事纳入他的范围之内，因为没有神的引导和眷顾，国王和臣民不可能行事正当。因此他需要大祭司之职，有了侍奉神的完全仪式和完全知识的保障，他就可以祈求垂听他祷告的仁慈的存在，让他和那些他所统治的臣民能够防止邪恶，分有良善。可以肯定，神必让祷告得以成全，因为他是本性良善的神，相信那些真正侍奉他的，就是配得他特殊恩惠的。

然而，这位王、立法者、大祭司，虽然拥有如此丰盛的天赐财富，毕竟只是个必死的受造物，无数的事物，包括属人的和属神的，都包裹在晦暗不明之中，所以摩西还必须获得说预言的能力，这样，依靠神的意，他就能洞悉凭着理性无法领会的事。因为预言就是找到通向心灵无法企及之事的道路。这四种能力的联合是美妙而完全和谐的，它们彼此联结，相互依靠，步调一致，互惠互利，就像美惠三姐妹，有一个永恒的自然法使她们珠联璧合，不可分离。关于这些能力，完全可以用论到美德时常说的话来说：有了一个，就有了全部。^[3]

2.首先，我们要谈谈立法者的心灵条件。我当然知道，人想要获得作为一个立法者的德性，就必须全备地拥有一切美德。但是，正如在家族里，虽然彼此同族，但有些与家庭的关系非常亲近，有些比较疏远，

只是偶有联系；同样，我们必须假设，某些美德与某些情形联系更紧密，有些则较为疏远。立法能力尤其与以下四种美德为兄弟和亲密家人：爱人类、爱公正、爱美善、恨邪恶。这四种美德每一个都有勉励的信息给有立法之热心的人。爱人类，他就必须为公共利益、共同福祉谋划；公正就要求尊重平等，让每个人得到应得之份；爱美善就要赞成本性卓越的事物，毫无保留地把它供给相配的人，让他们充分使用；恨邪恶就是要弃绝使美德蒙羞的人，视他们为人类的共同敌人厌恶之。人即便只得到其中之一，就不是小事一桩了，何况能够全部拥有它们，岂不是一大奇事。显然唯有摩西全部得到了这些美德，在他制定的法令中清晰体现了以上所说的这些美德。凡读过圣书的人就清楚地知道，他若不是我们所说的这样的人，就不可能在神的指导下把铭刻在灵魂里的范型的样式和副本编写出来，就如我们现在从这些书卷里读到的律法，传给那些配使用的人使用，成为他们最宝贵的财富，这岂不是异常清楚地显明了以上所说的美德。

3.摩西本人是所有国家的所有立法者中最出色的，事实上比迄今为止出现在所有人——无论是希腊人，还是野蛮人——中的任何立法者更杰出。他的律法是最好的，是真正出于神的，因为它们没有忽略任何必需的东西。这一点可以从以下证据中非常清楚地看出。人只要仔细考察一下其他民族的制度，就会发现，出于各种各样的原因，它们一直是不稳定的，比如战争、暴政，或者其他种种不幸，时运的变动导致它们无法保持稳定。还有奢侈，由于奢侈品的过量供应而愈演愈烈的过度往往也会扰乱律法；因为民众无法承受“过量的财物”^[4]，变得放纵，导致暴力；而暴力是律法的敌人。唯有摩西的律法例外，他的律法坚固、不可动摇、不会变动，可以说，印有大自然本身的印记，从最初颁布之日起，直至今天始终保持不变，我们完全可以指望，在将来的世代里它们必仍然保持不变，似乎是永恒的，只要太阳、月亮、天空和宇宙存在，它们就存在。因而，尽管这个民族经历了如此多的变迁，既有不断增加的繁华，也有相反方向的变化，但整个法令，哪怕是最微小的部分，也没有受到一点扰乱，因为所有人都显然对它们庄严而神圣的特点非常尊重。无论是饥荒、瘟疫、战争，是国王、暴君，是灵魂、身体、情欲、淫邪的反叛和攻击，还是其他任何邪恶，包括神降下的和人制造的，所有这一切都不能废除的，就必然是宝贵异常、为语言所无法描述的。

4.律法在时间长河中始终受到安全保护，这本身虽然也可以认为是一件伟大的事，但我们并未触及真正的奇事。还有更为令人惊奇的事，甚至是这样的事：不仅犹太人，而且几乎所有其他民族，尤其是那些更重视美德的民族，都已经变得极其圣洁，能够重视并荣耀我们的律法。在这一点上，我们的律法获得了某种独特的声望，是任何其他法典所没有的。以下就是证据。纵观整个希腊人和野蛮人的世界，事实上没有哪个国家是尊敬别国的制度的。其实，就是他们自己的制度，也很难说能永久地保守，因为他们制定律法只是为了应付时事和环境的变迁。雅典人拒斥古代斯巴达人的习俗和制度，反过来，古斯巴达人也拒斥雅典人的；在野蛮人的世界里，埃及人不会遵守叙利亚人的法律，叙利亚人也

不会维护埃及人的法律；推而广之，欧洲人不会遵守亚洲人的法律，亚洲人也不会遵守欧洲人的法律。我们完全可以说，从东到西，每个国家、民族、政府，都厌恶外国的制度，认为对别国的制度表现出不尊重，就会提高对自己国家的制度的尊重程度。唯有我们的制度不是这样。它们吸引并赢得了所有人的注意，无论是野蛮人，希腊人，住在大陆的人，是住在岛上的人，东方的人，西方的人，欧洲的人，还是亚洲的人，等等，总之，包括整个人类世界。

试想，谁不曾对那神圣的第七日表现出高度尊敬，放下劳作，让自己休息，也让别人放松，自由人如此，奴仆也同样如此，甚至他的家畜也是？这个假日还惠及每种药草，甚至为辅助人而造的一切造物，它们就像仆人侍奉其本性上的主人。这日子同样也涉及每种果树和植物，因为这日不可剪除任何嫩芽和枝条，甚至树叶，也不可采摘任何果子。在那日，所有这些都规定是自由的，并且根据普遍法令，谁也不可触摸它们，所以可以说，它们生活在自主之中。

再者，谁不年复一年地对《圣经》上所说的禁食^[5]表现出敬畏和尊敬？这节日比希腊人的“圣月”^[6]更为严格，更为庄重。因为在后者，大量美酒，尽情畅饮，毫无节制，大量美食，奢华陈列，各种各样吃喝的东西，大量供应，由此加强肚腹贪得无厌的享乐，并进而引起肚腹之下的欲望的爆发。而在我们的禁食节上，人们不吃不喝，保持心灵清洁，不受任何情欲的困扰和束缚，（过分饱足才会生出这些情欲）以清心守这圣日，以相应的祷告求万物之父息怒，在祷告中常常请求赦免旧罪，得享新福。

5. 我们法律的圣洁始终是奇迹之源。不仅对犹太人如此，对所有其他民族莫不如此。这一点既可以从已经提到的事实中知道，也可以从我接下来要陈述的事实中显明。古代律法用迦勒底语言（闪语）书写，许多年一直保持那样的形式，没有任何语言上的变化，只要它们还未将自身的美向其他人显明，就保持原状。然而，随着时间的流逝，完整有序的常规习俗被那些遵行者传播到其他人中间，为世人所知，它们的名声开始传向四面八方。美好的事物，即使由于嫉妒，暂时被乌云遮住，只要时机一到，在自然条件的有利运作之下，必重新闪耀光芒。当时，有这样一些人，他们认为律法只存在于人类的一半人口，即野蛮人中，而完全在希腊人之外，是一种羞耻，所以想方设法要将它们翻译出来。鉴于这项任务的重要性和共益性，不能诉求于普通个人或一般官员，这样的人非常之多，而要诉求于国王，而且是声誉最高的国王。托勒密，别号斐拉德夫（Philadelphus），是继亚历山大之后第三位征服埃及的人。在成为一个好的统治者的所有品质上，他不仅高于同时代人，而且超过历史上兴起过的所有人；甚至到今天，经过了那么多世代之后，在许多城市和国家还留下表明他伟大心灵的不少纪念物，还吟唱他的赞歌，甚至把特别宽宏慷慨的行为，或者规模特别宏大的建造物，按众所周知的方式以他的名字命名，称为斐拉德费亚（Philadelphian）。简言之，整个托勒密家族比其他所有王朝更加显赫，更有名望，而斐拉德夫

又是整个托勒密家族中最出类拔萃的一位。这个托勒密一人所取得的可赞美的成就，几乎比其他托勒密加起来的总和还要多，所以，正如头位于身体的最高位置，可以说，他就是诸王的头。

6.这位伟人，对我们的律法产生了热情，决定将迦勒底语翻译成希腊语，同时派出使节去见犹太的大祭司和王，这两个职位由同一个人担当，向大祭司解释他的愿望，并敦促他按功德挑选人将完整的律法书译成希腊语。大祭司自然非常高兴，心想这必是神的引导和眷顾使王本人来从事这一任务，于是就挑选出具有最高声誉的希伯来人，除了与生俱来的天赋之外，还受过希腊教育，高兴地把他们派到托勒密那里。他们到达之后，受到盛情款待，为答谢款待者的招待，他们报以一场充满智慧和分量的语言盛宴。因为他提出新问题，而不是老问题叫大家讨论，以考验各人的智慧，他们就以格言警句的形式，因为当时的情形不允许作长篇大论的回答，对所有难题作出了恰当而富有针对性的回答。

经过了这次考验之后，他们马上开始履行崇高的使命。考虑到要翻译神的声音赐给的全部律法，是件多么伟大的事，不能增添、减少，也不能改变任何东西，必须原原本本地保持原状，他们就开始在城外附近寻找极为开阔而空旷的地点。因为在城里，充满了形形色色的人和各种各样的动物，结果，不时流行各种疾病，不断传来各种死讯，健康居民也有种种不洁行为，这使他们心神不定，心生疑惑。在亚历山大里亚（Alexandria）的前方就是法罗斯（Pharos）岛，有一条狭窄的陆地伸到城边，与之相连，岛四周的海水不深，通常有许多连在一起的沙洲，所以汹涌的波涛震耳的喧哗和轰鸣声经过长距离的跋涉，到达岸边时已经很弱。他们认为这是这个地区最适合的地方，他们可以在此找到平安和宁静，心灵能够与律法亲密无间，没有人干扰他们的隐私，于是他们就把住处定在那里了。他们拿起圣书，把拿书的双手伸向天空，祈求神保佑他们的目标不至于落空。神垂听了他们的祷告，目的是使人类的更大部分，甚至整个人类能一直遵守如此智慧、真正受人尊敬的法规，从而受益，过上美好的生活。

7.坐在这与世隔绝、人迹罕至的地方，唯有自然的各种元素，土、水、气、天，它们的起源是他们的神圣启示的第一主题，因为律法书第一个故事就是关于世界的受造，可以说，他们被灵充满了，并在圣灵感动之下书写，不是各自单独抄写不同的内容，而是一字不差地写下同样的内容，似乎有一个看不见的敦促者在向他们口授，叫各人听写。谁不知道，每一种语言，尤其是希腊语，词汇丰富，同一个意思可以用不同的形式来表述，比如改变个别单词和整个短语^[7]，调整表达方式适合具体语境。但我们得知，我们的这部律法的情形却不是这样，使用的希腊词汇与迦勒底语（闪语）词汇严格地一一对应，完全适用于它们所指的事物。在我看来，正如在几何学和逻辑学里，所指示的含义不允许包含表达中的多样性，只能保持原初的样式不变，同样，非常清楚，这些作者也找到了一种与内容对应的措辞，并且唯有这种措辞，或者它比其他措辞更能清晰地表达出所指的意思。最清晰的一个证据是，如果迦勒底

人学了希腊语，或者希腊人学了迦勒底语，然后来读两个版本，他们就会带着敬畏和尊敬视两者为姐妹，或者甚至认为完全一样，不论在内容上，还是在措辞上，而且论到作者时，不以为他们是译者，而认为他们是奥秘的先知和祭司，他们的真诚品质和思想上的一致性使他们能够以最纯洁的心，就是摩西的心，并肩工作。

因而，直至今今天，还要每年在法罗斯岛上举行庆典和大集会，跨水去那里的人不仅有犹太人，还有大量其他人，既为了纪念这个地方，因为那一译本的光芒第一次是从那里闪耀出来的，也为了感谢神赐给如此古老又永远年轻的美好恩赐。而且，祷告和感谢祭之后，有些人把帐篷搭在海滩上，有些在露天里斜躺在沙滩上，与亲朋好友共庆，暂时把海滨看作比豪华城市里精美的大厦更宏伟的居所。由此可见，在众人的眼里，包括普通公民和统治者，律法显然是可敬的，尊贵的，尽管我们的民族并没有昌盛很多年。如果一个民族不兴旺，他们的财富在一定程度上就失宠，这是完全合乎情理的。但是，若能开辟新的开端走向更光明的前景，那我们该指望看见多大的变化，且是好的变化！我相信，若是那样，每个民族都会抛弃自己独有的方式，把祖传的习俗扔到船外，转而独尊我们的律法。因为只要它们的明亮光芒伴随着民族的繁荣昌盛，就必使其他光变暗，就像太阳升起，遮蔽星辰。

8.以上所述已是对立法者的高度称赞，但还有比之更大的，包含在圣书本身里面，我们现在必须转向这些书卷，从而表明这位作者的伟大品质。它们由两部分组成，一部分是关于历史的，另一部分关于命令和禁令，这一部分我们放在后面讲，先按顺序详尽讨论前面部分的问题。历史这方面内容一部分讨论世界的受造，另一部分讨论具体的人物^[8]，有对恶人的惩罚，有对义人的荣耀。现在我们必须说明他的律法书为何以历史作为起头，而把命令和禁令放在第二部分。他不像其他历史学家那样，认为自己的职责就是记下古人的事迹供子孙后代愉悦，却不提升故事所给予的乐趣；他记载了早期的历史，以宇宙的创造作为记载的开端，希望以此指明两件最重要的事：首先，世界的父和造物主在最真实的意义上也是世界的立法者，其次，凡遵守律法的，必喜乐地接受跟从自然、按宇宙之法令生活的职责，所以他的行为是与他的话语一致的，他的话语也与他的行为一致。

9.而其他立法者可分为两类，一类一开始就规定什么该做，什么不该做，然后制定对违法者的惩罚条款；另一类认为自己高人一等，并不一开始就这样做，而是先按他们所理解的样式建立国家，然后制定法律，把他们认为与他们所建立的国家形式、最相配、最吻合的宪法附加给它。^[9]但摩西认为前一路子，即直接颁布法令，没有任何劝告的话，似乎法令的对象是奴隶，而不是自主的人，带有暴政和专制的味道，事实上它确实如此；第二类，虽然在构想上是合理的，但显然并不能使所有人满意，所以他在两方面上都采取了不同的路径。他在立诫命和禁令时，其实是在建议和告诫，而不是命令，他试图给出的大量必不可少了指令都伴随着前言后记，目的是劝诫，而不是强迫。再者，他认为一开

始先记载人造城邑的建立，有损于律法的尊严，他以心眼的敏锐洞察力考察了整个法典的伟大和美丽，认为它实在太好太庄严，不能局限于任何属世的城墙内，所以他插入“伟大之城”起源的故事，认为这些律法是对世界政体的最忠实的描画。

10.人只要仔细考察具体法令的性质，就会发现它们是为了达到宇宙的和谐，与永恒性原理相一致。因而，所有那些神当时认为应当赐下大量美好恩赐，使其物质生活富裕，财运亨通，其他外在之物充分完备的人，后来悖逆美德，任意而且故意地放纵自己，毫无约束，行无赖、不公正和其他种种恶事，以为争得了很多东西，其实却丧失了全部，这样的人，摩西告诉我们，就算为敌人，也不是人的敌人，而是整个天空和宇宙的敌人，要遭受惩罚，不是通常的惩罚，而是奇异的、前所未有的惩罚，出于公正的大能，邪恶的恨恶者，神的助理法官。因为宇宙中最强大有力的元素，火和水，落到他们头上，于是时代循环，历史重演，有的被洪水淹死，有的被大火烧死。诸海抬升水面，江河、春蓄冬涌的湍流，高高升起，泛滥全地，冲走所有城池和平原，而倾盆大雨不停地落下，日日夜夜无休止地倾倒，也同样淹没城池和高地。后来，当人类又从余数开始繁殖，并变得人口众多之后，由于这些后代并没有从其先祖的命运中吸取教训，在智慧上有所受益，同样致力于放荡行径，甚至急切地追求更加严重的恶行，所以，他决定用火毁灭他们。于是，神谕一出，闪电就从天空霹雳而下，灭了不敬的人和他们的城邑，一直到今天，在叙利亚还有这可怕灾祸的纪念物，废墟、灰烬、硫黄、烟尘，黑黝黝的火焰还在升腾，似乎大火还在里面阴燃。

当不敬的人在這些灾祸中受到惩罚之时，那些品德杰出、行为端正的人，则得到了其美德应得的奖赏。当带着火焰的霹雳打下来，灭了全地，以及地上的居民的时候，唯有一个人，一个侨居者，得到神的保护和眷顾的拯救，因为他显然对国中的种种恶行没有任何爱好，尽管作为侨民，为保护自己，通常会对主人的习俗表示尊重，知道若不尊重它们就必然受到原住民的威胁。当然，他并没有到达智慧的顶点，也不是因为他的本性完全，配得这一特权，而是因为唯有他没有与众人同流合污，不像他们那样偏离正道，陷入放荡生活，以大量物质供应为原料满足每一种享乐，每一种欲望，就如在一团火焰上堆积灌木丛。

11.所以，我们读到，在大水中，几乎整个人类都灭绝了，唯有一家未受伤害，因为家里最长的成员，就是家长，不曾有意做过任何错事。他怎样得到保存的故事值得记载，这既是一大奇事，也是教化的教材。在神看来，他是一个适当人选，不仅应免除众人共同的命运，其本人也适合成为人类第二代的鼻祖，于是，神借神谕发出命令，他就建造了一个巨大的木房子，三百肘尺长，五十肘尺宽，三十肘尺高。房子里面，他在一层、二层、三层、四层设计了一整套房间。然后，装满供应品，引入地上和空中的每种造物，各一公一母，保存种子，以备将来更好的世代再次到来之用。因为他知道神的本性是仁慈宽厚的，虽然个体消灭了，类必得保存，不会灭亡，因为它与他本身相像，而且他已经立志创

造的存在者，是永远不会使其归于无有的。

12.于是，所有造物都顺服于他，原先野蛮的，现在也变得温顺，并在刚刚变成的驯服中跟从他，就像羊群跟从头羊。当它们全都进入方舟之后，纵览一下所有成员，我们完全会说，这是整个世界的完整缩影，包括所有生命造物的种类，是世界还未出现数不胜数的样品之前所拥有的，也可能是将来再次拥有的。他猜测的事不久之后就成为现实，因为困境缓解了，洪水的势头在日益减小，雨停了，淹没各地的水消退了，部分是在太阳热量的蒸发下，部分是下沉到河流底层，沉入地上的裂缝和其他洞穴里。似乎是出于神的命令，每种自然物，海、泉、河，都收回原先出借的必须归还的债；每条水流都沉入各自适当的地方。当尘世得了洁净，大地经过清洗重新露面，面目一新，我们可以设想，带着它最初与宇宙一同受造时具有的面貌，此时他和他妻子、儿子、儿媳，还有整个家族，都从木房子里出来，就像一群放牧的羊，各种原先聚集在方舟里的活物，现在开始生育繁衍各自的类。

这是对善人的报答和奖赏，不仅使他们自己和他们的家人获得安全，避开最大的危险，这些危险以自然元素的疯狂升腾为手段，凶恶地袭击全地每个角落；而且使他们成为再生代的领袖，第二次循环的开创者，作为生命的余烬重新点燃人类历史，这最高的生命形式，领受了主权，辖制地上的一切事物，天生具有神的权能的样式，神本性的形象，是无形体者可见的像，永恒者的受造者。

作为大祭司的摩西（13—34节）

13.至此，我们已经详尽叙述了摩西生平的两个方面，作为王和作为立法者。接下来我们要叙述第三方面，即关乎他的祭司职责。祭司所需要的最主要也是最重要的品质，就是敬虔，这种品质他已经践行到极高的程度，同时还利用他伟大的天赋。哲学在这些天赋里找到了肥沃的土壤，她还凭她在他眼前展现的可敬真理进一步提高这片土壤的厚度，她一直不停地工作，直到显现在语言和行为上的美德果子成熟、完全。由此他达到了爱神的高度，也成为神所爱的，如其他极少数人那样。一种从天而降的喜悦使他激动，他如此显著地荣耀万物之主，也反过来被他所荣耀。与贤人完全相称的一种荣耀就是侍奉真正所是的存在，而侍奉神始终是祭司的职责。这种特权，世上无物可比的恩福，赐给他，作为他应得的恩赐，还有神谕在一切与崇拜仪式和他执行的圣事有关的事上指示他。

14.不过，他首先得洁净自己，身体上洁净，灵魂上也要洁净，不能有任何情欲的行为，洁净一切人性的需要，吃的，喝的，与女人的关系。这最后一项他早已鄙弃多日了，几乎从他被圣灵充满，开始从事先知工作之时起，就已经鄙弃，因为他认为应当始终使自己处于预备状态，随时准备领受神谕的信息。至于吃的和喝的，他连续四十天没有想

到它们，无疑是因为他拥有更好的沉思之食，靠着这从天上降下的食粮的振奋，他获得越来越多的荣光，先是心灵上的，再是身体上的（通过灵魂），在两方面都变得如此强大和幸福，那些后来看见他的人简直不能相信自己的眼睛。因为我们读到，在神的吩咐下，他上到一座难以攀登、无路可走的山上，那一区域最高的也是最神圣的山，在上面停留了所说到的那段时间（即四十天），单纯的满足生存所需的东西，一样也没带。然后，在所说的四十天之后，他下山，脸上带着比上山前俊美得多的面容，所以那些看见他的人充满了敬畏和惊异，甚至他们的眼睛也不能持续盯着他身上发出的炫目的明亮的光，就像太阳的光芒似的。

[10]

15. 当他还停在山上时，在有关他祭司职责的一切奥秘上得到指示：首先是关于那些排在前面的事，即圣所的建造和装饰。其实，倘若他们已经占据现正在移居的那地，必然会在最开阔、最引人注目的地方建起一座宏伟的殿，用珍贵的宝石作它的材料，砌起高大的墙环绕它，造大量房子给侍奉的人住，并把这地称为圣城。然而，因为他们仍然在旷野流浪，还没有定居点，所以建一个可移动的圣所比较适合他们，在他们赶路 and 扎营时可以在里面献祭，也可以从事他们所有其他宗教活动，不缺乏居住在城里的人所有的一切。因而，就决定建造一个会幕，一个至圣的作品，关于它的结构，在山上时神圣声音已经向摩西说明。摩西用心眼看见将要建造的物质对象的非物质样式，这些样式必须根据感官所感受的样子复制成副本，可以说，不能脱离原初的草图，必须取自心灵所构想的范型。确实，由他这位真正的大祭司来负责圣所的建构，这是适合的，好叫他在履行圣职、主持仪式时完全与建筑物的构造吻合一致。

16. 所以，这位先知的心里印上了模型的形状，这是用非物质的、不可见的形式秘密地勾勒或塑造出来的原型；然后这位艺术家把印记烙在各种情形所需要的物质材料上，根据那样的形象造出具体的作品。 [11] 真实的结构是这样的。首先，由最牢固耐用的皂荚木做成四十八根柱子 [12]，这木材要从最优良的树干上砍下来，做成的柱子要用一层很厚的金子包围，每一根柱子有两个银座支撑，把一个金制的柱头固定在顶上。然后，这位工匠拿其中四十根柱子立成两排，每排各一半，即二十根一排，两柱之间没有空隙，每根柱子彼此相连，一根挨着一根，看起来就是一面完整的墙，这就是建造物的长度。关于宽度，他把剩下的八根柱子竖在里面，六根在中央，两根分别立在中心两边的角上，一根在左，一根在右；再做四根放在入口，与其他柱子一样，只是它们只有一个底座，不像对面的柱子那样有两个底座。然后，在外面竖五根柱子，与其他柱子的不同之处在于它们的底座是黄铜。这样，帐幕里的全部柱子，除了两根在角上，视线难以企及的之外，其他总共五十五根，都是看得见的，五十五这个数字就是从一加到最完美的数字十的总和。但是，你若决定把立在他称为院子的露天空地的入口处的那五根排除在外，就剩下最神圣的数字，五十是直角三角形三条边的平方之和，而直角三角形正是宇宙形成的最初的源头。 [13] 这五十是把里面的柱子加起

来的数字，即两边各二十加起来是四十，中间是六，留出两根隐藏在角落（不算），再加上对面支撑棚顶的四根。现在我要先说明把五加到五十上的理由，然后说明将两者分开的理由。五是感觉器官的数字，人类的感官一方面倾向于外在事物，另一方面也指向心灵，按自然律说法，它是心灵的侍女。因而他把边界的位置分给这五根柱子，在它们之内与它们相连的部分是帐幕的至圣所，比喻意义上代表心灵王国，在它们之外与露天空地和院子相连的部分，代表感觉。因而这五柱与其他柱子的底座不同，是黄铜所制。我们身上，心灵是感官的头和支配者，感觉感知的世界是末端，可以说，就是心灵的底座，他用金子代表心灵，用黄铜代表感觉对象。柱子的尺寸如下：高，十肘尺；宽，一肘尺半，这样，就使帐幕的每一部分看起来都相同。

17.^[14]他还在它周围布置色彩绚丽的华美织物，毫无限制地使用暗红色、紫色、朱红色和纯白色的材料纺织。因为他做了十幅幔子，如他在圣书里所说的，用刚刚提到的四种材料制造，长二十八肘，宽四肘。由此我们看到十这个最完全的数字，四这个包含十的本质的数字，二十八这个等于它各因数之和的完全的数字^[15]，还有四十，最富生命的数字，如我们所知道的，它给予人在自然的实验室（母腹）里完全长成所需要的时间。^[16]二十八肘的幔子分配如下：十肘沿着帐顶铺开，那就是帐幕的宽度，剩下的往两边挂下，盖住柱子，两边各九肘，与地面留一肘空间，因为这作品是如此宏伟，完全可视为神圣的，因而不可拖到地上，沾染灰尘。十幅幔子加起来总宽四十肘，其中三十肘被帐幕本身的长度占用，它的长度就是三十肘，九肘被后院占用，剩下的一肘被入口的空间占用，这样团团围住形成完全密封的帐幕。入口处设有门帘。不过，在一定意义上，幔子就是帘子，不仅因为它们盖住帐顶和墙，还因为它们是由同样的材料：暗红色、紫色、朱红色和纯白色的线织成的。他所说的“罩棚”，也是用与帘子同样的材料织成的，被放在里面，围绕四根柱子，外面五根柱子也有“罩棚”环绕。这样，未被祝圣的人，对圣所甚至远远看一眼也不可能。

18.在选择织物的材料时，他从大量可选取的材料中选出了四种，与构成世界的基本元素土、水、气、火的数目相等，还与那些元素有某种明确的关系：亚麻布或纯白色出于土，紫色出于水，暗红与空气相近，本质上黑的，而朱红类似火，两者都红得透亮。因为在构建人造的殿，献给大全之父和统治者时，他有必要选取类似于这位统治者造大全时所用的那些物质。

^[17]会幕就按以上所述的方式将仿造圣殿造了出来。它的圣所包括一个长一百肘、宽五十肘的区域，每根柱子的间距是五肘，总间距就是六十肘，其中四十肘安排在长边，二十肘安排在宽边，两边的宽都是长的一半。柱子的材料是包银的皂荚木，所有的底座都是黄铜做的，高是五肘。因为这位大工匠认为应当把他称为院子的建筑物的高度减半，这样，帐幕的高度就是它的两倍，看起来更引人注目。五幅亚麻幔子就像帆一样挂在柱子上，长和宽都连起来，变成整幅，叫不洁净的人不能进

入此地。

19.计划是这样的。帐幕本身设在中间，三十肘长，十肘宽，包括柱子的厚度。从三个方面，即两边的长度和后面的空间，到院子边线的距离是一样的，等于二十肘。但在入口处，间距就要大得多，有五十肘，考虑到进来的人数众多，这样设置是合理的。这增加的部分使院子的长度为一百肘，二十肘后院，三十肘会幕，再加上入口处的五十肘。因为入口设在两个五十肘之间，如同分界线，东半边的五十肘是入口所在地，西半边的五十肘区域是会幕和它的后院。在院门的头上，建有另一个非常精美的大型入口，由四根柱子组成，每一根柱子上包着一幅彩色织物，与会幕里面的幔子织法一样，所用材料也一样。

用这些材料还制成一切圣洁的器具、约柜、灯台、桌子、香坛和燔祭坛。燔祭坛置于露天，与帐幕的门相对^[18]，相隔的距离使侍奉者有足够的空间做日常祭献之工。

20.约柜放在至圣所的禁地，在帘子里面。它的里层外层都包上精金，还用个盖子盖住，圣书里称这盖子为施恩座。圣书上讲到这施恩座的长度和宽度，但没有提到高度，可见，它非常类似于几何学上的平面。在神学意义上，它显然象征神的恩赐权能；在属人的意义上，它代表高贵的心灵，这样的心灵感到有责任借助于知识压制并摧毁狂妄的自负，因为它出于对虚枉的爱，盲目得意，抬高自己，骄傲自大。约柜本身乃是律法的保险箱，它里面存放着所交付的神谕圣言。而盖子，就是所说的施恩座，用来支撑两个带羽翼的活物，希伯来语里称为基路伯，但我们应当把它们翻译为认知和完备的知识。^[19]有些人认为，由于它们的位置是面对面的，所以代表了两个半球，地之上的半球，和地之下的半球，因为整个天是有翅膀的。我本人却认为，它们在比喻意义上表示那自有永有者的两种最令人敬畏也是最高的能力，即创造的能力和做王的能力。他的创造力被称为神，因为他借着这种能力造出、安排并规范这个宇宙，而他作为王的能力被称为主，因为他用这种能力管理已经形成的万物，一以贯之地用公正统治它。既然唯有他是真正的所是，那么他毫无疑问也是造物主，是他使原本不存在的进入存在，而且他是万物本性上的王，没有谁能比造物主更公正地管理一切受造之物。

21.他把以上提到的其他三样用品放在四根柱和五根柱之间，这个空间可以适当地称为殿的前厅，被两块织屏——内织屏和外织屏——隔离，这两块织屏分别称为帘子和罩棚。^[20]他把香坛放在中间，表示对土和水的感谢，鉴于从这两种元素获得的益处应当感谢它们，而宇宙的中间位置原是分派给它们的。^[21]他把灯台放在南边，表示天上发光天体的运动；因为日月和其他星体在远离北方的南边环行。从灯台的主干上叉出六个枝子，两旁各三个，总数就是七个；在所有枝子上装上灯和蜡烛架，象征有知识的人所说的行星。太阳就像灯台的杆，在六个枝子中位于第四的位置，放出光照在上面三个和下面三个上，把一架真正神圣的乐器调到完全和谐一致的程度。

22.[22]桌子放在北边，桌上有饼、盐，因为北风就是那些常常给我们带来食物的风，食物源于天和地，一个降雨，一个得到雨水浇灌之后使种子长成果实。[23]与桌子一起摆设的是表示天和地的东西，如我们的叙述所表明的，天由烛台表示，地和地上的各部分，由恰当地称为蒸汽看守者或香坛的东西表示，因为从地上升起蒸汽。露天院子里的大祭坛，他通常用一个意指祭品看守者的名称来称呼，因而当他论到毁灭祭品的坛是祭品的看守和护卫时，他不是指祭品的部分和肢体，它们的本性是要被火焚灭的，而是指奉献者的动机。如果崇拜者没有好心或正义，那么献祭就不是献祭，神圣的祭品就是亵渎神的祭品，祷告就是包含恶兆的话，彻底的毁灭要临到他们头上。因为祭献的若是外在的表象，那就不是意味着赦免，而是使人想起过去的罪恶。相反，只要他是清心和公正的，献祭就是牢固的，纵然祭品被烧毁了，或者甚至根本没有祭品放到坛上，因为真正的祭品，不就是神所珍爱的灵魂的虔诚吗？这样的灵魂献上感谢祭，将得到的是不朽坏，并被刻入神的名册，分有日月和整个宇宙的永生。

23.[24]这些之后，导师为将来的大祭司预备了一套衣袍，质地精致、样式华美的服装。它由两件衣服构成，一件他称为外袍，另一件他称为以弗得。[25]外袍的样式相对单调，因为它是由统一的暗红色丝线织成，只是在最末端镶有金色的石榴和铃铛，织有花样。而以弗得是非常富丽堂皇、充满了艺术特点的作品，是基于对以上所提到的材料，即暗红、紫色、纯白和朱红线的完全了解，用金线纺织而成的。因为切入细线的金叶是由各种颜色的线织成的。肩头配有两块非常昂贵的翡翠宝石，宝石上刻上先祖的名字，一头六个，共十二个名字。在胸口镶有另外十二块不同颜色的宝石，像图标，排成四行，每行三块。这些都镶嵌在他所称为的“理性之所”[26]上。这“理性之所”是四方形的，叠为两层，是一个铭记两种美德的地方，一种是清晰地展示，一种是真理。[27]这个物件用金环与以弗得相连，连接得非常牢固，密不透风，天衣无缝，绝不会松掉。还有一面牌，做成花冠的样子，有四个切口，刻着唯有耳朵和舌头都得了洁净的人才能在圣所里听和说的名字，其他人在别的地方都不能听和说。这名字有四个字母[28]，那位学过神圣真理的导师说。也许他是把最初的四个数字，一、二、三、四，拿来作为它们的象征符号；因为几何学上的点、线、面、体，把万物都囊括在内，四里面包含了一切。同样，音乐里最和谐的是四分音、五分音、八分音和十六分音，其比例分别是四比三、三比二、二比一、四比一。四还有其他数不胜数的优点，其中大部分我在论数字的专文中作了详尽阐述。[29]为防止这块牌碰到头，在头冠下面做了一条头带。此外还做了头巾，因为东方的君主通常都戴头巾，而不是王冠。

24.这就是大祭司的衣袍。不过，我不能不说说它的含义，还有它的各部分的含义。我们认为在它作为整体里和它的各个部分里包含了世界及其各个部分的典型表示。我们先来看长可及脚跟的袍子。这袍子全是由紫罗兰线织的，因而是气的一个形象，因为气本质上是黑色的；也可以说，它是件长可及脚跟的袍子，因为它从月亮下面的区域延伸至地球

各极，并且展现在各个地方。因而，这件袍子也是从胸口一直伸展到脚跟，包裹整个身体。在踝关节处，醒目地绣有石榴、点缀的花和铃铛。花代表土地，因为所有花和生长之物都是从土里来的；石榴或流动的果子代表水，从其流动的果汁来看，这样的称呼是适当的；而铃铛代表这两者的和谐联合，因为没有水，生命不能从土里产生；没有土，生命也不能由水产生，唯有两者结合为一，才能创造生命。它们的位置最清楚地证实了这种解释。正如石榴、花边和铃铛位于长袍的底端，同样，它们所代表的物质，即土和水，在宇宙中位于最低的位置，在与大全的和谐一致中，展现它们在固定的季节和适当的时令所具有的多种能力。土、水、气这三种元素是一切必死的、可灭的生命形式的源泉和生存环境，长袍，包括踝关节处的袍边，就代表了这三种元素，之所以这样说，是因为我们注意到，袍子是完全的一，而三种所说的元素也出于同一个类，因为凡是月球以下的东西都有变动不居的倾向；再注意到石榴和花样紧紧连着衣袍，同样在一定意义上，土和水也是挂在气上，气的作用就是做它们的支撑。

至于以弗得，考虑到各种可能性，应当说，它是天的一个象征。首先，肩带上的两颗圆形的翡翠宝石，如有些人认为的，表示支配白昼和黑夜的两个天体，即太阳和月亮，或者以更接近真理的进路说，是天空的两个半球。因为正如两颗宝石是彼此等同的，同样，地以上的半球和地以下的半球也是等同的，哪个也不会像月亮一样会有盈缺变化。它们的颜色也可以作出类似的证明，因为整个天空表面在我们的眼睛看来就像是翡翠一样绿莹莹的。每块宝石上还必须刻上六个名字，同样，两个半球也把黄道带分成两个部分，拨给每部分六个宫。其次，胸牌上的宝石，颜色各不相同，排成四行，每行三颗，它们表示的不就是黄道带吗？因为黄道带被分成四部分，每一部分由三个宫构成，这四部分构成一年里的四个季节：春、夏、秋、冬；四季各自的变化取决于三个宫，通过太阳的自转，根据一条数学法则，为我们所知，这四个季节是不可动摇的，不可改变的，真正神圣的。因而，它们也与被正确地称为理性之所的事物相对应，因为正是有序的、牢固确立的理性原理，创造出四季及其变化。最奇异的是，正是这种季节性的变化证明了它们的永久性。十二颗宝石有各不相同的颜色，彼此迥异，这一点很了不起，实在是令人叹为观止。因为黄道带的每个宫也这样，在气、土、水和它们的各种状态中产生各自独特的色彩，在不同的动物和植物中也如此。

25.还有一个要点：“理性之所”是双层的，因为理性原理在宇宙里和在人性中都是双重的。在宇宙，我们发现它以一种形式处理无形体的、原型理念，理智世界是从理念形成的，而以另一种形式处理有形体的、可见的对象，它们是那些理念的复制和肖像，这感知世界就是从那些复制品产生的。在人，它以一种形式住在里面，以另一种形式用话语从里面表达出来。前者就像泉源，后者，言说，就是从前者这个源头流出来的。里面的位于处于支配地位的心灵，外面的位于舌头、嘴巴和其他发音器官。导师还非常恰当地把一个四方形分派给理性之所，由此以一个图像表明，理性原理，不论在自然中，还是在人中，必然处处坚定

不移，任何方面也不会动摇；因而，他分给它上面提到的两种美德，清晰地展示和真理。事实上，理性原理本性上是真实的，清楚地阐述一切事物，并且在贤人身上，作为真理的复制，还以荣耀真理，使它以完全脱离谬误为己任，不会让他嫉妒任何一旦显明出来就必对聆听者有益的事物，免得陷于黑暗。同时，在我们每个人身上，理性有两种形式，外在的言语和内在的思想，他把两种美德分别交给两者，作为各自独有的特性；给言语的是清晰的展示，给思考的心灵的是真理。因为思维的职责是不接受错谬，语言的职责是运用一切有用的词汇清晰而准确地表现事实。然而，理性的高调宣称不论怎样可敬而卓越，若没有相应的行为跟在后面，理性就是毫无价值的，在思维功能中是这样，在语言功能中也同样如此。因而，在他看来，语言和思想永远不可与行为分离，于是，他就把理性位置紧紧连在以弗得或肩带上，不让它松弛分离。因为他把肩看作是行为和活动的象征。

26.这就是他以圣衣的形象表示的观念；至于他为祭司设计了头巾，而不是王冠，那是因为他要表明自己的论断，即凡向神祝圣担当祭司的人，就比其他一切人高，不仅高于普通的平信徒，甚至高于国王。头巾上面是金牌，金牌上雕刻了四个字母，如我们知道的，它们表示那自我存在者的名字，这金牌令人印象深刻，意指任何事物若不求告他，就不可能存续；因为正是他的圣善和大能使万物连接、联合在一起。

这就是大祭司准备行使圣职时的着装，目的是当他进入里面献上祖先的祷告和祭祀时，使整个宇宙也随他一同进去，他身上所显现的就是宇宙的形象，长袍表示气，石榴表示水，花边表示土，朱红色表示火，以弗得表示天空，肩头的圆形翡翠，每颗刻有六个名字的，表示相似的两个半球，胸牌上的十二块宝石，排成四行，每行三块的，表示黄道带，理性之所表示把万物结合起来并管理它们的那个理性。已经向世界的父祝圣的人必然需要父的儿子连同他的所有完备的美德来为他的事业恳求，叫罪不再被记得，叫美好的恩赐大大地降临。也许他还在让神的仆人预备学习这样一课，即使他没有能力成为与世界之造主相配的，无论如何也当成为与这世界完全相配的。因为他穿了一件代表世界的衣服，他首先的职责就是把这样式铭记在心，从而在一定意义上把它从一个人转化为世界的本质；如果人敢这样说——其实只要是在说真理，人完全应当大胆地说出来——他本人就是一个小世界，一个微型宇宙。

27.门外入口处，有一个黄铜制的水盆，在造这个水盆时，导师没有采取粗糙的原料，如通常所做的那样，而是用了已经为另外的目的精致做成的私人财物。这些财物是妇女们拿来的，她们的炽热的情，在敬虔上能与男人相媲美，决心要赢得大美德的奖赏，急迫地尽一切力量使自己在圣洁上不逊色于男人。因为她们并不是在别人的命令之下，完全是出于自发的热情，把她们在装饰自己美好容貌时使用的镜子捐献出来，这是她们婚姻生活中的端庄和贞洁所献的真正适当的初果，而且也是她们心灵之美献出的初果。导师认为应当接受这些材料，就把它们融化，造出水盆，而不是别的东西，用来洁净要进入圣殿主持指定仪式的

祭司，尤其是用来洗手和脚；这是象征纯洁无瑕生命的一个符号，表示行可嘉行为的清洁年岁，行在直道上，而不是行在不平的路上，甚至根本没路的恶的荒野中，乃是凭依美德之助行在平坦的大路上的那些岁月。他希望那从水里得了洁净的人想起，这器皿的材料原是镜子，好叫他本人也把自己的心灵看作一面镜子；如果有什么非理性情欲的污点出现，不论是因为快乐把自己抬升到本性不允许的高度，还是相反，因为痛苦使他退缩，把他压倒，或者出于畏惧，偏离他所面向的直路，使它变成弯路，或者由于欲望，强制性地拖着它，把他推向他还未获得的事物，他都会尽最大的努力医治痛处，清除污点，希望获得真正的、完全的美。身体的美在于各部分比例匀称，皮肤细腻，身体健康，但它的花季很短。而心灵的美在于信条的一致，在于美德的和谐。时间的流逝不能使它枯萎，在漫漫岁月中，它永葆青春，装饰着真理的亮丽色彩，行为与言语一致，言语与行为一致，进而思想和动机与两者一致。

28.他从神领受了圣洁帐幕的范型，又把这教训传授给那些敏于领会、正好又有天赋担当并成就这工的人，因为这工需要他们的手艺，然后这神圣建筑就开始按自然顺序建造。下一步要做的是，挑选出最适当的人做祭司，并让他们在最佳时间了解应当怎样带着祭品来到坛前，履行圣洁的仪式。于是，他从全民中挑选了他的兄弟做大祭司。这是基于他的功德。又指定兄弟的儿子做祭司。他这样做并非对自己的家族有什么偏爱，而是偏爱他从他们的品性中观察到的敬虔和圣洁。从以下的事实可以清楚地表明这一点。他有两个儿子，但他认为他们谁也不配有这样的声望；倘若他看重家庭亲情，很可能会先选择他们两个。^[30]得到全民的同意之后，就举行就职仪式，根据神谕制定的指令，以全新的方式就任，这是值得记载的。首先，他用最纯净、最新鲜的泉水给他们清洗，然后，给他们穿上圣衣；给他兄弟穿上用多种手艺织成的代表宇宙的衣袍，就是长及脚跟的外袍和绣有胸牌的以弗得；给他侄子穿上细麻长袍，再系上三条腰带和马裤。腰带是为了使他们不受妨碍，系紧袍子上的松褶，更方便做圣事；马裤是为了防止叫人看见出于礼貌必须掩盖的地方，尤其是当他们走向圣坛，或从上面下来，在各种活动中快步走动时。试想，如果他们的衣服不是安排得如此仔细、妥当，预防不可预知的事件发生，他们就有可能在热心而快速地履行职责的过程中暴露身体的裸出部分，无法保持被祝圣之地和被祝圣之人的庄重。

29.他给他们装束好这些服饰之后，就拿来一些极香的油——经香料制造者精心合成的香油，先用于位于露天院子内的物件，即大坛和水盆，向它们洒油七次，然后洒向帐幕和每件圣物，约柜、蜡台、香坛、桌子、酒杯或酒碗、小瓶，以及所有在祭祀中需要或有用的物件；最后，来到大祭司面前，用大量油膏抹他的头。敬虔地做完这一切之后，他吩咐呈上一头公牛和两头公绵羊。献公牛的目的是赦免罪，通过这一形象表明，罪是一切受造之物天生的，甚至可以说，正因为它们是受造的，所以有罪；因这罪，就要通过祷告和祭献安抚神，免得惹动他的忿怒，降祸于人。关于公绵羊，一只是作为完整的燔祭献的，感谢他对宇宙大全的安排，我们每个人都按各自分得的部分得恩赐，从各元素受益

处：从土，得居所和地上出产的食物；从水，得饮用、清洗和航行；气，使人能呼吸，感官能感知，所有感官都借助空气运行，它还给我们一年四季；通常所用的火，可烧饭、取暖；天上的各种变化，给我们带来光，能看见万物。另一只代表那些为自己的完备和完全借神圣的洁净礼成了神圣的人献的，因而把它称为“成全”的羊，从整套仪式看，是与神的仆人和执事，就是他们要接纳的职责相适合的。然后，他取了公羊的血，洒一部分在坛周围，其余的装入他拿在下面的小瓶里，把它抹在那些预备接纳为祭司的人的身体的三个地方，右耳垂上、右手尖上、右脚尖上。他以这一形象指出，完全成圣的人必须在言语、行为和整个生命上都纯洁；因为言语是靠听力判断的，手代表行为，脚表示生命的旅程。另外，每一部位都抹在底端，并且在右边的，我们必须认为这指明了这样的真理，在一切事上的提高都需要一个灵巧（惯用右手）的灵，力求达到幸福的极致，持之以恒地坚守目标，一切行为都指向它，就像箭手，把所有的箭都射向生命的目标。

30.他的第一步是把单个祭品，就是所称的成全之羊的未混合的血，洒在以上所提到的祭司身体的三个部位。然后，他取了坛上的一些血，是所有祭品的血，再取一些上面提到的由香料制造者配好的油，把油和血混合。然后他用这混合物洒在祭司和他们的衣服上，希望使他们不仅分有外层敞开院子的圣洁，也分有里面圣所的圣洁，因为他们还要进入里面部分作执事，里面的所有物件都已经抹了油。

还有其他一些祭品，有些是祭司代表他们自己呈上的，有些是全体长老代表整个民族献上的。这之后，摩西带着他兄弟进入会幕。这是在庆祝的第八天，也是最后一天，前七天他一直在向他的侄子及其父亲传授奥秘知识，并引导他们如何走向神圣奥秘。进入会幕之后，他就像好老师教导聪明的学生，指示他大祭司该如何行至圣所里的崇拜仪式。然后他们两人出来，并向前伸出双手，以极其真诚而纯洁的心作适合民族需要的祷告。当他们还在祷告的时候，一件大奇事发生了。圣所里突然出现一团火焰。无论它是一些零散的以太，最纯净的物质，还是由于元素的自然转化，气变成了火，总之它突然熊熊燃烧起来，并凶猛地扑了过来，落在坛上，烧毁了上面的所有一切，我想，由此清楚地证明，所有这些仪式都不是没有属神的关注和监管的。这是合乎情理的，圣所就应当有某种特殊的恩赐附于它，高于人的手工艺所能给予的，这是借着最纯洁的元素——火赐给的，从而使坛免于与通常使用的普通的火接触，也许因为有如此众多的恶与这样的火相连。确实，它的活动不仅被用于低级动物，烤或煮它们时要用火，以满足可怜肚腹的残忍欲望，还被用于对人类的屠杀，一些人用火来烧死另一些人，不是三个，四个，而是成千上万乃至无数。在此之前，我们知道带火的箭经过撞击烧毁了整整一舰队的人，还把城邑整座整座地摧毁，一直烧到根基，全都归于灰烬，没有任何迹象能表明它们过去曾是人居住之地。我想，这就是神为何要把通常使用的火从他最纯洁而神圣的坛上驱走，并从天上降下属天的火焰取代之，以区分圣洁的火与不洁的火，属人的火与属神的火的原因。因为对祭献的祭品，派给他们更不易毁灭的火，而不是促进人类生

活需要的火，这是非常恰当的。

31.每天都必然有许多祭品献上，尤其是在公众聚会和各种节日的时候，有为个人献的，也有为共同体献的，而且原因五花八门，各不相同。如此人口众多的一个民族所体现出的这种敬虔，要求殿里有许多服侍人员，在圣事上提供帮助。对这些人的挑选又是一个十分奇异非凡的过程。他从十二支派中挑选了一个最值得称赞的支派，任命他们担当这一职责，作为对他们所行的令神喜悦的行为的奖赏和回报。^[31]关于那一行为，故事是这样记载的：摩西上到山上，留在那里多日与神密谈，没有下来，此时本性不稳的人认为他不在是个好机会，就迫不及待地行起放肆、不敬的事来，似乎权威已经不再，忘了他们曾对自我存在者怀有的崇敬，变成了埃及寓言的热心崇拜者。他们仿造在那个国家被奉为至圣的动物，造了金牛犊^[32]，然后，献上不是祭的祭，组建不是唱诗班的唱诗班，唱起颂歌，却酷似葬歌，并且狂饮烈酒，酒使他们沉醉，愚蠢也同样使他们迷醉，他们被这双重迷醉压倒。他们如此狂欢作乐，通宵达旦，对将来毫不警觉，与令他们快乐的邪恶结合，而公正，无形体的监视者和他们应得的惩罚，却在那里预备攻击了。

由于营帐里一大群人聚在一起不断地发出尖叫，这声音传得很远很远，甚至在山顶也能听见回声，当它们撞击摩西的耳朵时，他正处于一个困境，陷于神对他的爱和他对人的爱之间的两难境地。他无法忍受抛开与神的交谈，那是私人的交谈，没有任何他者在场，但也无法做到不顾众人，不顾群龙无首的混乱状态产生的种种不幸。因为他善于在不连贯、无意义的声音里猜测在别人看来模糊、看不见的内心情欲的明显标志，所以一听到喧哗吵闹声就知道其背后的原因，就明白醉酒引起了普遍的混乱，因为放纵产生饱足，饱足产生骚乱。于是，他被自身的两边一会儿往前拉，一会儿往后拉，使他一会儿倾向这里，一会儿倒向那里，不知道如何是好。正当他思量不定的时候，有神圣的话对他说：“快离开这里，下山去。百姓正在追随不法之事。他们造了一个神，是人手所做的作品，有牛的样子，并向这不是神的神下拜、献祭，忘了他们所见过也听过的敬虔有多大的力量。”摩西感到沮丧，不得不相信那不可思议的故事，但他要做中保和调解人，并没有马上急急离开，而是首先做祷告和求告，恳请能赦免他们的罪。然后，当这位保护者和代求者使统治者的忿怒减少了，他才带着喜乐和沮丧混合的心情往回赶路。他喜乐是因为神接受了他的祷告，但民众的悖逆使他心里充满沮丧和沉重，随时都会爆发。

32.当他回到营房中间，看到众人的突然悖逆和他们的幻觉，不禁大为吃惊，这与他们曾经追求的真理如此大相径庭。他注意到，这腐化之气虽然已经传到众人，但仍有些人心理健全，对恶怀有恨恶之情。因而他想要把不可治愈的人与那些不高兴看到这种行为的人分别开来，与虽然犯了罪但悔改了的人分别开来，于是他发出宣告，扔出一块试探石，打算准确试探各人是偏向敬虔，还是偏向它的反面。他说：“凡属耶和华的，都要到我这里来。”寥寥数语，却充满丰富的含义，其主旨是这样

的：“凡认为人手所造的作品，受造的事物，没有一个是神，唯有一位神，就是宇宙的统治者的，就让他到我这里来。”有些人因致力于埃及的虚枉，早已变得好反叛，对他的话无动于衷，有些可能出于对惩罚的畏惧，没有勇气站到他身边来，或者因为害怕在摩西手上会受到报复，或者担心会受到反叛暴民的猛烈打击。因为民众往往会攻击那些拒不与其一样疯狂的人。在所有人中，唯有一个支派，就是有名的利未人，一听到摩西的宣布，就全速奔跑过来，就像一支军队，只要一个信号就够了，他们的迅速动作表明了他们的热心和敦促他们走向敬虔的内在的热切之情。摩西看到他们像赛跑者一样从起点冲过来，就喊着说：“使你们奔到这里来的速度是否不只存在于你们的身体里，还存在于你们的心里，立即就会见分晓。你们各人拿起自己的刀，杀死那些恶人，他们的行为该让他们死上一千次，他们离弃真神，用可朽坏的受造之物造出诸神，其实是假神，却冠以属于不朽者和非受造者独有的头衔。没错，杀死他们，尽管他们是亲人是朋友，但要相信良善中间没有亲情和友谊，唯有敬虔。”他们对他的劝诫早有心理准备，因为几乎从最初看见那些人的不当行径之时起，就对他们产生了敌对情绪，于是，他们大肆屠杀那些原本是他们至亲的人，达三千人。这些人的尸体堆放在市场中央，众人看着他们，对他们产生同情，但仍处于激昂、忿怒之情中的杀手又使他们感到害怕，畏惧使他们变得聪明。摩西赞赏这种英勇行为，想出并确认了完全与得胜者的这种行为相配的奖赏。没错，那些自愿拿起兵器为神的荣誉而战，并如此迅速地取得胜利的人，应当接受祭司之职，配被提升为神的执事。

33.我们知道，被祝圣的人并非全是同一个等级，而是组成了两个等级。他们包括那些受委任进入至圣所，祷告、献祭、行其他圣礼的人，也包括那些一般被称为殿里侍奉者的人。这些人没有这些职责，但日夜看护、保卫圣所里面的物件。结果，争夺优先权的斗争，在许多地方给许多人造成无数麻烦的原因，也在这里找到了土壤。殿里的侍奉者起来反对祭司，意图从他们那里夺取优先权，并且指望能轻松得逞，因为在人数上他们要比对方多出许多倍。为防止人们以为这骚乱是他们特有的计划，他们说服十二支派中的资格较老的支派与他们合作共事，这一支派有许多没有头脑的信奉者，这些人以为能够把优先权拿来作为自己生来就有的权利。摩西从这里看出正在酝酿针对他本人的猛烈攻击，因为他根据赐予他的神谕选了自己的兄弟做大祭司。但有用心险恶的谣言说，他假造了神谕，他挑选自己的兄弟是出于家族亲情。他自然感到痛心，不只是因为尽管他通过如此众多的证据表明自己的清洁信心，却仍然不为他们所信，而且因为这种不信还延伸到关乎神尊荣的行为，其本身就必能保证其真实性行为，哪怕是一个在其他一切事上都作假的人，在这些行为上也很诚实，因为真实乃是神的侍从。但他认为用言语向他们解释自己的动机不太适当，知道对那些已经被相反观点控制的人，企图改变他们的信念，是徒劳无益的。于是他求神用清晰的证据向他们表明，他挑选祭司职位的人选完全诚实无欺。神吩咐他拿来十二根杖，对应十二支派，在其中十一根杖上刻上其他各位长老的名字，在第

十二根杖上刻上他兄弟，也就是大祭司的名字，然后把它们拿进殿里，一直拿入至圣所。摩西就按所吩咐的做，然后急切地等待结果。第二天，他受到神圣暗示的激励，让所有人都站在旁边，进去把杖取了出来。其他杖与先前没有任何分别，但刻了他兄弟名字的那根杖发生了奇异的变化。它就像一棵长势良好的植物，长满了新芽，还结满了果实。

34.这果子原来是坚果，本质与其他果子相反，因为大部分果子，比如葡萄、橄榄、苹果，种子与可吃部分之间有一定分别，并且它们的位置也有不同，是相互分离的，可吃部分在外面，而种子被包在里面。然而坚果不是这样，种子与可吃部分是同一的，融合成同一种形式，它们的位置也一样都在里面，全身由双重围栏保护和守卫，一部分是非常厚的壳，一部分等同于木结构的一种物质。所以，它表示完全的美德；正如在坚果中，开端与结局是统一的，开端就是种子，结局就是果子，同样，美德也如此。两者还有一点相同，即既是开端，又是结局；开端是说它源于自己，不源于其他任何权能，结局是说它是出于本性的对生命的渴望。

这是把坚果作为美德之象征的一个原因，此外还有一个更清楚的原因。坚果的壳很苦，而像木篱笆一样包围果子的内层又极其坚硬；由于果肉被这两层东西包裹，所以要得到它很不容易。摩西在此看到实践灵魂的比喻，他认为可以拿这一比喻来鼓励灵魂追求美德，教导它必须首先遭遇艰难。艰难是苦的，难的，硬的，但它能产生良善，因而不可有任何软化。逃避艰难，也就离弃了良善，唯有耐心地、勇敢地忍受难以忍受的东西，才能奔向祝福。在奢侈逸乐中生活的人，灵魂在日复一日无休无止的奢侈中变得软弱无力，身体趋向荒废，美德不可能住在里面；它必首先在正当理性的法庭上^[33]以此人滥用为由与之脱离关系，然后寻求另外的家。而最圣洁的一族，公正、自制、勇敢、智慧，在践行者以及所有投身于朴素而艰苦的生活的人那里，是一个连着一个，一环扣着一环的，那样的生活就是自控、自制，以及简单、朴素的知足。靠着这些，我们里面最高的权威，理性上升到健康、幸福状态，使威胁身体的可怕危险化为乌有，这些危险是由大量醉酒、暴食、淫荡和其他贪得无厌的欲望引发的，这些欲望导致肉体粗俗肥满，与敏捷的心灵为敌。再者，他们说，所有按常规春天发芽的树木中，杏树是最先开花的，这给人愉快的预告，告诉人它不久必是硕果累累，而且是最后落叶的，年复一年地把它朝气蓬勃的老年延长到极限。他把所有这些细节拿来比喻祭司支派，指明它必是整个人类中最先也是最后开花的，到了那时，不论那是什么时候，它必使神喜悦，使我们的生命像春天，脱去了贪婪，那个阴险的敌人，我们不幸的源头。^[34]

作为先知的摩西（35—51节）

35.我们上面说过，真正完全的统治者有四位助手。他必须有君王的

身份，立法的能力，祭司的身份，说预言的能力。这样，作为立法者，他就可以命令做该做的事，禁止做不该做的事；作为祭司，不仅处理属人的事，还处理属神的事；作为先知，凭着默示宣告理性不能领会的事。我已经讨论了前三者，表明摩西是最好的王、立法者和大祭司，现在要接着总结指出，他还是一位具备最高尚品质的先知。诚然，我完全知道，圣书里所记载的事无一不是借着摩西传达的神谕，但我只涉及那些比较具有他个人特点的话，作出以下的初步论述。关于神圣话语，有些是神亲自说的，以他的先知作解释者，有些是通过问和答显明的，还有的是摩西自己说的，当然是在被神充满，失去自制之后说的。第一类是绝对而完全地表示神圣的美德、仁爱、慈善，他凭这些话激励所有人行高贵的事，尤其是崇拜他的这个民族，他们为他们开启通向幸福的道路。在第二类里，我们看到联合和合作：先知就他一直在孜孜以求的问题求问神，神回答他，指示他。第三类分派给立法者自己：神把自己的预见能力赐给他，叫他因此显明将来的事。第一类必须剔出讨论范围，它们太伟大了，不是人口所能称颂的；其实，就是天、世界和整个现存的宇宙，也几乎不配对它们唱赞美歌。更何况，它们是凭一位解释者传达的，而解释与预言并非一回事。第二类我现在就开始描述，同时结合第三类，因为在第三类话语中，说话者显然处于神圣迷狂状态，由此表明摩西主要或者严格意义上是个先知。

36.为履行我的许诺，我必须从以下事例开始。神圣声音以问和答的形式制定律法，因而具有某种混合的特点：一方面，先知在神圣迷狂状态中提问，另一方面，父回答他，像个朋友一样与他交谈，给他启示的话语。这一类例子有四个。第一例讲的是这样一个人，不仅摩西这个有史以来最圣洁的人会被他激怒，就是对略微敬神的人也会表示忿怒。

[35]此人出身卑贱，是从不相配的婚姻中出生的，父亲是埃及人，母亲是犹太人，他蔑视母亲的祖传习俗，如我们所读到的，转向埃及的不敬，信奉那个民族的无神论。诸民族中，几乎唯有埃及人把地立为权能，挑战天。他们认为应当敬地为神，拒不对天给予独特的尊敬，似乎尊敬最外面的区域，而不是尊贵的宫殿，是正当的行为。在宇宙中，天是一个最圣洁的宫殿，而地是外层区域，其本身诚然也是可敬的，但一与以太相比，就要卑微得多，就如黑暗与光明相比，夜晚与白昼相比，可朽的与不朽的，凡人与神相比。埃及人的想法则相反；由于他们的地不像其他国家的那样，是靠降下的雨水浇灌的，而是经江河的泛滥，每年都有固定的水分，所以他们论到尼罗河时，把它看作与天相匹配的，因而应当神化的，谈论地时也用极其尊贵的词汇。

37.瞧，这个混血儿，与民中有见地和知识的人争吵起来，大发脾气，无法控制，并在埃及无神论的怂恿下，把对地的不敬扩展到对天不敬，用他的灵魂、舌头和所有语言器官诅咒，出于太多的邪恶，用肮脏、可憎的话语诅咒神。须知，对于神，即使想赞美他，也不是人人都可以的，唯有最善的人才会有这种特权，甚至须是那些得了完全而彻底洁净的人。于是摩西对他的疯狂和极端的厚颜无耻感到震惊，虽然义愤之灵在他里面很强大，他但愿能亲手割除他，但恐怕他要求的还是太轻的

惩罚；因为要想出适用于如此不敬的人的惩罚措施，不是人力所能及的。不敬神意味着不敬父母、国家和恩人。既如此，这个不仅不敬神，还胆敢辱骂他的人，该堕落到了多深的地步？而与诅咒相比，辱骂只是轻罪。既然虚枉的舌头、放肆的嘴巴致力于无法无天的荒唐行径，必是可怕地违背了道德律令。你这家伙，回答我，可有谁诅咒神的？你求告哪个别神来实现你的诅咒？难道求告神的帮助来诅咒神自己吗？让如此渎神而邪恶的念头见鬼去吧！但愿不幸的灵魂洁净自身，凭着迟钝的感官耳朵的帮助，听到这样的话变得怒不可遏。说出如此亵渎之语的舌头，难道不是麻痹的舌头？准备听从它的耳朵岂不是闭塞起来的耳朵？它们若不是公正所提供的，很可能就会是这样；公正认为，在极善或极恶的事物上面，不可遮盖任何帕子，而要把它们交给最清楚的试验，验出它们是善是恶，以便惩恶扬善。因而，摩西下令将此人拖入牢里，戴上锁链，然后恳求神，求告他的仁慈，请求赐给感官力量，使我们看见按理不能看见，听见按理不能听见的东西，指示我们对做出如此不敬、邪恶、闻所未闻、难以置信的罪行的人该怎样处置。神命令用石头打死他。我想，这是因为用石头击打对一个灵魂坚硬得像石头一样的人是完全适当的，同时，希望所有人都来分有报复之工。这些人，如他所知道的，对这个罪人深恶痛绝，巴不得他死。而投掷石头这种执行措施显然是唯一一种能让成千上万的人共同参与的刑罚方式。

惩治了这个不敬的恶人之后，新的法条就起草确立了。在此之前，似乎并不需要这样的法令。但意料之外的混乱要求新的律法作为对不法行为的遏制。由此颁布了以下这条法令：凡诅咒神的，必担当他的罪，那直呼耶和華名的，必被治死。^[36]您说得多么好啊，您这最智慧的人，唯有您痛饮了原汁原味的智慧之酒。您认为，呼名比诅咒更恶劣，因为你不可能对一个犯了最大的不敬之罪的人给予轻刑，把他列为轻罪犯，而你原先规定的法令要求对一个犯了较轻罪的人给予极刑。

38.他这里用“神”(god)这个词，清晰地表明他不是指首要的神，宇宙的生育者，而是指各城的诸神，假称的神，画匠、雕刻匠造出来的像。我们知道，这世界充满了木制、石制的偶像，以及诸如此类的形象。我们必须克制自己，不可对它们说侮辱的话，免得摩西的门徒养成习惯，凡论到“神”的名就表示轻蔑，其实，这个名称应当给予最大的尊敬和爱戴。若是有人，不要说亵渎诸神和众人的主，就是胆敢不合时宜地称呼他的名，也要把他治死。试想，就拿我们自己的父母来说，尽管他们不过是凡人，但凡对父母怀有应有的尊敬的人，都不会直呼他们本人的名字，而是用表示血缘关系的术语——父亲、母亲——来称呼，他们对父母的这种称呼既可显出对父母所给予的不可比拟的恩惠的间接承认，也表达了他们自己一如既往的感恩之心。对父母尚且如此，对那些鲁莽不计后果的舌头不合时宜地乱用最圣洁的神的名字，把它当做纯粹的咒语的人，我们难道还认为可宽恕吗？

39.把这样的荣耀归于大全之父后，先知就开始赞美圣七日，因为他敏锐的洞察力看见它奇异的美，印在天上，整个世界上，铭刻在自然本

身里面。他发现，她首先没有母亲，不是从母亲来的，唯从父亲而来，不经生育，出生却不经肚腹。其次，他看见不止如此，她不只可爱、没有母亲，而且她还是永远的童女，既不是从母亲而来，自己也不当母亲生育，既不是从朽坏而来，也不是注定要遭受朽坏。^[37]最后，他在仔细审视她的时候，在她里面看到整个世界的诞辰^[38]，上天庆祝，大地和地上万物也庆祝的一个节日，它们对这完全和谐的神圣数字大为喜乐，极为赞美。出于这个原因，在一切事上都表现得非同凡响的摩西决定，凡是在他的自由民名册上登记的，遵守自然律法的人，都要放下工作、营利的活、各种职业^[39]、为生计所求的事，在这段愉快欢乐的时间里大力庆贺，享受脱离劳作、解除疲惫和焦虑的轻松和愉悦。但享受这种休闲不可像有些人那样在运动中、喜剧表演中、跳舞中猛烈狂笑，渴望表演的傻瓜在舞台上浪费精力，几乎到死的地步，凭着主要的听觉和视觉把它们的自然女王灵魂降低到奴役的位置；这种安息只能在对智慧的追求中享受。这种智慧必然不是咬文嚼字者、诡辩家所构造出来的体系，那些人出卖自己的原理和观点，就像市场上出卖商品一样的人，也不是永远使哲学与哲学直接对立而毫不脸红的人构造出来的体系，而是由三股线——思想、语言和行为——编织成一个整体的真正哲学，只为获得并享有幸福。

^[40]有一个人无视这一法令。虽然关于第七日的神圣性的法令不断在他耳边回响，这是神颁布的，不是凭着他的先知，而是凭着一种可见的、能唤起人的眼睛，而不是耳朵的声音^[41]——奇怪的自相矛盾——颁布的，此人仍然穿过营地中间，去取柴，知道所有人都在自己的帐篷里休息。但他的罪行不可能掩人耳目^[42]，当他还在行这恶事时，就被人发现。因为有些出门去到旷野寻找安静、开阔而偏僻之处祷告的人看见了这一违法行为；看到一个人在为烧火捡柴，他们简直无法控制自己，很想杀死他。但经过考虑，遏制了强烈的怒火。他们不希望叫人看到，他们这些只是平民的人擅自行使统治者的惩罚之职，而且还不经审判，尽管罪行在其他方面都一清二楚；也不希望杀人流血——尽管是罪有应得的——来玷污这日子的圣洁。于是他们抓住他，把他送到统治者和同坐的祭司面前，全体民众围成一圈旁听。根据惯例，只要有会，每一天，特别是在第七天，如我上面所解释的，从统治者学习智慧，听他阐释、教导该说什么，该做什么，使他们在道德原理和行为上得到教化和改善。即使到了今天，这种习惯还保存着，犹太人每个崇拜日都学习祖先的哲学，把那段时间用来追求知识，学习自然的^[43]真理。试想，纵观各城，我们的祷告之地不就是教导审慎、勇敢、自制、公正，以及敬虔、圣洁和各种美德的学校吗？依此就能分辨对神的职分和对人的职分，从而正当尽职。

40.于是，对神犯下这一大罪的人被暂时下到监里。但摩西对如何处置心怀疑惑。他知道这行为该死^[44]，但哪种惩罚方式最恰当呢？于是他在灵里靠近审判台——其实即使求它的灵也看不见这台——求问未听之前就知道一切的审判者，他的判决是什么。那位审判者就宣布自己的决定说，此人当死，且不是别的死法，非用石头打死不可；因为在他，

就如前一犯人那样，心灵已经变为毫无意识的石头，做出全然邪恶的，包含关于守安息日所颁布的一切禁令的行为。怎么讲呢？因为不仅商业，还有其他手艺、职业，尤其是那些为赢利、为生计而做的事，都直接或间接地以火为媒介实施的。因而，他常常^[45]禁止在第七天点火，把它看作处于万物之根的原因，是最初的活动；而且，这一活动停止，他认为其他具体活动就必然也随之停止。而柴乃是烧火的材料，所以，他捡柴就是犯了类似于烧火的罪，这是同一家庭中的两兄弟。而他的行为是双重的罪，首先在于捡柴这个行为，违背了歇工的诫命，其次，就他所捡之物的本质来说，那是生火的材料，火是一切技艺的基础。

41. 以上提到的两件事都是关于对不敬之人的惩罚，是通过问答方式认可的。还有两例是属于另一类的：一例与继承一笔产业有关，另一例与显然是在一个错误的时节举行的仪式有关。我们把后一例放在前面讲，这样比较好。摩西把春分的开端定作一年的正月。他这样做，不是像有些人那样把荣耀给予真实的时间，而是给予自然为人生出的恩赐。因为春分之际，麦子，我们必需的食物，开始成熟，而树上，繁花盛开，果子就要开始出现。这是次于麦子的食物，所以也迟一点生长。在自然界，不那么紧迫的事物总是在真正迫切需要之物后面出现。小麦、大麦和其他食物是迫切需要之物，没有它们，生命就无以维系；而葡萄酒、橄榄油和其他树上果子并不最先出现，因为没有它们，人仍然可以活很多年，直到寿终正寝。在这个月，大约第十四天，月亮满圆的时候，要纪念逾越节，希伯来语里称为pasch的一个公众节日；在逾越节中，祭品不是由俗人拿到坛前，再由祭司献祭，而是根据律法的规定，整个民族就是祭司，每个人为自己并用自己的双手献上自己想献的祭。正当众人都喜庆欢乐，感到自己拥有祭司之荣耀的时候，有些人却处在眼泪和忧伤之中。他们最近死了亲人，在为死者哀哭时感到双重的悲伤。因为他们除了因失去亲人而悲伤之外，还感到丧失了神圣仪式的喜乐和荣耀。因为他们在那一天甚至不允许拿圣水洁净或喷洒自己，他们的哀期还有几天时间，还没有过了规定的期限。这些人在节日之后，满怀忧伤和沮丧地来到首领面前，陈述他们的情形——由于亲人最近过世，他们必须尽义务守丧哀悼，结果他们不能参加逾越节祭祀。然后他们祈求不要遭受更多的不幸，不要把他们在亲人过世中所承受的不幸看做是该受惩罚的恶行，而应得到同情。不然，他们认为自己的命运甚至比死者更糟糕，因为死者对自己的困境没有任何感觉，而他们忍受活着的死亡，仍保持自己的意识。

42. 摩西听到这些，认识到他们的申诉是有道理的，他们关于没有参加祭献的理由是中肯的，同时还掺杂着对他们的同情。然而，他在判断上犹豫不决，就像在天平上摇动：一边压着同情和公正，另一边放着势均力敌的逾越节祭献的律法，清楚地规定正月的第十四天要献祭。在拒绝和认同之间摇摆不定，于是他就恳求神来作论断，给一个神谕，说出他的决定。神垂听他的话，赐下回答显明他的旨意，不仅感动了那些先知为其代求的人，还涉及那些将来世代可能处于同样境况中的人。而且，他的恩典还大大增加，在神圣法令里包括那些出于其他原因无法参

加全民圣事的人。现在应当阐述由此给出的宣告了。他说：“为亲人哀悼，这是家庭不可避免的痛苦，但不能算作冒犯。如果哀期未过，就不可进入圣所，那里必须保持洁净，免除一切污秽，不仅指故意做的污秽，也包括非故意招来的污秽。但是只要哀期结束，必不能拒斥哀悼者同样分有圣事，使活人成为死者的延续。他们可以在二月，也在第十四日作第二次准备，像第一次一样献祭，对祭品守同样的规则和方式。同样的事也必须允许那些不是因为守哀，而是由于身在遥远的他国，不能参加全民崇拜的人做。因为海外居住者和其他地区的居民都不是作恶者，不应失去同等的权利，尤其是民族已经发展到如此人口众多的时候，一个单一的国家不能容纳这么多人口，有必要向世界各地输送移民。”

43.也就是说，那些因不利环境而没能与全民一起守逾越节的人，随后要尽其所能弥补所忽略之事。讨论了这一事例之后，我要论到最后一条规定，是关于遗产继承的。这例与以上几例一样，也是产生于一问一答，因而具有混合的特点。^[46]有一个人名叫西罗非哈

（Zelophehad），声望很高，出身高贵的支派，有五个女儿，但没有儿子。父亲死后，女儿们心想，她们可能会失去他留下的财产，因为按规定遗产由男性支脉继承，于是就带着少女的端庄来到首领面前，不是谋求财产，而是想保护她们父亲的名望和声誉。她们说：“我们的父亲死了，但在任何其结果是导致众多人毁灭的叛乱中死的，而是安心地过着普通国民的平静生活，所以可以肯定，他没有儿子不能算是一种罪。^[47]表面上看我们是孤儿，但实际上我们希望你这里找到父亲；因为对臣民来说，一位合法的首领比自己的亲生父亲更亲近。”摩西很敬佩这些少女的判断能力，她们对父亲的忠诚，但仍然迟迟不能论断，因受到另一观点的影响，那种观点认为，男人们应当分有遗产，作为他们所担负的兵役和战争的犒劳；而自然本性使女人被排除在这些冲突之外，但也清楚地拒斥她们分有为此分配的奖赏。在这种心灵摇摆和未决状态中，他很自然地把难题求告于神，因为他知道，唯有神能凭永远不会错、绝对正确的考验分辨出最细微的不同，从而表明他的真理和公正。而这位大全的造物主，世界的父，把天地水气以及它们所产生的一切紧紧结合在一起的神，众人和诸神的统治者，并未鄙弃对这些孤女的请求的回应。而且他在回应中赐给的远多于一位审判者所能给的，他是如此良善和仁慈，他的慈爱权能充满了宇宙的每个角落；因为他完全赞同少女们的话。主和主人啊，哪个人配向您唱赞美歌呢？怎样的嘴巴、舌头、其他表达工具，怎样的心灵，灵魂中的主宰部分，能配担当这样的任务？就算星辰成为一个合唱团，它们的歌唱能配得上您吗？即使把整个天分解为声音，它能表述你的哪部分卓越呢？“西罗非哈的女儿说得有理。”他说。谁能不知道这从神来的见证是多大的称赞？所以，你们自夸的人，吹嘘夸口自己的繁盛，脖子高昂、眉毛飞扬的姿态，对待守寡这种不幸之事如同笑话，把更为可怜的孤儿的不幸看为可笑之事的人，你们看看吧。看看如此孤立和不幸的人在神眼里并不是一钱不值的，可有可无的，神的国度中最卑微的部分就是文明世界处处存在的王国；

甚至环绕地的整个范围只不过是他的作品的最外在边缘——我说，要记住这一点，并从中学习非常必要的教导。

另外，他虽然赞同少女们的请求，避免让她们两手空空，但他并没有把她们提升到与担负战争义务的男人们同等的层次。对男人，他分给他们产业，作为对他们的英勇战绩的奖赏；对妇女，他分给她们产业，是因为她们的慈善和友好配得，而不是作为侍奉的奖赏。他所用的词清楚地表明了这一点。他说“你要赐给”“恩赐”，不是“你要付给”“报酬”，后一对词是在我们接受属于自己的东西时使用的，而前者是在我们接受白白给予的东西时使用的。

44.他就孤女的请求表明了自己的旨意之后，还就继承产业制定了更一般的律法。他首先指定儿子分有父亲的财产，如果没有儿子，就由女儿分得。论到女儿，他的用词是产业要“散布”给她们，似乎它是一种外在的装饰品，而不是由不能剥夺的亲属权得来的财产。因为被散布的东西与它所装点的事物之间没有亲密关系，紧密契合并合一这种观念与它无关。女儿之后，他指定兄弟做第三继承人，指定父亲的兄弟做第四继承人，由此间接暗示了父亲也可以成为儿子的继承人。不然，倘若认为他把侄子的遗产分给叔伯是出于他们与他父亲的关系，却取消父亲本人的继承权，这岂不荒唐。但由于从事物的自然顺序来看，儿子是父亲的继承人，而不是反之，父亲是儿子的继承人，所以他没有提到这种可叹、不祥的可能性，避免父母从对子女夭折的难以安慰的悲痛中受益这种观念。但他确实通过承认叔伯们的权利暗示了这一点；由此他达到了两个目的，既保持了庄重体面，又维护了财产不可流出家族的规定。叔伯之后，排第五位的继承人是最近的亲属。在所有这些情形中，这是神所分产业的第一继承者。

45.对混合性质的神谕作了必要的阐述之后，我接着要描述那些由先知本人在圣灵启示下陈述的神谕，因为这也是我许诺要讲的一点。关于他被神的灵充满的例子中，第一个例子也是民族繁荣的开端，当时大量百姓离开埃及准备移居叙利亚城。^[48]男人和妇女一起经过长途跋涉，穿越了漫无边际、渺无路径的旷野，来到了所说的红海之滨。然后他们不可避免地陷入了大难之中，因为没有船只，他们不可能过海，也不认为退回去可得安全。当他们正处于这种进退两难的境地时，更大的灾祸突然临到他们头上。埃及国王带着一支可怕的步兵和骑兵部队，紧紧追赶他们，急切地要追上他们，以便惩治他们离开埃及的行为。其实是他自己在神确凿无疑的告诫下允许他们离去的。但是我们可以清楚地看到，恶人的脾气就是这样不稳定，就像在天平上，一点点相反的理由就使他上下摇晃，左右摆动。他们陷于敌人和大海之间，每个人对自己的安全感到绝望。有些人认为最可悲的死将是一种令人愉快的祝福，另一些人相信被自然元素毁灭比成为敌人的笑料更好，所以打算投海自尽，并在身上绑上重物，坐在岸上等候时机，预备当敌人靠近，近在咫尺的时候，就跳下去，使自己迅速沉到海底。

46.但是，当他们陷在这些绝望的困境，在死神门前惊慌失措时，先

知看到整个民族就像落入大网的鱼一样陷在惊慌之中，就被圣灵充满，忘了自己，说出以下这番默示之话语：“你们必感到惊慌。恐惧就在眼前，危险如此巨大。前面是无边无际的大海，没有港口可避难，没有船只可渡海；后面是敌人的军队追赶，日夜兼程地步步紧逼。能转向或游向哪里避难呢？突然之间，所有的事物都从四面八方攻击我们——大地、海洋、人，各种自然元素。然而，鼓起勇气，不要害怕。立稳脚跟，不可动摇。不久它必自我派遣，与你们同在，你们看不见它，它却为你们争战。此前你们不是常常得到它那看不见的保卫吗？我看见它预备争斗了，把绳索套在敌人的脖子上。它把他们拖入大海，他们就像铅一样沉入海底。^[49]你们看见他们仍然活着，我却看见他们死了，今天你们还要看见他们的尸体。”

他说的话里应许了他们根本不敢指望的事情。但所经历的事实使他们渐渐发现从天上传下来的真理。他所预言的事靠着神的大能成为现实，尽管比任何寓言更难以置信。我们来描绘这幅景象。海分成两部分，每一部分都向后撤退。裂缝周围的水从海的深处凝结成两面巨型的墙，一条路从中间延伸出来，一条奇异的大道，两边是凝结而成的水墙。以色列人走上这条通道，安全地过了海，就如走在干地上，或者石子铺成的堤道上；因为沙是易碎的，但它分散的颗粒合在一起成了一个整体。敌人马不停蹄地赶来，急匆匆地奔向自己的毁灭。云柱跑到了行路者的后面，引导他们的路，云柱里面是神性的异象，闪烁出火的光芒。然后，那分裂、撤退为他们让路的水又恢复了原状，水墙之间干涸的裂缝突然又变成了海，凝结的墙重新分解倒下，当敌人直冲过来，冲下海里，就像冲进沟壑，他们就遭遇了末日，被波浪吞噬，送进了长眠之地！尸体浮了上来，漂在水面上，这就是末日的明证；最后冲过一阵巨浪，一下子把尸体冲到了对岸堆在一起，这一景象不可避免地被得救者看见，因而凭着神的大能，而不是人的能力，不仅让他们脱离了危险，还让他们看见仇敌受到了难以用言语形容的惩罚。此后，摩西除了诵唱感恩之歌，敬拜恩惠者，还能做什么？他把全民分成两个唱诗班，一个男班，一个女班，他自己领着男班唱，同时委任他姐姐领着女班唱，使两班和谐呼应地向父和造物主高唱赞美之歌，混合着急躁之情^[50]和悦耳之调——急躁是因为急于表现感恩之情，相互比赛；悦耳是因为高音和低音配合协调；男声是低音，女声是高音，当他们按一定比例混合时，就产生美不胜收的悦耳音调。所有这些人，大大小小男男女女，都在摩西劝导下同心合意地同唱一首歌，诉说上面刚刚提到的那些具有强大威力又不可思议的作为。先知大喜过望，看见百姓也欣喜若狂，再也无法克制自己的喜乐之情，就开始歌唱，全体听众也分成两队与他同唱关于这些作为的故事。^[51]

47.由此摩西开始并展开了他作为被神的圣灵充满的先知的事业。他接下来的这类话语是关于最基本也最必不可少的东西，即食物的；这食物不是由地所产，因为地贫瘠不长果实，乃是天在黎明之前降下来的，不是只降一次，而是每天降下，降了四十年。这是露水样子的天上之果，像小颗粒。摩西看见它，就吩咐他们把它收起来，并在默示下

说：“我们必须相信神，因为我们经验过他在更大事情上，我们所不能指望的事上显出他的恩慈。不可把他所降的食物囤积起来。不可把任何部分留到明日。”有些人的敬虔不够坚定，听到这话就想，也许这话并非圣言，只是首领的劝告，所以就把收来的颗粒留到第二天。谁想，它先是腐烂，臭气充满整个营地，然后从腐烂物里生出虫子。摩西看到这事，自然并不可避免地对他们的悖逆大为恼怒——试想，见证了如此众多又如此伟大的奇迹，许多从外在形式看无疑是不可能的事，但凭着神意的安排，轻而易举就成全了，见证了这样的奇事之后，还心存疑惑，而且由于完全没有学习的能力，不仅疑惑，事实上也不相信。不过，父以两件最令人信服的证据确认了先知的的话。一个证据他是当下就给的，即凡留起来的，全都腐烂，变味，然后变成虫子，最可憎的活物。另一个证据他是在后来给的，即，众人所收的，不需要的，多余的，就在阳光下分解、融化、消失不见了。

48.不久之后，摩西发表了第二次受默示的宣告，是关于圣七日的。那日子本性上就具有高贵地位，不仅从世界被造之时起如此，甚至在天和一切感官感知之物形成之前就如此。然而，人不知道，也许是因为水和火的不断而持续的破坏，后来的世代没有从前人接受关于经年累月中发生之事件的顺序和秩序的记忆。摩西在圣灵默示下，在宣告中显明了这一隐蔽的真理，有一明显的神迹为此作见证。这神迹是这样的：从空中降下的食物刚开始几天比较少，但到了后来的一天成了双倍的；在开头几天，凡留下的都融化、分解，最后完全变成蒸气消失；但在后来那天，它丝毫不变，完全保持原先的样子。摩西听到这些，也亲眼看见这些，肃然起敬，并在与其说是猜测不如说是神差遣的灵的默示之下，宣告了安息日。我几乎无须说，这种猜测非常接近预言。因为若没有圣灵引导人的心灵走向真理本身，它是不可能树立如此正确的目标的。须知，奇迹之大不仅表现在降下双倍的食物，并且与通常相反，一直保持原味，而且还在于这样的事正好发生在第六天，从食物开始从天上降下之日算起的第六日；而随着第六日而来的是最神圣的数字第七日。因而，经过思考，探究者就会发现，从天上降下的食物是世界诞生的一个类比；世界的创造和上述食物的降下都是神在六天中的第一天开始的。对原物的复制是与原物完全一样的；神从虚无中叫出他最完全的作品世界进入存在，同样，他也在旷野唤出丰富，改变各元素以解决情势的迫切需要，因此，不是地为他们产粮，而是气为他们生出食物果腹，而且那些没有机会就供应生活需要进行任何商讨和预备的人，没有付出任何劳作，不花一分力气，就得到食物。

这之后，他说出第三个包含真正惊人意义的预言式宣告。他宣称，在安息日，气不再生产惯常的食物，没有东西像以往那样从天上降到地上，就是最微小的量也没有。结果真的是这样，因为他是在安息日前的那一天预言这一点的，但第二天早上有些缺乏信心的人还去收粮，结果失望而归，满心困惑，同时指责自己的不信，高呼先知是真正的预言家，神的阐释者，唯一对隐藏的将来有预见之恩赐的人。

49.[52]这就是他在圣灵默示下关于天上降下粮食之事的宣告，不过，随后还有一些例子需要注意，尽管有人可能会认为它们更像是劝告，而不是神谕。其中有一个命令是在他们大大偏离先祖之道时发布的，这个故事我上面已经说过。当时他们仿效埃及的虚妄，造出金牛犊，组成唱诗班，建起祭坛，拿来牲口作祭，完全忘了真神，抛弃从先祖继承的、由敬虔和圣洁培养出来的高贵品质。看到这些，摩西的心被刺痛了，心想，首先，整个民族不久前还具有高于其他民族的清晰的理智，怎么突然之间全都丧失理智，成为盲目的，其次，一个捏造出来的虚假寓言就能熄灭真理的明亮之光——这真理，无论日食还是众星的陨落，都不能在它身上投下阴影，因为它是靠自己的光照亮的，属理智的，无形体的，感觉之光与之相比，犹如黑暗之于白昼。于是他变成了另一个人，不仅面容变了，心灵也变了，而且充满了圣灵，大声喊着说：“有谁没有参与这样的骗局，没有把主的名给予不是主的事物？有这样的人就全站到我身边来。”一个支派在呼召下过来了，不仅身体过来，心灵也完全过来，这些人早已显露出对不敬不虔的作工者的宰杀之意，只是在寻求一位有权力告诉他们何时并如何发动这样的攻击的领袖和统帅。摩西看到他们怒火中烧，充满勇气和决心，就比任何时候更充满圣灵，说：“你们各人要拿起自己的刀，冲入整个营房，不仅杀死你们所不认识的人，还要杀死你们的挚友和至亲。摧毁他们，那是为真理和神的荣耀所做的真正公正的行为，是不费吹灰之力就能拥护和捍卫的事业。”于是他们一下子杀了三千名领头不敬的，没有遇到任何抵抗，由此不仅很好地说明他们没有参与无耻的罪行，而且得称为最高贵的英雄，被授予与他们的行为最相配的奖赏，那就是祭司之职。因为看护圣洁的职责应当交给那些勇敢地圣洁战斗过而且取得成功的人。

50.[53]关于这类话还有一个更为令人瞩目的例子，我要在此提一提。其实前面我在谈论这位先知作为大祭司的能力时已经描述了这一例子。这话也是从他自己嘴里说的，也是在圣灵附体时说的，而且不是很久之后才应验，而是预言一说完就应验了。圣殿的执事有两类，高级的是祭司，低级的是服侍人员。当时，祭司只有三位[54]，而服侍人员有好几千。后者因为人数上大大多于祭司，就变得傲慢起来，看不起前者人少；这同一个行为里包含了两方面的过犯，一方面企图使位卑者成为位高者，另一方面企图使在上的变成在下的。这就是当臣民攻击首领，从而搞混最有利于共同福祉之秩序时所发生的事。于是，他们密谋，聚集起一大批人，大声抗议先知，声称他把祭司之职交给自己的兄弟和侄子是仗着他们与他的关系，他对他们的提拔作了假证，不是真的在神圣指导下任命的。这些我们前面都已经说过。这大大伤害了摩西，使他感到大为悲哀，他虽是最温和最谦让的人，仍因对邪恶的憎恨之情的激发，变得义愤填膺，于是他请求神把脸从他们的献祭转开；不是说完全公正的审判者会接受不敬者的侍奉，而是因为神所爱之人的灵魂也必须尽自己之职，不能保持沉默，它如此急切地希望恶人不会昌盛，甚至永远不能实现自己的目标。正当他心里热血沸腾，充满义愤的时候，圣灵临到他，他就变为先知，说出如下这番话：“不信只能降临到不信者头

上。这完全是根据事实，而不是根据话语归类的。教义没有向他们表明，经验必告诉他们，我没有说谎。这事必由他们稍后的终结之方式来审判。如果他们遭遇的死是通常的自然死亡，那我的神谕就是虚假的捏造，如果是新的异乎寻常的死法，就证明我是不虚妄的。我看见地裂开了，张开了巨大的口子。我看见大批族人毁灭了，房子被拖入裂缝，连同里面的人一起吞噬，活生生的人坠入了阴司。”他一说完这番话，地就在一阵可怕的震动中裂开了，而且裂口只在不敬者支起帐篷的地方，于是他们成群地陷了下去，一下子消失不见。因为裂口张开的目的一旦实现，口子就合上了。稍后，霹雳落到二百五十个领头叛乱的人头上，集中毁灭了他们，没有留下一点遗物作埋葬之用。这些惩罚措施紧密相连，两次惩罚又如此壮观，清晰又广泛地确立了先知的敬虔之名，神亲自证明了他所说的话是真理。另外，我们不可不注意，惩罚不敬者的任务也由地和天这两种宇宙的基本部分共同参与。因为他们把自己邪恶的根确立在地上，同时让它大大生长，一直向上抵达天上的以太。因此，这两种元素分别提供各自的惩罚措施：地裂开口子把那些对它已经成为一种负担的人拖进去，吞噬他们；天降下最奇异的暴风雨，一大团火，把他们毁灭在火焰里。不论他们是被地吞噬，还是被霹雳摧毁，结果都是一样的：两群人永远也看不见了，前者陷入地缝里，裂缝合上，恢复原先的样子，后者被霹雳发出的火焰完全彻底地烧毁。

51.后来，时候到了，他得把自己的行程从地上转到天上，使他必朽坏的生命成为不朽坏，因为父在那里召他，把他的灵魂和身体的双重本性融合为一体，把他的整个存在转化为心灵，如阳光般纯洁。说实在的，那时我们看到他被圣灵充满，不再说关于整个民族的普遍性真理，而是预言每个支派的将来要出现、以后要实现的具体事情。有些事已经发生，有些仍在期待之中；过去已经应验的事确保对将来之事的信心。出身如此迥异的人，尤其是在母亲一边的出身，思想、目标如此丰富，行为和生活习惯又如此独特的人，完全应当领受适当的神谕和默示的话语，作为一种遗产。这已是奇异之事，然而更奇异的是《圣经》的结论，它坚持认为整部律法书就是生命造物的头。当他已经被提升，站在那门口，预备一有信号就飞到天上，此时圣灵又临到他头上，他就在还有一口气的时候清晰地预言了自己的死，在未终结之前说明结局怎样到来；预言他被葬时，没有人在场，并且他不是靠人手，乃是靠不朽之权能埋葬；说他不会安放在他先祖的坟墓里安息，而要交给特别荣耀的纪念碑，那是从未有人见过的；还说全国上下都为他哀叹流泪整整一个月，不论在家里，在外面，都要为他哀哭，纪念他对每个人及所有人的慈爱和悉心关怀。

如《圣经》里所记载的，这就是摩西作为王、立法者、大祭司和先知的生平。

[1] 柏拉图《理想国》第5章473D。

[2] 参见《论亚伯拉罕》5及注。

[3] 参见第欧根尼·拉尔修VII. 125。

[4] 参见De Abr. 134及注。

[5] 即赎罪日（the Day of Atonement）。关于“禁食”这个词，参见《使徒行传》27：9。

[6] 或者“圣季”。

[7] 或者“或多或少的自由意译”。

[8] 族谱自然在摩西五经里担当重要角色，但“genealogikos”这个词若是按严格意义使用，完全不适合用来描述书中的历史部分，以区分创世故事。文法学校里显然是在宽泛的意义上使用，斐洛常常采用它们的语言。本译本给出的也是这种意义。

[9] 主要自然是指柏拉图的《法律篇》和《理想国》。也许也暗示芝诺，据说他的“Politeia”是为反对柏拉图的作品而写的。亚里士多德的《政治学》几乎不适合这里的情形。

[10] 见《出埃及记》24：18，34：28以下。

[11] 这里至第16节末见《出埃及记》26：18以下。

[12] 英译本“坚板”。

[13] 即 $50 = 3^2 + 4^2 + 5^2$ ，3、4、5是最小的直角三角形的三条边长。在《论特殊的律法》II. 176里对五十的价值有更为详尽的描述。

[14] 此节见《出埃及记》26：1—14。

[15] 即 $1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$ 。

[16] 即四十周，或者约十个月被认为是妊娠期。

[17] 见《出埃及记》27：9—18。

[18] 见《出埃及记》40：6、29。

[19] 或者“完备的知识和众多的技艺”。这两个词不是对两个基路伯的比喻意义的解释，只是认为希伯来词有这样的含义，斐洛用两个基本上同义的词来翻译。

[20] 见《出埃及记》30：1以下。

[21] 《出埃及记》25：31以下。

[22] 《出埃及记》25：23以下。

[23] 如果遵守文本，我认为这意思是说，放有食物的桌子代表派送食物的天和地，因而把另两样象征天和地的东西放在它旁边是恰当的。

[24] 这一节见《出埃及记》第28章。

[25] 字面意思“披肩”。我保留了常见的中性词“以弗得”，有人认为它是一种马甲，还有人认为是一种围裙。

[26] 英译本“决断的胸牌”。

[27] 七十子希腊译本对奥秘词汇的翻译，英译本里译为“乌陵和土明”。

[28] 这显然是很传统的一个观念，也出现在第26节，即刻在牌上的“四字母词”YHWH不是出于希腊文本，也不是出于希伯来文本和英译本的“归耶和華為聖”。

[29] 很可能就是《论创世》52里提到的那篇“专门论文”，他在列举了许多数字的特点之后，提到这一作品。

[30] 从这里到第29节末见《出埃及记》第29章，《利未记》第8章。

[31] 这里至第32节末见《出埃及记》第32章。

[32] 这里如别的地方一样，斐洛认为造金牛犊是效仿阿庇斯（Apis）崇拜（尽管如

Driver指出的，埃及的公牛崇拜是对活物的崇拜）。

[33] 或者“在正当理性这位掌权者面前”。见《论基路伯》115的注，它指出，“*chrematixein apoleipsin*”是雅典法的常规短语，当妻子上诉掌权者（*Archon*）与丈夫离婚或分居时使用。

[34] 这个句子的思想似乎有点混乱。亚伦家族永远胜过得到流便支持的低层利未人，这种胜利由开花期最长的花的盛开来比喻，所以，当人类作为一个整体的“*pleonexia*”（自我论断）被毁之后，必然有一个永久盛开期。那是谁的盛开期呢？我们希望是全人类的。但我们看到的是“祭司支派”。这是指实际意义上的人呢，还是代表着以色列，祭司之族，或者甚至代表真正的祭司之心？如果我们能在“*ustate*”插入“*e euche uper*”，意思就会变得清晰。斐洛常常强调（比如《论特殊的律法》I. 97），祭司的祷告是为整个人类的祷告。

[35] 见《利未记》24：10—16。

[36] 见七十子希腊本《利未记》24：15、16。英译本：“凡诅咒神的，必担当他的罪，那褻渎耶和華名的，必被治死。”

[37] 参见《论创世》100；《寓意解经》I. 15。

[38] 参见《论摩西的生平》I. 207。

[39] 脑力的技艺和体力的技艺都包括在“*technai*”这个词里。

[40] 至第40节未见《民数记》15：32—36。

[41] 指七十子希腊译本《出埃及记》20：18：“众百姓就看见了声音。”参见《论亚伯拉罕的迁居》47。

[42] 即确保他的信心的神意使这种明确的证据即将出现。

[43] 或者“神学的”。

[44] 根据记载，事实上早已规定，违背安息日是死罪。《出埃及记》31：14，35：2。

[45] 只发现《出埃及记》35：3有，不过，可以认为，这暗指《出埃及记》16：23里关于安息日之前烤或煮吗哪的命令。

[46] 见《民数记》27：1—11。

[47] 斐洛是想解释英译本第3节“他是在自己罪中死的”（即通常意义上的人的罪性），“他也没有儿子”。

[48] 见《埃及记》第14章。

[49] 摘自《出埃及记》15：10“如铅沉入大水之中”。《出埃及记》15：5“他们如同石头坠到深处”。

[50] 或者是“激情”。这意思是说，虽然男人和女人有不同的特性，但在这里暂时完全合一。

[51] 即“以上所提到的”。其他人认为这意指摩西对他们说的话。

[52] 见《出埃及记》第32章。

[53] 见《民数记》第16章。

[54] 即亚伦、以利亚撒和以他玛。拿答和亚比户的死，或者按斐洛的说法，转化的日子在此之前。

译名对照表

A

Abraham , 亚伯拉罕

Abram , 亚伯兰

Alexandria , 亚历山大里亚

Antony , 安东尼

Astrology , 占星术

B

Babylonia , 巴比伦尼亚

Benjamin , 便雅悯

C

Canaan , 迦南

Chaldean , 迦勒底语

Cleopatra , 克利奥帕特拉

Coelesyria , 科勒叙利亚

Corinth , 科林斯

Croesus , 克罗伊斯

D

Dionysius , 狄奥尼修

E

Enoch , 以诺

Enos , 以挪士

Euphrates , 幼发拉底河

G

Gymnosophist , 天衣派信徒

H

Haran , 哈兰

Homer , 荷马

Hope , 盼望/希望

I

India , 印度

Intelligible , 可理知的

Invisible , 无形体的

Issac , 以撒

J

Jacob , 雅各

Joseph , 约瑟

Justice , 公正

L

Law , 律法

Lydia , 吕底亚

M

Macedonian , 马其顿人

Memphis , 孟菲斯

Mesopotamia , 美索不达米亚

Moses , 摩西

N

Nature of Law , Antony , 安东尼

Nature of Law , 自然法

Nature , 自然

Noah , 挪亚

P

Palestinian , 巴勒斯坦

Parthian , 帕提亚人

Persian , 波斯人

Pharos , 法罗斯

Philadelphus , 斐拉德夫

Phoenicia , 腓尼基

Piety , 敬虔

Providence , 神意

Ptolemy , 托勒密

R

Reality , 实在

Reason , 理性

Repentance , 悔罪

S

Sarah , 撒拉

Sodomites , 所多玛

Syria , 叙利亚

U

Understanding , 理解力

Unwritten Law , 非成文律法

V

Virtue , 美德

Visible , 有形体的

W

Written Law , 成文律法

Z

Zelophehad , 西罗非哈

公元一世纪，希腊文明与希伯来文明真正遭遇并酝酿出新哲学精神，希伯来文明的某个维度被催向成熟，世界主义成为犹太精神的新镜像。如果说斐洛是希腊化时期新希伯来哲学的代言者，那么摩西则是希伯来的“柏拉图”。在《论摩西的生平》中，斐洛既用摩西捍卫希伯来文明传统的尊严，也透过对摩西的诠释使希伯来思想融入更大的文明传统。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编



论凝思的生活

LUNNINGSIDESHENGHUO

[古罗马]斐洛 著
石敏敏 译

中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

论凝思的生活

斐洛 著
石敏敏 译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论凝思的生活/ (古希腊) 斐洛著 ; 石敏敏译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2004.10 (2008.1重印)

(两希文明哲学经典译丛)

ISBN 978-7-5004-4681-1

I.论... II.①斐...②石... III.犹太教-宗教哲学-研究 IV.B985

中国版本图书馆CIP数据核字 (2004) 第089963号

特约编辑 刘景钊

策划编辑 陈彪

责任校对 韩天炜

封面设计 河东河西工作室

版式设计 王炳图

数字编辑 于晓伦

出版发行 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

电话 010—84029450 (邮购)

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 北京金瀑印刷有限公司

装订 广增装订厂

版次 2008年1月第2版

印次 2008年1月第2次印刷

开本 880 × 1230 1/32

印张 9.875

插页 2

字数 246千字

纸书定价 22.00元

凡购买中国社会科学出版社图书 , 如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究

教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心资
助项目

两希文明哲学经典译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛属于教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教和跨文化研究中心项目成果。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

中译本导言

章雪富^[1]

在希腊与希伯来文明交替时期，斐洛（Philo）是一个极具代表性的思想家。这是由多重因素造成的。这个时期曾经出现过庞大的希腊化犹太教群体，今天所残存的部分文献还足以说明这一点。绝大部分文献因为亚历山大里亚（Alexandria）图书馆的焚毁而荡然无存，斐洛的文献出于某种偶然的原因才得以幸存，因此我们所见到的斐洛文献就成了较为完整的希腊化犹太教的代表作。当然，即使希腊化犹太教的主要著作大部分有幸存世，斐洛的文献仍然具有特殊的价值，因为斐洛的文献与基督教传统有着十分紧密的联系。他的影响主要发生在希腊基督教的范围内，对拉丁基督教例如奥古斯丁也有影响。斐洛之所以重要，在于他似乎成了希伯来、希腊以及基督教的某种关节点，不同传统的思想家似乎都在这里探及了文明共生的某种机理。尤其是基督教，更是从中找到了诠释、借用并更新希腊主义的方式。关注斐洛的思想，就不局限于他本人的文存，而涉及希腊化时期区域文明诸形态的相关性。

—

斐洛，又称犹太人斐洛，通常称为亚历山大里亚的斐洛，也称为朱迪亚（Judaean）的斐洛。希腊化时期还有另外两位斐洛。一位是柏拉图学院的最后一位怀疑派领袖，被称为拉里萨的斐洛（Philo of Larissa），生于公元前约159/158年，死于约公元前84/83年，略早于犹太人斐洛半个世纪。^[2]另一位是历史学家斐洛，可能就是史诗诗人斐洛，也被称为年长者斐洛（elder Philo）。本书的作者即犹太人斐洛是亚历山大里亚人，亚历山大里亚的克莱门（Clement of Alexandria）^[3]和犹太历史学家约瑟夫（Josephus）^[4]都提到他的名字，他的某些残篇被辑录在欧西比乌（Eusebius）的著作之中。本文所称的斐洛专指这位犹太思想家。

有关斐洛的生平事迹史料，极为少见。斐洛自己的著作也少有谈及自己生平及家族。仅有一则涉及斐洛年龄的资料来自于他的《向盖乌斯请愿的使团》（*De Legatione ad Gaium*），文中描述了他初到罗马见到帝国皇帝盖乌斯（Gaius）的场景：

在靠近台伯河（Tiber）边的空旷之地第一次接见我们后，他〔指盖乌斯〕驾临他母亲留给他的庭园，再次向我们致意，向我们挥手致意，表达他良好的愿望，并派了一位名叫何密露（Homilus）的使团接待官员，带来他的信息：“时机合适的时候，我将亲自听取你们关于事件的陈述。”我们每个人都为此欢欣鼓舞，就好像已经赢得了申诉，我们使团中为目光短浅的幻想所误导的那些成员都有相同的感受。但是，由于我的年纪和良好的教育拥有的敏锐感觉，我想信自己的判断，那些令别人欣喜的消息却为我敲响了警钟。

^[5]

文中，斐洛提到了“我的年纪”，学者们假定此时他已经年近花甲。这次请愿团是为了向盖乌斯陈述发生于公元38至39年的亚历山大里亚骚乱的经过，以寻求皇帝的支持。犹太人向罗马派出使团应在公元40年，学者们推测斐洛此时已经55至65岁。由此推算，斐洛大约出生在约公元前15至25年间。在这一点上，学者们意见并不完全一致，几位著名的斐洛研究专家看法各有不同。洛布丛书《斐洛集》译者F.H.Colson和G.H.Whittaker认为斐洛大约生于公元前20年，^[6]Samuel Sandmel认为是约公元前25年或前20年，^[7]David T.Runia则认为是约公元前15年。^[8]彼此之间有十年左右的误差，这完全可以接受。我这里采用公元前25年和前15年的中间数，假设他出生在公元前20年。此次出使以后，有关斐洛后述活动情况的仅见于他的《论动物》。斐洛曾述及一场赛马比赛，^[9]Borgen指出，根据Pliny（《自然史》8.160.161）的记载，这是公元47年凯撒克劳狄主办的运动会赛事之一。由此推断，至少在公元47年，斐洛还活着。^[10]学者们大多倾向于他大约死于公元50年。

斐洛出身名门望族。他的兄长利赛玛库（Lysimachus）与克劳狄王族关系密切，曾任罗马帝国的税收官员；他的侄子提庇留·亚历山大（Tiberius Alexander）担任过埃及的行政长官。^[11]公元46年，他被任命为巴勒斯坦行省财政长官（Procurator），^[12]后来还担任帝国皇帝提多（Titus）的军事顾问。^[13]这些都足以说明斐洛的显赫身世。然而，斐洛本人更像是一个知识分子，他可能参与了亚历山大里亚犹太社团的领导阶层。然而除此出使罗马之外，没有关于斐洛政治活动的其他记载。可以说斐洛主要是一个思想家，一个在犹太教信仰中寻求希腊哲学沉思的心灵宁静的知识分子。

二

斐洛一生著述丰富。今天英语世界使用的《斐洛集》的标准本是F.H.Colson和G.H.Whittaker所译的洛布丛书十卷本以及后来由Ralph Marcus增补在这一丛书中的两卷附录，共计十二卷。我们根据洛布丛书版本将现存的斐洛著作目录按照拉丁文缩略语、拉丁文、英译文和中译文顺序列举如下：^[14]

卷一

Op.De Opificio Mundi , On the Creation , 《论创世》

Leg.All.Legum Allegoriarum , Allegorical Interpretation , 《寓意解经》

卷二

Cher.De Cherubim , On the Cherubim , 《论基路伯》

Sac.De Sacrificiis Abelis et Caini , On the Sacrifices of Abel and Cain , 《论亚伯与该隐的献祭》

Det.Quod Deterius Potiori insidiari solet , The Worse attacks the

better , 《恶人攻击善人》

Post.De Posteritate Caini , On the Posterity and Exile of Cain ,
《论该隐的后裔与放逐》

Gig.De Gigantibus , On the Giants , 《论巨人》

卷三

Quod Deus Quod Deus sit Immutabilis , On the Unchangeableness
of God , 《论神的不变性》

Agr.De Agricultura , On Husbandry , 《论耕作》

Plant.De Plantatione , On Noah's Work as a Planter , 《论诺亚的
耕作生活》

Ebr.De Ebrietate , On Drunkenness , 《论醉酒》

Sob.De Sobrietate , On Sobriety , 《论清醒》

卷四

Conf.De Confusione Linguarum , On the Confusion of Tongues ,
《论变乱口音》

Mig.De Migratione Abrahami , On the Migration of Abraham ,
《论亚伯拉罕的迁居》

Quis Her.Quis rerum divinarum Heres sit , Who is the Heir , 《谁
是神立的后嗣》

Congr.De Congressu Eruditionis gratia , On the Preliminary
Studies , 《论预备性的学习》

卷五

Fug.De Fuga et Inventionem , On Flight and Finding , 《论逃避与发
现》

Mut.De Mutatione Nominum , On the Change of Names , 《论更
名》

Som.De Somniis , On Dreams , 《论梦》

卷六

Abr.De Abrahamo , On Abraham , 《论亚伯拉罕》

Jos.De Josepho , On Joseph , 《论约瑟》

Mos.De Vita Mosis , Moses , 《摩西传》

卷七

Decal.De Decalogo , On the Decalogue , 《论十诫》

Spec.Leg.De Specialibus Legibus , On the Special Laws I-III , 《论特殊的律法》第1至3卷

卷八

Spec.Leg.De Specialibus Legibus , On the Special Laws IV , 《论特殊的律法》第4卷

Virt.De Virtute , On the Virtues , 《论德性》

Praem.De Praemiis et Poenis , On Rewards and Punishments , 《论赏罚》

卷九

Quod Omn.Prob.Quod omnis Prouis Liber sit , Every Good Man is Free , 《善者皆自由》

Vit.Cont.De Vita Contemplativa , On the Contemplative Life , 《论沉思的生活》

Aet.De Aeternitate Mundi , On the Eternity of the World , 《论世界的永恒性》

Flacc.In Flaccum , Flaccus , 《驳福拉库》

Hyp.Hypothetica/Apologia pro Iudaeis , Apology for the Jews , 《为犹太人申辩》

Prov.De Providentia , On Providence , 《论神意》

卷十

Leg.De Legatione ad Gaium , On the Embassy to Gaius , 《向盖乌斯请愿的使团》

附录

I.Quaest.in Gn.Questiones et Solutiones in Genesin , Questions and Answers on Genesis , 《〈创世记〉问答》

II.Quaest.in Ex..Questiones et Solutiones in Exodum , Questions and Answers on Exodum , 《〈出埃及记〉问答》

上述斐洛现存原始文本以希腊文为主,少数是亚美尼亚语(Armenian),或者亚美尼亚语、拉丁文以及希腊文并存的文献。《论神意》的最早版本是亚美尼亚语,后由Aucher在19世纪20年代译成拉丁文,现代德语译本、英文译本均据此拉丁文本。《论神意》还有两则残篇原始文本是希腊文,被辑录在欧西比乌的《福音的预备》之中。^[15]斐洛的另一残篇De Animalibus 《论动物》也仅存亚美尼亚语版本,20世纪80年代有英译本问世(Terian, A.Philonis Alexandrini De Animalibus : The Armenian Text with an Introduction , Translation , and Commentary.Studies in Hellenistic Judaism , Supplements to

Studia Philonica 1, Chico : Scholars Press, 1981)。《〈创世记〉问答》和《〈出埃及记〉问答》的最早文本也是亚美尼亚语版本，夹杂着许多希腊文惯用语及希腊文语序的亚美尼亚语。这两部手稿似乎在15世纪时已经编辑完成，1826年由Aucher出版。^[16]此外，《为犹太人申辩》仅存希腊文残篇，欧西比乌在《福音的预备》中作了辑录和介绍。^[17]

此外，斐洛的不少作品已经佚失。欧西比乌在《教会史》第二卷第18章1至9节中介绍了斐洛的著作目录，现代学者根据斐洛著作所提供的线索以及其他文献例如欧西比乌的目录列举出十一种佚失著作：^[18]

(1) 《〈出埃及记〉问答》两卷。

(2) 《寓意解经》可能遗失了两卷。

(3) 《论醉酒》可能遗失了第一卷。

(4) 《论照看》(Peri Misthon)，大概是注释《创世记》第十五章第1节。

(5) 两卷本的《论约》(Peri Diathekon)。

(6) 《论梦》原为五卷，现存两卷。

(7) 《论以扫(Issac)》和《论雅各(Jacob)》。

(8) 斐洛可能有一部《论虔诚》(Peri Eusebeias)的著作，原为《论德性》之后的作品。

(9) 与《善者皆自由》相对的《恶者皆受奴役》(Peri tou Doulon einai Panta Phaulon)。

(10) 可能有几卷关于犹太人之逼迫者的著作。其中有关于塞扬努斯[Sejanus, ?—31年，罗马帝国禁卫军司令(14年)，执政官(31年)]的一两部著作。

(11) 《论数》(Peri Arithmon)。

斐洛著作的版本及翻译情况是这样的。1742年，出版了T.Mangey编的《斐洛集》希腊文版本 Philonos tou Joudaiou ta Euriskomena Hapanta. Philonis Iudaei opera quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum Mss contulit, quamplurima etiam e Codd. Vaticano, Mediceo et Bodleiano, scriptoribus item vetustis, necnon catenis graecis ineditis, adjecit, interpretationemque emendavit, universa notis et observationibus illustravit. 1828至1830年，C.E.Richter出版了斐洛著作的拉丁译本 Philonis Iudaei opera omnia，也包括了一些亚美尼亚语著作。1896至1930年间，L.Cohn、P.Wendland和S.Reiter完成了斐洛著作的德语译本 Philonis opera quae supersunt (I—VI)，1962年重新印刷，被视为斐洛著作译本的标准本，简称为C-W。斐洛著作的英译本有两个：一个是C.D.Yonge 翻译的 The Works of Philo, Hendrickson

Publishers, Inc., Massachusetts, 1993, 最初以四卷本形式出版于1854至1855年, 1993年出了新版; 另一个版本则是根据C-W标准本、由F.H.Colson和G.H.Whittaker和R.Marcus共同完成的洛布丛书译本。^[19]出版翻译时间从1929年持续到1962年, G.H.Whittaker翻译了1至4卷, F.H.Colson翻译了5至10卷, R.Marcus翻译了两卷附录。

斐洛著作涉猎广泛, 学者们对其有两种分类法。有的主张分为三类: 问答类(例如《〈创世记〉问答》等)、寓意解经类(例如《论特殊的律法》等)以及解释类(例如《论约瑟》等等)。^[20]有的分为四类: 第一类是历史的、辩论的和辩护的著作; 第二类是律法的解释; 第三类是寓意解经; 第四类是哲学短论。^[21]后一种分类法更为常见, 我们这里略作介绍。

斐洛的第一类著作是历史类, 包括《驳福拉库》、《向盖乌斯请愿的使团》、《摩西传》和《论沉思的生活》。第二类著作是解释律法的, 学者们注意到这些著作的内在关联。首先《论创世》是一篇宇宙论的导论; 接着《论亚伯拉罕》和《论约瑟》描述了一群体现律法精神的人的形象, 然后是《论特殊的律法》(四卷)解释律法的普遍原理以及特殊律法在生活中的运用, 《论德性》讨论了律法和诸道德德性(Moral Virtues)的关系, 最后《论赏罚》讨论了奖赏和惩罚。^[22]第三类是寓意解经著作, 包括《寓意解经》、《论基路伯》、《论该隐的后裔与放逐》、《论巨人》、《论神的不变性》、《论诺亚的耕作生活》、《论醉酒》、《论清醒》、《论变乱口音》、《论亚伯拉罕的迁居》、《谁是神立的后嗣》、《论预备性的学习》、《论逃避与发现》、《论更名》、《〈创世记〉问答》和《〈出埃及记〉问答》。在这些著作中, 斐洛连续考察了灵魂与神的关系的不同样式, 发展出了一种内在生活的教义。第四类是哲学类著作, 包括《善者皆自由》、《论神意》、《论世界的永恒性》以及《论动物》残篇, 这些著作多反映斐洛青年时期所受的教育, 体现出折衷主义的典型倾向。

三

我们下面简单介绍斐洛思想的基本倾向及与这个选译本的关系。尽管斐洛的著作可以作各种分类, 寓意解经类著作还是最重要的部分, 而且斐洛的其他著作或多或少与这类著作有关。就是说, 斐洛的基本思想与寓意性了解圣经有重要关系。

寓意解经当然首先是一种方法, 然而更是斐洛本人心境的体现。斐洛在寓意解经及相关著作中体现了什么样的思想倾向, 这已经是在把斐洛的寓意解经看作一种世界观, 它体现了希腊化犹太人看待自身传统和希腊传统的方式。当他努力在解经中获取旧约圣经的哲学意义时, 他是在希腊语境中寻求犹太文化更新的途径; 而当籍着解经, 甚至认为柏拉图哲学来源于犹太传统时, 他又把地中海文明诸形态追溯至与犹太传统的关系。

隐藏在这种世界观背后的是斐洛本人的价值取向。斐洛是一个处身

于复杂多变的地中海世界的犹太知识分子。他既不是宗教领袖，也不是政治家，因此也多了一份在思想的深处感受这个世界动荡的敏感。尽管这个世界远较以色列人先祖的世界宏大富足，却更容易陷入不安。对于一个思想家来说，容易想到的是如何有尊严地宁静地生活在这样一个需要全面重新求解的世界中，因此伦理学应是他首先想到的维度。这也是斐洛的伦理思想为何与斯多亚主义有更多共同意蕴的原因，然而他的伦理学又始终与神学以及他内心的神秘主义结合在一起。因此，斐洛以斯多亚主义改变了犹太民族先知的形象，他们是一群昆兰社团形式的而不是哈斯蒙尼王朝式的弥赛亚。这有斐洛的灵意经验作为基础，这里仅引一节作为证据：

我曾经有闲暇沉思哲学，凝思宇宙及其内部世界，在我全神贯注地领略它那全部的美、愉悦和真正的福分时，在我持续地生活于与神圣的话语和真理的交流之中时，我内心无比喜乐，永不厌足。我没有任何卑下的念头，也不为追求声名荣华或身体舒适而折腰，相反，我的灵魂因为神的某种启示而总是志存高远，与日月星辰、诸天和宇宙结为旅伴。啊，接着就从上界向下凝看，指引理智之眼（the mind's eye）俯视尘圜，就好像从某个制高点检视凡俗之物的所有方面，深为自己藉着首要力量（main force）之助而逃脱必死生命的灾难而自谓有福。然而，致命的是非、善的恨恶者的嫉妒就潜伏在我的身旁，它突如其来地落在我的头上，不停地竭力拉拢我，直至将我推入忧心的公民事务之海，我至今仍挣扎在这漩涡之中，甚至无法浮出水面。尽管抱怨我自己所遭受的命运，然而我努力振作起来，纾解心头的苦痛，因为我一直保持着自幼就植根于灵魂中的教育的渴望，它时时怜惜并同情于我。靠着它，我有时能抬起头来，借助于灵魂的眼睛——尽管由于关心外部事务，其清晰的视像已变得模糊——我还是能够随己所愿改变方向，环顾四周，吮吸纯洁无瑕的生命之气。如果我有意外的片刻的安宁，得以摆脱公民事务的骚扰，我顷刻间就会像长了翅膀，展开双翼，掠过波涛，破云驾雾，尽情享受那常与我结伴同行共度光阴的知识之微风的吹拂，就像是一个从严师手下逃学的儿童，可以有片刻的时间忘却那从四面八方如急流而来包围着我和事。还有，我须向神献上感谢，是他使我在被淹没的情况中没有一沉到底。在我陷入绝望，以为失去了视力这一令人欣慰的希望之时，依然能够感受智慧的光照，不至于终生身陷黑暗。^[23]

追求智慧的安宁、中止世界之纷繁、渴望回归内心生活的愿望与斐洛关于犹太教的希腊化解释在伦理上是趋合的。《论沉思的生活》虽然是一篇描写避居于乱世的艾赛尼派人的生活方式，然而何尝不是斐洛心头的渴想。他把个人的神秘主义经验与特定犹太社群的生活经验互参，又把它与犹太律法及旧约传统的隐在经验传统互证，这使得他在更深的层次上接触、倾听和经验摩西以来的古老犹太传统的呼召，在更具感染力的层次上重新审视神与他及这个世界的关系。随后崛起的希腊拉丁基督教思想家们在斐洛的经验中看到重述旧约传统的热血沸腾的创造力和想象力，拓展两希文明融合的道路，并滥觞成西方文明的新趋势。

这个斐洛选集的中译本主要指向存在于公元前后地中海文明诸形态经验中的神圣经验的普遍性，以及存在于两希文明相遇时期人生伦理经验与神圣世界相遇的视界融合。从这个角度说，斐洛的伦理学超出了希腊知识论和理智论的思辨域限，成为一种神学负载。因此，这个选译本关注希腊化犹太教伦理的神学本质、关于诱惑及如何以德性之善战胜诱

惑的主题。它的中心主题是两种人——亚伯和该隐，事实上也是历史中永远存在的两种人。亚伯是追求内心生活的人，是内在的人；该隐则是在世界中沉浮，为外在欲望支配的人。该隐不是不知道神的存在，他与亚伯一样经验并面对神的存在，然而他即使知道还是选择了那个沉沦的世界，他始终为诱惑所俘虏并成全了世界的沉沦。在尘世之中，沉思的生活只是在沉沦张扬至极致的时候才会有所显现，在日常生活状态中更多的是遮掩了神圣直观的该隐的世界。

这是一种多么似曾相识的险境！

[1] 章雪富：博士，浙江大学哲学系副教授。

[2] Charles Brittain, *Philo of Larissa, the Last of the Academic Sceptics*, pp.42—43, Oxford: Oxford University Press, 2001.

[3] Clement of Alexandria, *Stromata* 1.21.see in Alexander Roberts and James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Father Translations of The Writings of the Fathers down to A.D.325*, Vol.II, Edinburgh: T & T Clark 1989.

[4] Josephus, *Flavius Josephus Against Apion* 1.218, see in *The Works of Josephus*, Hendrickson Publishers, Inc., 1998.

[5] Philo, *De Legatione ad Gaium* 180—182.斐洛的版本均采用Harvard University的Loeb丛书版本，后面不一一注明。

[6] F.H.Colson & G.H.Whitaker, *General Introduction*, ix, see in Philo, Vol.I.

[7] Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction*, p.3, Oxford: Oxford University Press, 1979.

[8] David T.Runia, *Philo, Alexandria and Jews*, p.3, see in David T.Runia, *Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire: Variorum, 1990.

[9] Terian, *A.Philonis Alexandrini De Animalibus: The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary*, 85, *Studies in Hellenistic Judaism, Supplements to Studia Philonica* 1, Chico: Scholars Press, 1981.

[10] Borgen, "Philo of Aexandria", see in D.N.Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol.5, p.333, New York: Doubleday, 1992.

[11] Josephus, *The Wars of the Jews*, 2.492.

[12] Josephus, *The Wars of the Jews*, 2.492.

[13] Josephus, *The Wars of the Jews*, 2.492.

[14] 参看F.H.Colson & G.H.Whittaker, *Introduction* xxiii-xxiv; xxxv-xxxvi.

[15] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 7.21, 8.14.

[16] Ralph Marcus, *Preface*, vii, see in Philo, *Supplement I: Quaest.in Gn.Questiones et Solutiones in Genesin*, *Questions and Answers on Genesis*.

[17] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 8.5, 8.11.

[18] 参看Emil Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C.-A.D.135)*, Vol.III, Part 2, p.868, Edinburgh: T & T Clark Ltd, 1987.

[19] 参看F.H.Colson & G.H.Whittaker, *Preface to Vols.I and II*.

[20] Emil Schurer , The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C.-A.D.135) , Vol.III , Part 2 , p.826.

[21] 参看David T.Runia , Philo , Alexandrian and Jew ; C.Mondésert , Philo of Alexandria , see in William Horbury & W.D.Davies & John Sturdy , The Cambridge History of Judaism , Vol.3 : The Early Roman Period , pp.879—890。两人之间又略有区别，David T.Runia把《〈创世记〉问答》和《〈出埃及记〉问答》作为专门的一类，而C.Mondésert把它们列为寓意解经类。我们采用C.Mondésert的分类，对Runia的分类略作调整。

[22] G.W.A.Thorne , “The Structure of Philo's Commentary on the Pentateuch” , *Dionysius* 13 (1989) , pp.17—50.

[23] Philo , De Specialibus Legibus III.1—6.

中译者前言

石敏敏^[1]

本选集的七篇斐洛著作主要是伦理方面的，或者说是斐洛对于摩西五经有关经文所作的伦理上的神学解释，也可以称之为“伦理神学文集”。在斐洛，伦理的概念就是要体现宗教虔诚的本质。

这七篇分别出自洛布（Loeb）丛书以下几卷：“论亚伯的生出及亚伯与他兄弟该隐的献祭”、“论恶人攻击善人”和“论该隐的后裔并他的流放”出自《斐洛集》第二卷，这三篇的内容紧密相关，主要是围绕“该隐”和“亚伯”事件而展开有关两类不同“人”的伦理特性的讨论。“论德性”和“论赏罚”出自第八卷；“善人皆自由”和“论沉思的生活或恳求者”则出自第九卷。诸篇在分布上相对比较集中，且基本上都围绕属灵和属肉体两种不同的生命态度展开。

翻译本书最大的困难是斐洛某些术语的用法，主要有to on、 nous 和ousia等。这些术语的用法与晚期希腊哲学的演变是有关系的，且与整个希腊哲学传统相关，斐洛的用语也反映出这种复杂关系。中译本为了对此有所体现，由章雪富博士作了许多注释，给出了一些关键词的希腊文，以利于读者们见仁见智。为排版方便，我们对这些希腊文作了拉丁化的处理。

本书根据希英对照本洛布丛书《斐洛集》译出（Harvard University Press, 1929—1953），参考了C.D.Yonge 的版本，The Works of Philo, Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts, 1993。

本译本的圣经引文采用和合本。

译文的最末还附了一个“译名对照表”。为了完整地反映译名的翻译情况，与其他一般译名一道，我也列出了圣经中已经定译的中英文译名对照表。

温思卡教授曾为本选译本的翻译提出过意见，章雪富博士和我对温老师长期以来的关心、帮助和鼓励表示衷心感谢。我还就圣经的某些问题征求过王瑜琨博士的建议，感谢她的真诚帮助；感谢周展博士提供的某些帮助。我也要感谢章雪富博士仔细地阅读全文，校正全文。本文集由章雪富博士选辑，并由他写作“中译本导言”。当然，译文中的所有问题当由我负责。祈请读者们批评，以助于斐洛其他著作的翻译。

感谢我所在学校杭州商学院人文学院的良好学术环境，为我的翻译工作提供了必要的条件。

[1] 杭州商学院人文学院副教授。

目录

两希文明哲学经典译丛总序
中译本导言
中译者前言
论亚伯的生出及亚伯与他兄弟该隐的献祭
论恶人攻击善人
论该隐的后裔并他的流放
论美德
论赏罚（兼论诅咒）
善人皆自由
论沉思的生活或恳求者
译名对照表

论亚伯的生出及亚伯与他兄弟该隐的献祭

论亚伯的生出及亚伯与他兄弟该隐的献祭

1.他^[1]补充说，她又生了该隐（Cain）的兄弟亚伯（Abel）（《创世记》四章2节）。添加一样东西暗示着要去掉另一样东西，如算术上的数量就是这样，我们连续的内在思想也是这样。如果我们必须说亚伯是加上去的，那么我们也必须说该隐就是去掉的。这些生疏的术语可能会引起许多人的困惑，为避免这一点，我要尽我所能作出清楚的解释，阐明其内在隐晦的哲学思想。有一个事实是，对于生命有两种针锋相对的观点。一种观点把万物归于心灵^[2]，把心灵作为我们的主人，不论我们是在使用我们的理性，还是在使用我们的感官，无论我们是运动，还是静止；另一种观点则要追随神，相信它自己就是神所造的产物。该隐所象征的就是第一种观点，他被称为“拥有”，因为他自认为拥有万物；亚伯则代表另一种观点，他的名字就是“把（一切）归于神的人”。如今，这两种观点或者概念存在于同一个灵魂的子宫里。但是一旦它们分娩出来，就必然彼此分开，因为仇敌不可能永远生活在一起。因而，只要灵魂还没有诞生亚伯里面爱神的原理，该隐里面那爱自己的原理就把她作为居所。她若生出了承认首因（Cause）的原理，也就抛弃了那以其虚幻的智慧信靠心智的原理。

2.从赐给利百加（Rebecca）或忍耐的神谕（《创世记》二十五章21节以下），我们可以更加清楚地看到这一点。她怀了两种相互争斗的善恶双胞胎，当她感到他们在她肚腹里蹦蹦跳跳——似乎在进行小小的争斗，预示将来两人之间要展开大战——按智慧所吩咐她的，她热切地想要了解两人的本性。于是，她恳求神告诉她究竟是什么事临到了她身上，该如何应对。神回答她说：“两国在你腹内。”这就是发生在她身上的事——她怀了善恶双胞胎。又说：“两族要从你身上出来。”这就是应对的方法，也就是说，善恶出来之后就彼此分开，不再住在同一个居所。

这样说来，当神给灵魂加上良善的信心亚伯的时候，就去掉了愚拙的意见该隐。同样，当亚伯拉罕离开这凡间生活之后，就“归到神的子民那里”^[3]（《创世记》二十五章8节），因为他得了不朽，成为与天使同

等的。天使就是那些脱离了身体的有福的灵魂，他们是神的一族，神的子民。同样，我们从圣经上看到，践行者雅各（Jacob）离开恶人之后，也被归入善者之列（《创世记》四十九章33节）。另外还有以撒（Issac），他拥有更大的恩赐，就是不学自有的知识。他也抛弃了这些与灵魂交织在一起的属肉体元素，从而得以归入另一个队伍。但这次与另外几次有所不同，他不是归入某个民中，而是归入到一个“族”，或者如摩西（Moses）所说的某个“种”里（《创世记》三十五章29节）。“种”是一，超越于一切之上的一，而“民”则是对多的称呼。显然，在老师的教导下获得完全的人有许多同类，因为通过聆听和教诲学习知识的人不是一个两个，而是一大群，这些人他称之为民。但那些已经脱离了属人的教诲，成为神的聪明学生的人，可以毫不费力、轻轻松松地得到知识，从而归入到永不毁灭、绝对完全的“种”里。他们的命运比民的命运更快乐。以撒被认为就是这神圣合唱队里的一员。

3.我们还可以更进一步地看到这种类似的思想。……还有一些人，神把他们提得更高，并且训练他们，使他们超越任何类和种，最后将他们留在他自己身边。摩西就是这样的人，神对他说：“你可以站在我这里。”（《申命记》五章31节）所以，在摩西弥留之际，我们没有听到描述其他人所用的“离世”或“归入”等字眼。在他，没有什么要添加或去掉的，他乃是借着至高的因（the Supreme Cause）的“道”羽化仙去的（《申命记》三十四章5节），这道也正是神创造宇宙所借的道（logoi）。[4]由此你就可以知道，神是如何珍视这智慧人（the Wise Man），把他看为与整个世界等同，因为他借以创造宇宙的道，就是他引这完全人离开世俗之事来到他自己身边所借的道。即使当他把他作为一种借贷派到地上去，让他住在那里的时候，他赐给他的也不是通常的好处，不是国王们和统治者所拥有的用以支配和控制灵魂中的情欲的东西，而是委任他作一个神，叫一切属肉体的领地和辖制它的心灵都顺服在他的脚下。他说：“我使你在法老面前代替神”（《出埃及记》七章1节），同时神本身毫无增减，仍是完满的永不变化的自身。正因为如此，圣经告诉我们说，到今日也没有人知道他（摩西）的坟墓（《申命记》三十四章6节）。毕竟，谁有能力得知一个完全灵魂归向神的过程？没有，在我看来，就连灵魂本身也不知道它转向美好境地的变化，因为在那个时刻，它被神的圣灵充满。神要祝福谁，把恩赐给予谁，他是不会与他们商量的。他的习惯就是把他的仁慈原原本本地降临到那些完全没有想到的人身上。

这就是神说心智又生完全之善的意思。善就是圣洁，圣洁的名字就是亚伯。

4.“亚伯是牧羊的，该隐是种地的。”（《创世记》四章2节）他既告诉我们该隐是哥哥，亚伯是弟弟，现在讲到他们各自选择的职业时，为何又改变长幼顺序，先讲小的，再讲大的？我们一般都会认为，总是哥哥先从事种地之事，后来弟弟开始牧羊工作。但摩西毫不看重任何可能的推测和貌似合理的猜想，他只遵从纯粹的真理本身。当他离开众人独

自来到神的面前时，就坦率地说他毫无演说的天赋（这意思是说，他一点也不向往口才和说服人的能力）。他还说，自从几天前神初次与他（作为神的仆人）说话，他的情况就是这样（《出埃及记》四章10节）。那些陷入生活之海的汹涌波涛之中的人必然需要漂浮物，他们不坚守知识所提供的坚强支柱，反而追随不确定的、似是而非的漂浮碎片。至于神的仆人，应当紧紧抓住真理，摒弃言语所炮制出来的神话寓言，那只是毫无根据的猜测而已。那么这里，他带到我们面前的特殊的真理是什么呢？就是：从时间上说，邪恶大于德性，但从价值和尊贵上讲，情形恰恰相反。因而，如果把两人的出生放在我们面前，可以说，该隐拥有在先权，但我们若是比较两人所从事的职业，亚伯当然占据领先地位。

人的生命一旦开始，愚拙、放荡、不公正、恐惧、胆怯，以及心灵里各种各样的疾病都会成为他形影不离的伙伴。它们每一个都是在乳母和老师的培育教导下产生发展起来，也因为具有强制规范性的那些规则和习俗赶走了虔诚，代之以不虔诚的姐妹即迷信而产生的。只有当青春过去，人到了完全成熟的年龄，性情发生巨大的变化，那撩人心魄的情欲也渐渐平息，就像暴风骤雨停止了，从此才进入人生后期来之不易的平静状态。德性平息了心灵里最大的仇敌，就是波涛汹涌和此起彼伏的情欲，并在德性的坚强支持下巍然屹立。

因而，邪恶必拿走时间上在先的头衔，但在荣誉、尊贵和美名上，德性具有优先性。对此真理，我们可以从立法者本人身上看到可信的见证。他向我们表明，以扫（Esau）——因他愚拙故取名以扫——从时间上说是先出生的哥哥，但弟弟因所受的训导和所践行的德性取名为雅各，就此而言，得到在先奖牌的是弟弟。当然，雅各不能一开始就认为自己应该接受这样的奖牌，正如竞技场上的比赛，要等到他的对手筋疲力尽地投降，把胜利的桂冠拱手相让，让给那毫不留情地向情欲开战的人。因为我们读到，以扫“把长子的名分卖给雅各”（《创世记》二十五章33节），这就等于完全承认，如同长笛和竖琴以及其他乐器只能属于乐手一样，一切具有至高价值的东西，一切得到德性之荣誉的东西，不可能属于任何恶者，只能属于爱智慧的人。

5.另外，摩西所制定的一条律法也教导同样的教义。这律法说：“人若有二妻，一为所爱，一为所恶，所爱的、所恶的都给他生了儿子，但长子是所恶之妻生的，到了把产业分给儿子承受的时候，不可将所爱之妻生的儿子立为长子，在所恶之妻生的儿子以上；却要认所恶之妻生的儿子为长子，将产业多加一分给他，因这儿子是他力量强壮的时候生的，长子的名分本当归他。”（《申命记》二十一章15至17节）我的灵魂哪，要千万注意了，首先弄明白谁是那所恶的妻子，谁是她所生的儿子，搞清楚了一点之后，就能立即知晓长子的荣耀只能属于这最后提到的人，不可能属于任何别的人。我们每个人都有两个妻子，她们彼此仇恶相向，用不停的争吵充满灵魂的空间。这两个中间一个是我们所爱的，因为我们发现她迷人且温柔，所以我们认为她是最亲近和最珍爱

的。她的名字叫做享乐。另一个则是我们所恶的，我们认为她严厉且粗暴，爱找岔子批评人，是我们的死敌。她的名字叫做德性。享乐披着妓女或交际花的外衣含情脉脉地走来。她的步态因为纵欲无度、奢华过分而慵懒松弛；她的媚眼是个诱饵，引诱年轻人的心灵；她的神态显出胆大妄为和厚颜无耻；她的颈项高高直立；她自以为是、目空一切；她龇牙咧嘴，咯咯傻笑；她的头发梳着精致的辫子，看上去奇特古怪；她的眼下面画着眼线，眉毛修得如同弯月；她沉迷于温暖的盆浴；她的脸上涂脂抹粉，她的昂贵服装装点着大量花饰，手镯、项链、各种金银饰品和珍珠宝石，女人所穿戴的东西在她身上应有尽有；她的呼吸充满浓郁的香水味；作为大街上的妓女，她把市场当作自己的家；因为缺乏真正的美，她追逐虚假的美。她随身带来的是她最亲密的朋友，这些朋友是：凶恶、鲁莽、不忠、谄媚、冒名、欺骗、错谬、偏见、不敬、不公正和荒淫无度。她站在它们中间，就像一个合唱队的领队，她是这样对心灵说的：“看哪，我带来了人的一切幸福——如同天上诸神所拥有的幸福——在这些东西之外，你找不到别的更好的事。如果你愿意与我同住，我就把它们都打开，让你永远原汁原味地享用它们。不过，我希望先把我宝库里的这些喜乐一一向你描述，这样，如果你同意，那就心甘情愿和皆大欢喜，如果你拒绝它们，那也不是无知所致。只要你与我在一起，就会有脱离控制的自由之感，就不再惧怕受惩罚，没有事业的压力，不受劳作的约束；你会看到五彩缤纷的颜色，听到甜美动听的声音，吃到美味佳肴，闻到各种沁人心脾的香气，性爱随心所欲，嬉戏不受控制，幽会无拘无束，说话无所顾忌，行为不受约束，生活无忧无虑，睡觉温柔香甜，欲望永不饱腻。如果你愿意与我共度时光，我必竭尽所能为你服务，从它们中挑选一切符合你需要的对象。我必与你一道研究何等饮食迎合你的口味，何种视野取悦你的眼目，何样声音满足你的耳朵，何类香气吸引你的鼻子。凡你所想要的，没有一样会落空，因为你必看到永远有新鲜的果子迅速产生，不断涌现，取代并盖过那些被消耗的东西。在我所论到的宝库里，有四季常青的植物，它们一次次地开花结果，永不间断，所以每个季节都有时令的新鲜水果，丰富充足，甚至追赶并盖过那些已经成熟了的果子。这些果树从来不知道里面的掳掠或外面的争战，从大地把它们接纳在怀里的那一天起，她就像一位仁慈的乳母关爱它们。她把它们根深深深扎入地下，就像深入到源泉里，让树干长出地面，挺拔入云。她又长出树枝，就像生命受造物的手和脚一样。她使树叶像头发一样郁郁葱葱，既可以挡风遮雨，也可以美化外观。最后，她结出果子。这是整个过程的最终目的。”

另一个妻子原本躲在一边，但还是能够听见。她听到这些话，不禁担忧心灵会不经意间受她俘虏，成为奴仆，被这样大量丰富的礼物和许诺吸引，无法自制。她也担心他会被如此精心和巧妙包装起来的伪装迷住，受骗上当，因为这巫婆用她的法宝和巫术刺激他，使他产生欲望，燃起欲火。所以她断然走上前来，带着一个自由公民的全部标记显身出来。她迈着坚定的步伐，容颜安详，外貌和仪表没有虚假的颜色，道德本性没有伪装，行为没有污点，意志没有诡诈，言语没有错谬。它们都

真实地反映她的思想。她的姿态自然不做作，她的举止安详不骚动，她的衣服朴素无华，她的装饰就是良知和德性，那是比金银更加宝贵的东西。与她一同出现的是虔诚、圣洁、真理、公正、恭敬、忠于誓言和契约、公义、平等、友好、自制、中道、条理、节制、温顺、节俭、满足、谦逊、温和的性情、勇敢、高贵的精神、准确的判断、远见、良知、专注、追求改善、欢乐、良善、仁爱、和睦、慈爱、高尚情操、恩福和美好。当我列举这些具体德性的名字的时候，连日光也黯然失色。这些德性分列在她两旁，簇拥她，好像她的卫士。她带着惯有的神态启口说道：

我看见那边的享乐，那个贩卖巫术、炮制谎言的卑鄙商人，乔装打扮，像在舞台上表演，胡搅蛮缠地要与你谈判；而我的本性就是疾恶如仇，我担心你失去防范，上当受骗，同意接受最大的祸害，以为它们是最高的德性。因此，我认为最好在还未太迟的时候把这个妇人所附带的全部真相一五一十地告诉你，免得你因为完全不了解而误以为她予你有益，免得为你自己换来有逆本意的灾难。你要知道，她用来把自己装扮得如此华丽而俗气的那些饰物都是借来的，因为她本身不带有任何能装扮出真美的东西，（她所炫耀的）那一切没有一样出乎她自己，没有一样真正属于她自己。但是她常常为自己披上虚假和伪造的美丽外装，那完全是罗网，是陷阱，全是为了诱你成为她的猎物。如果你富有智慧，必会在适当的时候看清这一切，从而使她的捕猎毫无效果，全部落空。她的形象在你看来是美丽的，她的声音在你听来像音乐一样动人，但是在灵魂——这是最珍贵的拥有——看来，她的本性就是要借着这些东西以及其他一切渠道加害于你。在她必须展示的那些东西中间，她只向你列出那些能取悦于耳朵的东西，其实还有数不胜数的东西是不能给人惬意和舒适的，那些都被她恶意地有预谋地掩藏了起来，因为她知道没有人会轻易接受它们。但我要把它们都揭露在光天化日之下，展示在你面前。我不会像享乐那样，只把我里面吸引人的东西展示出来，忽略和掩饰使人不快的东西。相反，凡能给人提供喜乐和愉快的东西，我就不一一说明，因为我知道事实胜于雄辩，事实本身是最好的解释，而一切带来痛苦和艰苦的东西，我要以浅显易懂的语言，不借用任何比喻，予以说明，把它们公开显现出来，好叫每个人都能清楚看见，甚至那些视力模糊的人也能。那些尝试过的人必会发现，我所带来的东西中那些看起来最可能包含苦难的东西，其实比享乐所能给的最大的财富更美好和宝贵。

但在我谈论我以及我所属的德性之前，我要尽我所能让你知道她隐藏没说的东西。她对你讲她的宝库里各种光怪陆离的颜色、声音、香气和味道，能满足任何一种感官的功能需要，并以极具诱惑力的讲述增加这种快感。然而，另外那些东西，即她的主要部分，只要你选择了她的礼物，就必然要经历的那些疾病和瘟疫，她却并没有告诉你，反而以看起来有益、实质上却空洞无物的思想来抓住你的脚，好叫你陷入她的罗网。所以，我的朋友，你务必知道，如果你成了一个爱享乐的人，那么你必须成为以下这些事物：

肆无忌惮 没有城邑 自吹自擂

无礼唐突 骚动 自负

坏脾气 无秩序 顽固

不合群 不虔诚 吝啬

倔强 不洁 嫉妒

无法无天 摇摆不定 吹毛求疵

令人讨厌 反复无常 喜欢争吵

情绪急躁 逐出群体 造谣中伤

刚愎自用 渎神 虚荣

粗俗 受诅咒 欺诈

不耐批评 小丑 哄骗

倒霉 迷茫

鲁莽 糟蹋^[5] 无知

恶意谋划 品质卑劣 愚蠢

难以相处 粗鲁 观点相左^[6]

不公正 野蛮 [不信]

偏私 卑鄙 悖逆

不友善 懦弱 不顺服

不相融 不自制 不宽容

不得体 骗子 虚伪

贪婪 耻于劳作^[7] 恶意中伤

不守律法 羞于忍受 多疑

厚颜无耻 声名狼藉

孤家寡人 过度 偷偷摸摸

无家可归 贪得无厌 难以亲近

鲜廉寡耻 三心二意 多疑猜忌

性情凶狠 两面三刀 没有信念

前后不一 心怀鬼胎 冥顽不化

空谈 阴险 心怀恶意

喋喋不休 无赖 悲观

流言飞语 屡教不改 爱哭

胡言乱语 依赖 用心歹毒

阿谀奉承 不可依靠 躁狂

愚钝 首施两端 错乱

不留心 焦虑 不成熟

没有预见 易冲动 邪恶预谋

不谨慎 爱财如命

粗心大意 易受伤 自私

没有准备 狂怒 奴役

毫无品味 变化无常 爱争斗

出错 贪生怕死 屈从暴徒

受挫 追名逐利

一败涂地 性情残暴 不善经营

不服约束 品质恶劣 顽梗

不反抗 愠怒 柔弱

贪婪好色 忧郁寡欢 颓废

盲从 易怒 一个讥笑者

易变 拖拉 一个贪吃者

狡诈 懒散 一个傻瓜

一大堆灾难和不幸缠绕着你，令你无法解脱。

这就是享乐这极其贪婪的美女所谓的盛大华丽之庆典的真相。这真相她有意掩盖起来，恐怕你知道了就会避开她，与她断绝关系。至于我，在我的宝库里所贮藏的各类宝贝，其数量数不胜数，其高贵无以言表。那些已经分有它们的人知道它们，那些本性与它们吻合的人也必在适当的时候，就是当他们受命在那宴会上就席的时候知道它们；在那样的宴会上，你看不到那只是饱食终日、使身体臃肿的快乐。你看到的是心灵坐在各种德性中间，尽情喜悦，无限快乐。

6.基于这样的原因，也基于我前面所说的，圣洁的东西其本质是良善的，只能借它们自身的本质向我们显明，我们应对它们保持缄默，所以我就不再论说它们了。你看，无论太阳还是月亮，都不需要有人解释，因为它们或者白日或者夜晚升起，光辉遍洒整个世界。它们的照耀就是明证，无须另外更多的说明，这是每个人亲眼所见的。所谓耳听是虚，眼见为实，这一见证比耳朵听到的更加清晰明了。

不过，在我的宝库里有一样东西似乎特别显得与艰辛和不适有关，

关于这一点我必须坦诚地、毫不掩饰地告诉你。乍看上去，它似乎确实让人以为是件痛苦的事情，但实践使它变得甜美，反思表明它是有益的。这东西就是劳作，是首要的也是最大的恩福，是安逸的敌人，与享乐势不两立，争战到底。事实上，神把劳作当作一切德性的开端和真正的价值指派给人。没有它，你就会发现，世人中间不可能形成任何良善的东西。劳作就像是光。没有光，我们无法看见；没有光，眼睛和颜色都不可能产生视觉。在它们之先，大自然（Nature）^[8]创造了光，作为两者之间的纽带，把颜色和眼睛联结、贯穿起来；没有光，无论眼睛还是颜色都软弱无能。同样，灵魂里的眼睛若不劳作，没有光与它合作，就不可能领会德性的实践。劳作位于心灵和它所欲求的德性之间，右手牵着这个，左手拉着那个。它自身则创造出完全的良善，两者之间的友谊与和谐。

7.无论你选择哪种好事，你必发现它都是从劳作而来，由劳作确立。虔诚和圣洁都是善的，但我们若不借着对神的侍奉，就不可能得到它们；而侍奉需要最热忱的劳作作为它的搭档。谨慎、勇敢和公正都是高贵而优秀的，是完全的善，但我们不可能凭着自我放纵的安逸得到它们。如果因为持续关注，不断实践，在我们与它们之间产生了一种亲和力，这是理所当然的。事奉是神所悦纳的，也是德性所喜欢的，它就像一个强烈而严格的和声，没有哪个灵魂里有一个乐器能持续发出这样的和声，合唱团不时地休息、松弦，使它从高贵的艺术降为低级艺术。但就算是低级艺术，也需要多多劳作。想一想那些在学校里学习所谓预备知识的人；想一想在田地里劳动的人，为谋生计从事某种行业或职业的人。无论白天黑夜，他们都从不放下牵挂的心，总是不停地，如俗语所说的，使手、脚和一切器官受苦受难。若非如此，他们倒宁愿选择死。

8.人若想要使自己的灵魂和谐、适宜，就必须培养德性。同样，人若以自己的身体获得同样的品质为目标，也必须培养健康以及与健康相随的力量。事实上，凡关心和注意身体各种功能的——这些功能合起来构成他们的所是——无不在坚持不懈的劳作中培养它们。

你看，从劳作所产生和成长起来的，是多么美好的东西。因此绝不可让你自己失去劳作的权利，否则，你就会失去一大堆恩福，尽管你可能对此知之甚少。诚然，主宰天地世界的统治者在绝对安逸中拥有美物，并且随己所愿，想赐给谁就赐给谁。他在古远之前就毫不费力地创造了这浩瀚的宇宙，如今他又毫不费力地掌握和支配它，直到永远，因为要知道，在神，是没有任何疲劳之属性的。世间凡人却不一样。在他们，若不劳作，创造主就不给予任何美物，所以这里，也惟有神可算是快乐的，他是惟一独特的有福存在。

9.在我看来，劳作具有一种类似于食物的作用。食物是生命所必不可少的，生活中所出现的各种情况，无论是积极的，还是消极的，都与它密不可分；同样，劳作也是一切良善之物的基础。因此，正如那些求生的人不可忽视食物一样，凡想得到良善之物的，也必须致力于劳作。它对于高贵和美好的关系，就如同食物对于生命的关系。

所以，绝不可鄙视劳作。从劳作你可以收获良多，甚至收获每一种美善的果子。所以，虽然你生来是小的，但你必可以算作大的，应该得到长子的位置。如果你的生活是致力于向善美前进，那么父必不只是赐给你长子的名分，还要把整个产业都赐给你，甚至要像对待雅各那样对待你。雅各推翻了情欲的位置和根基，承认自己的一生是‘神怜悯我，使一切事归我’^[9]（《创世记》三十三章11节）。这话说出了正确的道理，是对生活的指示。因为有了神的怜悯，就如有了确定的港湾，一切就都可以安息了。

10.他是在亚伯拉罕（Abraham）那里学到这一课的，亚伯拉罕作为祖父，对他的早期教育也产生了影响^[10]；亚伯拉罕把一切财富都给了智慧的以撒（《创世记》二十五章5节），至于他庶出的众子即虚假的非婚生的思想，几乎没给他们留下什么，只有一点点礼物分给他们这些没有价值的人。要知道，真实的财富即完全的德性，惟有真正婚生的完全之人才能拥有。不完全的人，只配得到日常事务中的次级东西，他们兴起来只是为了接受学校里的基础知识。夏甲（Hagar）和基土拉（Keturah）就是以这些知识为源头的，夏甲的意思是‘逗留、旅居’，基土拉的意思是‘焚香’。凡满足于世俗知识不思进取的人，只能旅居逗留，不可能在智慧里定居。诚然，可以说，他在研究上细致入微，造诣颇深，有一股甜美的香气渗入灵魂，但是他的健康所需要的不是香气，而是食物。嗅觉只是味觉的侍从，如同在君王面前试尝各道菜肴的奴仆。我们诚然认为他是用处处的自然受造物，但无论如何，也只是一个听命的下属。最高的知识必须永远受到臣仆的侍奉，土生土长的人必然永远在外来旅居者之上。”

心灵听了这些话，就离开享乐转而追求德性，因为它领悟到了她的美好，这美如此纯洁、如此朴实、如此神圣。然后，它又成为牧羊人，就是驾驭灵魂这驾马车，掌握里面各种非理性机能之舵的人，不允许它们像没有主人或导师的乌合之众一样，陷入混乱不堪的局面，不会让它们因为缺乏父亲的权威保护和控制，得不到任何帮助，致使各种本能像脱缰的野马坠入万劫不复之地。

11.可以肯定，当践行者（雅各）受命“牧养拉班的羊”（《创世记》三十章36节）时，他认为这是最符合德性的工作。这里的拉班，指的是那些思想只专注于色彩、形状以及各类无生命物体的人。我们注意到，雅各牧养拉班（Laban）的羊，但并不是牧养所有的，只“牧养其余的羊”（同上）。这是什么意思呢？非理性可以分为两类。一类非理性拒不相信理性，如人称愚拙人为非理性；另一类完全没有理性的状态，如非理性的动物。第一类非理性是心灵的非理性活动，我指的是拒不相信理性的活动，是对拉班众子的指控，他们与雅各“相离三天的路程”（同上），这是一个比喻，意思是说他们永远与良善生活断绝了关系。因为时间分成三个部分，由过去、现在和未来组成。至于另一种意义上的非理性力量，并不是鄙弃健全的理性，只是缺乏理性（非理性的动物就是这样的），这位践行者必不会弃之不顾。在他看来，它们所犯的过错不

是由于可恨的罪恶，只是由于未启蒙的无知。无知是一种不自主的状态，是个小问题，并不是不能通过教诲解决。但邪恶却是灵魂里的痼疾，它的行为尽管也不是完全不可能根除，但总是更加困难一些。

因而，雅各那些在全智全能的父亲手下得到严格训练的儿子下到埃及——就是钟情于情欲的身体——，去见法老——就是驱逐良善的人，他自以为是人和动物的主宰。然而，他们必不会被他的奢华与壮观的景象所迷惑，必承认自己就是牧羊人，并且不只承认他们自己是牧羊的，连他们的祖宗也是牧羊的（《创世记》四十七章3节）。

12.实在的、掌权的和在位的，没有一个能像这些人那样在牧羊的职位上找到如此崇高的事业。对那些能理性思考的人来说，像城邑或国家里的君王，有力量辖制身体、各种感官、肚腹、肚腹之下的器官之乐，其他一切情欲和舌头，总而言之，支配我们这整个复合体，这必是一项比作王更值得骄傲的工作。没错，并且这种支配是以魄力和既严厉又始终仁慈的手实施的，就像马车驾驭者，时而松开缰绳，任它自由驰骋；时而又勒紧缰绳——当它跑得太快，如脱缰的野马冲向外界时，就拉它回来。

同样，看护律法的摩西的例子是多么令人敬佩，在他看来，牧羊人的事业是伟大而光荣的工作，所以他自己也从事这一工作。因为我们看到，他管理、引领着世俗之人吐忒罗（Jethro）的思想和念头，使它们脱离蛊惑人的人群，进入没有不公正的孤僻之地，如经上所说的，他“领羊群到野外去”（《出埃及记》三章1节）。由此，必然导致这样的结果，“凡牧羊的，都被埃及人厌恶”（《创世记》四十六章34节）。健全的理性是我们的领航员，是良善之事的向导，但恰恰是一切爱情欲之人所厌恶的，正如真正愚拙的孩子讨厌他们的老师、教母以及一切告诫他们，引他们走向智慧的理性形式。我们还读到摩西说：“他要把埃及人所厌恶的祭祀神”（《出埃及记》八章26节），意指的就是德性。这些祭品纯洁无瑕，富有价值，是每个愚拙人所厌恶的。

所以，我们有足够的理由将把最好的东西献给神的亚伯称为牧羊人，而把一切归给自己并自己的心智的该隐称为种地的。至于种地的（《创世记》四章2节）是什么意思，我已经在早先的书卷里作了说明。

13.“过了一些日子，该隐拿地里的出产为供物献给耶和华。”（《创世记》四章3节）对自恋者有两点可以指责。一是他“过了一些日子”才向神献感谢祭，而不是立即献祭；二是他献的是一般的果子，而不是最早出产的果子，换言之不是初熟的果子。让我们来一一考察这两种指控，按照顺序，先看第一种。我们行善应当本着热切期待呼召的心，把任何懒散松懈和犹豫不决弃之一边；行最大的善事必须毫不迟疑，使至善悦纳。因而经上有诫命说：“你向耶和华你的神许愿，偿还不可迟延。”（《申命记》二十三章21节）许愿就是向神要求善果，而这诫命吩咐他，盼望既已应验，就要把荣誉的桂冠献给神，而不是献给他自

己，并且敬献冠冕时，要尽可能迅速，不可迟延，丧失时机。

那些没有按这诫命行事的人，可以分为三类。第一类人由于忘掉了他们所得的恩福，从而失去了那种宝贵的财富，即感恩之心。第二类人由于目空一切的傲慢，以为他们自己才是临到他们头上的那些好事的原因，不承认他们之外还有真正的原因。此外，还有第三种人，他们所犯的过错没有后一种严重，但比起第一种来更应受责备。他们承认那支配性的心灵^[11]是良善的原因，但又说这些良善之事是他们天生就有的财产。他们宣称自己原本就是谨慎、勇敢、自制和公正的，因而在神的面前配得他的恩惠。

14. 针对每一类人，圣经都有相应的话对他们说。对第一类人，由于他们的记忆死了，遗忘却强烈而活跃，圣经就说：“恐怕你吃得饱足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金银增添，并你所有的全都加增，你就心高气傲，忘记了耶和华你的神。”（《申命记》八章12至14节）那么，什么时候你才可能不忘记神呢？惟有当你忘记你自己的时候。你若记得你自己在一切事上算不得什么，也就记得神在一切事上的卓越。至于那相信自己就是临到他身上的善事的原因的人，圣经求助于智慧说：“恐怕你心里说‘这权能（或货财）是我力量、我能力得来的’，你要纪念耶和华你的神，因为得权能的力量是他给你的。”（《申命记》八章17节以下）至于第三类人，即自以为配得并享受美善之物的人，愿这样的神谕能让他获得教训：“你进去得他们的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直”，首先是“因为这些国民的恶”，而神要以毁灭来追究他们的恶，其次“为要坚定他向你列祖起誓所立的约”（《申命记》九章5节）。神所立的约比喻他所赐的恩典，他的恩赐当然不可能不完全，所以非受造者（the Uncreated）的一切赏赐必都是完全而能成就。而一切现存之物中的完全者就是德性和善行。

我们若是毁灭了忘恩、负义、自恋以及它们的原恶（parent vice）虚荣，就再也不会因为迟疑而缺乏真正的事奉；我们必不再注意受造的事物，更不会滞留在任何必死的事物上，而是奔跑和跳跃着，去见我们的导师，因为我们已经做好准备要按他的吩咐行事。

15. 当神带着他的两大至高权能——最高权威和圣善^[12]——到来的时候，亚伯拉罕就是怀着全部热情，以最快的速度吩咐撒拉（Sarah）（即德性）立即拿三份面粉做“隐蔽的”^[13]饼（《创世记》十八章6节）的。神站在两大权能之间，在心眼面前呼叫，因为心眼能看见这三个形像或三个面貌。每一个面貌虽然本身不可度量，因为神及他的权能都是不可限制的，但都是万物的尺度。他的圣善是一切良善之事的尺度，他的权威是一切权威之下的臣民的尺度，而统治者本人则是一切有形和无形的事物的尺度。这两种权能正是因为是为他服务的，所以能成为它们所辖制的范围之内的万物的规则、标准和尺度。

没错，这三种尺度应当在灵魂里揉捏与混合。这样，相信神在一切之外、万物之上——神高于自己的权能在于，他既可以离开它们显现出

来，也可以通过它们显现出来——的灵魂才可能看见他的权威和仁慈，从而知道不可漫不经心地泄露它们，或者喋喋不休地谈论它们，相反，必须把它们隐藏起来，秘密地、悄悄地看护它们。如经上所写的“做隐藏的饼”，因为向我们显明非受造者及其权能之真理的神圣故事必是隐藏的，因为神圣仪式的知识是一种信托，不是每一个到来的人都能够正确地担当得起这种职责。

16.控制不严的灵魂借口和舌流出的话语如江河滔滔，哪里有听众，它就涌向哪里。有些人有宽敞的蓄水池，能容纳水流；有些人则因河道狭窄，不能吸收，那毫无控制地喷涌的洪流就冲向四面八方。隐蔽的真理升到表面，漂浮在上面。于是，我们最珍贵的宝贝就像漂浮的残骸，被湍流带走。

因而，他们这些在大奥秘之前分有了小奥秘的人，如我所认为的，就能明智论断，因为他们“用埃及带出来的生面烤成无酵饼”（《出埃及记》十二章39节）。也就是说，他们在理性的帮助下，将洪水一般狂野不驯的情欲揉捏使之变柔软。至于用什么方法使它变柔软，形成某种良善的东西，则是神圣启示向他们显明的。他们没有大声说出，只是悄悄地珍藏。他们的心并未因为这种启示而自高起来，相反，他们宁愿卑躬屈膝，消除一切傲慢的念头，使之变得谦卑。

17.所以，我们要对一切犹豫不决说不，要时刻准备把感谢和荣耀归于全能的神。我们受命守逾越节，这是从充满情欲的生活转向德性实践的通道。守逾越节的时候，必须“腰间束带”，就是时刻准备侍奉；必须“脚上穿鞋”，就是要立场坚定、充满信心地牢牢控制住属质料的血肉之体，即“鞋”；必须“手中拿杖”，即教规之杖，目的是稳步走过生活的每一个阶段。最后，我们必须“赶紧地吃”掉我们的肉（《出埃及记》十二章11节）。既然它被称为非受造的、不朽的神（the Uncreated and Immortal one）的逾越节，就绝不可能是凡人的通道。这样的称呼恰如其分，因为一切良善之事，无不神圣，无不属神。

那么，我的灵魂就当这样去行，并且要迅速地行，就如践行者雅各那样。当他父亲问他：“我儿，你如何找得这么快呢？”他回答（所回答的话里传达了一个重要的真理），“因为耶和华神使我得着”（《创世记》二十七章20节）。长期的经验告诉他，受造的世界所给予灵魂的，惟有经过很长时间之后，才能变得稳定可靠，就像师傅把技艺以及技艺的规则传授给学生，不可能一下子就把初学者的心灵塞得满满，就像把东西装进一个容器那样。但是当智慧的源泉——神，把各种知识传授给人的时候，他不需要什么时间，瞬间就成了。这样的人就成了这惟一智慧之存在的敏捷的学生，无论找什么，都能迅速找到。

18.初学者（或学生）的第一个德性就是希望他们的不完全能尽可能效仿导师的完全。只是神圣的导师甚至比时间更快；其实，当他创造宇宙的时候，并没有时间与他合作，时间本身也是随世界的受造才出现。神一开口，事就成了。两者之间没有任何间隔，或者更确切一点说，他

的话语（logou）就是行为。就算在我们凡人中间，也没有比话语更快的，喷涌而出的话语把听众的理解力抛在后面。正如常年流淌的河流从源头汨汨流出，从不停止，也不休息，因为后面的水流永远推动着它们向前。同样，话语之流一旦开始流动，就与我们里面最快的东西——比鸟的飞行还要快——领悟力保持同步。正如非受造者在未受造之前就预期了一受造之物，同样，受造者的话，无论怎样全速奔跑，也不可能快过非受造者的话（logos）。正因为如此，他毫不犹豫地：“现在要看我的话是超过你的不是”^[14]（《民数记》十一章23节），这暗示神的话是超越、胜过万物的。

既然他所说的话语快过一切，就更无庸说说话者本人了，如他在另一个地方所证实的。“我必在那里站在你面前”（《出埃及记》十七章6节），由此表明他实存（subsistence）于一切受造物之前，也表明他在这里，同时也在哪里，在任何一个地方，无处不在，因为他原本就完全全地充满世间万物，没有哪一处没有他的存在。你看，他不是说到那时我必站在这里和那里”。其实，就是现在，我就在这里，同时我也在那里。我的活动不是空间里的转换，离开一处才能占据另一处。我的运动乃是自我延伸、自我扩展的活动。

所以，他忠诚的孩子们必效法他们父的本性，并且尽可能早早地行良善之事，不能容忍有任何迟延，而最良善的事莫过于在一切之前荣耀神。

19.但法老这“驱逐良善的人”不可能看到超越时间之外的德性，因为惟有心眼才能领会无形之物，而他的心眼是瞎的，他也必不会使自己寻求超越时间之外的帮助。当他受到青蛙之灾——就是那些没有灵魂的意见和推测，只产生噪声没有一点儿实质含义的声音——时，摩西对他说：“你要我何时为你和你的臣仆祈求，除灭青蛙离开你呢？”（《出埃及记》八章9节）法老虽然身处绝境，本当说“请立即为我祈求”，他却推诿说：“明天。”他必是要一成不变地把他的邪恶进行到底。

其实，几乎所有站在十字路口的人都是这样的，尽管他们并不承认这一点，还极力为自己辩护。因为他们从来不曾相信过他们的救主神，所以每当有什么意外的不幸落到他们头上，首先就去寻求受造之事所能提供的帮助，求助于医生、草药、合成药、严格的饮食规则，以及其他种种人所使用的方法。如果有人对他们说：“傻瓜，应当抛弃所谓的受造、可变事物的帮助，去求那医治心灵疾病的惟一医生”，他们就会一笑了之，嗤之以鼻。他们的回答一律都是：“明天再说吧。”看起来，无论什么厄运临到他们头上，他们都不会恳求神救他们脱离灾祸。只有到属人的帮助毫无果效，一切东西，就算是原本有疗效的方法也显得有害无益，使他们陷于绝望境地之时，才会在最后时刻致力于惟一的救主，神，并且仍然带着可悲的勉强。他知道，出于迫不得已才做的事没有坚实的根基，所以这样的人不可能在任何情形下都遵循神（仁慈的）律法，只会遵守那些能给他带来好处、有益于他的律法。

凡把一切算为自己的所有，在神面前只荣耀自己的人——这样的人就是经上所说的“过了些时日才献祭”的人——总会知道，他随时都可能被带到审判台前，审判他的不敬。

20.至此，我们已经就对该隐的第一个指控作了足够的思考。第二个指控是这样的，他为什么只献上一般的出产，而不是初熟的果子？可以肯定，这也是出于同样的原因，即把最先的荣耀归给受造物，只把其次的荣耀归给神。正如有些人喜欢身体胜过灵魂，宁做奴隶不做主人，同样，也有些人崇拜受造物，不崇拜神。然而立法者已作了规定，我们当把“地里首先初熟之物送到耶和華神的殿里”（《出埃及记》二十三章19节），不可把它们归给我们自己。因为我们应当承认，无论在顺序上还是在价值上都是第一的灵魂的一切活动都属于神。顺序上第一的就是那些我们生来就参与其中的东西，我们存在伊始，就获取营养、生长、视力、听力、味觉、嗅觉、理性、智性、灵魂和身体的各个部分，以及它们的各种本能活动和自然状态。价值上第一的东西就是正当的行为、各种德性和公正的举止。

应当把这些东西的初熟之果献给神，这初熟之果就是从真实、诚挚的心中发出来的由衷的感恩话语。我们应当把这样的感恩祭分成特定的几个部分，正如里拉琴或其他乐器都有各自的组成部分一样。每个音符本身都有乐音，同时也可以与其他音符一起完全融入到和谐的整体乐章之中。同样，字母表里的每个元音都有自己的发音，同时也与辅音一起形成整体的发音。我们也是这样。自然赐给我们各种各样的能力，有感知觉，有理性和智性，每一种能力都对应各自的功能，同时她还把它们调整到适当的位置，叫它们彼此协作共同作用，形成一个和谐的统一体。无论我们是分别看还是整体看，都可以说自然实在对自己的作为颇为满意。

21.所以，“你若要献初熟之物”，就要按圣经所规定的步骤献祭（《利未记》二章14节）。第一要是新的，第二要是烘好的，第三要切成片，最后要有根基。为什么要新的，理由如下，有些人守着他们虚幻的往昔，迷恋于旧的世代，没有认识到神具有超越时间和即刻发动的权能。对他们来说，这是一个教训，要他们接受新的、鲜活的、富有青春生机的思想。它命令他们不可再滞留于软弱无能的过时寓言，那些谎话代代相传只是为了欺骗芸芸众生，因而充满了虚假的意见，要抛弃这些谎话，全面接受永恒之神的新鲜、活泼和圣洁的思想，教导他们明白，在他，没有什么古老的，没有什么过去的，一切都是新生的，都是永恒的存在。

22.在另一个地方，我们还读到这样的经文，“在白发人面前，你要站起来离开^[15]；在长者面前，要毕恭毕敬”（《利未记》十九章32节）。这里他提出了两个词的明显对比。“灰白”这个词指的是没有任何生命活力的年龄。面对这样的人，我们必须迅速离开，避开欺骗众人的幻觉。而“长者”意指值得尊敬、享有特权和身居要位的人，这样的人承认这是神委托给他的朋友摩西的任务。因为经上有话说：“这些就是你所

知道的长老”(《民数记》十一章16节)，意思是说，他绝不只是欢迎新奇的东西，他的习惯是爱一切真理，包括那些从远古时代传承而来、配得最高敬意的真理。

毫无疑问，心灵吸取古老而受人尊敬的思想，追溯高贵行为的可敬传统，就是历史学家和诗人们通过他们自己的记忆传递给未来世代的财富，是有益的，就算不对获得完全的德性有益，无论如何对世俗的德性生活也是有益的。但是，一旦自我启示的智慧之光在我们没有预见也没有期盼的情形下突然照在我们身上，当那种智慧开启了灵魂里关闭的眼睛，使我们不再只是听、知和识，更是面对面地看见知识，使我们的心灵拥有最敏捷的感觉即视觉，取代较为迟缓的听觉，到了那个时候，耳朵和词汇的应用就不再有益了。

23.所以我们读到这样的经文，“你们要吃陈粮，又因新粮挪开陈粮”(《利未记》二十六章10节)。它所指的就是这个意思。我们诚然不能拒斥任何经过时间的历练变得可敬的学识，相反，我们应当致力于研读圣贤们的著作，聆听从那些了解古代风俗习惯的人口中说出来的箴言和故事，始终寻求关于古代的人和事的知识。因为知晓一切实在是一件美妙的事。然而，一旦神所引发的自我启示的智慧的幼芽在灵魂里面绽放，那种由教导而来的知识就必须立即废除和挪开。没错，就它本身来说，也必自动衰弱和消退。神的学者，神的学生，神的门徒，不论你怎样称呼他，这样的人再也无法忍受人的指导了。

24.其次，灵魂里初熟的果子必须是“烘过的”，即经由理性的大能试炼，就如金子在火炉里炼过一样。它经过了试炼，被证明是合格的标志就是它的硬度。正如完全成熟的谷穗是烘过的，这样就不再松垂和萎软，而只能经过火的烘烤才能得到这样的结果；同样，追求成熟德性的年轻志向必须经过理性的不可抗拒的大能才能变得坚定稳固。实在的，理性不仅能使灵魂所获得的原理变得刚硬，免得它们松弛和消散，而且还有力量使非理性的情欲冲动变得虚弱。我们看到践行者雅各“在煮熬”，不一会儿我们就发现以扫“累昏了”(《创世记》二十五章29节)。因为恶人以邪恶和情欲为根基，当他看见他所依赖的靠山被理性征服，失去了力量，也就必然发现连接他的力量的纽带也松弛了。

另外，这理性绝不可以混乱一团，它必须分为几个适当的部分。这就是供品要“切成片”的含义。无论在哪里，秩序永远比混乱好，尤其是流速最快的理性，就更是如此。

25.因而，它必须分为若干主要的或主导的思想，就是所谓的“相关话题”，每一个话题都必须适当地展开。在这一点上，我们该学习技术精湛的弓箭手，他们先树立靶子，然后所有的箭都射往靶子。主导思想就像一个靶子，各种形式的展开就像是箭。于是，我们就把最高贵的衣服，理性，编织成和谐的整体。立法者也把金片分成丝线，把它们一一放到适当的地方织成一件耐用的整衣(《出埃及记》三十六章10节)。理性要比金子更宝贵，是由无数的丰富多样的形式合成的：首先把它分

切成最优美的主导思想和观点，在此基础上，把这些思想观点所需要的论证和论据穿针引线，织成经纬。另外，有这样一条诫命说，要剥去燔祭牲的皮，再把燔祭牲切成块状（《利未记》一章6节）。这样做先是为了使灵魂赤裸裸地显现出来，没有任何虚假、无聊的猜测覆盖其上，其次是为了按要求把它分成各部分。它是整体的德性，可以看作一个属，然后再把它分成两大类：谨慎、自制、勇敢和公正。这样，通过观察它们之间的区别和特点，就可以心甘情愿地为它们中的每一个效劳，也可以为它们全部效劳。

我们在运用自己的灵魂时，务要保证它没有负累，免得它被关于事物的模糊、笼统、不加区别的观念迷惑和欺骗，要使它对面前的事物作出划分和归类，对每一个深入观察，仔细分辨，作出细致入微的分析。同样，我们也必须训练我们的理性，它若是在混乱不堪的洪流里漂浮，就只能产生模棱两可的判断；它若被分成几个适当的要点，各个要点配以适当的论证和论据，就会像一个有生命的活物，由各个独立部分组成，一旦组合起来就成为和谐的整体。

再说，如果这些东西就是我们永远的财产，那么我们必须因此不断地训练自己。因为接触知识却不住在它里面，就如同让我们吃饭喝水，却禁止我们完全吸收其中的营养。

26.因而，“切片”之后必然就是“碾碎”。换言之，对各种呈现在我们心灵里的思想划分和归类后，我们必须一直守着它们慢慢研磨。我们看到，有多少人因为逃避身体的训练，终于失去强健的体魄。那些以天上之粮就是吗哪来喂养其灵魂的人，是不会跟从这样的范例的。他们把它立在地上，把它磨碎，用它做成“隐蔽的”饼（《民数记》十一章8节），认为应当把从天上派来的德性的讲道碾碎和嚼烂，这样它留在他们悟性里的印象才会更加深刻。

所以，只要你按神的旨意承认这四样东西：“新的”，即兴旺的或有力量的；“烘过的”，即被火和强大的理性试炼过的；“切成片的”，即把事物分成各自的类别；“碾磨”，即持之以恒地实践、训练心灵所掌握的，你就必须献上初熟之物的祭，甚至是灵魂里最先和最好的产出。然而，就算我们不能迅速这样做，神也不会迟迟不接纳那些适合为他做工的人。如他所说的，“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神（《出埃及记》六章7节）；你们要作我的子民，我要作你们的神”（《利未记》二十六章12节）。

27.这就是对该隐许多天后才献祭的指控。而亚伯献上的是另外的供品，也是以另外的方式献的。他的供品是有生命的，该隐的是无生命的；他献的是时间和价值上都是第一的，该隐献的都是第二等的；他的祭品是最强壮最肥美的，该隐的却软弱无力。因为圣经告诉我们，亚伯献上的是羊群中头生的和羊的脂油（《创世记》四章4节）。因而，他成全了神圣的法令，“将来，耶和華神必照他向你和你祖宗所起的誓，将你领进迦南人之地，把这地赐给你。那时你要将一切头生的，并牲畜中

头生的，归给耶和華；公的都要屬耶和華。凡头生的驴，你要用羊羔代替，若不代替，就要赎回”。[16]（《出埃及记》十三章11至13节）那头生的就是亚伯的礼物，至于献祭的时间和方式则要你自己确定。实在的，最适当的时间就是当神领你到理性被抛来掷去之地，即迦南人之地的时候。他带你到那里也完全不是随意的，而是照着他自己所起的誓。他将你领到那里不是叫你四处飘荡，始终被动地处在波涛和旋涡中间，而是要离开狂野的大海，生活在明朗的天空下，平静的水面上，到达德性的彼岸，如同一个港湾，或一个锚地，或者拥有最安全的避难所，在那里完全可以找到安身立命之地。

28.但是，他既告诉我们说，神起了一个誓，我们就必须思考一下，他用这样的事来描述神是否符合实情，因为在成千上万的人看来，这样的事与神不相适宜。在我们的认识中，起誓就是祈求神对某个有争议的问题作见证。但是在神，没有任何事是不确定的，也没有什么事需要公开争论。正是他向众人显明清晰的记号，叫人知道真理。他实在是不需要任何见证，因为没有另外的神与他平起平坐。毋庸指明，作见证的人，就他是一个证人来说，必比被见证的人高贵。一个是祈求帮助，另一个是给予帮助，后者始终比前者优越。而没有任何东西能比首因（Cause）更优秀——甚至产生这样的念头也是渎神的——因为没有任何东西与神平等，比他低一点点的东西也没有。神与在他之后出来的事物之间的鸿沟是种类和本性之别。人往往在别人认为他们不可信的情况下求助于起誓，使别人能够相信；而神所说的话在任何地方都是可信的。所以，他的话在真实性和可信性上与誓言毫无区别。因而事实上，尽管我们的誓言可以保证我们的真诚，但誓言本身受神的保证。不是誓言使神成为可信的，相反，正是神使誓言成为可信的。

29.那么，为什么在这位先知和启示者看来，神应该有一个誓言来约束自己呢？这是为了使受造的人相信自己的软弱，同时也使他们对得到帮助和安慰有信心。我们不可能在自己的灵魂里始终怀有关于首因之本质的思想，因为“神非人（或神不同于人）”（《民数记》二十三章19节），他是如此高贵，远远高出人对他的任何认识。在我们，可朽性是主要成分，我们不可能脱离自身到外面去获得思想观念，我们不可能避开与生俱来的局限性。我们在自己可朽的躯壳里面爬行，就如同蜗牛在自己的壳里爬行一样，或者像刺猬，把自己蜷缩成一个球，我们总是根据我们自己的本性来思考那圣洁的不朽者。诚然，我们在话语上不会说神具有人的形式这样荒谬的话，但在事实上我们却接受神具有人的情欲这种不敬的思想。因而，我们为他臆想出手脚和收支，认为他也有敌意、厌恶、疏远和愤怒这些情绪。其实，首因绝不可能有这些部位和情绪。起誓也是这样，只是为我们提供一个依靠而已。

我们接着看，“神若赐给你如此如此，你就要取它们来”（《出埃及记》十三章11节）。这是摩西对他的命令提出的条件。没错，他若不予，你就不可能拥有，因为万物都是属于他的财产，你拥有的一切东西，身体、感觉、理性、心灵和它们的各种功能，都属于神；不只是

你，整个世界都是神的。无论你从这世界切割下什么东西为你所用，都会发现它不是你的，乃是另一个的。土、水、气、天空、星辰、各种动物和植物，无论死的还是活的，都不属于你，你没有主权。因而，无论你献什么祭，所献的都是神的财产，而不是你自己的财产。

30. 我们还要注意这命令所表现出来的真正意义上的圣洁：不能任意取用，而要有所挑选。自然（nature）^[17]分配给人类数不胜数的天赋，作为他们的组成部分，她自身却不分有任何一种。她自身是非生的，却生出万物众生；她不需要滋养，却滋养万物；她是不变的，却使万物生长变化；她既不减少，也不增加，却使生命代代相传，生生不息；她赐给身体结构各种能力，使它可以吐纳和前进，能看、能听和能吸收食物，消化之后能排泄废物，能分辨味道，能说话，能做许多其他即有用又必不可少的事。也许可以说，这些事微不足道，自然必已经为她自己取了好的形式。那么，在这些真正称为“良善的”事物中间，我们来试验那些在我们看来是最可敬的事，那些每个人都在适当的时候祈求获得、一旦获得就可以算为最大福气的事。这就是幸福的老年和快乐的死亡。我们都知道，这两件事是临到人身上的最大的恩福，然而自然没有这样的事，她既不知道老年是什么，也不认识死亡为何物。非受造者没有屈尊使用属于受造者的好事，即使受造者自以为拥有与各自的类属相对应的德性，也不会影响非受造者。我们何须惊异呢？男人不能与女人相争，女人也不能与男人相争，各自都有只属于各自性别的功能。如果女人影响男人的行为，或者男人尝试女人的做法，那都会被认为是违背各自的本性的，只能博得恶名。有些德性和良善彼此之间差异极大，即使经过长期实践，也不能使它们成为男女共同的财产。播种和生产属于男人的事，是他独有的德性，没有女人可以得到。同样，生孩子的福气则是属于女人的好事，男人的本性不可能有这种能力。由此可见，即便是“如同人”（抚养儿子一般）（《申命记》一章31节）这样的话，也不是在字面意义上运用于神的，而用于比喻意义，只是为了帮助我们理解而已。因而，我的灵魂，当把一切受造的、可朽的、可变的、衰渎的东西与你关于非受造的、不变的、不朽的、圣洁的和惟一有福的神的概念区分开来。

31. “一切子宫所生的，公的都要归给主耶和华”，这话实在符合自然本性。因为自然已经把子宫给予女人，作为生育后代的专门器官；同样，她也在灵魂里设置一种生育能力，使悟性（understanding）怀胎、分娩，生出众多儿女即各种思想。在所产生的各种思想中，有些是公的、有些是母的，正如生出来的生命物有男女之分。灵魂所生的女孩就是邪恶和情欲，这种力量使人软弱，影响我们的每一步追求。男孩就是灵魂的健康和德性，它激发我们，使我们强壮有力。其中，属男子的部分必须完整地奉献给神，属女子的部分必须留给我们自己。^[18]因而，我们就有了这样的命令：“一切子宫所生的，公的要归给主耶和华。”

32. 不过，我们也看到：“你牲畜中所生的一切，公的要都属耶和华。”（《出埃及记》十三章12节）这已讨论了主要元素的后代，他就

接着教导我们关于非理性元素的后代。这元素是分配给感觉的，他将它比作牲畜。养在羊群和牛群里的幼崽都是驯服、温顺的，因为它们有牧人的引导和照料。那些在野外流浪的幼崽因为没有人驯服，就成为野兽；那些在牧羊人、牧牛人以及诸如此类的牧人，也就是看护任何一种畜类的人引导下的牲畜，必成为温和而驯服。同样，感觉也可以是狂野的或驯服的。如果它们脱离自己的牧人即心智的控制，在非理性中滑入它们所感知的事物的外层空间，那就是野性的。它们若顺服地回应思考——这是我们复合本性中的统治元素——接受它的指导和控制，那就是驯服的。无论如何，视觉、听觉或者一般的感知觉，只要是在心灵的引导下，就是公的和完全的，因为这样的感觉都在健康状态下获得。相反，只要缺乏那样的引导，我们的身体就要遭受破坏，就如同暴君毁灭城邑一样。所以在这里，如在前一种情形下，我们必须承认顺服心智的感觉活动必是好的，是出于神的旨意的，而那些拒不受约束的感觉，必是属于我们自己的，因为我们一有外界的感觉对象牵引，就滑入非理性的道路。

33.另外，我们不仅必须从这些东西中挑选，还要从“整个混合体”中挑选。诫命的原文如下：“你们吃那地的粮食，就要挑选出一部分专门祭献给耶和华，就是用你们初熟的混合体做饼，把它挑选出来作祭。你们把它挑选出来，就像在禾场上筛选一样。”^[19]（《民数记》十五章19至20节）。这里的“混合体”就是我们自己，事实上，我们确是由许多实体^[20]混合和联结而成完整的自我。冷热、干湿以及诸如此类的对立面在万物之支配者的指挥下混合和结合，形成单一的聚集体。正因为如此，这里就称之为“混合体”。

在这混合体中，灵魂和身体占据最初分离的位置，我们必须把它的初熟果子奉献作祭。这些初熟果子就是与两者的德性相符合的神圣冲动，因此我们就看到它被比作禾场。正如在禾场上，大麦、小麦及其他谷物都分别聚集起来，同时把糠、壳以及任何渣滓筛出去。同样，在我们身上，也有最好的和有益的元素提供真正的滋养，使健全的生命成熟。这些必须奉献给神，剩下那些毫无神性的东西则当作渣滓留给人类。我们必须从前者挑选祭品献给神。

不过，也有些权能完全纯洁、毫无邪恶，这些东西我们就不可把它们分成部分，使其支离破碎。它们就像是不可分的祭，是完整的燔祭。以撒显然就是这样的一个例子，神吩咐要按他本人的样式祭献，因为他身上没有任何一部分沾染可能败坏的痕迹。另一段经文也教导了同样的真理，“献给我的礼物，献给我的供品，献给我的果子，你们要按日期（在节日）献给我”（《民数记》二十八章2节）。这里没有提到挑选或分离，相反，供物必须完全和完整。灵魂的节日就是完全的德性所带来的喜乐和幸福，完全的意思就是指纯洁无瑕、全然没有人类容易沾染的邪恶。这样的宴席，惟有智慧者才能拥有。除了他，别无他人，因为你几乎找不到从来没有沾染丝毫情欲或邪恶的灵魂。

34.摩西为我们阐述了关于灵魂的各部分、支配部分和顺从部分的理

论，又表明了两部分中哪个是阳性化的元素，哪个是阴性化的元素，^[21]接着又给我们以下的教导。他清楚地知道，没有辛苦和费心，我们就不可能生出阳性后裔。因而他接下来的话就说，“凡头生的驴，你要用羊羔交换”（《出埃及记》十三章13节）。这等于是说用辛劳来换取进步。因为驴象征辛苦——它是一种忍辱负重的牲畜——羊象征进步，就如它的名字所表明的。所以要学习各种技艺，或者各种行业，或者其他任何可以教也可以学的东西，不可鄙视和松懈，而要全神贯注。你的心里要振奋起来，准备耐心地承受各种苦活；同时要尽一切努力避免毫无果效的劳作，要让你的劳作产生最大的有益果效，获得进步和改善，因为辛劳原本就是为了进步才产生。当然也会发生这样的情形，你尽心劳作，不辞辛苦，你的本性却一无所获，拒绝进步所应当带来的改善，那就停止劳作，放弃努力。做与本性相反的事，是吃力不讨好的。因而，他加上这样的话，“若不交换，就要代赎”（《出埃及记》十三章13节）。也就是说，如果你不能以劳作来换取进步，那就放弃劳作，因为“代赎”这个词具有这样一种意思，即你要使自己的灵魂脱离毫无目的、无所成就的焦虑。

35.但是这些话不适用于德性，只适用于二级技艺，以及任何一种为满足身体需要，或者为谋求额外的物质享受而从事的必不可少的职业。为获得完全的良善和德性所付出的劳作，就算没有达到目的，其本身也能一开始就使劳作者受益。正是那些存在于德性之外的东西，若没有结果来为辛勤劳作戴上冠冕，就全然无益。动物正是这样的。如果你抓住了它们的头，其他动物就都跟随它。行为的头就是目标或目的，目的适当，行为就具有某种生命力。你若决定砍掉它，或切去它，它们就死了。所以，运动员若不能获得胜利，总是被打败，最好撤退。永远遭遇海难的机械师或船员应当放弃航海，换个职业。人若学了初级课程，但由于本性愚钝，无法吸收任何知识，就干脆放弃，倒还值得称道。因为在这些事上的努力不是为了练习，而是为了实现预定的目标。这样说来，如果我们的本性与我们为取得本性上的进步所作的努力适得其反，那就不必无谓地坚持。如果两者相得益彰，我们就当以那些初熟的果子和荣耀来敬拜神。这些东西就是我们灵魂的赎金，使灵魂脱离残忍的工头，重获自由。

36.事实上，我们从权威摩西得知，利未人（Levites）被指定代替头生的，侍奉那惟一值得侍奉的神，所以，他们就是所有其他人的赎金。他说：“我从以色列人（Israel）中挑选了利未人，代替以色列一切头生的，利未人要作他们的赎金，并要归我，因为凡头生的都是我的。我在埃及（Egypt）地击杀一切头生的那日，就把以色列中一切头生的，分别为圣归我。”（《民数记》三章12、13节）这里，得称利未人的，正是理性（Reason）^[22]。他向神寻求庇护，成为他的恳求者。这理性是神从灵魂的最核心最重要部分取来的，也就是说，他取了它，把它分给自己，并把长子的身份判给它。由此可以清楚地看出，流便（Reuben）是雅各的头生，利未是以色列的头生。前者的优先性在于年龄，后者的优先性在于荣耀和价值。因为雅各所象征的劳作和进步从自

然能力中获得源泉，流便的名字也是它给予的，而对惟一的智慧存在的虔诚沉思的泉源——也就是以色列的名号所根基的泉源——则是一以贯之地侍奉神，这种事奉就体现在利未身上。这样说来，正如雅各显然承继了以扫的长子身份，追求良善的努力战胜了追求邪恶的努力。同样，流便即自然恩赐的人也必然把长者的权力让与利未，因为后者的生命是完全德性的生命。这种完全性最清楚地体现在，他把神作为自己的庇护所，抛弃充满受造物的世界的一切事务。

37.这就是渴望自由的灵魂为得救赎所付出的赎价的最主要含义。不过，先知也可能意在表明另一种真理，一种可能被我们不恰当地忽略了真理，即每个智慧者都是愚拙人的赎价；若没有智慧者以同情和预见为愚拙人提供保护，愚拙人可能一刻都无法存在。智慧者就像是医生，与病人的疾病作斗争，力图缓解病痛，或者完全根除病因，除非疾病的肆虐之势大大超过医生的能力，精心治疗也于事无补。正是这种强大的邪恶毁灭了所多玛（Sodom），因为没有哪种善能与这种压倒天平的巨大邪恶抗衡。倘若能在所多玛找到数字五十，这个带来救赎、脱离奴役、使灵魂获得完全自由信息的数字（《利未记》二十五章10节[23]），或者找到智慧的亚伯拉罕从五十往下一直退到很低的下限十所命定的任何一个数字，一个圣洁可教的数字，心灵就不会如此可耻地毁灭（《创世记》十八章24节以下）。然而，就算那些里面的邪恶正在引发一定毁灭的人，我们也要尽我们所能，努力拯救他们。要像良医那样，虽然看到病人已经病入膏肓，无药可救，仍然尽心尽力地提供服务。这样，即使万一出现某种他们不曾预料的灾难，也不会有人把责任归咎于医生的疏忽。如果病人身上出现一丝可救的迹象，无论多小，都应当珍惜，要像煽余烬一样，想方设法把这希望点燃。我们自然指望星星之火可以燎原，令人过上美好稳定的生活。

就我自己来说，当我看到家里或城里有一个善人居住，我就认为那家或那城是有福的，相信他们所享有的眼前的恩福必会永久，相信他们所盼望的现在还没有的事必会实现。因为神为了高贵的人，就把他那无穷无尽、无边无际的财富也分给卑微的人。我确切地知道，他们不可能避开年老的命运，但我祈求他们的万寿无疆。我相信，只要他们活着，就必对共同体有益。所以，当我看见或听见他们中有人死了，我的心就忧伤而沉重。不是为他们忧伤，其实，他们已经尽享天年，寿终正寝，去了我们每个人都去要的归宿；他们活着是幸福的，死了是荣耀的，所以我不是为他们忧伤，而是为活着的人叹息。失去了强有力保护之臂膀，没有了为他们挡风避雨的安全港湾，这些人就陷入了种种不幸，这原本就是他们的命运，不久他们自己也必会感受到这一点，除非自然又树立起新的庇护者取代老的保护人，就像果子成熟的树木，她的动力使其他果子也成熟起来，为那些能够采摘的人提供生计和享受。就一个城邑来说，善人是最可信最永久的保证。同样，在由灵魂和身体构成的共同体里，确保稳定的最强大的力量在于理性对智慧和知识的渴求，立法者基于已经讲过的原因称之为“赎价”和“头生”。

因此，他还论到利未人的城邑可以“随时赎回”（《利未记》二十五章32节），因为敬拜神的人已经堆积了永久的自由，尽管在灵魂的长河中，变化一个接着一个，一波未平一波又起，但在他，治愈也是一次接着一次的。经上既说城邑得赎不是一次性的，而是随时可赎，也就暗示这样的思想：对敬拜神的人，与不断变化相伴随的是永久的自由。一个可朽的人是偶然的，另一个则借恩惠者之恩典坚定而持久，这恩惠者就是那敬拜者的财产和产业。

38.这里我们也可以转向另一个问题，这个问题同样值得深思。首先，他为什么打开利未人的城邑，接纳逃避报复的流浪者，并认为最圣洁的人应当与被称为不洁的人，也就是那些犯了过失杀人罪的人毗邻而居呢？第一个回答可以从已经说过的话里推导出来。我们已经表明善人是恶人的赎价，因而，罪人就有足够的理由来到圣洁者旁边，从他们得洁净。其次，利未人所接纳的人是流浪者。其实，利未人自己本质上也是流浪者。杀人犯被驱逐，离开自己的故土家园，利未人则离弃孩子、父母、兄弟姐妹、亲朋好友，去争取一份不朽的财产，取代那毁灭的财产。两者的区别在于，前者逃走不是出于他们自己的愿望，是不得已为之，后者离开则是出于自己的自由意志，是出于对至高者的爱。同样，杀人犯在利未人中间找到避难所，而利未人则在万物之主那里找到避风港。前者因为不完全，希望有圣洁的话作为他们指定的居所，后者则指望把他们一直侍奉的神作为归宿。再次，过失杀人犯有权利与利未人同住一城，因为神特准这种权利作为一种奖赏，赐给出于正当理由杀人的行为。我们看到，当灵魂跌倒，去崇拜埃及的神即身体，把它视为金子，给予它所不配的荣耀时，圣洁的思想总是奋起反抗，反抗的兵器就是知识所提供的证据和论证。他们把大祭司、先知和神的朋友摩西置于面前作为他们的长官和首领。他们为真正的宗教殊死奋战，不扫除仇敌的虚假理论绝不罢手（《出埃及记》三十二章26至28节）。由此说来，利未人与杀人犯住在一起也就很自然了，因为他们的行为虽然不完全相同，却极为相似。

39.关于这个问题还有另一种通行的解释，但不是为了追求粗俗的知识。在年长者听来可能会相信，年轻一点儿的就很可能充耳不闻。这种解释是这样的。在神的各种至高权能中，有一种无与伦比的权能，就是立法权。因为神本身就是立法者和一切律法的源泉，各个具体的立法者都依凭于他。这种立法权能可以分成两个部分，一部分是奖赏那些行善的人，另一部分是惩罚那些作恶的人。利未人就是第一部分的执行者。因为利未人主持一切属于完全祭司之职的仪式，这些仪式不论燔祭、平安祭还是赎罪祭，都是为了把人举荐给神，为他所认可。至于第二部分即惩罚的功能就由那些过失杀人犯执行。对此，摩西有话见证说：“人若不是埋伏着杀人，乃是神交在他手中。”（《出埃及记》二十一章13节）要知道，杀人者的手只是被使用的工具，使用这些工具的则是另一个，是不可见的那位，他的使用也是人所不能看见的。这样就完全可以理解，执行两种律法的人应该住在一起。利未人执行的是奖赏之法，过失杀人犯执行的是报复之法。

当我们读到“我在埃及地击杀一切头生的那日，就把以色列中一切头生的，分别为圣归我”（《民数记》三章13节）这样的经文时，不可以为惟有在埃及受到重击和凡头生的都毁灭，以色列头生的才为圣洁。不是的。这里的教导是说，无论过去，现在，还是将来，那种成圣都可以在灵魂里不断重复。一旦盲目情欲的最强大力量被摧毁，对神有清晰认识的以色列的可贵的长子就得以成圣。因为邪恶出去了，有利于德性进入，反之亦然。如果良善后退，一直等待时机的邪恶就会取而代之。雅各一出来（《创世记》二十七章30节），以扫（Esau）就进入我们心里，这心总是敞开着，任凭出入。他想要抹除德性的影像，只要可能，就刻上邪恶的印记取代之。然而他不可能成就自己的目标。智慧者必在击打还没落下时就把它挡开，以扫必清醒地看到自己被绊倒和被取代，他的产业归到了别人的名下。

40. 亚伯所献的不只是头生中的初熟果子，还取其脂油献上，表示灵魂的喜乐和丰富，一切保护并产生喜乐的，都要挑出来献给神。

另外，我还注意到，根据祭献条例，敬拜者必须首先从用来祭祀的牺牲中选取以下三样：脂油、双腰和肝叶（《利未记》三章3节以下）。关于这三者，我会一一解释。至于头或心，我们可能会以为献祭的首选应当是它们，因为我们也在立法者的话里看到，支配性原理就位于它们中间，不是在头上，就是在心里，经上却没有一处这样提到它们。也许他把它们列在神的祭坛之外是出于真正的虔诚，经过了深思熟虑，因为这支配原理时刻都在变化，不是变好，就是变坏。因而它始终包含不同的印象：有时是纯粹的、经过试炼的真币，有时则是低劣的、掺假的假币。这区域既然能接纳两种针锋相对的元素即高贵和耻辱，对两者都耳熟能详，对两者都同样推崇，那么，在立法者看来，与其说它是圣洁的，还不如说它是不洁的。因而，他就把它从神的祭坛上排除了。耻辱的就是读神的，读神的必是不洁的。正是这种亵渎把支配原理排除出去了。当然，如果它经过净化，每一部分都得到洁净，祭火上焚烧的就必是毫无瑕疵和毫无污点的完整祭品。根据燔祭条例，除了排泄物和皮是留给受造物的——因为它们是身体软弱的标记，但不是邪恶的标记——其余的一切都应完整地献给神作燔祭，因为它们表示灵魂的各个部分都是整全的。

[1] 指神。——中译者注

[2] nous (mind) 一词极难翻译。在希腊文中，它是一个常用字，主要指感觉、意志和情感等精神性活动及其主体。（参看汪子嵩等《希腊哲学史》第一卷，人民出版社1988年版，第909页）因此，它的主要意思包括两个方面，一个是作为实体的存在；另一是作为实体的精神活动。斐洛的著作中通常是不加区分地在这两种含义上同时使用这个术语。为了对他使用的差别性有所体现，我们在他主要指实体的地方，译为“心灵”，在有关精神性活动的地方，译为“心智”。——中译者注

[3] 和合本《圣经》为：“归到他列祖（注：原文作‘本民’）那里。”——中译者注

[4] Logoi是logos的复数形式。在希腊哲学中通常译为“逻各斯”。在斐洛（Philo）的思想中，“逻各斯”有许多复杂的用法，既用以指相/理念、权能，也常与智慧等词同义，有时也指神的儿子和长子等，还与律法相关。与后来基督教的逻各斯论有密切关系，

但也有重要区别。这里依据《圣经》的译法，统一把“逻各斯”译为“道”。——中译者注

[5] 希腊文为paramnaios，英译为murder-stained。——中译者注

[6] 希腊文为asumphonos，英译为dissident，意为“政见不同”。斐洛这里的意思似乎是说，为“所恶之妻”所俘虏的人，好与人背道而驰，固执成见，不能融入群体或社群之中。——中译者注

[7] 希腊文为aischroptathes，英文译为shame-working。——中译者注

[8] 这里的希腊文是he physis，英文用大写的Nature翻译。斐洛说physis“创造”光，应该是相对于神创造无形理智世界的光而言，有形的光即视觉成像所需要的“光”与眼睛作为有形对象之看的器官间的关系。——中译者注

[9] 和合本《圣经》为：“因为神恩待我，使我充足。”——中译者注

[10] 如果原文没有差错，那么这里的观点可能是这样的：父亲是担当教育自己孩子的父亲，而父亲的父亲当然也担当对父亲的教育，所以祖父的影响力延及孙子。

[11] 希腊文是noun phasin。斐洛关于nouns的论述也是相当复杂的。通常的情况下，他都用到on指神，然而，他有时候也用nouns。更多的时候，Nouns与logos联系在一起，这可能是出于斯多亚派的影响。在这节论证中，nouns是被用在逻各斯的意义上。——中译者注

[12] 所谓的“两大权能”，又称“君王的权能”和“统治的权能”。斐洛又称他们为“神”和“主”，与to on即他行文中通常称为“神”的最高存在形成三合一的关系。“君王的权能”在层级上要高于“统治的权能”，两者似乎是非受造的，是两种逻各斯，是作为显现者的“像”或“面貌”。因此，与基督教的三一神观有所区别。斐洛的三合一更像基督教三一神观的“形态论”，即两权能只是本体的显现者，而不是真实的位格存在。——中译者注

[13] 这是斐洛推导出的一个比喻，意思是“在灰里烤出来的饼”。

[14] 和合本《圣经》为：“现在要看我的话向你应验不应验？”——中译者注

[15] 参七十子译本。按我们的译本，这话的意思无疑应该是：“在白发人面前你要站起来（表示尊敬）。”

[16] 希伯来文本里是：“若不代赎，就要打折它的颈项。”

[17] 这里的“自然”是斐洛常用的一个词，实际上等同于事物中的神圣动力（Divine Agency）。因而也称为“非受造者”（the uncreated）。斐洛的意思是说，即使诸多恩福是自然本性赐给我们的，也不能由此推出，它们都适合用来祭献自然本性后面的权能。

[18] 这里所谓的灵魂的属男子和属女子部分，就是斐洛所谓的阳性原理和阴性原理。在柏拉图的二元论中，原没有这样的说法，只是讲存在着理性/非理性、善/恶、光/暗之别，然而斐洛这里却把二元论的两端归结为阳性/阴性。这与斐洛的本体论是部分有关的，斐洛认为智慧在本体上是阴性的，逻各斯是阳性的。虽然斐洛没有关于神是阴阳同体的论述，然而有些现代学者认为斐洛的上述思想是诺斯底主义（Gnosticism）的基本源头之一。——中译者注

[19] 英文与和合本有出入，故按原文译出。和合本的译文如下：“吃那地的粮食，就要把举祭献给耶和華。你们要用初熟的麦子磨面，做饼，当举祭奉献；你们举上，好像举禾场的举祭一样。”——中译者注

[20] 希腊文为ousion，英文译为substances。这个术语在斐洛的著作中有着较为固定的含义，它主要不是沿用亚里士多德的“本体”含义，而是“质料”的含义。这一点为斯多亚主义所发挥，似乎斐洛深受斯多亚主义化了的亚里士多德的ousia用法的影响。这里译为“实体”，主要是考虑到它有“基质”的意思，作为混合物当然是有基质的，即有

质料的，而神作为to on与此无关。斐洛通常不在“本体”的意义上将ousia用于“神”。——中译者注

[21] “阴性化”和“阳性化”、“阴性”和“阳性”是斐洛著作中两个有趣的相互对照的概念。《圣经》中译为“公”和“母”。我们在译法上作了一些妥协，既采用了《圣经》的用语，同时又在不适合译为“公”和“母”的地方译为“阴性”和“阳性”。斐洛把这两对范畴用于柏拉图主义的二元论观点上，解释例如灵魂是属于阳性，躯体是属于阴性的等等。这就是说相比阴性，阳性代表更为正面的价值原理和本体原理。然而，斐洛又没有柏拉图主义那样绝对。学者们关于“阴性”和“阳性”的斐洛的解释是有争论的。有些不认为这是斐洛本体论的一部分，有些认为是。因此，他们在关于斐洛这一思想是否影响过诺斯底主义也存在不同的看法。——中译者注

[22] 就是logos。——中译者注

[23] 那里规定了第五十年为禧年。

论恶人攻击善人

论恶人攻击善人

1.“该隐对他兄弟亚伯说，我们到平地上去吧。于是二人来到平地上，该隐就起来打他兄弟亚伯，把他杀了。”^[1]（《创世记》四章8节）该隐的目的就是要用挑衅把亚伯拖入争论，并借着似是而非的，只具有真理表象的诡辩来战胜他。我们从简单明了的事情推断出关于复杂模糊的事情的结论，认为这里的平地，也就是该隐约他兄弟亚伯会面的地方，比喻比赛和单挑独战。我们看到，无论是战争年代还是和平年代，大多数竞技赛事都是在平地上展开的。和平年代，参加体育竞赛的运动员要在空旷的平地上设置跑道；战争年代，很少有步兵或骑兵在山岭上开战。因为不利地形所导致的伤亡很可能会比战斗本身所造成的更大。

2.这里就是一个明显的例子。倾心追求知识的人，与知识的反面即无知作战，指导灵魂，告诫并纠正它里面的非理性权能；我们看到，这人就是出现在平地上的：“雅各就打发人，叫拉结（Rachel）和利亚（Leah）到田野羊群那里来。”（《创世记》三十一章4节）这清楚表明，平地（或田野）是一个比喻，意指争战、争吵和争论。他为什么要把她们叫到平地上呢？因为“我看你们父亲的气色向我不如从前了”（《创世记》三十一章5节）。我倾向于这样理解：“拉班（Laban）之所以不站在你这边，原因就在于神与你同在。某个灵魂若是把感觉可感知的外在对象尊为至善，这样的灵魂不可能有卓越的理性；有神住在里面的灵魂，不会把外在的感觉对象看作善事。拉班这名字这词所对应的就是这个意思。”这样的人，遵照他们父亲的法则，根据渐进原理指导自己的行为，所以选择平地作为他们教导灵魂中的非理性冲动，使它们找到更好的发泄渠道的最好之地。以色列对约瑟（Joseph）说：“你哥哥们不是在示剑（Sychem）放羊吗？你来，我要打发你往他们那里去。”约瑟说：“我在这里。”以色列说：“你去看看你哥哥们平安不平安，群羊平安不平安，就回来报信给我。”于是打发他出希伯伦谷（Hebron）。他就往示剑去了。有人遇见他在田野走迷了路，就问他：“你找什么？”他说：“我找我哥哥们，求你告诉我们他们在何处放羊。”那人说：“他们已经走了，我听见他们说要往多坍（Dothaim）去”（《创世记》三十七章13至17节）。

3.从这些话我们可以清楚看出，他们正是在平地（田野）上照料他们里面的非理性权能。而约瑟，因为无法承受他父亲过于严厉的知识，就被打发到他们那里去，好叫他在比较温和宽大的老师那里学习，知道

自己该做什么和什么是有益的。因为迄今为止他所追随的信条掺杂了各种各样不和谐的因素，由许多方面构成，成分十分复杂。正因为如此，立法者说约瑟的父亲给他做了一件彩衣（《创世记》三十七章3节），由此表明他所传播的教义充满错综复杂的谜团，很难解开。他在形成自己理论的时候，更多的是考虑到治国才能，而不是真理。这体现在他对待三类善事的态度上，即属外界的，属肉体的，以及属灵魂的善事。从其本性看，这些事都全然不同，彼此独立，但他把它们联合起来，组成一个整体，宣称它们彼此需要，不可分离；又说由三者共同构成的统一体才是完全和真正的大善；而构成整体的各个部分，虽然也是善，但只是部分或作为构成元素的善，不是完全的善。他指出，构成宇宙的四大元素，无论是火和土，还是另外两种元素，都不能单独构成世界，惟有当各个元素联合起来，合成一个整体，才能成为世界；又指出，快乐其实也完全一样。它既不在于单独拥有属外界的事物，也不在于拥有属肉体的事物，也不在于拥有属灵魂的事物。这三类事物每一类都只是一个部分，或者一个元素，只有把它们都结合起来，成为整体，快乐才会产生。

4.所以，为了使他接受比这些思想更好的教导，就把他打发到那些人那里去：这些人认为惟有真正美的才是善的，认为这是专属于灵魂的财富，相信外在事物和属肉体事物的好处只是表面的善，并非实质的善。因为经上说：“看看你哥哥们放羊”，“在示剑”看管他们的各个非理性因素（《创世记》三十七章13节）。“示剑（Sychem）”的意思就是“肩膀”，表示忍辱负重。爱德性的人就是要担当极大的担子，即要抵制肉体 and 属肉体的快乐，还要拒斥外部的事物以及它们所带来的愉悦。“你来，我要打发你到他们那里去”，也就是说，“召你到哪里，就要去哪里，要在心里做好预备，热切地接受更好的教导。到目前为止，你都在自欺欺人，以为你所接受的是真正的教育。你嘴里虽然同意，要去接受另外的教导，但你心里并不承认自己需要另外的教导。你叫着说：‘我在这里。’这应答在我看来并不表明你乐意去学习，反倒显出你的顺从是多么轻率和鲁莽。因为接下来有真人（real man）发现你迷了路，在田野徘徊（《创世记》三十七章15节），这就是明证。你若是有坚定的决心去接受教导，就不可能在半路上迷失方向。我还注意到，你父亲劝你去的话不带有任何强制色彩，目的就是希望你能出于自己的动力，自愿走上更好的道路。他只是说：‘你去看看’，去沉思，去观察，去全面准确地了解问题；因为你首先要弄清楚自己要去干什么，然后才能着手去做。当你对要做的事有了全面的考察，经过沉思对方方面面都有了完全的了解，那么就要进一步去检查那些投身于此事、已成为虔诚信徒的人。你必须查明，他们追求这项事业是出于正常的理智，而不是头脑发热，因为那些沉溺于享乐的人常这样设想，讥笑和贬损他们。我是说，要仔细审查，看进行这种训练的人是否理智和清醒。但不可轻率地作出最后的论断，要把情况回报给你父亲，让他作最后论断。因为刚上道的人的论断往往是不可靠和不稳定的，而那些入道很深的人的判断才稳妥准确。其他人惟有向他们学习才能渐渐获得这种能力”。

5.我的悟性啊，你若是基于智慧来考察这些神谕，也就是神的话语和神所爱的人所立的律法，就不会勉强接受任何拙劣的，或者与它们的高贵不相配的事物。是啊，明智的人，谁会接受我们正在谈论的这个故事呢？雅各既拥有王的财富，怎么可能缺少家奴或侍从，竟要派他的一个儿子出去察看他的其他儿子，看他们是否平安，他们所放牧的羊群是否平安，再回来报信给他？他的祖父打败九王之后抓走了大量囚犯，除此之外还有三百多家养的奴仆，并且自那以来，他的家庭从来没有衰落过，家丁不但没有减少，反而渐渐增多。他既然有大量的仆从，如果要执行的任务很容易完成，只要派出一个低等待从就可以做到，那他就绝不会认为派一个儿子，并且是他特别喜爱的儿子去执行是恰当的。

6.你要注意，圣经的记载常常有违常规，甚至讲到他派儿子离开的那个地方时也是如此，只是为了叫读者明白，不能从字面意思去解读全文。经上记载说：“打发他出希伯伦谷。”（《创世记》三十七章14节）要知道，“希伯伦”即“成对”和“同志关系”的意思，它是对我们身体的形象称呼，因为身体与灵魂“成对”，并与它建立了一种友谊和“同志关系”。身体作为“谷”，具有感觉器官，巨大的接受器，可以容纳外界的全部感觉对象。它们把大量事物的属性提供给智性，通过接受器倾倒给它，就像汹涌的洪水把它给淹没了。所以关于大麻风的条例有规定，一旦发现房子的墙上有发绿或发红的凹斑纹，就必须把那有灾病的石头挖出来，扔到城外不洁净之处，又要用别的石头，代替那挖出来的石头（《利未记》十四章57节以下）。也就是说，当异常的属性——都是享乐、欲望以及诸如此类的情欲自己造成的后果——出现并压迫整个灵魂，把它挖空降低它的水准时，我们就必须除去导致产生这种疾病的原理，并且通过律法的训练，或者真正良好的教育，引入好的有利于健康的原理来取代它。

7.因而，雅各看到约瑟已经完全陷入了身体和感官的深谷，就激励他离开藏匿之处，走出来求助于那些曾追求圣灵、如今已经成为导师的人，从他们汲取自由且坚定的灵。走了一阵子之后，他以为自己已经前进了一大步，却不想迷了路，如经上所说的：“有人遇见他在田野走迷路”（《创世记》三十七章15节）。这表明光努力还不够，努力还必须要有方式方法。正如演奏必须有音律，说话必须有语法，也就是说从事任何艺术都不可毫无章法，或者用错误的方法，每一种艺术都要按着它本身所要求的规律去做。同样，我们要理智但不可狡诈；要自制但不可吝啬；要勇敢但不可鲁莽；要虔诚但不可迷信，不可以无知的灵去追求任何一种德性所主宰的知识，因为我们都知道，这些领域都是无踪迹可循。所以，有一条律法要求我们“按公正的方法追求公正”^[2]（《申命记》十六章20节），也就是说，我们追求公正和其他德性，就必须按它们的方式行事，不可按相反的方式行事。所以，如果你看到有人该吃的时候不吃，该喝的时候不喝，不洗澡，不抹油，不修边幅，睡在地上，住在肮脏和破烂的房子里，以为他是在践行自制，那么请饶恕他的错误，并且向他指出何为真正的自制。他的所有这些行为都是徒劳无益，甚至令人厌烦的，只是以饥饿来折磨身心，以别的方法来恶待它们。一

个人，可能甘心接受圣水的喷洒，接受各种洁净方法，但那只是洁净了身体，心灵仍然充满污秽；他可能有很多钱，多得不知道该如何花，于是就建起一座庙宇，粉刷得富丽堂皇；他可能奉上百牲大祭献，平时也时时献上小公牛；他可能用昂贵的还愿奉献物装点圣物，并把大量名贵材料，甚至金银无法计量的精致工艺品用到它们身上。即便如此，他仍然不能写入虔诚的名单，绝对不能。因为这样的人与其他人一样，已经偏离了虔诚的正道，迷失了方向。他们以为虔诚只是仪式，而不是圣洁。他们把各种礼物献给神，却不知道他不受贿赂，不会接纳这些东西；对他恭维奉承，却不知他不信花言巧语，他只接受各种真诚的敬拜，憎恶任何假装的东西。真诚的敬拜就是把单纯的真相作为惟一祭献的心灵来敬拜。他们的一切只是为了炫耀，这种以耗费大量奢华的外物为代价的做法都是虚假。

8.有人说，圣经没有提到发现他在田野迷路的那个人的名字（《创世记》三十七章15节）。这样说的人在一定意义上也迷了路，因为他们总是无法清楚地看见事情的真相。要不是他们患了心眼疾病，变得半瞎了，他们原应知道，这位真人的最正确称呼就是简单的“人”，这是完全属于他的名字，对富有理性、准确和清晰的表达能力的心灵来说，也是最恰当的头衔。这“人”就住在我们每个人的灵魂里面，有时候是王和统治者，有时候又成为我们生活中各种比赛的法官和裁判。有时候他还担当证人或控告者的角色，但我们看不见。他从里面审判我们，甚至不允许我们开口，用良心的绳索勒住舌头，免得它走上任性而悖逆的道路。这位挑战者^[3]看见灵魂在路上徘徊，就问他：“你找什么？”（《创世记》三十七章15节）“你在找正确的感觉吗？那你为何要行在狡诈的道上呢？是找自制吗？但这条路通向吝啬。是找勇气吗？沿着这条路走下去只能遭遇鲁莽。你所找的是虔诚吗？可这是一条迷信之路。”如果说它正在寻找科学原理，渴望他们如同最亲近的兄弟，我们绝不可相信它，因为如若那样，它所问的就不会是“他们在何处放羊（feed）”（同上书，五章16节），而应该是“他们在何处牧羊（tend）”。因为那些放养我们的人所提供的食物，就是为各种非理性的、永不满足的感官提供的形形色色的感觉对象，这种食物使我们失去自制，陷入悲惨的泥潭；而那些牧养者，他们拥有统治权和管理权，通过压制强烈的欲望来驯服狂野的感官。灵魂若是寻找真正信奉德性的信徒，就会在诸王中间寻找，而不会在侍酒者、甜食师或厨师中间寻找，因为后者预备满足各种享乐的东西，而前者则要控制各种享乐。

9.所以，这人既已识破骗局，就正确地回答说：“他们已经走了（离开这里了）。”（《创世记》三十七章17节）。“这里”他指的是物质世界，以此表明，凡持久努力，争取获得美德的人都要放弃世俗世界，立志升向天空，路上不携带任何肉身的软弱和缺点。这人还说，他听见他们说要往多坍去（同上）。要知道，“多坍”的意思就是“完全放弃”。所以，他们自己的话就是证明，说明他们已经全心全意地，而不是半心半意地致力于学习如何抛弃一切与德性无益的东西。同样，我们还念到这样的经文：“撒拉（Sarah）已经断绝了（女人专有的）月经。”（《创世

记》十八章11节)情欲的本性就是女性的,所以,我们必须断绝与这些东西的关系,去追求标志高贵爱情的男子气概。

所以,正是在平地(田野)上,也就是在不同言语的对抗中,约瑟迷了路,也就是主张一种精致的教义和教导治国才能而非真理的人迷了路。在那些参加体育比赛的运动员中间,有这么一些运动员,他们的形体看上去极其剽悍强壮,令他们的对手望而生畏,使他们还没开赛就退出比赛。于是,他们不战而胜,以其无与伦比的力量赢得了奖牌,甚至连预备作战的尘土也没有沾染一点。以撒的心里——心灵乃是我们最神圣的部分——正是赋有这样的运动员的力量,他“出来到了平地(田间)”(《创世记》二十四章63节)。他不是来与任何人比赛,因为那些原本与他作对的人看到他伟大的本性,看到他在各方面都大大超过他们,已经胆战心惊,不战而退了。所以,他不是来争战的,乃是要与独一的神独处,就是引导他的道路和灵魂并与他同行的神,还要与他默默交流(默想)。我们可以举出一个非常明显的例子证明这绝不是凡人之间的谈话。因为利百加,也就是忍耐,出来证明所看见和留下印象的只有一个人。她问:“这走来迎接我们的是谁?”(同上书,五章65节)。诚然,坚守在高贵之道上的灵魂固然能够领会自学所得的智慧,也就是“以撒”这个名字所代表的,却不可能看见神这智慧的统治者。与此一致的是,仆人的话也进一步证实她不能领会神,因为他是不可见的,即使在与以撒交谈,也是看不见的。仆人说:“这是我的主人。”这话显然只是指着以撒说的,因为他如果看见了两个人,就不可能只指着一个人说。没错,他根本没有看见神,因为他不能被指认。凡在半路上徘徊的人,没有一个能看见他。

10.我想,我们已经非常清楚地表明,该隐叫亚伯去平地(田野),这是向他挑战。这里的平地就是比喻必须争战的一场比赛。接下来我们必须努力揭示他们出发之后所要考察的是什么问题。显然,他们是在考察完全相反的不同观点。在亚伯,万物都归于神,所以他所考察的是爱神的信条;在该隐,一切都属于他自己——他的名字就是“获取”的意思——,所以他所考察的就是爱自己的信条。爱自己的人,一旦脱掉外衣,预备与那些珍爱德性的人开战,就不停地拳打脚踢,直到彻底毁灭对手,或者迫使他们举手投降。因为他们总是千方百计——如俗语所说的——地不断提问:“身体不就是灵魂的房子吗?”既然如此,我们为什么不该关心这个房子,使它不至于崩塌?眼睛、耳朵和别的感官岂不是——可以说——灵魂的保镖和侍臣吗?我们难道不该珍爱自己的同盟和朋友吗?自然创造了各种享乐、娱乐和喜乐,满足我们生活的方方面面,这岂是为死者,或者为那些根本没有出生的人准备的,而不是为我们活生生的人预备的?凭什么我们要放弃财富、名声、荣誉和职位,以及其他诸如此类的事物?它们不是保证了我们的生活不仅安全而且快乐吗?这两种截然不同的生活方式证明我所说的话是对的。那些热爱和追求德性的人,几乎无一例外都是身贱位卑、受人鄙视的无名小卒,他们只有贫瘠的土地,缺衣少食,不享有臣民的特权,甚至连奴隶都不如;由于吃不饱、穿不暖,他们看上去面黄肌瘦,皮包骨头,疾病缠身,挣

扎在死亡线上。相反，那些关心自己的人则都是名人、富人，占据着领导的位置，领受众人的吹捧，接受各种荣耀，大腹便便，红光满面，心宽体胖，过着纸醉金迷、放荡不羁的生活，对劳作一无所知，却谙熟各种享乐，借着感官把甜美的生活带给那些来者不拒的心灵。

11.他们经过这样冗长和远距离的辩论之后，就被认为已经打败了那些不习惯吹毛求疵的论证的人。但他们的胜利不在于得胜者有多大力量，而在于他们的对手在这方面的软弱。追求德性的人可以分为两类。有些人只把灵魂作为他们所追求的好事的宝库，致力于可称道的行为，毫不擅长于玩弄辞藻。还有些人两方面都很成功，心灵有智慧和善行保卫，嘴巴又能言善辩，口齿伶俐。所以，与某些好战的对手面对面论辩，这特别适合后面这类人，因为他们全副武装，已经预备有击退敌人的方法，但这样做对前者来说，就毫无安全可言了。就算他们也全副武装，这战争也不是平等的，何况他们毫无装备，怎能对付全副武装的人呢？就亚伯来说，他从来没有学过说话的技巧，只是用心去领会美和高贵。出于这样的原因，他应当拒绝平地应战，对心怀恶意的人的挑衅置之不理，因为退避总比溃败好，尽管我们的敌人会把这种退避称为怯懦，但我们的朋友会认为这是小心谨慎。既然朋友不会糊弄人，我们就当相信朋友，而不是相信那些对我们心怀恶意的人。

12.你岂没有看到摩西与“埃及”文士（也就是身体）的诡诈争战吗？他把他们称为“魔术师”，因为诡辩的把戏和骗局就像魔术的魔力一样，腐蚀并败坏好人。摩西向耶和華恳求说，他不是个“能言”的人（《出埃及记》四章10节），这话的意思等于是说，他没有演讲的天赋，没有辩才。其实所谓的辩才不过是对看似可能之事的似是而非的推测而已。后来，他又提到这个问题，特别强调他不只是不会能言善辩，而且全然“不会说话”（《出埃及记》六章12节）。他称自己“不会说话”，不是我们所说的全无理性的动物的不会说话，而是指他找不出适当的言语来表达自己。其实，他心里刻着真正智慧的教导，这与虚假的诡辩完全相反。所以，摩西必不会匆匆下到埃及去，也不会与它的文士正面交锋，直到神拣选了他的兄弟亚伦（Aaron），把表达思想所必不可少的要点完全显明出来，使他在表达方面得到全面训练。亚伦能言善辩，可以作他的“口”、“代言人”和“先知”（《出埃及记》四章16节；七章1节），这些称呼都是属于话（Speech）或道（Word）的，^[4]话或道是心灵的兄弟。心灵是话语的源泉，话语则是心灵的流溢。心里所有的思想，就像从泉源里流出来的溪流，涌上来，借着话语说出来，叫众人知道；话语就是把悟性在自己的议院里所形成的计划表达出来。而且，话语就是神谕的代言人和先知，而悟性则在深不可测、难以企及的深处不停地说着神谕。

13.这样去面对那些在自己所持守的信条上振振有词的人，与我们必是有益的，因为我们既在表达形式上接受了训练，也就不会因为缺乏辩论技巧而一下子倒下。相反，我们必会鼓起勇气，从容应对，轻松地摆脱对手凭借其技巧设下的圈套。一旦我们识破了他们的诡计，就必使他

们原形毕露，原来他们所显示的英勇只是演习中的英勇，不是真正战斗中表现出来的英勇。他们只是在自己人中间举行的模拟比赛中获得荣耀的拳击手，若是参加真正的比赛，恐怕就是无名小卒了。如果一个人心灵里武装了全部的德性，虽然没有受过修辞的任何训练，但只要他静静地一言不发，就可以稳操胜券，不需任何风险就可赢得奖牌。但是他如果像亚伯那样，出去参加充满诡计的争战，那就会还未站稳脚跟就栽倒在地上。正如在医学界，有些开业者能够治疗几乎所有的苦痛、疾病和身体的其他损伤，却不能对任何一种治疗作出科学解释，不论是真理性的解释，还是似是而非的解释，他都说不出来。相反，还有些人，就理论水平来说，非常杰出，对症状、病因以及应该如何治疗讲得头头是道，令人敬佩，但是对解除病体的痛苦却没有任何好处，对真正的治疗起不了任何作用。同样的道理，那些对德性孜孜以求，在生活中身体力行的人往往拙于表达，而那些在演讲技艺上受过全面训练的人又往往不能把所学的高深教导在内心里沉淀下来。如果我们发现这些人控制不住自己的舌头，喋喋不休地说个没完，表现出傲慢和放肆的姿态，那一点儿也不值得奇怪。然而，他们只是表明自己的无知和愚蠢而已，他们的学习过程一直就伴随着这样的无知。而另一些人，就如医生那样，已经接受教导，知道要根治灵魂的疾病和烦恼必须耐心等待，直到神准备好了最完全的解者，喷出话语之源，向他显明出来。

14.所以，要是亚伯训练过救人要谨慎的德性，待在家里，对挑衅和较量的话语置之不理，那就好了。他应该效法利百加，她代表的就是耐心等待。当以扫，就是追随邪恶的人，威胁要杀死雅各，就是德性的信徒的时候，她就指示雅各离开，因为以扫策划了计谋要害他，直到以扫的残忍和疯狂渐渐平息。实在的，他的威胁令人难以忍受，他说：“为我父亲居丧的日子近了，到时候，我要杀我的兄弟雅各。”（《创世记》二十七章41节）以撒是世上惟一个不受情欲支配的典范，接受了神的“不要下埃及去”（《创世记》二十六章2节）的警告，以扫却祈求和希望他成为非理性情欲的奴仆，希望他（在我看来）被快乐或忧愁或别的情欲之箭射中。他竟这样希望，这就清楚地表明，人若不够完全，只知道埋头苦干，就不仅很容易受伤害，还可能遭到彻底毁灭。然而，神是仁慈的，他不会让一个圣洁和不可亵渎的人成为情欲的牺牲品，也不会把追求德性的人交给疯狂的杀人犯遭受毁灭^[5]。所以接下来的话：“该隐起来打他兄弟亚伯，把他杀了”（《创世记》四章8节），从浅层看，这话是说亚伯被杀死了，但只要深入研究，仔细琢磨，就会发现，这话的意思是说该隐被他自己杀死了。这话必须这样理解：“该隐起来，杀死了自己”，而不是别的什么人。这正是我们所指望的他该得的下场。因为灵魂若是从自身中根除了爱德性和爱神的原理，就是在德性之生命上死了。因而可以说，亚伯既被杀死了，又还活着，这听起来似乎有点儿奇怪，但真实的意思是说：他是从愚昧者的心里毁灭了，被消除了，但他在神那里过着快乐的生活。对此，圣经会为我们作证。我们清楚地看到，它说他有“声音”从地里向耶和華“哀告”，诉说他在邪恶兄弟手里所遭受的冤屈。人若不是还活着，怎么可能说话呢？

15.我们所得到的结论是：智慧者看起来在败坏的生活上死了，在不朽坏的生命上却是活的；而卑劣小人尽管在邪恶的生命上活着，在快乐的生活上却已死了。如果我们想到的人或一般的物体是彼此分开的，那么可以说，作用者是一个，被作用者可能是另一个。比如为教育的目的，父亲打儿子，或者教师打学生，打的是这一个，被打的则是另一个。但当我们思考的人或物体不是两个，而是同一个，那么施动者与被动者当然也是同一个了。它们不是处在不同的时空里，不是两个对立的主体，而是同一个时空中的同一个主体。比如，一个运动员为了训练按摩自己，那么毫无疑问，被按摩的就是他本人；一个人击打或伤害自己，被击打或受伤害的当然就是他本人，甚至可以说，他若切割自己的肢体、杀死自己，被切割、被杀死的就是他自己。我举这样的例子要说明什么问题呢？也就是说，灵魂若不是出于彼此分开的人或事物，而是出于同一个整体的人或事物，那么它做了什么，就必然承受什么，就如同我们在讲的这个例子那样。看起来，它毁灭了与神最亲近的教义，但结果，它毁灭的是它自己。该隐不敬神的子孙拉麦（Lamech）就证明了这一点。拉麦有两个妻子，就是两个不明智的判断，他对她们说：“我杀壮士却伤自己，我害幼童却损本身。”（《创世记》四章23节）很显然，一个人若杀了勇敢的原理，就是拿它的对立面怯懦之病来伤害自己，若去掉了追求高尚行为所需要的强大力量，就是使自己遭受拳击，蒙受极大的耻辱。事实上，代表耐心等待的利百加就说了，如果训练和渐进都除去了，那么她所失去的就不只是一个儿子，而是两个儿子，最终以至于断子绝孙（《创世记》二十七章45节）。

16.正如伤害情操高尚的人，最终受损的是他自己。同样，人若认识高贵者的尊荣，就能获得一定益处，名义上是荣耀他们，实质上是自己受益。自然本性以及所立的与自然本性和谐一致的诫命都证实了我所说的话。我们在经上看到这样一条直截了当的诫命，“当孝敬父母，使你得宠”（《出埃及记》二十章12节）。它没有说“使那些被孝敬的人”，而是说“使你得宠”。我们是由心灵和感觉构成的复合存在，如果我们能敬重心灵如敬重父亲一样，敬重感觉像敬重母亲一样，那么我们自己也必得到它们的善待。尊敬心灵表现在，不是为它提供享乐的东西，而是为它提供有益的东西；凡是从德性生出来的，都是对它有益的。尊敬感觉表现在，不放任它专注于外界对象，而要以心灵控制它，因为心灵就像领航员或马车驾驭者，能够指挥我们里面的非理性力量。如果心灵和感觉得到了我所描绘的这种尊敬，那么作为它们两者的构成者的我，就必能从中得到益处。关于心灵和感觉我们就谈到这里。你若能像尊敬父亲一样尊敬那创造世界的神，像对待母亲一样对待构成宇宙的丰富多彩的智慧，那么你自己必是最终的赢家。神是完满的，他什么也不缺；至高和终极的知识不需要任何东西。既然这样，我们必然可以说，关爱神和终极知识的人，他付出的爱并不是为他所爱的对象增添什么好处，因为他们什么也不缺乏，受益的主要还是他自己。驯马的人懂马，爱狗的人了解狗，他们都知道怎样爱护动物，为它们提供它们所需的、对其有益处的东西。他们若不这样做，就会被指责不尽职。然而，若说虔诚，即

爱神，就是为神提供益处的途径，这就是不敬神了。因为神既不缺乏任何东西，当然就不可能从任何东西上获益，任何存在物也不可能为至高无上的神增添什么。恰恰相反，倒是神在不断地、永不停息地为宇宙提供恩益。所以，当我们说虔诚就是对神的爱的时候，我们指的是类似于仆人对主人的侍奉，主人告诉仆人去做什么，仆人就马上遵命去行。但同样，这样的类比似乎也不够完全，因为主人需要侍奉，神却根本不需要。这样说来，对主人来说，仆人的侍奉使他们受益，但对神来说，并没有从人的侍奉中获益，所体现的惟有人对主的一片爱心。既然神的一切从来就是完全的，人就不可能使他的什么方面有所改善，反倒是他们自己在走向神和与神日益亲近的过程中受益无穷。

17.至此，我们讨论了这样一个问题，即那些人看起来是对别人行了善或作了恶。其实，我们发现，受益或遭报的乃是他们自己。关于这个话题，我想已经谈得够多了。接下来我们要看看下面的话。有一个问题是这样提的：“你兄弟亚伯在哪里？”（《创世记》四章9节）对此，该隐回答说：“我不知道，我岂是看守我兄弟的吗？”这段经文要求我们思考这样一点，从严格意义上说，神是否真的在提问题。一般来说，人之所以要提问题，是因为他对所问的事物不知道，想要寻找答案，所以询问别人，以便知道原来不知道的事情。然而，神是知晓一切的，不仅知晓现在的事，过去的事，连将来未发生的事也全在他的掌握之中。提问既然不会使他得到任何知识，那他为什么要提问呢？事实上，从严格意义上说，这样的表达式不能使用在第一因（即神）身上。正如我们可以说这样的谎言，它只是形式上表现为谎言，并没有任何骗人的意味；同样，我们可以说这样的话，它从形式上看是一个问句，但其实并不是在询问什么。那么，有人就会问了，这样的表达究竟是为什么目的呢？不为别的，就看灵魂是用好言还是用恶语回答，从而见证它自己是可指责的，还是有可推诿的理由。神也曾问智慧者：“你的德性在哪里？”（《创世记》十八章9节）——（我指的是向亚伯拉罕问他妻子撒拉在哪里），他这样问并不是因为他不知道，而是因为他认为亚伯拉罕必须回答，目的在于，让说话者在无拘无束的轻松状态中通过自己的话表明应得的称颂。你看，亚伯拉罕是这样回答的：“她在帐篷里”，即在灵魂里。那么，从这样的回答中可以看出什么东西是值得称颂的呢？其实他的意思是：“我有德性，我把它作为某种珍宝藏在心里。但光有德性，并不能使我快乐。因为德性在于践行并享受德性，而不只是拥有它。你若不从天上派下种子，使她怀胎，她若不生育出以撒，即完全的快乐，我就不可能践行美德。我已经断定，快乐就是在完全的生活中实践完全的德性。”所以，神对他的回答非常高兴，答应在适当的时候满足他所提出的要求。

18.于是，在亚伯拉罕，他的回答赢得了称颂，因为他承认若没有神的直接眷顾，即使有美德，也不足以对我们有益；而在该隐，他的回答引来的是责备，因为他说，他不知道他的兄弟，就是被他阴谋杀害的兄弟在哪里；他还以为能蒙骗神哪，似乎神没有清楚地看见一切，不曾预见他必诸求于这样的诡诈。然而，凡以为有什么事能逃脱神的眼睛的，

就是不法之徒，就是被驱逐的人。此外，该隐还厚颜无耻地说：“我岂是看守我兄弟的吗？”（《创世记》四章9节）我得说：“若不是自然本性派他作看守，看守如此大的良善，他的生活将会有多么邪恶。”你岂没有看到，立法者不是把保守和看护神圣之事的职责托付给普通的人，而是托付给利未人，就是满怀虔诚的人？因为在他们看来，这大地、海洋、空气，以及天空和整个世界，都是微不足道的，惟有造主才适合他们，他们作为真正的恳求者，惟有从他那里才能找到庇护，并成为他的侍从，永不间断地侍奉他，不知疲倦地看护交托给他们的圣物，从而显明他们对这位造主的爱。

19.但看护圣物的职责并不是交给所有的恳求者的，惟有那些寿至五十，停工退任，得了完全自由，恢复了旧时天命的人，才能受此重托。因为我们读到经上的话说：“利未人是这样的：从二十五岁以外，他们要前来任职，办会幕的事。到了五十岁，就要停工退任，不再办事。只要在会幕里和他们的弟兄一同侍候，谨守所吩咐的，不再办事了。”（《民数记》八章24至26节）所以，要记住，数字五十是完全的，而二十五则是半完全，并且正如某位古人所说的，开端就是全部的一半。我们注意到，他命令利未人从半完全开始做工，担任圣职，表明积极的顺从；同时又命令完全的人不再做事，只要谨守他经过劳苦实践所获得的东西就可以了。事实上，我若从来没有努力学习，不曾付出汗水，就不可能在将来成为一个看守者。学习或践行是一种手段，一种未完成状态，不是最后的完全成就。这可以在那些还未完全，但正在走向完全之顶点的灵魂里看到。看管或谨守是某种完全的事，实质就是委托某人纪念那些从实践中获得的关于神圣之事的原理。要这样做，就要把相当一部分积淀的知识交给一位可信赖的管家，惟有她对遗忘的罗网及其一切狡诈的计谋毫不在乎。因而“看守者”是一个好听而适当的称呼，他用这个称呼来指记住了自己所学之知识的人。这样的人，当他还处在早期的训练阶段的时候，就是个学生，需要老师指导；后来，当他有了看护和谨守的能力，获得了为师的能力和资格，就任命他配合他的导师即自己的弟兄，也就是说话的言语做辅助工作，如经上所说的，“与他弟兄一同侍候”（《民数记》八章26节）。所以，真正高贵的人的心灵必成为看护德性之教义的管家，而他的弟兄即言语，则照顾那些寻求教诲、力图改进自己所学的教义和智慧原理的人。正因为如此，摩西在祝福利未人时给他们加了许多颂词：“他遵行你的话，谨守你的约”；紧接着又说：“他们要将你的典章教训雅各，将你的律法教训以色列。”（《申命记》三十三章9节以下）所以他断言，完全的人就是神的道和约的看护者。此外，他还清楚地指出，这样的人就是最好的说话者，典章和律例的制定者。因为说话就是话语器官的功能，而谨慎看护则是心灵的功能，心灵生来就是一个宏大的仓库，里面有足够的空间，可以容纳一切情形和任何条件下的律例。它甚至让该隐这个只爱自己的人看护亚伯，以便使他得到益处。他若能认真保护亚伯，就会认识到自己实在只是过着“半心半意”的生活，也就不会去喝光十足邪恶的酒杯了。

20.“耶和華神说：‘你做了什么事呢？你兄弟的血有声音从地里向我

哀告。””(《创世记》四章10节)“你做了什么事呢?”这话既表达了对某种邪恶行为的义愤,也表达了对这个人的讥笑,笑他以为自己的悖逆行为已经使他兄弟死了。义愤是因行为者的意图引发的,是对他刻意要毁灭高贵者的愤怒;讥笑是因为他自以为邪恶意图指向的是比他优秀的人,却不知道做贱的乃是他自己,而不是他的兄弟。因为如我前面所说的,看起来死了的人其实活着,我们看到他发出声音,向神恳求;而那自以为活下来的人,其灵魂已经死了,被排除在德性这惟一有价值的生命原理之外。因此问:“你做了什么事呢?”就等同于说:“你什么事也没做,什么事也没成。”巴兰(Balaam)也是这样的。他原是一个文士,是各种相互矛盾、彼此冲突的概述的空洞混合体。他的愿望就是要咒诅好人,使他受伤害。但是他没有做到,因为神把他的咒诅变成了祝福(《民数记》二十三章8节),这样,他就可以让不公正者意识到自己的罪恶,同时使他自己转而爱德性。

21.文士们一定会发现,他们里面的各种力量是相互冲突的,所说的与所想的是完全相左的,愿望也与话语全然不一。他们喋喋不休地说着公正的社会性,节制的益处,自制的高贵,虔诚的大益,各种德性对健康和安全所具有的大能,令人耳膜生痛。他们又极力强调不公正的反社会性,放荡生活带来的对健康的损害,令人厌烦地唠叨不敬神会使你变成受人蔑视、被社会遗弃的人,以及其他各种邪恶所产生的严重后果。然而,他们始终怀着与他们所说的话完全不协调的情感。他们刚刚还在歌唱赞美理性、自制、公正和虔诚,转眼却比任何时候都更加热情地行愚拙、淫邪、不公正和不虔敬之事,甚至可以说,混淆并颠覆神的或人的每一条法令。对这些人,你完全可以拿圣书里神问该隐的话来问他:“你做了什么事呢?”你做了什么对你有益的事吗?对德性的话题如此夸夸其谈对你们自己的心灵带来了什么益处呢?你们的生命中有哪一部分,大的,或者小的,是行在正道上的?你们所做的岂不是正好相反吗?你们所指控的不正是你们自己吗?因为一方面,就领会佳美之事和高深理论而言,你们已经表明自己是最高水平的演讲家,但另一方面,你们却始终心怀各种情欲,纵情于最卑鄙的行为。我们岂不可以进一步指出,在你们的心里,一切高贵的品质都已死去,邪恶品质却得到激活?正因为如此,你们中间没有一个是真正活着的。^[6]诚然,当一个音乐家或学者死了之后,存在于音乐家个体心里的音乐,学者个体心里的学问,也随着他一同死去了,但它们原初的模型却仍然留存,并且可以说,要与世界一起长存;人只要遵守这些模式,不仅这一代,将来的世世代代都会出现音乐家或学者。与此完全相同,就算某种明智的、自制的、勇敢的、公正的东西,简言之,智慧的东西被毁灭了,富有鲜活生命的良心却仍然存留,铭写在宇宙这不灭的刻板上;而且德性本身也永远不会有任何衰弱。正是分有了这种德性,今天的人可能有真正的智慧,并且将来也必永远这样智慧。这是毫无疑问的,除非我们认为,某个人的死导致了整个人类的灭亡。至于“人类”指的是什么意思,是指一个类,一个原始模式,或者一个概念,或者别的什么含义,这是那些研究如何准确使用术语的人所思考的问题。就是一枚印章也往往在数不

胜数的实体上留下印象，并且情形常常是这样的，所有印象都随着那些留有印象的实体^[7]的消失而消失了，印章本身却依然是原来的印章，毫发未损，原来怎样，现在也怎样。面对这样的事实，我们岂能不相信所有美德都将保持自己的本色，永远不会被损坏或腐蚀？就算它们印在那些受它们影响的人的灵魂里的印象，由于败坏的生活或者别的什么原因，全都模糊不清了，德性本身也不会毁损。我们看到，那些缺乏教养的人，弄不清楚整体与部分之间，类与种之间有什么区别，不知道为何明明不同的东西却有同样的名字，完全混淆和模糊了一切事物。因此，要教训那些爱自己的人——他们的别名就是“该隐”——让每一个人知道，他所杀害的亚伯只是样本，是部分，是印章所烙下的印象，而不是原本，不是类，不是原型；他以为这些东西与生命体一同毁灭了。然而，它们是不灭的。我们可以带着嘲笑和奚落问他：可怜的家伙，你做了什么事呢？爱神的信条，你以为被你灭绝了，但它不是好好地与神同在吗？你已经表明你是杀死你自己的凶手，你杀害了那惟一有力量能使你过上纯洁无瑕生活的东西。

22.接下来的话意味深长，不仅表达形式优美，而且思想含义丰富。这话是这样说的，“你兄弟的血有声音从地里向我哀告”（《创世记》四章10节）。凡精通文学的人都能看出这话的高尚不凡。现在让我们尽我们所能思考它所表达的思想。首先看一看血。在律法书的许多段落里，摩西都表达过血是生命的本质^[8]这个意思，甚至直截了当地说：“因为活物的生命是在血中。”（《利未记》十七章11节等）然而，当造万物的神在起初造了天、地以及天地之间的众生之后，又造了人，此时，我们念到这样的经文：“耶和华将生气吹在他脸上，他就成了有灵的活人”（《创世记》二章7节）。这里，与上面所说的不同，说的是生命的本质是生气。但我们必须知道，作者有一个固定不变的习惯，就是他一开始定下的原理要一以贯之，不可有丝毫遗忘；他非常仔细和严谨，防止后面的话与前面有任何矛盾，确保前后一致，逻辑严密。因而，他若不是把这一问题放在某种最重要、更本质的原理之下，是不会出现前面说生命的本质是生气，后面又说生命的本质是另外一种东西，即血的。那么我们该怎么理解呢？根据最基本的分析，我们每个人都是由两部分组成的，一部分是动物，一部分是人。每一部分都配有与各自的生命原理的特点相符合的内在能力：一个是生存能力，借此我们得以存活；另一个是推理能力，由此我们才是理性存在物。生存能力是非理性受造物与我们共有的；推理能力则属于神，当然神不是分有者，而是原创者，因为他就是原初理性的泉源。

23.就我们与非理性受造物共有的能力来说，血就是它的本质；但从理性的泉源里流溢出来的能力来说，生气是它的本质。这生气不是流动的空气，而是——可以说——神圣权能烙下的一个印记，摩西恰当地称之为“形像”，由此指明神就是理性存在的原型，而人则是它的复本和样式。我这里所讲的“人”，不是指由两种本性构成的生命受造物，而是指生命所展现的最高形式，也可以称之为“心智”和“理性”^[9]。所以，他说血乃是活物的生命，知道活物的本性是不分有心智的，只与我们的整

个身体一样分有生存力；而人的生命，他称之为“生气”，这里所称的“人”不是指混合体，如我已经说过的，而是指富有理性的神性造物，他的根基甚至可以远至天上，来自于所谓的最外层的恒星界。因为神造人，使他成为地上万物中惟一个源于天上的受造物，主要体现在头部：其他万物的头都向下，惟有人的头笔直向上，使他可以从天上得着不朽坏的食粮，而非地上可朽坏的食粮。与此相应，他使我们的脚立在地上，使我们身上最缺乏感觉能力的部分尽可能远离理性能力，而我们的感觉——它们是心智的侍从——以及心智本身，则被放在离地面最远的地方，把它们与不灭的气和天联结起来。

24.至于人为什么会认识不可见的神这个问题，我们既是摩西的弟子，就不可再感到迷惑不解了。摩西本人是从与神的交谈中认识这个问题的，他已经把他的知识传授给了我们。他是这样说的。造主刚创造身体的时候，并没有创造仅凭自己就能看见造主的灵魂，但考虑到它若能认识创造它的主，那对它必是极大的好事，因为这正是决定快乐和幸福的因素。于是，他从天上把自己的神性吹到他里面。不可见的神把自己的形像印在不可见的灵魂上，目的就是让陆地上和尘世中的事物也分有神形象。但是，原型本身不可能有可见的形式，甚至他的形象也不可能被人所见。灵魂既留下了原型的印象，如今它所拥有的观念就不可能是可朽的，而是不朽的。因为一个可朽的东西怎么可能同时既待在里面，又在外边，或者既看见这里的东 西，又看见别处的事物，或者既绕着每个海洋航行，又穿越大地走到极处，或者既领会律法，又了解习俗，或者概而言之，既掌握条件，又认识本质？它怎么可能除了理解地上的事物之外，还理解高处的事物，空气及其各种变化，时令的不同特点，四季更替所产生的一切结果，无论出乎意外，还是合乎常规？而且，他怎么可能飞离地面，穿越空气，升入天空，去考察天体的运行，揭示它们如何开始运动，又为何停止不动的原因，它们怎样遵照某种和谐的法则，既彼此相互协调，又与整个宇宙统一一致？他怎么可能发明出各种技艺，建立各门学科，制造物质对象，探讨灵魂和身体的健康，以及其他难以穷尽的成千上万之事？我们身上所有的才能中，惟有心智最敏捷，尽管它似乎是在时间中发现自己的，但能超越时间，把时间留在后面，并且由于不可见的力量，它不受时间限制，同时与整体和整体的各个部分接触，也触及形成整体与部分的原因。如今，它的脚步已经远至地极和海洋，还到达空中和天上，但它并没有在那里停止不前，认为偌大的宇宙对于它永不停息的奔跑来说，仍然太窄，不够宽广。它的目标还在前面，如果可能，要达到对神性的领会。要知道，神除了他的是（that He is）^[10]以外，他的本性是人所无法领会的。那么，只居于大脑或心脏这么小的空间里的人的小小的心智，若不是那神圣灵魂的不可分割的一部分，怎么可能容纳天空和宇宙的浩瀚呢？凡神圣事物，它的任何部分都不会剪除和分离，只会不断扩展。所以，心智既分有了属于整体的完全，当它构想宇宙的时候，就伸展到了整体的各个广袤的边界，并且自身毫无分离，因为它的力量是扩展性的。

25.关于生命的本质，就谈到这里。接下来我们必须以同样的方式解

释“血有声音哀告”的意思。我们生命或灵魂的一部分是无声的，另一部分则会发声。非理性部分是无声的，理性部分会发出声音，惟有它获得关于神的概念；而我们的另一部分既不能领会神，也不能理解任何别的思想对象。于是，在生存能力——它的本质就是血——里，作为特殊的奖赏，有了声音和说话这一部分。我不是指从嘴和舌上流出来的支流，而是指源头。根据自然的安排，从这源头流出的水注满了话语这蓄水池。这源头就是理智，借此，我们向那所“是”^[11]大声恳请和哀求，部分是自觉的，部分则是自发的。神是圣善和仁慈的，他对恳求他的人从来不会置之不理。无论如何，当他们真诚哀求，没有伪装，没有虚假，抱怨他们在埃及做苦工受苦难时，如摩西所说的，他们的哀声达于神（《出埃及记》二章23节）。他聆听他们的哀求，使他们脱离临到他们头上的恶。所有这些都发生在埃及王死后。这里有一件事显然出乎人的意料，因为一般人都会想，一个暴君死了，那些受他欺压的人必会高兴和喜悦。然而就在那个时候，经上说他们叹息忧愁，因为我们念到：“过了多年，埃及王死了，以色列人就叹息哀求。”（同上）从字面意思看，这个句子不合乎理性，但若是把它理解为指影响灵魂、使之发生动摇的那些权能，这句话的前半句与后半句就顺理成章了。法老就是丢弃一切高贵的观念、把它们撒入空中的权能。当这种权能在我们里面活跃变得敏捷，并且看起来很强壮和健康——如果可以把邪恶权能也称为健康的话——时，我们就远远地赶走了自制，兴高采烈地接受享乐。一旦污秽和放荡的生活动力变弱，并且可以说，渐渐消失了，我们面前就立即呈现出自制的生命，但我们却为逝去的、旧有的生活模式哀叹哭泣；我们既然喜欢享乐，而不喜欢德性，就是拿朽坏的生命来覆盖不朽坏的生命。但神（也惟有他）是仁慈的，他垂怜我们的不停叹息，接受我们恳求的灵魂，毫不费力就把临到我们头上的埃及情欲风暴给消除了。

26.对于该隐，这个拒不悔改的人，由于他罪大恶极，神就说要给他最适用于杀兄弟之人的咒诅。他先是对他说：“现在你也必从这地受咒诅”（《创世记》四章11节），表明这不是他第一次实施背叛行为，成为可恶和可咒诅的。先前，当他谋划杀人时，也是这样。因为设想图谋与完成行为同样重要。如果我们只是在心里想着无耻的行为，但没有付诸行动，那么我们的意图还不是犯罪，因为灵魂也可能背离我们的意志出错。但是，一旦所设计的行为付诸实施，那么这计划本身也就有罪了，因为从罪行的实施过程可以看出，当初的出谋划策乃是关键要素。所以，他说，心灵必从地受咒诅，而不是从别的什么地方，因为我们每个人的属地部分是导致我们遭受可怕不幸的罪魁祸首。比如，身体要么患病，使它的主人遭受痛苦，恶心呕吐，要么纵欲无度，变得无耻和粗俗，使敏锐的知觉麻木不仁。如我们都知道的，这些感觉每一种都是招致祸害的通道。一个人看见美丽，就被致命的爱欲之箭射中；或者听到亲人的死讯，就悲伤不能自拔。同样，他的味觉也常常使他堕落，不是因珍馐不合口味而感到不适，就是太多佳肴使他感到压抑。更无须说性欲的刺激了。这些东西曾使整座整座城邑，整个整个国家，大片大片土地毁灭殆尽，几乎全世界所有的诗人和历史学家都证实了这一点。

27.接下来的话指明了心智是如何从地受咒诅的：“地开了口，从你手里接受你兄弟的血。”（《创世记》四章11节）这是多么可怕的事，感官大开其口，接纳喷泻而来的感觉对象，就像一条水势猛涨的河流，倾入它们张开的大口，在其汹涌的冲击中，没有什么东西可以存留。那个时候，心灵被巨浪吞没，沉到了河底，甚至无法升到水面，看一看外面。

我们应当利用各种官能，但不是基于它们的能力，而是为了价值最大的对象。眼睛能看见各种色彩和形状，但它应当只看那些属于光明的事物，而不是那些属于黑暗的事物。耳朵能听见各种话语，但它应有所听有所不听，因为有数不胜数的话都是下流无耻的。因为自然已经赐给你味觉，也赐给我们所有人这种能力。所以，愚拙的人哪，不要像鸬鹚一样贪婪地吞食一切。要知道，在许多情况下，引起剧痛的疾病就是暴饮暴食，它是毫无节制导致的。鉴于人要传宗接代，所以你得赐了下体，但不可因此行奸淫之事，也不可有其他不当的性行为，只能按合法的方法繁衍人类。因为你有嘴有舌，有说话的器官，但不可张口就说，甚至该保密的事也脱口而出。总有一些地方是要管制舌头，不说为好。在我看来，那些学会了说话的人，也应同时学会了沉默，因为同样的功能使我们既能说话，也能控制不说。人若在不该说的时候滔滔不绝，在我看来，这不是显示了他的说话才能，倒是暴露了他的弱点，就是不知道保持沉默。所以，我们当尽我们最大的努力，用坚硬的自制之锁链勒住我们所提到的这些器官的入口。摩西也在别处说过：“凡敞口的器皿，就是没有扎上盖的，也是不洁的”（《民数记》十九章15节），暗示灵魂的各个部分若是松懈了，张开了口子，没有盖子扎紧，那么就会生出邪恶，只要把它们盖住、扎牢，生活就会井然有序，说话也会井井有条。所以，我们看到，神不得不咒诅不虔不敬的该隐，因为他大大张开了其复合体的内室，张大口子接纳一切外来的东西，贪婪地祈求：既能把它们一一吸入，又能为它们找到机会去毁灭亚伯，或者献给神的教导。

28.所以，他必“种”（work）地（《创世记》四章12节），而不是“耕”（till）地。因为每一个土地的耕作者都是熟练工人，耕作也是一种需要技术的事，但大量不谙家事的人就只能在土地上做工，不停地劳作，机械地苦干，只为谋取生活必需之物。这些人由于找不到人引导他们，严重损害了农事；就算他们在哪一点上做好了，那也是出于偶然，不是借助于理性^[12]的结果。惟有土地耕耘者的科学劳动才必然有收益。这就解释了为什么立法者论到义人挪亚时说他精通农夫的手艺（《创世记》九章20节），因为他希望揭示这样一个真理：具有良好素质的人正如同好的农夫，在处理野树时，总是把从情欲或邪恶长出来的枝条统统砍掉，留下来的树木就算不能结果子，也可以作墙用，作灵魂最坚固的篱笆；而另一方面，他照料种植的树木却不是这样一砍了之，总是对不同的情形采取不同的方式，有些要砍掉，有些要增添，有的要扩大，有的要缩小。这里，我想到一个特别令我感兴趣的例子。他若看到一根葡萄藤根须浓密，必会把它的卷须弯到地面，挖沟，把土翻出来

盖在卷须上。不久之后，这些卷须就成了整体，而不再是部分，成了母亲（根源），而不再是儿女（产物）。不仅如此，它们还减轻它们年老的母亲的负荷。她原本得把自己的养分分成多份，供给她众多的后代，这一任务往往使她自己日益枯竭，渐渐虚弱，但如今她得以从这一重负下解脱出来，它们已经有能力从自己的根部汲取营养，经过许多挫折之后，她获得了自己所需的营养，精力充沛，重新焕发出勃勃生机。

我观察过另一个人处理种植树木的方法。看到一棵可怜的树木虬枝丛生，就会把它们一一剪去，只留下靠近根须的很小部分。然后，从另一棵树木干坚挺的树上取下一根长势良好的树枝，削去一端的树皮，直到露出木髓，再在已经清理掉根部杂枝的那棵树上切一条口子，不能切得太大太深，以刚好能插入嫁接枝为宜。然后，就把削了皮的枝子拿来紧紧插入这个切口里。结果，这两部分能彼此获益，互恩互惠，长成同一棵树。根部为嫁接的枝子提供养分，使它成活，不至枯萎，而枝子，作为回报，为根结出丰硕的果实。

农业的许多操作都需要技术，但现在谈论这个问题不大合时宜。我写了这么多，只是为了表明，一个苦力与一个（懂科学的）农学家之间存在多大的区别。

29.卑微的人总是在他那属地的身体、与之密切相关的感官，以及各种外在的感觉对象上笨手笨脚地劳作，这样只会伤害他那可怜的灵魂，同时也对他自己的身体造成损害，但他还自以为大大有益呢。而就高尚的人来说，既然是专家里手，对家事无不精通，那么经他手所成的事没有一样不是根据科学做成的，都是合乎理性要求的。无论何时，感觉胡作非为，不可遏制地冲向它们外部的对象，都可以用某种科学方法驾轻就熟地控制它们。无论何时，灵魂里骚动不安的情欲疯狂肆虐，渴望行淫和纵欲，或者由于恐惧和忧伤产生阵阵痛楚和痉挛的颤抖，都可以用预先备好的良药对付，使情欲缓解和平息。再者，如果某种邪恶恣意蔓延，如同那身体上的疾病，潜入皮肤，深入肌肉，那就要在科学的指导下用理性^[13]之刀把它切除。这样做了之后，野树的生长势头就被遏制住了，而所有种植的植物和结果子的德性则在人的努力之下发芽开花，高尚的行为结出了果子。在灵魂上娴熟耕作的人培养出的就是这样的果树，并且精心看护它们，使它们不朽。

30.由此，我们可以清楚地看出，这样的人就是土地耕耘者，而卑微不中用的人只是在地上劳作的苦工。要是当他在地上做工的时候，他身上属地的那部分能借给他力量，而不是反过来削弱他的力量，那就好了。然而，经上说：“你种地，地不再给你效力。”（《创世记》四章12节）人若总是吃吃喝喝，欲壑难填，或者总是不知疲倦地追逐性爱，沉溺于淫乐不能自拔，那就必然陷入这样的困境。因为空虚产生软弱，饱满产生力量。不饱足就是饥饿，丰富的食物与可怕的不自制结合，那就是永不饱足。那些躯壳已经填满了，但食欲还没有满足，仍然饥渴难当，这样的人就是可怜虫。关于爱知识的人，他在大歌（Great Song）^[14]里说：“耶和华使他们乘驾地的高处，得吃田间的土产”（《申命记》

三十二章13节），表明不敬神的人总是迷失自己的目标，为叫他遭受更大的苦痛，不仅不加给他力量，反而要因他的作为削弱他的力量。而那些追求德性的人，则高高升起来，超越一切属地和必朽坏的事物，完全有能力无视这些事物所挥舞的权柄，因为他们有神引导他们上升，神把田间的土产供给他们使用和享受，叫他们从中获取最大的利益。他用了“土产”这个词，因为他是在思考产物：从心智产出的是明智的行为，从自制生出的是自制的行为，从虔诚引出的是虔诚的行为。总之，每一种德性都产生相应的行为。

31.从严格意义上讲，这些“土产”就是营养物，是有能力的灵魂提供的，正如立法者所说的，“从磐石中啐蜜，从坚石中吸油”（同上）。他用“磐石”来表达坚实和不可毁灭的神的智慧，凡渴望不朽之食粮的人，都从这智慧得喂养，变得日益强壮。因为这神圣的智慧显然就是世上众生的母亲，一生下孩子就用双乳为他们提供必不可少的滋养。但并非她所有的孩子都适宜吃神圣食物，惟有那些看来与父母相配的孩子才能吃。其余的许多人都成为德性之饥荒的牺牲品，这样的饥荒比缺吃少喝更加可怕。神的智慧之源有时流出比较温和而安静的小溪，有时流出汹涌澎湃的洪水。当它缓缓流下时，就像蜜一样甜；当它急速流下时，整个水势就像点燃灵魂的材料，甚至如同点燃油灯的油。在另外的地方，他用同义词来替代磐石，称之为“吗哪”（manna）。吗哪就是神圣的道[15]，是一切存在中的最早存在，有一个最广泛的名字叫做“Somewhat”（某些）。用它做成的两块饼，一块是蜜饼，一块是油饼。这就是教化中不可分隔、极为重要的两个阶段[16]。先是使甜水从知识之源中流出来，然后又发出一束明亮的光，照在那些坚持不懈地追求所爱对象的人身上，因为他们从来不会摇摆不定和敷衍了事，总是坚持不懈，持之以恒，不知道什么是懈怠，什么是放弃。这些人，如我前面所说的，“得以乘驾到地的高处”（《申命记》三十二章13节）。

32.相反，对不虔诚的该隐，地不给他提供任何有利于健康的東西，尽管他一心致力于地上的事，没有从事地之外的其他事。结果，我们看到，他“在地上呻吟、颤抖”（《创世记》四章12节），这是合乎自然的。也就是说，他成了被恐惧和哀伤攫取的人。这就是恶人的悲惨生活，四种激情中比较严重的两种都分派给了这种生活，就是恐惧和哀伤，一个对应颤抖，一个对应呻吟。因为在这样的生活中，必有某种邪恶出现，或者将要出现。如果还没出现，那么想着那将要临到的东西，就产生了恐惧；如果已经存在，那么切实的体验就产生哀伤。然而，追求德性的人必然处于另外两种恩福状态。他或者已经得着奖赏，或者将要得着奖赏。如果已经得着，那就产生喜乐，这是最美好的财富；如果能够指望得到，那就产生盼望，这是爱德性之灵魂的食粮，使我们抛弃犹豫，欣然同意去尝试一切高尚的行为。一旦公正为某个灵魂生出一个旧性后代，即公正的理性，灵魂里的一切痛楚就会烟消云散。对此我们有挪亚（Noah）的出生作见证。“挪亚”的意思就是义的，经上论到他时说：“这个儿子必为我们的操作和手中的劳苦安慰我们，这操作和劳苦是因为耶和华咒诅地。”（《创世记》五章29节）首先，公正必在劳苦的

地方创造安慰，这是它的本性使然，因为它完全漠视存在于邪恶与德性之间的边界地带的事物，诸如财富、名声、职位、荣誉，以及其他大多数人孜孜以求的东西。其次，它的本性必除去哀伤，哀伤完全出于我们自己，是我们自己的行为引起的。摩西并没有如有些不虔诚的人那样说神是祸害的根源。不，他没有这样说， he 说是“我们自己的手”造成了它们，从而形象地指出，我们自己的所作所为，我们心里的自发活动导致了灾祸的发生。

33. 公正最大的目标则是要使我们从“神所咒诅的地”得完全的安慰。这里的“地”意指邪恶，它已经居住在愚拙人的心里，就像人患了疾病一样。然而，我们可以在义人里面找到对付它的防护措施，因为他的公正就是医治百病的良药。

因而，当他战胜了邪恶，就充满喜乐，如撒拉那样。撒拉说：“神使我喜笑”，接着又说：“凡听见的必与我一同喜笑。”（《创世记》二十一章6节）神就是好的喜笑，也即喜乐的造主。所以，我们必须认为，以撒不是受造的人所生，乃是非受造的神所造。因为既然“以撒”的意思就是“喜笑”，而根据撒拉绝对正确的见证，神就是喜笑的造主，那么就可以完全真实地说，神就是以撒的父亲。只是他把自己的头衔分给智慧的亚伯拉罕，让他也分有父亲的名分，并且解除他的忧愁，赐给他喜乐，这是智慧的产物。因而，人若能听见神所创作的诗篇，就必然欣喜不已，并与那些已经有能力聆听圣诗的人一同喜乐。神创作了许多作品。在这些作品中，你找不到任何虚谎或杜撰的话，惟有真理所立的不可变更的规则，如同刻在石头上一样，众人必须遵守。在这些作品中，你找不到悦耳的韵律和旋律，和谐的诗节，它们乃是自然自身的完美杰作，包含它们自己的和谐格律。正如心灵侧耳倾听神的圣诗，喜乐无限，同样，话语^[17]，只要与心灵的概念一致，并且——如果可以这样说——仔细聆听，也必然喜乐。

34. 神与摩西这位大智慧者的交谈清楚地表明了这一点。神的话这样说：“不是有你的哥哥利未人亚伦吗？我知道他是能言的，必代你说话，现在他出来迎接你，他一见你，心里就欢喜。”（《出埃及记》四章14节）造主说，他知道话语^[18]，也就是心灵的兄弟，是能说话的，因为可以说，他已经使它成为一件乐器，成为清楚地表达我们的复合整体的一种方式。这种“表达”是我的，是你的，也是所有人的，它发出声音、说出话语、解释我们的思想；不仅如此，它还出来与心灵的推论会合。当心灵受到激励，奋力冲向某种属于它自己领域的对象，这时，它或者从自身里面运动，或者经历外部对象在它上面刻下各种印记的过程，于是就怀胎并分娩自己的思想。它希望能把它们传达出去，但无法做到，直到舌头发声音，其他表达器官像接生婆一样把思想接到自己手上，然后把它们表达出来，显明在光天化日之下。这样的声音是对我们思想的最有力表达，就像照到最远的光一样。要知道，留在黑暗里的东西没有人能看见，直到有光照到它们，把它们显现出来，才会被人看见；同样，思想贮藏心灵里面，视力无法企及，直到有声音把它们传达出

来，就像有光照在它们身上，全都显明出来。

35.所以，这样说是极为贴切的，话语^[19]出来迎接思想，甚至大步奔向它们，迫不及待地领会它们，诠释它们。对每个人来说，他专有的工作就是他最切望的对象；表达就是话语的专有工作，所以它急急地奔向它，从本性知道它就是它自己。当它看见并完全领会向它显现出来的事物时，就如同被光照亮，它就喜乐、高兴；因为那时它把手放在它上面，紧紧抓住它，成为它完全的诠释者。在任何时候，对于那些在口头表达上明显缺乏驾驭所要表达的思想的人，我们总是惟恐避之不及。我们把他们称为夸夸其谈者，这是名副其实的，因为他们总是不停地说话，无休无止地唠叨，而说的话既无聊，又冗长，并且（更糟糕的是）枯燥乏味，毫无生气。这种人的说话，完全可能是无病呻吟，令人不齿。相反，另外一种人的说话则必是喜乐的，他们先是对心里的概念作一番思考，然后对所见所闻，以及对经过努力已经完全领会的思想胸有成竹地表达出来。我们每个人都几乎可以从日常经验中看到这一点。我们如果完全认识和了解了所要叙述的事物，我们的表达就高高兴兴，充满喜乐，并且用词生动、清晰、准确、恰当，各类措辞信手拈来，游刃有余，表达流畅自然，绝不会疙疙瘩瘩，结结巴巴；而且，这样的表达能把主旨阐述得清清楚楚，达到好的效果。相反，如果对要表达的思想缺乏明确的理解，表达过程就会出现严重缺乏适当词汇的情况，不是弹错调子，就是唱错歌词，言不由衷，词不达意。结果呢，不仅我们的话语本身陷入困境，支支吾吾，不知所云，而且无法令听众信服，反倒使他们耳根生痛，心生厌烦。

36.当然，并非任何话语毫无例外都能表达思想，同样，也并非所有的思想都能毫无例外地被话语所表达。但是完全的亚伦（Aaron）必能吻合最完全的摩西的思想。他在“你的哥哥”后面又加上“利未人”，没有别的目的，就是为了教导我们，惟有把思想向利未人、祭司以及最诚挚的话语显现出来才是恰当的，因为他们是完全的心灵所盛开的花。一个卑鄙小人的话语，根本不会尝试诠释神圣诫命。他本人的败坏会损坏它们的美。反过来，高贵者的口绝不会说出卑鄙淫秽的思想，神圣、洁净的话语只能永远表达圣洁的事。据说有一个管理得非常出色的城邑流行以下这种风俗。如果某个生活放荡和不受尊敬的人想要向元老院或民众提建议，他不能自己做这样的事，只能按行政官员的要求把他动议的主旨传授给某个纯洁无瑕的人。然后，由这个人站起来把说给他听的建议复述出来。这位有教养的人暂且做那人的学生，听他指示，但他的嘴巴得到了支持，可以把别人设想出来的主意展示出来，并且认为那想出这主意的人甚至不适合占据听众或者旁观者的位置。迄今为止，有些人一直不愿意从坏人那里得益，坚持认为耻辱所必然产生的危害肯定要比可能对他们的帮助更大。

37.最圣洁的先知摩西似乎也教导了这样的教训。这从利未人亚伦出来迎接他兄弟摩西，一见到他心里就生欢喜（《出埃及记》四章14节）看得出来。“他心里欢喜”这话除了我已经评论过的意思外，还说出了一

个更加重要的关于无私侍奉的真理。立法者把注意力指向那种真正的、最适用于人的喜乐。从严格意义上讲，没有任何理由为大量的财富、资产，或者显赫的地位，或者一般意义上的我们身外事物喜乐，因为所有这些东西都是没有生命的，也不安全，其自身一开始就包含了败坏的病菌。事实上，也没有理由为身体的强壮、力量以及其他优势喜乐。这些东西，最卑鄙的人也会与我们一样拥有。何况许多时候，它们还导致那些拥有它们的人不可扭转地走向毁灭。这样说来，既然与一切伪善和假装无关的喜乐只能是对灵魂里的美事的喜乐，那么每个智慧者所喜乐的必是“他心里的”，不在于他地位上的各种偶然因素，因为“他心里”的就是心灵的德性，而我们地位上的各种偶然因素不是身体健康就是大量外在的利益，对这些东西我们必不可沾沾自喜。

38.至此，我们已经尽我们所能，引用最可信的证人摩西的话表明了喜乐是智慧者所特有的，接下来我们要表明盼望也是如此。为证明这一点，我们再引用前面同样的证据。塞特（Seth）的儿子名叫以挪士（Enos），意思是以盼望为特点的“人”。经上说：“这人开始盼望求告耶和華神的名”（《创世记》四章26节），这话说得好。盼望并指望从惟一丰富的神那里得好事，还有比这样的盼望更能显出与真正的人相一致的事吗？说实话，从严格意义上说，这才是人的惟一诞生，因为那些不盼望神的人不拥有理性本性，也就算不上是真正意义的人。所以，他先是说以挪士“这人盼望（并大胆地）求告耶和華神的名”，然后又加上这样的话：“这就是记载人类后代的书。”^[20]（《创世记》五章1节）他这样说其实是说出了了一个重要的真理，即我们有了一个被写入神的册子里的入口，这入口就是那惟一有盼望的人。因而反过来说也是对的，即没有盼望和失去信心的人就算不得人。关于我们这复合体的界定就是“富有理性的、必死的生命受造物”，但摩西所描绘的人的界定应该是“盼望那真正存在的神的心灵”。这样说来，那些得着喜乐和盼望的人必能享有或者在任何情况下都能指望美好的事物；而那些卑鄙的人，就是与该隐同伙的人，必生活在无穷无尽的痛苦和恐惧之中，收割最哀伤的收获，经历或者等候邪恶，为他们已经遭受的状况呻吟，为他们所等候的可怕事物颤抖和战栗（《创世记》四章12节）。

39.关于这一段我们已经说得够多，就此打住。接下来我们要考察以下的话。这话是说：“该隐对耶和華说：‘我的惩罚太重，过于我所能当的。’”（《创世记》四章13节）我们可以通过类似情形的比较阐明这话的性质。如果舵手放弃海上航行的船只，为航行所作的一切安排岂不全要乱套？同样，如果车手离弃正在比赛的马车，那马车岂不乱了秩序、迷失方向？再说，治理城邑的人抛弃城池，或者城邑没了律法，——当然统治者是按照刻版上的律法来治理的——那城邑岂不马上成为两大邪恶的猎物，即陷入无政府状态和无法无天状态？更不必说，按照自然律法，灵魂离开了身体，身体就要毁灭，灵魂没有了理性必然灭亡，理性没有了德性也是死路一条。我所提到的这些东西，身体与灵魂、灵魂与理性、理性与德性，彼此之间不可或缺，若是少了一方，对另一方就是莫大的损失。失去这些东西尚且如此，更何况失去神呢？我们必可以断

定，人若是被神抛弃，那他该会经历怎样的大灾难。神之所以弃绝人，是因为他擅离职守，不谨守最神圣的诫命；他曾试探他们，却发现他们与他的法令和治理完全不配，所以就驱逐他们。总而言之，可以肯定，凡被比自己大得多的恩惠者遗弃的，必卷入最严重的指控和责备。你说没有技术的人什么时候受到的伤害最大？不就是当他完全被科学遗弃的时候吗？没有知识、完全未受教育的人什么时候遭受的伤害最大？不就是不给他教导、剥夺他做学生资格的时候吗？我们说愚昧的人什么时候最不快乐？不就是健全的理性永久地摒弃的时候吗？放荡的或不公正的人什么时候最不快乐？不就是自制和公正判决他们永远被驱逐的时候吗？不信神的人呢？不就是宗教排斥他们，不让他们参加神圣仪式的时候吗？尽管如此，在我看来，那些还不是完全不可洁净的人，应该祈求刑罚，而不是破罐子破摔，任它去。因为放任不管很容易导致他们彻底败坏，如同船只没有压舱物或者舵手就要倾覆一样，而刑罚必能使他们重新振作起来。孩子做错事的时候若有老师指责，不是比没有老师指责更好吗？学徒在所学的手艺上没有做好，师傅就该严厉训斥他。这样，他必会比那些没有人鞭策的学徒做得更好。年轻人若无人引导，境遇就会不如那些有人引导的年轻人。孩子若能有幸得到父母的合乎本性的指导和教训，那是最好的；如若没有父母，但仍能得到别的指导者——这些人出于对无父孩子的怜悯，常常受派担当父母的职责，教导他们向善——的引导，那也是好的。

40. 我们若是良心发现，认识到自己的不公正行为，那就恳求神责罚我们，不要扔下我们不管。他若是任我们去，就会使我们成为奴仆，不是如以前那样作他这位仁慈的主的奴仆，而是成为那毫无怜悯之心和冷酷无情的受造物的奴仆。他若责罚我们，凭他的圣善，必能温和而友好地纠正我们的过犯，因为他把责备和鞭策的话浇灌在我们心灵，严厉训斥我们的心灵，使它对自己的罪恶深感羞愧，这样就必能治愈它的病，洁净它的罪。正是出于这样的原因，立法者说：“寡妇或是被休的妇人所许的愿，就是她约束自己的话，都要为定。”（《民数记》三十章10节）我们可以恰当地说，神就是宇宙的丈夫和父亲，把生命和幸福的种子带给众生；可以说，心灵若是被驱逐，失去了神，就不能接纳神圣权能生育孩子，即使接纳了，后来也会选择流产。所以，不论她作什么样的决定，都对自己不利，她所决定的任何事都完全无可补救。试想，一个没有定性、从来不持守某种状态的受造物所决定的事，除了是可悲的邪恶外，还能是什么呢？它还宣称自己拥有一切，妄称拥有造主的至高权力，其中一项就是果断地、不容改变地决定万物的至高权力。所以，这样的心灵不仅可能被剥夺知识，而且还可能被驱逐出知识的殿堂。请容我解释一下。灵魂若只是失去良善和美好，还没有被驱逐，那经过持之以恒的努力，还是可以找到某种和解的方法，与理性，也就是她的合法丈夫和好。但灵魂一旦被无可挽回地逐出了家门，那就是永远被放逐了，不可能再回到她原来的居所。

41. 关于“我的刑罚太重，过于我所能当的”这话的讨论已经足够了，我们必须接着思考下面的经文。他说：“你如今赶逐我离开这地，以致不

见你面。”（《创世记》四章14节）尊敬的阁下，你要说什么呢？你还能隐藏自己吗？如何隐藏？你还能活吗？你岂不知道自然并没有给所有的生命受造物同样的住处，而是各有不同，海洋是鱼和一切水生动物居住的，陆地是一切陆生受造物居住的？而人，无论如何，就他的身体构造看，只能是一种陆生动物。所以，每一种生命受造物，一旦离开自己所属的居所，进入——可以说——异乡，就会立即死亡。陆生的受造物到了水里，水生的动物到了干地，都得死亡。因而，作为一个人，若被赶出地，岂不面临毁灭？你能像水生动物那样在水下游泳吗？不能，到了水下不一会儿，你就会溺死。或许你能长出翅膀，飞越天际，穿越大气，从陆生动物变成鸟类？果真如此，你就改变神所造的样式和特征了。但是你永远不可能做到这一点，因为你升得越高，就有越大的推力把你从高处迅速推向地上，这才是你所属的地方。

42.你既是一个人，或者其他受造之物，怎么可能躲开神的面？你能藏到哪里去？无论我们走到哪里，他都始终在我们面前；他的视线延伸到地极，他充满整个宇宙，连微不足道的东西也不缺乏他，你怎能从那存在^[21]面前逃遁呢？凡受造的，没有一个能够躲避造主，因为我们不可能摆脱构成物体的基本元素，若是避开了这种元素，就必进入另一种元素，这样说你会感到吃惊吗？如果那存在^[22]愿意用那种技艺，就是他造了两栖动物的那种技艺，造出一种能生活在任何一种元素区域的受造物，那么，就算这种受造物逃离了重元素即土和水的区域，它也只能到达轻元素即气和火的区域；同样，它若是熟悉了上面的区域之后，想离开那里，那就只能换到相反的区域去。无论如何，它只能表明自己是处在宇宙的某个区域，它不可能离开宇宙，到宇宙之外去。何况，神造世界的时候用尽了四大元素，没有在外留下任何东西，这样，他就可以从完全的部分造出最完全的整体。这样说来，无论如何，它都不可能脱离神所造的宇宙。既然如此，它又怎能逃离它的造主和统治者呢？因而，对于经上所说的话，我们不可不经思考就轻率地接受它的字面意思，如果这样做，律法就显得极为荒谬。我们要仔细考察它从比喻意义所传达的意思以及字面后面的深刻含义，这样才能获得某种知识。

43.所以，“你如今赶逐我离开这地，以致不见你面”这话所表达的意思很可能是这样的：“如果你停止供给我地上所产的美物，那我也拒不接受天上的粮食；如果要剥夺我体验、享受快乐的权利，那我也拒斥德性；如果你不给我任何属人的东西，那也把属神的东西收回去吧。因为根据我们的标准，必不可少、富有价值和真正实在的好东西就是这些：吃、喝、眼见各种迷人的色彩，耳听各种悦耳的旋律，呼吸各种馨香，尽情享受肚腹以及其他器官所带来的愉悦；一心一意追求金银，头顶荣誉，身居要位，关心一切能给我们带来显赫的东西。至于明智的理性，艰难的忍耐，苛刻的公正，这些东西使生活充满艰苦和辛劳，我们不想与之有任何关系。就算它们原来是我们生活所必须经历的必不可少的一部分，我们也必不会把它们看作美好，成为追求的目标，最多只会把它们看作获得美物的手段。”

多么可笑的人啊！若是把身体和外部的益处都剥夺了，你还认为能躲过神的面吗？我告诉你，如果你失去了它们，必比任何时候更可能见他的面，因为一旦脱离那些由身体和身体的需要所强加的和难以打破的锁链，你就能更加清楚地看见那非受造的神。

44.你岂没有看到，当亚伯拉罕“离开本地、本族、父家”，即身体、感觉和话语^[23]（《创世记》十二章1节）之后，就开始与那“所是”^[24]的权能相遇？当他离开了本家之后，律法书就说，“耶和華神向他显现”（《创世记》十二章7节）。神清晰地向他显明出来，使他脱离可朽坏的东西，上升为一个全然没有我们这样的身体之负荷的灵魂。所以，摩西“素常将帐棚支搭在营外”（《出埃及记》三十三章7节），把帐棚支在远离身体这营的地方，指望这样就能使他成为神的完全的恳求者和敬拜者。

他说，这帐棚的名字就叫“会幕”。他用这个词经过深思熟虑，以表明这是那真是自是者^[25]的幕帐，而不是徒有其名。因为在诸德性中，惟有那真正所是之神的德性是真正存在的，因为惟有神才有真实的所是。^[26]所以摩西论到他时竭尽人的语言之所能，说：“我是自是永是的”^[27]（《出埃及记》三章14节），暗示比他低的其他东西都没有存在，即没有真正意义上的存在，但是分有了存在的理念，并按着惯例称为存在。然而，摩西的会幕是比喻人的德性，不可说就是存在，只能说是一个名称，因为它是神圣德性的复本和样式。由此可以推出，当摩西被指派作“法老面前的神”时，他并没有真的成为神，只是按照某种惯例才这样说；因为我诚然确实知道神给予了恩惠，让出了身份，但不可能如神所给予的那样认识他。诚如经上的话所说的：“我使你在法老面前代替神”（《出埃及记》七章1节），那代替神的是被动的，而不是主动的；而真正的神则必然是主动的，而不是被动的。那么从这话我们可以得出什么呢？我们可以说，智慧者是愚拙人的神，但他并不是真神，正如仿造的四德拉克马银币不是真的四德拉克马银币一样。也就是说，智慧者若与自是永是的神相比，只能显现为一个属神的人；但与愚拙人相比，就可以认为是神，当然这是按人的观念和想象说的神，不是按真理和事实意义说的神。

45.那么你为何徒劳地说：“你如今赶逐我离开这地，以致不见你面？”（《创世记》四章14节）事实上，正好相反，他若是真的赶逐你离开陆地，就必会把他自己的形像清晰地向你显现出来。这是可证明的。你将要离开神的面，一旦离开了，就必仍然住在你属地的身体里，因为他后来有话说：“于是该隐离开耶和華的面，去住在这地”（《创世记》四章16节）。这样看来，你并不是被赶逐出这地，从而不得见那自是永是者的面，而是相反，你转身离开了他的面，来到地上，即必朽坏的身体里避难。而且，你所争辩的“凡遇见我的必杀我”（《创世记》四章14节）这话也完全不对，你是言不由衷。因为某物被遇见，总是被两者之一遇见，要么被同类遇见，要么被异类遇见。同类遇见它是因为它们各方面都相似，彼此友好相和；异类遇见它是因为它们彼此相反，全

然不一。同类往往会保护、守卫与它如此密不可分同类；异类则随时准备毁灭与己完全不同的东西。所以，要明确地让该隐和其他所有无耻之徒知道，他并不会被所遇见的每个人所杀，那些和他一样与邪恶亲密为友的无耻的人，必成为他的看护者和保卫者。但是凡辛勤努力追求明智理性以及其他德性的人，都要把他视为死敌，不可能有任何妥协，如果可能，就把他歼灭。有一条规则几乎永恒不变：无论是人还是事，与之友好和亲密的，就珍爱它，与之迥异的，就要毁灭它，绝不会用赞赏的眼光去看它。因此圣言说：“你说是这样说，想却并不这样想”（《创世记》四章15节）^[28]，证明该隐的单纯是虚伪的。你嘴巴里说凡发现你在话语较量中耍了诡计的人，都会杀你，但你知道并非每个人都会这样做，因为有无数人已经加入到你的行列。惟有德性的朋友，你的死敌才会这样做。

46.经文接着说：“凡杀该隐的，必使七种可惩罚的事物脱离约束。”（《创世记》四章15节）^[29]我不知道在那些按字面解经的人看来，这话传达了什么意思。因为没有任何迹象表明这七种东西是什么，它们为何是可惩罚的，以及它们是怎样变得没有约束，丧失作用的。我们必须拿定主意认为，所有这样的话都是比喻，包含着更深层的含义。所以，摩西想要表达的思想似乎这样。灵魂的非理性方面分为七个部分：视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉、表达和生产。要是一个人除掉了第八个部分，即心灵，它是其他七个部分的治理者，在这里被称为该隐，那么他也必使其他七部分丧失作用力。因为它们分有心灵的力量和元气，就变得强壮；随着心灵变弱，它们也就渐渐虚弱；由于邪恶把完全的败坏引到它们头上，它们就又软弱又松懈。这七部分在智慧者里面就显得纯洁，毫无污点，配得荣誉，但在愚拙人的灵魂里，却是不洁而污秽。并且，正如摩西所说，必遭受“相应的刑罚和报应”。我来举一个例子。造主想要用水来洁净大地，立意要让灵魂接受洗涤，遵照神圣洁净的样式，把它的污秽洗去、除净，把它那还没有表现出来的恶行扼杀在摇篮状态，当他想这样做的时候，就吩咐那没有被汹涌而来的洪水吞没、反而显为义的人，“从洁净的畜类中选七公七母”（《创世记》七章2节）带上方舟，也就是身体，或者包容灵魂的器皿，因为他认为，应该让优秀的理性能力^[30]看到，非理性方面^[31]的所有部分都是洁净可用的。

47.这是立法者规定的一切智慧者所特有的经久不衰的特色：他们的视觉纯洁无瑕，他们的听觉和其他各种感觉都经过严格试探；他们的言语干净清洁，他们的性欲有节制。七种官能中的每一种，有时候显得是阳性的，有时候显得是阴性的，因为它们要么处于控制状态，要么处于活动状态；休息安睡时是静止的，醒来活跃时是运动的；如果受控制、不活动是显性，那就表现为阴性的，如果活跃、用力是显性，就被认为处在运动状态，就可称为是阳性的。因而，在智慧者，这七种官能都显然是洁净的。相反，在愚拙人，它们都要遭受刑罚。我们必须指出，每日里有多少人由于眼睛沉湎于色彩、形状以及不宜看的东西而成为悖逆者，耳朵追逐各种声音，味觉和嗅觉器官追逐馨香以及无穷无尽、形形

色色的刺激物，而成为悖逆者的？我还有必要再提醒你们又有多少人因那不受控制的舌头的滔滔不绝而遭受毁灭的吗？或者被致命的诱饵引向性犯罪的道路，发泄放纵的情欲？我们的城邑充满这样的邪恶，整个世界从这端到那极都充满这样的邪恶。这些邪恶又滋生出个人与个人之间、团体与团体之间的战争，这是和平时期发动的战争，没有硝烟却永无休止的战争，是一切战争中最大的战争。

48.所以，在我看来，那些还不是完全无知的人应当宁愿变成瞎子，也不可看不宜看的东西；宁愿失去听力，也不可听有害的话语；宁愿让人割了舌头，也不可说不该泄露的秘密。这样的事不是没有发生过。据说，有些智慧者在遭受车裂之刑、迫使他们说出秘密时，干脆咬掉自己的舌头，让行刑人去遭受更大的痛苦。这样一来，他们就根本不可能得到想要的情报。与其私通后疯狂，还不如一开始就受阉做宦官。既然所有这些事都使灵魂陷入灾难，无药可治，就必然招致最严厉的报复和刑罚。

经文接着说：“耶和华神就给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他”（《创世记》四章15节），至于什么记号，他没有指明。不过，他有个惯例，常常用记号的方式表明每个对象的性质，比如在埃及的事件中，他把杖变为蛇，把摩西的手变为雪的形式，把河水变成血。看起来，正是给该隐立的这个记号，使他不会被人杀害，也就是说，他任何时候都不会死。律法书从头至尾都没有提到他的死。从比喻的意义上看，这表明愚拙人就像神话里的斯库拉（Scylla）^[32]一样，是一种不死的邪恶，从不终结，永远存在。但愿事实相反，让卑鄙的东西从眼前消失，彻底毁灭。但事实上，它们仍在发展壮大，诱捕猎物，那些已经被它们掳掠的人，就传染上难以治愈的顽疾。

[1] 和合本《圣经》译为：“该隐与他兄弟亚伯说话，二人正在田间，该隐就起来打他兄弟亚伯，把他杀了。”——中译者注

[2] 和合本的译文原为：“按公义的方法追求公义。”我们这里根据斐洛的文本，把 justice 和 just 统一译成公正、公正的。——中译者注

[3] “Elenchus”，用于神的道、天使和大祭司，也指良心，我们的真我。

[4] tauta toi logoi.——中译者注

[5] 即“以撒不会跌倒，雅各也不会毁灭”。

[6] 这里，斐洛对该隐说的话又转变了阐释的方向，认为“你做了什么事呢？”的意思等同于“你杀的只是一个善人，而不是良善本身，所以你所做的事极其微不足道”。——中译者注，参看英译者注

[7] ousiais.——中译者注

[8] 这里的“本质”在希腊文是 ousian，与前面的“实体”是同一个希腊文，但是这里英译者没有将它译为 substance，而是译为 essence。我这里把 ousian 译为“本质”，当然有出于斐洛所理解的并且是我们汉语所意指的血是生命的“根本”的意思，但也含有另外的一个意思，即“基质”的意思，即人的生命在具体的有形存在上是基于某种特殊的基质的。斐洛关于 ousian 的此种用法和此种意义，可能是受了斯多亚主义的影响。——中译者注

[9] 希腊文是ho nous kai logos kekletai。——中译者注

[10] 在希腊文为ontos onta。斐洛用以表达“神”的专门术语有二：toontos on和to on。前一个术语相当于英文that which existingly exists，后一个相当于that which exists。这两个术语在斐洛的用法中似乎没有大的区别，都是表述超验的、不可知的神。而斐洛使用的另外两个旧约《圣经》中的术语Theos（神）和Kyrios（主）则是与神的活动而非本质有关，与过去和现在相关。因此toontos on和to on表示神的本性是不可知的，而Theos（神）和Kyrios（主）则由于与神的活动例如创造有关，倒相反是部分可知的。至于在翻译中，该如何处理toontos on和to on，则是一个大伤脑筋的问题。现在学术界为此兴起一场规模不小的争论，都是围绕to on的翻译展开的。现在的主流看法是译为“是”，以表明它的“断真”及系词性质，以及表明它是如何向普遍一般的观念演变的。但是，斐洛的用法显然与亚里士多德有所不同，正如我们看到，它与“断真”是没有关系的。斐洛的用法主要来自于柏拉图，表示超越性，即与现象世界完全不相关的神，斐洛甚至不认为这个to on会进入质料世界之中，因此他的逻各斯是作为一个中介性的存在，是为了要避免这个完全超越的to on与世界的相关性。由此而论，译为“存在”也并非不妥。事实上，将斐洛的to on译为“存在”要比译为“是”更为合适，因为斐洛的“神”是一个位格性的存在，在这方面与柏拉图和亚里士多德都不同。它体现了希伯来文化的宗教意识。“是”和“实是”更为哲学化些，而“存在”则更为中性些。在我的翻译中，我将依据上下文作不同的处理，要么译成“是”，要么译成“存在”。译成“是”的时候，主要是表示神之为神的那个本性，译为“存在”，主要表示“他存在于那”，或“他如此如此存在”。为了让读者更好地理解，我们在与to on有关的中译中，都将拉丁化了的希腊文注出，便于读者自己见仁见智。——中译者注

[11] on。——中译者注

[12] logoi。——中译者注

[13] logoi。——中译者注

[14] 指摩西所作的一首歌，教谕以色列人不要忘记历史教训，重蹈覆辙。——中译者注

[15] 或者说“理性”。整个短句的希腊文为ton onton logon theion。——中译者注，参看英译者注。

[16] 其实就是“教训”和“引导”。

[17] logos。——中译者注

[18] logos。——中译者注

[19] logos。——中译者注

[20] 和合本《圣经》译为：“亚当的后代记在下面。”——中译者注

[21] to on (that which IS)。——中译者注

[22] ei to on (the existent One)。——中译者注

[23] legei。——中译者注

[24] touontos (Him that IS)。——中译者注

[25] hin he touontos (the Existent One really IS)。——中译者注

[26] 本节的希腊文为hparchei, me kaletai monon.Ton gar areton he men theou pros aletheian esti kata to einai sunestosa, epei kai ho theos monos en toi einai huphestanai。——中译者注

[27] ego eimi ho on.和合本的译文为，“我是自有永有的”。因为我在译文中统一地把。——中译者注

[28] 这是中译者根据英文翻译出的经文，和合本《圣经》里没有这样的话on译为“是”或“存在”，因此我们这里改译为“是”，以表示神的自我所据有的那个独特的惟一的“有”。——中译者注

[29] 此经文与和合本《圣经》（“凡杀该隐的，必遭报七倍”）不符，中译者根据原英文译出，以与下文对应。——中译者注

[30] Logoismon chresthai.——中译者注

[31] alogou.——中译者注

[32] 希腊神话中的女妖，栖居锡拉岩礁上，攫取船上的水手。——中译者注

论该隐的后裔并他的流放

论该隐的后裔并他的流放

1.“于是该隐离开神的面，去住在伊甸对面的挪得之地。”^[1]（《创世记》四章16节）这里，我们要提出这样的问题：在摩西扮演神的诠释者的这些书卷里，我们是否应该从比喻的意义上领会他所说的话，因为从字面意思上看，这些话与真实情形实在大相径庭。若是那存在^[2]有脸面，人想要离开它的视线，就能轻易地转移到别处，那么，我们有什么理由拒斥伊壁鸠鲁（Epicurus）的邪恶理论^[3]，或者埃及人的无神论^[4]，或者世俗世界中到处充塞的戏剧、诗篇中的神秘情节？脸面乃是生命受造物的部分，而神是整体，不是部分，那么我们也得分给他身体的其他部位，颈项、胸部、手足，更不要说肚腹和下体了，还有数不清的内脏和外器官。如果神具有人的样式和部位，他也必然有人的种种情欲和体验。要知道，大自然（Nature）^[5]造出这些器官，如造出其他东西一样，不是徒劳和多余的，而是为了帮助拥有这些器官的人，弥补他们的软弱。她调节各种器官来满足他们的不同需要，使各个器官都能提供各自独特的服务和帮助。然而，存在^[6]没有任何需要，他不需要各部位提供的益处；既然如此，当然也根本不可能有任何部分。

2.那么该隐“离开”哪里呢？离开万物之主的殿吗？但除了这世界，神还能有什么我们看得见摸得着的住所？离开了这世界，任何权能或设置都不可能有效用。一切受造物都被天宇包围在它自身里面。确切地说，人死了就分解成各种原初的元素，再重新分配给宇宙各种力量，他们原本就由这些力量构成；借给各人的债或迟或早都要还给大自然他的债主，她会决定究竟什么时候收回她自己借出去的东西。

再者，离开某人的人与被抛在后面的人总是处在不同的位置。（如果该隐离开的是神），那么由此推出宇宙的某些部分就没有神。然而，神不曾留下任何空白，不曾使哪里缺乏他自己，他乃是完完全全地充满万物。〔斯多亚主义的泛神论〕

既然神没有脸面，事实上，他超越标志受造万物的一切特性；既然他不可能只表现为某种特定的部分，因为他包含一切，同时自身不被任何东西包含；既然这世界的任何东西都不可能像离开一个城邑一样离开它，因为没有什么事物存在于它之外，那么我们惟一能做的就是由此断定，（摩西）所提出的命题没有一个是字面意义上意指的，从而采取哲学家们^[7]极为珍爱的寓意解释。我们的讨论必须从这样的解释法则开

始。要说离开某个必死的君王尚且是件困难之事，若要离开神的面，并决意从此以后远走高飞，不再让他看见，岂不是更难上千百倍；换言之，因为丧失了心眼的视力，没有能力形成关于他的心理图像。人若是因为被某种不可阻挡的力量支配，迫于无奈失去这种视力，这样的人应该同情，而不是憎恨。但那些出于自己的自由选择，掉头离开存在[8]的人，就罪大恶极了——因为再也找不到还有哪种恶能与之相提并论的——这样的人必须予以惩罚，并且不是一般的惩罚，而是特别制定的远非通常惩罚所能比拟的刑罚。而绞尽脑汁所能想出的最大刑罚莫过于宣布被宇宙之主弃绝，这是闻所未闻的刑罚了。

3. 亚当被神逐出，该隐主动离开。摩西是要向我们表明人的两种衰退，一种是自主的，另一种是非自主。非自主的行为，由于不是出于我们深思熟虑之后的论断，以后必能得到其应有的补救，“神必另立一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他”（《创世记》四章25节）。这儿子就是塞特（Seth），或“滋润”，是为那不是出于其本身的原因跌倒的灵魂而立的。自主的行为，就其有预谋和目标而言，必然招致灾难，永远得不到补救。正如有计划的正当行为比非自主的正当行为更有价值，同样，就罪行而言，过失之罪就没有故意之罪严重。

4. 于是，该隐离开神的面，跌入了向邪恶者复仇的公正之手。但摩西必为他的弟子们定下最高贵的指示：“且爱神，听从他，专靠他”（《申命记》三十章20节）；向他们保证这就是带来真正的后裔和长寿的生活。他激发他们尊敬那值得羡慕和深爱的神所用的方式鲜明而意味深长。他嘱咐他们要“专靠他”，由此表明我们与神之间的和谐与联合如何地绵延不绝和牢不可破。

这些以及其他类似的劝诫，摩西是说给别人听的。但他自己却是如此不停地渴求看见神，并被神所看见，所以他恳求神把自己的本性清晰地显明出来（《出埃及记》三十三章13节）——因为神的本性实在难以猜度——，希望最终能获得完全没有错谬的观念，消除疑惑和不确定，代之以最确定无疑的信念。他这种强烈的愿望没有一丝一毫的减退，尽管他知道自己倾心 and 迷恋的对象必然需要艰难探求，不，甚至无法企及，但他仍然一如既往地奋力争取，毫不松懈，并且正当而果断地把他的所有能力调动起来，为到达他的目标齐力奋进。

5. 所以我们就看到他挨近了神所在的幽暗之中（《出埃及记》二十章21节），也就是进入关于存在[9]的沉思，这存在属于那不可及的区域，那里没有任何质料形式。其实，万物之因（the Cause of all）并不在幽暗之中，也不住在任何地方，他乃高高地超越于一切时间和处所之外。因为他将一切受造物置于自己的控制之下，却不被任何事物包含，他超越于一切之上。他虽是超越于他所造的一切事物之上，却仍然充满整个宇宙；因为他使自己的各种权能伸展到宇宙的各极，并根据和谐之法把每一极彼此连接起来。因此，当爱神者探求存在[10]之本质的问题时，就是在探求那超越于质料和视线之外的。正是在这样的探寻过程中，他获得了巨大的恩惠，即领会到真在之神[11]是任何人所不可能领

会的，并且清楚地看到，神不可能被人看见。不过，在我看来，这位神圣导师还没有开始探索之前，就已经知道这种寻求必是徒劳无益，因为他祈求这存在^[12]做他自己的诠释者，把他自己的本性显明出来，这就是明证。他说：“求你向我显明”（《出埃及记》三十三章13节）^[13]，由此非常清楚地表明，没有哪个受造物能够凭自己的努力获得关于真正存在的神的知识。

6.我们必须记住这一点，这样才可能明白我们所读到的关于亚伯拉罕的话，他到了神所指示给他的地方后，为什么说到了第三日他举目“远远望见那地方”（《创世记》二十二章3节以下）。什么地方？他已经到达的地方吗？他既已到达，为何又说远远地望见它？我们所看到的可能是一个比喻的说法，大意是说，智慧者总是渴望认识宇宙之主。当他沿着知识和智慧之道前进的时候，首先遭遇的是神圣的话语，他就暂时停留下来，尽管他原本打算一直沿着来路走下去，但现在在此止步了。因为他悟性之眼已经得以开启，这使他清晰地看到他所追求的目标实在难以企及，它总是避开追求者，总是远在天边，把追求它的人远远抛在后面。由此他很自然地认为，地上跑得最快的东西，若与太阳、月亮和其他天体的运行相比，就显得是静止不动一般。他还沉思诸天都是神亲手所造，造主永远先于受造物，由此可以推出，不仅我们所熟悉的其他一切事物，就是其运动速度超过一切事物的心灵，也不能领会这遥不可及的首要原因（the First Cause）。最奇异的一点还在于，天体所经过的物体都是运动的，天体本身也是运动的，胜过这一切的神却是静止不动的。所以，我们可以断言，他始终保持不变，同时既与我们很近，又离我们很远。他借我们每个人都熟悉的形成权能和惩罚权能控制我们；又把受造物远远逐出他的本性，使我们根本无法触及它，就是悟性的纯粹灵性触觉也不能触及它。

爱神的人寻求存在^[14]，就算他们永不可能找到，我们也与他们一同喜乐，因为寻求善和美，就算达不到目标，寻求本身足以使人预见品尝喜乐的滋味。而爱自己的该隐，我们对他表示同情，因为他把自己的灵魂置于困境，没有任何关于存在的观念^[15]，那惟一能使他看见存在的器官，也被他蓄意弄瞎了。

7.还值得注意的是他离开神的面之后所到达的那个国，它被称为“颠簸”^[16]的国。立法者由此指出，愚拙者就是一种由动荡不安的冲动构成的受造物，总是屈从于波动和混乱，就如风暴来袭时逆风吹刮的海面，从来没有甚至在幻想中也没有体验过平静和安宁。正如有时船只在海上遇到风暴，既无法向前航行，也无法靠岸避风，就这样上下颠簸，左右摇晃，来回波动；同样，卑微的人在风暴中头晕目眩，随波逐流，没有力量稳掌航舵。这样的人永远处在颠簸之中，随时可能发生海难，以致毁灭自己的生活。

我对于这一切事上体现出的完美的因果关系大为惊异。接近某个稳定的对象，就产生想要像它一样的愿望，渴望静止。而稳定不动的就是神，变动不居的是受造物。凡接近神的人就切望稳定，而抛弃神和靠近

变动不居的受造物的，如我们完全可以预料的，就随波逐流。

8.正是出于这样的原因，经上有咒诅说：“他必使你不得安逸，也不得落脚之地”，稍后，又说：“你的性命必在他眼前悬悬无定。”（《申命记》二十八章65、66节）愚拙者必然要与正当理性背道而驰，必然不喜欢安逸和平静，从来不会坚定而稳固地根植在任何一条原则上，这是他的本性使然。他时而有这样的看法，时而又那样的看法，常常对同一问题持完全相反的观点，尽管问题本身没有出现任何新的条件。他既大又小，既是仇敌又是朋友，几乎所有的对立面都体现在他身上。如立法者所说，他的整个性命悬计无定，没有坚实的根基，总是任凭兴趣拖前扯后，东飘西荡。所以立法者在另一处说：“被挂的人是在神面前受咒诅的”（《申命记》二十一章23节）；我们若看到人把自己挂在自己的身体上——这身体就如同块木头——就应当把这样的人挂在神身上。他这样做（把自己挂在身体上），就放弃盼望，代之欲望；放弃至善，代之大恶。盼望就是指望良善之事，使心灵与丰富的神相连；而欲望充满非理性的渴求，使心灵与身体相连。大自然造出身体就是把它当做享乐的容器和住所。

9.这样的人应当挂在欲望的绳索上。但智慧者亚伯拉罕是一个站立者，所以靠近那最大的站立者神，如经上所说的，“他站在主耶和華面前，就近来说”（《创世记》十八章22节以下）。惟有真正不变的灵魂才能接近不变的神，具有这种品性的灵魂确实可以说在神圣权能面前就近站着。

不过，最清楚地显现出这位高尚之人的坚定不移品质的，是给全智摩西的神谕，这神谕说：“至于你，可以站在我这里。”（《申命记》五章31节）这神谕说明了两件事，其一，存在^[17]推动并转动万物，但他本身不动、不转；其二，他让这高尚的人分有他自己的本性，就是静止不动的性质。在我看来，正如扭曲的要用力子纠正，同样，变动的也要靠那站立的神的力量使它中止变动，安静下来。在这里，他指示另一人与他一同站立。在另一处，他说：“我要和你同下埃及去，也必定带你上来。”（《创世记》四十六章4节）他没有说“你要和我同去”，为什么呢？因为神的特性静止不动，位移以及导致这种变化的种种活动都属于受造物的性质。当他邀请一个人去获得他所独有的善时，他就说“你站在我这里”，而不说“我与你同去”。因为就神来说，站立不是一种将来状态，而永远是现在行为。但是当他要去那专属受造物的地方时，他就说“我要与你同下去”，这是完全正确的，因为改变位置予你完全恰当。所以，没有人要与我一同下去——因为我对转换和变化一无所知——只会与我一同站立，因为静止不动是我的所爱。但那些改变位置下去的人——改变处所乃是他们的至亲——我必与他们一同下去；我没有任何移动，却无处不在，因为我自身充满整个宇宙。我之所以与他们一同下去是出于对理性受造物的怜悯，好叫他们脱离情欲的冥府，在我的引导下步步升入德性的上界，因为我已经铺设了通向天上的道路，指定它为一切恳求之灵魂的大道，好叫他们一路上不会筋疲力尽。

10.我们已经描绘了两幅图画，一幅是善人的安静，一幅是愚人的不安，现在我们要专心思考接下来要发生的事。立法者说，挪得，即“骚乱”，就是灵魂移居的地方，是在伊甸的对面（东边）。在健全而神圣的理性^[18]看来，“伊甸”是象征的名字，它的字面意思是“肥沃、丰饶”。更重要的是，健全理性发现，拥有纯洁而纯真、完全而完满的良善真是莫大的享受，其乐无穷，何况给予财富的神又绵绵不断地降下圣洁的恩惠。从本性说，邪恶与良善相对，不公正与公正相对，智慧与愚拙相对，一切德性与一切邪恶对立。这就是挪得位于伊甸对面的含义。

11.接着他又说：“该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺（Enoch）；该隐建了一座城，就按着他儿子的名，将那城叫做以诺。”（《创世记》四章17节）这里我们有理由发问，与该隐同房的是哪个女子？因为自从神用亚当（Adam）的肋骨造出夏娃（Eve）以来，迄今为止再没有记载说曾造过另外的女人。倘若有人指出，该隐娶的是他的姐妹，这样的说法不仅渎圣，而且不可能，因为按经上记载，亚当的女儿都是后来才出生的。那么我们要怎样解释呢？我认为，他用“妻子”这个名称指不虔诚的人的理性能力所持有的意见，不虔诚的人对一切问题惯常所持有的意见。那些自称为哲学家的人中间有许多人就持有这样的意见，有些派别对于推演出来指导生活的法则意见一致，有些则各有推论，结论大相径庭。那么不虔诚之人的意见究竟是什么呢？就是认为人心是万物的尺度，他们说这是古代一位名叫普罗泰哥拉（Protagoras）的哲学家的观点，其实正是该隐的疯狂所结的一个果子。我之所以认为“妻子”就是指这种意见，是根据这样的事实，该隐与她同房之后，她就生了以诺，以诺的意思就是“你的礼物”。如果人是万物的尺度，那么万物都是心灵所给予的一种礼物而已。它给眼睛以恩惠，让它能够看见，给耳朵以恩惠，让它能够听见，给予每种感官各自的感知能力，也给话语表达思想的能力。既然这些都是礼物，那么思考，包括它所产生的思想、决定、建议、预见、领会、知识、各种技能和组织能力，以及其他数不胜数、难以列举的东西都是。既然你这样的心灵代替神，把一切与人有关的事物，无论善恶好坏，一律占为己有，分给一些人善恶混合物，给另一些人单纯的好或单纯的坏，那么请问，你为什么还要严肃而认真地讨论圣洁和荣耀神的话题，并且聆听别人类似的讨论？如果有人指责你不虔诚，你必大胆地为自己辩护，坚称你在某位令人尊敬的导师（这人甚至就是该隐）名下受过训练，他建议你尊敬就近的东西，而不是远离的首因（Cause）；又说你必会听从他的劝告，除了别的原因之外，最重要的原因在于，他以铁一般的事实证明了这种信条的强大，因为他战胜了亚伯，就是倡导不同意见的人，将把他和他的意见一并除灭了。然而，根据我及我的朋友们判断，喜欢与不敬神之人一同活的，必与敬神之人一同死；因为等候那些死去的敬神之人的，必是永生，而等候那些活着的不敬神之人的，必是永死。

12.既然经上说该隐生了以诺，后来又说塞特的一个子孙的名字也叫以诺（《创世记》四章17节，五章18节），我们就要思考，他们究竟是两个不同的人，还是同一个人。当我们思考这两个名字时，也要考察其

他同名的人之间的区别。除了以诺这个名字外，还有玛土撒利（Mathuselah）和拉麦的名字既出现在该隐的子孙中，也出现在塞特（Seth）的子孙中（《创世记》四章18节，五章21、25节）。重要的是，我们应当知道，以上所提到的每个名字都可以从两方面理解。“以诺”的意思，如我已经说过的，就是“你的礼物”，“玛土撒利”的意思是“死亡的散发”，“拉麦”的意思是“屈辱”。先看第一方面理解。在某些人嘴里“你的礼物”是指我们里面的心灵；在另一些优秀的人眼里，则指宇宙心灵。有些人认为，凡思想、观念或话语所涉及的一切，都是他们自己的灵魂白白给予的礼物，这样的人必须归入该隐支派，因为他们引入了一种不敬神和无神论的观点。该隐尽管连自己也支配不了，却胆敢说自己以外的一切都全是他的财产。还有另外一些人，他们从来不说创造出来的一切东西都是他们自己的，只承认一切都是神的恩赐，这样的人是真正高贵的人，他们的祖先不仅多而富，还是爱德性的人，所以必须把他们归到塞特名下，作为这一支派的头。这种人很难找到，因为他们脱离了充满情欲和邪恶的生活，弃绝这种生活的背信弃义、肆无忌惮和凶恶放荡。那些神所喜悦的人，神已经把他们从必死的人转化为不朽的族类，在众人中间再也找不到这样的人。

13.我们区分了以诺这个名字所表示的事物之间的差别之后，再来看看玛土撒利（Methuselah）。这个名字的意思，如我们所说的是“死亡的散发”，这话使我们心里产生两幅图画。在一幅画中，死亡被派临到某人头上；在另一幅画中，死亡离开某人。死神降临到他头上，这人必死无疑；死神离开了他，这人就幸存下来。凡接受死神的，是该隐的效仿者，他对德性所引导的生活方式永远漠不关心；凡属塞特近亲的，死被阻隔和废除，因为良善之人堆积起真实的生命作为自己的收成。“拉麦”的意思“卑下、屈辱的状况”也有双重理解。我们成为屈辱和卑微的，有两种情形：当非理性的情欲导致我们产生疾病和损伤，使灵魂的力量减弱和松弛时，我们成为屈辱的；当我们在追求德性的过程中遏制自我膨胀和自高自大时，我们也变得卑微。前一种屈辱是由于疾病，并且是一种麻风病，一种具有许多不同变种的疾病。因为当肉身一贯的健康形象受损害，灾祸显露在皮下，立法者说，那就是染上了可怕的大麻风（《利未记》十三章3节）。后一种卑微是由于施行了强大的力量，这种干涉必然导致由十这个数字所决定的赎罪，因为经上有令要在七月初十这一天使我们的灵魂变得卑微（《利未记》二十三章27节），这就意味着不要夸口，引导人去恳求赦免一切罪过，不论是故意犯的，还是过失犯的。所以，这种意义上的卑微的拉麦就是塞特的子孙和义人挪亚的父亲；而前一种意义上的卑微的拉麦则是该隐的子孙。

14.接下来我们要思考的一件事就是，如叙述所表明的，该隐独自建造了一个城邑，他为什么要这样做呢？一大群人是需要一个相当大的城邑来居住，但对于三个人来说，住在某个山脚或者某个岩洞，岂不更为恰当？我虽然常说“三个人”，其实很可能只是一个人，就是该隐本人，因为被杀的亚伯的父母不可能容忍自己与这个杀人犯同居一城，何况他犯的是弑兄之罪，比一般的杀人罪更令人不耻。每个人都能看到，孤身

一人建造一座城邑这样的事是怎样与我们的一切观念相悖，更与我们的理性相悖。这样的事如何可能呢？他若不雇用别人帮助他，甚至连房子最微不足道的部分也不可能造好。同一个人在同一时刻怎么可能既砌石头、又劈木头，再打铁炼铜，围绕城邑筑起巨大的城墙，建好庞大的通道、防御工程、宫殿、神圣的密室、门廊、武库、房屋，以及各种通常所需的公共设施和私人住所？除此之外，他怎能安装排水系统，开挖街道，提供喷泉和管道以及一个城市必不可少的其他诸如此类的设施？既然这一切与现实是不相符合的，那么在我看来，我们最好是从比喻的意义上理解这些话，也就是说，该隐决心建立他自己的信条，正如人建造城邑一般。

15. 每个城市都需要建筑、居民和律法来表明它是活的。该隐的建筑就是明确的论点。有了这些论点，就如同凭借城墙作战，击退仇敌的进攻，臆造出与真理相悖的似是而非的假说。他的居民就是自高自大又自以为聪明的人，致力于不敬、不信、自恋、傲慢、谬见的人，对真正的智慧一无所知的人，沦落为一种有组织的系统愚昧，缺乏学识、没有修养，以及其他与此类似的令人讨厌的人。他的律法就是各种形式的非法、不义、不公、放荡、无耻、愚蠢、任性、纵欲、说不出名堂的种种反自然的欲望。在这样一个城邑里，每一个不敬神的人显然都是建筑师，自造了他那可悲的灵魂，直到神提出意见（《创世记》十一章6节），使他们精心设计的装置大大地、完全地混乱。这样的时代必然到来，不要说他们建造一座城邑，就是在他们建造一座通天塔的时候，神也必出来干涉（《创世记》十一章4节）。“塔”的意思是指发展他们所引入的每个（不符合道德的）理论的讨论。这种讨论有它自己专门的观点作为头，按比喻的说法，这头就是“天”。每一种讨论必然都有从它引发的思想作为它的头和目标；正是为了引出这样的思想，具有雄辩口才的人总是滔滔不绝和夸夸其谈，发表冗长的演讲。

16. 他们的不虔诚达到了令人发指的程度，不仅认为他们自己可以亲手建造这样的城邑，还强迫爱德性的以色列人也做同样的事，任命督工监视他们，指定教练教唆他们行恶。因为经上有记载说，他们在督工的恶待下为国王建造了三座城邑：比东（Peitho）、兰塞（Rameses）和安城（On），即希吕波利城（Heliopolis）（《出埃及记》一章11节）。按比喻意义解释，这些城分别代表我们的心灵、感觉和话语。比东就是我们的话语，因为话语的功能就是劝说^[19]，这个词的字面意思是“扰乱”的嘴，卑鄙者的饶舌就是研究如何扰乱、颠覆一切良善的、高贵的东西。兰塞就是感知觉[它的意思是“虫蛾的侵扰”]，因为心灵被每一种感觉吞噬和啃咬，就好像虫子在撕咬它。当念头进入心灵却不能给它快乐，它们就使我们的生活充满痛苦和辛劳。“安城”这名字的本意是“堆积”，但从象征意义上看，它指的是心灵，因为人的所有话语都被带到它那里，就如同归入宝库（财宝的堆积）一样。立法者称安城为“希吕波利城”或“太阳城”，就证明了这一点。太阳一旦升起，就把黑暗所隐藏的事物清晰地显明出来。同样，心灵散发出它独有的光，使一切形式和状况都变得清楚明白。因而，把心灵称为我们复合系统的太阳应该不

会错。它若是没有升起，没有把它独特的光辉照耀在人这宇宙的缩影身上，万物就隐入深沉的黑暗当中，什么也看不见了。

17.雅各这位真诚努力的人也求助于这种“堆积（石堆）”，来证明他与拉班（Laban）道不同则不相谋（《创世记》三十一章46节以下）。这表达了一个深刻的真理，对每一个人来说，心灵是对他隐蔽目标的见证，良知是最公正诚实的检察官。[不过，见证之城]是在这些城之前建的。因为从经上我们看到，有人上到希伯伦窥探；在那里有亚衲族人亚希幔（Ahiman）、示筛（Sheshai）和挞买（Talmi）；然后又说：“原来希伯伦城被建造比埃及的锁安城（Zoan）早七年。”（《民数记》十三章22节）要表明同一个名字如何具有多种不同含义，这完全是一种哲学研究。比如，“希伯伦”的意思是“结合”，但结合可以有两种，灵魂与身体结合，成为身体的搭档，这是一种结合；或者灵魂成为德性的伙伴，与德性相亲相爱，这也是一种结合。灵魂若是下降到身体的层次，它的居民就是刚刚提到的那些。“亚希幔”的意思是“我的兄弟”；“示筛”的意思是“我的外面”；“挞买”的意思是“悬挂者”。对灵魂来说，确定无疑的是，爱身体，就必把身体视为兄弟，外在的美物就必受到最高的尊崇。凡处于这种境地的灵魂都依靠并悬挂在没有生命的事物上，就像被钉十字架和被挂在树上的人，被固定在可朽坏的物体上，直到死。灵魂若与良善结合，得到的就是在德性上出类拔萃的居民，就有双洞^[20]（《创世记》二十三章9节）成双成对地接纳他们：亚伯拉罕和撒拉、以撒和利百加、雅各和利亚，这些人既是德性又是德性的拥有者。这希伯伦就是保存个人知识和智慧之杰作的宝库，比锁安城和全埃及都要早建成。因为自然造灵魂先于造身体（或埃及），造德性先于造邪恶（或锁安）；“锁安”的意思是“撒空的命令”；因为自然决定优先性不是根据时间的长短，而是根据价值的大小。

18.所以，尽管以色列在年龄上是小的，他却称之为“长子”，即荣耀上的长子（《出埃及记》四章22节）。这清楚表明，看见神即存在之首因的人，就是荣耀的接受者，非受造者（the Uncreated One）首生的儿子，是德性所怀的一切可朽者所恨恶的对象；他既是头生的，就有一条律法规定，双重的命数和长子的名分要归给他（《申命记》二十一章17节）。也出于这样的原因，虽然从顺序上说，第七天这个七是在六之后，但在价值上却在任何一个数字之先，与一没有任何分别。立法者本人说得非常清楚，他在叙述创世之初时有话说：“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。”（《创世记》二章2节以下）之后又说：“这是关于创造天地的书，记载神创造天地的日子里创造的工。”^[21]（《创世记》二章4节）这些事都是在第一日造的，所以第七日就回溯到一，万物之最初和起始。我如此详尽地写下这些，目的是为了更加清楚地表明该隐的意见，他相信建立这样的意见必不可少，好像他在建造一座城邑。

19.以诺的儿子名叫盖大得（Gadad）^[22]（《创世记》四章18

节)，意思是“一个畜群”。这样的名字必是对他父亲名字的承继。因为可以说，自以为依赖于那连自己的本性也无法领会的心灵的人，所生育的就是一些非理性的能力，把它们合起来就是一个畜群；富有理性的人不会接受那样的信条。凡没有牧人看护的畜群，必然遭遇巨大的灾难，因为它没有能力靠自身的力量趋利避害。所以，摩西在他的祷告中说：“愿耶和万人之灵的神，立一个人治理会众，可以在他们面前出入，也可以引导他们，免得耶和华的会众如同没有牧人的羊群一般。”（《民数记》二十七章16节以下）一旦我们这复合体的保护者，治理者和父亲，或者任何我们喜欢称呼的名称，也就是正当的理性，离我们远去，留下我们里面的羊群任其行为，它们就会因缺乏看顾而灭亡；这非理性、无人看护的受造物，没有牧人告诫它、规训它，终于发现自己被远远逐出理性的不朽生活，它的主人必蒙受巨大的损失。

20.这就是经上说盖大得生儿子马伊利（Mael）^[23]（《创世记》四章18节）的原因，这名字翻译过来就是“离开神的生活”的意思。既然畜群毫无理性，神则是理性的源泉，由此可以推出，过着非理性生活的人就是被剪除和远离神的生活的人。按摩西的界定，按神生活的人就是坚持爱神的人，他说：“你的生命就是爱那存在的神。”^[24]（《申命记》三十章19节以下）作为另一种生活的例子，他提出拈阄选出的公羊，说：“他要把它活着安置在耶和万面前，用以赎罪，于是打发人把它远远送出去。”（《利未记》十六章10节）这是一条考虑周全的诫命。没有一个明智的人会因为老年人放弃纵欲而大声喝彩的，因为老年这种漫长而难以治愈的疾病使他们的渴念不再强烈，强度已经大大减弱。他会认为风华正茂的年轻人值得赞美，因为由于他们血气方刚，激情澎湃，心里的欲望也炽热可灼，但他们依然利用一切手段根据所受良好教育的经验教训熄灭烈火，控制嚣张的火焰，缓和沸腾的情欲。根据这些原理，那些不曾沾染任何疾病——比如邪恶生活所产生的一般性疾病——的人并不那么值得赞美，因为自然给了他们一个轻松的阄，没有任何努力就让他们完全享受好运；而那些生了这种病并与之搏斗的人，才更应该高声称颂，只要他们勇敢面对疾病，不屈不挠地斗争，既表现出战胜它的意志，又表现出主宰它的能力。通过艰苦的努力，为战胜享乐的引诱而施展出来的力量是可称颂的，这种得胜就是道德的胜利，是靠意志力赢得的。如果住在我们里面的不是某种得了快乐命运^[25]的品质，而是致命的疾病和应当摆脱的灾祸，我们就当尽心尽力地摧毁和摒弃它们，这就是“用它们赎罪”，虽然承认它们依然活在我们心里，但绝不因此屈服。相反，我们勇敢地面对它们，坚持不懈地击退它们，直到完全确定它们已经被彻底除灭为止。

21.那没有按神的旨意生活的人，等候他的除了灵魂的死，还会有什么结局呢？为此，摩西给出玛土撒利的名字，按我们的理解，这名字就是“发送死讯”的意思。因而，他就是米户雅利（Mahujael）的儿子（《创世记》四章18节），这个米户雅利放弃自己的生命，接受死亡，并且是灵魂之死，就是在非理性情欲的刺激之下灵魂发生变化。灵魂一旦怀上这种情欲，就在分娩的阵痛中生出种种疾病和虚弱，这些东西不

断扭曲着它，使它卑躬屈膝，奴颜媚骨，每种疾病都在它身上施加不堪忍受的担子，使它甚至无法抬头仰视。这一切有个名字，那就是“拉麦”（Lamech）；“拉麦”的意思就是“屈辱”。这样，拉麦就自我显明为玛土撒利的儿子（《创世记》四章18节），灵魂之死所生的一种卑下、畏缩的情欲，非理性冲动所产的一种极度虚弱。这种关系完全顺理成章。

22.“拉麦娶了两个妻，一个名叫亚大（Ada），一个名叫洗拉（Sella）”（《创世记》四章19节）。无论如何，不配的人为自己所取的一切东西都应受指责。事实上，一种可谓不复洁净的意图把它们全都玷污了。相反，良善之人的一切有意作为都是可称颂的。在这里，拉麦为自己选妻，就是选择了很大的邪恶。另一方面，亚伯拉罕、雅各和亚伦娶妻则是与适宜他们的良善之物结合。我们读到关于亚伯拉罕的经文说：“亚伯兰、拿鹤（Nahor）各娶了妻；亚伯兰的妻子名叫撒莱（Sarai）”（《创世记》十一章29节），论到雅各说“起身逃往美索不达米亚（Mesopotamia），到你外祖彼土利（Bethuel）家里，在你母舅拉班的女儿中娶一女子为妻”（《创世记》二十八章2节）；论到亚伦，“亚伦娶了亚米拿达（Aminadab）的女儿拿顺（Naasson）的妹妹以利沙巴（Elizabeth）为妻”（《出埃及记》六章22节）。以撒和摩西也确乎娶了妻子，但他们不只是为自己娶的，据经上记载，以撒是在进入他母亲的帐棚时娶了妻子（《创世记》二十四章67节）。至于摩西，与他同住的那人把他的女儿西坡拉（Zipporah）给摩西为妻（《出埃及记》二章21节）。

23.立法者在书卷里记载这些事例各有特点，不是毫无目的的。对于那些欣然接受训练，取得进步，得到提高的人，有见证证明他们诚心选择了良善，好叫他们所付出的一切努力都有相应的回报。还有些人被认为配得这样一种智慧，除了他们自己的意志力之外，不需要任何别的教导，也不需要别的学习，这样的人适合从神之手接受理性作为他们的合法妻子，并领受知识，那也是智慧者生活的伴侣。但是卑微、奴性十足的拉麦，被剥夺了属人的事，所以娶了第一个妻子亚大（Ada），意思就是“见证”。他为自己安排了婚事，因为他以为，就人而言，最大的善就是心灵沿着目标明确的路线顺利移动和通过，没有任何东西妨碍它前行，使它轻松达到目的。他说：“只要人的想法、目标、推测和目的，总而言之，人的计划能如俗语所说的，一帆风顺、毫无曲折地抵达终点，所提到的每个细节（或所说的每句话）都清楚明白，一目了然，那还有什么能比这更好呢？”我得说，如果一个人只是为了达到良善的目标使用正确无误的判断力，那么就我而言，这人就可算是快乐的。我这样说是律法书指教的，律法书里就说约瑟是个万事顺利的人。它没有说“在一切事上”，只是说在那些神交给他办的事上顺利（《创世记》三十九章2节）；而神交给的一切都是良善的。如果一个人使用天生的敏捷和灵巧不只是为了良善而高贵的目的，还用于它们的对立面，对完全不同和大相径庭的事一视同仁，那么这样的人当视为不快乐的。可以肯定，巴比伦（Babel）那段经文里的话本质上是一种咒诅，我们所读到的是这样

的：“以后他们所要做的事就没有不成就的了”（《创世记》十一章6节）；事实上，随心所欲，想做什么就能成就，不论这些事如何卑鄙下流，对灵魂来说这不啻为巨大的灾难。就我自己来说，我得祷告，如果我曾决意行恶，但愿这恶事在我身上没有成就；如果我曾想过一种与人不相称的生活，但愿这种毫无自制的生活没有发生在我身上；如果我曾追求放荡和流氓行径，但愿我没有做成这样的行为。因为显然，对那些有意偷盗、奸淫、杀人的人来说，让他看见这些目标一个个落空、失败，这样岂不更好？

24.因而，心灵对亚大毫无益处，她只是为顺利成就卑鄙的事作见证，并协助它们一一兑现。你若是想好了，要娶她做伴，她必给你带来巨大的灾祸，甚至是雅八（Jabel）（《创世记》四章20节），就是“一种改变”。你若对见证一切呈现之事（的良善）感到喜乐，就必渴望扭曲一切，改变事物原本具有的界限，把它们变得面目全非。摩西对这种人极为愤怒，宣称他们该受咒诅，他说：“挪移邻舍地界的，必受咒诅。”（《申命记》二十七章17节）他所描述的像邻人一样“靠近”、“在近旁”的东西就是良善。他说，既没有必要上天，也无须到海外寻找良善的事，因为它就在旁边，就在每个人附近。他通过完全哲学化的方式把它分成三部分，说“它就在你口中，在你心里，在你手上（或你可以遵行）”（《申命记》三十章11至14节），也就是说，在话语中，在筹划里，在行为上。这些都是良善之事的组成部分，它们彼此密切相关，缺一不可。缺少任何一个，不仅使它不完全，而且会使它彻底毁灭。口里说着最好的事，筹划和施行的却是最可耻的事，这能说是良善的吗？这是诡辩文士的做法，他们滔滔不绝、无休无止地谈论良知和忍耐，使那些最渴望聆听的人也觉得刺耳，但从他们的选择和生活中的行为举止，我们发现他们却完全错误。仅有好的动机，没有正当的行为和话语，怎能说是良善呢？不当的话语会使那些聆听者遭受损失，不当的行为则使受害者遭受损失。再者，只行良善的事，但对所行的事没有领悟，不能清晰解说，那也是可指责的。若没有自发行为统率这两者的结合，无论成就什么事，都不值得称颂。就如同一个人弹琴，他若是把良善之事的所有音符都调成一个曲调，使话语与动机一致，动机与行为不二，这样的人才能算是完全的，具有真正和谐的品质。所以，挪动美善之地界的人是可咒诅的，这样说符合公正原理。

25.这些界限不是我们所属的世界定下的，乃是根据神圣的，比我们以及一切属地之事都要更早的原理定下的。律法书说得很清楚，它庄严地责令我们每个人不可把假币掺入德性之中。它是这么说的：“不可挪移你邻舍的地界，那是先人所定的”（《申命记》十九章14节），又有另外的话说，“你当问你的父亲，他必指示你；问你的长者，他必告诉你。至高者将地业赐给列邦，将亚当的子孙分开，就照神的使者的数目，立定万民的疆界。耶和華的分，本是他的百姓；他的产业，本是以色列。”^[26]（《申命记》三十二章7至9节）这样说来，我若问那生我养我的父亲，或者问那些与父亲同龄的我的长者，神是怎样赐地业、分世人、立疆界的，他们是否能确定无疑地回答我，就好像他们是一步步跟

着这分立过程那样？当然不可能。他们必会说：“我们年轻的时候也曾孜孜不倦地询问我们的父亲并比他们更老的长者，但没有得到任何确定的答案。他们不能指示我们任何事，因为他们在自己的有生之年也曾恳求别人，就是他们认为有学问的人来启蒙他们。”

26.这样说来，立法者所说的我们灵魂的父亲可能是指健全的理性[27]，长者就是健全理性的同伴和朋友。正是这些确定了德性的疆界。我们应当到这些学校去，向它们学习基本问题的教导。基本问题就是这些。当神把灵魂分立为列邦，把那些说同一种语言的人与那些说不同语言的人分开，使他们散居各地；当他将地上的子孙，就是立法者所说的“亚当的子孙”与自己分开，将他们彼此也分开，他就根据天使的数目定下德性子孙的疆界，神的话语有多少，德性的形式或“国家”就有多少。那么他的使者的分是什么，万能主宰所给的产业是什么呢？具体的德性属于仆人，属于主所拣选的以色列。他看见了神，被他超绝的美吸引，得了他所看见的神的分作为产业。而雅八，翻成希腊文就是“改变”事物的本性，或者使它们成为别的东西，这样的人怎能逃避责备呢？他改变了智慧、忍耐、公正以及一切德性的形式，一切圣善的形式，代之以相反的愚拙、放任、不公正，以及一切邪恶，把先前留下的各种印记擦得一干二净。

27.情形往往是这样的，用了第二个印章，就把第一次打上的印记给破坏了。律法绝不允许让恶的来替代善的，它甚至不允许美的来取代令人麻烦的。这里的“麻烦的”不是指无用的，不然，不为好事而放弃坏事，岂不愚蠢；它指的是一切需要付出辛苦和承担困难的事，这是阿提卡（Attic）的作家们提供的一个名字，以改变“邪恶”这个词的重音符号[28]。

这法条是这样说的：“一切从杖下经过的，每第十个要归给耶和华为圣。不可拿好的与坏的更换，若定要更换，所更换的与本来的都要成为圣。”（《利未记》二十七章32节以下）只是坏的怎可能成圣？不，如我刚刚说过的，这里指的是麻烦的，而不是无用的。它的大致意思是这样的，美的东西是完全的善，而劳苦则是不完全的恩惠。你若能获得那完全的，就不要去追求那有缺陷的。你若出于过分热情，决定去从事劳苦之事，就要知道你似乎是在拿一物换另一物。但事实上，你必获得两个；这两个本身虽然价值都很高，却不是完全的圣物。

28.要证明一物是圣洁的可以通过三种证据：通常的数字、惩罚性教导和完全的数字。因而经上说：“一切从杖下经过的，每第十个为圣。”凡被认为不配数算的，就是渎神的，不是圣洁的；而那可数的，包括在算数里面的，根据事实本身就是得到认可的。比如，律法书说，约瑟在埃及积蓄五谷甚多，无法计算，又说“因为谷不可胜数”（《创世记》四十一章49节），因为维持身体和埃及情欲的粮食完全不值得计算。杖就是惩罚性教导的象征，若不为某些过犯杖责某人，使他产生羞愧感，就没有别的办法使他的心得到警示和改正。十就是渐渐进步获得完全的标志和保证。在那完全的过程中，应当把初熟的果子献给神，因

为他引领、培养、教导我们，最终又使我们的盼望得以圆满实现。

29.关于改变并在原币中掺假的人的话题，我们就谈到这里。立法者还称他为住帐棚、牧养牲畜之人的祖师（《创世记》四章20节）。牲畜是非理性的存在物，牧养牲畜的人就是爱享乐、爱情欲、为它们提供食物即外在感觉对象的人。这些人与牧羊人完全不同，后者是仿效管理者的方式，责罚行为错谬的受造物，而前者是遵循款待者的方式，为它们提供无穷的食物，让它们感到行恶是安全的；厚颜无耻作为饱足和贪婪的女儿，从来都是紧跟着形成。这样，我们完全可以预料，改变一切良善之事的结构和特点的人就是那些兴趣集中于没有灵魂、只是感觉对象的事物上的人的祖师。他若是把那些属于心灵认识范围的无形事物作为追求对象，就会坚守先人所定下的界限。这些界限是它们为捍卫德性而立下的，在每一种形式上都刻有专属德性的记号。

30.立法者告诉我们，犹八（Jubel）原是雅八的兄弟（《创世记》四章21节）。“犹八”的意思类似于“雅八”，因为它是“墙头草，风吹两面倒”的意思；这个名字是比喻说出来的话语，而话语本质上是心灵的兄弟。用这样一个名字来形容对改变事物结构的思想的表达，是十分恰当的，因为它停在两段路中间，如同在天平上上下下摇晃，或者船舶在海上受到巨浪冲击，左右颠簸。愚拙者从来不知道怎样表达确定或根据充分的事。摩西认为，任何人都不可偏左或偏右，或偏向地上的以东的哪个部分，而应沿着中央的道路前进，这路他用最恰当不过的头衔称之为王的大路或高贵的路；既然神就是宇宙首要而且是惟一的王，通向他的路当然就是王的道路，自然也可以称为高贵的路。这条路你必须看成是哲学，但不是时下好诡辩的文士们所追求的哲学，他们耍嘴皮子来反对真理，为他们的流氓行径冠以智慧之名，赋予拙劣的工作以神圣的头衔。不，这哲学乃是一群有志之士为避开享乐的种种温柔陷阱而进行艰苦卓绝的斗争中追求的哲学，是以极其严谨的态度学习良善而公正之事的哲学。

所以，这条高贵的道路，我们刚刚说过就是真正的哲学，在律法书里被称为神的话语和道。^[29]经上这样说，“你要谨守遵行我今日吩咐你的神的话，不偏左右”（《申命记》二十八章14节）。这清楚地表明，神的话就是高贵的道路。他将两者视为同一，命令我们两者都不可偏离，必须以正直的心行在这笔直的中央大道上。

31.他说：“这犹八是一切弹琴吹箫之人的祖师。”（《创世记》四章21节）把有声话语（sounding speech）称为音乐和一切乐器的祖师极为恰当。自然先为生命受造物构造发声器官或乐器，作为首要且最完美的器具，接着马上就赋予它协调音程和各种旋律，目的是使它预先成为将来人工制造的一切器具的模型。耳朵也是这样。自然用它的车床转动它，使它成为环形的，圈圈里面套圈圈，大圈里面套小圈。这样，接近它的声音就不会逃逸，不会在它外围散开。相反，被它捕捉到的声音完全可以聚集起来，被圈圈包围在里面，并通过这些圈圈传递到心灵这接受器中。这里，我们同时也看到繁华城邑里可见的剧院的模型，剧院完

全是模仿耳朵的形状建造出来的。所以，构造生命受造物的大自然伸出气管，如同音阶，把等音、半音和自然音阶都结合在自身里面，满足音程长短不一的各种旋律的不同需要，并由此为各种乐器建造一个模型。

32.为表明这种说法的真实性，我可以提到这样的情形：管乐和弦乐发出的任何悦耳的声音都远远不及夜莺和天鹅发出的乐音动听，因为效仿和复制的总没有原版的美妙，或者说可朽坏的种达不到不朽坏的属的水平。我们不能把人的声音发出的音乐与其他方式发出的音乐相提并论，因为人的声音具有一种非凡的说话天赋，它也因此受到珍视。尽管其他物种也能使用声音的调子和音符的连续变化，但它们只能发出令耳朵愉悦的声音，惟有人，因为天生具有清晰的表达能力，既能说话，又能歌唱，所以发出的声音既能悦耳，又能悦心，悦耳的是它和谐的曲调，悦心的是表达的思想。正如乐器放到一个不懂音乐的人手里就发不出和谐的曲调，但放到一个音乐家手里，符合他所拥有的技能，就奏出美妙的乐曲；说话也完全与此相同，一个卑鄙小人说出的话是混乱无章的，而一个高尚的人说出的话显得完美动听。再说，琴或别的乐器，若没有人弹拨，就是死的。同样，若没有支配性官能激发，说话器官也只能保持沉默。再说，正如乐器要根据它们所要演奏的不同旋律来定不同的调子，同样，说话也显然要对所处理的各种不同问题作相应的解说，允许有无穷无尽的变化。谁能对父母和子女用同一种语调说话呢？从本性上说，子女是父母的仆从，父母是子女的主人，这是不同的本性。对兄弟、堂兄弟以及所有的亲近者说话，与对那些关系甚远的人说话，方式岂能一样？对那些与他有关的人，与对那些与他无关的人，怎能用同样的方式说话；对同胞与对外人岂能一样说话；对在本性或年龄上大相径庭的人与基本一样的人，怎能一视同仁？我们对老年人必须以这样的方式说话，对年轻人则要以另外的方式说话，对大人物的说话方式与对小人物的方式不可相同，对富人与穷人、长官与百姓、仆人与主人、男人与女人、有知识之人与无知识之人，都不可以用同样方式说话。我们没有必要一一列出诸如此类的人，那没有穷尽。我们所要表明的就是，对不同的人要以不同的方式说话，在不同的时间要采取不同的说话方式。对于思想的对象也完全一样。它们的一些独特性决定了我们的语言必须符合它们的不同特点，不可能无论大、小，多、少，私人、公众，神圣、渎神，古老、现代，一律用同样风格表达，而要根据它们各自的数量、大小、重要性的不同与之相对应；有时候要让调子升得很高，有时候则要加以控制，保持低调。不仅不同的人、不同的问题要求我们以不同方式说话，而且事件发生的原因以及它们是怎样发生的，也对我们的说话有影响；此外，一切事件都包含的时间、地点也是要考虑的因素。这样说来，我们已经清楚地表明，把犹八这个改变说话的调子和方式的人认作是弹琴和吹箫之人的祖师非常恰当。这里的弹琴和吹箫也就是借喻音乐。

33.至此，我们已经描述了亚大的后裔以及她本人是谁。接下来我们要思考拉麦的另一个妻子洗拉（Sella）以及她的后裔。要知道，“洗

拉”的意思是“一个影子”，这是比喻身体的和外在的事物，这些事物实在与影子没有多少区别。形体的美不是一个影子吗？美艳一时就凋谢没有了。身体上的大力不是影子是什么？任何时候只要疾病袭来，它就烟消云散。感觉器官就算其获得的感觉非常准确，也仍然只是影子。一次讨厌的感冒就能损伤它们的准确性，或者随着年龄的增长——这是我们每个人都必须接受的不幸——也使它们归于无效。再进一步看，高薪、美名、行政职位、种种荣誉，一切被视为好的外在事物，个个不都是影子吗？我们应当引导我们的理智回到整个问题所起源的原理。从前，凡被算到所谓的名人之列的人，就到德尔斐（Delphi）去，把他们成功富足的生活一一记载下来。然而，这些东西就像渐渐褪色的画，不仅随着时间的流逝变淡，甚至在巨大的厄运中烟消云散，其中有些突然之间就被冲刷得干干净净，如同被猛涨的湍流冲走，再也看不见了。

从这影子并它转瞬即逝的梦幻生出一个儿子，他的名字叫土八（Thobel）（《创世记》四章22节），意思是“一起”。事实上，那些已经得着健康和财富——众所周知，这是最好的结合——的人认为他们已经完全获得了一切。若有赋予独立权威的管理职权落到他们身上，他们就自高自大和趾高气扬起来，忘了自己是谁，忘了他们只是从必死的材料中造出来的。他们幻想自己已经得到了某个其结构超越人的本性，傲慢地夸口自己的种种荣耀，完全把自己神化了。某些人在此前就胆敢说认识真神是谁（《出埃及记》五章2节），这就是一个例子，他们纵情享受受造的、外在的事物，全然忘了自己不是别的，原本只是人而已。

34.为准确地刻画这些人，他接着说：“这人是打造各种铜铁利器的。”（《创世记》四章22节）灵魂若是切切关注受造的享乐或外在的物质，就永远在铁砧上被敲打，在他欲望的猛烈攻击下筋疲力尽。无论何时，无论何地，你总可以看到那些关心自己的身体甚于关心其他任何事情的人设计线路和陷阱去捕捉他们所渴求的对象。你可以看见，爱钱财和名誉的人不惜远征到地极和海外，疯狂地寻求这些东西。他们榨取世上每个地区的出产，归到自己名下，把贪得无厌的欲望当作捕获目标的罗网，直到最后过分的费心劳神使他们垮掉，相反的推力把那些埋头苦干的人掀个四脚朝天。所有这些人都是战争的制造者，正因为如此，所以经上说他们是打造各种铜铁利器的人，铜铁利器就是发动战争的工具。凡思考这个问题的人都会发现，无论是过去发生的、现在正在发生的、还是将来要发生的人与人之间和国与国之间的大规模战争，无一不是为了女人的美貌，为了钱财，或者为了荣耀、尊贵、统治，或者为了得到某种东西，总之，都是为了获得与身体和外的事物有关的好处。然而，从来没有人为了教养和德性这些属于心灵的财富以及我们人最高贵的部分发生过争战，无论是外部的，还是内部的战争，都不曾有过。因为这些东西本质上是和平的；一旦它们盛行，社会的安定状态，律法的治理，一切最美好的东西就出现在眼前。这不是受造的昏暗之眼，而是灵魂的敏锐之眼。因为肉眼只能看见外物的表面，心眼则能渗透到内部，深入到心灵里面去清晰地洞察隐藏在那里的一切奥秘。

这是一条亘古不变的法则，引发世间一切争吵和派系斗争的不是别的什么，恰恰是为了事实上只是一个影子的那些东西。立法者把制造武器和铜铁利器的人，洗拉的儿子称为影子士八，可见，他的哲学不是基于巧妙的辞藻，而是基于绝美的思想。因为他知道，为了获得受造的享乐，或者为了获得大量外在的好处，任何海军或陆军都甘愿冒最大的危险，然而，这些东西没有一个确定可靠和能经受得住时间的考验，因为它们就像图画一样，只是对实体的粗略描画，终究要渐渐褪色和淡去。

35.我们得知士八的妹妹是拿玛（Noeman）（《创世记》四章22节），意思就是“肥胖”。当那些把身体的舒适和我所说的物质财富当作追求对象的人终于获得了他们所追逐的东西，其必然结果就是他们渐渐肥胖起来。这样的肥胖在我看来绝不是力量，只能说是软弱，因为它教导我们不要去尊敬神，而神乃是灵魂最重要、最美好的权能。律法书在大颂歌里（the greater Song）所说的话证明了这一点，“他渐渐肥胖、粗壮、光润，便离弃造他的神，轻看救他的神”（《申命记》三十二章15节）。一点没错，那些在阳光照耀的时刻生命之花绽放盛开的人，再也不记得永生者，只把幸运的时刻看作是神。因此摩西还通过劝诫要与相反的教义争战见证这一点，他说：“幸运的时刻已经离开他们，而主耶和華却与我们同在。”^[30]（《民数记》十四章9节）由此我们知道，神圣的道住在并行在那些把灵魂之生作为荣耀对象的人里面，而那些看重生活享乐的人所经历的美好时光短暂而虚幻。这些人由于脂肪堆积，享乐不断扩大，变得肥胖和肿胀，直到破裂；而那些饱食哺养爱德性之灵魂的智慧者，获得的是坚固而持久的力量，每次燔祭时要完全献上的脂油就是这种力量的记号。摩西说：“所有脂油都永远归于主耶和華”^[31]（《利未记》三章16节），由此表明心灵的丰富是神的恩赐，是他所特有的，因而必通向不朽；而身体的肥壮和外在于事物的丰厚则归于顺境，由于它篡夺了神的位置，所以不久就衰竭了。

36.我想，关于拉麦、他的两个妻子以及后裔的话题，我们已经谈论得够多了。现在我们要思考的是，被杀害的亚伯的新生可以称作什么。经上说：“亚当又与妻子夏娃同房，她就怀孕生了一个儿子，起名叫塞特，意思是说：神另给我立了一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他。”（《创世记》四章25节）“塞特”的意思是“滋润”。地上的种子和植物得到水的滋润就发芽、开花，结出丰硕的果子；如果没有水浇灌、滋润它们，就会渐渐枯萎。显然，灵魂也是如此。只要有甜美的智慧之流滋润它，它就生长和成熟。滋润可以是浇灌的行为，也可以是得到滋润的体验。谁都会说，每个感官都是从心灵这个泉源得到滋润的，心灵拓宽伸展它们的能力范围，就如同水蓄满渠道一样。比如，凡心智健全的人，没有一个会说眼睛看见，而说心灵借眼睛看见；不说耳朵听见，而说心灵借它们的作用看见；不说鼻子嗅，而说心灵利用它们嗅。

37.所以《创世记》有话说：“有泉源从地里涌上来，滋润遍地。”^[32]（《创世记》二章6节）既然大自然把脸面赐给五官作为整个

身体的最精华部分，从主导性官能里生出的泉源就把自己分散成多道水流，通过水渠把水一直送到脸上，把各个感觉器官所需要的能力传给它们。神的道^[33]正是这样滋润德性的，因为神的道就是高贵行为的源和泉。立法者用以下的话暗示了这一点，“有河从伊甸流出来滋润那园子，从那里分为四道”^[34]（《创世记》二章10节）。为何要分为四道？因为有四种主要德性：智慧、勇敢、自制和公正，每一种都是具有支配力量的权威。人若是得到了这四种德性，即使毫无物质财富，就凭他得了德性，就是居高临下的君王。“分为四道”这话并不是意指四处散开，而是指德性所特有的权势和力量。这些德性都从神圣的道里面迸发出来，就如同从同一个根部生发出来；把神的道比作一条河，这是因为他的话语和教义就像源源不断的河水，常甜常新，为爱神的灵魂提供滋养，促使其生长成熟。

38.关于这些灵魂的性质，他的教导得很充分。他利用通常的学科作为教导手段，一步步引导我们前进。你看，他向我们显明，夏甲将皮袋盛满水，给童子喝。夏甲是撒拉的使女，撒拉代表完全的德性，她就代表不完全的训练。这里所显明的画面是完全符合原理的。也就是说，不完全的教导来到深奥的知识——就是被称为井的——面前，从它深入灵魂就像探入器皿一样汲取它所寻求的原理和理论，并且认为这些原理既养育了自己，也必可以喂养童子。“童子”这名字他用来称呼刚刚开始寻求教诲、且已经有些入门的灵魂。与之一致的是，这童子长大成人之后就成为一名文士，^[35]摩西称之为“弓箭手”，因为无论他设置什么样的观点作为目标，他所举出的证据都能像箭一样，准确地射向靶子。

39.我们看到利百加（Rebecca）也在滋润她的弟子，但不是像夏甲那样用循序渐进，而是以完全来滋润。至于怎样滋润，律法书自会表明。经上记载说：“那女子容貌极其俊美，还是处女，也未曾有男人亲近她。她下到泉旁，装满了瓶，又上来。仆人跑上前去迎着她，说：求你将瓶里的水给我一点儿喝。女子说：我主请喝。就急忙拿下瓶来，托在手上给他喝，直到他喝够了，就说：我再为你的骆驼打水，叫骆驼也喝足。她就急忙把瓶里的水倒在槽里，又跑到井旁打水，就为所有的骆驼打上水来。”（《创世记》二十四章16至20节）对于立法者如此细致入微的描绘，谁能不敬佩呢？他告诉我们，利百加是个处女，并且是一个极其美丽的处女，因为德性本质上是毫无杂质、假象和污秽的，一切受造物中惟有她既是美的又是善的。斯多亚（Stoic）也正是从德性中生出它的原理：惟有道德的美才是善的。

40.在各种德性中间，有的始终是处女，有的经过女人特性之后达到贞洁，撒拉就是这样的，因为在她第一次怀以撒——以撒象征快乐——的时候，“她的月经已经断了”（《创世记》十八章11节）。至于终身的处女，如他所说，是人所完全不认识的。事实上，没有凡人可以污损不朽者，甚至它的本性也不能清楚地了解；倘若人真的得到认识它的权能，就会不停地恨恶它，并且极力抵抗它。出于这样的原因，摩西就像一位真正的哲学家，把利亚（Leah）说成是人所恨的（《创世记》二十

九章31节)。因为利亚超越一切情欲，不能容忍那些被拉结——她就是感知觉——所象征的享乐吸引诱惑的人，这些人发现自己被她看轻，就恨恶她。但利亚既远离人事，就与神生出友谊，并从他获得智慧的种子，在分娩的阵痛中生出美好的思想，这些思想与生育它们的父是相配的。所以，灵魂啊，你若也跟从利亚的榜样，抛弃可朽坏的事物，就必转向不朽坏的神，他必使蕴藏道德之美的一切泉源喷水流滋润你。

41.经文说，利百加下到井旁，打满了瓶，又上来。渴望良知的心灵能从哪里打水满足自己？惟有从神的智慧这永不枯竭的井里打水，所以下到这样的井旁其实是一种上升，是与真正学习者的某种内在特性相符合的上升。德性的教义等候着那些虚己的人下来，然后携着他们，把他们带到清白名声的高处。在我看来，正是鉴于此，神对摩西说：“你要下去，然后再上来”（《出埃及记》十九章24节），这话暗示了这样的意思：每个人只要能正确估计自己的卑微，就必能在那些能论断事实的人面前变得更加高贵。夏甲带着皮袋来到井旁打水，而利百加带的是水瓶，这是有道理的。凡致力于学校学习的人，可以说，需要某种感知器官，比如眼睛和耳朵，用来接受学习的结果，因为热爱学习的人所获得的知识的益处，更多是靠看和听得来的。但满有纯净智慧的人则完全不需要任何笨重的皮具，她既是沉迷于属灵的对象，就从理性^[36]知道如何完全除去身体的羁绊，也就是这装水的皮袋。她所需的不过是一个水瓶——比喻包含支配能力的器官，它就像井一样喷射出丰富的水流。至于这种官能是心还是脑，就留给专门研究这些问题的专家去研究吧。这位热切的学生一看到她从智慧那神圣泉源里打上了各种形式的知识，就跑过去迎接她，见到她后就恳请她满足他对知识的渴望。她已学得一切课程里最重要的一课，即尽心慷慨，所以就立即把智慧之水递给他，并称这仆人为“主”或“主人”，让他痛饮。这里，我们看到了最高的真理：惟有智慧者才是自由的，才是统治者，尽管他可能有成千上万个受造的主人。

42.这人说：“求你将瓶里的水给我一点喝。”她没有以相应的形式回答他的要求，说“我必给你水喝”，她乃是说：“请喝。”她这样说完全正确，说“请喝”就表明她只是在显明神的丰富性，是神喷射出大量的水给一切有资格并有能力享有的人享用。如果她说：“我必给你水喝”，那就表明她会教导他。德性总是避免任何意味的表白。

接着他以高超的笔触描绘愿意为学生服务的教师遵循怎样的教导方法。他说：“她急忙拿下水瓶，托在手上给他喝。”说她“急忙”，突现出她行善的热切，这热切来自于完全剔除了嫉妒的品质。从她“拿下”托在手上，我们看到教师如何下到学生面前，尽心为他着想，把他当作最关心的人。教师若在准备讲课时光想着自己高人一等，不考虑学生的接受能力，那就是蠢材，这样的教师不知道讲课与炫耀之间所存在的巨大区别。炫耀的人总是把自己所掌握的知识不遗余力地抖搂出来，把自己在家里潜心研究的结果毫无阻挡地公之于众。这是艺术家和雕刻家所做的工作。他这样做完全是为了想要赢得公众的赞美。相反，真心准备教导人

的人，就像一位良医，他的眼睛不是盯着自己所从事的广袤学科上，而是盯在病人的能力上，不是把他知识宝库里备用的知识全都拿出来用——因为那样的知识无穷无尽——只把病人所需要的知识拿出来，力求恰到好处，既不太少，也不太多。

43.所以摩西在另一处说：“你要照他所缺乏的借给他，补他的不足”（《申命记》十五章8节），教导我们不可毫无区别地把一切东西都给任何人，而要看他们缺乏什么，需要什么，再给予相应的东西。如果把锚、桨、舵给农夫，而把犁、锄给船员，或者把琴给医生，而把手术刀给音乐家，那岂不荒唐可笑。同样可笑的是，把精美的食品给干渴的人，把满罐的酒给饥饿难耐的人，通过嘲笑别人的不幸，来表明我们的富有和对同胞的仇恨。

在帮助的同时还要考虑应给予多大的帮助，这样说是为了保持适当的比例，这是一件具有极大益处的事。正确的原理认为：“不是能给多少，就给多少，而是需要多少，能接受多少，就给多少。”你岂没看到，就连神给予信息也不是按着他自己完全的大能给的，而是按着那些接受他的恩惠的人始终在变化着的能力给的。谁天生有领会神谕的能力？神谕太大，任何听力都无法承受。那些对摩西说：“求你和我们说话，不要神和我们说话，恐怕我们死”（《出埃及记》二十章19节）的人显然最真实地表达了这一点，因为他们感到，当神为他的会众立法的时候，他们身上找不到器官用于聆听。他若是想要炫耀自己的丰富，那么就算全地上的海变成干地，都不可能容纳它们。我们完全可以设想，降雨和大自然的其他恩惠总是在各个季节每隔一定时间不时出现，不会因为某些人缺乏、需要它们就连续不断地降下，并且预先考虑到那些需要它们的人，不会让他们不停地享受同样的恩赐，不然不仅对他们无益，而且有害。

因而，神就趁着接受恩赐的人还没有饱腻和逐渐变得傲慢前就停止给予最初的恩赐，把它们贮存起来，将来赐给别人，并用第三种恩赐代替第二种，甚至用新的恩赐代替原有的恩赐，有时候赐给不同类型的，有时候赐给同一类型的。要知道，世界从来没有缺少过神的恩赐——否则它必定已经灭亡了——只是它没有力量承受它们丰裕的流量。神希望我们能从他所给予的恩赐里得到益处，所以他根据领受它们的人的不同能力把他所赐的恩福分成一定比例。

44.因而，利百加遵行万物之父的条例，把盛着智慧的被称为水瓶的器皿从高处拿下，托在手上，并且把学生能够接受的教义教给他，这是值得称颂的。面对她的种种性格特点，最令我惊异的是她的慷慨大方。向她要一点儿水喝，她就给予许多的水，直到学生畅饮理论之甘露，整个灵魂饱足为止。经文是这么说的：“她就给他水喝，直到他喝饱起身”，这是教导善待同胞的一则教训，完全值得我们尊敬。如果有人碰巧缺乏很多东西，来到我们面前，由于羞愧只求给一点点，那我们就不能只给他所求的，还要把他没有提出来、但实际上需要的也一并给他。

就学生来说，要真正享有知识，光是接受教师所教的东西是不够的，他还必须有记忆的恩惠。所以，利百加让仆人畅饮的同时，也应许要给骆驼喝足，由此显示了她的慷慨仁慈。我们把这些骆驼看作是记忆的形象，因为骆驼是一种反刍动物，把吃下去的食物反刍上来不断咀嚼使其变烂。而且，它跪下来让沉重的负荷担在背上之后，又以令人吃惊的敏捷轻松地站立起来。同样，热心的学生的灵魂也是如此，当它装满了大量理论之后，并没有因此弯下来，反倒欢喜地发展起来，并且通过对原先储存的灵性食物的不断反复，可以说反刍，就能够记住所沉思的东西了。当她看见这仆人的本性如此乐于接受德性，就把瓶里的全部内容倒入水槽。也就是说，她把教师的所有知识都灌输到学生的心灵里面。文士却不这样，他们惟利是图，又嫉妒成性。很多应该告诉学生的知识都不告诉，小心翼翼地留给自己以备来日赚钱之用，从而阻碍了学生本性的发展。德性是毫不嫉妒、慷慨大方、乐善好施的，就如俗语所说的，总是手脚并用、竭尽全力地行善。我们刚才说到，她把所知道的一切都灌输给学生，就像倒入容器里，然后又下到井边，就是永远流动的神的智慧之井边打水，好叫她的学生通过记忆把已经学过的知识巩固下来，然后再畅饮其他新学科的知识。神丰富的知识无边无际，老的枝头又长出新的嫩芽，不断地焕发青春，枝繁叶茂。因此凡自以为已经达到了某个学科的顶点和获得了完全的人都是傻瓜；那看起来似乎已经接近终点的，其实离终点还远着呢。迄今为止，与真正的完全相比，还没有一个人在哪个研究领域得着完全，就如同刚刚开始学习的幼童比之已经年高望重和精通专业的老导师。

45.另外，我们必须思考为什么她给仆人喝的水是从泉里打，给骆驼喝的水却从井里打。我们当然可以这样认为：这两种水是一样的，都是提供知识之流的神圣之道。但是井特别与记忆有关，因为原本一直藏在深处无法企及的东西，借助于某种外在的提醒被提上来，就像从井里提上来一样。这样的人（获得这种记忆的人），我们必须由衷地赞赏，因为他们天生就有优秀的本性。另外还有一些勤劳努力的人，刚开始时认为通向德性的路崎岖不平、难以行走，但后来，仁慈的神为他们提供了一条平坦的大路，变辛苦为甘甜。我们要指出他是怎样实现这种转变的。当他引领我们出埃及，也就是离开我们受造的情欲时，我们就沿着没有享乐的道路行走，到了玛拉（Marah）扎营，这个地方没有可喝的水，惟有喝不得的苦水（《出埃及记》十五章23节）。换言之，源于眼睛、耳朵、食欲和性欲的快乐一直萦绕在我们耳边，迷惑我们。每当我们真心想要与它们一刀两断的时候，它们就拉扯我们，紧紧咬住我们，还不停地向我们抛来各种诱惑。于是，在他们顽固地征服、驯服我们的努力下，我们屈服了，开始憎恨劳作，认为它是十足的苦事，令人厌恶，并打算退缩回去，回到埃及，去过放荡不羁的生活。若不是救主预先知道我们的心思，垂怜我们，把一棵树放进我们心里，使水变得糖浆一样甘甜，产生对劳作的爱来取代对它的恨（《出埃及记》十五章25节），我们可能已经这样做了。他既是造主，当然知道若没有在我们心里种植一种强烈的爱，我们不可能胜过任何事。若没有感情吸引，人所

从事的任何活动都不可能达到其适当的目的。要获得完全的成功，必须加上喜爱之感，心灵必须沉醉于对所追求的对象渴望之中。

46. 这就是一个热切追求者的灵魂之粮：相信劳作是甜蜜的，而不是苦涩的。并不是每个人都可以分有这样的食粮，惟有那些把埃及人的偶像金牛犊，也就是身体，焚烧、研磨之后撒在水面上的人才能分有。因为圣经说：“摩西将他们所铸的金牛犊用火焚烧，磨得粉碎，撒在水面上，叫以色列人喝。”（《出埃及记》三十二章20节）爱德性的人就要把美貌放在火上，把身体的享乐焚烧，然后根据分类法把它们切成块状，磨得粉碎，由此教导人，健康、美丽、精确的感觉、强健的体魄，包括体力和发达的肌肉，都是受造的“好事”，是所有人包括可恶的和受咒诅的人共同分有的。倘若它们真的是好东西，那恶人就不可能分有。只是这些人，就算是十分卑鄙的小人，也毕竟是人，具有人的本性，所以与好人一样，都分有这些东西。而且，事实上，如果说这些东西真的能算是好事，那么最野蛮的禽兽也享有这些“好事”的益处，甚至比那些拥有理性的人享有更多。比如，哪个运动员能比得上公牛的强壮和大象的体力？哪个奔跑者能比得上猎狗或兔子的迅速和灵敏？视力最好的人，若与鹰或雕所拥有的视力相比，就只能算是近视了。在听觉和嗅觉上，非理性受造物也同样大大胜过我们，就算一头驴子，虽被认为是动物界最愚笨的受造物，但若与我们一起测试，就会使我们的听力相形见绌，变成了聋子一般；狗具有极其敏锐的嗅觉，远在视力范围之外的味道都能嗅得一清二楚，相形之下，我们人的鼻子就显得似乎多余了。

47. 我们没有必要继续扩大和举更多例子，因为这是前代最为推崇的有识之士在久远之前就公认的。他们曾说，自然是动物的母亲，是人类的继母。他们这样说是因为注意到人的身体有许多弱点，兽的体力却总是超人一等。所以，这位深有造诣的导师要把牛犊磨碎，这是合理的。也就是说，要把它分成各个部分，以此表明与身体有关的一切益处都与真正的善相去甚远，而与那撒种在水面上的毫无区别。正因为如此，经上记载说，牛犊被磨碎之后就撒在水面上。作为一个标记，说明真正的善是不可能在此朽坏的物质里生长发育的。种子被扔进河流里，或海水里，就永远不可能表现出它应有的力量；它若不能利用自己的根系作为固定桩，坚实地扎在某块固定的土地里，就不可能发芽，甚至很难冒出地面，更不要说长成参天大树，或者随着时令变化结出时鲜果子了。因为汹涌而来的水流把它冲走了，还没等它扎根就预先把种子所有的一切潜能扼杀了。同样，有关灵魂之器皿的各种益处，尽管有演说家慷慨陈词，有诗人放声吟唱，然而，还没等其中任何一种益处成为现实，就由于属肉体基质^[37]的不断流淌，全都被毁灭干净。若不是我们里面的理性沉思不断排除水流，疾病、老年和死亡怎会降落到人身上？因而，神圣的导师必会让我们的悟性恢复元气，即焚烧我们的享乐，把各种受造的财产磨成细小和无用的尘土，使我们记住，真正的美不可能从这些东西中发芽和开花，就如同水面的种子不可能发芽开花。

48. 埃及人所尊崇的公牛、公羊、山羊，以及其他一切可朽坏的崇拜

对象，都只是根据道听途说而被奉为神，并不真的是神，称之为神完全是错误的。那些相信生活就是为年老昏聩的愚蠢者上演的一出戏的人，在年轻人尚还稚嫩的心灵里制造假象，利用他们的耳朵，灌输毫无根据的神话，并把这些神话注入他们的心灵，迫使那些始终带着女人气、永远不会成为灵魂高尚者的人自己去构造自己的神祇。

你要注意，这牛犊不是由女人所用的全部装饰品制作的，只是用她们的耳环制作的（《出埃及记》三十二章2节），因为立法者要教导我们，任何造出来的神，无论是表面上，还是实质上，都不是真正的神，只是说给耳朵听的，是所谓的时尚和习俗，并且这耳朵也是女人的耳朵，不是男人的耳朵，因为惟有带着女人气的、软弱无力的灵魂才喜欢这样的垃圾。而真正的存在^[38]，可以从遍布宇宙的各种权能，从他永不磨灭的作品的亘古不变的运动中领会，不只是通过耳朵，更可以借悟性之眼感知和认识。因此，在大颂歌^[39]里就有这样的话从神的口说出：“看，看我是。”（see that I AM）^[40]（《申命记》三十二章39节）由此指出，那真正所是（actually IS）^[41]的他是靠清洁的直觉领会的，而不是靠文字的论证。当我们说，存在^[42]是可见的，我们不是指他真的可见。这只是对这个词的不规范使用，其实是指他的各种权能。在刚刚引用的那句经文里，他没有说“看我”，因为神是“是”，受造的存在物根本不可能看见他。他说的是：“看我是”，也就是说“看我的实存（subsistence）”^[43]。就人的理性能力而言，若能进展到知道宇宙之因是“是”并存在，就已完全足够了。他若急于进一步推进，去求问神的本质或性质，那就是世界早期的愚蠢的冲动。即便是摩西这位全智的人，神也没有满足他的这种要求，尽管他曾无数次地恳求，惟有一条神圣言传给他：“你就得见我的背，却不得见我的面。”（《出埃及记》三十三章23节）这意味着，紧跟在神后面的一切都是善人所能领会的，惟有他本身是不能领会的。也就是说，是不能沿着直线直接到达的。否则，他的性质也就可以通过某种方式加以领会了。人所能领会的只是跟随他和看护他的各种权能，而从他所成就的事看，这些显然不是他的本质（essence）^[44]，只是他的实存。

49.心灵一旦生出最初的良善品质，德性的初始模型，那就是塞特，意为“滋润”，就变得胆大无畏。因为经文说：“神另给我立了一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他。”（《创世记》四章25节）有话说，神的种子没有一颗落在地上，都脱离地面，把世俗环境抛在后面，升到高处去了。这是显然易见的，也是千真万确的。人为生育生命或生产植物所储存的种子并不都能达到完全，只要那些不结果子的种子在数量上没有超过能结果的种子，我们就心满意足了。但神种在灵魂里的种子，没有一颗不结果子，无论如何全都是饱满而完全的，每一颗都能迅速长出各自丰硕的果实。

50.当他说塞特生为另一个儿子时，他没有指明他是相对于谁而言的另一个。是相对于被杀的亚伯呢，还是相对于杀害亚伯的该隐？也许这新生儿与他们两个都有区别（区别的方式不同）。与该隐相区别在于他

是与他敌对的（因为渴望德性与扮演抛弃者角色的邪恶是完全对立的）；与亚伯相区别在于他是他的朋友和亲人。这里不说“与他对立”，乃说“与他不同”，因为刚刚开始的事与完全长成的事显然不同；与造物交谈的，和与非受造者交谈的，当然也是不同。出于这样的原因，亚伯弃绝了一切可朽的，转移到更好的住所，获得更好的存在，而塞特既然是从人的德性生的，就永远不会离开人类，相反要发扬光大。第一次发扬伸展到完全的数字十，到义人挪亚出现；第二次也是更好的一次扩展从挪亚的儿子闪（Shem）开始一直到第二个“十”，就是忠心耿耿的亚伯拉罕；第三次扩展的代数是“七”，比“十”更完全，就是从亚伯拉罕到摩西，这全然智慧的人。摩西是从亚伯拉罕以来的第七代，但他不像先辈那样，作为寻求引指的人去搜索外在的圣地，相反，他乃是作为一个神圣的引导者，就住在圣所里面。

51. 请注意灵魂所取得的进步和提高，它对美好的事，对神的无尽财富如饥似渴，永不满足，它把先辈已经达到的目标作为后代的起点。塞特所获得的最高知识成为义人挪亚的起点，而亚伯拉罕是从挪亚所达到的顶点开始接受教训的；亚伯拉罕所达到的最高智慧则是摩西训练的入门课程。罗得（Lot）这个人虽然在受到激励之后向上行进了，但由于心灵软弱，一路上摇摇晃晃，甚至倒退回去；他的两个女儿“提议”（Counsel）和“同意”（Consent）想要从她们的父亲心灵得后裔（《创世记》十九章32节），但她们与那说“神为我立了”的人完全不同。她们认为，存在^[45]为他所成就的，心灵也能带给她们，所以她们就提倡关于迷醉而疯狂的灵魂理论。因为理性若是清醒正常和井然有序，就必承认神是宇宙的造主和万物之父；人若断言自己就是与人的生命有关的一切事物的主，那这人必是被酒灌醉，完全丧失神智了。恶意原不可能与她们的父亲同寝，但她们用愚拙之烈酒把他灌得烂醉，使他完全失去原有的心智，她们的阴谋就得逞了。因为经上写着说：“她们叫父亲喝酒。”（《创世记》十九章33节）由此可以推知，她们若没有给他酒喝，他必是清醒的，她们也必不可能从他得合法的后裔；但他一旦喝醉了，就被淫逸之火吞没，她们就怀了孕，但她们的分娩必是罪恶的，必有诅咒降到她们的子孙头上。

52. 所以，摩西禁止不敬不洁的子孙进入任何神圣的会堂。他说：“亚扪人（Ammonites）和摩押人（Moabites）不可入耶和华的会”（《申命记》二十三章2节），这些人就是罗得女儿的后裔。这些人认为，感知觉和心灵，一阳一阴，如同父亲母亲，孕育了万物，并认为世界造物的形成也完全是这样一个过程。我们若曾产生过这样的错谬，就当像那些奋力游动，脱离波涛翻腾之海的人一样，抓住悔改这块完全的巨大磐石，紧紧抓住，不可放松，直到完全脱离翻滚的大海，也就是脱离我们所犯错谬的急流。拉结（Rachel）原先向心灵提出要求，似乎生孩子的事是由它发动的，但得到的回答是：“我岂能代替神作主？”（《创世记》三十章2节）于是拉结把这话存在心里，吸收它的教导，放弃原先的主张，获得真正的圣洁。从神所爱的祷告中可以看到拉结的认错：“愿神再增添我一个儿子”（《创世记》三十章24节），这样

的祷告，绝不是那些只会愚蠢追逐自己的享乐，把其他一切东西都视为可以大声讥笑和尽情嘲弄的对象的人所能发出的。

53.这理论的主要代表就是俄南（Onan），皮革商珥（Er）的亲属。据经文记载，“这人知道生子不归自己，所以在与他哥哥的妻子同房的时候，便遗在地”（《创世记》三十八章9节），极端地自爱，也极端地爱享乐。因而我得这样对他说：“世上那些最美好的事并不只是为你提供益处，但你若不能从中得到某种好处，就能把它们废除吗？看看这些美好的事：尊重父母，关爱妻子，抚养孩子，与家仆保持愉快而纯洁的关系，管理家庭，领导城邦，维护律法，看守习俗，尊敬长辈，怀念死去的人，与活着的人相亲相爱，在言语和行为上虔敬神。你滋养和培育自己的享乐，一个贪得无厌和放荡不羁者的享乐，就会推翻和废除这一切，因为一切邪恶都从你这里滋生。”

54.正是出于对享乐的憎恨，惟一俊美的神的祭司和执事非尼哈（Phinehas）就站出来；他是控制身体收支的人，时刻提防，免得有人行恶、傲慢无礼，他本人的名字就是“笼住嘴和控制它的言论”的意思。他拿着长枪，也就是探索和寻求万物之本性，发现没有什么比德性更令人敬畏的，于是就出于理性，刺穿和毁灭憎恨德性、热衷享乐的受造物，还刺穿那生出假冒伪劣品的柔软而性感的部位。因为律法书说他将那女人由腹中刺透（《民数记》二十五章7节以下）。这样，他既已终止心里的骚乱，清除了自己的享乐，表现出对神这首要和惟一之存在的热情，得到尊敬，获得两项最大的赏赐：和平和祭司之职。赐给和平是因为他终止了灵魂里各种欲望的内战；赐给祭司之职是因为无论从名义上^[46]，还是从事实上，它都与和平相似。圣洁的智性作为神的执事和侍从，必须做她主人所喜乐的事；而他喜乐的就是根据良法维持城邦的井然有序，废除各种战争和冲突，不仅包括城与城之间发生的，更指灵魂里产生的。灵魂的战争比前者更大，更严重，因为它们所伤害的是理性，这是我们里面最神圣的能力。动刀动枪的战争可能导致身体伤残，财产损失，但永远不可能伤害健康的灵魂。由此可知，城邦的正当做法应当是，在人们还没有为了掳掠和摧毁敌人而彼此拿起武器，发动战争之前，就一个个地说服城里的公民除去他们心里的混乱之疾病，这种病在人心大量存在，非常强大，绵绵不绝。老实说，这种失调就是一切战争的源头。如果把它去掉了，那么那些至今为效法它而爆发的纷争都不会再次发生，从此往后，人类必体验和享受深刻的和平，这就是自然法所教导的和平即德性，并且敬拜和侍奉神，因为这是长寿和快乐的源泉。

[1] 和合本里“对面”为“东边”。——中译者注

[2] To on (the Existent Being) .——中译者注

[3] 即神有人的样式。

[4] 即他们的动物崇拜。

[5] he physis.——中译者注

[6] to de on (the Existent Being) .——中译者注

[7] 指那些既不赞同对神以及神圣之事作神话学上的解释，也不接受通常流行的解释，而寻求有关陈述背后的真相或事实的人。

[8] To on (the Existent Being) .——中译者注

[9] to ontos ennoias (the existent being) .——中译者注

[10] to on (the existent being) .——中译者注

[11] to einai theos (the God of real Being) .——中译者注

[12] ton onta menuten (the Existent One) .——中译者注

[13] 和合本经文：“求你将你的道指示我。”——中译者注

[14] to on.——中译者注

[15] tou ontos kataleloipen.——中译者注

[16] “挪得”在希伯来语里类似于“颠簸”。

[17] to on.——中译者注

[18] theios logos.——中译者注

[19] 就是希腊语的“比东”。

[20] 希腊语翻译为“麦比拉”洞。

[21] 此句是根据英文直译的。——中译者注

[22] 和合本《圣经》里，以诺的儿子叫以拿。——中译者注

[23] 和合本《圣经》里，以拿的儿子名叫米户雅利。——中译者注

[24] 与和合本《圣经》有出入。和合本19节以下为：“……你要拣选生命，使你和你的后裔都得存活；且爱耶和华你的神……”——中译者注

[25] 指拈阄归于耶和華的那只羊。

[26] 对照和合本经文：“……至高者将地业赐给列邦，将世人分开，就照以色列人的数目，立定万民的疆界。耶和華的分，本是他的百姓；他的产业，本是雅各。”——中译者注

[27] 希腊文为 orthon logon.——中译者注

[28] 这里的“麻烦的”和“邪恶的”在英译中分别为 troublesome 和 wicked，但是它们的希腊文都是 ponera。只是“邪恶的”希腊文重音在前，即 pónera，而“麻烦的”重音在后即 ponerà。故斐洛有此说。——中译者注

[29] 在希腊文为 ho nomos kalei theou hrema kai logon.——中译者注

[30] 和合本经文：“荫庇他们的已经离开他们。有耶和華与我们同在，不要怕他们！”——中译者注

[31] 和合本译为：“脂油都是耶和華的。”——中译者注

[32] 和合本译为：“有雾气从地上腾，滋润遍地。”——中译者注

[33] ho theou logos.——中译者注

[34] tessaras archas. 和合本《圣经》把 archas 译为“道”。此“道”非 logos，我们知道 archas 在希腊哲学中原是“本原”、“太初”的意思。斐洛这里只是说有四种德性乃是最基本的德性。我们遵循和合本《圣经》还是把 archas 译为“道”，但这里特作说明，以免误解。——中译者注

- [35] 所谓文士，就是sophist，在希腊哲学语境中译为“智者”，然而《圣经》通译为“文士”。我们这里依据《圣经》的语境而作“文士”的翻译。——中译者注
- [36] logismoι.——中译者注
- [37] 希腊文为somatikes ousias.somatikes是 in bodily form的意思。这里最难译的是ousias。英译本把它译为substance，然而我们恐怕不能望文生义把它译为“实体”或“实质”。我们前面注中已经指出的ousia在斐洛的用法中主要是指“质料”，这里合适的译法应该是与“质料”相关的“基质”。——中译者注
- [38] aletheian on.——中译者注
- [39] 《申命记》三十二章被称为“大颂歌”，以区别《出埃及记》十五章。——中译者注
- [40] Idete idete , oti ego eimi , 和合本经文为：“我，惟有我是神。”——中译者注
- [41] tou ontos ontos.——中译者注
- [42] to on (the Existent One) .——中译者注
- [43] hyporksin.——中译者注
- [44] ousian.——中译者注
- [45] to on (the Existent One) .——中译者注
- [46] 希腊语里，“和平”和“祭司之职”在发音上多少有点相同。

论美德

论美德

[论摩西所描述的诸德性中的几种德性，或者论勇敢、虔诚、仁爱和悔改]

论勇敢

1.我们已经讨论了公正以及这个题目所需要的一切相关问题，现在我要接着讨论勇敢。我说的勇敢，不是大多数人所理解的勇敢，即把愤怒作为谋士的狂热战争狂；我说的勇敢是指知识。有些人生性鲁莽，喜欢冒险，仗着一身蛮力就全副武装，集结起来开赴战场；在战争中杀人如麻，血流成河，博得赫赫战功的千古美名。这名声听起来美妙，实际上并不代表什么高贵的成就；尽管他们的胜利在那些评判和鉴定的人看来极其荣耀，但他们的本性和行为都表明，他们嗜杀成性，野蛮血腥，与野兽没有区别。

然而，还有一些人，他们或者由于长期病痛，或者由于年事已高，身体虚弱，神形消瘦，几乎足不出户。但是在灵魂的高级部分里^[1]，他们依然健康年轻，充满高尚的情操和坚定的勇气。他们从未想过要用武力捍卫国家，但他们见解卓越，坚定不移地思想着真正有益的事情，力图恢复每个人在日常生活和国家公共生活中已然丧失的东西，为政体作出了最大的贡献。所以，这些训练自己智慧的人所培养的才是真正的勇敢。而那些其他人所谓的勇敢，其实是这名称的误用，因为他们的精神紊乱失调，由于无知拒绝任何形式的治疗，所以应该称为鲁莽和冒险才恰如其分。这就如同我们所说的真币和假币的区别，假币看上去虽与真币相似，但它毕竟是假的。

2.再者，无可否认，人类还有许多别的令人难以忍受的境况，比如贫穷、耻辱、残疾以及各种疾病。面对它们，那些没有头脑的人会变得怯懦，甚至没有勇气站起来。而那些充满智慧和高尚情操的人，时刻准备用自己的全部力量来对付敌人，视自己所面临的危险和威胁为无物。他们拿财富与贫穷争斗，这财富不是盲目的财富，而是眼光敏锐的财富^[2]。这种财富的珍珠和宝贝都藏在灵魂这自然宝库里。许多人因贫穷的压迫倒下了，就如同精疲力竭的运动员，由于缺乏男子汉气概，虚弱地倒在了地上。然而，在真理的论断看来，没有哪个人是匮乏的。因为每

个人都拥有自然财富[3]，没有人能将之剥夺。首先，最重要的自然财富就是空气，这是永恒的给养，为我们昼夜不停地呼吸；其次是丰富的泉源，春天的河流，冬天的小溪，都涌流不息，成为我们的饮用水；再次，各种庄稼的收成，各类树木每年秋天所结的果子，都是我们的食物。全世界每一个人都充分拥有这样的财富，没有谁有所缺乏。

只是有些人毫不珍惜这种自然界所赐予的财富，熟视无睹，反而去追逐虚妄的财富。他们不是选择依靠眼光敏锐的人，反而依靠没有眼光的人。在错误的引导下，他们的脚步必然跌倒。

3.这就是作为身体的卫士的财富，自然界所赐的快乐礼物，但我们还必须注意那种更加高级和更加高贵的财富，它不属于所有人，只属于真正高贵和富有神性的人。这种财富是智慧借着伦理学、逻辑学和物理学的原理和原理赋予的，而这些原理和原理又生出各种德性。有了德性，灵魂就不会再去追逐浮夸虚华，只会热爱自满自足和勤俭简朴，逐渐成为神的样式[4]。因为神就是毫无匮乏，毫无所需，他完全自满自足。而愚拙人有许多匮乏，甚至渴望根本不存在的东西。他贪婪成性，欲壑难填。他点燃贪婪的欲望，像火一样熊熊燃烧，无论大的、小的，都收入囊中。高贵的人欲望极少，正走在从朽坏通向不朽的道路上。他还不是全然没有欲望，因为他的身体可朽坏。但鉴于他的灵魂，他的欲望不多，因为他的灵魂渴望不朽。

智慧者就是这样以财富对付贫穷。对付耻辱，他们用的是美好的名声[5]，因为赞美源于高贵的行为，就如同源于永不枯竭的泉源。这样的赞美在没有头脑的人中间是行不通的，他们的习惯是在随意的漫谈中暴露他们反复无常的灵魂；他们厚颜无耻地贬损这些精选出来的最优秀人士，这样做往往只是为了谋取某种可耻的奖赏。可惜优秀的人数很小，因为德性并没有在必死的凡人中间广为传播。

另外还有身体的伤残。成千上万的人由于身体残疾，又找不到药物医治，未到成年就夭折了。它的对手就是智慧，这是我们所能有的最好品质，是心灵里的眼睛，所以，敏锐的心灵胜过肉体的眼睛，正如有人所说的，与心眼相比，肉眼根本“算不得什么”。肉眼所看的是可见事物的表面，并且还需要外部光线的帮助，而心灵不仅能渗透到有形事物的深处，准确地看见它们的全部内容，把握各个部分，还能全面考察感官所无法看见的无形事物的本质。我们可以说，它达到了眼睛所能达到的最大视域，并且不需要借助于任何外来的光线，它本身就是一颗星星，可以说，就是天上群星的复本和样式。

只要灵魂是健康的，身体上的疾病所能造成的伤害就微乎其微。健康的灵魂必然使自己的各种功能：理性[6]、高级的灵[7]、欲望愉快地接受制约，由理性支配和辖制其他两者，就像控制不听话的烈马一样[8]。这种特殊的健康就叫做自制，即sophrosune或“思想保护”[9]，因为它为我们的一种能力即明智思考提供保护。每当这种能力濒临危险，要被情欲之波涛淹没的时候，这灵性健康就把它提拉出来，使它不至于迷失在

阴沟里，并且把它提升到高处，赋予它生命，使它恢复生机，拥有某种不朽。

以上就是律法的许多地方所记载的教导和指示，鼓励温顺的人以较温和的措辞，倔强的人以较严厉的措辞拒斥有形的和外部的财物，坚守德性生活，把它看作惟一目标，追寻一切通向这一目标的事物。倘若我没有在早期的作品中详尽讨论过获得单纯性的各条法则，我很愿意在这里细加叙述，并一一罗列分散在各处的律例。但既然我已经讨论了一切应该讨论的，最好就不在这里重复。那些没有中途退缩、仍在努力研读前几部著作的人，应该知道，事实上，那些关于单纯所论说的话中已经包含了勇敢的思想，因为勇敢标志着灵魂精力充沛，豪气冲天，正气凛然，鄙视虚妄常常炫耀的东西，把它们看作是对真正意义上的生命的败坏。

4.律法热切而谨慎地想要训练灵魂，使它拥有大无畏的勇气，所以制定了各种各样的法则，甚至对应该穿什么衣服也作了明文规定。律法严格规定，男人不可穿女人的衣服，免得沾染女子的阴柔气息，哪怕一丝一毫，毁坏他男子汉的气概^[10]。律法始终坚持要顺从自然本性，它的本意就是要制定出适合男女双方，能使他们彼此协调的法则，甚至细到非常琐碎、由于太平常不起眼似乎隐在背后不为人注意的事。其实，在它看来，事实非常清楚，就如同突现在平面上一样，男人和女人的形体完全不同，他们的生活方式也各不相同。一个是家庭生活，一个是公民生活。在其他事情上，它也有完美的论断，所制定的法则虽非直接来自于自然本性，却是经过明智思考得出来的，与本性完全吻合。这样的法则有针对生活习惯的，有关于着装的，以及诸如此类的事。它认为，在这些事上，真正的男子汉应该保持男人本色，尤其着装上，因为衣服是昼夜都要穿的，不可有丝毫显示非男子汉的征兆。同样，他（摩西）要求女人装饰要端庄得体，禁止穿着男人的衣服，既要警惕男人女性化，也要防止女人男性化。他知道，这就如同建筑高楼，如果抽掉其中一块基石，那么可以说其他基石也就不复存在。

5.进一步说，既然人类历史可以分为战争时期与平时时期，那么我们应该分别从这两个时期来考察德性的实施。我们已经讨论过其他德性，如果需要还可以再次提出来，但在这里必须深入考察勇敢。在律法书的许多地方他（摩西）赞赏这一德性在平时时期所发挥的作用，并且一有机会随时准备这样做。我们已经在各个地方注意到了这些溢美之词，现在，我们要着手描述它在战争中的功绩。不过，要先作个开场白。他认为，在制定士兵名单时，不可把凡适龄参军的人都包括进去，而应有所筛选，并在剔除的名字后面加上为什么不能参军的合理理由。这些被排除的人首先就是胆小和懦弱的人，因为他们必成为自己根深蒂固的软弱的牺牲品，并且他们的怯懦还会感染其他战友。^[11]一个人的邪恶常常会传给别人，尤其是在战争中；惊慌会使人丧失理性判断能力，无法对事实作出恰如其分的评判。人们却习惯把胆小叫做谨慎，把怯懦称为远见，把优柔寡断视作稳扎稳打，为最卑鄙的行为冠上庄重和

好听的头衔。然而，他不愿自己的事业被那些即将上阵作战的人的怯懦破坏，叫敌人在他们败坏的身体上轻易得胜和夸口，也知道一群游手好闲的人不但于胜利无益，反倒会阻碍得胜，所以他就把胆小和软弱的人排除在外。我们知道，统帅不会把身体有病的人征召入伍。我想，基于同样的原理，他也把胆小的人剔除出去。胆小是一种病，并且比任何一种身体的疾病更严重，因为身体的疾病只能肆虐一时，胆怯却是一种内心的恶，它根深蒂固，甚至比身体的任何器官更长久地根植在里面，从小到大，一直到老。惟有神才能治愈它，因为在神，什么事都是可能的。

其次，就算胆子非常大的人，就算他们的身体和灵魂都很健全，并且愿意挺身而出，奔赴前线作战，他也全都招募入伍。尽管他赞赏他们表现出来的坚强决心并非公益精神、满腔热心以及无畏气概，但他要慎重地考察他们的出发点是否令人信服，是否具有勇往直前的动力。他说，如果一个人刚刚造好房子，还没有时间居住，或者刚刚种了葡萄园，亲手在地上插的秧苗，但来不及享受它的果实，或者与一位少女订了婚，还没有婚娶过来，那么这样的人也不可去服兵役，参加战事。律法的这种符合人性的规定为它赢得了更大的安全性^[12]。这样规定出于两个原因。其一，因为战争的结局是不确定的（士兵的生死不能保证）那些人为置家购业付出了辛勤的汗水，别人不应不费吹灰之力就得到。人不能享有自己的劳动所得，这显然不人道；一个人建了房子，却要让给另一个人住，一个人种了葡萄，却要让另一个没有出过力的人收成，一个人聘定了未婚妻，却要让没有下过聘的人娶她，这些事看来岂不极其残忍？因而，对于那些向往在舒适环境里快乐生活的人，不可使他们的希望落空。

其二，当人的身体在争战时，灵魂不可拖他的后腿。但在以上这些情况下，他们的心灵必会感到压抑，因为渴望喜乐却得不到，他们原可以享有这些喜乐，如今却被夺去了。正如饥饿和干渴的人，一旦看到前面有吃有喝的，就会不顾一切地奔跑过去，迫不及待地抢取；照样，那些为娶妻、建房或收成付出了劳动，盼望享用它们的时间即刻到来的人，一旦被剥夺了这种享受的指望，就会深感不安。虽然身在战场，然而更优秀的部分，即胜负的决定性因素心灵却不在那里。

6.因此，他认为，入伍士兵的名单上不可包括这些人，或者其他情况类似的人，只能包括那些身如钢，心如铁，情欲无孔能入的人。这样的人无牵无挂，欣然准备面对危险，毫不畏缩。正如身体若有病或者有伤，就不可能全副武装，没有力气承受盔甲的负荷，必会弃之而去；同样，灵魂若是沾染了某种情欲，不能胜任面前的任务，那么身体再强壮也必毁灭。他预先对这些都作了考虑，不仅在此前提下筛选统帅、长官和其他职事，还同样根据这些考虑筛选每个士兵，考察他身体的健康状况以及他的思维是否清晰。对于身体，他要看它是否毫无缺陷，是否从头到脚都完好无损，各个器官是否正常运转，四肢是否伸缩自如；对于灵魂，他要考察的是，它是否充满勇气和进取精神，是否遇事不慌，

充满高洁的智慧，是否具有荣誉感，宁愿光荣牺牲，不愿苟且偷生。的确，这些品质每一样都是一种力量，如果把它们联合起来，那么拥有它们的人必表现出非同寻常的力量，这是一股浩然之气，足以镇住一切战斗人员和对手，打败敌人，兵不血刃地取得胜利。

7.关于这些话，圣经有许多极为清楚的证明^[13]。阿拉伯人（Arabians），古代被称为米甸人（Midianites），是一个非常兴盛的民族。他们有仇恨希伯来人（Hebrews）的倾向，主要原因就是希伯来人致力于事奉万物的造主和父，把尊敬和荣耀都归于至高的首因。于是，他们就想方设法、图谋策划颠覆希伯来人，不让他们荣耀太一这真正的存在，要使他们的虔诚变为亵渎。他们心想，若是在这点上成功，他们就很容易征服对手了。但他们绞尽脑汁，费尽心机，终于黔驴技穷，就如同濒临死亡的人，毫无得救的希望。于是，他们想出以下这种计谋，作最后一搏。他们来到最娇艳和美丽的女人中间，对她们说：“你们知道，希伯来人兴旺发达，数不胜数，但与他们的团结一致、彼此联合相比，数量的优势还算不上是最有危险和威胁力的武器。他们之所以能这样团结一致是出于最大最丰富的源泉，就是他们对一位神的信仰。这信仰就像泉源，使他们彼此相爱，把他们联系在永不松开的结合之中。但是男人很容易被享乐俘虏，尤其是与女人共享的床第之欢。你们容貌妖艳，而美丽本来就有诱惑力，年轻人很容易陷入放纵享欢之中。不要害怕妓女或淫妇的名声，这种行为可能令人不齿，但与你们行为所产生的益处相比，这又何足挂齿。这种益处必使你们从短暂的不名誉转变为赫赫有名，不会年老色衰，也不会消失不见。尽管从表面看，你们屈辱了自己的身体，但你们在智慧和战略战术上胜过了我们的仇敌，所以你们的灵魂必始终是贞洁的，必戴上圣洁的冠冕，直到永远。另外，这样的战争必带来史无前例的荣耀，因为它最终是以女人的胜利，而不是男人的胜利而告终。我们承认，失败的是我们男人，因为我们的对手在英勇作战方面比我们杰出，但你们的胜利是完全的最终胜利，并且胜利之外还有高贵的德性，因为你们的英勇行为中必不包含任何危险。你们只是让人看，就在那春光乍泄之时，没有刀光剑影，或者毋宁说连手指头也无须动一下，世界就成了你们的了。”

这些妇女做梦都不曾想过这种行为竟是纯洁的，也不曾接受良好的教育，所以听了这些话，就欣然同意。她们迄今为止所表现出来的“端庄”不过就是矫饰和伪善。她们身穿昂贵的衣服，佩戴精美的首饰，凡是女人可以装饰的，她们都一一戴上，把自己打扮得华丽而俗气，虽然天生丽质，却还费尽心机装扮得更加靓丽。因为她们所追求的奖赏绝不是微不足道的，而是要把那些迄今为止不曾被人俘虏的青年掳掠过来，拜倒在她们的石榴裙下。于是她们公然搔首弄姿，一旦靠近猎物，就像娼妓一样抛媚眼，花言巧语，摆出淫荡的姿势，作出猥亵的动作，设下诱饵，诱捕意志薄弱的年轻人，因为年轻人的性格尚定力不足，缺乏稳定性。当她们用可耻的方式利用自己的身体引诱这些男人上钩后，就召集他们一起去祭献出于人手的作品，这是毫无虔诚的祭献，没有和平的奠酒^[14]。由此，她们就成功地使这些人疏离了对太一^[15]，那真正存在的

神的事奉。完成了这一任务后，她们就回去向男人报告好消息。倘若没有仁慈而怜悯的神，她们还会去诱捕别的定力不足的人，然而，我们的神垂怜他们可悲的境地，不失时机地惩罚疯狂而愚昧的冒犯者，数量达两万四千人^[16]；同时控制那些看起来就像马上要被浪涛淹没的人，使他们借着敬畏恢复心智。他们的首领先是把维护虔诚的真理灌输在他们耳中，以此劝勉他们的灵魂，然后从各个支派挑选出一千人，编成队伍，以便狠狠打击敌人所施的美人计。敌人原本希望用这种计谋使他们整个民族从圣洁的顶峰一下跌入毁灭的深渊，然而敌人只能在以上所述的那些人身上得逞。

8.小小的军队装备好了，要去对付庞大的敌人。这些精兵既有技术，又有勇气，可以说，每个人都是一个连，他们面对危险，毫无畏惧，组成紧密的队列奔赴前线，所向披靡，一路上剿灭了大量敌兵，以及所有前来填补队列空缺的后备队。这样，他们一出发，就击杀了成千上万的人，使敌人的有生力量不复存在。他们也击杀妇女，因为她们是男人所设计阴谋的同盟者，但对少女，出于对她们的清白青春的怜悯，就宽恕为怀^[17]。战争就这样取得了最大的胜利，他们没有损失一兵一卒，出发时有多少兵力，回来时仍是多少人员，没有负伤，没有受损^[18]，或者完全可以说，他们回来时勇气倍增。因为胜利的喜悦所产生的力量绝不比他们原有的力量小。

这一切的惟一源泉就是一腔热血，这热血使他们勇敢地面对危险，引领他们为捍卫虔诚的事业而战。在这样的战争中，神是最前线的战友和战无不胜的助手。神使他们的心灵产生智慧的思想，使他们的身体具有所向披靡的勇猛。可见，神就是他们的盟友和助手，这么多人大败在这么少的人手里，敌人无一逃遁，朋友无一遭害，无论人数还是体力，均未减少，这就是明证。因而，他在《劝勉篇》（Exhortations）^[19]里说：“你们若是追求公正和圣洁，以及其他德性，就必生活在没有战争的稳固的和平中。即使战火燃起，你们在不可见的神的指挥下，也必轻而易举地击败敌人，神的大能要拯救良善之人，这是他关心的事。所以，就算是成千上万的装备精良的步兵和骑兵向你们扑来，就算他们预先占领了有利的位置，成为形势的主人，使你们处在易受攻击的位置，或者他们粮草充足，装备全面，而你们全然没有这一些，没有充足的粮草，强大的盟军，精良的武器，有利的位置，全副的装备，就算这样，你们也不惊惶失措，不可惧怕颤抖。”所有那些人，只不过是全副武装的机器人，常常会突然间土崩瓦解，一阵大风就把他们刮得支离破碎。而他们虽然身处贫瘠之地，神却派出他救人的大能，像雨雪一样洒在因为干渴缺水而枯萎的玉米穗上，赐给他们力量恢复生机，结出丰硕的果实。由此可见，我们必须信靠公正而圣洁的神，因为我们若以神为友，就享有极乐，若与神为敌，就要陷于大悲。

关于勇敢这个题目我们已经讲得够多了，必须就此打住。

论仁爱（Humanity）^[20]

9.接下来要讨论的题目是仁爱，这是与虔诚最为接近的德性，是它的姐妹和孪生子。立法的先知可能比任何人都更爱她，因为他知道她就是通向圣洁的大道；他还常常把记载自己生平的作品作为原型，放在他的臣民们面前，为他们树立美好的典范，激励和教导他们应该如何彼此友爱。关于摩西的生活，我写过两本著作，把他从幼年到老年为关爱、保护个人和全民所作的种种事迹都作了记载，这里不再复述。但在他弥留之际，有一两件成就值得在此一提，以证明他的一生自始至终都是高贵的，最后他又在神所刻的心灵中打上一个清晰而鲜明的封印，作为完美的结局。当他那注定有限的尘世生命即将终结时，他从永不会弄错的警告中知道自己必然离开此世。这时，他并没有效仿其他国王或普通百姓的做法，他们惟一的心愿和祈求就是身后有子，能够承继产业。他虽然是两个孩子的父亲，但没有把王位留给任何一个儿子。他也没有被人伦常情左右，没有偏袒自己的亲属。其实，就算他自己的儿子不足以成为继承人，他还有侄子，无论从哪方面来说，这些侄子都极其优秀。他们担当着大祭司的职位，这就是对他们的德性的奖赏。不过，也许他认为叫他们放弃侍奉神的事业是不恰当的，或者完全合乎理性地认为，一个人不可能同时做好两个工作，即不能既作祭司又作君王，因为一个是侍奉神的，一个是保卫人的。也有可能他认为由自己对一件大事作出论断是不恰当的，而大事之大，没有能比考验和挑选一个从本性看最适合作指挥的人这事更大了。这样一件事几乎可以说需要神圣权能才能定夺，惟有神才能轻易洞悉人的本质。

10.关于这话，我可以举出最清楚的例子来证明。他有个朋友，几乎可以说他从小就非常了解的，名字叫做约书亚（Joshua）。这种友谊不同于任何别的通常意义上的友谊，是一种如痴如狂的爱，属于上天的爱，是全然纯洁和真正出乎神的，事实上，一切德性无不出于神。这位约书亚与他同住一室，同吃一桌，惟有指定他必须独处时才例外，也就是当他受圣灵感动领受神谕时才分开。他交给约书亚的所有工作都是基于一个与众不同的立足点，他几乎就是他的代理人，与他一同治理政府。然而，尽管摩西对他的品质有如此长期的仔细考察，考察他的言语和行为，最为重要的是考察他对国家的忠贞之心，他仍然认为不能把继承权传给他。他担心自己被蒙骗，以为他是个好人，其实却并非如此，因为人的判断标准实在太模糊和不能确定。因而，他迟迟不能相信自己，就转而求告神，向他祈求，惟有他才能省察无形的灵魂，洞悉心灵里面的秘密，根据其功绩选出最恰当的指挥官，也就是能像父亲一样关爱臣民的人。于是他把纯洁的手——可以形象地说，他那如同贞女一样的手——伸向天空，说：“愿耶和华万人之灵的神，找到一个人治理会众，一个能看护、保卫它的牧羊人，尽职尽责地引导它，免得神的子民如同无人看护的羊群一般，四处分散，以至毁灭。”^[21]听到这样的祈求，有谁不感到吃惊呢？任谁都会这样问：“主啊，您这话是什么意思？

您不是有亲生的儿子，有自己的侄子吗？把王位传给您的儿子；这是首选，因为他们天生就有作继承人的优先权。如果您排斥他们，那至少应该传给您的侄子；您若认为他们也不适合，更喜欢与您最接近和最亲密的人，那么您也有一位纯洁无瑕的朋友，您一贯正确的智慧也已经证明他的完全德性。既然您的选择不是基于血缘，而是基于生活中的大德，那么您为何不认为他就是合适人选呢？”他就必回答说：“这样做完全没错，我们要在一切事上求神作我们的判决者，尤其是在重大事件上。论断得好，就带来快乐，相反，论断不好，就可能给民众带来无尽的忧愁。没有事比治理权更大的了，它涉及到各大城市、乡村在战争时期与和平年代的一切事务。正如成功的航行需要舵手具有准确的判断力和丰富的知识，同样，国家必须有一个具有全面智慧的政治家，以保证他的臣民处处享有幸福有序的生活。然而，智慧源于远古时代，不仅在我之前，也在整个宇宙还没有诞生之前^[22]，所以，除了神以及那些以纯洁和真诚的心毫无诡计地爱她的人，其他人论断她都是不正当的，或者是不可能的。我已经从我自己的阅历得知，不可在那些看起来合适的人中间选择人选，把治国的权力交给他。我选择他作王，掌管公共事务，也不是出于我自己的自由意志，我得到这一职位也不是某个人所任命的，而是神借着明白的神谕和显明的话语向我显明他的旨意，命令我担当指挥，我考虑到这一重任之非同寻常，就退回来祷告和恳求，直到他一次又一次地重复这一任命，我才颤抖着顺从和接受。有了这一前例，我相信，这一次理性也必要求我按着同样的步骤行；既然在我即将担当指挥的时候，有神出面准许，那么我当然应把选定我的继承人的事也交给他，惟有他才能定夺，而不应掺杂任何人的论断，因为人的论断貌似真实，其实却不然。这样做还有一个特殊的理由，因为所任命的人要主管的不是某个普通的国家，乃是世界上人口最多的国家。这个国家作了最大的表白，承认自己就是那真正存有的神、万物的造主和父的恳求者。最优秀的哲学教导它的门徒要认识那最高的最古老的万物之因，犹太人也从他们的习俗和律法中知道，要拒斥人造的虚幻的诸神。事实上，凡人造的，都不可能是真神，最多只能是人的幻想而已，完全缺乏永恒的本质属性。”

11.这是第一个例子，表明了他对全体同胞的爱心和责任心。另外还有一个例子，也不比这一个逊色。经神圣判断的核准，最终他的门徒约书亚——他心怀大爱，仿效老师的品质——被选定为担当指挥的最合适人选。若换一个人，很可能会对此感到失望和沮丧，因为神没有选中他的儿子或侄子。但是摩西没有丝毫沮丧，反而衷心喜乐，认为把国家交在这样一个各方面都卓越的人手里是可以放心的，因为他知道，连神都悦纳的人必是一个具有高贵品质的人。于是，他右手拉着约书亚，将他领到会众所聚集的地方^[23]。想到自己要去世了，他毫无惧色，反而增添新的喜乐，因为他不仅有早年的快乐记忆，这些快乐都是各种德性带给他的，使他满心欢喜，而且当他从败坏的生命走向不朽的生命之后，还可指望拥有永恒。因此，他脸上带着从心灵深处发出的喜悦，欢快明朗地说：“时候到了，我就要离开这身体，但这位是神所拣选的继承人，

由他来对你们负责。”接着他立即宣读神所核准的消息，对此，全体会众都表示相信；然后，他把眼睛转向约书亚，吩咐他^[24]要制定明智的政策，要刚强壮胆，行动之前要先定出好的计划，一旦主意已定，就要坚定地贯彻到底，以期获得令人满意的结果。虽然听他讲这些话的人可能并不需要劝勉，但摩西不愿意把自己的友爱之情、爱国之心隐藏起来，这些情感就像是刺马针，催促他把自认为与人有益的话都说出来。另外，他还得到神的命令^[25]，要他劝勉他的继承人，鼓励他以大无畏的勇气担当起治理国家的重任，不可因责任重大而担心害怕。这样，将来的每一位统治者都会把摩西看作他们的原型和典范，都能找到适当的律法来引导他们正确行事；同时，谁也不会不愿意向继承人提出好的建议，每个人都会提出告诫和劝勉，以训练和控制他们的灵魂。因为良善之人的劝告总是能使丧失信心的人恢复勇气，鼓起干劲，使他们超越环境和条件的限制，激发他们英勇无畏的精神。

他恰如其分地与他的臣民和王位继承人讨论了这些之后，就开始诵唱圣歌赞美神^[26]，对他在世俗生活中所得到的珍贵而不同寻常的恩赐表示最后的感谢。这些恩赐从他出生到如今，一直伴随着他。他把构成一切存在的元素和宇宙最主要的部分：天和地——一个是不朽者的家，一个是可朽者的家——召集起来，来一次神圣的聚会。他呼来各种元素，唤来天地之后，就唱起各种旋律和曲调优美的圣歌，无论在人间，还是在圣工天使^[27]听来，这些歌曲都美妙动听^[28]；就人来说，作为门徒，他们应当学习他的感恩之心；而众天使，既是监督者，同时又是这些旋律的创作者，所以他们特别留意歌唱中是否有不和谐的音符。他们听到这样的歌唱，几乎不能相信被囚在败坏的肉身里的人，还能像太阳、月亮和最神圣的星辰合唱团那样，心灵与神的乐器，与天空和整个宇宙完全协调一致。因而，这位伟大的启示者其实就是天使合唱团中的一员，他的歌唱中既有对神的感恩，又混合着自己对国家的真实情感；既有对百姓过去罪恶的指责，更有对他们目前处境的警告，呼吁他们要有更理智的心灵。他虽然是在告诫将来的事，但他的话给人必要的安慰和盼望，这些告诫必能获得令人喜乐的结果^[29]。

12.他唱完圣歌——我们可以说它们是虔诚和仁爱的综合——之后，就开始从必死的存在走向不朽的生命，渐渐意识到构成他躯体的各个元素在瓦解分离。像壳一样包裹着他的身体正在脱离，灵魂裸露出来，渴望离开身体飘然而去。在完成了离世的准备工作之后，他并没有立即向着新家出发，而是进行赐福祈祷，在祷告的和声中提到他国中各支派创始人的名，赐给它们荣耀^[30]。这些赐福祈祷必得应验，我们必须相信这一点，因为赐福祷告的人原是爱人之神的至爱，而接受他的赐福祷告的人，也是具有高贵的出身、在万物之造主和父所引领的队伍里位居最高的人。〔祷告要求真正的良善，不仅要求他们在这必死的生命中行善，当他们的灵魂脱离肉身的束缚之后，更应如此。〕很显然，惟有摩西领会了这样的思想，即全体会众一开始就与神圣事物同属一族，这是一种最为重要的亲属关系，比血缘关系更加真实。因而，他说，人性所能容纳的一切良善之事都集中体现在这种关系之中。他自身所拥有的，

他赐给他们，为他们备用；他自身所没有的，他恳求神赐给他们，知道神恩典的泉源虽是永不断流的，但并非白白地赐给任何人，而是只赐给那些恳求的人。凡热爱有德性的生活的人，都是恳求的人，对这样的人，有水从真正的圣洁之泉出来，滋润他们干渴的心，满足他们对智慧的渴望。

13.我们叙述了这些例子，证明立法者的仁爱 and 友情，这是他借天生的良善恩赐所拥有的品质，也是从圣言里学习得来的结果。另外，我们还必须谈论他为后代所制定的规条，就算全部讨论有困难，至少应当论到那些与他的思维方式最为接近的规条。他不只是把体贴与温和立为人与人之间关系的基础，还对非理性的动物和各种种植的树木伸出慷慨之手，大大倾注这种情怀。我们必须从为人所立的律法开始，一一谈到他为这些事物所立的律法。

14.他禁止任何人以盈利为目的把钱借给弟兄，这里的弟兄不不只是指同父同母的同胞，还包括同族同国的同胞^[31]。因为他认为，以钱生钱，就如同从大羊得小羊，是不公正的。他又吩咐他们不可因此拒绝捐献，或者显得不情不愿，而要慷慨大方地伸手，真心实意地把礼物白白送给需要的人，要知道，一次白白地给予在某种意义上就是一次借贷，一旦时世好转，接受捐助的人必会心甘情愿地（而不是迫不得已）偿还。这是最好的做法，当然，如果他们不愿意白白捐给，至少应该欣然出借，并且只指望收回本金。因为只有这样，穷乏人才不会因为不得不偿付更多的债务而更加无助，而捐助者虽然只收回本金，也不会有什么损失。事实上，他们收回的并不“只是”本金。他们一旦决定只收本金，不收利息，那么最终得到的是人所能给予的最美好和最宝贵的奖品：怜悯、友善、仁爱、宽宏、好的传言和好的名声。有什么财富能与这些东西相媲美？与任何一种德性相比，就算是伟大的国王，也只是最贫穷的人。因为他的财富没有灵魂，深藏在仓库或地窖里，而德性的财富存在于灵魂的主宰部分中，存在于宇宙最纯洁的地方，也就是天上，并且万物之父的神？这样说来，惟利是图的高利贷者是拥着财富的穷乏人。拥有这样的财富有什么意义呢？他们看起来是像国王一样，金满箱，银满箱，却从来没有，连梦中也没有看一眼那有形的财富。

还有一些人堕落到这样的程度，即使没有钱，也要拿食物来借贷，条件是加倍偿还^[32]。这些人既然会在他们物资充足的时候制造饥荒，从饥肠辘辘的可怜人那里获取收益，在天平上仔细称量食物和水，惟恐多给一点，那么，指望这样的人能为乞讨者提供一顿免费食物，不知要等到猴年马月。所以，他断然规定，凡是要成为他神圣政体里的成员的，一律不准采取这种获利方法，因为这样做只能表明灵魂处于奴役状态，毫无自由，也表明它残暴野蛮，就像野兽一样。

15.以下也是为发扬仁爱所立的一条诫命^[33]。穷人的工价要当天支付，这不仅因为按着公正来说，人若为自己所从事的工作付出了汗水，就当为此得到完全而及时的报偿，也因为手工操作的工人或搬运工人就像负荷的牛马一样，完全是靠体力辛苦劳作的，就如俗话所说的“过一日

算一日”，他们的全部希望就寄托在工钱上。如果他能及时得到工钱，心情就愉快，就会打起精神，甘愿为明天的活加倍努力。如果他得不到工钱，那么除了他的生活会因此陷入极大的困境之外，他的心情也会沮丧，神经也因此紧张不安，使他很难再面对日复一日的繁重工作。

16.他还说，债权人不可走进债务人的家里，为他所出借的强取当头或抵押，而要站在门廊外面，静静地等着他们把当头拿出来^[34]。就算他们拿到了当头，也不可留住，因为正当的做法是这样的，一方面，债权人不可滥用自己的权力，一点不体谅债务人，对他们傲慢无礼；另一方面，债务人应当交出适当的当头作抵押，以便提醒他要归还别人的东西。

17.再者，关于收割庄稼或采摘葡萄的律例，谁能不敬佩呢？^[35]他规定，在收获的时候，不可拾取遗落的谷穗，也不可割尽田角，而要留下一部分庄稼不收割。他这样规定，一方面可以使富人们变得情操高尚，慷慨大方，把自己财产的一部分捐献出来，而不是贪婪地盯着整块庄稼，一粒不拉地割尽，堆成小山，搬运回家，像财宝一样收藏起来。同时，他也使穷乏人有了新的勇气，既然他们自己没有田地可收获，他就允许他们进入同胞的地产里，收割遗留下来的庄稼，就像收割自己的庄稼一样。同样，到了秋天采摘果子的时候，他禁止园主们拾取葡萄园所掉的果子，也不可摘尽葡萄园的果子^[36]。他也对采摘橄榄的人定了同样的律例^[37]。他就像一位极为仁爱又非常公正的父亲对待贫富不一的孩子，有的孩子生活富裕，有的孩子却极端贫穷，他出于怜悯和同情，让这些贫乏的孩子共享兄弟们的财产，拿取别人的东西，就像他们自己的一样，心里没有丝毫的羞愧，以此补偿他们的贫困，使他们不仅在果实上，显然也在地产上有份。不过，还是有一些人，心灵极为败坏，一心一意只顾赚钱，绞尽脑汁牟取暴利，似乎这是生死攸关的事^[38]，从不想一想它的根源究竟是什么，所以他们拾取橄榄园和葡萄园里所落的果子，割尽麦地里的大麦小麦，证明了他们何等的可鄙和吝啬，此外这样做也犯了不虔不敬之罪。要知道，他们自己在稼穡之事上并没有贡献，即使有，也非常有限。对结出丰硕的果实，肥沃的土地贡献最多、最必不可少的，乃是自然——当令的雨水，温和宜人的空气，湿润的露珠，那些不断养育着植物生长的因素，真正赋予生命的微风拂面，有利的四季更替，夏季不会过热，霜冻不会太冷，春秋的转换也不伤害生长。他们明明知道这些事，明白正是自然造就了一切收获，赐给他们如此丰富的赏赐，但他们仍然肆意地私占她的恩惠，似乎是他们自己创造了一切，拒绝与任何人分享任何东西。他们的所作所为表现出不近人情、不虔不敬的品质；既然他们不愿努力获取德性，他就以神圣律法来强制他们，告诫他们，召令他们接受智慧。良善的人总是自愿服从律法，而邪恶的人往往不愿顺从。

18.律法规定，我们要把收成的十分之一作为初熟的果实交给行使职务的祭司，谷物、酒、油、家畜、羊毛，秋天田地里的收成，果树上的果子，装满篮子，唱着为纪念神所创作的圣歌，按他们应得的分献给他

们。这样的圣歌在圣经里都有记载[39]。此外，还有公牛、绵羊和山羊的头生，都不可算在个人的财产里面，而要把它看作是初熟的果子，这样，一方面叫他们渐渐习惯崇敬神，另一方面使他们不再把一切都看作是应得的，由此就可能获得德性中的王后：虔诚和仁爱。

他又说，如果你看见你的某个亲戚或者朋友，或者广而言之，某个你所认识的人的牲口在野外迷了路，要把它牵回来，保管好[40]；若是主人离得远，就要牵到你自已家里，仔细看管，等到他来找，就还给他，好像这牲口是他存在你这里，并不曾丢失一般；而你，发现遗失物的人，本着天生的友善替他保管。

19.接着是关于第七年的律例，规定在这一年所有的田地都要闲置，不可耕种，穷人可以安全地在富人的地产上收拾自然的恩赐，即未经耕种的野生果子[41]。这岂不正是表明了仁爱 and 仁慈？律法说，主人既然是主人，又在田地上耕作，就可以享受六年收成，但在这一年，即第七年，地要歇息；这地既然不耕种，不劳作，就该让那些没有任何田地收成，也没有钱财收入的人享有。如果这人劳作，那人收获，就有不公正之嫌。这里的意思是说，既然地产无人看管，从某种意义上说，就是没有主人；地上的庄稼不是人手所栽种，而是自然长出来的，那么白白的恩赐——这种恩赐惟有出自神——就是针对穷乏人的需要生成的。

另外，在为第五十年所定的条例里，我们岂不可以看到最大的仁爱？我们若不只是对律法的内容浅尝辄止，而是尽情畅饮、陶醉在它那甜美而可爱的原理里面，谁会不同意这一点呢？他先是复述了关于第七年要守的法令，然后又加上另外一些更重要的规定，根据这规定，在艰难情况下转让给别人的财物必须归还原主[42]。他不允许收购者永远占有别人的东西，这样才能阻断通往贪婪的道路，扼住狡诈的敌人，遏制万恶之源：欲望。同样，他也认为，原主不可以被永远剥夺物权，让他们为自己的贫困付出一定的代价是可以的，但对贫困不能只是惩罚，更要想方设法给予同情。还有其他一系列指导本国人要遵守的具体规定，鉴于我在以前的著作里有过详尽的论述，这里就不再复述。以上论到的这些，作为我所引用的例子，已经足以证明我的观点。

20.他为本国人制定了律法之后，又认为外来人也应得到其应得的各种优惠和关怀，因为他们抛弃了自己的骨肉亲人，离开了自己的祖国，舍弃了本国的风俗、殿堂、崇拜的神祇，以及原本享有的进贡和名誉，来到一个更加美好的家园，从虚妄的谎言转向清晰的真理，敬拜那惟一真实存在的神。所以，他命令本国中所有的人都要爱这些外来人，不只是爱他们如同朋友和亲人，还要在身体和灵魂上爱他们如同自己[43]：在身体上，要在有限的范围内追求共同的利益；在心灵上，要同悲同喜，把他们看作是同一个活物的各部分，各部分之间相互影响、彼此友好地结成一体。我不再论说食物、饮水、服饰，以及关乎日常生活和日常需要的各种权利，律法已经给予外来者与本地人同等的权利，所有本地人都遵守这样的法令，要爱外地人如同自己，这体现了多大的友爱[44]。

21.他又论到关于定居者的条例，把仁爱所能发挥出来的影响扩展到更远的地方^[45]。他要求那些迫于环境迁居他乡的人对接纳他们的人民要表示尊敬，如果接纳是友好而热情的款待，那就要报以尽可能大的尊敬；如果只是接纳而已，就报以适当的尊敬。因为接纳外人居留，就算只是同意在异地立足，对那些不能在自己国土居住的人来说，这本身已是极大的恩惠。要待人如己，光这一条要求已经需要很大的勇气，但他远不止于此。因为他认为，对那些原本友好接待寄居的，后来却恶待之人——这些人名义上还是人，其行为却毫无人性——不可心生歹念，所以他毫无保留地说：“不可憎恶埃及人，因为你在他的地上做过寄居的。”^[46]你知道，埃及人曾怎样恶待这民啊，他们甚至把过去和现在的暴行结合起来，巧妙设计出各种器具，发泄他们的残忍。然而，毕竟他们当初是接纳了他们的，既没有关闭城门，不让他们进去，也没有关闭国门，拒不接受外来者，所以，他说，鉴于这种接纳，出于和睦友好的考虑，也应该接纳他们。他们中若有人想要进犹太人的会，不可把他们视为仇敌的子孙断然拒绝，而要施以恩惠，让第三代入会，分有神圣的启示，就是本地出生的人，血缘无可指责的人所正当享有的启示。

22.这些就是他制定的在接纳定居者时所要遵守的条例，另外还有一些涉及如何对待战时敌人的法令，显然也是满有仁爱 and 怜悯的^[47]。他说，不可一开始就把他们看作敌人，即使他们荷枪实弹地站在门口，或者在墙边布置武器；一直到派出使者求和，他们若是顺从，就可以得到最高的奖赏：友谊；若是拒不听从，继续作对，那你就可以凭借公正之大能，怀着必胜的信心，自卫反击。接着^[48]，他又说，如果你在被俘的人中看见一个美貌女子，恋慕她，那就不要把她当作俘虏，在她身上发泄情欲，而要怀着仁爱的心对她命运的改变表示同情，想方设法改善她的处境，以缓解她的不幸。你只要按以下这样做，就必能减轻她的不幸：剃掉她的头发，修剪她的指甲，脱去被俘时所穿的衣服，让她单独待足三十天，不受打扰地哀哭父母和家中的其他亲人，他们或者已经死了，或者遭受奴役之苦，这比死更糟糕，总之，都是离她远去的亲人。这一切之后，娶她作合法妻子，与她同房，因为按着圣洁的要求，凡要上丈夫的床，不是作为用钱买来的妓女，贩卖自己的青春美貌，而是出于对伴侣的爱，或者出于生儿育女的需要，这样的女子应当享有婚姻生活中妻子所应有的全部权利。这些条例每一款都极其可敬。首先，他不允许按捺不住的欲望肆意恣行，而是勒住它的蠢蠢欲动，直到三十天之后才任它自由。其次，他试探这男人的爱，看这是狂野、轻浮、完全受情欲驱使，还是包含一定的理性成分，可算作比较纯洁的那类。因为理性必能扼住欲望，不让它行强暴之事，迫使它等候所指定的一个月时间。再次，他对俘虏表示怜悯，这俘虏若是少女，那么同情她是因为没有父母为她定婚约、牵红线促成两人的结合（他们必非常渴望能这样做）；如果她是寡妇，同情她是因为她刚刚失去了丈夫，马上就要尝试着接受另一个男人，心里怀着对主人的恐惧，就算他能平等待她，就算他修养好，温文尔雅，但被征服者总是对征服者的大能充满恐惧。

如果有人在欲望得到完全满足之后，感到腻烦了，不想再与俘虏保

持关系，那么，律法对待这样的事，与其说是把它看作一种财产的损失，还不如说把它看作一种启示他改善自己生活方式的警告[49]。因为它规定绝不可为钱卖她，也不可当婢女待她，而要给她自由，让她安全地离开你的家。不然，等到新的妻子进来取代了她，接踵而至的就是无休无止的争吵（情形往往就是这样），主人也沉迷于新人的魅力，冷落旧人。在这种情况下，嫉妒就会给她带来致命的灾难。

23.在另一组劝人为善的法令中——这些法令他是灌输给那些听话愚学的耳朵的——他指出，如果有负重的牲口被压卧在重驮之下，我们不可走开，就算它是我们仇敌的牲口，也要帮助他抬开重驮，使他站立起来[50]。由此他暗示了另一个教导，即人不可以幸灾乐祸，不可对恨你的人所遭受的困境取乐。他知道，这种恶意的快乐是一种恶毒的情欲，与嫉妒极为相似，同时也刚好相反。说它们相似，是因为两者都是情欲，其发生都是出于同样的情境[51]，并且几乎可以说，两者彼此跟随；说它们相反，是因为一个是为邻人的好事感到难过，另一个则是对别人的灾难感到高兴。另外，如果你看见仇敌的牲口迷了路，不可转动更具报复倾向的念头，而要把牲口牵回来，交还给他[52]。你这样做，必能比他得到更大的益处：他得到的只是一头非理性的、可能已没有什么利用价值的牲口，而你得到的是世界上最大和最宝贵的珍宝，即真正的良善。而这——就像影子跟随身体一样确定无疑——必导致宿怨的终结。他，得了意想不到的恩益的人，由于被良善捆绑，渐渐变得友好起来；你，帮助了他的人，好的心意加上好的行为，就预先表示了和好的意向。这就是我们最圣洁的先知之所以立出这些规条的根本目的，他尤其希望得到这些结果：和睦、友善、关爱、同情，由此，各家、各城、各族、各国，乃至整个人类都可能走向极乐。事实上，迄今为止，这些东西还只存在于我们的祷告之中。但我相信，只要神如他每年赐给我们果实一样，也让德性结出丰硕的果子，那么，毫无疑问，我们的祷告也必成为现实。但愿我们得赐几分这些德性，可以说，我们从小就怀着渴望，渴望拥有这样的德性。

24.这些以及其他诸如此类的条例，就是他所制定的适用于自由人的规条。同样，他也为奴仆立法，也允许他们从充满良善和仁爱的心灵所构想出来的法令中受益。他认为，由于缺乏生活资料被迫卖身为奴和失去自由的人，不应当遭受和他们与生俱有的自由完全不配的任何事；同时，他劝告那些得到他们服侍的人，要想一想命运是何等的不可逆料，所以尽管他们的境况发生了改变，仍然要尊重他们。至于债务人，由于手头拮据，处境窘迫，不得不暂时借贷，由此便陷入了双重困境，既要担当名声，又要承受痛苦[53]；还有一些人则出于更加迫切的需要，从自由人变成了受人奴役的人。这些人他都不会让他们永远陷在可恶的困境中，到了第七年，他要让他们全部赎回。关于债权人，他说，没有收回债务的，或者以别的方式占有那些原本自由的人的，应该对六年的服侍感到满足；那些并非生而为奴的人，不应让他们完全失去盼望，没了安慰；他们只是因为艰难时世才暂时失去自由。到了第七年，要让他们恢复原先的独立和自由。倘若另一个人的奴仆——很可能他后面还有两

代子孙——由于害怕主人的威胁，或者意识到自己犯了过错，或者不是因为犯了过错，只是因为发现主人极其残忍，毫无人性，所以向你求救，寻求保护，那么你不可对他的恳求置之不顾^[54]。因为放弃恳求者，这是一种渎圣行为；奴隶就是一个恳求者，他逃到你家里，就如同到了圣殿，就有权利获得庇护。要防止背信弃义，最好的方法就是达成诚实、公开的协议；如若不能，最后一招就是转卖。尽管换主人并不能保证天平倾斜，扭转局面，但不确定的恶总没有公认的恶那样严重。

25.这就是他的律法，关涉到本地人、外邦人，朋友、敌人、奴隶、自由人，广而言之，就是一切人。同时，他还把温和和仁爱的观念扩展到非理性动物身上，也让它们汲取良善，如同从甜美和凉爽的泉源里得饮甘露。他规定，在对待各种牲畜上，无论是绵羊、山羊和公牛，不可利用它们的幼崽，不可一生下来就把它们当作食物，或者作为祭品杀死^[55]。他认为，仅仅为了满足口腹之乐，眼巴巴地等着幼崽生下来，一生下来就把母子分开，这样的人显然残忍至极，而且这样与本性完全不合的饮食方式也令人不悦，使人惧怕。于是他就对这样的人说，他的生活应当与他最圣洁的政体相符合：“尊敬的先生，你能享用的食物不是已经非常丰富了吗？你可以任吃其中一种，没有人会指责。要不是这样，你这种行为或许还有可原谅之处，因为贫困、寒冷往往会迫使我们做出一些原本不会做的事来。但你的职责是要在自制和其他德性上胜人一筹，要坚守在你最可敬的位置上，由天生的正当理性统率，为此，你必须学会仁爱，不让任何残忍侵入你的心灵。”最大的残忍莫过于活生生地把母子分开，在母亲分娩之痛上又添加外来的其他苦痛。因为刚生的幼崽一旦被夺走，母畜必然陷入极大的不安，任何母亲对孩子都有天生的母爱，尤其是在哺乳阶段，由于没有幼崽的吮吸，乳房里的奶汁流通受阻，结成块状，膨胀压迫，引起胀痛。所以他接着说：“让子在母身边吸奶，就算不能一直如此，至少最初的七天必须如此，不要让自然倾注在乳房里的乳汁成为无用的泉源，破坏她的恩典所分配的第二次恩益；恩益是她出于深刻的预见而预备的，因为她那永恒而终极的智慧已经洞悉到久远之后所要发生的事。她的第一次恩赐就是生育，借着生育，不存在的就转化为存在；第二次恩赐就是乳汁的分泌，令人喜悦的营养物定时地、缓缓地流出来，滋养各类幼崽的生长。它既是饭，又是水，稀薄的乳汁是水，稠浓的奶就是饭，使初生的幼崽免受饥渴之苦。要知道，饥渴从来不会远离，总是在不期然的时候袭来，但有了这同一种食物提供的两种营养，就可以同时免去这饥渴之苦。”

你们这些享有盛名的父母，请念念这样的法条，必蒙上脸羞愧无比，你们曾流露出其不经意杀子的念头，在他们离开母腹的时候就用邪恶的眼神盯着他们，等待着除掉他们，你们岂不是全人类最大的敌人？你们这样的人会对谁有仁爱之心呢？你们谋杀自己的孩子，尽其所能蹂躏城邑，毁灭自己的血肉，颠覆自然的法令，拆毁她所建造的一切，你们野蛮而残暴的灵魂带着瓦解去破坏生产，带着死亡去争战生命。你岂能没有看到，我们卓越的立法者努力保证，就算是非理性的动物，只要幼崽还在吃奶，就不可把母子分开。尊敬的先生们，立出这样的规条更

是为了你们的缘故，既然自然本性不能教你们知道爱亲人的职责，那就让法令来教导你们。你们当从羊羔和幼畜身上学习这种爱，它们尽情享受丰富的供给，满足自己的需要，毫不矫情，也不掩饰。自然已经把丰富的供给放在最适合目标的地方，凡需要的，可以轻易地找到享用它们的方法，但立法者从将来的视角考虑，极为小心，确保没有人干涉神的恩赐，神的恩赐带来的是幸福和安全。

26.他如此急切地想要把仁爱与温和的种子以不同的形式播撒在他们心里，所以他又定出另一条与前一条本质相同的法令。他禁止他们在同一日祭献母与子^[56]；若是必须宰杀它们，无论如何也要在不同的日子里宰杀。在同一天杀死生产者和被生产的活物，这是极端的野蛮。那么为什么有人要这样做呢？无非出于两个原因，要么为了祭献，要么满足肚腹之乐。如果是为了祭献，那只能证明是假祭献，因为这样的行为实在就是屠杀，而不是祭献。如此邪恶的祭献，哪个神坛会接受？如此非法的混合，火怎能不分散为二，以至于不能燃烧？事实上，我想，这样的火就算燃烧起来，也不可能持续，一刻也不可能，它必会马上熄灭，免得空气和神圣的呼吸元素被升起来的火焰玷污了。如果目的不是为了祭献，而是为了宴乐，那么对这种骇人听闻的暴食之欲求，谁会不视之为古怪而非自然的行为而予以摒弃呢？这些人所追求的乃是不正常的乐子，就算他们想吃肉，何必把母子放在一起烹饪，那样吃肉何乐之有？实在地说，人若是把两者的肢体放在一起，放到烤炉里烤，我想，这些肢体也不会再保持沉默，而要开口说话，对它们所遭受的这种史无前例的残忍待遇义愤填膺，忍不住痛骂那些贪婪的就餐者；他们应该去禁食，而不是来宴乐。这律法还禁止一切怀胎的动物进入神圣区域，胎儿还没有生出来之前也不可宰杀母畜作祭^[57]。他这样规定，就是把还在母腹里沉睡的胎儿放在与已经出生的幼崽同样的水平线上考虑，倒不是因为两者有平等的地位，而是为了禁止那些总是把一切事物的自然秩序打乱的人的所作所为^[58]。仍在生长着的生命，比如一棵植物，还只能算是承载它的母体的一部分，是与母体同一的，只是数月之后才会从母体分离出去，希望成为独立的活物，这样的生命尚且得到母体的严密保护，刀枪不入，防止以上所说到的玷污出现，更何况那些已经生而独立的生命、拥有自己的身体和灵魂的生物呢？要知道，在同一天同一场合杀死母与子，是极其不洁的。我想，正是基于这样的原理，有些立法者引入这样的法条，即犯了死罪的女子如果正好是孕妇，就不得即时处死，要羁押到孩子生下来之后，免得死刑的执行把母腹里无辜的生命也一同毁灭了。这些规定原是适用于人类的，但摩西进一步扩展到非理性的动物领域，要求人同样地对待它们。这样，对待与我们不同类的动物尚且要慈悲为怀，对待我们的同类就更显出仁爱，绝不可你一拳我一掌地惹起彼此的怒火，不要把我们私人的好东西像宝贝一样掩藏起来，而要把它们放到公共仓库里去，叫各地的人共同享受，就像与血亲弟兄分享一样。我们规定了这样的条例之后，如果还有好诽谤的人指责我们的国家是反人类的，控告我们的律法包含不利于人际交往的不友好条例，那就让他们去胡说八道吧。然而，我们清楚地看到，这些律法把怜

悯一直扩展至牛群和羊群，同时，我们的人民从小就从律法的指示中晓得要怎样改正任性的的心灵，要行为端庄，温文尔雅。

因为我们的这位先祖是如此德高望重，又如此多才多艺，所说的教导都那么令人敬佩，所以，他不满足于自己已经表现出来的杰出才能，还要进一步提出更大的挑战。他已经禁止把还未断奶的羊羔或牛犊或其他家畜从其母亲怀里夺走，也禁止在同一天宰杀母与子。现在他又接着说：“不可用羊羔母的奶煮羊羔。”^[59]从而把他的仁爱推到极致。在他看来，奶原是用来喂养活物的东西，活物死了之后，却拿它来作烹饪其尸体的调料，这极端不当；自然造出奶汁，规定它通过母亲的乳房，就如同通过水渠一样，为幼崽的生存提供养料，而人竟放肆到把维持生命的养料用来毁灭还残存的身体，这是大逆不道的。如果有人真的认为用奶来煮肉是好的，那就让他这样做吧，但不要被人看为残忍，招致不敬的骂名。世界各地都有数不胜数的畜群，每天都有牧牛人、牧羊人挤它们的奶，作为牧人，他们的主要收入来源就是奶，有时候是液体奶，有时候是凝结成块状的奶酪。既然奶如此充裕，有人还要用母羊或母畜的奶来煮羊羔或小山羊或别的动物幼崽的肉，这就充分表明他残忍无道的性格，毫无怜悯之心；而怜悯，那是人类最重要的情感，也是与理性灵魂最切近的东西。

27.我也敬佩另一条法令，那是与上面所讲的法条和谐统一、融为一体的。这条法令规定，牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴^[60]。在低地的深土里播种之前，正是牛埋头负犁，开出一条条垄沟，使田地预备接纳天空和农夫；接纳农夫，就是说他可以在适当的季节播种；接纳天空是说，它降下温和的雨水，浸入深沟，在地里储存起来，然后一点点地供给谷物作丰富的滋养，直到庄稼抽出第一个谷穗，然后结出一年一度的丰硕果实。秋收之后，牛又必须去干另外的活，清除禾捆里的杂草，筛掉无用的渣滓，留出沉甸甸的庄稼。

我既提到牛踹谷时要善待它的命令，也要引用以下关于耕地的牲畜所定的法条^[61]。它们属于同一类法条。这法条规定，不可并用牛驴耕地。这不仅仅考虑到这两种动物放在一起是不相称的，牛是洁净的动物，而驴属于不洁净的动物，把格格不入的两种东西放在一起当然不恰当；还考虑到它们力量的悬殊。这法条是为照顾弱者，好叫它们不因强者的力量感到不安和压力，尽管这里的弱者，驴，不可进入神圣区域，而强者，牛是律法所认可的完全祭献所必不可少的祭品，但它并没有鄙视不洁净者的软弱，也不允许洁净者依仗力量，而不是依仗公正。那些灵魂有耳朵的人几乎可以听到它在大声而坦率地说话，从而坚持认为，在对待其他国家的人上，如果除了他们是不同种族之外，找不出任何可指责的地方，我们就绝不可中伤和侮辱他们，因为除了邪恶以及从邪恶所衍生出来的东西外，没有什么可以随意指责。

28.他的怜悯是如此宏大广袤，他的仁爱是如此丰富充沛，先是理性存在物伸展到非理性存在物，再从非理性存在物延伸到树木和蔬菜。我已经论到前面两类存在物，即人类和赋有生命的活物，最后必须着手

讨论第三类，即树木和菜蔬。^[62]关于这一类，他直接指明，凡种植的树木，不可任意砍伐，低地田里刚抽穗的庄稼未成熟之前不可任意收割。总而言之，任何果实都不可破坏。这样，人类才可能有各种不同食物的丰富储量，这丰富的储量不仅包括温饱所需的物资，还包括舒适生活所需的東西。田地里的庄稼是作为生活必需品，为人提供生计所需，但品种繁多的果树上结出的果子却是为舒适的生活提供的，并且往往还可以作为饥荒时候的预备食物。

29.他还进一步规定，连敌人的田地也不可毁坏，命令他们绝不可砍伐树木，也不可做其他破坏之事，认为对人的愤怒发泄到毫无过错的东西身上，这是完全违背理性原理的。另外，他还要求他们不只是留意当前，还要以敏锐的内视觉展望将来，就像从一个高远的角度看事物一样。因为谁也不会始终停滞不动，一切事物都必然有涨有落，有变有化，所以可以设想，我们的敌人完全可能在适当的时候派出使者进行谈判，并立即达成和解的协议。对待朋友，我们总是不忍心剥夺他们的生活用品，所以与朋友相处时往往不会储存任何物资，以备不确定的将来之需。然而，古人说得好，在享受友谊时，不可忽视成为仇敌的可能；同样，彼此争吵时，也要看到将来成为朋友的可能。每个人都应在自己的本性中留出一些东西，以保证自己的安全^[63]，这样，一旦情况发生变化，就不会因为既没有行为也没有言语遮挡自己的赤身露体而悔恨当初，指责自己过分粗心。城邦也应遵守这样的格言，和平时为战争作准备，战争时则为和平做准备，不过分相信盟友，以为他们永远不会改变，不会成为对手；也不可全然不信敌人，似乎他们永不可能转化为朋友。但就算我们不必为指望和解去帮助某个敌人，至少树木不是我们的敌人，它们都是温和的，有用的；至于人所种植的果树，就更是必不可少，无论从什么意义上说，它们都是食物^[64]，或者至少是与食物同样有用的财物。那么我们为何要对毫无敌意的树木发泄恨意，或砍倒，或焚烧，或把它们连根拔起？这些树木有自然降雨水浇灌它们，吹来温和合宜的微风滋润它们，使它们茁壮成长，每年为人类奉献果实，就如同臣仆向国王进贡一样。

他就像一位优秀的卫士，还留意训练所能产生的力量和强壮，不只是对动物如此，对植物也一样，尤其是养殖的树木，因为它们没有野生植物那样强大的适应力，所以更需要关心，需要人用科学的方法使它们获得更大的力量。他命令他们要连续三年看护刚种下的树木^[65]，一方面修剪多余的旁枝，免得太多的旁树压得它们喘不过气来，营养的分流使它们饿得筋疲力尽；另一方面，也要在它们身上加刻环割，在它们周围挖掘沟渠，免得有什么有害的东西出现在它们旁边，阻碍它们生长发育。他也不允许他们采摘果子享用，这不只是因为不成熟的树木只能生出不成熟的果子，就像没长大的动物没有完全的生育能力一样，也因为这样做会对小树造成伤害，因此可以说，它们还刚刚冒出地面，低低矮矮的，采摘会妨碍它们发芽生长。因而，许多农夫在春天的时候都留意观察小树，一看到长出果子就赶在长成规模之前将其扼杀在萌芽状态，担心它们会削弱母树的生长。如果事先不采取这样的措施，那么等到该

果子的时候，它们不是根本结不出果子，就是畸形的果子萎缩在花苞里；事实上，为对付这些过早结出来的果子，它们已经变得筋疲力尽，这些畸形果子沉甸甸地压在枝头，最终必吸干树干的滋养，使树根枯竭。但三年之后，树根已经深深扎入泥土，牢牢依附在泥土里。可以说，树干就立在不可动摇的根基上，长大成树，获得了精气，到了第四年——四是个完全的数字——就必能结出完全的果子^[66]。他规定，在这第四年不可采果子为自己享用，而要把它作为初熟的果子献给神，一部分为过去作感谢祭，一部分盼望来年丰收，获得更多的财富。你看，他所表现出来的是多大的仁爱 and 宽容，又是如何慷慨地把这种仁爱扩展到每一种存在物，先是人，包括外来者和敌人，再是非理性的动物，包括不洁净的动物，最后到庄稼和树木。凡首先学会公正对待无机存在物的，必不会冒犯赋有生命的动物；凡不愿骚扰动物的，显然是受了训练的，必会关怀理性的存在者。

30.他以这样的法令来教导他政体中的公民，使他们的心变得温和，克服傲慢自大，各种恶劣品德，极度的凶恶和败坏。尽管在大多数人看来，他们是最优秀的人，如果财富、荣誉、高位赋予他们数不胜数的恩赐，那就更是如此。自大若是发生在微不足道的小人物身上，就如心灵的其他情欲、疾病和坏脾气一样，不会有任何发挥，因为没有基质的燃料^[67]，就像火没有燃料也就渐渐熄灭了。但自大体现在大人物身上却非常明显，因为如我所说的，财富、荣誉和高位给他们带来了大大的恶果，他们就像喝了大量烈酒的醉汉一样，纸醉金迷，对奴仆和自由人，有时甚至对整个城邦大发酒疯。因为“饱足生出傲慢”^[68]，如古人所说的^[69]。因而，摩西作为启示者，在他的作品里令人敬佩地劝告他们，要他们杜绝一切罪恶，尤其是骄傲自大这种恶。然后，他又提醒他们点燃这种情欲的原因往往是无节制地满足肚腹之乐，数不清的房子、土地和牲畜。人一旦失去自制，就变得飘飘然，忘乎所以，自高自大起来，惟一能治愈他们的希望就是永远不忘记纪念神^[70]。正如太阳一旦升起，黑暗就被驱散，万物都沐浴阳光。同样，一旦神这灵性的太阳升起来，照耀灵魂，情欲、邪恶这些阴影就四处逃散，德性以其全部纯洁和可爱显示出她无与伦比的明亮。

31.为进一步遏制并破坏高傲，他解释了为什么要他们纪念神，如铭记在心的一個像，永不忘记。“因为得权力的力量是他给你的”^[71]，他说。这话饱含教导，因为凡认真聆听、从而知道自己的力量和强大是神所赐给的，必会考虑到自身本性的软弱，因为他在享有神的恩赐之前原本就是软弱的，得了恩赐才变得强大，所以他必会把高傲的心气放在一边，感谢神，是他带来了这样令人喜悦的改变。而感恩的灵魂就是骄傲的敌人，正如反过来，不感恩的心乃是傲慢的朋友一样。他想要说的意思就是：“倘若你的时运是兴旺而欣欣向荣的，倘若你领受并拥有了力量，这力量也许你并不曾指望得到，那就有了权能。”对那些不能完全领会的人，这话所指的含義必须作出明确的解释。许多人自己得了好事，却想方设法使别人遭遇坏事。他们自己富裕了，却使别人变穷，自己获得了大量的荣耀和尊贵，却把不名誉和耻辱带给别人。相反，智慧者应

当尽其所能把自己的聪慧分给别人，把自己的节制分给克制的人，把自己的勇气分给英勇的人，把自己的公正分给义人。总而言之，把自己的好事分给良善的人。因为很显然，这些品质都是权能，相配的人必视它们为自己最亲密的朋友，而把它们反面，即无能和软弱视为正直者的敌人。他特别指出，对理性的人来说，最适合不过的教导是，人当尽其所能效仿神，凡有可能促进这种同化趋势的因素，尽可能一个也不放弃。

32.他说：“当你从最大能者那里得了力量，就要把你所得的力量分给别人。你怎样被对待，也当怎样对待别人，神怎样白白地给你恩惠，你也当怎样白白地给人恩惠，这就是效法神。因为伟大统治者的恩赐具有普遍的恩益，虽然只赐给某些人，但得赐的人不可把它们隐藏起来，也不可伤害别人，而要把它们放入公共的仓库里，好叫它们尽可能多地吸引人，如同在公宴上一样，同用同乐。”人若有许多财富，或广泛的名誉，或健康的体魄，或丰富的知识，那么我们就要对他说，他应当使他所遇见的人也变得富有、享有盛誉，身体健康，知识丰富，不可选择嫉妒和恨恶，而要选择德性，免得使自己与那些原本可以在这些事上兴旺发达的人为敌。至于浮夸骄傲的人，其根深蒂固的自大使他们无药可医。于是，律法论到这样的人时就令人敬佩地规定，不可把他们交给别人审判，而要交给惟一的神来审判，如经上所说：“凡擅敢行事的，都亵渎了神。”^[72]这是为什么呢？首先，因为傲慢是一种灵魂里面的恶，而灵魂是不可见的，惟有神才能看见。责罚不是给予眼瞎者的，而是给予能看见者的；一个该受责罚，因为他无知无觉，另一个值得称赞，因为他所作所为无不出于知识^[73]。其次，高傲的人总是充满非理性，如品达（Pindar）所说，以为自己既不是人，也不是半神半人，而是完全的神，宣称要超越人性的局限。他的身体也像他的灵魂一样，各种姿势和举动都出了毛病。他带着傲慢的神态，昂首阔步，趾高气扬，似要突破天生的身高局限；他既自高自大，又目空一切，充耳不闻。在他看来，奴仆如同牲畜，自由人如同奴隶，亲人如同陌生人，朋友如同寄生虫，本城人如同外来客。他认为自己在财富、价值、美貌、力量、智慧、自制、公正、口才和知识上都胜过任何人，而别人在他看来都是穷贫、低贱、可耻、愚昧、不公正、无知和被抛弃的，总之，都是无用的废物。这样的人，如启示者所说的，必有神来指控和审判他。

论悔改

33.我们最圣洁的摩西是如此挚爱德性和良善，尤其爱他的同胞，所以劝告各地的人都要追求虔诚和公正。对于悔改者，为庆祝他们的胜利，就大大奖赏他们，使他们成为所有政体中最好政体的公民，享有这种公民所有的大大小小的恩福。在各种价值中，最高的价值就身体来说，就是健康不生病；就船只来说，就是航行顺利，不遇危险；就灵魂来说，就是记住该记的东西，不出现遗忘。其次则是各种形式的改正，

生病之后的康复，航行中遇到危险就急切希望脱离危险，发生了遗忘之后，随即就回忆起来。这后者与悔改如同弟兄，关系极为密切。在各种价值中，悔改虽不算首要和最高的价值，但也仅次于最高，占据着第二的位置。因为要说绝对无罪，也惟有神才如此，或者某个圣人也可能如此；人若能从罪恶状态转变为无可指责的纯洁状态，就足以表明他是有智慧的，对与他有益的东西并不是完全无知的。因而，当摩西把这样的人召集在一起，使他们初步接受他的奥秘的时候，就用具有抚慰性的、友好的教训来鼓励他们，劝告他们要真诚，不要虚枉，要把真理和单纯看作是最重要的生命必需品和快乐之源，并且要起来反叛那些虚假的谎言。在他们年少的时候，父母、保姆、教师以及家里的其他众人就把这些虚枉的谎言印刻在他们尚稚嫩的心灵，使他们在寻求至善者的知识之路上偏离正道，迷失方向。至于万有之上的至善，除了神，还会有谁呢？他们不是神，神却把荣耀分给他们，使他们荣耀无比。他们却因自己的愚昧无知，把他给忘了。因而，所有这些人并不是一开始就自觉地敬拜万物之创造者和父的，只是后来才接受关于一神的信条，抛弃多神统治论。他们既悔改了，就必被看作是我们最亲爱的朋友和最亲密的家人。他们已经表现出心灵的虔诚，这是产生友谊和亲情的首要因素。所以，我们必须与他们同乐，好比说，他们原先是瞎子，但如今已经恢复视力，从深不可测的黑暗中出来，看到了最明亮的光辉。

34.我们描述了第一种也是最根本的悔改形式。不过，人不仅要为自己长期的错觉——误以为造物主所造的某些东西是可敬的——悔改，也要在生活的其他基本事务上悔改。可以这样说，要抛弃暴民统治，因为这是不当政体中最邪恶的统治，转到民主政体，这种政体最崇尚良好秩序。这意味着从无知到有知，了解那些不知道就是可耻的事，从愚昧到敏锐，从放任到自制，从不公正到公正，从怯懦到勇敢。因为义无反顾地奔向各种德性，抛弃邪恶那个恶妇，这是值得赞赏且非常有益的事。只要把荣耀归于神，所有其他德性就必接踵而至，这就像阳光下影子必跟随身体一样确定无疑。于是，皈依者就变成一个温和、自制、谦恭、仁爱、友善、公正、富有人性、严肃认真、情操高尚和热爱真理的人，不为金钱和享乐的欲望所动，正如相反，违背神圣律法的人就显得放纵、无耻、不公正、残忍、心胸狭隘和好斗，是谎言和偏见的朋友，为珍饈、烈酒和享受别人的美色不惜出卖自由，追求的是肚腹以及肚腹以下的器官之乐，这种享乐最终对身体和灵魂都会造成最严重的伤害。实在的，关于悔改的告诫也令人敬佩，它教导我们要整修我们的生活，改变目前不适当的面貌，使它变得良善。他告诉我们，这件事既不是太大、太遥远，也不高高地在以太之上，或者在地极之处，也不在大海之外，或我们根本无法企及的地方。这事其实离我们很近，就在我们身上的三个地方，在嘴上、心上和手上，也就是在于言语、思想和行动，嘴就代表言语，心代表思想和动机，手则代表行动，快乐就存在于这三者之中。如果思想与言语一致，行为与动机一致，生活就是完全的，值得赞颂的^[74]；如果它们彼此冲突，不能协调一致，那么生活就是不完全的，就是可指责的。人若时刻不忘保持这种和谐，就必成为神所悦纳的

人，从而也就是爱神的和神所爱的人。以下这来自于上天的美言也与这些话完全一致：“你今日认耶和華為你的神，耶和華今日也认你為他的子民。”^[75]这种互相选择多么值得称道，人急急地去事奉那存在^[76]，神也速速地来接纳恳求者，预先考虑并满足那忠心、诚实地前来事奉的人的意愿。那样的仆人和恳求者在实际数量上可能只有一位，但他是真正有价值的，因为神既亲自拣选了他，就使他的价值等同于全体子民和整个国家。这在自然中也同样如此。在船上，舵手的价值等同于全体船员；在军队里，指挥的价值等同于全体士兵，因为指挥若是倒下了，就如同全部兵力被歼灭了，结果必败无疑。所以，智慧者有固若金汤的虔诚作防护墙，仅凭自己就能抵得上一个国家。

论高贵的出身

35.这也表明，那些赞颂高贵的出身，把它看作至大至美的恩赐，是其他大恩赐之源的人，应该受到严厉的指责。因为首先^[77]，这些人认为，那些身后有许多富有而显赫的祖先的人就是高贵的，然而，他们所夸耀的祖先没有一个是自己的大量财产中寻找快乐的。真正的善不可能存在于外在事物之中，也不可能存在于受造的事物之中，甚至也不存在于灵魂的任何部分中，它只存在于灵魂的最优秀部分。当神出于怜悯和仁慈立志要在我们中间建立善的时候，他发现地上没有一个殿能比灵魂的理性官能更有价值，于是就把它看作惟一高贵的处所，把良善放在里面。当然有些人也许并不相信这一点，那是因为他们从来没有品尝过智慧，或者至多也只是浅尝辄止。金银、荣誉、职位、身体的健康和俊美，与高贵的德性相比，这些东西只能使人在追求世俗的目标上有所优势^[78]，从来没有看见过华彩飞扬的光。既然高贵是洁净了一切污点的纯洁心灵的特有属性，我们就只能把自制而公正的人称为高贵的，尽管他们的父母可能是奴隶，无论是家养的，是买来的；对于邪恶子孙，不论他们的父母有多良善，这一部分也必须是关闭的禁地。因为愚拙者没有家园，没有城市；他被逐出德性，而德性恰恰就是智慧者的本土和家园。愚拙者必然是卑贱的，尽管他的祖父或者祖先可能是纯洁无瑕的人，因为他习惯把高贵看作一个外来客，在言语和行为上筑起一道鸿沟，把他自己与高贵隔开。恶人不仅不可能是高贵的，事实上，我完全可以说，他们都是高贵的死敌，因为他们辱没祖先的威望，使照耀家族的荣光变得黯淡，最后熄灭殆尽。

36.我想，正因为如此，只有当儿孙们的堕落行为压倒了根植在父母天性里的独特而深厚的爱，使那些情真意切的父亲忍无可忍，才会正式剥夺他们的继承权，把他们逐出家族切断亲属关系。我们可以再举些别的例子，以便更清楚地认识我所说的话的真实道理。如果一个人的眼睛瞎了，那么就算他的祖先眼光敏锐，对他又有什么帮助呢？如果他的舌头麻了，能因为他的父母或者祖父母声音响亮而改善他的表达能力吗？如果他因长期病痛变得消瘦和虚弱，就算他的祖先有运动员的体魄，在

奥林匹克或者其他大型赛事上获得胜者的冠冕，能使他恢复力气吗？他们体弱就是体弱，不可能因为亲属的好运而变得强壮。同样，公正的父母对不公正者毫无帮助，自制的父母对放荡者毫无帮助，广而言之，好父母对恶人没有帮助，更不要说律法对违法者有什么帮助，立法本来就是为了责罚违法者，而那些热切追求德性的人的生活，可以说，就是不成文的律法。

因而，我想，倘若神让高贵披上人的外形，她就会面对背信弃义的后代，这样对他们说：“在真理所主持的法庭中，亲近程度不只是按着血缘关系来衡量的，更要看行为是否相似，追求的目标是否同一。而你们的作为刚好与我相反。我视为亲爱的，你们看作可恨，我的敌人却是你们的爱人。在我看来，谦恭、真理、自制、单纯、清白，是可敬的，但在你们眼里，却是可鄙的。无耻、谎言、情欲、放荡、虚妄、邪恶，是我的敌人，在你们，却是最亲密的朋友。你们既借自己的行为想方设法使自己成为陌生人，又何必要假托一个似是而非的名称，自称是亲人呢？引诱的伎俩，骗人的把戏，我无法把它拿开，但编造出好听的话语容易，要把坏人改造成好人却不容易。想到这些事，我就把那些点燃仇恨、烧成大火的人视为敌人，并且以后也必这样认为^[79]，我所不悦的正是他们这些人，而不是那些可指责的不过只他们卑微的出身而已的人。他们可能会辩驳说，我们没有优秀的典范作为榜样；你们这样说就大错特错了，因为你们出身于大家族，你们的种族有让人羡慕的荣耀，只是你们虽然有好的榜样——实在的，你们那些同胞几乎都可以作为榜样——你们却从来不曾想过要学习和模仿他们的德性。”

他认为，高贵在于获得德性，而不在于出身；认为拥有德性的人，而不是出身于具有高尚品德的父母的人，才是高贵的，这种观点可以从许多例子得到证实。

37.比如，谁会否认从尘土所造的人^[80]所生的儿子具有高贵的出身，这些儿子们所生的后代也有高贵的出身呢？他们命里注定要出生在这样的环境中，使他们比后代更加显赫，因为他们是从第一对夫妻，也就是最初彼此结合、生儿育女的男女生的。然而，这些儿子当中，大的设计杀害了小的，犯了最可恶的杀兄弟之罪，成为第一个以人血污秽大地的人。高贵的出身与他有何益处？他灵魂里所展现出来的是卑鄙，监察人间一切事务的神看到了这一点，深恶痛绝，就把他置于刑罚的炼炉之中。刑罚是这样的：他没有立即处死他，不然他就感受不到种种苦难了，而是把大量死讯临到他头上——这些死讯使他们自己也时时感到忧愁和恐惧，由此对他极为恶劣的困境和悲惨充满忧虑。

在后来的那些优秀人士中，有一位特别圣洁，按立法者的看法值得载入圣书。大洪水时期，各大城市都被淹没、消失了，就连最高的山脉也被越涨越高的水势吞没了，惟有他并他的家人得救，因他卓越的品质获得无与伦比的德性的奖赏。然而他所生的三个儿子，虽然都分享了父亲的恩惠，其中一个却胆敢责备生他养他的主。由于父亲一时疏忽，出现某种小小的失礼行为，他就讥笑、嘲弄；原本应当掩藏的，他却泄露

给那些原本不知道的人，致使他父亲蒙羞。所以，他并没有从荣耀的出身中得到任何益处，反而被诅咒，给他的子孙带来灾难，对于一个毫不顾念父母应有尊严的人，这是该受的命运^[81]。

然而，我们为什么要提这些人，而不提那第一个从尘土里造出来的人呢？从高贵来说，他的出生最为高贵，无人能比，因为他是大雕塑家神亲自造出来的。他先是按自己的形象用绝技从泥土里造出人的形状，又认为他的灵不该从任何其他已经受造事物中来，于是把自己的气吹入他的嘴，把自己的权能分给他，这是人所能享有的最大恩惠了。这里，我们不是看到了超越一切的高贵的出生吗？这种出生是任何别的著名例子都无法比拟的。因为那些人的名声仰仗的是祖先的好运，他们只是凡人，是必然要毁灭和死亡的受造物，他们的快乐非常不确定，极为短暂。而他的父却是不死和永生的神。他的灵魂里有主宰的灵，所以从一定意义上讲，他就是神的形像。这样的一个人，原本应当保持这形像不受玷污，尽其所能继承他父的德性，然而，一旦把两种相反的东西摆在他面前，要他取舍：良善与邪恶、高贵与卑贱，真理与虚假，他却毫不犹豫地选择了虚假、卑贱、邪恶，而把良善、高贵和真理弃之一旁，由此必然导致的结果是，他失去了不朽，换来的是朽坏；丢弃了自己的神圣和快乐，迅速滑向劳碌而悲惨的命运。

38. 这些例子可以作为人类共同的纪念碑，时时提醒他们，人自身若不具有真正优秀的品质，就不得因为种族的伟大炫耀自夸。除这些共同的例子之外，犹太人还有他们自己独特的例子。在他们的先祖中间，有一些人并没有从自己父辈的德性学到什么，反而做出大可指责的行为，就算没有别的法官审判他们的罪行，无论如何还有他们的良心，良心是惟一从来不会被巧妙和华丽的辞藻蒙骗的法庭。第一位祖先^[82]娶过三位妻子，生育了众多儿女，但他不是为了纵欲，乃是为了人类的繁衍生息。只是他的众多子孙当中，惟有一位被指定继承遗产，其他的都没有表现出良好的判断力；他们既没有从父亲的品德中学到什么，就被逐出家门，不再分有高贵出身的任何荣耀^[83]。

后来，指定作为嗣子的继承人^[84]自己生了一对双生子，双子无论在相貌上还是在性格上都毫无相似之处（除了双手，那也是出于某种特定的策略考虑^[85]）。弟弟既顺服父母，也得父母宠爱，甚至连神也称颂他；哥哥却大逆不道，纵欲无度，毫不节制。他为了肚腹之乐，把自己的长子名分让给了弟弟，但随即又后悔了，发誓要取他弟弟的性命。由此可见，他所关心的是如何使父母忧愁、伤心。所以，他们为小的祷告，给他祝福，胜过任何人，所有这些祷告都得到神的确证，没有一样不被应验。而对大的，出于怜悯，他们也给他次一级的位置，叫他服侍弟弟，因为他们明智地认为，让愚拙者作自己的主人，对他没有益处^[86]。诚然，他若心甘情愿地接受这种服侍，应该也会在德性的竞技场上得到第二的奖牌——勇猛，但事实上，由于他的任性，他为自己并他的后裔招来了种种严厉的谴责，使他的生命轻如鸿毛，不值一提，记载下来只是为了最清楚地证明，对那些与高贵不相配的人，高贵予他毫无

价值。

39. 这些人都属于有罪一族，良善父母所生的邪恶子孙，他们没有从父辈的德性中学到什么，却因自己的邪灵遭受无尽的伤害。另外，我也可以举一些相反的良善一族的例子，他们的祖先是有人，但他们自己的生活却充满美好事迹，值得效仿。犹太民族中最古老的一位就是一个迦勒底人（Chaldaean），占星学家的儿子。所谓占星学家就是那些研究那门学科^[87]之学问的人，认为日月星辰、整个天空和宇宙都是神，是临到每个人头上的一切好事或坏事的动因；又认为，在我们的感觉器官所感受到的一切事物之外，再没有任何别的起因。还有比这样的人更可悲的吗？还有比这样的观点更能表明其灵魂全然缺乏高贵品质的吗？诚然，他们有许多知识，但都是关于次等和受造事物的，这种知识越多，他们的灵魂就越无知，因为它不认识太一^[88]，那原生的、非受造的、创造万物的主，这些形容词以及其他数不胜数的、人的理性所无法想象的宏伟字眼，都只能描述他的至高德性于万一。这位迦勒底人意识到这些真理，也得到了神的启示，于是离开本国、本族和父家。他知道如果待在那里，多神论的迷幻必会侵入他的心里，使他无法找到太一，那惟一永恒的万物（包括理性可认识的和感性可认识的）之父；一旦他离开了，迷幻也会从他心里远去，它虚假的信条也必被真理取代。同时，神赐给他的种种告诫激起了他心中的渴望，使他执著地想要认识那存在^[89]。有了这些神谕指导他的脚步，他就满怀热情地寻求太一^[90]，勇往直前，毫不畏缩，也不停留，直到看见清晰的异象，不是看见神的本质^[91]——这是不可能的——而是看见他的存在^[92]和旨意。因而，他是所记载的第一个相信神的人，因为他是第一个领会真理，坚定且毫不动摇地把握真理，即万有之上有一个始因的人，这始因装备了整个世界以及世界里面的一切存有。他既得着这样的信心——这是最确定、最无疑惑的德性——其他德性也就一并得着了。所以，那些与他一同居住的人把他看作是王^[93]，不是因为他的外貌有什么王者风范，他的外貌其实最普通不过了，乃是因为他那卓尔不群的心灵，他的灵就是王者的灵。事实上，他们一直对他尊敬有加，那是臣子对君王的尊敬，因为他们对他那伟大的本性惊异不已，它无所不包，无所不容，完美无缺，是世间凡夫俗子无法比拟的。同样，他所追求的社会也不同于他们所追求的社会，他往往是在圣灵的启示下追求更加令人敬畏的社会。因而，任何时候，只要他沉着入定，他身上的一切，眼睛、皮肤、身材、姿势、举动和声音，都会变成某种更加美好的东西。因为从高处向他呼气的圣灵就住在他的心里，从而使他的身体变得美轮美奂，使他的声音难以抗拒，使他的话语一听就能明白。你岂能说这位孤独的流浪者，没有亲戚朋友的人不具有最高贵的品质？他渴求的是与神的亲密关系，尽一切所能力求与神相亲相属；他虽被列为先知，享有如此大的德性，但他不依靠任何受造事物，只依靠有那非受造的万物之父；他被周围的人视为王，如我所说的，不是靠兵器，也不是靠强大的军队赢得统治权，那只是某些人采取的方法，他所借的是神的拣选，神是德性的朋友，赐给热爱虔诚的人帝王般的大能，使他们周围的人也从中得益。他就是高

贵的标准，是所有皈依者追寻的榜样。他们既抛弃了奇怪的律法、丑陋的习俗这些卑贱的东西——它们把神圣的荣耀归给木头、石头以及一切没有灵魂的东西——就来到一个美好的地方居住，进入一个充满真诚和生命力的政体，这个政体以真理为导师和统帅。

40.对于高贵，不仅神所爱的男人渴望，女人也同样想往。尽管她们不知道自己的家系是罪恶的，这种无知使她们敬拜人手所造的偶像，但她们也渐渐了解了治理世界的君主政体。她玛（Tamar）是一位来自巴勒斯坦的（Palestinian）叙利亚（Syria）妇女，她出身的家族和城市都接受多神论，到处摆放着神像、木制的胸像以及各种偶像^[94]。但她一旦从幽深的黑暗里走出来，就能够瞥见一丝真理之光，于是她冒着生命危险奔向虔诚的帐营，既然这生命不是良善的生命，对它的存亡也就不大在乎。她所追求的良善的生命不是别的，就是成为那惟一伟大原因的仆人和恳求者。尽管她连着嫁了两个兄弟，两人都是恶人，嫁给哥哥为妻是按通常的方式^[95]，嫁给弟弟为妻是根据最近亲属的责任之律法^[96]，因为哥哥死时没有留后，但她仍然保持自己的生活毫无污点，能够获得善人才有的好的报告，并且成为高贵的源头，叫众人效仿她。

不过，虽然她是个外邦人，无论如何总还是自由人，并且也许还不是默默无闻的自主妇人。而另外有些妇人，出生在幼发拉底河（Euphrates）之外^[97]的巴比伦边缘地区，原本是婢女，作为陪嫁随女主人来到男主人家^[98]。这些妇人开始虽为奴婢，但是一旦得到许可有资格上智慧者的床，与主人同睡，第一个结果便是，她们得到的是明媒正娶的妻子头衔和地位，而不只是小妾的身份；从此也不再被看作是使女，而与女主人几乎完全平等；诚然，这听起来有点不可思议，但确实的，女主人尊重她们，把她们看作有同等尊严的人^[99]。因为智慧者的心里没有嫉妒，或者远离嫉妒，凡美好的东西，他们都愿与人分享。其次，使女所生的儿子，虽然出身卑微，但被作为婚生子女同样对待，不仅他们的父亲是这样——对他来说，以同样的慈爱对待同父异母的孩子并不是难事，因为他的父爱对所有孩子都是一样的——他们的继母也是如此。继母不是仇恨继子，而是更加关心他们的利益。反过来，继子也对继母报以好意和尊敬，把她们看作如同自己的亲生母亲。弟兄之间，虽然从血缘来说，只是半个弟兄，但他们并不因此认为弟兄之情只要一半就够了。相反，他们彼此之间加倍温情，更加相爱。因为他们切望把两个家庭联结为和谐的一体，彼此间相亲相爱，所以看起来有缺陷的弟兄关系反倒变成了好事。

41.这样看来，那些把别人的高贵称为自己的宝贵财产的人的话我们岂不是必须断然否弃吗？他们完全不同于以上刚刚提到的这些人，完全可以认为是犹太民族和世界各地所有人的敌人。说他们是我们民族的敌人，是因为他们任其同胞信靠其祖先的德性，鄙视自己过美好而坚定的生活的思想。说是众人的敌人，因为就算他们达到了道德修养的顶峰，倘若他们的父母、祖父母不是无可指责的，他们也不会因此受益。实在地，我很怀疑还能提出比这更有害的理论：只要父母是善的，就算儿女

转向恶，正义之神也不会报复他们；如果父母是恶的，就算子孙良善，荣耀也不会成为他们的奖赏。这与律法完全矛盾，因为律法评判人，是按各人自己的所作所为，不会把他亲属的善恶作为赏赐的因素予以考虑。

[1] 或者译为：“高级部分即灵魂。”斐洛通常认为，心智（mind）或悟性（understanding）是灵魂（psyche）的高级部分。这里指的就是这个意思，所谓的勇敢属于psyche。——中译者注，参考英译者注

[2] 柏拉图*Laws*《法律篇》631C。

[3] 这里的“自然财富”区别于智慧的属灵财富。在*De Praem.*《论赏罚》99节中，斐洛又论及过这种自然财富，把它等同于雅各所祈求的“饼和余粮”。这里，他似乎把它包括在“属视觉的财富”中（见7），但在别的地方又把它作为属灵财富的一个别名。它保卫身体对抗贫困，但对于10—15节所列举的这些疾病无能为力。

[4] 也就是说，在圣者努力靠近神的过程中，德性是不可或缺的一部分。

[5] 或许更强烈的词应是“荣耀”，不是暗示名望的那种荣耀，而是在智慧人眼里的荣耀。然而，对于这样的人，多数人更可能持侮辱的态度。

[6] ton logon.——中译者注

[7] Epikratouses tes logikes.——中译者注

[8] 灵魂的三分法参见*Spec. Leg.*《寓意解经》Iv.92。“烈马”暗示柏拉图的一个比喻，见*Phaedrus*《斐德若篇》253D，柏拉图把理性比喻为驾驭马车者，所驾驭的两匹马就是高级的灵和欲望。

[9] 参柏拉图*Cratylus*《克拉底鲁篇》411E。

[10] 《申命记》二十二章5节。——中译者注

[11] 《申命记》二十章8节：“谁惧怕胆怯，他可以回家去，恐怕他弟兄的心消化，和他一样。”事实上，这是“官长”在战场讲的话。这话可能使斐洛联想到要在编排名单的时候有所排除。

[12] 《申命记》二十章5至7节。

[13] 以下的叙述参见《民数记》二十五章1至18节，以及三十一章1至18节。

[14] 尽管这里的奠酒是一种仪式上的奠酒，但这个词与休战思想实在密切相关，所以很自然就形成了比照的效果。

[15] ontos ontos.——中译者注

[16] 《民数记》二十五章9节。

[17] 在*Mos.*《摩西传》i.311里，童子也得宽恕，与《民数记》三十一章17节所说的“把一切男孩都杀了”不同。斐洛这里没有违背他先前的书里说过的话，他甚至认为，非战斗人员也不应当处死。

[18] 参看*Mos.*《摩西传》i.309。这话基于《民数记》三十一章49节：“我们的人并不短少一个。”但这话并不暗示没有一个人受伤。

[19] 这可能是指《申命记》。以下两节是对《申命记》二十八章1、2、7节的意译，不过，关于和平的应许更像是出于《利未记》二十六章5节。

[20] 这似乎是描述一般德性的最恰当的词，当然有许多行为可能应该用善意（benevolence）、好心（kindness）或仁慈（charity）来形容，而不是我们所称的仁爱（Humanity）。

[21] 参看《民数记》二十七章16、17节。

[22] 暗指《箴言》八章22至30节智慧所说的话：“耶和華……从亘古，从太初，未有世界以前，就立了我。”

[23] 《民数记》二十七章22、23节。

[24] 《申命记》三十一章7、23节。

[25] 《民数记》二十七章19节。

[26] 关于摩西的歌见《申命记》三十二1至43节。

[27] 英译为ministering angels. minister在《圣经》中有事奉、事工的意思，新约中或译为“执事”。“圣工天使”是基督教后来的提法，然而与斐洛这里的意思是相符的，因为这里的天使是指让神的命令行在地上的执行者。——中译者注

[28] 43节（只有七十子译本有）：“你们诸天要与他同喜乐，神的众天使要敬拜他。”

[29] 根据《申命记》三十一章28节，这首歌原是要见证以色列人的不是，所以，它最突出的特点自然就是“指责”了。但另一方面，它又以怜悯和盼望的基调给人留下深刻印象。

[30] 关于摩西的祝福见《申命记》三十三章。斐洛先前在Mos.《摩西传》ii.288里说过，尽管这些祝福现在还只是部分应验，但他相信，它们最终必会全部应验。

[31] 《出埃及记》二十二章25节；《利未记》二十五章36、37节；《申命记》二十三章19节。

[32] 这条指责基于《利未记》二十五章37节：“你借粮给他，不可向他多要。”

[33] 《利未记》十九章13节；《申命记》二十四章14、15节。

[34] 《申命记》二十四章10、11节。

[35] 《利未记》十九章9节，二十三章22节。

[36] 《利未记》十九章10节（参见《申命记》二十四章21节）“不可摘尽葡萄园的果子，也不可拾取葡萄园所掉的果子。”——中译者注

[37] 《申命记》二十四章20节。

[38] 这意思可能是说：“他们为此累得要死，疲于奔命。”

[39] 《申命记》二十六章1至11节。

[40] 《申命记》二十二章1节。七十子译本：“你若看见弟兄的牛或羊迷了路，不可佯为不见，要把它牵回来交给你的弟兄。”

[41] 《出埃及记》二十三章10、11节；《利未记》二十五章3节以下。

[42] 《利未记》二十五章8节以下。

[43] 《利未记》十九章33、34节。七十子译本：“若有外人在你们国中和你同居，就不可欺负他。和你们同居的外人，你们要看他如本地人一样，并要爱他如己，因为你们在埃及地也作过寄居的。”斐洛没有看到极为明显的一点，即从未句看，经文并不意指他所说的改宗皈依者（proselytes）。参见《申命记》十章19节。

[44] 斐洛可能是在暗示关乎寄居的客旅的律例：（1）享有安息日（第四条诫命），（2）受过割礼的可以守逾越节吃羊羔（《出埃及记》十二章48节），（3）分有逃城（《民数记》三十五章15节），（4）可以献祭（《民数记》十五章14至16节）。他们可以进入约（《申命记》二十九章11节），研读律法（《申命记》三十一章12节），收拾遗留给穷人的（《利未记》十九章10节），以及安息年所出的“食物”（《利未记》二十五章6节）。

[45] 斐洛这里明确区分了“外来者”或“皈依改宗者”与metoikoi，后者无论如何都不能算是同宗者。显然这是基于《申命记》二十三章里的不同语调。

[46] 《申命记》二十三章7节。

[47] 《申命记》二十章10节以下。

[48] 《申命记》二十一章10至13节。

[49] 《申命记》二十一章14节：“你不可当婢女待她。”

[50] 《出埃及记》二十三章5节。参见《申命记》二十二章4节。

[51] 即邻人的运气。

[52] 《出埃及记》二十三章4节。斐洛把这一条律例与《申命记》二十二章1节，即关于“弟兄的”牲口的条例区分开来是对的。

[53] 这里，究竟要担当什么“名声”，遭受什么“痛苦”，没有交代清楚。

[54] 《申命记》二十三章15、16节：“若有奴仆脱了主人的手，逃到你那里，你不可将他交付他的主我。他必在你那里与你同住，在你的城邑中，要由他选择一个所喜悦的地方居住，你不可欺负他。”斐洛认为，这条支持奴仆逃脱外邦主人之手的法令与阿提卡法是一致的。

[55] 《利未记》二十二章27节：“才生的公牛，或是绵羊，或是山羊，七天当跟着母；从第八天以后，可以当供物蒙悦纳，作为耶和华的火祭。”

[56] 《利未记》二十二章28节。

[57] 律法里没有这样的禁令，斐洛的意思必是说，从禁止同日宰杀母与子的法条可以合乎逻辑地推出这一条。按Heinemann, *Bildung*, 第37页的记载，拉比也没有这样的规定。或许在斐洛的时代，这是广为接受或者至少是众所周知的一条原理？

[58] 这一节以及下一节所讨论的观点似乎是说，就潜在意义上说，未出生的胎儿也是独立的生命。这是一条科学原理，不过摩西禁止杀它，即禁止杀怀胎的动物，是在教导我们，出生之后的生命就更加神圣。他这样说是要遏制无法无天的行为，主要是那些杀害婴儿的人，也包括一切无视他人的权利和利益的人的行为。

[59] 《出埃及记》二十三章19节，三十四章26节；《申命记》十四章21节；七十子里写的都是“羊羔”。

[60] 《申命记》二十五章4节。

[61] 《申命记》二十二章10节。

[62] 这几节（149至154节）论述极为复杂难懂。它们都是基于《申命记》二十章19节，禁止砍坏敌国的果树。经文：“树木岂是人，叫你糟蹋吗？”（即树木是没有过错的东西）适用于一切情形下的果树，所以，对一切果树都不可肆意妄为，乱砍滥伐（149）。这经文甚至适用于敌国的树木（150）。这里，除了一般性地讨论无辜植物（150、154）之外，还有另外一个原因，即，一旦和平恢复，我们就会为大肆破坏所留下的怨恨深感遗憾（151至153节）。

[63] 按我的理解，这话的意思是说，仁慈的行为会影响一个人的本性，并使他遇到情况有变时有路可退。

[64] 这意思很可能就是149节所说的，饥荒时候作果腹食物，其他时候作美味食品。

[65] 《利未记》十九章23节：“三年之久，你们要以这些果子，如未受割礼的，是不可吃的。”

[66] 《利未记》十九章24节：“第四年所结的果子全要成为圣，用以赞美耶和華。”

[67] puros ousia.这里的ousia在洛布丛书的斐洛英译本中译为essence，在柯哈

(Cohn) 的德译本为译为“元素”或“要素”。我这里译为“基质”，它所表达的意思与前面各个注中所讲到的ousia用法同出一理。——中译者注

[68] 斐洛常用的一句谚语，形式略有变化。最早使用这个谚语的是梭伦 (Solon) 和塞奥尼根斯 (Theognis)。

[69] 从这一切到末尾是对《申命记》八章11节以下的一篇篇讲道。

[70] 12至14节经文：“恐怕你吃得饱足……你就心高气傲，忘记耶和华你的神。”

[71] 18节经文。

[72] 《民数记》十五章30节。

[73] 有人认为这里关于傲慢之人的描绘是在暗指盖尤斯 (Gaius) 皇帝。但在我看来，即使可以从年代学上证实这一点，也没有必要作这样的联想。

[74] 斐洛忘了说，这种协调必须是向着善的。在De Mut.《论更名》237 f.里，他也提出同样的解释，不过把这一点明确了起来。

[75] 《申命记》二十六章17、18节。

[76] to on.——中译者注

[77] 斐洛只讲了首先，没有再说其次。也许他认为就这一点已经足以说明问题了。

[78] 这个句子的第一部分到这里为止，从语法上看似乎是毫无瑕疵的，并且我相信，也完全表达了斐洛的思想。但是把受造的、外在的好事比作服务于实际需要的官员，与德性法庭里工作的官员相反，这种比喻在现实中并不存在，类似的观点在斐洛那里经常可以看到。

[79] 这话读来不那么自然流畅，但显然它的意思不过是要说：“我永远不会宽恕你们。”

[80] 指第一人亚当。——中译者注

[81] 《创世记》九章20至25节。

[82] 指亚伯拉罕。——中译者注

[83] 基于《创世记》二十五章5、6节：“亚伯拉罕将一切所有的都给了以撒。又把财物分给他庶出的众子，打发他们离开他的儿子以撒。”

[84] 即亚伯拉罕与妻子撒拉的儿子以撒。——中译者注

[85] 这补充的句子显得极为可笑，很可能是别人穿插进去的。事实上，斐洛写这篇文章时思想还没有处于巅峰时期（这话自然是指雅各用山羊皮伪装自己的双手，见《创世记》二十七章16、23节）。

[86] 《创世记》二十七章27至29、39、40节。当然，把这些祷告归到利百加和以撒头上是对故事的完全曲解。

[87] 在斐洛那里，这词常意指“数学”，但在这里毫无疑问是指占星学。这一段话也表明斐洛通常认为，亚伯拉罕在蒙召之前是相信迦勒底的占星术的。

[88] tou henos.——中译者注

[89] to on.——中译者注

[90] tou henos.——中译者注

[91] tes ousias.——中译者注

[92] huparkseos.需要说明的是这里的“存在”是一个描述性的词语，类似于某物存在的意思，而不是to on. ——中译者注

[93] 《创世记》二十三章6节：“你在我们中间是一位尊大的王子。”

[94] 关于她玛的家系，《创世记》三十八章6节以下并没有论及，除非另外有独立的说法，不然我们只能说，斐洛这里是在作这样的推测，既然论到她玛时没有像论到利百加（Rebekah）、拉结（Rachel）和利亚（Leah）那样说明是出于我们的祖先（亚伯拉罕、以撒、雅各以及十二支派），那么她必是出于崇拜偶像的外族人。

[95] 即她年轻时的丈夫，她把自己的贞洁给了他。

[96] 《创世记》三十八章7节以下。“在雅典，如果某个妇人成了继承人，没有男丁，也没有监护人，那么最近的亲属可以娶她为妻。”希伯来律法也规定，死者的弟兄应当娶无子的寡妇。尽管雅典法与希伯来法是极为不同的两种律法，但在这一点上却是相同的，即都规定了与妇人最亲近的亲属所拥有的权利。

[97] 即美索不达米亚的拉班家（《创世记》二十四章10节）。

[98] 《创世记》二十九章24节：“拉班将婢女悉帕（Zilpah）给女儿利亚作使女。”同样，也将婢女辟拉（Bilhah）也给女儿拉结作使女（29节）。

[99] 《创世记》三十章3、9节。

论赏罚（兼论诅咒）

论赏罚（兼论诅咒）

1. 借着先知摩西所传下来的神谕有三个组成部分^[1]。第一部分讨论世界的受造，第二部分讨论历史，第三部分讨论律法。在讲述创世的故事时，通篇用词高雅，与这神圣的题目极为相配，从造天始，到造人止。天是不朽坏事物中最完全的，人则是可朽坏事物中最完全的，一个不朽，一个可朽，两者都是造物主创造世界的最初元素，一个是发令的，在起初就受造了，另一个是顺服的，可以说，也是后来受造的。

历史部分记载的是善的生活和恶的生活以及每一世代对这两者的审判，一个得奖赏，另一个受责罚。律法部分又可以分为两个分支，一个讨论比较一般性的问题，另一个包括各条具体的法令和条例。一方面，我们知道，有十个标题或概述不是借着某个传言者传下来的，而是从高天发出的清晰话语；另一方面，神谕的具体条例是借某个先知之口制定下来的。前面的论著都已尽可能详细地讨论了所有这些以及他所指定的和平与战争时期的其他德性，现在，我要在适当的时候开始讨论善人所能指望的奖赏和恶人必然得到的惩罚。

摩西先是用温和的指令和劝告教导他政体中的公民，再是用比较严厉的警示和告诫要求他们把所学的教训付诸实践。于是，可以说，他们就进入神圣的竞技场，预备在比赛中展示他们的风采，目的是让真诚的心得到明白无疑的考验^[2]。由此我们可以看到，真正的德性运动员不会让训练他们的律法的希望落空，而没有男子汉气概的人，灵魂因天生的软弱而败坏的人，不等有任何强壮的对手征服他们，就已经倒下了，不但自己蒙羞，也成为观众的笑柄。因而，前者得享奖牌、溢美之词以及所有给予得胜者的种种奖赏，而后者一无所有，没有冠冕，惟有失败的耻辱，比那些坚持参加体操比赛的人更加可悲。那些运动员的身体弯曲后，很容易直立起来，并且可以比以前站得更直；而这些人整个生命都跌倒了，生命一旦覆灭，就不可能再站立起来了。

他关于特权、荣耀以及关于惩罚的教导都按一定的顺序设立标题——一论述，从个人、家庭、城邑、国家、民族到地上最广阔的区域。

2. 我们必须首先思考关于荣耀的教导，这是既有益于人，也悦耳动听的话题，我们先看具体的个人所得到的荣耀。希腊人说，远古时候的英雄特里普托勒摩斯（Triptolemus）^[3]乘着长翅膀的龙高高地在空中向全地播撒玉米种子，好让人类得到一种有利于健康又非常好吃和可口的

食物，代替原来的橡树果实。然而，这故事与许多其他类似故事都只是神话传说而已，可以留给那些追猎涉奇的人玩味，但这些人培养的不是智慧，而是谬论；不是真理，而是欺骗。因为起初神创造万物，他就预先叫地出产，为一切有生命的活物，尤其是为人类预备了必不可少的给养，因为他赋予人类主权，叫他们统治地上的一切受造物。神所做的工，没有一件是后来才做的，一切看起来后来由人的技能和勤劳所成就的事情，其实早已根据自然的预见有所预备。它已是半成品，这证明所谓的“学习就是回忆”的说法有道理。但这不是现在要讨论的问题。我们要思考的是造物主栽种在理性灵魂这块富饶的土地上的最富生命力的种子。最先种下的是盼望，这是我们所追求的生活的源头。商人出于获利的盼望，努力掌握多种赚钱方式。船长怀着顺利航行的盼望，跨越广阔的公海。野心勃勃的人盼望得到荣耀，于是选择政治生涯，掌管公共事务。运动员盼望奖牌和冠冕，刻苦训练，参加竞技比赛。同样，对快乐的盼望促使追求德性的信徒努力学习智慧，相信只要这样做就能识别一切存在之物的本性，就能按着自然本性行事，使他们实现最美好的生活样式：沉思的生活和实践的生活，这种生活必使他们成为快乐的人。但有些人对待盼望的种子就如同战争的仇敌，把它们放在他们所点燃的灵魂的邪火中焚烧；或者像漫不经心的农夫，懒惰懈怠，毫不尽职，任凭种子灭亡。还有一些人看起来似乎把种子照看得很好，但他们信奉的是独行专断，而不是虔诚，认为他们自己是一切成就的源泉。所有这些人都应予以谴责。^[4]惟有把盼望寄托于神的人才值得称颂，神不仅是他存在的源泉，也是他远离伤害和毁灭的惟一力量。那么，在这样的比赛中取得胜利，得着桂冠的人会得到怎样的奖赏呢？就是成为既有可朽本性、又有不朽本性的复合体，甚至称为人，但这人不是“一个”人（a man），因而既不是指他本人，也不是指别的什么人，而是“人”（man），包括真正人性的人。他的希伯来名字是以挪士，以挪士翻成希腊文就是人。他把整个类共同的名字拿来作为他个人的名字，这是一个特别荣耀的奖赏，也暗示人若不把盼望寄托于神，就不能看作是完全的人。

3.盼望得胜后，在接下来的第二场比赛中，悔改成了冠军^[5]。悔改不包含那种始终停滞不前、一成不变的本性，它陡然产生一种狂热的欲望，要改邪归正，渴望离开天生的贪婪和不义，转向清醒、公正和其他德性。悔改既取得了双重成就，也就给它两种赏赐：它抛弃卑劣的，选择美好的。于是，它也就相应地得到一个新的家和一种离群独居的生活。他论到那逃离背叛的身体、加入灵魂的力量的人时说：“因为神使他变了形，他就不见了。”这里的“变形”显然是指新家，而“不见”必是指孤独的生活。这两者也相互关联。如果一个人真的开始鄙弃享乐和欲望，完全真诚地决心要超越一切激情，那么它必须准备改变住所，必须义无反顾地离开本家、本国和亲戚朋友，决不能回头。因为亲情的诱惑力非常强大。我们有理由担心，如果他住在原处，就可能被剪除，被他周围那么多可爱的美色俘虏，必会回忆起许多场面，使那些已经摒弃了的陋习故态复萌，那些原本应该彻底忘却的东西重又显现出生动的面容。事

实上，有许多人离开自己的祖国后，都渐渐拥有更加智慧的心灵，只要不让他们再看见享乐的图像，切断激情的诱因，就能治愈他们狂野和炽热的欲望。而要隔离视线，就必须让它在空旷的地方游走，因为这样的空间里才不会出现享乐的刺激物。而且，如果他还改变住所，那就必须避开众多的人群，接受孤独。毫无疑问，就算是在异国他乡，也必会有许多陷阱，就像在祖国家乡一样，而那些目光短浅的人仍以与广大人群为伍为乐，这样的人必被这些罗网困住。要知道，人群就是一切混乱、不当、不和和该受责备之事的别名，对初来乍到的定居者的德性而言与人群为伍极为有害。正如人若大病初愈，身体仍非常羸弱，体力还未完全恢复，就很容易重新垮掉。照样，灵魂刚刚变得健全的人，心灵的肌腱非常虚弱和松弛，此时若与愚拙的人为伍，必会诱发激情，灵魂就有重新被激情控制的危险。

4.悔改赢了比赛之后，第三组奖赏就发给公正^[6]。那达到公正的人就获得两个奖牌，一个是在众生毁灭的时候得救，另一个是委托他管理和保护各个生命物种的样本，每个样本都一阳一阴，这样第一代灭绝之后，就能保证第二代繁衍生息。在造主看来，让此人来终结恶人和开始清白的世代是好的，从而用实际的行动而不只是口头话语来教训那些不承认世界是由神的旨意管理的人，好叫他们知道，根据他按宇宙本性所立的律法，人若是过着不公正的生活，那么就算他人数众多，种族繁多，其价值还不如一个不曾抛弃公正的人。这个人，在他的时代曾发洪水，他的名字在希腊语里叫丢卡利翁（Deucalion），希伯来语称为挪亚。

在这三一体之后出现了另一个更加圣洁、与神更加亲密的三一体。他们属于同一个家族，是父亲、儿子和孙子的关系，追求同一个生活目标，即成为万物之造主和父所悦纳的人。对于众人所仰慕的那些东西，荣誉、财富和享乐，他们一律鄙视和讥笑为虚枉，认为那只是谎言编织成的罗网，是巧妙设计出来欺骗持有它们的人的。虚枉是个江湖骗子，它把无生命的东西尊为神，是巨大而可怕的侵略武器，以阴谋诡计蒙骗每座城邑，不失时机地掳掠年轻的灵魂。因为从婴儿时期开始它就住在他们里面，直到老年。它在里面扎根，惟恐神用真理之光照耀他们——真理是虚枉的对手。在真理面前，虚枉就退缩，尽管是缓慢地、心不甘情不愿地，但最终必然被高贵的权能击溃。这样的人^[7]虽然为数极少，但力量强大，甚至地上没有一个地方能够容纳它，所以就直达天上，带着一种深切的渴望，渴望沉思，渴望永远与神圣之事相伴。当它从头至尾全面考察了整个可见世界后，就立即进展到不朽的理智世界，没有利用任何感觉器官，而是抛弃灵魂中的一切非理性部分，只使用那被称为心智和推理的部分。这位先祖第一个摒弃虚枉，走向真理，接受神圣信条，凭着从教导中得来的德性使自己成为完全的人，并因相信神而得到奖赏^[8]。他天生就得赐快乐，所获的德性既然从别人那里听来，也不是从别人那里学到。它不是任何人所教，乃是从他本性中得来。这样的人，赏赐给他的奖牌就是喜乐。他不知疲倦、持之以恒地身体力行，使自己成为有德性的卓越的人，为自己赢得冠冕，得见神的面。信奉神，

一生的喜乐，永远得见那存在[9]的面——谁能想象还有比这更有益或者更令人敬畏的事吗？

5.当然，我们要深入仔细地考察，不要被名称本身所迷惑，要睁大眼睛细细探索它们全部的内在含义。凡忠心耿耿信奉神，就知道除了神，别的什么都不能信，因为凡受造的，只能走向灭亡。我们先看看在他身上显示强大威力的那些力量，即推理能力和感知能力。这两种力量都设有会堂和法庭，它们在里面行视察之职，一个检查理性对象，一个检查感性对象；一个追求真理，一个以意见为目标。意见显然是不稳定和反复无常的，因为它源于事物的表象，只是貌似有理，其实却不然；并且每一种表象都以其蒙蔽人的相似来歪曲原型。理性是感知觉的主人，它认为自己的职责是论断抽象的东西，就是始终保持同一种状态的事物，但看来它在许多问题上都面临极大的困境。因为当它开始艰难地处理大量具体问题时，就无能为力，筋疲力尽，就像一个运动员遇到强大的对手轰然倒下，被大力所征服。然而，信奉神的人不仅凝视并超越有形事物，还超越无形事物，只把神作为惟一的终点，并有果断和从不动摇的智性[10]，以及坚定、永不松懈的信心作为后盾。这样的人必是真正快乐的人，必得到三重祝福。

信心之后的奖赏是专门留给那没有经过争战、完全从自然本性中获得德性的胜利者的。这种奖赏就是喜乐。其实，他的名字翻成我们的语言是“喜笑”，在希伯来语里则称之为以撒。喜乐在心灵里面，是看不见的，而喜笑则表现为身体的特征。事实上，喜乐是高级情感中最优秀、最高贵的情感。灵魂因喜乐浸淫在轻松愉悦之中，以万物之父和造主为乐，也以他所行的一切事为乐，因为他所行的一切事中都没有一点儿邪恶，尽管这些事并不导致它自己的快乐，但它们对一切存在者有益，是为保护它们而行的，所以值得为之乐。医生在治疗严重而危险的疾病时，有时会切除身体的某些部位；航海员在风暴袭来时会把货物扔出船外，以保证旅客的安全。无论是医生的截肢行为，还是航海员牺牲财产的行为，都不会有人指责。相反，两者都受到称赞，因为他们关心的是有益的东西，而不是享乐的东西，他们做得对。同样，我们必须常常敬仰无所不包的自然本性，欣然接受它在宇宙里的所作所为，它们原完全没有恶意。因为摆在我们面前的问题不是事情是否使我们个人高兴，而是宇宙这驾马车和船是否正确引导、是否安全行使，就像一个秩序井然的政府。所以他得到的祝福，一点儿也不比第一人少。他从来不知道忧愁和沮丧，他的日子自由、快乐，全然没有恐惧和悲伤，生活的艰辛和恶劣对他不发生任何作用。他连梦中都是快乐的，因为他灵魂的每个角落都已经被喜乐占据。

6.这人借着自然的恩赐，经过自学，变得非常富有，成为第三个获得完全的人，就是身体力行的人，他所得到的特殊奖赏就是看见神的面。他接触和谙熟人类生活的方方面面，真心实意地了解它们；他为发现真理需要历经艰辛和危险，却从来不曾有过逃避，只是一心一意寻求真理，这种寻求与这种爱完全相配。于是，他发现深植于黑暗中的可朽

物种广泛分布于地上、水中、低空，还有以太之中。因为在他看来，以太和整个天空与黑夜类似，整个感觉世界都没有确定的界限，而不确定与黑暗密不可分，甚至可以说就是黑暗的兄弟^[11]。在早年的时候，他的心眼还是关闭的，但随着不断努力，渐渐开启，最后终于拨开笼罩在眼前的迷雾。因为有一束比以太更纯粹的无形的光突然照耀在他身上，呈现出有驾驭者主宰着的理智世界。那位驾驭者，头上环绕着纯净的光束，是他的视线无法看见的，他也不能推测，因为眼睛被炫目的光照着，就什么也看不见了。然而，尽管眼睛被火一样的光湮没了，但他的视力仍然保持难以言说的切慕，渴望看见异象。父和救主得知他真诚的切慕，出于怜悯，赐给他力量，使他的视力具有渗透能力，毫不吝啬地允许他看见自己的面，当然只能在可朽和受造的本性所能接受的范围之内看见。所以，神的异象显明的只是他的是（He is），而不是他的所是（what He is）^[12]。因为他比善者更善，比单一体更高贵，比单元更纯洁，是任何人所不能辨认的；能领会神的，惟有神自己。

7.关于他的是^[13]，可以在他的实存^[14]的名下得以领会，但并不是所有人都能领会，或者至少没有以最好的方式领会。有些人明确否认有所谓神性这样的东西存在。有些人则犹豫不决，支吾其词，说不出究竟是有还是没有。还有些人的神的实存^[15]观念来自于习惯，而不是来自于那些原创者的思想，他们自以为已经顺利获得宗教，却任凭这种宗教带上迷信的烙印。另外还有人从知识中汲取力量，能够直面万物之造物主和统治者，他们从地上到天上都怀着共同的观念。他们进入世界，如同进入一个井然有序的城邑，看到大地坚实站立，高地和低地上都长满庄稼、树木和果子，散布着各类生命受造物；地上还流淌着海洋、湖泊和江河，春天的溪流，冬天的水道。他们还看见空气和微风如此宜人，赏心悦目，一年四季按着和谐的顺序更替。此外，日月星辰、行星恒星，整个天空和属天一族，一层环着一层，宇宙里面有一个真正的宇宙在自转。他们对所见所闻感到惊异和敬仰，于是根据所看见的一切得出一个想法，断定所有这一切美以及这超绝的秩序都不是自动形成，而是某个建筑师和创造世界的工程师所创造；又认为其中必有神意的安排，因为造主应当关心照顾受造的，这乃是自然法。

这些人毫无疑问就是真正可敬的人，比其他类型的人都优秀。如我所说的，他们已经借助一个属天的梯子，从地上升到了天上，并借着理性和反思从造主所造的作品中推断出造主本身。但是还有一些人——如果有这样的人——无须借助于任何推论过程，能够直接从神本身领会神，这样的人必是圣洁的和真正的敬拜者，是真正意义上的神的朋友。他就是这样的人，在希伯来语里，他被称为以色列，但在我们的话中，他就是神—先知（God-seer），他所看见的不是神的真实本性，因为如我所说的，这是不可能的，而是“神的是”^[16]。他的这种知识不是来自哪个源泉，不是出自地上的或天上的事物，也不是出于各种元素，或者可朽与不朽的结合，而是出于神的召唤^[17]，神愿意向恳求者显明他作为一位^[18]的存在。如何得到这样的路径，可以从以下的例子看清楚。我们看太阳，不就是直接从太阳看的？看星辰不就是直接从星辰看的？推

而广之，我们不是从光来看光的？神也是这样，他自己就是光，惟有通过他自己才能看见他，没有任何可借助的合作者，也没有什么能帮助你完全领会他的存在。于是，人们只能尽力从他所造的受造物中去辨认那非受造的和造万物的主，作出快乐的推测，就如同那些试图从二（dyad）追溯一（monad）的本性的人。然而，探求二又当从一开始，因为它是起点^[19]。追求真理的人就是那些从神面对神，从光去看光的人。

8.这就是他的最大奖赏。除此之外，这位践行者还得到另外一个奖牌，这个奖牌虽然难听，但深入思考它的含义，就会发现它的卓越不凡^[20]。这个奖牌从象征意义上被称为“下流部分的麻木”。“下流部分”意指傲慢、自大，因为灵魂在错误的方向上过度漫延；“麻木”就是限制傲慢、自高自大和自我膨胀。最有益的事是使自由放纵和没有约束的情欲受到牵制，得到控制，麻痹它们的生命力，使之失去功能，这样，放荡不羁的激情就会渐渐平静，从而为灵魂中优秀部分的扩展提供广阔的空间。

还需要注意的是：分配给三人的奖赏一个个都显得那么贴切恰当。信心是给那借着教导得完全的人的，因为学生必须相信教师的教导，如若不然，教育一个不相信的人非常困难，甚至不可能。喜乐给那借着自然赋予的快乐达到德性的人。因为好的能力和自然天赋是一件可喜乐的事。心灵为自己的领会能力和这种能力的实施过程而欢欣鼓舞，这种能力使它不费吹灰之力就发现了所寻求的东西，就如同有一个内在的提词员在口授似的。能迅速找到解决难题的方法必能带来莫大的喜乐。异象显示给那借践行得智慧的人。因为年轻时候活跃，到了老年就应该过沉思的生活，这是最美好、最神圣的生活，是神派给船只的舵手。把船舵交在它的手里，就可以正确地引领世俗事物的行程。若没有沉思，没有沉思所带来的知识，任何活动都不可能取得杰出成就。

9.我希望能避免长篇大论，所以我想再简洁地提到一个人，然后就接着讨论下一个问题。这个人在一场接一场的神圣比赛中崭露头角，拔得头筹，成为得胜者。这里我说的神圣比赛，不是指人们通常所说的比赛，那些比赛是不圣洁的，因为它们对暴力行为、不法行为和不公正行为不是给予严厉的刑罚，反而报以荣耀和冠冕。我说的神圣比赛就是灵魂必须参加的以智慧战胜愚昧和狡诈，以自制战胜挥霍和吝啬，以英勇战胜鲁莽和胆怯的比赛，还有其他德性——战胜所对应的邪恶，这些邪恶不仅与自己不相符合，与别的邪恶也相互冲突。诚然，所有德性都是贞洁的，但其中最美丽的、公认的舞魁则是虔诚，教导神圣学问的摩西本人就在一种特定意义上拥有这种虔诚，并借着它获得大量别的恩赐——在讨论他的生平著作里我们已经描述了这些恩赐，即四大特殊奖赏：君王，立法者，先知和大祭司^[21]。他得称为君王不是靠通常的方式，不是靠军队、武器、强大的战舰、步兵和骑兵，而是神借着他的臣民的自由判断委任他的，神使他们心甘情愿地选择他作他们的主宰^[22]。我们从经上读到，没有演讲天赋^[23]，没有丰厚家产财富，却成了

君王的，惟有他一人。他避开盲目的财富，拥抱有眼睛才能看见的财富，并且我们可以说，他毫无保留地认为，自己所拥有的一切都是神给他的财产。这人还是立法者。因为作为一个君王，总要有所吩咐，有所禁止，而律法不是别的，就是要求人去做该做的事，禁止人做不该做的事。但由于我们的无知，我们常常责令人做不该做的事，禁止人做该做的事。所以，他得到第三种恩赐，即作先知，是完全适当的，这样，他就可以保持脚步坚定不跌倒。因为先知就是解释神谕的人，神从里面提醒他该说什么话，而在神是永远不会有错的。同时，他也需要第四种赏赐，即大祭司的职位，使他可以用充实的预言知识敬拜那存在[24]，当他的臣民们行事端正时，他就为他们献上感恩祭，当他们行事不端时，就为他们祷告、恳求，祈求赎罪。所有这些恩赐其实质是一样的，它们应当彼此和谐地联合起来，共同存在，体现在同一个人身上，因为他若是缺少其中一种恩赐，就不能完全担当治理之职，他所从事的管理公共事务的工作就会停滞不前，甚至半途而废[25]。

10.关于为个人所立的奖赏问题，讲到这里应该差不多了。由许多成员组成的各家各户也有自己的奖赏。比如，同一个民分成的十二支派都有同样数量的首领，他们不仅出于同一个家族，还有更加亲密的关系，因为他们其实就是同一个父亲所生的兄弟，他们的祖父、曾祖父，还有他们的父亲，都是这个民族的奠基人和创立者。第一位创立者从虚枉转向真理，抛弃骗人的迦勒底星象学，以便让他所看到的异象更加清晰；他追寻神的异象，被它吸引，就像铁被磁石吸引一样，于是在神的教导下从文士转变为圣贤，这位圣贤生了许多孩子，但都有缺点，惟有一个是完全的，所以他就把种族的绳索紧紧系在他身上，终于找到一个安全的避风港。这个儿子也有一种特殊的本性，不需要任何老师，天生就饱含知识；他生了一对双生子。双生子中，一个狂野、放荡，性情残暴，欲望旺盛，总之就是拿灵魂的非理性部分来争战理性部分。另一个却相反，文质彬彬、温文尔雅、行为高贵、举止得体、热爱平等和单纯，追求美好的事业、拥护理性、反对愚拙。这是第三位创始人，也生育众多儿女，但其中惟有三个得了祝福，在任何方面都不曾遭遇不幸，他就像一位快乐的农夫，看着自己的庄稼安全和茁壮，在自己手下长势旺盛，硕果累累。

11.这三位创始人的历史故事各自都象征着一一种隐蔽的含义，都需要深入考察[26]。每一个接受教导的人，一旦接受了知识，就必然抛弃无知。无知是多种多样的，所以论到三位创始人中的第一位时，说他虽生育众多儿子，却不认为都配作他的儿子，惟有一位才是真正的儿子。同样，我们也可以说，人学习就是要学会洞悉无知子孙的敌意和恶意，彻底否认它们，抛弃它们。再者，就我们所有的人来说，当理性还没有完全长大成熟之前，我们必然是处在邪恶和德性的分界线上，不偏不倚。但是，当理性[27]羽翼丰满，完全成熟了，当它看到了善者的面，就把所看见的善一点一滴渗透到它的生命机能里面。到那时，它就可以自由飞翔，飞向那异象，把良善的兄弟和孪生子邪恶远远抛在身后。邪恶也在飞行，但它是向完全相反的方向飞去[28]。正是出于这样的原因，他

说，那拥有极高天资的人生了双子。每一个人刚刚生下来时，他的灵魂都在自己的肚腹里怀着双子，即良善和邪恶，如我已经说过的，都看到两种景象，但是当它渐渐获得应有的快乐和幸福之后，就无一例外地倾向神，绝不会偏向相反的方向，也不会在两者之间均衡地摇来摆去。而且，如果灵魂获得了善的本性和教导，并因此按着德性的原理训练——这些原理没有一个是易变和肤浅的，全都是深深地、牢固地刻印在它里面，并且可以说，彼此团结凝聚成整体——那么它就赢得了健康和力量，除此之外，还有端庄、优雅的外表，强壮、俊美的形体^[29]。这灵魂借着本性、学习和实践这三重优势获得了大量德性，里面再也没有空余地方可容纳别的东西。并且，它还生育了十二个儿子，十二是六的两倍，是个完全的数字，是黄道带的复本和样式，是地上之事增添恩福的源泉^[30]。就是这个家庭，有保障，不受外界伤害，不论从字面历史看，还是从寓意解释上看，它都是完全和统一的，它所得到的奖赏，如我所说的，就是成为所有支派的首领。随着时间的推移，这个家繁衍成人数众多的家族，建立了繁荣有序的城邑，智慧、公正和虔诚的学校。在那里，其他德性以及它们如何得到它们就是他们所研究的最高主题。

12.我们讨论了历史上给予善人——包括独善者和与人共善者——的各种奖赏的典型例子，从这些例子中谁都可以看出那些不曾注意到的东西。接下去我们要转而思考恶人所得的惩罚，不过是在一般意义上讨论，因为现在还不到描述具体事例的时候。就在起初，人类还没有开始繁殖的时候，就出现了杀弟的事^[31]。这杀弟的人就是第一个遭受诅咒的人。他第一个把人血流在地上，使原本还洁净的大地染上最大的污秽；当各种动物、植物正处在生长和发育之际，正在展望丰收和果实之际，是他第一个阻断对果实的盼望，又是他第一个用毁灭来对抗生产，拿死来争战生，让忧愁对付喜乐，用邪恶反对良善。他虽然只做了一件事，但这件事已经把一切残暴和邪恶的东西都包括在内了。那么，对这样的人应该怎样处罚才能使他罪有应得呢？也许你会说，杀死他。这是出于人的主意——对伟大的公正之法庭不感兴趣的人——在人看来，死就是刑罚的终结。但在神圣法庭里，它几乎还不能算开始。既然在那个时候，这样的事是史无前例的，那么所设计的惩罚也必须史无前例。那是什么样的惩罚呢？就是他必须永远活在一种垂死的状态中，也就是说，永远遭受死之痛苦，没有终点，不会停止。死有两种，一种是去世，它可能是好事，也可能无所谓好坏；另一种就是垂死，那绝对是最糟糕的，将死未死，没有尽头地忍受，是更加的痛苦。所以，死要永远停留在他身上。请注意这样的结果会是怎样。灵魂里有四种激情，其中两种是善的，可以是现时的，也可以是将来的，它们就是喜悦和渴望；另外两种是恶的，也可以是当下的，或将来的，它们就是忧愁和恐惧。好的那对情感，神已经从他身上连根拔掉了，叫他永远没有机会感受喜乐或者渴望任何喜乐的东西，根植在他里面的惟有恶的那对情感，产生毫无欢欣的忧愁和无法缓解的恐惧。因为神说，他立了一个诅咒给杀弟的人，叫他永远“呻吟、颤抖”^[32]。他还给他立了一个记号，免得人遇见他就杀他。这样，他就不会一劳永逸地死去，而是永远处于将死状态。

如我所说的，带着悲痛、忧愁和无休无止的苦难，最痛苦的是他必须感受自己的不幸境地，体验当下的重重灾难，还预见那些他根本无力阻挡的祸害将要向他汹涌袭来。因为他的盼望已经被剥夺；盼望原本是神种在人类中间的，好叫那些所作所为还不至于无药可救的人得到安慰，让这安慰成为他们本性的一部分，减缓他们的忧愁。正如一个被湍流卷走的人对席卷着他的水流感到惊恐，但更让他恐惧的是从上面猛烈地、不停地向他倾泻而下的洪水，还高高升起巨浪淹没他，威胁着要吞噬他；同样，近在身边的灾难是可怕的，但那些因恐惧而来的灾难更加令人痛苦，恐惧所产生的痛苦源源不断，就像是从源头滚滚而来。

13. 这些就是制定下来给第一个犯了杀兄弟罪的人的刑罚，此外，还有另一些法令针对共同谋划和合伙犯罪的团伙^{[33][34]}。有一些殿宇的侍从，圣所里的仆人，受命担任看门的职责。但这些人满腔疯狂的野心，起来反对祭司，宣称祭司的特权应当归属于他们。他们接纳他们中间的长者^[35]作暴动的领袖，这人连同其他一小撮^[36]疯子，一起策划、煽动无法无天的叛乱行动，他们离开建筑物的正门，离开它的外在部分，进入圣所里面^[37]，妄图取代那些神认为有资格担任祭司职务的人。可想而知，这种行为引起了所有会众的极大不安。他们感到原来的基本制度被动摇，律法遭侵犯，圣地的高尚秩序被破坏，变得可怕和混乱不堪。所有这一切都使这个国家的管理者和统治者深感义愤。刚开始他虽然极为气愤，但一点也没有发脾气，因为那实在与他的本性格格不入，所以他努力用告诫的话语奉劝他们，使他们恢复良善的心灵，阻止他们冲破神所命定的界限，或者违抗神圣和令人尊崇的制度，这是全族人的盼望所依赖的基础。然而，他发现这一切毫无效果。他们对他的话充耳不闻，坚持认为他任命自己的兄弟作大祭司，把祭司的职任交给他的侄子们，就是暴露了他任人惟亲的错误。尽管这实在是令人极为痛苦的指责，但他并不感到怎样伤心。最令他无法忍受的是，他们竟然想^[38]蔑视神圣指令。要知道，祭司的人选就是根据这些指示定下来的……

14. 圣经清楚地记载了证据。我们先引用恳求神的祷告，他习惯称之为祝福^[39]。他说，你们若是谨守神的诫命，遵从他的条例，接受他的律例，不只是听从它们，还在你们的生活和行为中落实它们，那么你们所得到的第一个恩赐^[40]必就是战胜你们的仇敌^[41]。因为这些诫命并不非常大和非常重，是接受的人的力量所无法承受的；它们也不非常遥远，没有在海之涯和地之角，需要你们长期离乡背井，疲于奔命；它也不是突然离开此地，去定居天上，否则任人怎样振翅飞翔，也难以到达。不是的，诫命其实近在眼前，就在身边，牢牢地立在我们每个人身上的三大部位：口、心和手。这三个部位分别代表说话、思想和行动。如果我们所说的与所想的一致，所做的与所说的一致，三者彼此一致，由牢不可破的和谐之链捆绑在一起，那么就会洋溢快乐，而快乐就是纯洁无瑕的智慧，包括高级智慧和低级智慧^[42]。高级智慧用于敬拜神，低级智慧用于规范人类生活。既然律法的诫命就在我们唇边，那么接受它们对我们来说简直算不得什么；此外，我们再加上与诫命一致的行为，表明我们整个生活方式的行为，那么可以说，诫命必会从黑暗的深

渊里升起，进入光明，并被好名声和好报告的光所包围。事实上，就算是本性恶毒的人，有谁会否认这样的事实：惟有那个国是智慧的，满有知识的^[43]，它的历史没有哪一段缺乏神圣劝告、没有与之对应的行为，而是充满神的话语和值得赞美的行为。这样的国与神不远，眼前总是能看见天上的仁爱，心中总是有向着天上的切望。这样的切望引领着它前进的脚步。所以，若有人问：“什么样的国是大的？”其他人就可以恰当地回答：“就是在它出于真心和虔诚祷告的时候，有神倾听；当他们以清洁的良心求告他的时候，又有神与他们相近的国。”^[44]

15.敌意也有两类。一类是人的敌意，出于自私的动机，并且是故意为之的；还有一类是野兽的敌意，那是出于本性的反感，不是故意设计出来的。对于这两种不同的敌意，我们必须分别对待。先来看我们的天敌野兽，它们的敌意不是指向某个城邑，或者某个国家，而是指向整个人类，并且不是持续有限的一个时期，而是长期的，没有地域界限，也没有时间界限。其中有些野兽害怕人，就像害怕主人一样，所以在他面前畏首畏尾，但本性里仍然保持根深蒂固的敌意；还有些野兽比较胆大，敢于冒险，所以先发制人。当它们处于弱势时，就埋伏起来伺机进攻；当它们比人强壮时，就公然攻击。这是一场没有宽恕或妥协的战争；就如同狼和羊的关系，所以所有野兽，无论是陆上的还是水中的，都与所有的人为敌。没有人能消除这样的战争，惟有那非受造的才能平息它；因为神论断说，有一些人^[45]配得救，就是性情平和，爱兄弟、爱同胞的人。在他们里面，嫉妒或者根本找不到立足之地，或者进去了也只是为了全速退出，因为他们的愿望就是把自己的私人恩福放到公共仓库里，让同类人共同享受。要是这样的良善恩赐在我们的生命中闪光，那我们就完全可看到野兽驯服和温顺日子的到来。但是要等到这一天的必不可少的前提条件是，必须驯服灵魂的野兽。驯服灵魂的野兽，没有比这样的恩福更大的了。我们若是以为任我们里面的野兽逐步发展到十分野蛮的地步，却能躲避我们外面的野兽的伤害，这岂不是愚蠢至极吗？因此，我们不可放弃盼望，当我们里面的野兽完全驯服的时候，外面的野兽也必会温顺。一旦那样的日子到来，我相信，熊、狮子、豹子，印度的（Indian）动物：大象、老虎，以及所有其他力大无穷、不可战胜的野兽，都会改变它们原来彼此分开、离群独居的生活方式，转而群居。在仿效群居动物的过程中，渐渐顺服；与人面对面的时候，也不再像过去一样，一看见人就露出残忍的本性，一味地攻击，而会表现出敬畏的态度，把人看作是它们天生的主和主人。另外一些动物则在模仿中变得温顺，向主人示爱，就像马尔他（Maltes）小狗，欢快地摇动尾巴，表示它们的喜爱。然后，蝎子、蛇虫以及其他爬行类动物都不再使用它们的毒汁。埃及河里还有吃人的动物——鳄鱼和河马，非常接近于国里的居民，海里也有大量可怕的兽类。但高贵的人在它们面前显得神圣不可侵犯，因为神尊敬德性，赐它特权。任何东西都不可妄图加害于它。

16.这样，通过这种改变，使野兽成为驯服和温顺的，那种长期的、出于本能的因而也是更古老的战争^[46]就宣告结束了。然后，它的后继

者，就是人与人之间的出于私利的争战，及其精心策划的方法也就容易得到解决。因为我想，既然非理性的动物都已经驯服，人不会再有受它们伤害或损害的危险，那么，有理性的人若还显得比动物野蛮，想想也应羞愧难当。可以肯定，天性残忍的食人野兽是没有什么友谊或伙伴观念的，连它们都已经变得温顺，并被争取过来改造成平和的性情，何况人呢？人天生是温和和良善的受造物，有牢固的友好与和睦观念，如果还毫不宽容地索取同类的性命，那岂不是奇耻大辱？或者，如他所说的，刀剑根本不会经过虔信者的地^[47]。一旦仇敌认识对手的本性，看到他们有公正作不可阻挡的同盟，就必自行瓦解，分崩离析。因为德性伟大而威严，能独力地悄无声息地化解邪恶的进攻，无论邪恶有多大。

或许有些狂热的战争狂徒藐视克制，无视告诫，迅速发动进攻。在他们还未真正卷入战争之前，他们必飞扬跋扈、自吹自擂，但一旦遇到袭击，受到考验，就必发现他们的谈论原来是毫无意义的夸夸其谈。这样的人要得胜，完全不可能。在你们大力的追赶下，他们必仓促溃逃^[48]。你们五人追赶他们数百人，数百人追赶一万人，他们来时一条路，逃跑时却四散奔逃^[49]。就算无人追赶，无须惊惶失措，有些人也必会转过身来，成为对手的绝佳目标，由此看来，所有人倒在一人刀下也可以是轻而易举的^[50]。因为神谕说：“必有一人出来”^[51]，引导他的一族去争战，他必征服人口众多的大国，因为神已派了有益于虔信者的增援给他，那就是灵魂的大无畏精神，身体的最强大力量，这两样中的任何一样都足以使敌人魂飞魄散，若是两者合在一起，那就更加所向披靡了。他说，有些敌人不值得人争战。对这些人，他应许要打发黄蜂^[52]作为虔信者的先锋让他们蒙羞，坠入地狱。神的信徒不仅要在战场上赢得永久和不流血的胜利，还要赢得无人能比的主导权。凡顺服它的，都从中受益。这种益处必从他们所感受到的喜爱、敬畏、尊敬中得到增长。因为他们的统治者行为表现出三种高贵品质，使他们的政权安全，不致颠覆。这三种品质就是高贵、严厉和恩福，分别产生以上所提到的三种感情。尊敬产生于高贵，严厉使人敬畏，而恩福则是人所喜爱的。当这些情感在灵魂里和谐结合，就使臣民俯首帖耳，顺服于他们的统治者。

17. 这些就是他告诉我们必临到那些跟从神的信徒的第一类恩福，因为他们随时随地都坚守神的诫命，把诫命紧紧联系到生活的方方面面，不让任何方面偏离正道，走向不健康的道路。第二种恩福就是必然产生和平与权威的财富。简单的自然财富就是食物和庇护^[53]。食物包括面包和泉水，凡有人居住的地方，就会有泉水涌出。庇护包括两种，一是衣服，一是住房，有衣穿，有房住，我们就可以避免寒冷和酷暑所带来的危害。只要我们愿意不考虑昂贵和多余的奢华，每个人都很容易得到这两种庇护。然而，那些追求以上所提到的这种财富、接受自然恩赐的人，不是那些空有其表的人，他们生活节俭克制，所以也必大大拥有另一种财富，就是美味的食物，并且不费吹灰之力就可得到。它必涌出来满足这些人的需要，把他们看作是最适合得到它的人，是树立了严肃的目标、知道怎样正当使用它的人；它必高兴地脱离与挥金如土、残暴成

性的人的关系，免得它的益处给那些处处伤害别人的人，反而错过了那些为公众谋福利的人。神有应许说^[54]，对那些谨守神圣诫命的人，天必降下及时雨，地必产出各类丰富的土产，低地长出谷物，高地结出果子，每个季节都会有适量的恩福，没有哪个时节没有收获，而且神的恩赐连续不断，“打粮食要打到摘葡萄的时候，摘葡萄要摘到撒种的时候”。^[55]他们就在这样永无休止、永不中断的循环中，一边收割着前一季的收成，一边盼望着下一季的丰收，一季连着一季，这季的结束就是下季的开端，如此循环，无有穷尽。凡美好的东西，没有一样在这个过程中被撤除。因为地上的大量产出不仅能满足眼前的使用和享受，还足以提供丰富的贮备为将来之用。旧的庄稼还没有用完，新的庄稼又成熟，仓库又堆得满满的。有时收割的地产实在太多，以至谁也不会在意已过时节的庄稼，既不去耕作，也无须贮藏，凡想使用的，都可以毫无顾忌地坦然使用。那些拥有贮存在天上财富的人，也拥有地上丰富的财富。在神的护佑和眷顾下，他们的仓库永远满盈，因为^[56]他们心里充满动力，手下辛勤操劳，顺利实现他们始终热切追求的目标。而那些因为不公正和不虔诚没有分有天上之分的人也就不可能成功获得地上的财物，就算万幸得着了地上的财富，也会迅速消失，似乎它的到来完全不是要使它的拥有者得益，而是要使他遭受更大的痛苦，因为拥有的财富一旦失去，自然会引起痛苦^[57]。

18.他说，如今别人怎样待你，到那时，你的繁荣昌盛和兴旺发达必使你以其人之道还之以其人之身。如今，因为你不尊重律法或祖传的习俗，对它们嗤之以鼻，所以，你缺乏生活资料，等在高利贷者的家里，以高利借贷。但是，到那时，如我所说的，你必反其道而行之，你既拥有大量财富，必变得十分富有，就要借钱给别人，不是借给极少数人，也不是出借一小笔钱，而是把大笔大笔的钱借给许许多多的人，甚至给全国的人^[58]。财富必使你在一切事上蒙福，在城里蒙福，也在田间蒙福^[59]；在城里，因为公正执政，因为考虑周全的政策，因为为公众谋福利的言行，就得了职位、荣耀和名誉；在田间，得了各类出产的丰收，包括生存必需品，米、酒、油和生活享受事物，就是数不胜数的果树上所结的果子，还有日益增多的牛群、羊群和其他牲畜^[60]。

也许有人会说，一个人若是膝下无子，没有继承人可传承遗产，那这一切与他又有何益呢？有鉴于此，他就把所赐的恩福推到极处，说没有男人不生育，没有女人不怀孕，神的所有仆人都要按自然法生儿育女^[61]。男人都要做父亲，女人都要做母亲，都由衷欢喜他们所生所养的儿女。这样，每个家庭必人口众多，都有一个长长的亲属名单，其中没有哪一部分是缺失的，也没有哪个表示着亲属关系的称呼会缺失。上线有父母、叔伯和祖父母，同样，下线有儿子、兄弟、侄子、孙子、外孙、堂表兄弟和堂表侄子。事实上，所有人都由血缘联结在一起。只要遵守律法，没有一个会不幸夭折，没有人会折寿，神所指定给人的各个生活阶段不会有丝毫缺少，每一个人都会从婴儿时期开始步步上升，就像跨过一级级台阶，按着顺序经过指定的各个年龄阶段，满了指定的数目，直到最后一级，死的隔壁，或者毋宁说是不朽，并超越那真正美好

的老年，留下一个子孙满堂的大家庭，填补他的位置。

19.这就是他所预言的“我要使你满了你日子的数目”的意思，他所使用的措辞之准确和贴切实在令人敬佩^[62]。无知的不法之徒，如他们所说，是毫无价值的，因而也没有数目，而他是传授教导和制定神圣律法的人，第一个恩惠就是被神高度重视，为神所赞赏，因而在有序的名单中赢得了一个数目和一个位置。这话极为贴切之处还表现在，满了的不是月数，不是年数，而是日数，这表明有价值的人的每一天都不可能有虚无空洞的时候，导致罪恶有机可乘。每一天的分分秒秒都被德性和良善的行为所占据，因为德性和良善不是按量论断，而是按质判断的。因此，他认为，智慧者所过的一天完全等值于整个一生。

他在另一处也阐述了这样的意思。他说，这样的人出也蒙福，入也蒙福^[63]，因为良善之人的方方面面，一举一动，是行是立，都既表明了他里面的美；也彰显了他外面的美，既是持家者，又是治国者。他的持家技能表现合理管理内部事务，他的治国之才表现在按国家的福利要求改革政策。所以，这样一个人，表现出如此才华的人，必比他所在的城邑杰出；这样的城必比周围的国优秀，这样的国必超越于所有的国；就如身上的头，在各方面都非常显赫，但不是为它自己得荣耀，而是为叫看者得益处。因为只要人的灵魂还没有完全刚硬和冷漠，一直凝视着这样高贵的榜样，必会留下榜样的样式。

因而，人若能效法这些典范，品德如此高尚、生活如此良善的人，就必不会失去改邪归正、改善自己的希望，被邪恶赶散的灵^[64]也可以回归智慧和德性之地。当神是仁慈的时候，他就使一切事都变得轻松容易，而对那些心怀羞愧、从放纵转向自制的人，神确实变得非常仁慈，因为这样的人为过去所犯的罪行悔恨，憎恶以前印在灵魂里面的卑劣而虚幻的影像。他们先是努力遏制激荡的情欲，然后力求过上平静、安详的生活。所以，正如神一个召令，就可以轻而易举地把天涯地极的人召集回来，想让流亡者住在哪儿，就把他放在哪儿；同样，对于长期飘荡、四处流浪的心，——因为它不适当地崇敬享乐和淫欲这两个情人，受到它们的恶待——也完全可能被它怜悯的救主从没有路的野地带出来，回到大道；一上正道，它就义无反顾地朝前奔跑。这不是被赶逐者的可耻的逃跑，而是人被逐出邪恶，向着救恩的奔跑，这样的驱逐实在可以说比召回更好。

20.这些是所应许的外在的祝福：战胜敌人，在争战中得胜，建立和平，提供大量美好的事物，诸如和平、荣誉和职位，对成功者的颂歌——所有的人，无论朋友还是敌人，都同声称颂。朋友的称颂出于善意，敌人的称颂出于畏惧。但我们必须说一说一个更与人相关的问题^[65]；就算某种疾病临到他身上，那也不是要伤害他，而是提醒人注意他毕竟只是凡人而已，由此使他过于自负的灵变得谦卑，提高他的道德水平。身体健康，各个感官就能有效运作，各个部位也就健全正常。这样它们就可以毫无障碍地各就其位，恪尽其职。神认为，赐给有价值的人一种特权是适当的，就是让他的身体，即灵魂先天的且是终身的房

子，建造得精致完美，以磐石为根基，坚固耐用，为生命提供许多必不可少的或者有用的东西，尤其是为了我们所要说到的心灵，一种纯洁无瑕的心灵。这心灵对神圣奥秘初步了解，与绕轨道运转的天体一起旅行，已经从神荣获了宁静的恩赐；神希望它专心致志，不受身体的需要所产生的任何烦人的感觉所影响，免得它受制于被这些感觉不法篡夺的统治权之下。如果过分降温，或者过分加热，房子就会变形和干燥，或者相反，变得潮湿不堪。所有这些情况都会使理智无法正确引导自己的生活道路。相反，它若是居住在一个健康的身体里，就能过舒适和安逸的生活，致力于智慧的研究和追求，获得有福的快乐生活。正是这样的心灵，畅饮着神赐福之大能的烈酒，饱餐神圣的思想和教义。所以，先知说，神行在这样的心灵里面，就如同行在殿里，因为事实上，智慧者的心灵就是神的殿和家。正是这心灵，被认为独自拥有神，就是万物的神；它又是神所拣选的民，不是属于某些统治者的民，而是属于那惟一的、真正的统治者的民，是圣洁的民，就如神的圣洁一样。这心灵如今压在许多享乐、淫欲和数不胜数的痛苦（这些都是它的邪恶和欲望所必然产生的）的轭下，但神已经将它赎回，折断它受奴役的灾难，使它恢复自由^[66]。这心灵领受了一种恩惠，这恩惠不是屏息说出来^[67]，而是纷纷传说，四处宣告出来，因为它的捍卫者实在大能，不是把它拖向尾部，而是使它升到了首部^[68]。这最后一句话包含了一个比喻，是一种形象的表达。正如就一个动物来说，头是首要的也是最好的部位，尾则是最后的也是最卑微的部位，其实它不是帮助身体成全所有肢体的部位，而是摔掉寄居在身体上的蚊蝇的工具；同样，他说，有德性的人，不论是一个人，还是一个民族，都必成为人类的头，就像身体的四肢，从头部和顶端的力量汲取它们生命的动力^[69]。

这些就是临到良善之人的恩福；良善之人就是在自己的行为中成全了律法的人。这些祝福必借神的恩赐得以应验；神之所以荣耀人，把德性给他作奖赏，是因为人就是他自己的像。接下去我们必须考察对违法者和悖逆者的诅咒。

论诅咒

21.他描述了对他们最小之恶的诅咒。第一个诅咒是贫困、寒冷、缺乏必需品以及赤穷状态。他说，庄稼还没成熟就被摧毁，或者成熟收割之际，突然遭受敌军袭击，由此产生了双重的灾难，一是饥了朋友，二是饱了敌人^[70]。要知道，敌人的好运比我们自己的不幸更令人痛苦，或者至少同样痛苦。然而，就算没有敌人的掠夺，大自然所降下的巨大灾害也绝不是可以忽视的。你把种子撒在低地的深土里，必会有蝗虫突然飞至，将它们吃了去；你所播种的，只剩下极少的一部分可以收进^[71]。你种了葡萄园，不惜大量血本，付出无数汗水，指望有所收成，然而当它渐渐丰富，枝繁叶茂，结出丰硕果实的时候，必有虫子来把葡萄吃了^[72]。你看到自己的橄榄园长势旺盛，果实累累，自是满心欢

喜，指望有好收成，不想，当你去采摘果子的时候却面临灾难，不如称之为对不虔诚的惩罚更好^[73]。因为橄榄的油脂在不经意中都流光了，徒留外层的皮壳，如同灵魂被掏空了所有德性一样，剩下的只有失望。事实上，凡你所种的庄稼，凡你所栽的果树，都要发霉，连同它们结的果子一同毁灭^[74]。

22.然而，除了这些之外，还有另外的灾祸也虎视一旁，随时准备制造匮乏和荒芜。自然用以向人类提供她的恩惠的天和地都必变成荒凉。种子还未破土，果实还未长成，地就要把它毁灭，使它无法走向完全。天也要变得贫瘠，再没有一年四季，没有春夏秋冬，寒来暑往，界限分明，各司其职，一切都在一种专横跋扈的强力下被迫合并，变得模糊和混乱，胡乱地堆积在一起。没有倾盆大雨；没有零星阵雨；没有毛毛细雨；也没有水滴和露珠，凡有助于植物生长的一切东西都全然没有。相反，一切毁损生长的植物和破坏成熟的果子的因素却一个个冒出来，阻止它们走向完全。因为他说：“我必使你头上的天变为铜，脚下的地变为铁”^[75]，这表明天和地都不再像原先那样履行各自独特的职责，发挥自己的功能。试想，铁什么时候能抽穗结子，铜又何时能带来雨水？这些可是一切生命受造物，尤其是人所必不可少的东西啊。这话也暗示，天地不仅带来荒芜，混乱时令，还是战争以及战争所产生的数不胜数和无法忍受的邪恶的源泉，因为铜和铁就是制造武器的材料。地也要生出尘沙，粉末必从天上降下^[76]，引起令人窒息的烟雾，毁灭生命。这样看来，凡是灭绝生命的招术必毫无保留地如数使用。家族原是人丁兴旺，转眼间就断子绝孙；城邑原是繁荣昌盛，顷刻间就荒芜一片^[77]；过去的辉煌只成追忆，接踵而至的是飞来横祸，留下给后人的警示，希望能从他们吸取教训，获得智慧一课。

23.匮乏实在太大，他们必抛弃一切顾虑，专心致志地吃起同类来，不只吃家族之外的陌生人，还要吃他们最亲近最心爱的人^[78]。父亲必把手放在自己儿子身上，吃他的肉，母亲必吃自己女儿的内脏，兄弟吃兄弟，孩子吃父母，弱者必常常成为强者手下邪恶和可诅咒的盘中餐。比起在那些恐怖世代所要发生的巨大灾难，梯厄斯忒斯（Thyestes）^[79]的故事只不过是小儿科和孩童的游戏罢了。因为除了这一切之外，正如富足的人渴望活着，享受他们的恩福，同样，这些邪恶的人也在内心深处强烈地渴望生活下去，体验无边无际、无穷无尽、全然找不到对付灾难的办法^[80]。人在绝望的时候用死亡来中断苦难，这应该是一种相对比较容易的事，那些还有一点儿理智的人往往会采取这种选择。然而，这些昏头昏脑的受苦者，只想尽可能地延长生命，似乎对巨大苦难的欲望永不满足。这就是匮乏所导致的必然结果，而匮乏显然只是按神的审判降下的最轻微的灾难。寒冷、干渴和饥饿当然难以忍受，但我们若是以为它们必带来毫不迟延的灭绝，就会常常热切地渴望它们；然而当它们持续不断，把灵魂连同身体都毁损的时候，必产生令人吃惊的苦难，更甚于那些显然因为极为令人痛苦在悲剧舞台上再现的苦难。

24.受自由人奴役，这是最无法忍受的一件事。为避免这样的事，明

智的人宁愿死，并随时准备死，所以不惜冒任何风险与那些以奴役相威胁的人争斗。然而，难以抗拒的敌人同时也是无法忍受的东西，如果暴虐的权力和敌意都集中在同一个人身上。那么，谁还能与他抗衡呢？他的权威使他有權力大行不公正之事，他的无法消解的敌意使他往往毫无怜悯之心。所以他（摩西）宣告说，那些蔑视神圣律法的人必把无情无义的敌人当作自己的主人[81]。他们必不只是受到敌人的侵略被俘为奴，还因为饥饿、匮乏所产生的痛苦自愿、主动向敌人投降[82]。在有些人看来，为逃避大的罪恶，可以允许犯小的过错，然而，实在地说，这里所提到的罪恶，有哪一项是小的？在奴役中，他们的身体必按残忍的命令行事，更加残忍的是不得不亲眼目睹令人痛苦的场面频频出现，把他们的灵魂折磨得几近疯狂[83]。他们必看着自己建造的房屋、自己栽种的庄稼、自己争得的财产统统被敌人占有，他们原本拥有的以及预备收获的一切美事都被敌人享受。他们必看着自己的肥牛肥羊被宰杀和烹饪，掠夺者在被掠夺者面前尽情享用，畅饮饱餐。他们也必看着自己下聘娶来生儿育女的女子，贞洁、温顺和可爱的妻子被肆意蹂躏，似乎她们是妓女一般。他们也想保护她们，但是他们的力量尽失，他们的神经早已松弛，除了略有挣扎，不可能有任何建树[84]。她们必成为一切骚扰、掠夺、抢劫、攻击和中伤的目标，成为伤害、蹂躏和毁灭的对象。没有腿会变瘸，或者软弱无力，真正的眼睛和手必领它们到达各自的目的地。

[85]他们必在城里和乡村受咒诅，必在自己的家里和农庄受咒诅。田地必受咒诅，落在田地的一切种子受咒诅，高地肥沃的部分以及各类种植的树木要受咒诅。他们的牛群要受咒诅，叫它们不能生育，断了增多的指望；他们所有的果子都受咒诅，叫它们在正熟透的时候被摧毁。他们那堆满物品和钱财的仓库必变得空空如也；他们的生意必毫无利润；他们的一切工艺，多样的工业，成千上万种谋生方法都是徒劳。他们想实现野心的希望，广而言之，他们所从事的一切事，都因恶行而受挫。他们之所以行恶，就是因为放弃了对神的侍奉。这些就是不敬和悖逆的工价。

25.[86]另外，身体的各样疾病必压倒并吞噬各个肢体和器官，损毁整个身架，这些疾病有：热病、冷病、痲病、恶疮、黄疸病、眼睛坏疽、溃疡、化脓、传染，直到破坏整个皮肤，痢疾、肠胃紊乱，肺部管道堵塞，呼吸不能畅通。如果舌头不灵了，耳朵失聪了，眼睛失明了，或者其他器官变迟钝了，功能紊乱了，我们的境况虽然非常可怕，但与以下这些更严重的病症相比，就不显得可怕了。当动脉的血失去了生命力，支气管的气再也不能从它天然的伙伴即外面的空气得到有益的联合，神经变得衰弱，神经质了，这些病症必然导致连接各肢体和谐共处、协调一致的基础彻底破裂。它们已经在一阵又一阵痛苦的风湿病（这种病毒是悄然潜入的）的病痛下艰难挣扎，当它被关闭在狭窄的通道里，没有畅通的出口，勉强通过时就发出很大的压力，产生疼痛，甚至难以忍受的痛苦。这种病又影响脚和关节[87]，导致病患却迄今没有对症之药，任凭人有多聪明，也找不到治愈它们的良方。这样的情景必

会使人惊异不已：那原本身高体胖、身强力壮的人，怎么突然之间就消瘦、萎缩得不像人样，只剩下皮包骨头了；一直生活舒适安逸，从小到大享尽荣华富贵，长得娇美优雅的女子[88]，因为遭受病魔的无情折磨，身体连同灵魂竟变得如此干瘪。

然后，仇敌也必追赶他们，刀剑必向他们复仇。他们必逃到自己的城里，以为找到了安全的地方，不料幻想欺骗了他们，敌人早已埋伏在那里，他们必被一举毁灭[89]。

26.倘若这一切都不能使他们学会智慧，仍然偏离引向真理的正道，那么胆怯和恐惧必将在他们的灵魂里面生根。就算没有敌人追赶，他们也要逃跑；流言——往往是虚假的——必使他们一头栽倒，风吹草动也会引起巨大的恐慌和战栗，似乎强大的敌人发动了最残酷的战争[90]。所以，孩子必毫不顾念父母，父母也必不顾念孩子，兄弟之间谁也不顾念谁，以为相互帮助就会导致毁灭。于是，每个人都只想自己仓皇逃走。然而，恶人的盼望总是落空；那些以为自己已经避开灾难的人必遭受更大的灾难，或者至少不会比那些先一步被俘虏的人命运更好[91]。而且，就算有人逃过了追捕，也必遇到天敌的后备军，就是比人更加凶恶的野兽，天生就配备了致命的兵器，神在起初创造宇宙的时候就造了它们，目的就是要使那些能接受警告的人感到畏惧，也为了毫不宽容地惩罚怙恶不悛的人[92]。那些看到城邑连同它们的根基一同倾毁的人，必不会相信它们曾经有人居住[93]，一切灾难，不论是律法上记载的，不曾记载的[94]，继富足而光明的日子之后突然降临的，都将成为他们的笑谈[95]。结核病必侵入他们的肠胃，使他们绝望、痛苦；恐惧一个接着一个，生活动荡不安。可以说，就像套在绳索上，日复一日，夜复一夜，灵魂无有片刻安宁。醒时明明地感受着灾难，睡着时又出现可怕的梦境，致使他们早晨必说巴不得晚上好，晚上时又说巴不得早晨才好[96]。

皈依者因其快乐的命运高高升起，必成为四方仰慕的对象；他令人惊异、受人祝福是出于两样最突出的优势，一是他来到了神的会幕，一是他赢得了与他的功绩完全相配的奖赏，就是得了天上一个稳固的位置，其伟大难以用言语描绘；出身高贵但玷污了其纯正血统的人则要被拖进地狱，跌入最深的黑暗。因此，但愿所有人看见这些例子都能变得更加聪明和智慧，晓得神欢迎从卑微出身产生出来的德性，知道他完全不在乎根，只接纳长成完全的茎，因为它已经从杂草变成了丰满的果子[97]。

27.[98]当城邑被火焚烧，田地变得荒芜之后，地必开始呼吸，必抬起头来——那地长期以来一直遭受住在其上的人的残暴对待，他们赶走贞洁的安息日，既从田地驱逐出去，也从他们的思想里驱逐出去。自然所指定的惟一的，或者说得谨慎一点儿，主要的节日就是不断循环的安息日和安息年，安息日是给人休息的，安息年是让田地休息的。他们却对这律法规定视而不见，对盐、奠酒、怜悯的坛及公共壁炉视而不见[99]，这些东西都是用来维系友谊和美好愿望的，它们都由神圣的七产

生，并包含在七里面。对人，他们加上沉重的负担，强者压迫弱者，使强迫要做的工没有尽头；对田地，他们出于贪婪和卑鄙的欲望，不停地追求不公正的收获，行为毫无节制，欲望永不满足。这些人实实在在就是他们的兄弟，出于同一个母亲的孩子，与他们共属一个本性，他们却不给这些人规定的节日，就是每六天之后的休息日；不给田地每六年之后的安息年，使它从播种的重负下解脱出来，免得因不断重复劳作精疲力竭，反而鄙视劝人为善的告诫。他们尽其所能，以永无止境的艰辛来压迫众人的灵魂和身体；为积聚财富、满足贪欲，向土地强取贡品，大过它所能生产的，不仅要求它每年的产出达到极限，甚至每日都要有大量的奉献，由此逐渐削弱深土的肥力，终于使它完全失去生命力。因此，他们必受到上面所提到的全部诅咒和责罚，而由于经历太多暴行变得疲惫不堪的土地，到那时必得以解脱，甩掉邪恶居民加给它的沉重负荷。她环顾四周，再也看不到任何先前那些傲慢而自高的破坏者，看不到她的市场上再有混乱、争战和恶行，所看到的只有宁静、和平和公义。这时，她必重新焕发青春，在这圣七的节日里安详歇息，就像拳击运动员第一回合之后需要休息，恢复体力，以备重整旗鼓。然后，她必像一位慈祥的母亲，怜悯失去的儿女，尽管他们死后，甚至还活着的时候就是父母的伤痛。她必重新年轻、丰富，生育纯洁无瑕的孩子，补偿已经逝去的一代。如先知所说^[100]，那没有丈夫的必有众多优秀的儿女，这一说法也可以用来比喻灵魂的历史。当灵魂孩子“很多”的时候，即充满情欲和邪恶，享乐、欲望、愚昧、放荡和不公正都聚在她周围的时候，她就虚弱、多病，几近死亡^[101]。但是，当她绝了育，停止生育这些孩子，或者实在地把他们整个儿地抛弃了之后，她就变成一位纯洁的童贞女。然后，她就接受神圣的种子，怀胎、生育新的生命，就是高贵的品质、高尚的情操、智慧、勇敢、自制、公正、圣洁和虔诚，以及其他德性和好的情感。不仅生育了这些孩子是好事，就是对这样的生育有指望也是好的，有指望就能使灵魂振作起来，变软弱为坚强。盼望乃是喜乐前的喜乐，虽然没有成就了喜乐那样完全，但在两方面比那种喜乐更优越：一是它带给我们慰藉，如同圣油，解除我们的焦虑，润滑我们贫瘠的心灵；再就是它作为一个先行的预报者，告诉我们有大量的好事将要来临。

28.至此，我已经毫无保留地描述了那些人所应受的诅咒和刑罚，因为他们抛弃关于公正和虔诚的神圣律法，被多神崇拜的信条所引诱，最后至于不敬神，忘却他们民族和列祖的教导；他们原本从小就得到教导要认信太一的本性和至高的神，凡跟从真理而不是虚幻之物的人，必然只能属于这一位神^[102]。然而，他们若是把这些惩罚看作是警诫，而不是以为这样做是刻意要他们下地狱，如果能因羞愧而真心反悔和皈依，那么就会谴责自己偏离正道，就会完全承认自己的一切罪^[103]，首先他们的心要洁净，使他们的良心真诚，去除一切潜在的污点；其次，要以他们的舌头引导他们的听众改邪归正，到那时他们就会找到神、发现仁慈的救主的恩惠。他已经把那种独特的大恩赐给人类，就是让人与他自己的道有亲密关系。这道乃是人类的原型，神就是按着他的形象造人

的。^[104]就算他们住在最偏僻的地方，给那些把他们掳掠走的人为奴，总有一天，可以说，他们身上的某个记号必会给众人带来自由。他们的主人必会对这种身体上的德性皈依大为惊异，惊异之下必释放他们，因为羞于辖制比自己优秀的人。

29.这些人如今还散居在希腊、外面世界的各岛各地。当他们得了这种意想不到的自由之后，就必起来，从四面八方赶来，目的只有一个，就是要去指定给他们的那个地方。一路上，有神圣而神奇的异象为他们引导。这异象是别人所看不见的，惟有当他们从异乡归向家乡时才向他们显明出来。他们要与父和好，必须诉求于三个代求者。一个是父的仁慈和宽厚，因为他从来喜欢赦免，不喜欢惩罚。第二是人类始祖的圣洁，他们的灵魂已经脱离身体，就以其赤裸裸的单纯表明他们对统治者的忠心，并为他们的儿女们不停地恳求，他们的恳求不是徒劳的，因为父赐给他们特权，让他们的祷告被听见^[105]。第三个比任何东西都更能推动前两者的仁爱欣然显现出来，这就是那些被领来立和平之约的人自己的改过自新。这些人经历了太多的苦难后，终于从无路的旷野来到正道，走上这正道没有别的目标，只为要找到神的恩惠，如同儿子寻求父亲的宠爱一样。一旦他们达到了这样的目标，现在还是废墟的城邑必重新成为城邑，荒芜的地必有人居住，贫瘠必变为丰富，他们拥有财富之多之大必使他们的列祖列宗也相形见绌。他们的财富源自神慷慨的恩赐，就如同从常年不断的源泉里不断流出，每个个人和整个共同体都拥有财富的深河，使嫉妒没有立足之所^[106]。

一切事都要峰回路转，神必把诅咒加在这些悔改者的仇敌身上^[107]。仇敌以这国的不幸为乐，讥笑和诽谤他们，以为他们自己得到了永不毁坏的财产，还指望把这财产传给自己的子孙，世世代代无穷时；又以为他们必能永远看着对手陷在牢不可破、永不改变的困境里，世世代代都是如此。他们昏了头，不知道他们曾拥有的短暂的辉煌不是为了他们的缘故，乃是为了叫另外的人得教训，那些人颠覆了祖先的制度，因而就要制造出忧愁——就是看着仇敌的好运所产生的极为痛苦的情感——作为良药，拯救他们脱离地狱。

所以，他们中那些还没有完全毁灭的人，只要以眼泪和叹息来痛悔自己的过失，就必从与祖先过去得富足相反的路径回来。但这些敌人嘲笑他们的叹息，把他们不幸的日子宣告为公众的节日。总之，把别人的不幸当成自己的快乐。然而当这些人开始收获其残酷的报应时，必发现他们的恶行所针对的不是无名小卒，而是出身高贵的人。他们身上还闪现着高贵血缘的星星之火，这星星之火虽然熄灭了一阵子，但必能成为燎原之火，闪出耀眼的光芒。正如植物的茎虽被砍去，只要根还没有完全破坏，就会长出新枝，接替旧的植物；同样，灵魂里若还有一颗小小的种子可能长出德性，尽管别的因素都被剥夺了，从那微弱的种子里还是可以生出人类生活中最美好和最宝贵的东西，由良善公民组成的政府就可以建立起来，国家也可以发展成人口众多的大国。

[1] 这里所阐述的题目与Mos.ii.46 ff.里所说的基本一致，只是术语上略有变化。按那

里的分析,《摩西五经》(Pentateuch)分为两个部分,一个是历史部分,一个是律法部分。但历史部分又分为创世故事和“族谱”,在语学界,这个词专指历史中涉及具体人物的部分,而不是有关地点、日期或事件的部分。

[2] 我认为这一节与下一节是指犹太教会和犹太民族后来的历史。五经记载了摩西留传下来的律法,后来的历史包含一系列在履行律法上成功或失败的例子。然而,斐洛对这一部分从没有提及,甚至对后来的历史根本连暗示也没有。

[3] 古希腊埃琉西斯(Eleusis)城信奉的半人半神英雄,奉家事女神得墨忒耳(Demeter)派遣,向人们传播农业技术。从这两节可以推导出的思想是“正如神(不是如异教神话所说)开始时为身体提供玉米的种子,照样,他也为灵魂提供盼望的种子”。

[4] 以下几节基本上是对De Abr.《论亚伯拉罕》7 ff.的复述,基于《创世记》四章26节:“给他起名叫以挪士,那时候,人才求告耶和华神的名。”以挪士是希伯来语对人的称呼,斐洛指出,他因盼望所得到的赏赐就是得到了人的名字,即真正的人。

[5] 斐洛对以诺故事的讨论与De Abr.17 ff.对应段落里的讨论极为类似。基于《创世记》五章24节:“神将他取了去,他就不在世了”(字面意义就是以挪士);七十子译本:“因为神将他换了形,他就不见了。”主要的区别在于,经文的前半部分“以诺士是神所喜悦的”这里没有引用;在De Abr.里,“换形”解释为从邪恶向德性的变化,而这里解释为“离开熟悉的环境。”

[6] 与De Abr.《论亚伯拉罕》27—46节相比,这里对挪亚的讨论太过简单。尤其是在那里坚持的把他列为低等的三一体(inferior Trinity)的观点,在这里丝毫没有提及。所谓低等的三一体,也就是说,他虽然是公正而完全的,但只是在“他的出身上”完全,即与他的同时代人相比是完全的。但这里提到的两个“奖赏”在那里则注明是给他的奖赏(《创世记》五章46节)。

[7] 即那些鄙弃虚枉的人。

[8] 关于亚伯拉罕的信心参看De Abr.《论亚伯拉罕》262 ff.

[9] to on.——中译者注

[10] logismou (reasonableness).——中译者注

[11] 我认为,这个句子的意思是说,prima facie以太和天空的性质要比土、气、水高级。另外,因为它们也属于aisthete physis,所以分有不确定性和黑暗,而不确定性惟有noeta,就是他所说的“理念”才能去除,Spec.Leg.i.44:“把秩序给予混乱的东西,把确定性给予不确定的东西,把界限给予没有界限的东西,把形状给予没有成形的东西。”

[12] ouchi tes ho estin emphainouses, alla tes hoti estin.——中译者注

[13] to d hoti estin.——中译者注

[14] huparkseos.——中译者注

[15] huparkseos.——中译者注

[16] arr oios estin ho theos.——中译者注

[17] 显然是指《创世记》三十二章28节:“你的名不要叫雅各,要叫以色列。”

[18] huparchin,英译为person.如果将它译为“位格”,其实也并无不可,然而或许被认为将斐洛的术语过于基督教化。斐洛这里表达了希伯来的to on与希腊的to on存在位格上的区分。——中译者注

[19] 参见De Som.《论梦》ii.70,把一等同于创造者,把二比作受造的事物。

[20] 《创世记》三十二章25节。七十子译本:“他大腿的下流部位就麻了。”字面意思

就是，“他大腿的凹陷部位就扭了。”

[21] 参见Mos.《摩西传》ii.3，这里所概括的主题在那里有详细阐述，这个主题是整卷书的基石。

[22] 这一思想似乎也出现在Spec.Leg.《寓意解经》iv.157，即神的拣选与人的自由选择从某种角度上还是可以协调一致的。

[23] 参见《出埃及记》四章10节。摩西说：“我本是拙口笨舌的人。”

[24] to on (the Self-existent) .——中译者注

[25] 以下四节的要旨是：给予家庭的奖赏只适用于雅各的子孙。无论是亚伯拉罕的子孙，还是以撒的子孙，都有败坏的成员，所以都没有资格得到家庭奖赏。

[26] 61—65节的比喻只涉及“孩子”，即关于三种不同类型的灵魂所展示的不同行为方式，撇去细节，大致意思如下：

a.对教训持怀疑态度的灵魂还包含许多无知的幻想，但它最终还是要抛弃这些幻想，去追求知识的。

b.具有天赋的灵魂并不是一开始就能展示出对良善的天性之爱，惟有当它长大成熟之后才能展示这种爱。到了那个阶段，它天生的对快乐的挚爱就显示出巨大的威力。直到此时，它的“以扫”和“雅各”才会得到公正的对待。斐洛并不指望年轻时候有多少积极的德性。

c.把天生的资质与后来训练得来的教训结合起来的灵魂就能生出各种德性。

[27] logon.——中译者注

[28] 这最后一句话含义模糊。良善既是固定不动的，为什么邪恶要飞走？

[29] 他的意思很可能是说，这种灵魂的健康必导致身体上的健康，或者说它灵性上的性质与这些身体上的恩赐可以相提并论。

[30] 即这里所描绘的灵魂给它周围的世界带来恩福，或者使它变得美好，如最伟大的天体黄道带那样。至于这些恩福是什么，这里没有说明。但是它们有完全的十二，这就足够了；六是完全的，六的倍数同样是完全的，见Spec.Leg.《寓意解经》ii.177。到此，关于三种类型的灵魂的比喻真正结束，尽管下一个句子还不经意地有所提及；我们转而回到主要问题，即给予雅各家的“奖赏”，这奖赏使它成为所有支派的首领，发展成为最富智慧的民族。

[31] 斐洛对该隐的故事的看法，即该隐他所受到的惩罚就是始终遭受垂死的痛苦，但永远不死（参见De Virt.《论德性》，200），以前在De Fug.《论逃避与发现》60，De Coaf.《论变乱口音》122里，尤其在Quod Det.《恶人攻击善人》177 f.里已经作过陈述。如那里所表明的，他的《圣经》依据就是，经上从来没有记载该隐的死，而神在他身上刻下记号，叫凡看见这记号的都不杀他，这记号实在是清楚地表明他从不曾被人杀死。这种大胆的解释使斐洛发挥出了一种杰出的思想。

[32] 这是七十子译本《创世记》四章12节的经文。字面意思是“逃亡者和流浪者”。

[33] 直译为“家”或“家庭”。这个词在这里包括利未人，也许把他们看作是某种世袭种姓的成员。

[34] 这个故事见《民数记》十六章1至35节；参见Mos.《摩西传》ii.174 f.275—282。

[35] 大概就是指可拉（Korah），当然称他为长者并不包含任何权威性。这可能是由于与流便支派的联盟推导出来的，斐洛在Mos.《摩西传》ii.175里称流便支派为presbutate phyre，它的首领很可能就称为presbutatos。果真如此，那就是一种记忆上的疏漏了，因为可拉是个利未人，不是流便人。

[36] 即二百五十人，《民数记》十六章2节。

- [37] 19节：“可拉召集全会众到会幕门前。”
- [38] 或者“他被认为”，这也许是最直接的翻译，但与斐洛其他版本的故事不相吻合。摩西被指责炮制了神圣指示，参看Mos.《摩西传》ii.176，278。
- [39] 比如《申命记》十一章26节，二十八章2节。
- [40] 《利未记》二十六章7节；《申命记》二十八章1、7节。
- [41] 下一节见《申命记》三十章11—14节；参见*De Virt.*《论德性》，183。
- [42] 或者译为“智慧和谨慎”更可取。毫无疑问，斐洛想到的是《申命记》四章6节：“所以你们要谨守遵行，这就是你们的智慧、聪明。”
- [43] 《申命记》四章6节：“他们必说：‘这大国的人真是有智慧、有聪明。’”
- [44] 《申命记》四章7节：“哪一大国的人有神与他们相近，像耶和華我们的神，在我们求告他的时候与我们相近呢？”但斐洛把它理解为这样一个问句：“哪一国是大的？”再加上如此如此的回答。
- [45] 斐洛显然并不认为在动物世界发生这种变化之前，人类会有普遍的或彻底的革新。一些人心里的更新必然在和解之前发生，但即便到了那时，也只能意味着野兽与善人之间的和解。当然，这足以使人痛感羞愧而惧怕战争（91节以下）。
- [46] 直译“在时间上、本性上更古老的”，参见85节。它是出于本性产生的，这一事实本身就表明了这一点，与之相比，人与人之间的战争则是不合乎本性的。
- [47] 几乎一字不差地引用了《利未记》二十六章6节。
- [48] 《利未记》二十六章7节：“他们必倒在你们刀下。”斐洛可能想要避免使人想到真实的流血场面，所以用了这样的措辞。
- [49] 《利未记》二十六章8节；《申命记》二十八章7节。
- [50] 没有具体的祝福经文与此对应。可能出于对应的咒诅，《利未记》二十六章37节。参见148节。
- [51] 七十子译本《民数记》二十四章7节：“必有一个从他的子孙中出来，治理多国。”希伯来版本显然完全不同。字面意思为：“水要从他的桶里流出，种子要撒在多水之处。”
- [52] 《出埃及记》二十三章28节；《申命记》七章20节。
- [53] 参*De Virt.*《论德性》6。
- [54] 《利未记》二十六章3、4节；《申命记》十一章13、14节。
- [55] 《利未记》二十六章5节。
- [56] 斐洛是在扩展《申命记》二十八章8节：“在你仓房里，并你手所办的一切事上，耶和華所命的福必临到你。”粮仓满盈这是第二个句子里所提到的辛勤耕耘的自然结果。
- [57] 无论如何，贫穷总是痛苦的，但这贫穷若是在大富大贵之后，那就更加痛苦了。
- [58] 《申命记》十五章6节。
- [59] 《申命记》二十八章3节。
- [60] 《申命记》七章13节；二十八章4节。
- [61] 《出埃及记》二十三章26节：“你境内必没有男人不生产、女人堕胎的。我要使你满了你年日的数目。”
- [62] 即，经文在字面意义上确实是说，长寿就是得到所应许的恩福的生命，但从更高级意义上看，包含着属灵的教训，即长寿就是良善的生活。

[63] 《申命记》二十八章6节。

[64] 《申命记》三十章4节：“你被赶散的人，就是在天涯的，耶和華你的神也必从那里将近你招集回来。”

[65] 也就是说，属肉体的东西比外在的东西更与人密切相关。，即给予身体的祝福。他应许说，那些努力培养德性、制定神圣律法来引导他们的言行举止——不论以私人身份还是以公众身份——的人，必也领受完全免于疾病的恩赐《申命记》七章15节。斐洛觉得身体有可能遭受疾病的侵袭，因为疾病可以作为一种考验或警告，使身体变得合格；又认为身体必须是平静的，这样正常的心灵才能工作。

[66] 《利未记》二十六章13节：“我曾将你们从埃及地领出来，使你们不做埃及人的奴仆；我也折断你们所负的轭。”

[67] 七十子译本接下来的经文是：“叫你们大声说话。”（字面意思：“叫你们挺身而出。”）

[68] 《申命记》二十八章13节。

[69] 这一比喻的含义似乎是说，spoudaios是一切人的属灵生命的源泉，众人虽然不是出于他的德性，却是身体的真实部分，而背逆者不属于这生命体里的任一部分，它们只是受奴役的工具，但没有指明作什么用。

[70] 《利未记》二十六章16节：“你们也要白白地撒种，因为仇敌要吃你们所种的。”

[71] 《申命记》二十八章38节。

[72] 《申命记》二十八章39节。

[73] 《申命记》二十八章40节。

[74] 《申命记》二十八章42节。

[75] 《利未记》二十六章19节；《申命记》二十八章23节。

[76] 《申命记》二十八章24节：“耶和華要使降在你地上的雨变为尘沙，从天临在你身上。”字面意思：“粉末和尘沙从天降在你身上。”

[77] 《利未记》二十六章31节。

[78] 这一切参看《利未记》二十六章29节；《申命记》二十八章53至57节。

[79] 阿特柔斯（Atreus）杀了自己兄弟梯厄斯忒斯（Tyestes）的两个儿子，把他们烧了端给他们的父亲吃。

[80] 在《利未记》或《申命记》里都找不到这两节的权威来源。斐洛可能非常熟悉自杀这种逃避苦难的方法，所以他认为，诅咒要完全，就必须使人无法利用这种逃避方法。

[81] 《申命记》二十八章48节：“你必在饥饿、干渴、赤露、缺乏之中，侍奉你们的仇敌……他必把铁轭加在你的颈项上。”

[82] 斐洛可能是基于48节得出这一思想的，“你必在饥饿等等中，侍奉你的仇敌”。68节字面意思有：“你必卖己身”这样的话，不过七十子译本中用的是被动形式：“你必被卖。”还有些经文如“人必负轭”。斐洛若是读过这些，可能有助于形成这一观点。

[83] 《申命记》二十八章34节：“甚至你因眼中所看见的，必致疯狂。”以下两节是对30至31节的复述。

[84] 可能基于32节：“你的手必变得无力。”字面意思：“你手中无力拯救。”

[85] 以下两节是对《申命记》二十八章16至19节的发挥，142节的最后部分是解释“你出也受咒诅，入也受咒诅”。参见他在113节论到恩福时对那一句型的解释。最后一句话是对20节的直接回忆：“因你行恶，因为你离弃我。”

[86] 身体上的咒诅主要基于《申命记》二十八章22、27、35节，《利未记》二十六章16节，并对之作作了很大的扩展。

[87] 基于35节：“耶和华必攻击你的腿和膝。”

[88] 这看起来似乎是对56节的回忆：“你们中间柔弱娇嫩的妇人，是因娇嫩柔弱不肯把脚踏地的。”但是上下文却完全不同。

[89] 《利未记》二十六章25节。

[90] 《利未记》二十六章36节。

[91] 《利未记》二十六章39节：“你们剩下的人必被消灭。”

[92] 《利未记》二十六章22节。

[93] 《利未记》二十六章31、32节：“我要使你们的城邑变为荒凉……住在其上的仇敌就因此诧异。”

[94] 《申命记》二十八章61节。字面意思：“没有写在这律法书上的各样疾病”，七十子译本补充说：“以及写上的每种疾病。”

[95] 《申命记》二十八章37节。字面意思：“你要令人惊骇、笔谈、讥诮。”

[96] 这一节见《申命记》二十八章65至67节。最后一句“你因心里所恐惧的，眼中所看见的”，斐洛把“恐惧”拿来对应早晨，把“所见”（即梦境）对应晚上或夜。

[97] 这一切见《申命记》二十八章43节：“在你中间寄居的，必渐渐上升，比你高而又高；你必渐渐下降，低而又低。”“天上的位置”当然不是指来世的生命，只是表示强调。

[98] 以下一节主要是基于《利未记》二十六章33至35节（参见43节）：“你们的地要成为荒场，你们的城邑要变为荒凉。……你们的地荒凉，要享受众安息；正在那时候，地要歇息，享受安息……地这样歇息，是你们住在其上的安息年所不能得的。”

[99] 这里的大意是说，凡能违背安息日和安息年的人也能违背人性，干出任何恶事。

[100] 《以赛亚书》五十四章1节：“因为没有丈夫的比有丈夫的儿女更多。”

[101] 尽管灵魂的比喻是从以赛亚书的经文说起的，但它更与《撒母耳记上》二章5节（哈拿之歌）有关：“不生育的，生了七个儿子；多有儿女的，反倒衰微。”

[102] 关于救赎见《利未记》二十六章40节以下；《申命记》三十章1节以下。

[103] 《利未记》二十六章40节：“他们要承认自己的罪。”

[104] 这一节及下一节见《申命记》三十章3至5节。

[105] 这很可能是基于《利未记》二十六章42节：“我要纪念我与亚伯拉罕所立的约，与以撒所立的约，与雅各所立的约。”但是，死去的圣徒担当当代求者的角色，我认为，在斐洛那里是极为罕见的。

[106] 《申命记》三十章5节：“他必使你的财富（人数）比你列祖多。”

[107] 《申命记》三十章7节。

善人皆自由

善人皆自由

1.塞奥多图斯（Theodotus），我们前面论文讨论的题目是“恶人都是奴隶”，我们通过大量合乎情理的、无可争辩的论据对它作了充分论证。现在的讨论与那个主题密切相关，完全是姐妹篇，甚至可以说是孪生双胞胎，因为在这篇论文中，我们要表明每个有价值的人是自由的。我们知道，圣洁的毕达哥拉斯学派成员（Pythagorean）有许多优秀的思想，其中有一条这样说：“不要走大路。”^[1]这不是说我们应当去爬陡峭的山坡——这学派不是要开方治疗脚足疲劳——而是借这样的比喻指出，我们不可人云亦云，随波逐流。凡是真正热爱哲学的人，都遵从这样的诫命，因为这里面包含了一条律法，或者毋宁说是超级律法，等同于神谕。他们一旦超越众人的纷纭意见，就开启了一条崭新的道路，一条外在世界永远不可能走的路，就是学习并追求真理的路；在这样的路上，他们发现了任何不洁净的人都不可能触及的理想形式。我说的不洁净之人是指从来不曾受过教育的人，或者受过教育，但受的是歪曲的不正规教育，所以把美丽的智慧变成丑陋诡辩的人。这些人^[2]因为心眼软弱，被耀眼的光芒照着迷乱昏惑，不能看见理智之光，就像永远住在黑暗中的人根本不相信那些住在光明中的人，还以为他们所描述的太阳纯粹的光芒所清晰显现出来的景象都是疯狂的幽灵似的捏造，不过是木偶戏的虚幻影子而已。他们心想：“可以肯定，这样称谓必是一个谬论，不过是戏子的诡诈。那些不仅终身住在城邑中心，而且还担当谋士、陪审员、委员会委员，时常肩负协助市场或管理运动场，或者其他公共事务重任的人，他们称之为流放的；而那些从来没有在议员的名单中出现过，或者已经被剥夺了公民权或者被驱逐的人，却称之为公民^[3]；要知道，这些人被赶出国境，不但不能踏上国土一步，甚至不能远远地看一眼祖先的土地，否则，就会在那里被某种复仇的怒火追逼，招致死亡。他们若是回来，必有无数的执行者等着惩罚他们，既有出于个人的仇恨情感，也是为了施行律法的诫命。”

2.他们接着说：“可以肯定，你们另外的话也同样违背理性，充满无耻和疯狂，或者其他莫名其妙、不知所云的东西，甚至很难找出适当的词来形容这种荒唐、放肆的说法。那些全然匮乏，一无所有，在可怜、悲惨的生活中苟延残喘的人，那些几乎无法维持生计，在普遍富裕中几乎饿死的人，那些只以空洞的德性为食，好像传说以空气为生的蚱蜢一样的人，你们称之为富人^[4]。那些腰缠万贯，金银满仓，地产丰富，

收成充足，拥有无以计数种种充裕美物的人，你们却称之为穷人；这些‘穷人’的财富不仅可以使他们的亲人朋友受益，还可以惠及家族以外的大量同胞和病人，范围更广一点说，可以资助国家，满足它和平时或战争年代的需要。同样，那些出身高贵，不仅父母、祖父母，追溯到家庭的创始者的每一代父系祖先和母系祖先都极为显赫的人，你们竟然认为这样的人是奴隶；相反，那些祖孙三代皆烙着铁印、戴着脚镣、远古以来就受奴役的人，却将之归为自由人，这完全是痴人说梦。”

他们就是这样想的。不过，如我已经说过的，这一切都是心灵被蒙蔽的人的肤浅说法。这些人被意见束缚，被感觉捆绑，他们的会议反复无常，总是接受求情者贿赂。如果他们能真诚地追求真理，就不应当让自己的聪明才智被身体上有病的人胜过。人生了病，想恢复健康，就会去找医生，把自己交托给医生，但这些人根本不愿意求助于智慧者，把他们缺乏教养的粗俗和迟钝的灵魂之病除去，不愿从智慧者那里学习知识，去掉他们的无知。要知道，知识乃是人类特有的财富。我们从神圣的泰斗柏拉图（Plato）那里得知，在神的乐团中无嫉妒的立足之地^[5]。智慧是最神圣最慷慨大方的，她从来不会关闭思想的大门。凡渴望讲道之甜美之水的人，她向他们敞开大门^[6]，使他们畅饮永不枯竭的纯粹教义之泉流，还劝勉他们陶醉于那永不醉人、清醒持重的醇酒中。当他们获得了充足的启示，初步了解了奥秘后，必会重重指责自己先前的无知，感到以前的日子完全是在浪费时间，意识到缺乏智慧的生活毫无价值。所以，我们完全有理由说，世界各地所有的年轻人都应该首先把他们风华正茂的青春年华用来追求知识、修身养性。无论对年轻人还是老年人，文化都是好的居所。正如人们所说，新的器皿总能留下第一次装进去的东西的气味，同样，年轻人的心灵对第一次接受的思想总是留下难以磨灭的印象，以后的洪流再大，也不会把它们冲刷干净。所以，它们保守着最初的形式，叫众人看见。

3. 这些问题就谈到这里。让我们回到所讨论的题目，作深入全面的思考，免得我们被所使用的模棱两可的词迷惑，偏离了正题。我们要充分领会所要谈论的话题，一切论证都要围绕它进行，这样才能把我们的观点证明清楚。就奴役而言，一方面可以指身体的奴役，另一方面也可以指灵魂的奴役；身体以人作为它们的主人，灵魂受其邪恶和情欲的奴役。与此相对应，自由也有两种。一种自由使身体脱离强大的人，另一种自由则使心灵脱离情欲的支配。没有人把第一种自由作为考察的主题。人生中有太多的起起落落，许多场合，许多时候，拥有最大德性的人因为命运的打击失去了他们生而有之的自由。我们所要考察的是这样一些人，他们从来没有受缚于欲望、恐惧、享乐、忧愁的辖下。可以说，他们已经挣脱了牢狱和紧紧捆绑他们的锁链。因此，我们要抛弃似是而非的遁词，和那些没有实质含义、只有习惯用法的术语，比如“家养的”、“买来的”、“战争中俘虏的”等，我们要考察真正的自由人，尽管有一大群人自称是他的主人，但事实上，惟有他才真正独立自主。我们来听听索福克勒斯（Sophocles）的声音吧，他所说的话与任何一种德尔斐神谕一样真实可靠：

我的主是神，不是人^[7]。

一点儿也没错，惟有把神作为自己的头，才是真正自由的人；并且在我看来，这样的人也是其他众人的头，因为他已经从那伟大的、不朽的王得了授权，管辖地上的一切受造物；他尽管只是人，却是代表这王行使权力的总督。关于智慧者的主权问题^[8]，我们必须推迟到一个更适当的时候去讨论，现在我们要深入考察他的自由问题。我们若是睁大眼睛洞察事实，就会清晰地看到，没有哪两样东西比独立和自主更为密切相关，因为恶人有许多累赘，诸如热衷金钱、名誉、享乐，但善人毫无累赘。他昂首屹立，藐视情爱、恐惧、胆怯、忧愁，以及诸如此类，如同拳击场上的胜者傲视败者。他已经学会鄙视那些最目无法纪的人加在他身上的种种规定，他对自由的切慕激动着他的心灵，自由的应有之意就是不顺从任何命令，不遵从任何意志，只按它自己的意愿行事。有人称颂写下这诗的作者：

连死都不在意的人，谁能奴役？^[9]

并且认为这位作者完全理解了这诗所蕴含的思想。他的意思是说，没有什么东西比向往生存、惧怕死亡更可能奴役人的心灵。

4.但我们必须思考的是，什么样的人对奴役具有免疫力？就是那不仅对死毫不在意，对贫困、不名誉、痛苦以及其他大多数人都视为邪恶的东西都无动于衷的人。其实，真正的邪恶存在于这些所谓的多数人心中，表现在他们的论断中，使他们只根据奴仆所从事的工作来考验他，只把眼睛盯在他所做的事上，而不关注他那自由活泼的心灵。凡以卑劣的灵违背自己正当的论断行卑鄙而可耻的事的，就是真正的奴隶。凡调整自己的身心顺应所处的环境，甘心并耐心地忍受命运的打击，认为世上无新事，凭借勤勉的思考使自己相信，凡属神的都拥有永恒的秩序和快乐，凡属人的只能在环境的浪涛中颠倒失措，摇摆不定，从而高贵地忍受临到他头上的一切事——这样的人，实实在在就是十足的哲学家和自由人。他绝不会任谁的命令都服从，就算用暴行、苦痛、无论多可怕的威胁恐吓他，也不能使他顺服。他必公开大胆地拒斥他：

就算你剥了我的皮，吃了我的肉，喝干我的黑血；

除非星辰落到地下，大地升到天上，你才能从我嘴里听到奉承谄媚的话。^[10]

5.我曾观察过拳击摔跤比赛中的运动员如何手脚并用、一拳拳地拼命，每个人都全副武装，凡可能保证得胜的因素全部考虑进去，无一疏漏，但最后一个个都筋疲力尽、垂头丧气地离开竞技场，一无所得。再看他们的对手，全身肌肉结实、刚硬、坚固，像钢丝一般，是真正运动员才有的好体魄，他的筋键绷得紧紧，像一块磐石，或者一块钢板，任人拳打脚踢，他自岿然不动，凭着他健壮的身躯和顽强的忍耐，彻底摧毁敌手的力量，最终获得完全的胜利。在我看来，有德性的人也与此大同小异。他心里有建立在理性基础上的坚定的决意，因而坚不可摧，迫使施暴者精疲力竭地放弃，除非他自己甘心不按自己的论断行事。这样的话在那些不曾有过德性体验的人听来似乎不可思议（对那些不知道拳

击摔跤比赛的人来说也是如此），但无论如何，这仍是千真万确的事实。当安提司泰尼（Antisthenes）^[11]说一个有德性的人搬起来是很重的^[12]，他所指的正是这个意思。因为缺乏理智就会飘忽轻浮，缺乏稳定性，而有良好理智的则立场坚定，根基扎实，从不摇摆不定，具有不能撼动的重量。犹太人的立法者说智慧者的手是沉重的^[13]，这比喻指出，他的行为不是肤浅的，而有坚实的基础，是出于那永不动摇的心灵的产物。这样的人，既然鄙视痛苦和死亡，任何人都不可能强迫他，按着自然律法说，他已经制服了所有的愚昧人。正如山羊、公牛、绵羊都有牧羊人、牧牛者看管，牛群、羊群不可能反过来命令牧人。同样，众人就像牲畜，需要主人，统治者，应当让有德性的人作他们的首领，担当看管的职责。荷马常常把国王称为“人民的牧人”^[14]，但自然更确切地把这头衔给予善人，因为国王更多时候倒处在羊的位置，而不是牧人的位置。他们受制于好酒、美色，厨师和甜食师精心烹制的珍饈佳肴就把他们制服，更不要说对金银的追逐和勃勃野心了。而善人，没有什么东西能束缚他们，他们若是看见有人落入享乐之罗网，还负有警告他们的责任。

6.^[15]提供服务并不能证明就是受人奴役，这一点在战争时期表现得非常清楚。我们看到，战场上的士兵都是靠自己的力量做事的，不仅自己扛武器，还要像牲口一样背负每种生活必需品，以及出去找水、找柴火和战马的饲料。至于为防御敌人所必须干的活，比如挖渠开沟，砌墙造船，以及其他要使用双手和身体的其他部位的技术工程或辅助性工程，没有必要再详尽叙述。另一方面，和平时期也有战争，一点儿也不比动刀动枪的战争轻松，这是由耻辱、贫困、极端缺乏生活必需品引发的战争；在战争中，人被迫去干最卑贱的活，在地里挖掘和劳作，做不体面的手艺，一刻不停地劳动仅为挣得菲薄的口粮；还常常在市中心，在那些曾是他们童年和少年时期伙伴的同胞面前忍辱负重。

还有些人生来就是奴隶身份，但由于时来运转，谋得自由人的职业。他们管理房子、地产和巨大财物；还常常成为其他奴隶的管理者。许多主人还把妻子或孤儿托付给他们，认为他们比朋友和家庭的其他成员更值得信任。尽管如此，尽管他们有借贷、有购买、有收成，有人大献殷勤，但仍然不能改变他们奴隶身份。如果情形相反，一个人的好运突然转成了厄运，不得不从事奴仆的工作，这样的人也并不因此改变原来的身份。我们为何疑惑呢？你会说：“因为他顺服别人，所以就失去了自由。”那么孩子不是得听从父母的命令，学生不是得服从教师的指令吗？岂能说他们就是奴隶？因为没有人愿意成为奴隶；并且可以肯定，父母对自己的子女绝不可能表现出这种极端的仇恨，乃至要强迫他们干这样的活——按你的标准，干这样的活就是最明显的奴役的标志。同样，人若是以为被人口贩子贩卖就变成了奴隶，那也完全偏离真理。买卖不能使买者成为主人，也不能使被卖者成为奴隶。无论父亲还是儿子在袭击中被抓走，或者在战争中被俘虏，父亲会为救儿子付赎价，儿子也会为救父亲付赎金。这样的人都是自由人，这是自然律法主张的。要知道，自然律法比我们低级世界的律法具有更坚固的根基。

事实上，在这种买卖中，有些人时来运转，彻底改变了处境，不再是买家的奴隶，反倒成了他们的主人。我常常亲眼看到这样一些年轻女奴，她们天生丽质，能说会道。有了这两样产生力量的源泉，即姣好的脸蛋和说话的天赋，她们的主人大为之倾倒。因为这两件武器对付软弱和没有定力的灵魂特别有效，甚至比摧毁城墙的机器强大。你只要看看，他们的主人如何追求她们，恳求她们，苦苦乞求她们的垂怜，似乎是在祈求财富或者某种使人得救的神魔，就一清二楚了。如果她们轻蔑地拒绝，他们就陷入绝望之中；只要他们看到一个友好的眼神，就会欣喜若狂。要说买卖构成奴役，我们得说，某个买了狮子的人就是所买狮子的主人，然而倘若这野兽转过来用凶残的眼睛盯着他，这可怜的人必马上体验到，他所买来的这个主人身份是多么可怕和残忍。既然狮子都不能被奴役，我们岂能认为智慧者可能被奴役呢？要知道，在他那自由、未受任何损伤的心灵中有一种强大的抗拒奴役的力量，这种力量比他那天生就像奴隶般的身体及其所有体力所能产生的力量都要大。

7.我们还可以从其他方面来了解善人的自由。没有奴隶真正地快乐。因为还有什么比活着却不能支配任何东西，包括他自己这样的事更可悲的呢？而智慧者是快乐的，坚定的，充满高贵的道德，这使他有力量能支配任何东西。毫无疑问，完全可以肯定，善人就是自由人。此外，谁也不能不承认神的朋友也是自由的。显然，我们必会承认，国王的朋友不仅享有自由，而且也享有权力，因为他们作为首领参与管理和执政。对于那些位高如天上诸神那样的人，我们必不可称之为奴隶。他们爱神，因而也必然是神所爱的人；他们显明了多少爱，也得到多少爱的回报。在论断真理的时候，他们如诗人们所说，是众人的统治者，是诸王之王。犹太人的立法者本着大胆无畏、敢作敢为的精神，在践行他那所谓的“赤裸裸的”哲学^[16]时，论到那拥有神圣的爱并只敬拜^[17]的人时竟然更加放胆地说他已经从人变成了神，当然，事实上，这是人面前的神，不是天上的神，这样，就把诸王之王、诸神之神的位置留给万有的父^[18]。这样一个获得了如此大的提升的人岂不应该称为完全自由的人，难道还认为他是奴隶吗？虽然凭着他自己的能力，他不可能列入神的行列，但他既有神作他的朋友，就必然拥有最大的恩福，因为他的声援者绝不是虚弱的，绝不会忽视朋友的权利，作为忠实的朋友，亲密的伙伴，他时刻关注友谊的权利。再者，拿城邑来说，处在寡头政治或者暴君统治下的城邑就处在奴役状态，因为它们残忍而苛刻的主人迫使它们服于他们的权势之下，相反，那些有律法关心和保护的城邑则是自由的。人也同样如此。那些被愤怒、欲望或其他激情，或者任何阴险的邪恶支配的人，就完全处于奴役状态。相反，凡根据律法来规范其生活的人都是自由的。健全的理性^[19]是一种永远正确的律法，这律法不是刻在这个人或那个人身上，不然，人死了，律法也就消失了；它也不是刻在羊皮纸或板皮上，不然，就像它们一样毫无生命；它乃是由不朽的自然刻在不朽的心灵中，永远不会磨灭。然而，如此清晰地把不同事物区分开来的特点，有些人却视若无睹，甚至宣称说，梭伦律法和莱喀古斯（Lyeurgus）律法足以能够保证世界上两个最伟大的共和国雅典

（Athens）和斯巴达（Sparta）的自由，因为凡享有公民权的人都忠心耿耿地接受它们的统治，同时否认健全的理性——它是一切律法的根基——能够把自由给予遵从一切规定和禁令的智慧者。这样的人，我们岂能不对他们的鼠目寸光感到吃惊？

除了以上提到的这些，我们还有一个非常清楚的证明自由的证据，就是所有善人彼此谈论时都是平等的。我们认为，以下这句抑扬诗包含了深刻的哲理：

凡有律法的地方就没有奴隶。

又说：

你若是奴隶，就没有说话的权利。

正如音律使所有懂音乐的人能在平等的基础上讨论音乐，语法和几何律使各自领域中的专家能在同一平台上交谈，同样，人类生活和行为中的律法也使那些精通生活问题的人彼此有类似的平等基础。而善人都是这些问题的能手，因为他们对自然本性方面的所有问题都十分内行。有些善人被公认是自由的，因而凡有权利与这些善人平等交谈的都是自由的。这样推导出来的结论就是，没有一个善人是奴隶，善人皆自由。

8. 按着同样的论证也可以证明愚人就是奴隶。音律、语法和一般意义上的艺术规则，使音盲、文盲以及任何不懂艺术的人不可能在同样基础上讨论音乐、文学以及其他艺术。同样，生活和行为的律法也使那些不懂生活问题的人不可能与专家能手平等讨论和交谈。但这种平等讨论的权利——这是律法所赋予的权利——却给了一切自由的人〔善人就是自由人〕。在生活问题上，恶人都是外行，而智慧者对此最为擅长，所以结论是恶人没有一个是自由的，他们全都是奴隶。芝诺（Zeno）一直按德性生活，到了登峰造极的程度，他更加强有力地证明了恶人没有与善人在同一层面上讨论。他说：“恶人若反对善人，岂不要为此懊悔终身？”因而，恶人没有权利平等地对善人说话。我知道，许多人听了这样的话必会破口大骂，以为芝诺的话显示的是傲慢，而有健全的理性。然而，等他们骂完和笑完之后，如果能深入仔细地研究一番，力图清晰地领会这话的含义，那么就会十分惊异地发现，它说得一点儿也没错，没有什么事能比拒不听从智慧者更令人懊悔。比起邪恶以及邪恶所造成的种种后果，没收钱财，剥夺权利，驱逐出会和令人耻辱的鞭打都是小事，不足挂齿。但是大多数人因为盲目的理性，认识不到灵魂所蒙受的损害有多大，只能感受到外在伤害的痛楚，因为他们丧失了判断能力，而惟有判断力才可能使他们领会心灵所遭受的损害。如果他们能恢复视力，注意到愚蠢所带来的欺骗，胆怯所导致的暴行，一切过度行为造成的麻木迟钝，不公正引起的无法无天，看到自己所拥有的最美好的东西陷入了巨大的困境，他们必悔恨不已，甚至拒不接受安慰，临到他们头上的邪恶实在是太大了。

我们完全可以这样设想，芝诺产生这个思想的源泉就是犹太人的律法书。书上记载了两兄弟的故事，一个智慧而自制，另一个放纵无度；

他们两人的父亲出于怜悯也为那没有得到德性的儿子祷告，愿他作他兄弟的奴仆[20]。在一般人看来，作奴仆是万恶之中的最恶，但他认为对愚拙人来说，这可能是最好的恩惠，因为他既失去了自主性，就不会因为对刑罚毫无畏惧而行悖逆之事，他的性情也会在支配他的主的手下有所改善。

9.至此，在我看来必然能够证明这一命题的话我都已经说了。但是，正如医生常常用更多的治疗方案来对付多样的疾病，同样，如果我们提出的命题，由于不为人熟悉，被认为自相矛盾，我们就有必要使用一系列的证据证明它。显然，有些人只有在不断地拿有力的证据向他证明的情况下才可能明白我们的观点。因而，以下的论证很能说明问题。凡理智行事的人，总能行得好；凡行得好的人，总能行得正当；凡行事正当的，所行的事也必是没有瑕疵、没有错误、无可指责，没有害处，因而，这样的人必有能力做任何事，必能按自己的愿望生活；凡有这样力量的人，必是自由的。而善人总是理智地行事，所以，惟有善人才自由。同样，凡不能被强迫做任何事，也不能被阻止做任何事的，不可能是奴隶；而善人既不可能被强迫，也不可能被阻止，因而善人不可能是奴隶。善人既不能被强迫也不能被阻止这一点显而易见。当人得不到想要得到的东西时，他才是被阻止的，而善人想要的就是源于德性的，他本人就由这些东西构成，所以他不可能得不到。人若是被强迫，说明他的行为与意愿相背。任何行为要么出于德性的义行，要么出于邪恶的恶行，也可能是不义不恶的行为。善人行义当然不是出于强迫，而出于自愿，因为他所行的一切都是他认为有利的值得行的事。恶行就是必须避免的事，他绝不会去做。在无善无恶的事上，他自然也不是在强迫下做。对这些事，他的心灵训练有素，就像立在天平上，保持不偏不倚，既不承认它们力量大而顺服它们，也不认为它们可恶而反感它们。由此可以清楚地看出，他从来不做自己不愿做的事，从来不做被迫做的事；倘若他是奴隶，就必然是被迫的，由此可以推出，善人必是自由人。

10.但在那些与缪斯（Muses）几乎没有接触的人中间，有一些人无法领会逻辑推演的方式，只能基于种种现象得出一般结论。这些人常常会问：“你所设想的这种人过去有谁呢，现在还活着的又有谁呢？”比较好的回答就是，在古代，有过这样一些人，他们在德性上超过同时代人，把神看作他们惟一的向导，按照自然的健全理性之法生活，不只是自己享有自由，还把自由的精神传播给邻人。同样，在我们的时代，仍然有这样的人。可以说，他们是根据圣贤的大德所提供的原型塑造出来的。我们不能说，既然拒绝者的灵魂失去了自由，受制于愚拙和别的邪恶，那么人类也是这样。善人并不是成群结队地出现的，这也不足为奇。首先因为至善的样本总是极为罕见，其次因为他们总是避开比较愚蠢的大众，使自己能自由地沉思自然的本来面目[21]。他们的祈望是，如果可能，他们愿意努力改革别人的生活方式，因为德性原本就是为众人谋福利。但由于诸城里暴行肆虐，灵魂里激情和邪恶力量聚集，所以他们仓皇逃离，免得自己也被这横行的力量卷走，如同被汹涌的浪涛卷走。至于我们，我们如果对良善有一点点热情，就当到他们隐藏的地方

去追寻他们的足迹，坐在他们面前，恳求他们，劝他们加入到我们中间，教化我们，使我们脱离兽性，过有德性的生活，以和平、自由和其他丰富的恩福取代战争、奴役和一系列祸害恶行。事实上，我们为得钱财彻底搜索每个角落，挖开地上的每条矿脉，为得到金银铜铁以及诸如此类的东西，大部分低地、多数的高地都被开采殆尽。愚蠢的思维方式把虚枉的东西视为神圣，潜入到海底东寻西找，看是否有某种悦人耳目的珍宝藏在其中。当它发现了某些另类的多彩宝石，有的黏在岩石上，有的嵌在贝壳上（这种价值更高），就对这种供人娱乐的玩物极尊敬之能事。但是对于智慧、自制、勇敢、公正，既不曾陆地上搜寻过，就算大路条条、行走轻松，也不去寻求；也没有在海里探索过，尽管许多船长每年夏季都在海上航行。其实，寻求德性何须在陆地上远足，在海上远航，它们的造主已经把它的根基立在我们附近，就如犹太人的立法者所说的：“在你口中，在你心里，在你手上”，从而用比喻的话指明，它就在我们的话语、思想和行为上^[22]。当然，所有这些都需要栽培者的技能。那些懒散成性，不愿劳作的人，不仅妨碍生长，还使根须枯萎和死亡。而那些认为懒惰行为有害，愿意劳作的人，就像农夫一样对待优质幼苗。他们通过不断地细心培植，使德性长出杆子，直升上天，幼树开出永不凋谢的花，结出并不断结出快乐的果子，或者如某些人所认为的，与其说结出的果子是快乐的，还不如说快乐就在它们自身里面。摩西常常用一个深奥的词来称呼这些事，称之为全果。就地里发出的树来说，既不是树长出果子，也不是果子生出树，其实是在灵魂的平台，智慧、公正、自制的幼树完完全全变成了果子。

11.既然我们里面有如此的潜能，那我们怎能指责人类没有的智慧呢？这不是可羞愧的吗？智慧只要有一点点，扇子就可能把它煽成耀眼的火焰，就像木柴中燃烧的火星一样。然而，这些原本是我们应当孜孜以求的，与我们紧密相关的，对我们如此真实的东西，我们却对它们全无热心，漫不经心，漠然以待，终于使德性消失在萌芽状态。而那些要说有什么长处就是缺乏的东西，我们却永不满足地孜孜以求。结果，地上海里全是富裕的人，有名的人，享乐的人，而智慧的、公正的、良善的人却为数很少。这小群体虽然人数极少，但绝非完全不存在。我们有根有据，不仅有希腊人的例子，也有希腊之外的其他地方的例子。希腊曾活跃过圣贤，著名的有七贤，我们完全相信，在他们之前和之后还有其他圣贤存在，只是时间古远，记忆逐渐消失于岁月的流逝，至于那些生活年代较近的人，由于他们同时代人的普遍疏忽，记忆也渐趋模糊了。

在外面的世界中，有许多人以言语和行为传播着信息，其中我们发现大批具有最高德性的人。波斯人中有东方三博士（Magi），他们默默研究自然，获取真理的知识，通过比言语更清晰的异象，给出并接受圣善的启示。在印度，有天衣派信徒（Gymnosophists）^[23]，他们研究伦理哲学和物理哲学，他们的全部生活就是德性的展示。

12.巴勒斯坦的叙利亚也产生了高尚的道德典范。这个国家住着很大

一部分犹太人，如所记载的，其中包括艾赛尼人（Essenes），人数超过四千。我想，他们的名称是希腊词hoiotes的变体（虽然这希腊词形式不是十分精确）。之所以这样称呼他们，是因为他们的所作所为表明他们特别虔诚地侍奉神，不仅提供活物作祭，还立意使自己的心灵成为圣洁。关于这些人，第一件值得一提的事就是，他们离开城邑，定居乡村，因为有一些罪恶已经在城市居民中间根深蒂固、无法根除。他们知道，与这样的人相处会对自己的灵魂产生致命的影响，就像传染病通过空气传给别人。他们中有些人在地里劳作，有些人则从事能与人和平合作的手工艺，这样利己又利人。他们聚藏金银、谋取大片田地不是为了从中获取大量收入，而是为了保障生活必需品的供应。他们在整个人类中几乎是鹤立鸡群，因为他们之所以变得身无分文，上无片瓦、下无寸土，不是命运不济所致，而是他们故意放弃钱财土地使然，所以他们被尊为最富有者，因为他们把俭朴和满足看为最大的财富，事实也确实如此。至于飞镖、标枪、匕首，或者钢盔、胸铠、盾牌，你找不到他们中有一人从事这些东西的制造。总而言之，任何人都不会去生产武器、兵工器械，任何与战争有关的工业，就算是与战争无关的行业，只要有可能使人陷入邪恶之中，他们都不会去沾染。他们没有任何商业概念，无论批发，零售，还是海运，凡能引发贪欲的刺激物，统统被消除，失去势力。他们中也找不到一个做奴仆的，所有人都是自由人，彼此交换服务；他们指责拥有奴隶的主人，不只是因为奴隶主违背了平等的律法，这是不公正，还因为他们废除了大自然的规章，这是不虔诚。要知道，大自然就像是母亲，同等地生养众人，使他们成为真正的兄弟，不只是名义上的，而是实质意义上的，但是由于邪恶的贪婪得了胜，这种亲密关系陷入了混乱状态，疏远代替了亲密，仇恨代替了友谊。至于哲学，他们抛弃逻辑学中吹毛求疵、咬文嚼字的部分，认为那对获得德性毫无帮助；摒弃物理学中幻想式的空谈，认为那是人的本性无法掌握的，只保留讨论神的存在和宇宙的创造那部分哲学^[24]。但他们非常勤勉地研究伦理学部分，把先祖的律法看作是他们的教练，因为这样律法若非受圣灵感动，光凭人的心灵不可能构想出来。

他们一有时间就学习这些律法，尤其是在第七天的时候，因为这一天是专门留出来保守圣洁用的。在这一天，他们放弃一切工作，进入神圣场所，就是他们所称的犹太会堂。在会堂里，他们按年龄大小排列，小的坐在下排，大的坐在上排，一个个正襟危坐，侧耳倾听，与这特定的场合极为相配。然后，有一人拿起圣书大声诵读，还有特别精通的另一人站出来诠释不明白的经文。他们的大部分哲学都通过比喻形式学习，并在这种理解上效法古人传统。他们训练虔诚、圣洁、公正、作为国民和公民的正当行为，认识什么是真正的善，什么是真正的恶，什么又是非善非恶的中性，怎样选择应做的，避免不应做的，把三种爱作为他们界定事物的标准，即对神的爱，对德性的爱，以及对人的爱。他们对神的爱通过大量证据表现出来：贯穿终生从不间断的宗教之洁净^[25]，禁止诅咒，说话诚实，相信神就是一切善事之源，在他没有任何恶事。他们对德性的爱表现在：不爱钱财、名誉、享乐，保持自制、忍

耐，还有生活节俭朴素，容易满足，谦虚谨慎，尊重律法，坚韧不拔，以及种种诸如此类的品质。他们对人的爱体现在仁爱、平等观念和友好精神。这些都无须用语言描述，当然稍稍描述一下也必不会显得不恰当。首先，没有一个人的家是他自己的家，这意思是说，任何人的家都是与众人分享的；事实上，他们都共居一室，组成一个共同体。另外，凡有其他地方的人来拜访，他们的门也总是敞开，与人分享他们的信仰。

再者，他们只有一笔财富，也共同支出；他们的衣服共同拥有，食物也由公共食堂供应。我们实在找不出还有另外的团体能像他们那样在现实生活中坚定地遵循同吃、同住、共同生活的原理。那还只是人所能想象得到的。另外，他们每天挣来的全部工资都不留作私人财产，而是放进公共的储蓄罐中，大家各取所需。病人不会因为没有贡献就被忽视，公共财库里预备的钱财足以支付他们治疗的开支。对待老人，他们也像亲生儿女对待自己的父母一样，不失尊敬和关爱，使他们可以从无数的手和无数的心得到充足而慷慨的供给，安享晚年。

13. 这就是追求德性的运动员的哲学实践。他们这种哲学朴实无华，不卖弄希腊文辞藻，这种哲学要求学生身体力行，把哲学理论付诸于可赞美的行为，由此，那永不能被奴役的自由就得以坚固地建立起来。我们举一个例子。许多有权势的人虽然是在各不相同的情形下升到统治国家的位置的，但在本性和行为方式上可以分为两类。一些人嗜血成性，残忍胜过野兽，达到无以复加的野蛮程度，没有哪种酷刑他们不曾试过。他们成批地屠杀臣民，或者像厨师宰杀牲畜一样，把人活活地切成肉片，撕毁肢体，在法官到来之前不会住手；就算有考察民情的法官前来调查，也改变不了苦难和灾情。另一些人则把这种疯狂的嗜好转变成另一种形式的凶残。他们的行为表现出刻骨仇恨，但他们的言语却镇定自若，只是温和语言不能掩盖他们狼子野心。他们表面上摇尾乞怜像群猎狗，暗地里却放出毒汁，造成难以弥补的损害，留下全城的受害者苦不堪言，可见他们邪恶和无情之极。然而，这两种人，无论是极端残忍的那类人，还是十足奸诈的伪君子，都不能对这里所描述的艾赛尼人或圣洁会众有任何指责。他们无法抗拒这些人的高贵品质，不得不视他们是自治的，本性自由的人，称颂他们的公餐制和那种无以言喻的友爱之情，这乃是完全和极乐生活的最明显见证。

14. 然而，有些人认为大规模的德性不可能完全，无论它们怎样发展和提高，到了一定程度都会停滞不前。有鉴于此，我们必须引用一些个别善人的例子作为证据，清楚地证明自由的存在。卡拉努（Calanus）是印度土生土长的天衣派信徒，因拥有比同时代人更大的忍耐，并把德性付诸于实践而受到普遍尊敬，不仅他的本国同胞尊敬他，其他种族的人也是如此，更为非同寻常的是，甚至敌国的君王也不得不尊敬他。因而，当马西多的亚历山大（Alexander of Macedon）想要向希腊世界展示野蛮人的智慧典范——就像原画的一个摹本——就力邀卡拉努与他一道从印度出发游历全球，指望在整个亚洲和欧洲赢得美名。当他的请求

被拒绝之后，他宣称他会强迫他与他同行。卡拉努的回答既显得高贵，又显得贴切。“我若是被迫去做我不愿意做的事，那么亚历山大，我还有什么值得你向希腊人炫耀展示的？”这话多么坦诚，更包含了自由的思想。但比这话更为永久的是他写下的信，留下了一种不可能被奴役的精神的明确标记。他写给亚历山大的信是这样写的：“卡拉努致亚历山大：你的朋友劝你用暴力强迫印度的哲学家。这样看来，你的这些朋友从来不曾见过、连做梦也不曾想过我们的所作所为。你可以强迫身体从这个地方到那个地方，但是灵魂，你不可能迫使它去做它所不愿意做的事，不然，就无异于强迫砖头或木头说话。火能引起极大的灾难，毁灭活体；我们有过之而无不及：我们活活自焚^[26]。只要是我不愿意做的事，任何国王，哪个统治者都不能强迫我们去做。我们不同于那些希腊哲学家，他们总是在节日聚会上发表演讲，在我们，怎样说就要怎样做，言行必须一致。我们的行为很快会过去，我们的话语也只有暂时的力量，但德性能保证我们得到恩福和自由。”

这样的声明，这样的论断，足以使我们想到芝诺的格言：“除非你把充满气的气囊沉入水底，不然，你不可能强迫义人违背自己的意志行他不愿做的事情。”那样的人有健全的理性，还有坚定的原理，绝不会屈服或者认输。

15.义人的自由还有诗人和散文作家作证。在他们看来，希腊人和化外人一样都是从摇篮里长大的，都获得品德上的提高，虽然由于某种错误的培养和生活方式，他们心里的硬币成色有所降低，但渐渐地又重新把每一点金属都补刻回去。比如，在欧里庇得斯的戏剧里赫拉克勒斯（Heracles）说过：

烧我吧，你可以烧毁我的肉，喝干我的黑血；除非天上的星辰落到了地下，大地升到了天上，你才能从我嘴里听到奉承谄媚的话语。^[27]

一点儿没错，摇尾乞怜，阿谀奉承，遮遮掩掩，都是言不由衷，所说与所想相互矛盾，这样的人就完全处于奴役状态。自由的言说则是真诚的，不带一点杂质，是从纯洁的良心涌现出来的，与高贵的出身吻合。

我们再来看看，以上这人（即赫拉克勒斯）就是在被贩卖的时候，看上去也没有一丝委琐神色，反倒使观看者感到敬畏，觉得他不仅自由，还可能成为买他的人的主人。^[28]比如，在回答赫拉克勒斯是否卑微的问题时赫耳墨斯（Hermes）说：

卑微？远非如此，恰恰相反，他的举止端庄高雅，没有一点儿自贱自惭，也不像奴隶那样堆积多余的脂肪，显得臃肿难看，他的形体是多么整洁敏捷，他能挥动一根棒。

对此另一人回答说：

谁愿买一个比自己更强的人，带回去做家里的主人？对你看上一眼，就会使人害怕，你的眼里充满了火，你看上去就像一头公牛，观察着狮子的进攻。

接着他又说：

尽管你什么也没说，但你的表情足以证明你是不会顺服的——你的专长是下令，而不是受令。

后来塞勒乌斯（Syleus）买了他，把他派到地里干活，但他的行为表明，他的本性没有一点奴性。因为他杀了畜群里最健壮的公牛，象征性地祭了一下宙斯之后就独自饱餐，然后又拿出大量酒来，非常惬意地躺在那里痛饮美酒。塞勒乌斯赶来之后，非常气愤，既为损失了财产愤怒，也对仆人如此悠闲自得又极其桀骜不驯的行为愤怒，但赫拉克勒斯脸不改色心不跳，也不改变一下姿势，收敛一下行为，反而极为大胆地说：

躺下来，让我们来喝一杯，试一试谁能喝不醉，是你，还是我？

我们要怎样描述他与主人的关系？他究竟是仆人，还是主人？他不但敢享受这些自由，甚至向他的主人发布命令，如果他拒绝，就要击倒他，踢翻他，如果他叫别人帮忙，就把他们一并歼灭！这样说来，可以肯定的是，这些所有权证书（卖身契），记载着所谓的买卖关系，其实只是一个笑柄和废物，一旦契约上所立的被卖之人有更大的力量把它们踩在脚下，它们就连白纸都不如，注定要彻底毁灭，不是被虫子咬碎，就是被时间磨破，或者发霉腐烂。

16.不过，某个反对者会说，把英雄的成就拿来作为证据，这是不公平的；他们与奥林匹斯山上的诸神（the Olympians）较量，有神的血统，是人与不朽的种子结合生育出来的，完全可以称之为半神，因为他们身上属人的部分已经被属神的部分控制了，所以他们能对那些图谋奴役他们的人嗤之以鼻，并没有非同寻常之处。确实如此！但阿那克萨库斯（Anaxarchus）或埃利亚的芝诺（Zeno the Eleatic）怎么样呢？他们岂是英雄或者诸神的后代？但他们在残忍成性的暴君手上仍然从容不迫、镇定自若，似乎他们所裹着的身体不是自己的，倒是别人的，甚至是仇敌的，他们的镇定自然激起暴君们的恼怒，引发更大的暴行；尽管这些暴君绞尽脑汁想出种种奇异古怪甚至可谓巧妙绝伦的酷刑来折磨他们，他们仍然岿然不动，鄙视种种恐怖的酷刑，蔑视以对。因为他们一开始就借着对知识的爱使灵魂习惯于高高升起，脱离激情的干扰，信靠修养和智慧，所以他们能使它远离身体，以智慧、勇敢和其他德性为家。正因为如此，当芝诺被绑在车轮上、要他说出不可说的秘密时，他表现得比世上最强大的东西即火与铁还要强大。他咬碎自己的舌头，吐在施暴者脸上，免得在酷刑下无意识地说出那为守道义而不能说的秘密[29]。阿那克萨库斯所说的话表现出最坚韧不拔的忍耐。他说：“你可以碾碎阿那克萨库斯的皮肉，但你不能碾碎阿那克萨库斯。”[30]这些例子表现出真正的勇气和反抗精神，其价值恐怕远远胜过英雄们世袭的高贵品质。英雄们的荣耀属于他们的出身，不是出于他们自己的选择和意志，而哲学家们的荣耀则仰赖于德性的成就，是他们自由选择的结果，可以说，这些成就使那些真诚地实践德性的人成为不朽。

17.我知道许多拳击手和摔跤运动员，他们雄心勃勃，切望胜利，就

算身体已经软弱无力，仍然鼓足勇气，继续努力拼搏，帮助他们的没有别的，惟有灵魂，他们的灵魂已经习惯鄙视困难，在这样的灵魂支撑下，他们能坚持到最后一口气。这样看来，既然那些训练体力的人都能克服死亡的恐惧，——不论是出于对胜利的渴望，还是为了避免叫人看见自己被斗败的下场——那么那些训练内在不可见的心灵的人，名副其实的人，住在感官所感知的形式里面的人，就是那些以哲学的话语和德性的行为训练心灵的人，我们岂能说他们不愿意为自由而死，从而带着鄙视任何奴役的精神完成他们规定的人生旅程？据说在一场神圣比赛中，有两个运动员旗鼓相当，势均力敌，一个进攻，另一个必回以同样的反击，他们谁也不让谁，直到最后双双倒下死去。“噢，你自己的英勇无畏必将你毁灭”^[31]，这话正适用于这样的人。所以，可以肯定，若说为野橄榄枝或伞形花编成的花冠而死是竞技场上运动员的荣耀，那么为自由而死岂不是智慧者的更大荣耀。一点儿没错，对自由的爱根植在灵魂深处，与其他任何东西都不同，它不是作为偶然的附件，而是灵魂最本质的部分，所以这爱若是被切除，那结果必然是整个系统都遭受重创。考察具有高尚品德典范的学生们歌颂拉哥尼亚男孩（Laconian boy），他拥有一种不容受奴役的精神，这种精神可能是他种族特有的，也可能是他自己的本性赋有的。这男孩被某个安提贡涅

（Antigonus）人^[32]俘虏之后，只接受自由人所做的工作，拒绝奴役性的工作，声称他不会成为奴隶。尽管他年纪尚小，还没有得到莱喀古斯律法的干粮，未谙其精义，但就其所了解的有限的知识，他认为死是比他眼前这种毫无价值的生更快乐的事。在解救无望的情况下，他欣然选择结束自己的生命^[33]。另外还有特洛伊（Dardanian）妇人的故事，他们被马其顿人（Macedonians）俘虏后，认为奴役是最可耻的事情，于是就把她们正在哺育的孩子扔进河的最深处，说：“至少不能让你们成为奴隶，趁着你们还没有开始悲惨的生活，缩短你们的寿命，使你们还能自由地踏上黄泉之路，这是每个人都必然要走的路。”^[34]在悲剧作家欧里庇得斯的笔下，波吕克塞娜（Polyxena）^[35]也是个对死亡考虑很少，对自由想得很多的人，她说：

我情愿死，那样就没有人会碰我的肉体；我要真心诚意地说，以上天的名义，让我自由，然后杀了我，好叫我至死自由。

18.你看，连女人和小孩——前者天生缺乏理性，后者年龄太小无力保持自己的安全——都如此深爱自由，为使自己不失去自由，宁愿立即求死，好像死是一种永恒，那么我们岂能说，那些畅饮智慧之纯酒的人是不自由的？他们恰恰是最自由的，因为他们心里有一个大无畏的快乐之泉，没有任何邪恶的力量征服过它，因为主权和王位乃是它永远的权利。

的确，我们听说过有人为保卫自己的自由，同时维护他们对死去的恩惠者的良好信念，不惜自灭满门。这就是克西人（Xanthians）近年来传诵的故事。当暗杀尤利乌斯·凯撒（Julius Caesar）的一个凶手，也就是布鲁图斯（Brutus），带领一支人马向他们进发的时候，他们畏惧的不是他们的城池会毁灭，而是担心自己受制于一个杀人者。这人杀了自

己的首领和恩公，凯撒原本既是他的首领，也是他的恩公。只要他们还有力量，就顽强抵抗，所以，一开始他们作出了强有力的反击，后来，尽管他们的人数逐渐减少，但仍然坚守岗位。但是当他们竭尽全力，再也无力回天之后，就把女人、孩子和父母赶回各自的家里，把他们全都杀死，然后把尸体堆在一起，用火焚烧，最后把自己也杀死在火堆里。由此，他们在一种自由而高贵的决心的激励下，成全了作自由人的必要条件。这些人为了逃避暴虐的敌人的冷酷无情，选择光荣地赴死，不愿苟且偷生。另一些人则效法赫拉克勒斯的勇气，在环境允许的情况下勇敢求生，耐心忍受，同样表明自己超越于欧律斯特乌斯（Eurystheus）所强加的工作之上。犬儒派的哲学家第欧根尼就是这样的人。他的心灵如此伟大，如此高贵。当他被劫匪掳掠，只能勉强吃一点点食物的时候，仍然镇定自若，不为眼前困境所动，毫不畏惧于那些掌握他命运的人的残忍。“这是多么荒谬啊”，他说：“小猪和羊羔在临售之前尚能得到精心喂养，保证它们长得肥肥壮壮，惹人喜爱，而最高等的动物人却因缺吃少喝，长期没有营养，瘦得皮包骨头，结果只能卖个低价。”^[36]后来，他得到了适当的食物补贴。当他即将与其他俘虏一起被领到市场上时，坦然安坐，兴致勃勃地就餐，还把食物分给他周围的人。他们中间有一个人无法随遇而安，确切地说，神态极为沮丧，于是他说：“不要这样垂头丧气，凡事要往好的方面看，后来，一个有意买他的人问他有什么特长，他十分大胆地说：“擅长治理人”，这回答显然发自我里面的灵魂，表明了自由、高贵和天生的王者风范。另外，我们还看到，在众人都为之忧郁和沮丧的环境里，他以一贯的放肆制造诙谐。比如，他看到买主中间有一人嗜好女人味，全无男子汉气概，就走到这人面前，说：“你应该把我买了去，因为在我看来，你需要一个丈夫。”这人听了这话，良心大受震动，深感羞愧，就悄然退下。其他人对他的勇气和机敏的戏谑都惊异万分。对于这样的人，我们能用奴役或者其他词语而不是用自由这个词语来形容吗？

就连金发的尼伯（Niobe）也想吃饭，
尽管她已经在歌剧场里失去了十二个儿女，
六个儿子，六个女儿，个个都是青春年华。”^[37]

他的自由言论被卡依瑞斯（Chaereas），一个有教养的人效仿。当卡依瑞斯住在埃及的亚历山大里亚（Alexandria）时，曾惹怒托勒密（Ptolemy）国王，后者用极其恶毒的话语威胁他。卡依瑞斯认为自己天生的自由一点儿也不比那人的国王身份低下，所以他回应说：

你虽是埃及国王，我却毫不在意，你的忿怒何足挂齿。^[38]

高贵的心灵都有王者气质，它的光辉不是贪恋财富的人所能遮挡。正是这种气质使他们力求与那些具有最高权威的人站在平等的起点上，并以自己的自由言论抗拒傲慢。

有一个故事是讲塞奥多瑞斯（Theodorus）的，他的别名是无神论者。他被驱逐出雅典之后，来到了吕塞马库斯（Lysimachus）这里。一

个权贵质问他的到来，指出他之所以逃到这里，是因为他被定为无神论者和败坏青年的人而遭驱逐。他回答说：“我是被驱逐的，但我与宙斯（Zeus）的儿子赫拉克勒斯遭受的命运相同，他也被阿尔戈号船员（Argonauts）扔出船外，不是因为他做了什么错事，而是因为惟有他本人是足以使船超载的货物和压舱物，这使其他船员恐慌，担心船舱进水失事。我被迫离开自己的家乡，也是由于同样的原因，因为雅典的政治家无法跟上我高远而宏伟的理智；另外，我也是嫉妒的对象。”吕塞马库斯又问：“那驱逐你是出于对你的嫉妒吗？”他回答说：“不，不是因为嫉妒，而是因为我的天资太卓尔不群，这为我的国家无法容忍。正如塞默勒（Semele）怀狄奥尼索斯（Dionysus）的时候，难以承担腹内胎儿的重量，直到分娩的时候，宙斯惊愕地从她的肚腹里取出早产的胎儿，把它列为天上的诸神之一，我也是这样。我的国家太小，无法容纳这样一种宏伟的哲学思想，某个低级或高级的神就让我离开那里，决意让我转移到一个比雅典更有利的地方。”

19. 智慧者的自由，与人的其他所有美好恩赐一样，也可以在非理性的动物身上体现出来。公鸡就常常勇敢无畏地格斗，就算体力不占优势，但勇气可嘉。它们绝不会屈服和退缩，而是格斗致死。雅典名将米泰亚德（Miltiades）对此深有观察。当波斯王征集全亚细亚的精兵强将，带领百万雄师跨入欧洲，企图不战而胜，吞并希腊的时候，米泰亚德就在泛雅典娜节（the Panathenaea）上召集他的人马，让他们看公鸡格斗，相信这一场景必能产生语言所不能的煽动效果。他的判断没有错，当他们看到非理性的受造物都表现出这种不可战胜、致死不渝的英勇和忍耐品质时，备受感动，拿起武器就冲上战场。遇到这样的对手，敌人只能是尸横遍野；他们不惧伤害，不畏杀戮，只想保家卫国。如果他们倒下了，至少他们脚下的国土还能自由。没有什么能像那些比我们人卑微的受造物产生如此大的向上动力，使人取得出乎意料的成就。悲剧作家伊翁（Tragedian Ion）也在下面的话里提到了公鸡格斗的事：

身体受到重创，双眼都已变瞎，

他重整旗鼓，鼓足勇气，虚弱不堪了仍然啼鸣不已，

因为他宁死也不受奴役。

既如此，那我们岂能不认为智慧者最高兴的是选择死亡，而不是受人奴役？如果说年轻而天资极高的灵魂在德性的比赛中竟然输给鸟类，屈居第二，并且还是勉强为之，那岂不是全然乱套，哪还合乎理性？

对每个稍有文化的人来说，这是众所周知的真理：自由是可敬的，奴役是可耻的；可敬的都与善人相关，而可耻的总与恶人相连。因此，可以清楚地推出，凡真正高贵的人，没有一个是奴隶，尽管受到一大串所有权要求者的威胁——他们造出契约来证明自己的主人身份；也没有一个愚拙的人是自由的，就算他是大富豪、大财主、某个弥达斯（Midas，能点物成金的人），或者帝王本人。

20.^[39]自由是可贵和可敬的，奴役是可恶和可耻的，这一理论得到

许多城邑和国家的证明。这些城邑和国家都比较古老而持久，对可朽的人来说，也可以说是不朽的，对不朽者来说，他们的每一句话都是真的，这是他们存在的一条法则。元老院和公民大会几乎每天聚在一起，讨论得最多的就是如果他们已经拥有自由，该如何巩固；如果还没有拥有，该怎样获得。希腊与外部世界一直处在国与国之间的结仇和战争之中，为了什么目的？不就是为了避免奴役，赢得自由吗？所以，在战场上，无论是军长，团长，还是连长，在劝勉士兵和鼓动士气时基本上使用这样的模式：“士兵兄弟们，奴役是万恶中最可恶的，我们必须赶走它。自由是人最宝贵的恩福，我们绝不能失去它。自由乃快乐的源头和泉源，一切其他益处都是从它流出。”我想，也正是出于这样的原因，雅典人，希腊人中最富理智的人——因为雅典之于希腊，如同眼球之于眼睛，理性之于灵魂——在为纪念可敬的女神^[40]而举行庆祝游行时，不许奴隶进入队伍，只雇用自由的男女施行各种庄严仪式。这样的选择不是偶然的，正是表明他们热切地追求纯洁无瑕的生活。出于同样的原理，宴会的面包必须由经过严格选拔的年轻人定制，而这些人也把这项工作看作是尊严和荣耀，事实就是如此。不久前，有几个演员在表演一出悲剧，背诵了欧里庇得斯的诗：

自由的名字值得整个世界；

人若少有自由，就当多思想自由，

我看到全场观众都激情澎湃，难以自抑，乃至一个个高高地站立起来，敞开嗓门发出阵阵欢呼喜叫，赞美的格言和诗句混合，盖过了演员的歌唱。他们不仅赞美自由所包含的内容，就连它的名字也被由衷称颂。我也敬佩阿尔戈英雄，他们的船员全都由自由人组成，不接纳奴隶，甚至那些必须做的粗活也不雇用奴隶，只欢迎自由的姐妹提供服务。但愿我们能在聆听诗人（的诗篇）中得称为义——为什么不能呢？他们是我们终身的教导者，父母在私人生活中教导自己的孩子智慧，他们在公共生活中教导他们的城邑智慧——我得说我们是相信他们的，甚至相信“阿尔戈号”，就是伊阿宋（Jason）率领的船只，富有理性和灵魂，充满自由之爱的存在，也不愿让受缚的奴仆上到她身上。所以，埃斯库罗斯（Aeschylus）论到她时说：

阿尔戈号的神圣响声在哪里？在于说话。^[41]

对某些人的威胁姿势和恐吓语言，智慧者完全视之等闲，像长笛表演家安提戈尼达（Antigenidas）^[42]那样回答他。有一个专业对手愤怒地向他吼叫，他就非常机智地回答那人说：“我要把你买回家，这样，我就可以教你怎样演奏。”同样，高贵的人可以告诉他未来的买主：“你买了我去，我就可以教你学会什么是自制。”如果有人以驱逐相威胁，就可以说：“每块地都是我的祖国。”如果以失去钱财威胁，就可以说：“一般的生活水平足以使我满足。”如果拿拳头甚至死亡威胁，就可以说：“这些吓唬小孩子的吓不倒我。我并不比拳击手或摔跤手逊色，他们只看见真正德性的暗淡影子，因为他们只培养了身体上的强壮，而我在两方面都接受了勇敢的训练。我里面支配身体的心灵充满勇气，斗志昂扬，精

神振奋，足以承受并且战胜任何痛苦。”

21. [因此，我们必须小心，免得带回这样一种野兽，它不仅力大无穷，而且在它恐怖的外表后面，还显示出不屈不挠的可怕本性。] [43]

用作圣所的地方常常为受缚的奴仆提供避难所，使他们安全得到保障，可以放胆言论，就好像他们与其他人拥有同样的权利和特权。我们可以看到，那些祖祖辈辈不知道从哪一代开始就沦为奴隶的人，当他们坐在圣殿里作为恳求者时，就能自由自在地高谈阔论，全无一点儿畏惧之心。有些人不仅显得与人平等，在与自己的主人讨论公正问题时还表现出精力过人、神情傲慢。因为作主人的，不管出身何等高贵，完全有可能因为受到良心的责备而沦为奴隶，而恳求者，既在不可侵犯的圣所中得到了身体上的安全保障，就在灵魂上展现出自由和高贵的品质 [44]。事实必是这样，否则，若有人认为虽然这些地方给人勇气，能自由说话，但这没有涉及最富有神性的东西，德性——无论是这些地方还是其他分有智慧的一切都是借着德性才成为神圣的——这样说岂不是完全没有道理吗？事实上，那些以所谓的神圣不可亵渎之地作为避难所，只把自己的安危托付给那些地方的人，结果仍受缚于数不胜数的顾虑，诸如被礼物诱走的妻子，蒙羞受辱的孩子，爱情婚姻的背叛。然而，那些在德性里避难的人，就像躲进了固若金汤和坚不可摧的堡垒，无视悄悄逼近他们的情欲的刀剑。有了这种力量作坚强的后盾，人就可以自由大胆地说话，别人都成了环境的受害者，惟有我可以与悲剧诗人说：

我可以顺从我自己，可以命令我自己。

我按德性之法度量一切事。

据说，当克娄苏（Croesus）命令普里耶涅的比阿斯（Bias of Priene）吃洋葱时，他极为鄙夷地驳斥了他的威胁 [45]。吃洋葱就是“流泪”的意思，因为一吃洋葱眼泪就会滚滚而下。在智慧者看来，没有什么比德性更高贵，它是人终身的首领，人就如战士为它而战。在这种精神支配下，他们不惧怕任何被他们看作是部下的人的命令。所以，两面和诡诈的人往往被认为奴颜婢膝，奴性十足。这样的观点在另一对句中也表达得很清楚：

奴隶的头从不直立在他的肩上，

总是缩在他扭曲的项上

因为狡诈、虚伪和欺骗者十足卑鄙可耻，而正直、单纯、真诚和表里一致者则高贵可敬。有些人认为，只要自己脱离了与原先主人的主仆关系，就是自由人了，我们完全可以嘲笑这种人的愚昧无知。他们既然已经被解雇，就的确不再是原先的仆人了，但他们仍然还是奴隶，并且是最卑劣的奴隶，不是人的奴隶，作人的奴隶倒还不算是最可怜的，他们却成为最不名誉的没有生命的东西的奴隶，受制于好酒、调味草和烤肉，以及厨师和甜食师精心制作的各类食品，折磨可怜的肠胃。因而，犬儒派哲学家第欧根尼一看到某个所谓的自由人精心装扮、同时许多人殷情赞美，就大叹判断能力和辨别能力的缺失。他说：“一个人完全可以

说他的某个仆人从这天开始已经成为语法学家、几何学家，或者音乐家，尽管他事实上对艺术浑然不知。”他这样宣称并不能使他仆人真的成为有知识的人，也不能使他们得自由，因为自由乃是一种恩福的状态。惟有自由才能使他们不再是奴隶。

22.因此，我们要放弃这种无谓的幻想，有太多的人无力地求助于这样的幻想，但我们必须把爱投注于最神圣的财富即真理，绝不可以认为公民身份或自由就是所谓的公民权利，或者以为奴役就是奴仆的本性，不论是家养的，还是买来的，我们要抛弃人种和所有权证书的问题，以及一切属肉体的问题，研究心灵的本性。如果心灵受欲望驱动，或者受享乐诱惑，或者因为恐惧偏离自己的正道，或者伤心颤抖，或者愤怒无助，那么它就使自己处于奴役状态，使拥有这心灵的人成为一群主人的奴隶。但是它如果以健全的理性征服无知，以自制克服放纵，以勇敢克服怯懦，以公正战胜贪婪，那它就不仅赢得了自由，还获得统治权的恩赐。当然，灵魂若还没有获得任何品质，既没有奴役的品质，也没有建立自由的属性，那它就还是婴儿，一无所有。这样的灵魂必须给予照顾和哺育，先给它灌注流质，代替牛奶，就是让它接受学校的各门课程；然后，再喂以硬一些的精肉，就是教它哲学。通过这样的喂养使它成长为男子汉，富有强健的体魄，最终到达快乐的顶点，这就是芝诺，或者比芝诺更高的神谕吩咐我们追求的走向自然的快乐生活。

[1] 参见第欧根尼·拉尔修（Diog.Laert）.Viii.17，其中列举了毕达哥拉斯提出的许多比喻性的格言或戒律，除了这一条之外，还有诸如：“不要用刀点火”，“不要吃你的心”，“不要让鸟爪歪曲”。第欧根尼·拉尔修对其中一些格言作了解释。

[2] 这一节显然是在回忆柏拉图Rep.《理想国》vii.514 ff，那里把人比作锁在洞穴里的囚徒，他们面朝壁，背对火，只能看见洞外走过的行人通过火光投在壁上的影子，这样的人就算解了束缚，走出洞穴，也必被日光照得头晕目眩，什么也看不见，以致仍然相信原来所看见的那些影子才是真实的。

[3] 善人作公民与恶人被流放的佯谬似乎没有其他几个佯谬引用得那么频繁。

[4] 善人富足、恶人贫穷的佯谬是众所周知的。斐洛始终坚持的瞎子财富与能看见的财富之间的对比实质上与这一佯谬是相同的。

[5] Phaedrus《斐德若篇》247 A。

[6] 参见《斐德若篇》243 D。

[7] 这诗引自亚里士多德Eth.Eud.《欧德谟伦理学》1242 a 37。

[8] 参见第欧根尼·拉尔修 Vii.122。这可能是最普通的佯谬，斐洛有好几次讲到。

[9] Plut.De Poet.Aud.13引自欧里庇得斯（Euripides）。普卢塔克（Plutarch）与斐洛一样认为，除了死，这话也适用于其他表面上的恶。

[10] 参见第99节。

[11] 古希腊哲学家，犬儒学派（Cynics）创始人（公元前444？—前365？）。——中译者注

[12] 策勒（Zeller），Socrates（英译本）（《苏格拉底》），第334页，认为这话的意思是说，有德性的人总是令人难以忍受，或者总是使自己成为令人讨厌的对象，因为他们告诉人令人不快的真理，还引用其他类似的犬儒学派格言来加以证明。斐洛在

完全不同的意义上理解这话，不过，31节最后的话似乎也暗示了策勒所意谓的思想。

[13] 《出埃及记》十七章12节。

[14] 即*Il.*《伊利亚得》ii.243。

[15] 32至40节。这几节（40节除外）似乎不是证明惟有善人是自由的这个主题。它们似乎与主要哲学论点无关，要证明的是通常界定奴役和自由的那些标准是不一致的。

[16] 这里“赤裸裸的哲学”可能是指“坦率的”或“直言不讳的”意思。

[17] to on (the Self-existent) .——中译者注

[18] 见《出埃及记》七章1节：“看哪，我使你在法老面前代替神。”

[19] *horphos logos*.——中译者注

[20] 《创世记》二十七章40节：“你必侍奉你的兄弟。”

[21] 关于善人的稀少和远离人群的特点参见*De Mut.*《论更名》34—38节，那里的论述与经文“以诺就不见了”有关。

[22] 这一整节都基于《申命记》三十章11至14节。

[23] 天衣派形成于公元1世纪，为印度耆那教派别之一，认为耆那教徒不应有私财，只能以天为衣，重苦行，靠乞食为生。——中译者注

[24] 这是斐洛常常提到的哲学三分法。详尽的论述见*De Agr.*《论耕作》14 ff.

[25] 即仪式上要求的洁净，避免污秽，与通常的生活中的纯洁有区别。

[26] 参见*De Abr.*《论亚伯拉罕》182节，其中讲到，天衣派教徒一进入老年就自焚而死。据说卡拉努就是这样结束生命的。

[27] 这是斐洛第四次引用这段话了，另外三次分别在*Leg. All.*《寓意解经》iii.202, *De Jos.*《论约瑟》78及本文25节。

[28] 这是出自欧里庇得斯的某个羊人剧（*Satyrical drama*）里一段话，显然与阿波罗多洛（*Apollodorus*）的版本有点儿出入，在那里，赫拉克勒斯因为杀了伊菲图斯（*Iphitus*），必须为自己的罪行受罚做三年苦力，所以就被赫耳墨斯卖给奥姆法勒（*Omphale*）。他在做奴时期，又杀了绪来乌斯（*Syleus*）。因为后者常常强迫外来人开垦他的葡萄园。

[29] 在第欧根尼·拉尔修ix.27里也讲述了芝诺的这个故事，另外还有阿那克萨库斯的故事，《论约瑟》，59。

[30] 这个故事见第欧根尼·拉尔修ix.59，那里讲到被碾碎的东西时用的词是*thurakos*即“包”或“袋”。这意思是指，身体就是包着灵魂的袋子，这里也可能是指这个意思，而不是字面理解的“皮肤”的意思。

[31] 《伊利亚特》vi.407.

[32] 安提贡涅（*Antigonus Doson*），*Sparta*《斯巴达》。

[33] 塞涅卡（*Seneca*），*Ep.*《书信》77节也讲述了这个故事。根据塞涅卡，他是撞墙自杀的。

[34] 这个故事的出处不明。

[35] 特洛伊国王帕里亚（*Priam*）之女，应阿喀琉斯（*Achilles*）亡灵的要求献祭被杀。——中译者注

[36] 见37节。

[37] *Il.*《伊利亚特》xxiv.602 ff.

[38] *Il.*《伊利亚特》i.180 f.

[39] 137至143节。这几节里，斐洛似乎抛弃了自己的理论，转而接受公众的自由、奴役观。一般人认为，奴役是万恶之最恶，使人丧失参加雅典宗教仪式的资格，不能在阿尔戈号上服务，但根据本文所宣讲的理论，这种奴役并不是对智慧人的奴役。可以说，如果一般的自由被认为是美好的，那哲学意义上的自由就更是美好的——雅典人的庆典上和阿尔戈号上把通常意义上的奴隶排除在外，这确实不经意地教导了这样的真理：“自由”人可能干着卑微的粗活，但一点儿也没有失去真正的自由。不过，那些思想只是暗示在里面的。

[40] 得墨忒耳和帕尔塞福涅（Persephone）。前者是农神和丰产女神，婚姻和女性的庇护者；后者是宙斯与得墨忒耳之女，后被冥王劫持娶为冥后。——中译者注

[41] 这是指这样一个传说：雅典娜（Athena）在阿尔戈号的船头插入了一块会说话的多多那（Dodona）橡树板。见阿波罗多洛（Apollodorus）i.9.19，他提到了这块板说的两次话，其中一次就是抱怨说赫拉克勒斯使它超载，见128节。

[42] 安提戈尼达是著名的忒拜（Theban）音乐家，约活动于公元4世纪。

[43] 显然，这一节放在这里不可能是没有意义的。玛塞比亚（Massebieau）提出这样的理论，32至40节应当接在146节之后，147节之前。从现在的32至40节看来，它们的相关性不是十分清楚，但在我看来，要是插在这里来，还是比较突兀的。147节与40节究竟有什么关联呢？40节讲的是狮子是拥有它们的人的真正主人，从中引出的道德教训是，智慧人更是真正意义上的主人。如果接着警告人不要买狮子，那显然是极为不当的。出于什么样的偶然原因把它插到这里来，这是无谓的猜测。不过，它很可能是属于某个专题讨论的，其中把包藏情欲比作收养野兽。这样的探讨很可能会出现在姐妹篇“that every fool is a slave”《愚人皆奴隶》的某个地方。

[44] 这里的论点似乎是这样的：身体上的豁免权可以使达观的奴隶处在平等的起点上，但惟有精神上的自由才能使人在讨论中胜人一筹。

[45] 参看第欧根尼·拉尔修i.83。

论沉思的生活或恳求者

论沉思的生活或恳求者

（论德性第四部分）

1.我已经讨论了爱色尼派信徒，他们锲而不舍地追求积极的生活。在一切方面，或者更确切点儿说，在大多数方面都表现得出类拔萃。现在我要按照题目的内在逻辑开始对那些拥有沉思生活的人说些必须说的话。这样做的时候，我不会像诗人和历史学家那样，因为所记载的生活和实践缺乏亮点，就常常在事实之外添加自己所要的东西；我不会添加任何自己的东西，只绝对忠实于事实本身。我知道，这样做会使最伟大的演说家也失去信心，但我们还是必须坚持这样做，不得拒绝争论，回避冲突。要知道，这些人所表现出来的伟大德性必不会容许勒住别人的舌头，强迫他们不做声，因为有些人就坚持认为，凡是非同寻常的事，都不可缄默不语。

这些哲学家所从事的职业可以从他们的头衔上一目了然。他们被称为塞勒庇特（Therapeutae）、Therapeutrides，这个名字源自therapeuo，它的意思之一是“治疗”，因为他们声称精通某种治疗技能，比城邦中所通行的治疗方法更好，后者只能治愈身体的疾病，他们的治疗则同时针对积郁成疾的灵魂，以及可谓难以治愈的顽症，这些顽症是由享乐、欲望、忧愁、恐惧，由贪婪、愚昧、不义和其他数不胜数的情欲和邪恶引起的。这名称的另一个意思就是“敬拜”，因为人的本性和神的律法都教导他们，使他们知道要敬拜那存在^[1]，他比善者更良善，比太一^[2]更纯洁，比单一体^[3]更基本^[4]。在那些自称虔诚的人中间，有谁能与这些人相提并论呢？

有些人尊敬宇宙的基本元素土、水、气、火，在别民族中这些元素有另外的名字，火的名字叫赫菲司托斯（Hephaestus），因为它能点燃；气的名字叫赫拉（Hera），因为它能上升，升到高处；水叫波塞冬（Poseidon），可能是因为它能湿透，而土被称为得墨忒尔，则因为它显然是一切动植物的母亲。我们能对那些人作出比较吗？智者们（Sophists）可以为这些元素起这样的名称，但元素本身只是无机的质料，其自身不会移动，它们是创造主所设计的所有形象和性质的本原。

那些敬拜基本元素所构成的形体——太阳、月亮，或者别的星辰，恒星、行星，或者整个天空和宇宙——的人怎么样呢？要知道，这些形体没有自生的，它们乃是一位拥有最完全知识的建筑师所造。

敬拜半神半人的怎么样呢？可以肯定地说，这极其荒唐可笑。同一个人怎么可能既是必死的，又是不朽的呢？更不要说他们的出生原本就可谴责，事实上，其出生带着放荡青春留下的淫乱痕迹，而他们厚颜无耻地把这种淫乱归咎于极乐而神圣的权能，臆想彼此热恋、不受一切情感困扰的神圣三一体也曾与凡人女子交媾。

敬拜各种偶像的人怎么样呢？其实，这些偶像不过是木头和石头。就在不久前，它们还在树上和矿山，根本没有成像，采石工人和伐木工人把它们砍下来、采下来，塑成像，而它们的其他“弟兄”，就是从同样地方砍采下来的别的木头、石头，则成了缸，做了脚盆，或者成为某些在黑暗中而不是在光明中使用的卑贱器皿。

至于埃及人的神祇，可以说，即使稍微提及它们都已是不雅。埃及人把非理性动物尊为神圣，其中不仅有驯养的家禽，还有最凶恶的野兽，都是从世上各类可见的活物中选取出来的。他们从地上的受造物选取狮子，从水里的受造物选取他们本地的鳄鱼，从空中的飞鸟选取鹰和埃及伊比斯（ibis）。他们明明看见这些受造物有生有死，觅食、吞吃，满身污秽，分泌毒液，撕食人肉，遭受各种疾病的侵袭，不仅有自然死亡的，更有相互残杀致死的，而竟然崇拜它们。受文明熏陶的人却崇拜蒙昧的野兽，有理性的人去崇拜没有理性的动物，赋有神性的人去崇拜丑陋无比、连瑟赛蒂兹（Thersites）^[5]都不如的受造物，治理宇宙的主人去崇拜天生卑微的奴隶。

2.既然这些人的愚昧不仅沾染了他们自己的同胞，还波及他们的邻人，那么他们必是不可治愈的，因为他们已经丧失了最重要的感觉器官，视觉。当然我不是指肉体的视觉，乃是指心灵的视觉，惟有它才能提供分辨真假的知識。所以，塞勒庇特（Therapeutae），就是总是一开始就教导如何使用视觉的人，理所当然地渴望看见存在^[6]，飞越我们感觉的太阳，但绝不会离开这一带着他们走向极乐的队伍。那些致力于这种工作的人，不会只跟从习俗，也不会只听从别人的劝告和警示，而是出于上天的炽热之情的引导，像酒神崇拜者或者精神狂乱者那样全神贯注，处在迷狂状态，直到看见自己渴望的对象。

他们如此渴望不朽、有福的生活，乃至以为他们现世的生活已经终结，所以把财产都留给儿女，或者别的亲属，主动把承受天上产业的时间向前推移；而那些没有亲属的人就把财产留给同人和朋友。可以说，已经得着、在手边备有视觉能看见之财富的人，必征服那些没有心眼、无法看见的人的盲目财富^[7]。希腊人颂扬阿那克萨戈拉（Anaxagoras）和德谟克利特（Democritus），因为他们怀着追求哲学的愿望，任自己田地的作物为羊吞噬^[8]。我本人也敬仰他们，认为他们本身确实比财富更可贵。然而这些人不是任自己的地产成为牲畜践踏之地，而是使它们产生益处，满足他人、亲属和朋友的需要，使贫乏成为富足，这样不是更好吗？这两种做法，前者显得没有头脑，甚至疯狂，但这样做的人却得到希腊人的尊敬；后者则显得头脑清醒，经过深思熟虑，极其理智。敌军所做的不就是割掉对方国家的庄稼，砍光其树木，迫使他们因匮乏

而投降吗？某个德谟克利特就是这样对待他的骨肉至亲的，对他们人为地制造贫穷、匮乏，也许没有什么恶意，但是缺乏深谋远虑，没有考虑别人的利益。而这些人一方面毫不缺乏学习智慧的热情，同时对别人的宽宏大量，而非漠不关心，他们不是浪费自己的财产，而是捐出来，利己又利人。于别人，有了丰富的物质资源；于自己，可以更好地研究哲学，这样的人岂不更良善、更值得敬佩？因为家政很花时间，能充分利用时间是一桩了不起的事，正如医学之父希波克拉底（Hippocrates）所说：“生命短暂，艺术长存。”^[9]我想，荷马在《伊利亚特》第十三卷开头表达的是同样的意思^[10]：

米西安人（Mysians）肩并肩作战，高贵的马勒（Mare）就是喝奶的人

——
惟有奶维持他们这些完全公义的人的生命。

它所表达的意思是：不公正产生自生计和赚钱的焦虑，公正则是因为坚持并遵从相反的信条。前者必然包含不平等，而后者必然包含平等，这是制定自然财富^[11]的原理，因而其地位高于虚妄意见的财富^[12]。

他们既已抛弃一切所有，不再有财物网罗他们，就义无反顾地逃离，离开自己的兄弟、孩子、妻子、父母，离开广大亲朋好友，离开生他养他的本土，因为亲情的吸引力太大，熟悉的诱惑力太强。他们离开家园，但并不移居到另一个城市，因为他们完全不同于不幸或者不中用的奴隶，奴隶要求主人卖掉他们，只是想要变换主人，而不是为了获得自由。每一个城市，就算是治理得最好的，也充满数不胜数的骚动和混乱，凡已接受了智慧之指导的人，没有能够忍受这一切。所以，他们没有迁往城市，而是在野外寻找荒凉的园子或僻静的乡村度日。他们这样做，不是想要习惯遁世的苦涩，乃是知道与志趣完全不同的人交往是何等的不利和有害。

3.这种情况存在于世上有人居住的许多地方，因为完全的圣善必须让希腊人和希腊之外的其他地方的人共同享有。在埃及各省这种情况非常普遍，尤其是亚历山大里亚的四周。不过，这些最为优秀的修士游历四方是为了找到一个非常适合的地方，可作为他们的定居之所。这个地方就位于玛勒欧提湖（the Mareotic Lake）的上面，坐落在一座有点儿低矮的山岭上，因为此处环境安全，空气清新宜人，是个极乐之地。说它安全是因为周围都是农舍和村庄，说它空气宜人是因为流入大海的湖面以及附近的海面不断有微风吹拂。海风轻，湖风紧，两者可谓天作之合，形成了最利于健康的气候。

因而这群人建造在这里的房子极其简单，只安装了对付两大最直接危险的设施，一个是防炽热的太阳，另一个是防冰冷的空气。这些房子彼此不是靠得很近，像在城里的那样，因为对向往孤独、追求这种愿望的满足的人来说，住得太近令人生厌和不悦。但它们也相距不太远，因为他们怀着团体感，珍视真诚的友谊，一旦遇到强盗袭击，也好彼此照应。每座房子里都设有一个视为神圣的房间，叫做圣所或者密室（祈祷

室），他们把自己关进密室祷告，以此逐步了解神圣生活的奥秘。进入密室时，他们不带任何东西。水、食物或者别的生活必需品，一样也不带，他们只带众先知之口传下来的律法和神谕，还有诗篇和一些培养、完善知识和虔诚的书卷。他们时时纪念永生之神，从未忘怀，甚至睡梦所见也惟有神高尚的德性和权能。确实，有许多人就是在酣睡的时候说出他们神圣哲学的荣耀真理。他们每天祷告两次，一次在早晨日出之时，一次在黄昏日落之时。早晨，他们祈求日子美好快乐，祈求天上的光充溢他们的心灵，这是真正的美好和快乐。黄昏，他们祈求灵魂完全脱离感觉和感觉对象的压迫，安坐于她所在的法庭和议会，寻求真理。晨昏之间则全部用于灵修。他们诵读圣经，从祖传哲学中寻求智慧；他们把圣经看作一个巨大的比喻，认为字面的经文只是某些隐蔽之事的符号，要通过研读才能揭示文字背后的真正含义。

他们还有老一辈人、奠基他们的思维方式的鼻祖所留下的作品，这些人留下了许多有关如何寓意解经的记载。他们把这些记载看作一种范型，仿效贯彻寓意解经原理的方法。所以，他们没有是囿于沉思，还创作赞美神的诗篇；为使诗篇更加庄严高雅，他们创作时尽可能把各种韵律、旋律、节拍都用进去。

在上文提到的密室中他们独自待了六天，寻求智慧，绝不出大门一步，甚至不投去远远的一瞥。但是第七天，他们就出来聚在一起，举行盛大集会。按着长幼顺序他们正襟危坐，双手放在衣服里面，右手放在胸和下巴之间，左手收在腿侧。然后，他们中的长者，当然也是他们所公认的最了解教义的人，走上前来作逻辑严谨、充满智慧的演讲。他不像今天的演说家或智者那样炫耀巧妙的修辞，而是力求用词得当，表达准确，所以他的话不只是停留在听众的耳边，而是经过听觉进入灵魂，在里面生根发芽。其他人都静静地危坐聆听，只用表情或点头表示赞同。

他们每个礼拜天都在公共圣所举行这样的聚会。这公共圣所被分隔为两个场地，一个场地为男人使用，另一场地则留给妇女。因为妇女也怀着同样的热情、同样的蒙召感定期参加聚会。两个场地之间一墙相隔，这墙有三四肘尺高，是以窗下墙的形式建的，墙顶的空间敞开着。这样安排的有二：既保全了女性应有的端庄稳重，同时使坐在隔壁的妇女也能听清所讲的话，因为没有任何东西能使讲话者的声音模糊不清。

4.可以说，他们把自制设立为灵魂的根基，在此之上再去建立其他德性。太阳落山之前，他们谁也不会把食物或水送到嘴边，因为他们认为沉思哲学应当在白天，满足身体的需要应在晚上。他们把白天分配给哲学沉思，只把晚上的小部分时间用来满足身体的需要。他们中有些人学习智慧的渴望比较强烈，甚至三天后才想起进食。还有些人在智慧所提供的丰富而豪华的真理大宴上尽情享受、尽情喜悦，坚持两倍的时间，直到六天之后才补充维持生命必需的食物。他们渐渐习惯了禁食，就像蚱蜢^[13]，据说只以空气为生。我想，这是因为他们的吟唱使他们

的食物成了微不足道的小事。但是到了第七天，因为他们认为这一天是最神圣、最喜庆的，所以就授予它应得的特权。他们既已在过去的六天中为灵魂提供了饕餮大餐，就在这一天也让身体得到必要的补充。他们对待自己的身体，就如同对待牲口，让它在持续劳作之后得到一定的休息和放松。但即便如此，他们也不吃任何昂贵的东西，只吃普通的面包蘸点儿盐，再加上牛膝草调调味，那就算是美味佳肴了；他们所喝的水是泉水。既然自然把饥渴配给必死的身体作了爱人，那就得抚慰它们，但不是挖空心思去求宠，以取得它们的好感，只是给予这些确实必需的、没有它们生命就无法维持的东西。所以，他们吃够饭，免得饥饿，喝足水，免得干渴，但憎恨暴饮暴食，把这种行为看作是灵魂和身体的邪恶敌人。

至于两种遮蔽方式，即穿衣和住房，我们已经说过，房子是毫无装饰的，建造起来只是作为权宜之计临时之用。同样，他们的衣服也是最经济的，仅够他们防热御寒，冬天是一件厚厚的粗毛大衣，夏天是一件背心或者麻布衬衫。因为他们遵循的是彻底的简单，知道简单是真理的源泉，而它的反面即奢华^[14]则是谬误的源泉；知道这两者都是别的事物的源头，从谬误流出各种邪恶，从真理流出人性与神性之善的大量支流。

5. 我还想讨论他们的集会和宴席的欢乐，并与其他人的集会和欢宴作比较。有些人一旦灌满了烈酒，其行为就疯狂之极，似乎他们所喝的不是酒，而是巫婆施了魔法的饮剂，充满狂热和其他可以想象的更加致命、失去理性的东西。他们像野狗一样嚎叫，相互攻击、撕咬，咬掉鼻子、耳朵、手指以及身体的其他器官。他们这种撕咬人肉的行为恰恰见证了奥德修斯（Odysseus）^[15]和库克罗普斯（Cyclops）^[16]的故事，如诗人所说的，并且他们比库克罗普斯残忍。因为库克罗普斯只报复那些他怀疑是他仇敌的人，而他们报复的却是自己的熟人、朋友，有时甚至连自己的血肉至亲也毫不例外。他们一边泼洒和平的奠酒，一边参与争斗，就像那些体育比赛的参与者，他们只是伪造了男人运动。这样的人绝不是摔跤运动员，只是无耻之徒而已。这个称呼于他们而言可谓名副其实。头脑清醒的运动员在竞技场上，在光天化日之下，在全希腊人众目睽睽之下，怀着得胜和赢得冠冕的希望，施展自己的技能，但这样的行为被寻欢作乐者贬低了意义。这些人不停地设宴聚会，在晚上黑夜里狂欢，喝得酩酊大醉，精神涣散，惟有心机加害他们所攻击的对象，侮辱、谩骂、诽谤他们。如果没有人出来担当裁判，阻止、驱逐这些人，他们就会更加放肆地将这样的比赛进行到底，其结果只能是鱼死网破，两败俱伤。因为事实上，他们自己所遭受的一点儿也不比他们所施加给人的少，只是他们浑然不觉，沉醉于喝酒，痴迷于损毁，不仅损毁别人，也损毁自己。所以，有一些人，刚来宴会时还身体健康、心地良善，不久之后离开时却已经心怀仇恨，身体伤残了——心灵的仇恨需要律师和法官解决，身体的伤残则需药房和医生帮助。另一些人——我们可能以为属于比较自制的一派的——则处于满溢状态。一口口的烈酒在他们就像是曼德拉草，他们抬起左手肘，仰起脖子（仰到一个恰好的角

度），一杯杯痛饮，然后沉沉入睡，双眸迷醉，双耳失聪，仅剩一种感觉还在起作用，那就是最可鄙的味觉。我认识这样一些人，他们在还只是半醉，还没有完全失去知觉之前，不忘安排捐赠和赞助的物品，认为现在得到令人兴奋的东西，将来就有望得到狂喜。这样，他们的一生都没有温暖，没有家，成为父母、妻子、孩子以及国家的敌人，也与他们自己为敌。因为毫无节制的放荡生活人人讨厌。

6.有些人也许会赞赏如今在世界各地盛行的宴请方式，渴望意大利式的昂贵和奢华，无论是希腊人，还是非希腊人，都效仿这种做法，追求各种摆设不是为了欢庆，而是为了炫耀摆阔。卧榻有三四套，甚至更多，都是由龟壳、象牙，甚至更加贵重的材料制成，大多数还镶嵌着宝石；床罩染成紫色，用金丝钩镂嵌，或者织有各种色彩的花纹图案，引人注目；一大堆酒杯陈列出各种款式，有无柄大口杯、连盖单柄杯、酒壶，还有各种形状的高脚杯，经技术娴熟的工匠镂刻，显得极其精致、华美。在一边侍候的仆人也装扮非常俊美、耀眼，让人以为他们不是来服侍客人的，只来露露脸，让观众饱饱眼福而已。有些仆人还只是童子，他们负责倒酒；拿水的仆人都成熟的小伙子，他们刚刚沐浴完毕，胡子刮得干干净净，脸上抹粉，眼脸上油，头发编成好看的辫子，紧紧束牢。因为他们的头发从来不剪，又长又多，最多把额发修整整齐，修成完美的弧线形。他们的衣服质地精良，如蜘蛛网般透明，有炫目的白色腰带高高提起；前摆垂到膝下，后摆稍稍在膝下一点，两摆用卷曲的丝带沿衣服缝线连接起来，然后让褶折斜斜垂下，拓宽两边的凹陷部分。另有一些成年小伙站在不太引人注目的地方，脸上新长出绒毛，双颊容光焕发，刚刚成为鸡奸者的宠爱，精致的打扮是为了接受更大的任务。这一切都是为了证明那些雇用他们的主人的豪富，事实上却恰恰反映了他们的低级趣味。

除此之外，还有各色烤肉，美味菜肴，各种调味品，都是厨师和调配师辛苦劳作的结果；他们一丝不苟地工作，不仅要取悦客人的口味，还要使各种食物看上去精美雅致，让客人赏心悦目。会上的客人左顾右盼，贪婪地看着丰盛的大餐，闻着肉食发出的弥漫香气。当他们看够了，也闻够了之后，就开始对如此款待以及款待者的慷慨不吝赞美之词。整个宴会至少有七桌甚至更多的菜肴，食谱包括各样肉类，有地上爬的，海里、河里游的，空中飞的，有兽，有鱼，有鸟，每一样都经过精心挑选，专拣那身强体壮的，每一桌的品种都各不相同，烹饪方法也各有特色。可以说，凡是自然界中看得到的，都可能出现在餐桌上。最后上来的是满满的水果，另外还有那些留作饮酒比赛用的酒水，以及他们所谓的宴后吃的食物。有些桌子被贪婪的食客吃得空空如也，他们就像鸬鹚，张开大嘴狼吞虎咽，甚至连骨头也啃得一干二净。另外一些桌子各色菜肴皆被糟蹋、啃咬，留下残羹冷炙，杯盘狼藉。他们已经吃得筋疲力尽，食物撑到了喉咙口，仍然欲壑难填；既然没有力气吃了，那就改为喝。如今，这些行为受到许多头脑清醒的人的谴责，认为人的欲望原本可以找到有效的途径控制，这样做只会为发泄欲望提供更多的通道，既然如此，我们为什么还要详细叙述呢？因为人应当适当地祈求一

点儿饥饿和干渴，尽管大多数人不愿遭遇这样的事，而不是祈求在这类宴会上所看到的奢华、过量的食物和酒水。

7.希腊人所举行的各类宴会中，有两个著名的、极为引人瞩目的例子。这就是苏格拉底所参加的两个宴会，一个在卡利亚斯（Callias）家举行，为庆祝阿忒勒库斯（Autolycus）取得胜利、赢得冠冕；另一个在阿伽松（Agathon）家举行。这两次宴会值得纪念，这是色诺芬（Xenophon）和柏拉图的论断。从他们的品格和言论可以看出他们是哲学家，他们记载这些宴会，认为它们是值得记载的，并且推断说它们必成为后代举行快乐宴会的模式。然而，如果与我们这些拥有沉思生活的人的宴会相比，他们的宴会只能成为笑柄。这两次宴会的主要特点都是快乐，不过色诺芬记载的宴会更多涉及普通的人性。宴会上有吹笛的姑娘，有跳舞、耍杂技、说笑话的，这些人都对自己的说笑和逗乐天赋引以为豪，还有其他更加肆无忌惮的搞笑活动。

在柏拉图的宴会上，话题几乎全都围绕爱展开。这爱不只是男子对女子的苦苦爱恋，或者女子对男子的苦恋，它是自然法所认可的情欲，还包括男子对别的与他们只有年龄差异的男性的爱恋。如果我们在其中找到某个细微之处，显然是在巧妙地谈论天上的爱神和阿佛洛狄忒（Aphrodite）^[17]，那也只是为了表现一点儿幽默而已。主要部分所涵盖的都是一般的庸俗爱情，它使男人丧失勇气，而勇敢则是生活中——无论是和平时代还是战争时代——最有价值的德性；人要获得勇气，变得勇敢，应当各方面都经受磨炼，学会克制，但这种爱情却使他们的心灵沾染柔弱的女子气，成为不男不女的人。由于童年时代的极大混乱，把男孩降低到女孩的层次和状态，受到爱人的缠磨，这种爱给人带来了危害，最主要体现在三个方面：身体的、灵魂的，以及财产的。因为爱人的心灵必然专注于他所爱的对象，它的眼睛只关注他，对其他事务，无论是私人的还是公共的，都视而不见；他的身体因为欲望变得衰弱，尤其是如果他的求爱没有成功；而他的财产则因为两个原因也渐渐变少了，一个是因为无心管理，另一个则是在爱人身上花销太大。我们还看到一种附带产物，就是涉及整个国家利益的更大的恶。城市荒废了，优秀的人越来越少，不孕不育、无子无孙随之而来，因为这些人对嫁墙一无所知，不是把种子播在低地的深土里，就是撒在盐碱地里，多沙石、难耕作的地方。这些地方不仅不会长出任何果实，还会把藏在它们里面的种子破坏殆尽^[18]。

我不讨论双身人（double-bodied men）的神话故事，这些人最初由合力联结、黏合在一起，后来各自分开，就如同聚集在一起的人。一旦松开了他们集合起来的纽带，他们也就分散了^[19]。所有这些故事都极具诱惑力，以为借着新奇古怪的念头就可以蒙骗人的耳朵了。然而摩西的门徒从小就接受训练，热爱的是真理，视它们为最可鄙视的东西，从来没有受骗上当过。

8.既然关于这些人所周知的宴会的故事充满了诸如此类的荒唐事，凡不听从传统意见和广泛流传的报告（即宣称它们本来就应该是这样

的)的，都把它们视作自定有罪，那么我就要相比照地描述另一些人的欢庆会。他们全身心地致力于追求、沉思自然的真理，遵循先知摩西真正神圣的教导。首先，所有这些人都在七七四十九天^[20]之后聚会，因为他们尊敬七；不只是尊敬七，还尊敬七的平方数，他们知道这个数是神圣的，贞洁的。这次聚会是五十大庆的前夕。五十是最神圣的数字，深深地根植于自然之中，由直角三角形的平方形成，而直角三角形是整个宇宙产生的源头。

于是他们聚集到一起，穿着洁白的衣服，带着既欢喜又极其严肃的表情。他们并不急着就座，先根据某个轮流值班员——这是对担当这些事务的人的通称——的信号，按一定顺序站成规范的行列，举目向天，双手也举向上天。眼睛向天是因为他们一直接受训练要双眼凝视值得沉思的事物；双手朝天表示他们是洁净的，没有做获利的事，也没有被任何赚钱之道玷污。就这样，他们站立着向神祷告，祈求他们的宴会为他所悦纳，并按他的旨意进行。

祷告完毕，各人根据入会时间前后就座，因为他们不认为长者就是年龄大、白头发的人。如果这样的人只是近期才爱上这种生活法则，那就可以说，他们还只是孩子；而那些从小到大大部分时间都在追求沉思哲学——这实在是哲学中最高贵、最富神性部分——的人，才是真正的长者。宴会上也有女子，她们大多数是大龄的未婚女。她们保持贞洁不是出于迫不得已，如某些希腊女祭司那样，而是出于自己的自由意志，因为她们热切渴望智慧。她们既切望智慧作生活伴侣，就摒弃了肉身的享乐，不求可朽坏的子孙，只求永恒的后裔。惟有贴近神的灵魂才有能力独自生产这样的孩子^[21]，因为父已经在她里面播下灵性之光，使她能够看见智慧的真理。

9.按照就座顺序，男子主动坐在右边，女子主动坐在左边。也许有人会想，对那些出身好、品德高、践行哲学的人，应该提供虽非昂贵但比较柔软的长榻。但事实上，他们睡的是普通木头制作的木床，上面垫一层极其便宜的本地莎草纸，扶手处稍稍抬高，可以挂点儿东西。当他们想多少缓和一下斯巴达式的艰苦和严酷时，也常常且处处奉行与自由相配的易得的满足，竭力反对引发爱欲的享乐。他们没有仆人侍候左右，因为他们认为主仆关系完全违背本性。按本性说，人生而自由，只是有些人追逐邪恶的源头即不平等，行恶劣而贪婪之事，把他们的轭强加在弱者身上，使强者有权力欺凌弱者。在这神圣的宴会上，如我已经说过的，没有奴仆，各样事务都是自由人做的。他们作为帮助者履行任务，不是出于强迫，而是出于自愿；不是等候吩咐，而是自觉主动、满腔热情地预想可能产生的需要。因为派来从事这些事务的并不是任何一个自由人，而是精心挑选出来的年轻会员，他们有特别的功绩，奋力追求最高德性，成全他们良善而高贵的品德？他们满怀喜悦和自豪地从事这些工作，就如同儿子服侍真正的父亲、母亲，把他们看作在家共同的父母，甚至比血肉之亲还亲密，因为对心地正直的人来说，没有比高贵的生活更紧密的纽带了。他们尽职时不束腰带，衣服下垂，这样的装束

表明他们身上没有一点儿迹象能让人误以为是奴仆。

在这样的宴会上——我知道有些人会讥笑，但惟有那些所作所为需要用眼泪和悔恨来洗刷的人才会如此——从头至尾都没有酒^[22]，惟有水。这是最清澈最干净的水，给大多数客人喝的是冷水，给年老体弱者喝的则是温水。桌上也没有任何一种动物的肉食；摆上来的食物就是面包，加点儿盐作为调味，有时候也有牛膝草，那就是美味佳肴了。祭司献祭时要禁酒，这是完全合理的，他们在一生中都不近酒色。因为酒就像药，会使人做出荒唐之事，昂贵的菜肴则会激起动物般的最贪得无厌的欲望^[23]。

10.这就是预备程序。当客人们都按安排好的顺序就座，如我已经描述的那样，服侍者们各就各位。一切都准备停当后，大庭上一片安静——这里也许可以问，什么时候有过喧哗？——比此前任何时候都安静，静得不敢发出一点声音，连呼吸也不敢粗声粗气。就在这样的安静之中，大会主席开始讨论某个有关圣经的问题，或者解决某人提出来的问题。他丝毫没有炫耀的意思，因为他没有野心想要以机敏的演讲获得名誉，只是想对某些具体问题获得更深入的洞悉；获得这样的洞悉也不是要私下里自己保留，不与别人分享，因为别人即使没有他那样的清晰洞察力，至少有了了解的同样强烈的愿望。他的讲授风格自由随意；他慢慢讲说，娓娓道来，不断重复，放慢节奏，延长时间，这样，思想就会牢牢地烙在听众的心灵里面。如果讲说者滔滔不绝，连口气也不换一下，那么听众就难以跟上他的话语，感到迷茫，不知道他所说的意思。他的听众几乎一动不动地保持同样的姿势，双眼盯着他，耳朵竖起来，点头和扫视表示理解和领会；脸上慢慢换成欢快的神色，表示赞赏；头稍稍移动、伸出右手的一个指，则表示有理解的困难。站在一旁的年轻人专心致志，一点儿也不逊色于坐在椅子上的人。讲解圣经是用比喻来讨论内在的含义。对这些人来说，整部律法书看起来就像是一个活生生的受造物，直接的指令是给身体的，给灵魂的则是储存在措辞里面的隐秘含义^[24]。正是在这种含义中，理性灵魂开始沉思与自身同样的事物，透过仪文就如同镜子一样看见律例的炫目之美，展开、除去象征性的覆盖物，展现思想于日光之下，使那些只需稍稍点拨就通的人能够透过外在、可见的东西辨别里面隐藏的事物。

当主席认为自己已经讲得差不多了，两边的人也都确信已经达到了各自目标，说者取得了预期效果，实现了自己的目的^[25]，听者领会了演讲的要旨，明白了所听的意思，于是，全体鼓掌，表示大家都兴奋地期待下一个节目。接着，主席就起身唱献给神的赞美诗，所唱的赞美诗可能是他自己刚刚创作的，也可能是早期诗人们留下来的老歌。他们留下了许多圣歌，包括各种韵律和旋律，有六韵部的，抑扬格的，抒情诗的，适用于列队行进祈祷，或者奠酒时、上祭坛时吟唱，也用于歌队站立诵唱，或者边舞边唱。这些圣歌在选用格律时都十分仔细，必要时可以作各种适当的变化。主席唱完之后，其他人按着安排好的特定顺序一一吟唱，一个人在唱时，其他人都十分安静地聆听，惟有唱到末句或叠

句时，众人都放声歌唱，男女齐声应和。当各人都唱完了，年轻人就摆上上面刚刚提到过的餐桌，桌上放着真正纯洁的食物，即发酵的饼，加上盐和牛膝草作调料，表示对放在圣殿前厅的圣桌的尊敬，因为圣桌上放着的就是面包和盐，没有任何辛辣作料，面包是未发酵的，盐是未掺杂的。应该说，把最单纯、最洁净的食物分配给最高等级的人，即祭司，作为对他们事工的奖赏，这是理所当然的。其他人虽然也向往同样的特权，但不得像他们一样，要让高贵者保留他们的优先权。

11.晚餐后，他们举行神圣的祈祷守夜仪式，具体过程是这样的。他们全体起立，站在餐厅中央，自动分成两个歌唱队，一队是男的，一队是女的，各队选出的领导人和领唱者是他们中间最有名望的，也是最富有音乐天赋的。接着他们就颂唱各种韵律、各种旋律的圣歌，有时候齐声合唱，有时候启应轮流吟唱，手脚合着音乐打拍子伴奏；他们热情高涨，时而列队前进祈祷，时而止步吟唱，时而踏着舞步左右旋转合唱。

当两队在宴会上各自尽了本分，按着酒神节（Bacchic）仪式喝了表示神之爱的烈酒，他们就合为一队，仿照从前在红海边建立的合唱队，那是为纪念在那里所行的神迹奇能建的。想当初，神一声命令，海就成为一方的得救地，另一方的毁灭地。当强大的力量把海水推回，把它一分为二，相对的两边海岸上就升起类似于高墙一样的坚体，它们之间的开阔空间拓展为一条平坦而干燥的大路，人在公正的引领下走上这样的道路，一直走向对岸的高地。但当海水回流，奔腾汹涌时，从两边冲过原来显现为干地之所，把追赶的敌人淹没毁灭。这是一种令人叹为观止的景象和体验，超越言语、思想和盼望。无论男女都满怀狂喜地组成合唱队，吟唱圣诗，赞美和感激神他们的救主，男人在先知摩西的引导下，女人则在女先知米利暗（Miriam）的引导下。

总而言之，正是照着这样的模式，塞勒庇特的合唱队，包括男队和女队，声声相和，句句相应，女声的高音混合着男声的低音，形成了最悦耳的和声，最纯正的音乐。思想是美好的，言语是高尚的，歌唱者是可敬的，思想、言语和歌唱者的目的也同样是虔诚的。他们不断歌唱，直到黎明，如痴如醉，但这种陶醉没有一丝羞耻，他们也没有变得头重脚轻，双眼迷离。相反，他们比刚来参加宴会时更加警觉，更加清醒了。他们脸和身体面东站立，看到太阳升起时，就把双手升向天空，祈求明媚的日子、真理的知识和敏锐洞悉事物的能力。祷告完毕后，他们就分开，回到各自的私人圣所，去他们所惯常的哲学田地继续努力工作，辛勤耕耘。

关于塞勒庇特就讲到这里。这些人已经真心爱上了沉思的生活（沉思自然），喜欢它所教导的法则，只过灵魂的生活，作天国的公民；他们借着其忠诚的保人“德性”，得以站立在父和万有之造主面前；德性还为他们求得神的友谊，外加一重恩赐，就是真正良善的生活。这是胜过一切好运的恩惠，是最高福祉。

[2] henos.——中译者注

[3] monados.——中译者注

[4] 关于单一体与太一在毕达哥拉斯学派（Pythagoreanism）中的区别，请参看策勒，*Presocratics*（英译本）《前苏格拉底》vol.i.p.309 f.一般来说，其要点似乎是这样的：单一体与双（Dyad）相对，前者是数的“父”，后者是数的“母”，而太一表示神，超越于一切之上。但是，也有一些人把单一体置于太一之上，斐洛这里可能也有这个意思。

[5] 荷马史诗《伊利亚特》中的一名最丑陋、最会骂人的希腊士兵，在特洛伊战争中嘲笑阿喀琉斯而被杀。——中译者注

[6] tou ontos theas (the Existent).——中译者注

[7] 参见注7。

[8] 关于阿那克萨戈拉的这个故事，斐洛在De Prov.Aucher，第52页也讲过。柏拉图比较含糊地说（Hipp.Mai.《大希庇亚篇》283 A），他把所有财产都浪费掉了。第欧根尼·拉尔修则说（ii.6）他把财产都给了亲友。德谟克利特因为抛弃田地和祖传财产，西塞罗的Tusc.Disp.V.114就把他与阿那克萨戈拉联系起来。

[9] 这是希波克拉底的著名格言，不过，这里的艺术是指医术。

[10] 看到这句精确的引文确实有点奇怪。因为他在引用荷马时，绝大多数情况下都根本不指明出处。有时候引文被明确归为ho dokimotatos ton poieton，另外地方至少有三次提到荷马的名字。这里之所以偏离常规，也许是因为引文本身的性质。大多数引文都是比较著名，是人所熟知的，但这一句引文所选自的段落不大会引人注目，因为它只是用来勾勒两个词（abios和dikaios）的一种关联，其实大多数人都不会想到这种关联。

[11] 希腊文为tes physeos proaireseos。洛布丛书斐洛译本译为nature's wealth，与the wealth of vain opinion相对。因此，我们这里把它译为自然财富。——中译者注

[12] “自然财富”就是水、面包这些简单的生存条件，这是每个人都能同等地得到的东西，这种财富与“属视觉财富”（seeing wealth），即属灵的德性和智慧之财富是不可同日而语的，但比起“盲目的财富”，也就是这里所谓的“虚妄意见的财富”，它又是高出一层的。

[13] 这里斐洛更加明确地跟从了柏拉图。见Phaedrus《斐德若篇》259C。蚱蜢只吃空气（或者更多的是吃露水），不吃任何食物的观点可以追溯到赫西奥德（Hesiod）的Shield《盾》395ff。

[14] 指追求虚妄之事的倾向。

[15] 一译“俄底修斯”，古希腊荷马史诗《奥德赛》中的主人公，伊塞卡国王，特洛伊战争中领袖之一，曾献木马计，使希腊军获胜。——中译者注

[16] 希腊神，独眼巨人。——中译者注

[17] 爱与美的女神，相当于罗马神话中的维纳斯。——中译者注

[18] 斐洛很可能想到了柏拉图的Laws《法律篇》838E，那里也描述了同样的做法，把种子播在岩石和沙砾里。他在Spec.Leg.《寓意解经》iii.34里用大量同样的语言描述与不能生育之女子交配的行为。

[19] 这里暗示男女的结合。

[20] 我想，这里是指五旬节。但斐洛写得非常谨慎，没有告诉我们这七个星期是从什么时候开始算起。在Spec.Leg.《寓意解经》ii.176里他曾说，这时间是从“Sheaf”，就是逾越节后第二天的节日算起，这里很可能也是这样的。

[21] 这意思可能就是“不需要借助助产婆的技能”。

[22] 不可以为这里暗示着其他场合就可以喝酒，这只是为了与其他人的宴会相对比。

[23] 这个表达可以追溯到柏拉图的 *Timaeus* 《蒂迈欧篇》70E。

[24] 很难说这里的“nous”应该译成“心灵”，还是如通常那样译成“含义”。我想，斐洛对这两者几乎是不加区分的，不过，“nous”主要还是指“含义”，而“en hoi”主要包含“心灵”的意思。

[25] 按我（英译者）对这个句子的理解，这样翻译更加忠实于原文：“对他来说，按着他的意图进行的演讲已经达到了预期目标，对听众来说，所听到的内容似乎也是符合他们的目的。”等等。

译名对照表

Aaron 亚伦

Abel 亚伯

Abraham 亚伯拉罕

Achilles 阿喀琉斯

Ada 亚大

Adam 亚当

Aeschylus 埃斯库罗斯

Agathon 阿伽松

Ahiman 亚希幔

Alexander of Macedon 马西多的亚历山大

Alexandria 亚历山大里亚

Aphrodite 阿佛罗狄忒

Aminadab 亚米拿达

Ammonites 亚扪人

Anaxagoras 阿那克萨戈拉

Anaxarchus 阿那克萨库斯

Antigonos 安提贡

Antigenidas 安提戈尼达

Antisthenes 安提斯泰尼

Apollodorus 阿波罗多洛

Arabians 阿拉伯人

Argonauts 阿尔戈

Aristotle 亚里士多德

Athena 雅典娜

Athens 雅典

Atreus 阿特柔斯

Attic 阿提卡

Autolycus 阿忒勒库斯

Balaam 巴兰

Babel 巴比伦

Bacchic 酒神节

Bias of Priene 普里耶涅的比阿斯

Bilhah 辟拉

Brutus 布鲁图斯

Cain 该隐

Calanus 卡拉努

Callias 卡利亚斯

Chaereas 卡依瑞斯

Chaldaean 迦勒底人

Cohn 柯哈

Croesus 克娄苏

Cyclops 库克罗普斯

Cynics 犬儒学派

Dardanian 特洛伊

Delphi 德尔斐

Demeter 得墨忒耳

Democritus 德谟克利特

Deucalion 丢卡利翁

Diogenes Lartius 第欧根尼·拉尔修

Dionysus 狄奥尼索斯

Dothaim 多坍

Gnosticism 诺斯底主义

Egypt 埃及

Eleusis 埃琉西斯

Elizabeth 以利沙巴

Enoch 以诺

Enos 以挪士

Epicurus 伊壁鸠鲁

Er 珥

Esau 以扫

Essenes 艾赛尼人

Euphrates 幼发拉底河

Euripides 欧里庇得斯

Eurystheus 欧律斯特乌斯

Eve 夏娃

Gaidad 盖大得

Gaius 盖尤斯

Gymnosophists 天衣派信徒

Hagar 夏甲

Hebrews 希伯来人

Hebron 希伯伦

Hephaestus 赫菲司托斯

Heliopolis 希吕波利城

Hera 赫拉

Heracles 赫拉克勒斯

Hermes 赫耳墨斯

Hesiod 赫西奥德

Iliad 伊里亚特

Indian 印度的

Iphitus 伊菲图斯

Israel 以色列

Issac 以撒

Jacob 雅各

Jason 伊阿宋

Jethro 吐忒罗

Jobel 雅八

Joseph 约瑟

Joshua 约书亚

Jubel 犹八

Julius Caesar 尤利乌斯·凯撒

Keturah 基土拉

Korah 可拉

Laban 拉班

Laconian boy 拉哥尼亚男孩

Lamech 拉麦

Leah 利亚

Levites 利未人

Loeb 洛布

Lot 罗得

Lyeurgus 莱喀古斯

Lysimachus 吕塞马库斯

Macedonians 马其顿人

Maiel 马伊利

Mahujael 米户雅利

Maltes 马耳他

Marah 玛拉

Mare 马勒

Mareotic Lake 马勒欧提湖

Massebieau 玛塞比亚

Mathuselah 玛土撒利

Mesopotamia 美索不达米亚

Midas 弥达斯

Midianites 米甸人

Miltiades 米泰亚德

Miriam 米利暗

Moabites 摩押人

Moses 摩西

Muses 缪斯

Mysians 米西安人

Nahor 拿鹤

Naasson 拿顺

Niobe 尼伯

Noah 挪亚

Noeman 拿玛

Odysseus 奥德修斯

Omphale 奥姆法勒

On 安

Onan 俄南

Olympians 奥林匹斯诸神

Palestinian 巴勒斯坦的

Panathenaea 泛雅典娜节

Peitho 比东

Persephone 帕尔塞福涅

Phinehas 非尼哈

Phaedrus 斐德若

Philo 斐洛

Pindar 品达

Plato 柏拉图

Plutarch 普卢塔克

Polyxena 波吕克塞娜

Poseidon 波塞冬

Priam 帕里亚

Protagoras 普罗泰哥戈拉

Ptolemy 托勒密

Pythagoreanism 毕达哥拉斯学派

Rachel 拉结

Rameses 兰塞

Rebecca 利百加

Reuben 流便

Sarah 撒拉

Sarai 撒莱

Scylla 斯库拉

Sella 洗拉

Semele 塞默勒

Seneca 塞涅卡

Seth 塞特

Sheshai 示筛

Socrates 苏格拉底

Sodom 所多玛

Solon 梭伦

Sophist 智者

Sophocles 索福克勒斯

Sparta 斯巴达

Stoic 斯多亚

Sychem 示剑

Syleus 塞勒乌斯

Syria 叙利亚

Talmai 挾买

Tamar 她玛

Theban 忒拜

Theodorus 塞奥多瑞斯

Theodotus 塞奥多图斯

Theognis 塞奥尼根斯

Therapeutae 塞勒庇特

Thersites 瑟赛蒂兹

Thobel 土八

Thyestes 梯厄斯忒斯

Tragedian Ion 悲剧作家伊翁

Triptolemus 特里普托勒摩斯

Xanthian 克西人

Xenophon 色诺芬

Zeller 策勒

Zeno 芝诺

Zeno the Eleatic 埃利亚的芝诺

Zeus 宙斯

Zilpah 悉帕

Zoan 锁安城

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论至善和至恶

[古罗马] 西塞罗 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

论至善和至恶

[古罗马]西塞罗 著

石敏敏 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论至善和至恶/ (古罗马) 西塞罗著 ; 石敏敏译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-7990-1

I. ①论... II. ①西... ②石... III. ①西塞罗, M.T. (前106 ~ 前43) - 伦理学-研究 IV. ①B502.42

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第074831号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 王影

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650 × 960 1/16

印张 13.5

插页 2

字数 168千字

纸书定价 39.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话 : 010-84083683

作者简介

西塞罗（Marcus Tu llius Cicero，公元前106—前43年），出身于骑士阶级的富裕家庭，以善于雄辩而成为罗马政治舞台的显要人物。罗马共和时代的政治家、哲学家、演说家和律师，古典共和思想最优秀的代表。他是罗马哲学的真正奠基者，是第一个将古希腊哲学术语译成拉丁文的人，代表作有《国家篇》《法律篇》《论至善和至恶》和《论神性》等。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典是关于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括从公元前3世纪到公元5世纪八百年的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字，评点对方，捍卫自己，两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，他们长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛集中选取了希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望为学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译本导言

一 生平概况

马库斯·图利乌斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前106年1月3日—公元前43年12月7日），演说家、律师、政治家和哲学家，一生参与许多重大政治事件，扮演重要角色，经历了罗马共和国的衰落和灭亡。他的作品是那些历史事件的宝贵信息资源，他的哲学作品则是他屡次被迫脱离政坛的见证。

西塞罗出身贵族，但他的家族里没有一个是富有的贵族，只是由于在选举中获胜，才得以在罗马开始他们的政治生涯。西塞罗就像是另一个阿基里斯（Achilles），心怀远大的政治抱负，渴望成为最好的政治家，在他同时代的人中实可谓鹤立鸡群。这是他30岁之前的人生目标。

对西塞罗来说，仅是法律方面的经历就足以引导他走向政治上的成功。他前后当过财务官、市政官、执法官、执政官、元老院议员，对自己的成功非常自豪，尤其对一举粉碎企图用武力推翻罗马政权的喀提林阴谋颇为得意。他未经审判就处五名谋反者死刑，并引以为豪。这是他一生中最成功的15年，可谓声名鹊起（公元前75—前59年）。

但是，到了公元前60年，恺撒、庞培和克拉苏联合起来，组成“前三头”同盟，控制了罗马政坛。西塞罗受到仇敌抨击，公元前58年，法官克劳狄（Clodius）提出一项有溯及力的法案，凡未经审判就处罗马公民死刑的，应当勒令流放，全部财产充公。这次流放为西塞罗提供了充足的思考时间，他开始了第一个哲学研究时期。但是，大约一年之后，政局发生了变化，他蒙允回到罗马，财产也得以全部返还。

政治事务使他不得不放弃哲学研究。当恺撒跨越鲁比孔河（Rubicon River），带领军队进入意大利，发动与庞培的内战时，西塞罗选择站在庞培一边。不过，他并不热心，因为所争论的不是罗马应当是共和国还是帝国的问题，而是谁将成为皇帝的问题。是庞培，还是恺撒？无论谁，都将是一场灾难。最后，恺撒赢了，于公元前48年成了罗马的第一位皇帝。他赦免了西塞罗，允许他于公元前47年7月回到罗马。西塞罗被迫离开政治，于是致力于学术研究，从事哲学著述。

恺撒于公元前44年3月15日被杀，这导致安东尼（Antony）、李必达（Lepidus）与屋大维（Octavian）、奥古斯都（Augustus）之间的又一场权力之战。西塞罗作为再生的德谟斯提尼（Demosthenes，古希腊演说家），仍然希望能恢复共和国，为此发表了一系列热情似火的演讲。这就是著名的《反腓利比克之辩》（Philippics），他希望帮助屋大维战胜安东尼。但安东尼不仅把西塞罗本人，还把他的儿子、兄弟以及侄子全列在死刑名单上，屋大维却袖手旁观，没有保护西塞罗及其整个

家庭。于是，安东尼一声令下，赫勒尼乌斯（Herennius）砍去了西塞罗的头和手，把他们全都钉在元老院的演讲柱上。因而，西塞罗的最后15年（公元前57—前43年）充满了悲剧色彩。

二 思想概述

西塞罗的哲学从属于政治，带有一定的政治目的，也就是捍卫并改善罗马共和国。他认为政治家都已经败坏了，不再拥有先辈们早年所具有的优秀品质。哲学和艺术始终是雅典人独领风骚的活动，罗马人西塞罗对法律、统治、职责这些道德和实践问题更感兴趣，所以他把希腊作品译成拉丁文，创设词汇和概念，理想化地描述罗马历史，树立正当行为的榜样，阐明它的思想。

柏拉图的新老学园派导向怀疑主义，因为人类不可能对自己关于世界的知识非常确信，因而不能说哪种哲学就是真理。西塞罗是个法律高手，能够考虑到问题的方方面面，为委托人有效辩护，一旦出现新的证据或遇到新的问题，就得全面重新考虑对策。他又是一个政治家，就这种身份来说，他需要大量灵活的技巧，才能应变自如。他确实非常聪明，机智过人，对其他哲学流派可以信手拈来、随意使用，用得恰到好处，对它们的观点如数家珍，所以他的教导非常成功。另外，他对伊壁鸠鲁学派充满鄙视，极尽讥笑挖苦之能事，结果对它的教导严重误解，竟然以为它根本上不过是对低级快乐（食、色、酒）的无耻追求。但是，这一学派的创始人伊壁鸠鲁及其追随者实际教导的是，快乐就是没有痛苦（包括对财富、名誉或权力的欲望所引起的痛苦），而不是生活放荡，毫无自制。伊壁鸠鲁学派教人远离政治和公共事务，与朋友安静共处，致力于哲学研究（像苏格拉底那样），这样的生活才可能有最大的快乐。伊壁鸠鲁学派还是无神论者，因为他们认为宇宙中的一切事物，包括天体，都是由原子构成的。他们的原子论使他们对诸神的存在不感兴趣，因为诸神诚然存在，但并不干涉人的事务。此外，他们相信，人最大的痛苦是由对死亡以及死后的世界的恐惧所致。所以他们认为死只不过意味着感觉的终结，如构成物体的各原子彼此分离一样。因而没有任何理由畏惧死亡，因为根本没有神的审判或者来生。

西塞罗涉足政治颇深，对荣耀孜孜以求，这使他与伊壁鸠鲁学派强调隐居的理论相反。他还拒斥无神论，因为对神圣处罚的畏惧往往对人具有威慑力，使人不敢行不道德之事。

然而，在流放期间，他再也不能参与公共生活，所以他所能指望的最好的事情就是个人生活的修养，以及它所可能提供的快乐。

西塞罗是个真正的治国之才。他试图一点点而不是完全地接纳斯多亚主义的生活方式。他始终是个罗马人，而罗马的日常道德规范与斯多亚学派的某些理想是背道而驰的。因而，西塞罗把斯多亚学派罗马化，使其改头换面。我们只要看一下他借斯西比奥之口表达的关于理想地支配身体的观点，就可以注意到他的设想。但西塞罗局限于罗马人的经验范围，从他与亚里士多德对城邦衰落的不同看法可以最清楚地看出这一

点。亚里士多德知道城邦衰败之后会产生怎样的潜在力量和影响，但西塞罗根本不明白亚里士多德如此洋洋洒洒描述的力量是什么东西。在他看来，历史提供了唯一可能的因果路径，个人的力量和行为在作为结果产生的城邦中是微不足道的。

西塞罗的哲学信念与斯多亚哲学相冲突的另一点是宗教。在这一点上，罗马传统与斯多亚理论是完全相反的，所以，两者永远不可能真正统一。这凸显了重智求知的希腊世界与重宗教恩赐的罗马传统之间的区别。这一区别在两个世界之间划出一条界线，一个是知识、理性的世界，另一个是传统和感情的世界。斯多亚哲学是一种注重知识和兄弟关系（brotherhood）的希腊哲学，也强调宿命论，相信一切都由固定的宇宙秩序预定，所以不可能被罗马人实际接受。斯多亚的宇宙本质上是一个精确有序、毫不混乱的宇宙。人的目标就是服从于秩序，也就是大自然的理性计划；与宇宙秩序和谐一致，按照这样的计划生活，这就是智慧。拒斥自然秩序或大自然，那就是罪。在他们看来，这大自然充满神性，因为万物都有像神一样的灵所附着。因此自然秩序本身就是神，整个宇宙也是神。

自然律适用于整个宇宙，因而，唯有所有人组成的普遍政治共同体才能存在。西塞罗的理想国家要经历三个连续阶段：第一，共和国中有一种高贵的支配力量；第二，某些权力归于贵族；第三，某些事情留给人民作主。其实，过去的罗马就是这种理想的国家：国王就是高贵力量；元老院代表贵族力量；保民官代表作主的人民。

显然，西塞罗认为罗马就是理想的完美国家。这位善于适应新环境的政治哲学家又证明神圣的罗马帝国的美德是正确有效的。罗马的扩张是神圣计划的一部分，要在罗马社会形成一个世界同盟。在这一点上，斯多亚哲学和罗马帝制是不相融的。罗马的扩张主义与斯多亚忽视人事的观点相左；大自然的计划不可能由人来改变。

当论到国家的衰败时，西塞罗拒斥斯多亚哲学，舍弃逻辑，选择传统和罗马人的感情。在西塞罗看来，一个好的政治体制是人为着共同的善而建立的。亚里士多德认为这样的体制可以有六种不同形式。所有形式都可能有的好的组合或坏的组合。而且，有些形式还可能就是从另一种形式演变而来的。可以用一个、少数、多数来简单地勾画出好的和坏的组合。好的组合是君主制（一个）、贵族制（少数）、政府制（多数，即共和国）；坏的形式有僭主制（一个）、寡头制（少数）和民主制（多数）。

亚里士多德认为，这六种政治形式可以根据“好对坏”“一对少数对多数”的范畴分成三对形式，分别是“君主制”（好、一）、“贵族制”（好、少数）、“政府制”即共和国（好、多）、“僭主制”（坏、一）、“寡头制”（坏、少数）、“民主制”（坏、多）。其中每一种都可能演变出其他形式，通常是由于蜕化而导致的。

关于灵魂的不朽，西塞罗与柏拉图一致。斯多亚学派认为灵魂能够

离开身体存活，但没有感受能力。他们的意思是说，个体灵魂必须与普遍的宇宙灵魂重新合一，这是赏罚的必要前提。

三 《论至善和至恶》的主要内容

西塞罗的《论至善和至恶》写于公元前45年，由三次不同的谈话组成，分别讨论伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派以及以西塞罗的雅典老师阿斯喀隆的安提奥库斯为代表的“第五学园派”的伦理学体系。就详尽阐述斯多亚伦理学而言，全面考察这一问题特别重要；谈话从正反两方面围绕主要哲学学派在人的生活目的或目标（亚里士多德称之为“telos”）问题上的论述展开。对西塞罗来说，最重要的问题是：“能为正当生活和良善行为的一切原理提供准则的‘目的’，即最终的目的是什么？”这也可以说是古代哲学的普遍问题。许多哲学家倾向于认为这样的问题必须从宗教中寻找答案；西塞罗则认为这是与哲学相关的问题，所以这篇作品意在在罗马人中推广当时所能找到的各种回答，让读者自己来决定哪一种更令人信服。

如上所说，《论至善和至恶》讨论的是伦理学理论，更确切地说，它阐述并批判西塞罗时代最著名的三种伦理学体系。

这是西塞罗最精致也是最系统的哲学著作，是他最有影响力的作品之一，影响了几个时代，因为当时旧的宗教已经失去控制力，基督教则还没有出现。亚里士多德把伦理学关于“telos”或目的的问题看作人所追求的最高目的，实现这样的目的就获得了他的至“善”或“福祉”。

“telos”不仅包含“目的”的意思，还有“完全”的含义，是人的本质能力——尤其是人独特的理性能力——的完全发展和正当使用。理智生活是最好的，是至善；次善就是获得终极目的的各种手段。各种善的上升有范围之限：孜孜以求的极点的目的或目标是至善，与此相对的负面价值的极端，当然就是至恶了，所以就有“善的目的，恶的目的”。

《论至善和至恶》中的每一篇都讨论一种重要的伦理学理论。第一卷阐述的伊壁鸠鲁学说可能源于这一学派的某种手册，似乎概括了伊壁鸠鲁《论目的》一文的要点，概述了伊壁鸠鲁与犬儒学派之间的主要争论，以及某个伊壁鸠鲁学说信奉者“论友谊”的作品中的要点。

亚历山大死于公元前323年，亚里士多德死于公元前322年。伊壁鸠鲁和斯多亚学派的创始人芝诺都是在约20年后开始在雅典任教。这个时间标志着希腊思想以及希腊生活进入了新的时代。思辨能力已经精疲力竭；柏拉图学派与亚里士多德学派在其创始人死后也显出迟暮之态。启蒙主义早就损害了宗教的根基；哲学家似乎都在各抒己见，只有在一点上众口合一，那就是都承认事物并非其显现出来的样子；人显然对自己的结论不能确信，持怀疑态度，皮浪把这一点发展成为一个体系，创立了怀疑主义。同时，外在的秩序也发生了变化。在柏拉图和亚里士多德看来，善的生活只可能在一个自由的城邦中存在，就像他们所了解的希腊独立的小城邦；但这些城邦如今都落入了马其顿帝国的统治之下，希腊人与外邦人之间的藩篱已经撤除。亚历山大的后继者频繁发动的战争

使一切事物都处于不安全状态；流放、为奴、暴死都有可能落到每一个人头上。

无论伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派怎样彼此敌对，在面对时代的需要时仍有某些共同特点。哲学被体系化，分成三个公认的部分：逻辑学、物理学和伦理学。两个学派都认为第三部分是最重要的；它们都提出信条，而不是思辨，这是人作为人而不是作为希腊公民的生活方式。两者都抛弃了理想主义，认为除了质料没有其他现实，承认感觉经验也是知识。两者研究自然世界都只是为了更好地理解人的位置。两者都在时运变迁中寻求幸福和安全；它们发现幸福就在于心灵的宁静，在于心灵没有恐惧和欲望的干扰。但这里，两位导师发生了分歧。伊壁鸠鲁寻求的宁静在于使人的意志从自然律中解放出来，芝诺则认为宁静在于顺服自然律；而且他们各自的自然概念也存在本质区别。知觉和感觉分别决定我们的判断和选择，它们都是“真实的”，即都是经验获得的正确材料。“前概念”也是这样，我们借此认识每种新的知觉，即我们的一般概念，因为这些是过去知觉的积累。正是在意见中，也就是关于感知觉的判断中，才可能出现错误。意见唯有得到实际感知觉的确认，或者就那些与不可感知的对象（比如虚空）相关的意见来说，唯有当它不与实际感知觉矛盾时，才是正确的。因而，伊壁鸠鲁的论证虽然比较粗糙，却对归纳逻辑产生了影响。

《论至善和至恶》第一卷提到了伊壁鸠鲁的自然哲学。西塞罗同时代的伟大诗人卢克莱修（Lucretius）的诗详尽论述了这个主题，他怀着宗教般的热情传讲导师的理论，就如向人类传讲福音。伊壁鸠鲁接受了德谟克利特的原子论。根据这一理论，最初的实体是数不清的物质颗粒，它们不可分、不可灭，凭着无限扩张的虚空自发运动。我们可灭的世界以及它所包含的一切就是这些散布在虚空中的原子的暂时聚集。除了我们的世界之外，还有无数其他世界在不断地形成和分解。这个宇宙自生自发，虽然有神存在，但他们并不引导宇宙运动；他们住在世界之间的虚空（空隙）中，过着无所忧虑的幸福生活。人的灵魂，与其他一切物质事物一样，也是由原子构成，而且是最小、最活跃的原子，外面包围着比较粗糙的身体原子，当身体死亡分解了，灵魂也随之消散。因而死就意味着完全消失。

这样，人就从损害其幸福的迷信——对诸神的惧怕，对死后惩罚的恐惧——中解放出来。但如果相信所发生的一切事都是由不可避免的命运引起的，那么仍然存在更糟糕的暴君。

伊壁鸠鲁与阿里斯底普斯一样，主张快乐是唯一的善，是构成人的福祉的唯一因素。阿里斯底普斯已经得出实际结论，正当的事就是享受所能获得的现时快乐。他的行为准则可以用贺拉斯（Horace）的“及时行乐”来概括。但伊壁鸠鲁对这种幼稚的快乐主义作了彻底改造，在这里成了一种完全不同的理论。这一理论的精义是：快乐的善是属于当下直觉的事，是靠自然本能证实的，就如在婴儿和动物的行为中所看到的；所有人的行为实际上都是以快乐为目的的；正确的目的就是确保快

乐与痛苦总体上的最大平衡；没有痛苦是最大的快乐；这种快乐只能有类的分别，不可能因感觉上的满足而增加；心灵的快乐基于身体的快乐，但心理的快乐可以在量上大大超过身体的快乐。事实上，前者包括对当下满足的意识、过去快乐的记忆以及将来快乐的盼望；“非自然、非必要”的欲望和情感是不幸的最大原因；因而，谨慎、自制或自控，以及其他公认的美德对获得最大快乐的生活是至关重要的，但美德若不是为了追求幸福，其本身是没有什么价值的。

四 影响和命运

对快乐主义的这种最初并且某些方面有点自相矛盾的发展，与骄奢淫逸毫无相同之处。相反，伊壁鸠鲁既教导也践行简单的生活，磨炼日常的美德，为此他还制定了讲究实用性的法则，这使他在某些做法上走向极端的非正统。尤其是他否认公正和法律具有绝对有效性，反复教导要回避公民的现行义务。对友谊，他给予最高的评价；他在雅典郊外自己的院子中创立的这所学校，世称“Garden”，既是学生求学的学院，也是朋友聚集交往的场所，到了西塞罗时代仍然活跃，并每年庆祝其创始人的生日。伊壁鸠鲁是英格兰实用主义者的先驱；但与他们不同的地方在于，他并没有试图把快乐主义与利他主义结合起来。在古代不可能有类似于“最大多数人的最大幸福”这样的公式。伊壁鸠鲁没有明确提出当自我的权利与他人的权利发生冲突时所产生的问题。但这样的问题是与他伦理学中的唯我主义对立的，就像与它的快乐主义基础对立一样，西塞罗所真正批判的正是这种快乐主义基础。

基督教作家认为“telos”就是认识基督，至善就是那些已经认识基督的人的完整生活。这种知识使人获得救恩以及一切善中的至善，就如亚历山大里亚的克莱门的《劝勉篇》（*Protrepticon*）结尾处所说的。

Blasius Amata

意大利罗马Salesiano大学古典文学系

暨高级拉丁语研究所主任

2003年11月

中译者前言

西塞罗的这本著作*De Finibus Bonorum Et Malorum*，通常英译为*On Moral Ends*（《论道德目的》），或译为《论目的》。从拉丁文来看，译为《论善和恶的目的》也无不可。全书主要讨论“至善”这个道德目的，涉及“至恶”的相关主题，因此中译本以《论至善和至恶》为题。

正如“中译本导言”的作者Amata教授所言，“这是西塞罗最精致也是最系统的哲学著作，是他最有影响力的作品之一”。与他的优雅的散文式的著作有所不同，这本书思辨性较强，逻辑甚为缜密，较近于今天哲学论著的风格。当然，它也保留了西塞罗修辞学和演讲术的一贯特点，例如掉尾句的构造等。在翻译中，为适合汉语的特点，我们将这些掉尾句的形式作了合乎汉语句式的处理。

我曾经译过西塞罗的另一本著作《论神性》（香港：汉语基督教文化研究所2000年版），深感译他著作之困难。西塞罗致力于拉丁文化传统的开创和塑造，其雄心在本译著的第一卷中便有气壮山河的独白。我们译这本书，当可较为清晰地看到西塞罗之于希腊文明取舍的创造性态度，可为我们今天所效法。同时，就研究西塞罗思想而言，提供了他与斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义和学园派之间较为清晰的参照，可以窥见西塞罗哲学的特征。

本书在翻译中得到过Amata教授的指点。我曾就*summum bonum*、*iustitia*、*natura*的翻译向他请教过。尤其是*natura*，本书主要译为“自然”，有时候也译为“本性”，正是得益于他的指点。在翻译中，还曾就伊壁鸠鲁哲学的有关术语请教过包利民教授。全书由章雪富博士作了校订。章雪富博士根据有关资料整理了“西塞罗及主要著述年表”，余友辉博士作了重要修订。在此，向以上几位学者表示感谢。当然，译文中肯定存在不少问题，请读者和专家批评指正，责任也该由我承担。

本书据Loeb丛书Cicero, *De Finibus Bonorum Et Malorum* (Harvard University Press, 1914) 的拉英对照本翻译，参考了下面的版本：Cicero, *On Moral Ends*, Edited by Julia Annas, English Translated by Raphael Woolf, Cambridge University Press, 2001。

石敏敏

浙江工商大学教授

2003年11月

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译本导言

中译者前言

第一卷

第二卷

第三卷

第四卷

第五卷

附录：西塞罗及主要著述年表

译名对照表

第一卷

1.亲爱的布鲁图（Brutus）——事实上，本文不过是试图用拉丁语再现那些能力杰出、学识渊博的哲学家已经用希腊语论述过的主题，所以我清醒地意识到，本文肯定会受到来自不同方面的批评。有些人，并且就是那些并非没有文学修养的人，对哲学研究持完全反对的态度。有些人虽然没有反对得这么彻底，但也只要求对哲学浅尝辄止，因为在他们看来，人不应该把大量的兴趣和精力投身到哲学中。还有第三类人，因为精通希腊文学，鄙视拉丁文学，所以他们会说宁愿把时间花在阅读希腊文学上。最后，我怀疑还有那么一些人，希望我转向其他领域的创作，认为写这类作品虽然是高尚的消遣方式，却与我高贵的品德与地位不相吻合。对于所有这些反对意见，我想理应一一给予简要回答。事实上，我为了捍卫哲学、驳斥荷滕西斯（Hortensius）对哲学的猛烈抨击专门写了一本赞美哲学研究的书^[1]，那本书已经充分回应了鄙视哲学的态度。那本书得到了你的认可，也得到了那些我认为有卓越的判断能力的人的认可，这激励我乘风破浪，勇往直前，我不希望被认为是个引发了兴趣却不能持之以恒的人。第二类批评者，就是那些无论怎样赞成哲学，仍然希望不要热忱投入的人，他们所要求的是一种难以做到的克制。研究是一旦开始从事就要全心投入，不可能有所保留或限制的事情。事实上，前一种人的态度，也就是力图让我们完全放弃哲学的态度，看起来倒比后一种更加合理，因为后者要给本质上没有界限的东西设立界限，要求我们在越向前意义越大的研究之路上半途而废。如果智慧是可求的，我们就不仅要获得智慧，还要享受智慧；如果智慧难求，那么先不说找到真理，单就寻求真理而言，也是没有止境的。既然追求的目的如此高尚、可爱，却要在半途退缩，岂不可耻。说实在的，如果我们喜爱写作，谁会粗暴地阻止我们写作？如果我们觉得写作是一种艰苦的工作，谁会去限制别人的努力呢？毫无疑问，这是泰伦斯（Terence）戏剧里的克勒梅（Chremes），希望他的新邻居不要挖掘，不要耕耘，也不要担任何重担。^[2]须知，他想要阻止的不是一般的劳作，而是一种脑力劳动。唯有搬弄是非的人才会反对这样一种职业，反对我所从事的这样一种爱的劳动。

2.因而，阐述那些自称鄙视严格意义上的拉丁作品的人的异议才是比较困难的事。关于这些人，最令我吃惊的是，他们既然非常愿意观看从希腊语逐字逐句译成拉丁文的戏剧，为何却不喜欢用自己的母语讨论严肃而重要的题目？我们完全可以以罗马人的名义说，谁心怀如此的恨恶，竟然鄙视、拒斥恩尼乌斯（Ennius）的《美狄亚》（*Medea*）或者帕库维乌斯（Pacuvius）的《安提奥坡》（*Antiope*），并辩称他虽然喜

爱欧里庇得斯（Euripides）的《美狄亚》，却无法接受拉丁文的《美狄亚》。他叫喊着说，什么？要我看凯西利乌斯（Caecilius）的《年轻同志》（*The Young Comrades*），或者泰伦斯的《安德罗斯的少女》（*Maid of Andros*）？让我看梅南德（Menander）的同样两部喜剧还差不多。对这样的人我真的不敢恭维。我也承认索福克勒斯（Sophocles）的《埃勒克特拉》（*Electra*）是名著，但我认为阿提利乌斯（Atilius）的译本也值得一读。利西尼乌斯（Licinius）称阿提利乌斯是“一位钢铁般的作家”。无论如何，在我看来，他毕竟是一位作家，因而他译的作品也值得一读。对我们自己的诗人完全不了解，不是表明其思维极其僵化迟钝，就是把高雅的品位变成莫明其妙的念头。在我看来，凡是不知道我们自己的文学的人，不可能冠以学识渊博的头衔。如果我们读到“那在森林的空地上——”^[3]时，就如看希腊文一样欣然喜乐，那么我们还会反对把柏拉图关于道德和快乐的对话翻译成拉丁文呈现在读者面前吗？就算我们不会只做翻译匠，在保存我们所选择的权威理论的同时，还要加上我们自己的评论以及我们自己的安排，但这些反对者有什么理由仰视希腊作品，而鄙视这些不只是希腊原著的译本，同时还有卓越风格的作品呢？也许他们会回答说，因为这题目希腊人已经讨论过了。（如果讨论过的题目就不用再讨论了）那么他们为何还认为我们必须阅读大量希腊作者的作品？就拿斯多亚学派来说，它的哪一方面是克律西坡（Chrysippus）没有涉及的？但我们还是去读狄奥根尼（Diogenes）、安提帕特（Antipater）、米奈萨库斯（Mnesarchus）、潘奈提乌斯（Panaetius），还有其他许多人，特别是我们的朋友波西多尼乌斯（Posidonius）的作品。另外，塞奥弗拉斯图斯（Theophrastus）也讨论亚里士多德已经讨论过的话题，但他给我们带来的快乐仍然很多。伊壁鸠鲁以及古人所写过的问题，照样感动伊壁鸠鲁主义者去讨论和写作。既然希腊作家可以换个背景把同样的问题呈现在读者面前，为什么罗马人不能读罗马人自己的作品呢？

3.就算我把柏拉图（Plato）或亚里士多德（Aristotle）的作品直译过来，就像我们的诗人翻译戏剧那样，请问，把那些智慧卓著的人介绍给我的同胞认识，这难道不是一种爱国行为吗？然而，事实上，迄今为止我都没有这样做，尽管我并没有感到有什么东西妨碍我这样做。诚然，如果我认为适合，我会专门保留引用某些段落的权利，尤其是引用刚刚提到的那些哲学家，这要看具体情况的需要；正如恩尼乌斯常常引用荷马（Homer），埃弗勒尼乌斯（Afranius）常常引用梅南德一样。我也不反对全世界都来读我的作品，像我们的路西利乌斯（Lucilius）^[4]那样。我真希望他的佩尔西乌斯（Persius）能活到今天！还有斯西比奥（Scipio）和鲁提利乌斯（Rutilius），路西利乌斯担心会受到他们的批评，就争辩说自己的作品是为塔壬同（Tarentum）、康赛提亚（Consentia）和西西里（Sicily）的公众写的。毫无疑问，这篇作品非常雅致，就像路西利乌斯的其他作品一样。但他那个时代还没有非常博学的批评家给他施加压力，迫使他尽最大的努力；再说，他的作品风格都比较轻松，虽然显示出极大的机智，但绝不是大学问。然而，就我来

说，我既然能够如此大胆地把我的书献给你，就再也不必担心任何读者了，因为你足可以与希腊哲学家相提并论。你还把你《论美德》这篇激动人心的作品献给我，激励我更上层楼。我坚信，有些人之所以不喜欢拉丁文学，其原因在于他们恰好看到了一些文字不通、粗制滥造的作品，那是糟糕的希腊作品的更加糟糕的拉丁译本。我不与这些人争辩，除非他们也拒不阅读同类的希腊作品。但是假如有一个高贵的主题，一种精致、典雅、高尚的风格，这样的拉丁著作谁会不愿意看呢？除非有人野心勃勃地要采用十足的希腊风格，比如斯卡渥拉（Scaevola）在雅典（Athens）当执政官时，就非常羡慕阿尔布西乌斯（Albucius）。我还要引用路西利乌斯的话，他非常高雅而扼要地记载了这段轶事；他让以下这些美妙的诗句从斯卡渥拉的嘴里说出：

阿尔布西乌斯，你发誓那是适合你的，

我们要像尊敬希腊人一样尊敬你；

你这时尚而高雅的人，

竟宣称放弃“罗马人”“萨宾人”的名字！

你鄙视自己的家乡——

尽管它久负盛名，

出了像波提乌斯（Pontius）和忒勒坦努斯（Tritannus）这样英勇无畏的舰长，

拿着罗马军旗冲锋陷阵的将领。

所以当我船泊雅典，

你前来问候时，尊敬的阁下，为迎合你的怪癖，

我就直接用希腊语向你问好“提图（Titus），万岁！”

于是乎，卫兵、副官、射手，

所有人全都跟着高喊“万岁”！

结果，阿尔布西乌斯恼怒不已，

我成了他深恶痛绝的仇敌。

缪西乌斯（Mucius）的讽刺是有道理的。但是，就我而言，我始终不能不感疑惑，究竟是什么原因使人们如此普遍地鄙视本国的作品。当然，这里不是讨论这个问题的地方，但在我看来，如我常常所说的，拉丁语，绝不是像人们所以为的那样词汇匮乏，事实上它比希腊语的词汇还要丰富。我们，也就是我们那些出色的演说家和诗人，在华丽的辞藻或者圣洁的风格上何曾缺乏过资源？

4.就我本人来说，正如我相信自己在罗马人民指派我的职位上已经尽了力，我所从事的政治活动，我所经历的劳苦和艰险，都是见证，同样，我也有责任以我最大的努力，以我所能有的热忱、激情和力量提高我同胞的学识水平。我也不必太多地在意与那些更喜欢读希腊作品的人论辩，只要他们真心实意地喜欢，而不只是假装喜欢。我的任务在于，为那些渴望欣赏两种语言文学的人，或者那些只要能看到自己的母语写

的书，就不会觉得迫切需要希腊作品的人提供服务。再说，那些更希望我讨论其他话题的人很可能纵容我成为那已经写了很多作品的人——事实上我们国家没有比他写得更多的——如果他活得长一点，还会有更多的作品。即使不是如此，凡认真研究过我的哲学作品的人必会说，那些作品没有哪一篇比现在写的这篇更值得阅读。生活中出现的问题有哪个能比哲学问题更重要，尤其是这些书卷中提出的问题——什么是目的，什么是最后的终极目的？这是关于幸福和正当行为的一切原理的标准。大自然追求的最合意的东西是什么？她要避开的至恶又是什么？在这个问题上，就是最有学识的哲学家也意见纷呈，莫衷一是；所以，谁能说让我去研究生活中什么是最高的善、什么是最真实的法则是对我的贬损呢？相反，这是人们对我的极大尊敬。难道我们要让我们的政治首脑讨论诸如女奴所生的孩子是否应当归于主人的问题——帕布利乌斯·斯卡渥拉（Publius Scaevola）和马尼乌斯·马尼利乌（Manius Manilius）主张一种观点，马库斯·布鲁图（Marcus Brutus）则持另一种观点（这样的讨论倒提出了不错的法律问题，也对生活事务有现实意义）；这些涵盖人类全部行为的问题能够视而不见吗？法律问题无疑是更受人欢迎的，但哲学问题无疑更富有意义。当然，这一点可以留给读者定夺。我们相信本书就善恶的目的这个问题多少作了比较详尽的阐述。我们的用意在于尽可能提供完整的叙述，不仅对我们自己接受的观点，而且对所有不同哲学流派所主张的理论都有完整的叙述。

5.我们就从最容易的开始，首先回顾一下伊壁鸠鲁的体系，这是大多数人非常熟悉的哲学。你会看到，我们的阐述准确而客观，就如伊壁鸠鲁主义者常常阐述的那样。因为我们的目的是要发现真理，而不是把某人作为对手来驳斥。

一位名叫路西乌斯·塔奎图斯（Lucius Torquatus）的学生，精通各种哲学体系，曾对伊壁鸠鲁的快乐主义理论作过详尽的辩护；我要回应的就是他，还有一位学识非凡、严肃认真的年轻人盖乌斯·忒莱阿里乌斯（Gaius Triarius）协助讨论。这两位都来到我在库马依（Cumaе）的住所向我表示尊敬。我们先交换了对文学的一些看法，他们两人对这一领域都有满腔热情。然后，塔奎图斯说：“我们难得看到你有这样的空闲，我就想听听你为何对我的老师伊壁鸠鲁持这样的态度——虽然不像大多数与他观点相左的人那样对他心怀恨恶，却无论如何都对他持不赞成态度。就我自己而言，我认为他就是发现了真理的人，是他把人类从巨大的谬误中拯救出来，传授与幸福、快乐相关的一切知识。在我看来，你之所以喜欢我们的朋友忒莱阿里乌斯，而不喜欢伊壁鸠鲁，原因在于伊壁鸠鲁忽视了你在柏拉图、亚里士多德以及塞奥弗拉斯图斯那里看到的那种高雅文风。因为我不太相信你会认为他的观点是错误的。”我回答说：“塔奎图斯，我得说你完全错了。我看不出你老师的文风有什么不好。他充分表达了自己的意思，浅显明了，易于领会。如果一个哲学家文采飞扬，我不会鄙视；如果他朴实无华，我也不会固执地认为非要有文采不可。但是，我发现他的理论并不那么令人满意，对许多话题的讨论也不尽如人意。当然，不同的人有不同的思想，所以我也有可能是错

的。”“请问，你所反对的究竟是什么？在我看来，你是一位公正的批评家，只要你真正了解他的理论是什么，就会作出正确判断。”“噢，”我说，“我对伊壁鸠鲁的所有理论都了如指掌——除非你认为斐德若（Phaedrus）或芝诺（Zeno）所告诉我的不是他真实的观点。我听过他们两人的课，只是他们所说的无法令我信服，唯有他们对这个理论体系的热忱倒是真诚的。事实上，我常去听他们授课，我们的朋友阿提库斯（Atticus）也常随我一起去，他对那两位都非常敬仰，对斐德若非常喜爱。我们每次听了课之后，就私下里展开讨论，几乎天天如此。对于我所能理解的内容没有什么可争论的，问题在于，能作为真理让我接受的是什么”。

6.“也就是说，什么是核心问题？”他说，“我非常想要知道你所不赞同的究竟是哪一点”。我回答说：“我先说自然哲学，这是伊壁鸠鲁最引以为豪的领域。就此而言，首先，他完全得自他人，而不是原创的。他的理论与德谟克利特（Democritus）的大同小异，只作了些许修正。其次，凡是伊壁鸠鲁试图改善的地方，在我看来最终只是使事情更糟。德谟克利特相信某种他称为‘原子’即物质的东西非常坚固，因而不可分，在一种无限延伸的虚空中运动，这虚空既没有顶部，也没有底部，也没有中间；既没有中心，也没有周围。这些原子不断运动，在运动中碰撞在一起，从而黏合起来；一切存在的、我们所看见的事物都是经过这样的过程产生的。而且，绝不可以以为这种原子运动是有开端的，而要认为它是从来就有的，永恒的。伊壁鸠鲁本人凡是跟从德谟克利特的地方，基本上都没有犯大的错误。我对他们两人有很多不敢苟同之处，尤其是以下这一点：在研究自然中，有两个问题必须提出来，第一个是构成万物的质料是什么，第二个是万物是由什么力量构造而成。德谟克利特和伊壁鸠鲁都讨论了质料问题，但是都没有思考推动力或动力因的问题。这是两人共同的缺点，另外我要说说伊壁鸠鲁特有的错误。他相信这些相似的不可分的坚固之物是由它们自己不断垂直向下的重力产生的；然而这聪明人在这里遇到了困难，如果它们都是直线向下运动的，并且如我所说的是垂直向下，那么没有哪个原子能够超过另外的原子，于是就引入了他自己创设的一个观念，他说原子在运动中有稍稍的弯曲——几乎不可能的一点偏离；由此产生了原子与原子之间的碰撞、结合和粘连，从而创造了世界及其各个部分，创造了万事万物。在我看来，不仅这整个事件是极其幼稚的幻想，而且它也不可能产生创作者所想要的结果。弯曲本身就是一种武断的臆想，伊壁鸠鲁说原子弯曲毫无原因——然而，说某事的发生是没有原因的，这是对自然哲学家最大的冒犯。然后他还无端地使原子失去他自己所宣称的一切有重力之物体的自然运动，即向下的直线运动，但他并没有达到这种设计想要达到的目的。试想，如果所有的原子都弯曲，没有哪个会黏合到一起；如果有些弯曲，有些按其自然本性做直线运动，首先这就等同于给原子指定不同的活动空间，有的走直线，有的走曲线；其次（这也是德谟克利特的一个弱点），原子这样毫无秩序地闹腾不可能产生出我们所知道的世界的有序之美。一个自然哲学家否认质料的无限可分性也是不适当的；伊壁

鸠鲁若是愿意接受他的朋友波利亚努斯（Polyaenus）教他几何，而不是让波利亚努斯本人抛弃几何知识，就完全可能避免这样的错误。德谟克利特受过教育，精通几何，认为太阳非常之大；伊壁鸠鲁也许以为太阳的直径是一英尺，或者一英尺左右，因为他宣称它的实际大小就是看起来那样大。由此可见，凡是伊壁鸠鲁对德谟克利特理论改变之处，越改越糟；而他所接受的那些观念，功劳全在于德谟克利特——原子，虚空，影像，或者如他们所称的‘eidola’，其碰撞不仅引起视觉，还产生思想；无限空间的概念，就是他们所称的‘apeiria’，这些东西完全出自德谟克利特；还有关于每日有无数的世界生成又消失的思想，也是如此。就我自己来说，我完全拒斥这些理论，但我仍然希望德谟克利特这位人人都敬仰的哲学家没有被视其为唯一导师的伊壁鸠鲁如此这般地歪曲。”

7.“现在转向哲学的第二个分支，方法和辩证法部分，也即‘Logike’。在我看来，你的奠基人完全缺乏逻辑这整套装备。他取消定义，没有任何分类或划分的观念^[5]，没有提供任何关于推论或三段论演绎的规则，没有传授任何解决二律背反或者辨别模棱两可的话之错误推论的方法。他把判断事实的标准放在感觉上；一度让感觉把错误的东西当成是正确的。在他看来，每一种可能判断正误的标准都顷刻之间化为乌有……

……^[6]他最强调的一点，如他自己所宣称的，是自然自身规定并准许的，就是快乐与痛苦的感觉。他认为这两种感觉就是一切取舍行为的根基。这是阿里斯底普斯（Aristippus）的理论，昔兰尼学派（Cyrenaics）阐述得更令人信服，也更真诚坦率；但是，不管怎样，按我的判断这是与人的尊严根本不相配的一个理论。自然——在我看来，无论如何——造出我们，给予我们天生的能力是为了更高的目的。我可能是错的，但是我完全相信，塔奎图斯奋力从敌人手上夺过那著名的颈饰（他最初就是因这一行为而得了塔奎图斯的别名）不是为了从中获得身体上的享受；他在任第三任执政官时期发动反对拉丁人的维塞里斯战争（battle of Veseris）也不是为了寻求快乐。事实上，宣判自己儿子死罪，这无疑使自己失去大量的快乐，他为自己的国家和军职牺牲了作为父亲的天伦之乐。

再想想与格奈乌斯·奥克塔维乌斯（Gnaeus Octavius）一同执政的提图·塔奎图斯（Titus Torquatus）。他的儿子虽然过继给了德西乌斯·西勒努斯（Decius Silanus），不再受他父权的控制，但他仍然严以律己——当马赛多尼亚（Macedonia）的一个诉讼团对他儿子提出控诉，指控他儿子在任那个省的行政官期间收受贿赂时，他把他儿子传到面前回答这一指控；听完双方的辩词之后，他宣判儿子有罪，在任期间做了与自己的出身不配的行为，于是将他贬谪流放，不再见面——请你想他这样做时可曾考虑到自己的快乐？我且不说一切贤者为国家为朋友所遭受的危险、经历的困苦、忍受的痛苦，不仅不是为了寻求快乐，实际上是完全摒弃快乐，宁愿忍受种种痛苦，也不会不尽职守；我们不妨转向看起来并不重要但同样令人信服的一些事。你，塔奎图斯，或者这里的

忒莱阿里乌斯，从文学、历史和学识中，从翻阅诗人的诗篇，记忆大量的诗句中获得了什么真正的快乐？不要告诉我说这些追求本身对你来说就是快乐，我向塔奎提（Torquati）提到的事情也是如此。伊壁鸠鲁或梅特罗多鲁（Metrodorus）从来没有采用这样的辩护，只要有理性或者掌握你这学派的理论就不会采取这样的辩护。另外，关于常常提出的问题，即为何有那么多人成为伊壁鸠鲁主义者，原因在于——尽管不是唯一的原因——最吸引大众的事情就是相信伊壁鸠鲁宣称正当行为和道德价值是人的内在本质，其本身就是令人愉悦的，也就是说能产生快乐。这些令人尊敬的人没有意识到，如果真是这样，那就会颠覆伊壁鸠鲁的整个理论。如果我们承认善是自发的、内在固有的快乐，就算不包括身体的感受，美德也会成为因其本身而追求的对象，知识也是如此；而这正是伊壁鸠鲁绝不允许的。

“这些就是我所不能接受的伊壁鸠鲁的理论。”我说，“至于其他，我真希望他本人能够有更多的修养（显然，就是你也肯定看出他缺乏文科七艺^[7]方面的修养；有这方面修养的人才能称为受过教育的人），或者至少不要妨碍别人学习。当然我知道他并没有妨碍你的学习。”

8.我说出以上这番话，原本只是想要引出塔奎图斯的话，而不是发表我自己的观点。但忒莱阿里乌斯微笑着插了进来：“你看，你实际上已经把伊壁鸠鲁完全逐出了哲学家的行列。你除了发现他的意思浅显明了，不论他的文风如何，此外还给他留下什么呢？他的自然哲学理论不是原创的，并且在你看来还是错误连篇的；他试图改善权威的观点，结果只是越改越糟。辩证法他全然没有。他把至善等同于快乐，这一理论首先本身就是一个错误，其次也不是原创的，因为在他之前阿里斯底普斯已经说过，并且比他说得更好。更糟的是，你又补充说伊壁鸠鲁是个没有受过任何教育的人。”“但是，忒莱阿里乌斯”，我抗议道，“你若不同意别人的观点，最重要的就是说出你所反对的那些方面。如果我接受伊壁鸠鲁的理论，谁能阻止我成为一个伊壁鸠鲁主义者呢？何况这体系又是极易掌握的。相互对立学派的成员彼此批判这是很正常的，你不能对此心怀挑剔；当然我也常常发现在哲学的尊严底下存在着侮辱、谩骂，或者恶劣的争吵、固执的争论”。“我非常赞同你的想法”，塔奎图斯说，“争论是不可能不有所批判的，但带着坏脾气或固执也同样不可能真正地争论。不过，我对此还有一点自己的看法，如果你不觉得厌烦的话，我就来说说”。我说：“你以为我发表这一通话不是为了想听你的看法？”“那么，你是希望我扼要概述伊壁鸠鲁的整个理论体系，还是专门讨论快乐这个主要话题？”“嗯，”我说，“那得由你自己决定”。“很好。”他说，“这正是我要做的，我就阐述一个主题，就是这个最重要的话题。我们先把自然哲学放在一边；但我会向你证明你所说的原子的弯曲、太阳的大小，以及德谟克利特的许多错误，都是伊壁鸠鲁批判并纠正的；并不是说我要提供什么全新的东西，但我相信我所说的必会得到你的认可”。我说，“我肯定不会固执己见，只要你的证明能使我满意，我必高兴地接受、信服”。他说，“我会这样做的，只要你如你所保证的那样没有偏见。但是，我希望连续阐述，而不是边问边答”。“你请

便。”我说。于是他就开讲。

9.他说：“那我就按这体系的主人所赞同的方式开始，确立我们所讨论的对象的本质和性质；这不是说我认为你对这个对象一无所知，而是因为这是讨论问题的逻辑程序。我们所探讨的问题是，什么是最后、终极的善，所有的哲学家都认为它必须具有这样一种本性，即它是所有其他事物的目的，其他事物则是它的手段，同时它自己不是其他事物的手段。伊壁鸠鲁认为这就是快乐。于是他就把快乐视为至善（Chief Good），把痛苦视为至恶（Chief Evil）。他的证明如下：每个生命物，一旦出生，就寻求快乐，并把快乐中的喜悦当作至善，同时把痛苦作为至恶，尽可能避而远之。只要生命物保持正常状态，就在大自然公正而可靠的裁决激励下趋乐避苦。因此伊壁鸠鲁拒不承认有必要通过论证或讨论来证明快乐是人所欲求的，痛苦是人所恶的。他认为这些事实是感觉所感知的，就像火是热的，雪是白的，蜜是甜的，根本不需要严密的推论来证明，只要注意到它们就足够了。（因为他认为对某物进行形式上的三段论证明与单纯的注意或回忆是有区别的，前者是寻求抽象而深奥之真理的方法，后者则是指明显而易见、无须证明之事物的方法）除去人的感觉，人就所剩无几；由此可知，大自然本身就是判断什么是符合自然，什么是违背自然的法官。自然所感知或者所判断以引导她的欲求和躲避行为的，除了快乐和痛苦，还有什么？然而，我们学派中有些人也可以使这一理论变得更为高雅；他们说，仅靠感官来判断善恶是不够的，快乐本身是人所欲求的，痛苦本身是人所恨恶的，这些事实也可以通过理智和理性来认识。由此他们声称，关于趋乐避苦的认知是天生就根植于我们心里的一个概念。还有一些人——包括我自己——注意到有许多哲学家确实提出了大量的理由证明快乐为何不能算作一种善，痛苦也不能算作一种恶，所以认为我们最好不要过分自信；在他们看来，对快乐和痛苦的本质问题需要详尽而合理的论证，要有抽象的理论讨论。

10.“不过，我得向你解释一下这种贬损快乐颂扬痛苦的错误观念是如何产生的。为此，我要详尽解释伊壁鸠鲁的这个体系，阐明这位伟大的真理追寻者，创建人类幸福的导师的真实教义。人们拒斥、厌恶、躲避快乐，并不是因为它是快乐本身，而是因为那些不知道怎样合理追求快乐的人遭遇的是极其痛苦的结果。人们热爱、追求或者渴望获得痛苦，也不是因为痛苦本身，而是因为有时环境决定人在艰辛和痛苦中才能获得某种巨大的快乐。举个小小的例子，我们从事艰苦的身体锻炼，不就是为了从中得到某种益处吗？但人若是选择享受一种不会带来任何烦恼的快乐，或者避开一种不会产生任何快乐的痛苦，谁有权利指责他们呢？另外，人若是被短暂的快乐蒙蔽，丧失道德，被欲望淹没，失去判断力，无法预见随之而来的痛苦和烦恼，我们就可以义正词严地指责他们，厌恶他们；同样，那些由于意志薄弱而没有恪尽职守的人，也就如同看到艰险和痛苦就退避三舍的人，我们同样谴责他们。这些例子都非常简单，很容易辨别。在我们自由的时候，如果我们的选择能力没有限制，如果没有任何东西阻止我们做最喜欢的事，那么我们必会欢迎每一

种快乐，躲避每一种痛苦。但是在某些紧急的情况下，由于职责要求或者事务规定，常常会出现这种情况，即不得不拒斥快乐，接受烦恼。因而明智的人总是在这些事上坚持这样的选择原理：为保证更大的快乐而拒斥某些快乐，或者为避免更大的痛苦而忍受某些痛苦。

“这就是我所主张的理论，我何须担心它可能与我的祖先塔奎提的情形不一致呢？你刚刚提到他们，从历史上看，你的说法是正确的，也表明你对我本人的好意和友谊，但是我仍然不会因为你对我家庭的赞美而心软，你会发现我绝对是个意志坚定的对手。请告诉我，你怎么解释他们的行为？你真的相信他们进攻全副武装的敌人，或者如此残忍地对待自己的骨肉，全然不是为自己的利益或好处着想的？须知，就是野兽也不会那样做，它们不会毫无目的地横冲直撞，我们总能在它们的活动和攻击中看出某种目的。那么你能设想那些英雄人物做出那些辉煌事迹是完全没有目的的吗？他们的目的是什么，我会在后面讨论。现在我要自信地指出，如果他们做那些荣耀的冒险行为有一定目的，那目的不可能是出于对美德本身的热爱。——他奋力夺过仇敌手上的锁链。——没错，他这样做使自己脱离了死神。——他敢冒巨大的危险。——是的，有整支军队作后盾。——他从中得到了什么？——荣耀和尊敬，这是生命安全最强大的担保。——他判决自己的儿子死刑。——如果他这样做没有任何目的，那我真为自己是这种野蛮、毫无人性的人的后代而感到难过；但如果他的目的是通过这种痛苦确立他作为一个指挥官的权威，使他的军队畏惧惩罚，在一场严峻的战争中严肃军纪，那么他的行为旨在保证同胞的安全，因为他知道他的安全也维系于此。这就是广泛应用的一个原理。你们学派的人，尤其是你自己，勤于从历史中求索，于是就找了一个最喜欢的领域来展现你们的口才，回忆古代著名的勇士故事，赞美他们的行为，却不是基于实用的目的，而是基于绝对道德价值之光辉。但是只要确立我刚才提到的这个选择原理，所有这些行为都可以得到合理解释，这原理就是为获得更大的快乐而放弃快乐，为了避免更大的痛苦而忍受痛苦。

11.“关于英雄和名人的冒险行为和丰功伟绩就谈到这里。所有的美德都要产生快乐这个话题将在后面适当的时候讨论，现在我要阐述快乐本身的本质和属性，并力图去除由于不了解而产生的误解，让你知道我们这个学派被误传为讲究感官享受、纪律松弛、生活奢侈，事实上有多严肃、多自制，甚至过着苦行僧的生活。我们所追求的快乐绝不是直接使我们的身体产生愉悦感的那种快乐——一种积极的、怡人的感官快乐——相反，在我们看来，最大的快乐乃是完全脱离痛苦之后所体验到的快乐。当我们摆脱了痛苦，单是那种完全解放、摆脱不安的感觉就是满足的源泉。凡是产生满足感的事物都是快乐（正如凡是产生烦恼的事物都是痛苦一样）。因而把完全摆脱痛苦界定为快乐是恰当的。比如，饮食解除了饥渴，正是摆脱了不适这一事实本身产生了快乐。所以一般而言，去除痛苦，就代之以快乐。于是伊壁鸠鲁认为在快乐与痛苦之间没有既非快乐也非痛苦的情感状态；有些思想家所认为的中立状态，从其特点来看，事实上是完全没有痛苦，这在伊壁鸠鲁看来就是一种快乐，

而且是最高的快乐。人只要意识到自己的状态就必然感受到快乐或痛苦。完全没有痛苦的状态在伊壁鸠鲁看来是快乐的极限和制高点，在这一点之外，快乐可能会有许多种，但在这一点上没有程度或深度上的区别。不过，每当我父亲想要炫耀他针对斯多亚学派所展示的机智时常常对我讲起，在雅典的塞拉米库斯（Ceramicus）确实有克律西坡的一个雕像，他伸出一只手，这姿势意在表示他以前常从以下这个小小三段论中获得快乐：‘你的手这样伸出去是想得到什么吗？’回答说：‘不，什么也不想得到。’——‘但如果快乐是一种善，你的手就应当想要快乐。’——‘是的，我想它会想要的。’——‘因而快乐并非一种善。’这样的论证，如我父亲所说的，就是雕像——如果它会说话——也不会使用；因为这虽然足以驳斥昔兰尼加学派，却对伊壁鸠鲁毫无影响。倘若快乐就是所谓的满足感官的快乐，一种愉悦之感的渗透，那么无论是手还是其他器官都不会因为摆脱了痛苦但没有伴随适合的、积极的感官之乐而心满意足。相反，如伊壁鸠鲁所指出的，如果最高的快乐就是没有痛苦之感，克律西坡的对话者虽然证明他的第一个前提是对的，即他的手伸出来并无所需，但是并不表明他的第二个命题是合理的，即如果快乐是一种善，他的手就应当需要它。至于它为何不想要快乐，原因在于没有痛苦就是一种快乐状态。

12.“快乐是至善这个观点的正确性可以从以下的例子非常明显地体现出来。我们不妨设想一个人生活在数不胜数的巨大快乐之中，享受身体和心灵的愉悦，既没有现时的痛苦困扰，也没有预见的痛苦困扰，我们还能描绘比这更美好更适宜的存在状态吗？处于这种状态的人首先必然拥有一种心灵力量，能够抵御对死亡或者痛苦的一切恐惧；他必须知道死不过就是完全的无意识，知道痛苦若是长期的，一般就是轻的，若是强烈的，一般就是短暂的，所以强烈的痛苦持续时间很短，持续时间长的痛苦其痛苦程度就会减少，两者是相互平衡的。而且这样的人对任何超自然的力量也毫无畏惧，从不担心快乐会过去、消退，而总是能在回忆中不断重温那些快乐，总之他的命运必是不需要任何改善的命运。再设想一下相反的情形，一个人被心灵和身体上的巨大痛苦压得喘不过气来，没有最终获得解脱的指望，也不给他任何现时的或将来的快乐。我们能描述或想象比这更可怜的状态吗？如果充满痛苦的生活是人最想躲避的事情，那么可以说，生活在痛苦之中就是至恶；这一观点暗示快乐的生活就是至善。事实上，心灵本身并不拥有它可以最终依靠的东西。每一种恐惧，每一种哀伤，都可以追溯到痛苦之源（即身体上的痛苦）；除了痛苦没有别的东西本性上就是要引起焦虑或不适的。

“快乐和痛苦还包含人为何欲求、为何躲避的动机，是一般行为的源泉。既然如此，就可以清楚地知道，某种行为之所以正当、值得赞美，只是因为它是获得快乐生活的一种手段。至于那本身不是别的事物的手段，却以别的事物为手段的东西，就是希腊文所说的‘Telos’，即最高的、终极的或最后的善。因而，我们必须承认至善就是快乐地生活。

13.“那些认为至善只在于美德的人被这个迷人的名称所蒙蔽，不明

白自然的真正需要是什么。如果他们愿意听从伊壁鸠鲁，就能摆脱最大的错误。你的学派不厌其烦地叙述美德的超越之美，但是它们若不能产生快乐，谁会相信它们是可赞美的，或者值得欲求的？我们尊敬医术不是因为它作为一门科学有益处，而是因为它对身体健康有利；航海术备受称赞是因为它的实际用处，而不是它的科学价值，因为它提供了成功航行的规则。智慧也是这样，必须把它看作生活的技艺，如果它对生活没有作用，就不会成为人所渴望的东西；事实上人人都渴望得到智慧，因为它就是追求并产生快乐的工匠。（这次你必须清楚我所阐述的快乐的意思，必不会因为那些难以置信的胡乱联系而有偏见，不同意我的观点）困扰人的生活的最大因素是对善恶的无知；关于善的错误观念常常使我们失去最大的快乐，使我们受最残酷的心灵之苦的煎熬。因此我们需要智慧的帮助，消除我们的畏惧和肉欲，剔除我们的谬误和偏见，作我们永远正确的向导，引导我们获得快乐。唯有智慧才能消除我们心里的忧伤，保护我们不受惊恐和忧愁的困扰；所以你要训练自己的智慧，这样才可能过平静的生活，平息膨胀的欲望之火。因为欲望是不可能满足的，它们不仅毁灭个人，还破坏家庭，甚至常常动摇国家的根本。正是它们产生出仇恨、争吵、分歧，导致叛乱和战争。它们不仅自我标榜，或者完全盲目地攻击他人，就是当它们还囚禁在心的时候也相互争吵、分裂；而这只能使整个生活变得痛苦不堪。因此唯有智者，剔除一切芜生蔓长的虚枉和谬误的人，才可能免受忧愁和恐惧的困扰，在自然所设定的范围内怡然自得。伊壁鸠鲁对欲望作了区分，没有比他的这一理论更有用、更有益于人的福祉了。第一类欲望既是自然的，也是必需的；第二类是自然的，但不是必需的，第三类则既不是自然的，也不是必需的。分类的原理是这样的：必需的欲望不需要什么力气或代价就可以满足；符合本性的欲望需要一定努力，但也很容易满足，因为自然本身的财富非常丰富，很容易获得，但在数量上也是有限的；至于想象出来的欲望则是无边无界、无穷无尽的。

14.“既然我们看到无知和谬误导致整个生活混乱一团，唯有智慧才能使我们免受欲望的攻击、恐惧的威胁，教导我们坦然忍受命运的侮辱，指示我们通向宁静、和平的道路，那么我们为何还犹豫不决，不敢宣称智慧就是我们所欲求的，因为它带给我们快乐，愚蠢就是我们所躲避的，因为它带给我们有害的结果？

“同样的原理也必使我们宣告自制是我们所欲求的，但不是因为它本身的缘故，而是因为它使思想宁静，使心灵保持和谐安宁。正是自制告诫我们要让理性来决定我们应当欲求什么，应当躲避什么。仅是判断应当做什么或不做什么是不够的，我们还必须按着我们的判断行动。大多数人意志薄弱，缺乏坚定的目的，一看到快乐的美丽形式，就放弃自己，屈从于情欲，再也预见不到不可避免的结果。因而，他们为了追求某种微不足道并且也非必不可少的快乐，某种完全可以通过其他手段获得、完全可以不给自己带来痛苦的快乐，结果却招致更严重的疾病，或者财产的损失，或者耻辱，并且往往很容易受到法律的制裁、法庭的审判。相反，那些决心享受自己的快乐并避免一切由此产生的痛苦的人，

那些保留自己的判断能力，避免被快乐引诱到他们认为错误的岔道上的人，虽然放弃了某些快乐，却能收获最大的快乐。同样，他们也常常自愿承担痛苦，以免招致更大的痛苦。这清楚地表明我们要避免放纵不是因为放纵本身的缘故，我们应追求自制也不是因为它放弃快乐，而是因为它追求更大的快乐。

15.“同样的解释也适用于勇敢。从事劳作、经受痛苦，其本身并没有吸引人之处，忍耐、勤劳、警觉这些美德本身也如此，就是备受赞美的坚忍不拔，甚至勇敢本身也不能吸引人；我们致力于这些美德乃是为了生活中没有忧虑、没有恐惧，尽可能免受身体和心灵的痛苦。对死亡的恐惧是对生活的安宁甚至常规的巨大破坏，向痛苦低头，卑躬屈膝地忍受它，这是多么可怜的事；这样的软弱使许多人背叛自己的父母或朋友，有些还背叛自己的祖国，更有许多人完全自我毁灭。相反，坚强而高贵的灵魂是完全不受焦虑和忧愁困扰的，在它看来，死是很轻松的事，人死了不过回到生之前的状态而已。如何面对痛苦要经过训练，巨大的痛苦最终导致死亡，小的痛苦时时可以得到缓解，而那些处于中间痛苦由我们自己来控制，如果能承受，就忍受它们，如果不能，我们就可以平静地退出生命的剧院，因为这出戏已经不再使我们感到快乐。这些想法表明胆怯、软弱被指责，勇敢、忍耐力受赞美，不是因为它们本身，拒斥前者是因为它们产生痛苦，欲求后者是因为它们产生快乐。

16.“从整个美德序列来看，我们尚未提到的唯有公正，其实这与其他几种美德是一样的。智慧、自制和勇敢，我已经表明它们与快乐紧密相连，我们不可能把它们与快乐分隔开来。公正必也同样如此。公正不会伤害任何人，相反总是给人某种益处，这一方面是因为它本质上具有使心灵变得平静的作用，另一方面则因为它使人盼望、给人保证能提供纯洁的本性真正需要的事物。正如轻率、放纵、胆怯使心灵备受折磨，引发烦恼和纷争，同样，不公正一旦扎根在心里，仅凭它的出现就会引起不安；如果它找到某种恶行表现自己，无论怎样秘密的行为，都不能保证永远不被识破。罪的通常顺序是：先是怀疑，再是谈论、谣传，然后出现指控者，最后出现审判者；许多行恶者甚至不打自招，如在你执政时期所发生的。即使有人自以为篱笆围得很好，足以挡住同胞的侦察，也仍然害怕天上的眼睛，幻想日日夜夜啃噬他们心灵的阵阵焦虑是上天派来惩罚他们的。邪恶怎么可能有助于减轻生活的烦恼？相反，它的作用只能是增加烦恼，因为犯罪之感、法律的惩罚以及同胞的恨恶都增加生活的负荷。然而，仍然有些人毫无自制地放纵贪欲、野心、对权力的迷恋、淫欲、暴食以及其他欲望，这些不正当的欲望永远不会减少，欲火只会越燃越旺。所有这些都表明我们真正的主题是克制，而不是改善。因而，品行端正的人听到真正理性的声音在召唤，要公正，要平等，要诚实。对一个没有口才或者缺乏智谋的人，欺骗不是好的策略，因为这样的人很难实现自己的抱负，即使实现了，也很难使它向善。另外，对足智多谋、聪明能干的人来说，仁慈的行为似乎更值得坚守，慷慨使他们心怀慈爱和善意，这是平安生活最有力的保证；更重要的是因为真的没有任何冒犯的意图。出自自然的欲望很容易得到满足，

不会对人有任何伤害，而那些幻想出来的欲望应当克制，因为它们所追求的东西并不是真正需要的东西；不公正必然给人带来损失，这损失大过人从它所获得的利益。因此不能说公正令人向往是在于它自身，因为它自身；我们之所以追求公正乃是因为它能产生高度的满足。尊敬和情感令人满意是因为它们使生活更安全、更快乐。因此我们认为，不公正必须避免不只是因为不公正行为所带来的坏处，而且因为它一旦占据人的心灵，就会使他再也无法自由呼吸，再也得不到片刻安宁。

“这样说来，所有其他哲学家都爱洋洋洒洒阐述的美德之荣光，归根结底也唯有建立在快乐的基础上才有意义，而快乐是唯一具有本质固有的吸引力和魅力的东西，所以毫无疑问，快乐就是至高的最终的善，幸福的生活就是快乐的生活。

17.“因而这一建立在坚实基础上的理论可以自然地得出以下结论，我简述如下：（1）善恶的目的，也就是快乐和痛苦本身无可指责，人们之所以犯错误是因为不知道什么事物产生快乐，什么事物产生痛苦。（2）我们认为心理的快乐和痛苦源于身体的快乐和痛苦（因而我同意你的观点，凡不这样认为的伊壁鸠鲁主义者都不必重视；我注意到有许多伊壁鸠鲁主义者都不这样认为，但那些说话有权威的人都这样认为）；人们在心理上有怡人的快乐经历，也有恼人的痛苦经历，我们认为这两者都是出自并基于身体的感受。（3）我们还主张这并不妨碍心理上的快乐和痛苦比身体上的快乐和痛苦深刻得多；因为身体只能感受当下向它显现出来的东西，而心灵还能认知过去和将来的事物。身体的痛苦当然同样令人痛苦，但若是相信今后某种巨大的恶将降临到我们身上，并且要长期忍受，那就会大大增加我们的痛苦感。快乐也同样如此，快乐若不伴随对恶的忧虑，就是更大的快乐。因而我们清楚地看到，心理上的苦乐比同样程度的身体上的苦乐更能影响我们的幸福。（4）但我们不认为快乐的消失必然引发不适，除非快乐正好被痛苦所取代；另一方面，一种痛苦消除之后，即使没有某种具体的快乐随之而来，人也会感到非常高兴，这就表明没有痛苦就是最大的快乐。（5）正如我们因分有美好之物而欣喜，同样我们也因回忆它们而快乐。愚拙之人因回忆先前的恶行而备受折磨；智慧之人则因满怀感激地回忆过去的恩福而获得更多的快乐。我们有能力把我们的不幸永久地抹去，也有能力积攒关于我们的成就的快乐记忆。当我们把心灵的视线紧紧凝聚在过去的事件上时，它们若是恶的，就必然产生忧愁；若是善的，就必然产生快乐。[8]

18.“这实在是一条通向幸福的高贵之路——公开的、简单的、直接的！显然，人所能拥有的至善莫过于当身心享有最大快乐的同时，能完全摆脱随之而来的痛苦与忧愁。请注意，这一理论包含每一种可能提高生活质量的途径，每一种有助于获得我们所讨论的至善的方式。伊壁鸠鲁，你们斥责为骄奢淫逸的人，就是他大声疾呼：人若不是过着智慧、高贵、公正的生活，就不可能快乐；人若没有获得真正的快乐，就不可能是智慧、高贵和公正的。城邦被派系割据不可能繁荣，房子被纷争四

起的主人们占据不可能牢固，更不要说自我分裂、充满内在困扰的心灵，怎么可能品尝纯粹而自由的快乐；总是被相互冲突、彼此不一的意见和欲望支配的人不可能知道安宁和平静是什么。若说生活的快乐因身体的严重疾病而减少，何况心灵的疾病呢，岂不更要减损生活的快乐！然而奢侈而幻想的欲望，对财富、名誉、权力以及淫乐的欲望，只能是心理的疾病。如果人没有认识到心灵需要的是不再感受痛苦，不再接受身体的痛苦，无论是当下的，还是将来的，那也会有忧愁、烦恼和悲哀啃噬心灵，有焦虑耗损它的精力。然而，愚蠢的人总是要受到这些疾病中的某一种折磨，所以，没有哪个愚蠢之人是快乐的。此外还有死亡，塔泰卢斯（Tantalus）的石头悬在人的头上；有迷信，毒害、毁损心灵的全部安宁。而且，他们不可能回忆过去的幸福，也不可能享受当下的幸福；他们只能期待将来的幸福，但这是完全不能确定的，所以他们感到痛苦和恐惧。当他们最后看到所有关于财富、地位、权力、名誉的梦想都化为乌有的时候，就为时已晚，追悔莫及，这就是他们最大的痛苦。他们从来没有获得任何快乐，正是对快乐的盼望激发他们经历种种艰辛和劳苦。再看看其他人，心胸狭隘、斤斤计较的人，或者死抱悲观主义的人，或者心怀嫉恨、脾气恶劣的人，孤僻、粗鲁、野蛮的人，还有那些沉迷于愚蠢的爱、草率或不慎、放荡、固执又犹豫不决、经常改变主意的人，他们的这些缺点使他们的生活永远充塞着苦难。结论就是，愚蠢的人不可能幸福，智慧的人不可能不幸福。这是我们所确立的一个真理，比斯多亚学派（Stoicism）的要令人信服得多。因为他们认为除了那种他们称之为道德价值（Moral Worth）——一个听起来好听但没有实质意义的名称——的模糊幻影之外，没有任何东西是善的；又说基于这种道德价值的美德不需要快乐，她自身就是她满盈的快乐。

19.“同时，斯多亚的这一理论可以以另一种形式，一种我们并不反对，甚至我们自己也认可的方式表述。伊壁鸠鲁所描述的智慧之人是永远快乐的，他的欲望控制在限度之内；他对死亡不屑一顾；他有真正的神性观，不沾染一点恐惧；他毫不犹豫地离弃生活，如果那样更有利于他的状况的话。这样的人享有永恒的快乐，因为他所经历的每种快乐都大大超过痛苦。他心满意足地回忆过去，及时把握现在，充分实现当下的快乐而不指望将来；他也期待将来，但发现真正的快乐在于现在。他也完全不沾染我刚刚列举的那些邪恶，拿他自己的存在与愚蠢者的生活相比，从中获得的快乐不可谓不大。而且，智慧者可能遭遇的痛苦也永远不会苦不堪言，他总是有更多的理由高兴，而不是悲哀。再者，伊壁鸠鲁说：‘智慧人几乎不受运气干扰，生活中的大事，举足轻重的事，全在他自己的智慧和理性的掌控之下’；‘从无限的生命中所能获得的最大的快乐莫过于从这个我们知道是有限的现存生命中实际获得的快乐。’真是至理名言。你们学派如此强调的逻辑，在他看来无论是作为行为的指南还是作为思想的协助都没有任何效果。他相信自然哲学是最重要的。首先，这门学科向我们解释了术语的含义、指称的本质、同一和矛盾的法则；其次，关于自然事实的全面了解使我们摆脱迷信的枷锁，摆脱死亡的恐惧，保护我们不受无知的困扰，因为无知本身往往就是引发可怕

忧虑的原因；最后，知道自然的真正要求是什么还能提升道德品质。另外，只要牢固掌握一种井然有序的科学体系，遵守可以说从天上落下来叫所有人都能知道的法则或规范——只要把那种规范作为我们一切判断的标准，我们就可以指望永远坚守自己的信心，不会因任何人的滔滔雄辩而有所动摇。而没有完全领会自然世界，就不可能坚持关于我们的感觉的真理。再说，每一种心理图像都源于感觉，所以除非所有的感觉都是真的，如伊壁鸠鲁的理论所教导我们的那样，否则不可能有任何确定的知识。那些否认感觉的有效性，认为感觉无法感知任何东西的人，就是把感觉的证明排除在外，这样的人甚至无法阐明他们自己的观点。此外，他们取消知识和科学，也就把理性生活和行为的一切可能也取消了。因而，自然哲学提供面对死亡之恐惧的勇气；提供抵制宗教恐怖的意志；提供心灵的安宁，因为它消除了对自然奥秘的无知；提供自制，因为它解释了欲望的本性，区分了欲望的不同类型。另外，如我刚刚表明的，伊壁鸠鲁还确立了知识的规范和标准，提供辨别真假的方式。

20.“还有一个与此讨论有关的非凡题目，就是友谊。你的学派认为如果快乐是最大的善，友谊就不可能存在。然而伊壁鸠鲁宣称，要达到智慧所源生的幸福，没有哪种手段比友谊更伟大、更富有成果、更令人喜乐。他不但以自己的雄辩阐述这样的理论，而且通过自己的生活和行为的典范来表明这样的理论。这样的友谊究竟是多伟大的事，古代的神话故事说得非常清楚。回顾远古时代的神话传说——这样的传说多如繁星、数不胜数——你就能看到其中有三对朋友，最先是忒修斯（Theseus），^[9]最后是俄瑞斯忒斯（Orestes）。^[10]伊壁鸠鲁就在一个孤单而狭小的房子里提出朋友的联合，由最亲密的同情和爱心来联合；这种联合至今仍在伊壁鸠鲁学派里发扬光大。回到我们的主题，无须再举个人的事例。我注意到伊壁鸠鲁在三方面讨论友谊这个话题。（1）有些人认为我们对爱朋友这种快乐本身的追求程度不如我们对自己的快乐的渴求。有些批评家认为这种理论毁坏了友谊的根基，然而，支持它的人提出证明为自己的观点辩护。在我看来，我们可以轻而易举地利用他们的证据。他们指出，友谊不可能与快乐分离，就像美德不能与快乐分离（这一点我们已经讨论）一样。孤单、没有朋友的生活肯定面临潜在的危险和警示。因此理性本身就要求有朋友；拥有朋友就拥有信心，就能够坚定地盼望快乐。正如仇恨、嫉妒、鄙视是快乐的绊脚石，同样，友谊是保证我们的朋友以及我们自己获得快乐的最可靠的保护者和创造者。它使我们享受现在，它激发我们对不久的将来以及久远的将来心怀盼望。因而没有友谊就不可能保证生活中有永久的满足，我们若不爱我们的朋友如同爱我们自己，就不可能维护友谊本身。我们为朋友的喜乐而喜乐，如同我们自己的喜乐一样，为朋友的悲愁而悲愁，如同自己的悲愁一样，与朋友同甘共苦。因而，智者对待朋友如同对待自己一样，也就是待人如己，为朋友的快乐尽心尽力，如同为自己的快乐一样。上面曾说的¹美德与快乐的联系也必然适用于友谊。伊壁鸠鲁说得很好（我几乎是一字不差地复述他的话）：‘那给我们勇气去克服对永久或要长期忍受的邪恶之惧怕的信条，也明确指出友谊是我们在此生中最坚固

的堡垒。’（2）其他伊壁鸠鲁主义者虽然绝不缺乏洞见，但在驳斥学术辱骂和批评上勇气不够。他们担心如果我们坚持追求友谊只是因为它能给我们带来快乐，就会被人认为我们完全损坏了友谊。因而他们说，形成朋友之间的依恋的最初动机、意向是因渴望快乐而激发的，但当交往发展到深处时，彼此的关系就变成一种非常强烈的情感，完全能够使我们为友谊本身而爱朋友，不管他们的友谊是否能产生实际的益处。难道这种亲密关系没有使我们喜欢各种聚所、庙宇、城邦、健身房、运动场、膘马猎犬、斗士表演？在我们与自己同胞的交往中出现这样的情形岂不是更自然、更合理？（3）智慧的人定了某种协议，要爱朋友如爱自己。我们可以理解这是完全可能的，事实上我们还常常看到这样的事情。显然，这样一种联合是获得幸福的最佳途径，没有比它更有效的方法了。

“所有这些思考都意在证明，把至善等同于快乐不仅没有使友谊论受困，而且没有这一前提，友谊就不可能找到任何根基。

21.“这样看来，如果我所阐述的理论比日光还要清晰明亮；如果它完全出自大自然的源泉；如果我的整个讨论从头至尾都基于毫无偏见、无可怀疑的感觉证明；如果说话不清的婴孩，甚至不会说话的动物都在大自然的教导下找到适当的声音宣告，没有福祉，只有快乐，没有艰苦，只有痛苦——它们在这些事上的论断虽然不缜密，却是毫无偏见的——那么我们难道不应当对表达了大自然的这种声音的人表示最大的感激吗？他如此坚定又如此完全地领会了大自然的内涵，引导一切心灵健全的人踏上和平、幸福、宁静、安逸的道路。你可以认为他缺乏教养。原因在于他拒不承认那些不能帮助我们追求幸福的教养是名副其实的教养。他会不会把时间花在追逐诗人上？——你鼓励忒莱阿里乌斯和我这样做——他认为这些人没有给我们提供任何可靠有用的东西，只有幼稚的娱乐。他有没有像柏拉图那样钻研音乐、几何、算术、天文这些从错误的前提出发因而不可能推出正确的结论，而且就算是正确的也不可能使我们的生活变得更快乐因而更幸福的东西？请问，他会不会去研究这些技艺，却忽视最主要的技艺，如此困难因而也如此富有成果的生活的技艺？没有！伊壁鸠鲁不是缺乏教养的人，真正没有教养的人是那些要求我们终身学习某些课程——我们若不是从小就学这些课程，就该感到羞愧——的人。”最后他又补充说：“我已经解释了我自己的观点，但完全意在知道你的裁断。迄今为止我还不曾有很好的机会听到你的裁断。”

[1] 书名就叫 *Hortensius*，是西塞罗哲学著作的一个简介。现存的唯有残篇。

[2] Terence, *Heautontimorumenos*, I.I.17.

[3] Ennius（恩尼乌斯）*Medea Exsul*的开篇，参见Euripides（欧里庇得斯）*Medea*3f.

[4] 路西利乌斯，讽刺作家，公元前148—前103年，发誓只为像莱伊利乌斯（Laelius）那样学识平平的人写作，不为佩尔西乌斯那样的大学者写作。这里接下来的一句，西塞罗似乎是指路西利乌斯的另外某个段落，在那里，路西利乌斯再降调子，说只为没有文化的草民写作，不为受过教育的贵族如小斯西比奥·埃弗利卡努斯

（Scipio Africanus Minor）和鲁提利乌斯·鲁弗（P. Rutilius Rufus）写作。

[5] 在希腊语里，“逻辑”就是通过对属（genus）的层层划分来定义种（species）的方法。

[6] 这里意思有点含糊，很可能不只一个句子佚失。

[7] 古罗马的文科七艺包括语法、修辞、逻辑三艺和算术、几何、音乐、天文四艺，仅为自由民享有的教育。——中译者注

[8] 这一节显然概括了伊壁鸠鲁对昔兰尼学派批评的回应，只是手稿似乎不太清楚。昔兰尼学派的批评如下：（1）有时由于心理变态拒斥快乐；（2）所有的快乐都不是身体上的；（3）身体的快乐比心理的快乐强烈；（4）没有痛苦并不就是快乐；（5）关于快乐的记忆和对快乐的预期不是真正的快乐。

[9] 与勒比忒依国王皮瑞塞斯（Pirithous，the King of the Lapithae）的友谊。——中译者注

[10] 见第63页注释。——中译者注

第二卷

1. 讲到这里，他们两人都看着我，表示很想听听我的观点。于是我就开始讲了。“首先，我恳请你们不可以为我要给你们讲一堂正式的课，就像职业哲学家那样。即使是哲学家，我也向来不太赞成那样讲话。苏格拉底虽然被称为哲学之父，却从来没有那样做过。那是与他同时代的那些所谓智者的方式。正是其中一位智者，名叫林地尼的高尔吉亚（Gorgias of Leontini），在一次聚会上第一次大胆地‘邀请提问’，即，请某人就他希望讨论的题目陈述看法。这实在是一种放肆的行为，我可以称之为傲慢鲁莽的行为，幸好这种做法后来并没有传到我们自己的学派中。我们从柏拉图的记载中看到，苏格拉底如何取笑前面所说的这位高尔吉亚，还有其他智者。苏格拉底自己的方式是向他的对话者提问，并在不断的诘问中引出他们的观点，然后通过反驳他们的回答阐明他自己的观点。这种方法被他的继承者抛弃，但后来又得到了阿尔凯西劳（Arcesilas）的复兴；阿尔凯西劳定下一条规则，凡想要听他讲话的人都不可向他表示提问，但必须陈述他们自己的观点；当他们陈述完了，他就提出证据驳斥他们。然而阿尔凯西劳的学生总是尽其所能捍卫自己的立场，提出问题的学生与其他哲学家都保持沉默。事实上，这就是今天的做法，甚至在学院里也是如此。举个例子，即将成为学习者的人说，‘在我看来，至善就是快乐’，然后就相反的观点展开正式讨论。所以我们不难知道，那些说自己持有某种观点的人事实上并不是真的持有他们所说的观点，他们这样说只是想听对这种观点的反驳。我们要采取一种比较有益的方式，因为塔奎图斯不仅告诉了我们他自己的观点，还讲述了他持这种观点的理由。就我来说，虽然我很喜欢他这种洋洋洒洒的论述，但我还是认为要条分缕析，搞清楚每个人愿意接受什么，反对什么，然后如我们所希望的那样，从这些大家都承认的前提引出论断，从而得出我们的结论，这样会更好一些。当阐述滔滔不绝、一泻千里的时候，就像山洪高涨，喷泻而下，夹杂着大量混乱的物质，但是你不可能从洪水中抓住什么或者救出什么，你绝不可能遏制雄辩的洪流。

“然而，在哲学探讨中，有条不紊的系统讨论必须首先设立一个明确的前提，就像某些法律程序那样，‘问题如下’，这样争论双方可以在什么是他们要争论的问题这一点上达成共识。

2. “这是柏拉图在《斐德若篇》中所制定的规则，^[1]伊壁鸠鲁极为赞同，认为任何形式的讨论都应当遵循这样的规则。但是他没有看到这样做需要什么。他说他不赞成对所论的事物给予界定。然而没有定义，争论者有时就不可能就所讨论的题目达成共识。比如，就我们正在讨论的这个问题来说，我们想方设法想要找到善的目的，但是，若不就我们所

说的‘善的目的’的含义，就‘善’以及‘目的’本身的含义交换看法，我们怎么可能知道‘善的目的’的本质是什么呢？而这种揭示潜在的含义，显明某种具体事物的本质，就是下定义的过程。其实你本人也在时时不自觉地用着这种方法，因为你不断地指出目的或者终极目的这个概念就是指‘以所有正当行为为手段而它自身不是任何其他事物的手段的东西’。至此为止，一切都很好。如果需要，你也完全可能界定善本身，说它就是‘自然所欲求的’，‘与人有益的’，‘令人喜悦的’，或者就是‘我们所喜欢的’。如果你不介意——因为你并非完全不赞成下定义，事实上一旦与你的目的吻合，你就使用它——如果你现在给快乐下个定义，我会非常高兴，因为这是我们目前讨论的核心主题。”“天哪，”塔奎图斯叫了起来，“谁不知道快乐是什么？谁还需要定义来帮助他理解快乐？”“我得说我自己就是这样的人，”我回答，“事实上，我确实不认为自己完全明白快乐的本质，对它有明确而清晰的概念和理解。说实话，我敢说伊壁鸠鲁本人也不知道快乐是什么，没有确定的知识。他总是唠叨必须仔细筛出隐藏在我们所使用术语后面的含义，但他常常不明白‘快乐’这个术语的内在含义是什么，我的意思是说，与这个术语相对应的概念是什么。”

3.塔奎图斯笑了。“你看，”他说，“创立快乐是万物所渴求的目的、是终极之善这一理论的人自己却不知道快乐本身究竟是什么，这岂不是天大的笑话！”我回答说：“要么伊壁鸠鲁不知道快乐是什么，要么全世界所有其他人不知道快乐是什么。”“如何讲呢？”他问。“因为普遍的观点认为快乐是感觉，它积极激发敏锐的意识，使它浸淫某种怡人的感受。”“那又怎样呢？”他回答说，“难道伊壁鸠鲁不知道你所说的快乐吗？”“并非总是知道，”我说，“我得说，他常常把它看得太满了，因为他庄严地宣称，除了饮食之乐、耳目之悦，以及更粗俗的满足形式外，他甚至不明白善还能是什么，还能从哪里找到善。我是否误解了他的话？”“好像我该对那一切感到羞耻，”他叫喊道，“或者我没有把它的原意解释清楚似的！”我说：“噢，我一点也不怀疑你能轻松地把它说清楚。你也完全不必因分有一个智慧者——就我所知道的，唯有他敢于自封为那样的人——的观点而感到羞耻。我不认为梅特罗多鲁会自诩为智慧者，当然，当伊壁鸠鲁给予他这样的美誉时，他也没有拒绝；著名的‘古代七贤’（Seven of Old）也不是他们自封的，而是由全人类普选产生，是大家公认的。现在我仍然认为，伊壁鸠鲁在阐述快乐时对它的理解肯定与其他人一样。每一个人在使用希腊词‘hedone’和拉丁词‘voluptas’时，指的都是一种怡人的、令人兴奋的感官刺激。”“那么，”他问，“你还想要什么呢？”“我会告诉你的，”我说，“当然是为了获得真理，而不是想要批判你或伊壁鸠鲁。”“我也是，”他回答说，“更多的是想要知道你能补充什么新的见解，而不是要批判你的观点。”我说：“你可记得罗得的希洛尼姆斯（Hieronymus of Rhodes）所说的至善，也就是他所认为的其他一切事物所依据的标准是什么？”“我记得，”他说，“他认为最大的目的就是脱离痛苦。”“噢，”我说，“那么该哲学家的快乐观又是什么呢？”“他认为快乐本身是不可求的。”“也就是说，在他看来，感到快乐与不感到痛苦是不同的事？”“是的，”他

说，“但这是完全错误的，因为如我刚刚表明的，完全消除痛苦是快乐增加的极限。”“噢，”我说，“关于‘脱离痛苦’我会稍后思考它的含义，但是，除非你冥顽不化，否则就必会承认‘脱离痛苦’并不意味着就是‘快乐’。”“但在这一点上你会看到我是冥顽不化的。”他说，“因为这是完全正确的命题。”“请问，”我说，“当人口渴时，喝到水不就是快乐吗？”“无可否认。”他回答道。“这种快乐不就是消除了口渴的快乐吗？”“不，这是不同的快乐。因为已经消除了口渴的快乐是一种‘静态的’快乐，而实际消除口渴的行为中的快乐是一种‘动态的’快乐。”“既是两种不同的事物，”我问，“那你为何用同一个名称来称呼？”“你还记得我刚刚说过的话吗？”他说，“当所有的痛苦都消除了，快乐可以有不同的类型，但不可能有程度的增加。”“是的，我记得，”我说，“但是，尽管你的语言在形式上非常正确，意思却远没有那么清晰。‘变化’是个很好的拉丁术语，严格的意思是指不同的颜色，但在比喻意义上指许多各不相同的事物，比如我们说一首多彩的诗，一次别样的演讲，一个多变的人，各种不同的财产。快乐若是源于大量不同的事物，产生不同的快乐感受，那么也可以用这个词来形容。如果这就是你所说的变化，我能理解这个词，正如你根本没有说到这个词之前我就明白那样。但你说当我们脱离痛苦时，我们体验到最高的快乐，当我们享有能激发舒适的感官活动的事物时，我们就经历一种积极的或‘动态的’快乐，这种快乐引起我们快乐感觉的各种变化，但对前一种脱离痛苦的快乐——其实你为何称之为‘快乐’我实在想不通——毫无量上的增加，若是这样，我就觉得你所说的‘变化’不是那么容易领会了。”

4.“那么，”他问，“还有比脱离痛苦更快乐的事吗？”“就算没有更快乐的事（我暂时放弃那样的主张），”我回答，“难道就能必然推出没有痛苦就是快乐吗？”“两者当然是同一的，”他说，“事实上，没有痛苦是一种非常强烈的快乐，是最强烈的快乐。”“你既说至善就是完全没有痛苦的感觉，那为何不坚持这一观点不动摇？为何不坚守这一善的观念心无旁骛？为何还要把如此恣意放荡的快乐情妇（*Mistress Pleasure*）引入那些高贵的美德女士之列？她的名字就是可疑，笼罩在令人不齿的云层之下——你们伊壁鸠鲁主义者喜欢告诉我们的不过就是这些，所以我们实在不明白伊壁鸠鲁所说的快乐究竟是什么意思。我是一个秉性温和的争论者，但就我自己来说，当我听到这种强词夺理的论说（其实我已经频频听到这样的论断），还是不时感到有些恼怒。难道我不知道希腊词*hedone*即拉丁词*voluptas*的意思吗？请问，这两种语言有哪一种是我不熟悉的？而且难道我不知道这个词的含义，而那些选择成为伊壁鸠鲁主义者的乌合之众反倒知道？关于这一点，你的学派似乎非常合理地证明了争当哲学家的人根本不需要成为学者。你是言出必行的人，我们的祖先使老辛辛奈图（*Cincinnatus*）从农夫变成了发号施令者。你们到处寻找乡间村落，作为你们这些无疑很可敬但也显然不是很博学的跟随者的聚集之所。既然这些先生能明白伊壁鸠鲁的意思，我岂有不明白的道理？我会证明我也明白。首先，我说的‘快乐’与他说的‘*Hedone*’意思一样。我们常常很难给一个希腊语找到完全匹配的拉丁语，但这里根本不

需要找。没有比‘voluptas’这个拉丁语更能准确地表达相应的希腊语的含义了。世上每个懂拉丁语的人都知道，这个拉丁词有两个意思，一是指心灵的欣喜、高兴（gladness），二是指身体的愉悦、激动和舒适感。忒勒比亚（Trabea）笔下的人说‘心灵的极端快乐’，意指欣喜；凯西利乌斯笔下的人也有同样的感受，他描述自己说‘因各种高兴的事而欣喜’。然而，这里还是有区别的。‘快乐’（voluptas）这个词既可以指心理的，也可以指身体的感受（前者在斯多亚学派看来是一种邪恶的情绪，他们把它界定为‘心灵在非理性信念的支配下以为自己享有某种至善而产生的心灵亢奋’），而‘喜乐’（laetitia）和‘欣喜’（gaudium）不是指身体的感觉。然而，按所有精通拉丁语的人的惯用法，快乐就在于享受某种感官的兴奋刺激。如果你愿意，‘愉快’（iucunditas）这个词也可用于心灵（‘使人愉快’既可指心灵也可指身体，形容词‘使人愉快的’就是从它而来），只要你明白，说‘我满心欢喜，充满迷惑’的人与说‘现在我的心有怒火在烧’的人之间的不同，一个喜不自胜，另一个苦不堪言；还有中间状态的，比如有人说，‘虽然我们的相识是最近的事’，^[2]显然，说话者既不感到高兴，也不感到悲伤。同样，享有最令人向往的身体快乐与忍受最可恶的痛苦之间也有中间状态，这种状态既无快乐，也无痛苦。

5.“那么，你是否认为我正确地理解了这两个词的含义呢？或者我是否仍然需要学习怎样使用希腊语或拉丁语？即使我没有理解伊壁鸠鲁的话，我仍然相信自己确实有非常清晰的希腊语知识，所以我不明白他的意思的部分原因也许在他，因为他使用了这样难以理解的语词。如果含义模糊出于以下两种原因是可以原谅的：一种是蓄意为之，赫拉克利特（Heraclitus）就是这样的典范，‘有晦涩模糊者之别名的人，他的哲学如此深奥难懂’；^[3]另一种模糊是由于题目的深奥，但不是风格的隐晦，比如柏拉图的《蒂迈欧篇》就是这样。不过在我看来，只要可能，伊壁鸠鲁实在是很想说得清楚明白的，他所讨论的也不是像自然哲学这样深奥的主题，不是像数学这样的专业题目，而是一个清晰易懂的题目，是大家都已熟悉了的题目。你们伊壁鸠鲁主义者也不是认为我们不知道快乐是什么，而是认为我们没有理解伊壁鸠鲁所指的快乐是什么；这就表明不是我们不明白这个词的真实含义，而是伊壁鸠鲁在说他自己的习语，无视我们所接受的术语。如果他的意思与希洛尼姆斯是一样的，也就是认为至善是完全没有烦恼的生活，那么他为何一定要用快乐这个词，而不像希洛尼姆斯（他知道自己的意思）那样直接用‘脱离痛苦’的表述？如果他的观点是终极目的必须包括动态快乐（他把活动的快乐称为‘动态的’，把脱离痛苦的快乐称为‘静态的’），那他究竟要说明什么呢？他不可能使任何认识自己的人——任何研究了自己的本性和感觉的人——相信脱离痛苦与快乐是一回事。塔奎图斯，这就是在强暴观念——就是从我们心里拔去根植在里面的词义理解。谁不知道经验世界包含这三种情感状态：第一是享受快乐；第二是感受痛苦；第三是既不快乐也无痛苦，我就处于这种状态，毫无疑问你现在也处于这种状态。快乐是人吃上美餐时的感受，痛苦是人备受折磨时的感受；但你真的没有

看到这两个极端之间存在着一个中间状态，也就是说有许多人既不感到满足，也不感到痛苦？”我说。“我当然不会这么认为，”他说，“我认为凡是毫无痛苦的人都在享受快乐，而且是最高的快乐。”“那么，假如一个人自己不渴，为另一人调了一杯饮料，你是否认为他与那喝饮料的口渴之人感受到同样的快乐呢？”

6.对此，塔奎图斯回答说：“如果你不介意，我们最好停止一问一答。我一开始就说我喜欢连续阐述。其实我完全预料到了这样的事；我知道我们应当咬文嚼字、吹毛求疵。”“那么你是否更愿意我们采取修辞而不是辩证的方式来讨论呢？”我说。“是吗？！”他叫起来，“难道连续阐述只适用于演讲家，而不适用于哲学家？！”“那是斯多亚学派的芝诺的观点，”我反驳道，“他常说，讲话的官能一般分成两部分，如亚里士多德早就界定的那样；修辞如同手掌，辩证法如同握紧的拳头；因为修辞家的风格非常宏大，而辩证法家的风格比较紧凑。所以我要违背你的意愿，尽我所能用修辞的方式论说，当然不是法庭上所用的那种修辞，而是哲学家使用的修辞。前一种因为是通用的风格，所以常常不可避免地在精细上有所欠缺。然而，塔奎图斯，伊壁鸠鲁鄙视辩证法，而辩证法乃是包含了认识事物的本质，判断事物的性质，引导系统化、逻辑化的论述的整个科学——所以我得说，伊壁鸠鲁自己毁坏了自己的阐述。无论如何，在我看来，他希望自己的理论有科学的精确性，但他所用的方法根本做不到这一点。就拿我们一直在讨论的这个信条来说。至善是快乐，伊壁鸠鲁如是说。那么，你必须解释什么是快乐，否则就不可能在探讨中讲清楚这个主题。倘若伊壁鸠鲁能澄清快乐的含义，他也不会陷入如此不堪的混乱之中。他或者应该支持阿里斯底普斯所说的快乐，即快乐是一种怡人的、令人愉悦和激动的感觉，在这个意义上，就是不会说话的牲畜，只要能开口说话，也可以说它们是快乐的；或者，如果他宁愿用自己的习语，而不愿说“达奈尼斯（Danaans）人、迈锡尼（Mycenae）人、雅典子孙”^[4]以及这些诗句是提到的其他希腊人所使用的语言，那么他就是把快乐这个词等同于脱离痛苦的状态，同时摒弃阿里斯底普斯所理解的快乐；否则，如果他赞同两种快乐——事实上他就是这样的——那么他就应该把快乐与没有痛苦两者结合起来，从而承认有‘两个’终极之善。事实上确实有许多杰出的哲学家认为终极的善是复合的。比如，亚里士多德把美德的践行与终身的幸福结合起来；卡利弗（Callipho）把快乐与道德价值相统一，狄奥德罗（Diodorus）把道德价值与没有痛苦联合。伊壁鸠鲁完全可以学他们的做法，把我们在讨论的观点，事实上就是希洛尼姆斯的观点，与阿里斯底普斯的老观点结合起来。因为他们之间有本质的区别，各自都确立了自己的终极目的；虽然两人都说无可挑剔的希腊语，但阿里斯底普斯主张，称为至善的快乐不包括毫无痛苦的状态，而希洛尼姆斯认为至善就是没有痛苦，但他从来没有用快乐这个词来表示这种没有痛苦的状态，事实上根本没有把快乐看作人所渴望的事物之一。

7.“你不能认为这只是措辞上的不同，这实在是事物本身的不同。也就是说，毫无痛苦是一回事，感到快乐是另一回事。但你们伊壁鸠鲁主

义者试图把这两种完全不同的感觉结合起来，不仅用同一个名词来称呼（那还是可以容忍的），还把这两件完全不同的事看作同一回事。这是根本不符合事实的。伊壁鸠鲁既然赞同两种快乐，就应该知道这两种快乐是什么；事实也确实如此，只是他没有在语言上把它们区分开来。他在许多段落赞美真正的快乐这个我们所有人都在使用的名词，甚至说他无法想象有哪种善是与阿里斯底普斯所意指的快乐没有关联的。这就是他在专门论述至善这个主题时使用的语言。还有另一篇论文非常扼要地阐述了他最重要的理论，他告诉我们他表达的就是智慧的格言。以下就是他写的话，塔奎图斯，你当然是很熟悉的（因为每个优秀的伊壁鸠鲁主义者都牢记着导师的权威理论，认为这些简短的格言或警句对快乐有最大的功效）。所以我真诚地请你留意这句格言我是否翻译得准确：‘快乐主义者（sensualists）找到快乐的那些事若能使他们摆脱对诸神、死亡和痛苦的恐惧，能教导他们为自己的欲望设立界限，那么我们完全没有理由指责他们，因为无论如何他们得到了丰富的快乐，没有哪一方面招致痛苦或忧愁，而痛苦、忧愁是唯一的恶。’”

听到这里，忒莱阿里乌斯再也控制不住自己，脱口而出：“说真的，塔奎图斯，伊壁鸠鲁真是这样说的吗？”（就我自己而言，我相信他是知道伊壁鸠鲁确实这样说了，只是想要听到塔奎图斯亲口承认）塔奎图斯毫不退缩，非常肯定地回答说：“没错，他就是那样说的。但你并没有领会他的意思。”“是吗？”我反驳说，“如果他说的是这样，意指的是那样，那我就永远甭想理解他的意思。但他的意思还是表达得非常清楚的。如果他这里所说的意思是快乐主义者只要是智慧者就无可指责，那么他的话毫无意义。他的意思也可能意指弑父者只要摆脱了贪婪，克服了对诸神、残疾和痛苦的恐惧，就是无可指责的。即便如此，给快乐者设定条件有什么意义呢？何必设想有那么些虚幻的人，他们虽然生活放荡，追求感官之乐，但是只要不犯其他错误，最智慧的哲学家也不会指责他们的快乐主义？同样，伊壁鸠鲁，因为这样的原因，即他们的生活目的就是追求各种各样的快乐，尤其是你所说的最高的快乐，也就是毫无痛苦感觉，你也不会指责快乐主义者，是吗？然而我们看到，放荡的人首先毫无宗教上的顾虑，‘在骸骨上进食’，^[5]其次对死亡毫无畏惧，还常常引用‘哈蒙尼斯’（Hymnis）^[6]的句子：‘给我六个月生命足矣，第七个月就下地狱！’或者如果他们想要用药物来止痛，就从他们的小药瓶里拿出伟大的伊壁鸠鲁的万灵药，‘（痛苦）强烈的就必是短暂的，漫长的就必是轻微的’。唯有一点我不明白：一个人怎么能既是快乐主义者同时又能克制自己的欲望不超越界限？

8.“那么说‘如果他们克制欲望不超越界限我就不该指责他们’究竟是什么意思呢？这无异于说‘如果放荡者不放荡我就不能指责他们’。他还可能说，如果不诚实的人是正直的人，就不能指责他们。这里我们这位严格的道德主义者竟然主张感官享乐本身是不该指责的！我承认，塔奎图斯，根据快乐就是至善的假设，他这样认为完全合理。设想——你很喜欢这样做——道德败坏的人在宴席上吃得倒下，不得不抬回家，第二天还没从前晚的狂饮中恢复过来又开始杯盘狼藉；设想那些如俗语所说

的从来不见日出日落的人；那些挥霍遗产，终于陷入贫困的人，我会很难过。我们谁也不会认为那样放荡的人过着幸福的生活。不，这是品位高雅的人，配有一流的厨师和糕点师，养珍贵的鱼、鸟，从事高级娱乐以及诸如此类；对饮食精挑细选；喝‘从新开的酒桶里倒出来装在酒瓶里的酒……’不像路西利乌斯所喝的是‘失去了酒味的酒，滤器中沉淀下来的杂质’；同时还有戏剧表演以及常规节目，不同于伊壁鸠鲁大声宣称的快乐，这种快乐不知道善为何物；再设想他们有俊男服侍，有美服、银器、哥林多铜器（Corinthian bronzes），有摆宴席开盛会的场所，都有专人看护；拿这样的放荡者来说，说他们生活幸福或者享有幸福，我怎么也不会认同。结论就是，不是说那种快乐就不是快乐，而是说那种快乐不是至善。著名的莱伊利乌斯年轻时曾是斯多亚派的狄奥根尼

（Diogenes）的学生，后来跟随潘奈提乌斯（Panaetius），他之所以被称为‘智慧者’不是因为他对美食毫无论断（因为智慧者并非必然没有好的品位），而是因为他认为美食不太重要。‘草药宴，全世界的人都嘲笑你，认为你一钱不值！然而我们古罗马的圣贤莱伊利乌斯却始终大声赞美你，我们喜欢吃的人排成长队。’莱伊利乌斯确实是‘圣贤’。以下的诗句又是何等正确：他感叹道，‘噢，帕布利乌斯·格罗尼乌斯（Publius Gallonius），贪婪的无底深渊，说真的，你是个可怜的魔鬼，你一生中从未吃好过，不，从来没有，一次也没有，尽管你买一尾鱼、一只龙虾或一条巨鲟就要花去一大笔钱。’^[7]说话者是个认为快乐毫无价值的人，所以在他看来，把快乐当作一切的人根本不可能吃好。请注意，他并不是说格罗尼乌斯从未吃得快乐（那不是事实），而是说他从未吃好。他在快乐与好（善）之间划下了如此严格而明确的界限。结论就是，虽然凡是吃好的人都吃得高兴，但是吃得高兴的人并不必然吃好。莱伊利乌斯通常都吃得很好。那么‘好’是什么意思呢？路西利乌斯会说，‘烧得好，调味调得好’，但最重要的一道菜是‘有真诚的谈话’，这样就是‘一顿惬意的饭’。因为他吃饭是想放松，满足自然需要。因而，莱伊利乌斯说格罗尼乌斯从未吃好过是对的，说他虽然所有的心思都用在追求餐饮之乐上却并没有得到真正的快乐是对的。谁也不能否认他吃得很高兴。那么为什么没有吃‘好’呢？因为‘好’暗示正当、可敬、高贵；而格罗尼乌斯的饮食是错误的、可耻的、低级的；因而他没有吃好。倒不是莱伊利乌斯认为他的‘草药宴’比格罗尼乌斯的鲟更美味，而是说他根本不认为美味有什么快乐可言；倘若他把至善看作快乐，就不可能这样认为。

9.“所以，如果你要引导自己的行为走上正道，就必须放弃快乐，即使是为了能够使用可敬的人的语言，也该这样做。既然我们不能称之为饮食的善，怎么可能称之为生活中的至善呢？但是我们的哲学家（指伊壁鸠鲁）是怎么说的？‘欲望有三类，自然而必须的、自然但不必须的、既不自然也非必须的。’首先，这是一种生硬的分法；其实只有两类，他硬要分为三类。这不是分类，而是胡乱砍成碎片。伊壁鸠鲁所鄙视的受过科学训练的思想家通常是这样划分的：‘欲望分为两类，自然的和幻想的；自然欲望又分为两种，必须的和非必须的。’这样分类才是完整的。把原是一个种的当作一个类，这是分类上的一个错误。当然，我们不必

过分挑剔形式。伊壁鸠鲁鄙视辩证法的精确，他的风格往往忽视差异；在这一点上我们必须幽他一默，只要他的意思是对的。但是，就我自己来说，我无法热心地赞成，我只能忍受这样一个哲学家，谈论着给欲望设立界限的哲学家。把欲望限制在界限之内这可能吗？应当彻底摧毁欲望，把它连根拔除。然而，根据你们的原理，人不管有什么欲望，都不能给予道德的谴责；他将是一定界限内的守财奴，一个节制的奸淫者，一个适可而止的快乐主义者。这是一种什么哲学，不给邪恶致命一击，只是稍作约束就自以为是？虽然我非常赞同这种分类的基础，但我反对它的形式。伊壁鸠鲁应当把第一类称为‘自然的需要’，把‘欲望’这个词用在另外的地方，当他开始讨论贪婪、放纵以及所有至恶时再来审判它。

“这种对欲望的分类是伊壁鸠鲁喜欢扩大的一个题目。倒不是我指责他这一点，我们只是指望如此久负盛名的哲学家能大胆地坚持自己的教条。但他似乎常常过于急切地赞同通常意义上的快乐，因而常常处于非常尴尬的境地。这给人留下这样的印象：凡是为了追求快乐而行的事，只要保证不被发现，没有一件是可耻的。后来，羞于这样的结论（因为自然本性的力量毕竟是压倒一切的），他转而寻找躲避，提出没有什么能提高脱离痛苦这种快乐。‘噢，但是，’我们说，‘你的静态即没有痛苦的快乐根本不是快乐这个词所指的东西。’——‘我不在意名称，’他回答。——‘但事物本身是完全不同的。’——‘噢，我可以找到成千上万的人不像你这样不厌其烦地要求准确，他们会很高兴把我教导的一切当作真理接受。’——‘那么我们为何不进一步推论，如果不感到痛苦就是最大的快乐，那么不感到快乐就是最大的痛苦？为什么不认为这是善？’——‘因为痛苦的反面不是快乐，而是没有痛苦。’”

10.“不妨假设他不明白这种快乐是多么确凿的证据，没有这种证据他只能说对善（Good）一无所知（他细细地界定，善是味觉之乐、听觉之乐，还有其他种种感官之乐，这种定义不招致攻击才怪呢）——我得说，他没有弄明白我们严格而严肃的哲学家所认识的这种唯一的善，事实上并不是我们追求的目的，因为根据他自己的解释，只要我们没有痛苦，就根本不需要这种快乐。这是多么地自相矛盾！要是伊壁鸠鲁学过定义和分类，要是他知道陈述的含义，甚至只要知道惯用法，就绝不会陷入这样的困境。事实上，你明白他所做的事。他把从来没有人为快乐的东西称为快乐；他把两件有明显区别的东西混合在一起。有时候他鄙视‘动态的’快乐（就是我们所说的令人愉悦的并且可以说甜美的快乐），使你以为是在听马尼乌斯·库里乌斯（Manius Curius）说话；有时候又赞美它，甚至告诉我们他无法想象除此之外还能有另外的善。这种话不需要哪个哲学家来驳斥——应当由警察来废止。此外，不仅他的逻辑不正确，他的道德观也有错误。他说只要放荡者不是欲望难填，只要他不因担心行为的后果而惴惴不安，就无可指责。这里他似乎是在为改信者（converts）报价：未来的放荡者只要成为哲学家就万事大吉。

“我知道，他把至善的起源追溯到生命物的诞生。动物一出生，就喜欢快乐，以之为善，视痛苦为恶，远而避之。在他看来，未败坏的造物

就是分辨善恶的最好的法官。这就是你所阐明的观点，也是用你们学派的术语所表达的观点。多大的错谬！什么样的快乐能指导嗷嗷待哺的兽崽分辨至善与至恶，‘静态’快乐或‘动态’快乐？——愿上苍垂怜我们，这是我们从伊壁鸠鲁那里学到的词汇。如果说‘静态’快乐，我们完全同意，自然本性显然有自我保护的本能；但说到‘动态’快乐，就是你们首先主张的快乐，那么没有哪种快乐会低贱到不能被接受的地步；就此而言，我们新生的动物在最高形式的快乐中也找不到自己最初的动机，因为根据你们所指明的，这种快乐就是毫无痛苦。然而，伊壁鸠鲁不可能到孩子甚至不可能到动物——在他看来，他们都拥有能照出自然本性的镜子——中去找这样的证据；他几乎不能说自然本能引导孩子渴求脱离痛苦之快乐。这种快乐不可能刺激欲望；这种‘静态’既然感觉不到任何痛苦，就不可能有任何推动力，不可能产生冲动的愿望（所以就此而言，希洛尼姆斯也是错误的）；产生动机的是积极的快乐感觉和喜乐。因而，伊壁鸠鲁致力于证明的快乐是自然所欲求的，也就是说，婴儿和动物为之吸引的是‘动态’快乐，而不是完全脱离痛苦这种‘静态’快乐。所以可以肯定，自然本能始于一种快乐，而最大的快乐在于另一种快乐，这种说法是无法自圆其说的。

11.“至于低级动物，我认为它们的论断毫无价值。它们的本能可能是错的，只是我们不能说它们是悖理的。一根树枝被刻意弄弯、扭曲，另一根长出来就是弯曲的；同样，野兽的本性诚然不是糟糕的教育所致，其本质上却是败坏的。就婴儿来说，自然本能不是求乐，而只是自我照顾、自我保护，免受外界的伤害。每一种生命的存在，从它出生那一刻起，就钟爱自己，爱自己的亲属；这种自爱主要指向两个主要部分——心灵和身体，随后也包括这两部分所属的各个小部分。心灵和身体都有某些优点；对此幼崽在成长中模模糊糊地意识到，后来开始能够分别，从而寻求大自然的最初恩赐，避免有害的方面。至于这些最初欲求的自然对象是否包括快乐，这是争论颇多的问题；但认为它仅仅包括快乐，既不包括肢体、感觉，^[8]也不包括心理活动和身体的协调、健康，在我看来就是愚蠢之极。而这就是某人关于善恶之理论必不可少的源头。玻勒谟（Polemo），还有他之前的亚里士多德都认为最主要的对象就是我现在提到的那些。由此引出了老学园派（the Old Academy）和漫步学派（Peripatetics，旧译逍遥学派）的理论，认为善的目的就是根据自然生活，也就是说，享受大自然所给予的最初的恩赐及其带来的美德。卡利弗只将美德与快乐相连；狄奥德罗认为美德就是脱离痛苦。……就提到的所有哲学家来说，他们的终极之善遵循以下逻辑：阿里斯底普斯的终极之善是纯洁而单一的快乐；斯多亚的是与自然和谐相处，他们认为这是符合美德或者有道德的良善生活，进而解释说这就是理解事件的自然过程，选择与自然本性一致的事，否弃相反的事。由此可见，有三种终极目的是不包括道德价值的，一种是阿里斯底普斯或伊壁鸠鲁的，一种是希洛尼姆斯的，还有一种是卡尔耐德（Carneades）的；另有三种终极目的包含道德之善以及另外某种东西，它们分别是玻勒谟的、卡利弗的和狄奥德罗的；有一种理论很简单，也就是芝诺的，

完全建立在正当性，也就是道德价值之上。至于弗罗（Phrrho）、亚里斯托（Aristo）以及伊里路斯（Erillus），他们的理论已被推翻多时。除了伊壁鸠鲁的，其他人的理论都能自圆其说，最终的目的与最初的原理是一致的——阿里斯底普斯认为目的就是快乐，希洛尼姆斯认为是摆脱痛苦，卡尔耐德认为是享有最初的自然之物。

12.“但就伊壁鸠鲁来说，如果当他说快乐是最吸引人追求的目的时，所指的意思就是阿里斯底普斯的快乐，那么就应当主张阿里斯底普斯的终极之善；如果他是希洛尼姆斯意义上说快乐是至善，那么他是否应当同时允许自己承认前一种快乐，即阿里斯底普斯的快乐是最有吸引力的东西？

“他说感觉凭自身的能力判断快乐是善的，痛苦是恶的，这事实上就是认为当我们作为法官坐在私人位置上时，感觉比法律更赋予我们权威。若不在我们的权限范围内，我们不可能决定任何问题；法官都喜欢在判决书中加上这样的附加条件：‘如果这是在我权限范围内的事’，其实这个条件没有任何意义，因为如果不在他们的审判权限内，判决无效，前提条件也徒然无功。感觉的裁决所产生的是什么？甜的、酸的、光滑的、粗糙的；接近、疏远；一个物体是静止的还是运动的，是方的还是圆的。因而公正的裁决只能靠理性，首先辅之以关于属人的神圣事物的知识，这种知识可以恰当地称为智慧；其次辅之以美德，理性视之为万物的女主人，你却视之为快乐的侍女和副官。理性召集这些成员组成审判委员会，先对快乐作出判决，裁定她没有权利，不仅没有权利独占我们理想中的至善宝座，甚至不能视为与道德价值相关的。至于摆脱痛苦，她的判决也必是同样的。因为卡尔耐德将被逐出法庭，关于至善的理论，无论是包括快乐或没有痛苦，还是不包括道德价值的，都不可能得到批准。于是剩下的只有两种观点。经过对它们的再三考虑，她最后要么作出如下判决：没有善，唯有道德价值，没有恶，唯有道德鄙下，所有其他事物都完全无关紧要，或者无足轻重，绝不会成为渴求的或者令人退避三舍的对象，只是选择或者舍弃的对象而已；她若不是这样判决，就会选择在她看来包含完全的道德之美的那种理论，这种理论因添加了原初的自然对象以及寿终正寝的圆满生命而显得更加丰富。如果她能首先解决这些对立理论之间的争论究竟是实质上的争论，或者仅仅是措辞上的不同而已，那么她的判决就会更加清晰。

13.“在理性权威的引导下，我自己现在也可以采用类似的程序。我将尽可能缩小主题，暂且把所有简单的理论，就是那些不包括美德的理论，都从哲学里完全清除。其中首先就是阿里斯底普斯和昔兰尼学派（Cyrenaic School）的体系，他们厚颜无耻地在那种能激发人最舒适感觉的快乐中寻找他们的至善，同时鄙视你们毫无痛苦的状态。他们没有看到，正如自然造出马是奔跑的，造牛是耕地的，造狗是用来狩猎的，同样，如亚里士多德所说的，造人是为了两个目的，思想和行为。可以说，人就是必死的神。昔兰尼学派持相反的观点，认为这像神一样的动物之所以生成，就如同某种迟钝、半开化的羊，是为了进食，享受生育

之乐——在我看来，这是愚蠢之极的观点。这就是我们对阿里斯底普斯的快乐观的回答。在他看来，所有人在使用快乐这个词时，不仅指最高的而且也是唯一的快乐。你们学派持有不同的观点。然而，如我所说的，阿里斯底普斯是错的。人的身体结构、理性卓越的思维能力都没有表明人生来只是为了享受快乐这唯一目的。我们也不能听从希洛尼姆斯，他的至善有时——或者毋宁说太多时候与你们所主张的相同，就是没有痛苦。如果痛苦是一种恶，那么没有这种恶，就不足以构成善的生活。如果恩尼乌斯（Ennius）乐意，就让他说吧：‘人没有疾病就是完全的善，至善了。’^[9]但我们应当知道，快乐不是避免恶，而是获得善。我们不可心不在焉地接受快乐，无论是阿里斯底普斯的那种积极愉悦，还是希洛尼姆斯的那种无痛苦状态，而要在行为或思考的生活中追寻快乐。

“同样的论证也可以驳斥卡尔耐德的至善。他提出的善与其说是想要自己采用，还不如说是把它当作武器与斯多亚学派争战；当然如果把它加到美德上，就可能显得很重要，也可能增加快乐的总量，这是我们要讨论的一个问题。但那些人把美德与快乐——这是美德最不看重的物——联结，或者与无痛苦状态——尽管这种状态没有恶，但也不是至善——相连，这实在是不那么令人信服的结合；我也不明白他们为什么行事如此谨小慎微，给人的感觉是他们得购买美德的搭售品。一开始他们选择所能找到的最廉价的东西搭售，然后每人只发放一样，而不是把自然最初赞成的一切事物都与道德价值联系起来。亚里斯托和弗罗认为所有这些事物都完全没有价值，比如，他们认为在良好的健康与严重的疾病之间选择是毫无意义的，所以，人们早就不再驳斥他们了。这是完全恰当的。因为他们过分强调美德独一无二的重要性，甚至剥夺它在极端之间选择的能力，否认它是起点或基础，这其实恰恰破坏了他们视为至宝的美德。同样，伊里路斯把什么都建立在知识之上，眼睛只盯住某种确定的善，但这种善不是至善，也无法作为生活的向导。所以伊里路斯也早已被弃之一旁。自克律西坡以来，就没有人费劲去驳斥他了。

14.“这样剩下的只有你们学派了。至于学园派，没有谁会去挑战，因为他们从不积极主张什么，不指望有确定的知识，断然把表面的可能性当作向导。然而伊壁鸠鲁是个比较麻烦的对手，因为他把两种不同类型的快乐混合起来，还因为除了他自己和他的朋友之外，还有那么多后来者拥护他的理论，而且还多少得到那最无力同时也是最有力的支持者即大众的支持。我们若不驳斥这些对手，一切美德、荣耀、真正的功绩就必然付诸东流。因而，当其他体系都抛弃之后，还剩下一场决斗，对决者不是我和塔奎图斯，而是美德和快乐。这场争战绝不是像克律西坡这样富有洞察力又如此勤勉的作家所寻求的，他认为快乐与美德之间的对抗在整个关于至善的问题中是最关键的一点。我的观点是这样的，如果我能证明道德价值的存在是本质性的事，其本身是人所欲求的对象，那么你的整个体系就顷刻瓦解。所以首先我要尽可能简洁地定义道德价值的本质；然后，塔奎图斯，我要着手讨论你的每一观点，除非我的记忆不好，没有记住你所说的每一点。

“我们认为道德价值是这样的东西，虽然缺乏实用性，但它受人赞美正是出于其自身，因为其本身，而不在于任何益处或报偿。我所给出的这样正式的定义可能有利于说明它的本质，但人类的普遍判断以及所有高贵者的目的和行为则更能清楚地解释它的含义。良善的人做很多他们并不指望得到什么好处的事，只是出于正当的、道德的和合理的动机才去做。人与低级动物之间有许多不同，其中最大的不同就是大自然赋予人理性的恩赐，一种积极的、精力充沛的智力，能同时以极快的速度做好几件事，并且可以说有一种敏锐的嗅觉，能够洞悉事物的因果关系，能够条分缕析，能够把分离的事物联系起来，把将来与现在联结起来，纵观整个连续的生命过程。而且正是理性使人对同类感兴趣；理性还产生了语言和习惯的自然一致性，激发人从友谊和亲情开始扩展自己的兴趣，首先与同胞形成社会纽带，然后与全人类建立社会关系。她提醒人，如柏拉图在致阿尔基塔（Archytas）的信里所表述的，^[10]人生来不是只为自己，而是为国家，为同胞，只是小部分为他自己。她还使人类产生思考真理的欲望。这最明显地体现在我们闲暇的时候：当我们的思想处于闲暇状态时，我们渴望获得知识，甚至关于天体运动的知识。这种最初的本能引导我们热爱一切严格意义上的真理，也就是说，一切可靠的、单纯的、一致的事物，同时厌恶不实的、虚假的、欺骗的事物，诸如诈骗、偏见、邪恶和不公正。而且理性天生就拥有高贵和尊严，更适合命令而不是服从；认为人的命运中所遇到的一切事件不仅是可忍受的，而且是无足轻重的；天生就有雍容典雅的气质，无所畏惧，不服从谁，谁也征服不了她。除了以上提到的这三种道德之善外，还有第四种，它拥有同样的美，并且事实上是从前三种善中产生出来的。这就是关于秩序和自制的原理。我们先是认识外在形式上与这原理同样美同样高贵的事物，然后转而语言和行为的道德之美。以上提到的三种美德，每一种都转而这第四种美德：它害怕草率；它不愿用粗暴的言行伤害人；它担心行为显得懦弱，说话无男子气概。

15.“塔奎图斯，关于道德价值有一个完全、详尽并充分的计划，这四种美德——你也提到它们——构成整个计划的一部分。然而你的伊壁鸠鲁告诉我们，他完全不知道那些视这种道德价值为至善之标准的人赋予它什么本性或哪些属性。如果道德价值是一切事物参照的标准，同时他们不同意快乐构成它的任何部分，那么他就认为他们显然完全没有理性（这是他自己的话），他完全不明白也不理解道德价值这个词包含什么含义。按通常的说法，‘道德’（可敬的）^[11]的意思只是指备受公众尊敬的事物。伊壁鸠鲁说，大众的尊敬本身虽然常常比某种快乐更令人高兴，但只是作为获得快乐的途径才为人追求。你意识到这是一种多么不同的观点吗？这里是一位著名的哲学家，其影响力不仅渗透于整个希腊、意大利，还远播到化外之地，这样的哲学家提出异议，如果道德价值与快乐不一致，他就不明白道德价值是什么；所以唯有一种可能，它实际上就是那种获得大众赞同和鼓掌的东西。就我来说，我认为受大众欢迎的往往有积极的基础，如果它没有基础，那么只有一种可能性，那就是大众所欢迎的正好就是其本身是正当的、值得赞美的事物；即便如

此，它也不是因为受到广泛赞同才称为‘道德’（可敬的），而是因为它是这样的东西，即使人没有意识到它的存在，或者从未谈到它，它也仍然是值得赞美的，因为它本身就是美的、可爱的。因此伊壁鸠鲁迫于不可抗拒的本能力量，不得不在另一段话里说了你刚刚所说到的，也就是说，没有道德（尊严）的生活不可能是快乐的生活。这里他说的‘道德’是什么意思呢？等同于‘快乐’吗？果真如此，岂不等同于说，你若不过有道德的生活就不可能有道德的生活？或者说，除非你把公众的意见当作你的标准？若这样，他的意思就是说，人没有得到公众意见的赞同就不可能过快乐的生活？然而，还有什么比让智慧者的行为建立在愚蠢人的闲谈上更不光彩的事呢？那么，他在这段话里理解的‘道德’究竟是什么意思呢？显然，就是指因其自身而值得赞美的事物。因为它若是作为获得快乐的一个手段受到赞美，这有什么可信性呢？你在供应商（provision-dealer）那儿也可以获得快乐。不——伊壁鸠鲁如此重视道德价值，甚至说没有它就不可能过快乐的生活，这样的人不可能把‘道德’等同于‘流行’，不可能说没有公众的尊敬就不可能过快乐的生活；他只可能把‘道德’理解为正当的东西，也就是其本质是正当的，其内在固有、独有的本性是值得赞美的。

16.“塔奎图斯，我注意到，你如此自豪地告诉我们伊壁鸠鲁如何大声宣称没有道德的、智慧和公正的生活就不可能有快乐的生活，你自豪的缘由就在于此。你的话语从它们所指称的事物的荣耀中汲取潜能，你昂首挺胸，语气坚定，目不转睛地盯着我们，似乎庄严地宣称伊壁鸠鲁确实时时赞美道德和公正。倘若哲学家从来没有提及那些名词，我们不当用哲学上来；然而在你的嘴上它们显得多么高贵！伊壁鸠鲁向我们论到过智慧、勇敢、公正和自制的机会实在少之又少。然而，那些伟大的人所激发的正是爱，爱促使人类投身于哲学研究。柏拉图说，视觉是我们所拥有的最敏锐的感觉，但我们的眼睛不可能看见智慧；眼睛若能看见智慧，真不知道会唤起怎样的激情爱意！为什么呢？难道是因为她在制造快乐的技术上非常高超、非常聪明？公正为什么受赞美？那古老而熟悉的格言‘你可以在黑暗里与他玩输赢的人’从哪里来？严格来说，这格言适用于诚实的例子，但也有一般意义上的应用，就是我们所有的行为都受行为之性质的影响，而不是受某个证人的存在或不存在之影响。你所提出的那些威慑因素——罪感的折磨，对冒犯者可能招致的惩罚的惧怕，或者无论如何总是处于对终极报应的恐惧之中——这些东西是多么软弱无力！我们不可把不道德的人刻画为胆小的懦夫，拿自己过去的错误折磨自己，并且惧怕一切；而应当把他设想为在他所做的一切事上斤斤计较，机智，灵活，善于使手腕骗人，行事隐秘，没有证人，也没有同犯。不要以为我是在说某个路西乌斯·图布卢斯（Lucius Tubulus）——当他作为法官审判谋杀案时，几乎毫不隐瞒他在判决中受了贿，所以第二年保民官（tribune of the plebs）帕布利乌斯·斯卡渥拉向平民大会提交议案要求对此展开特别调查。平民大会通过了该议案，元老院委任执政官格奈乌斯·凯比奥（Gnaeus Caepio）主持调查；但图布卢斯闻风出逃，远走他国，不敢接受调查，因为他的罪行昭然若

揭，路人皆知。

17.“因而，这不只是一个无赖，而且是一个聪明的无赖，就像奎图斯·波姆佩伊乌斯（Quintus Pompeius）在断绝与努曼提奈斯（Numantines）所立的合约时所做的那样；也不是一个害羞、胆小的不诚实者，而是一开始就对良心的呼唤充耳不闻——要压制这样的声音显然毫无困难——的人。我们所称的行为诡秘的人，绝不会暴露自己的罪行，相反，还常常让人相信他对欺诈行为义愤填膺；这就是我们所说的老奸巨猾的含义。

“我记得参加了帕布利乌斯·塞克斯提利乌斯·鲁弗（Publius Sextilius Rufus）与他的朋友就以下问题举行的研讨会。他是奎图斯·法底乌斯·格罗斯（Quintus Fadius Gallus）的继承人。法底乌斯的遗嘱里有一句话说，他要求塞克斯提利乌斯把全部财产留给他的女儿。塞克斯提利乌斯后来不承认遗嘱里这样的安排，他这样做不会受到任何惩罚，因为没有人证明他的话不实。但我们都不相信他的话是真的；从他的钱财来看，更可能是他撒了谎，而不是立遗嘱人，就是留下遗嘱说他附了一个要求，继承人必须是执行的人。事实上塞克斯提利乌斯接着说，他既发过誓要遵守伏克尼安法（Voconian Law），^[12]就不会贸然违背它，除非他的朋友认为他应该这样做。我当时还是个年轻人，许多成员都已是声名显赫；会上每个人都提议他不要给法底亚（Fadia）更多的钱，只要根据伏克尼安法该给多少就给多少。^[13]塞克斯提利乌斯保留了很大的一笔财产，他若听从那些人的劝告，首先考虑荣誉和利益的正当性，就一分钱也得不到。那么你是否认为他后来备受自责呢？一点也不。相反，遗产使他成了一个富人，他因此对自己感到非常心满意足。他认为自己大大赚了：他不仅通过正当手段，而且事实上正是借助于法律获得了一大笔财产。根据你们学派的观点，只要能获得钱财，就是冒点险也是正当的，因为钱财带来许多激动人心的快乐。

“因而，正如那些认为正当、可敬的事因其自身的原因值得追求的人必然常常为了荣誉和道德价值而冒险，同样，伊壁鸠鲁主义者既用快乐来衡量一切，也必会为了获得更多的快乐而不惜冒险。如果一大笔钱财或者一大笔遗产处在得失之间，由于钱财能带来巨大快乐，所以你的伊壁鸠鲁如果希望实现他自己的善的目的，就必然会像斯西比奥那样做——斯西比奥一旦发现只要把汉尼拔（Hannibal）诱骗回非洲就有机会获得巨大的名望，就毫不犹豫地这样做了。他这样做当然冒着很大风险。因为这样做的目的不是快乐，而是名声。同样，你的伊壁鸠鲁，这个智慧者，一旦受到某种极大利益的激励，就会战斗到死——如果需要这样做，而且理论充足的话。如果环境能让他的罪行隐藏，无人追究，那非常好；即使暴露了，他也必看轻种种惩罚。因为他一直受到这样的训练，要看轻死亡、流放，甚至痛苦本身。你若规定惩罚是针对恶人的，必然就会认为死亡、流放、痛苦等是无法忍受的，但你若是坚信智慧之人总是占有善的某种优势，那就容易忍受了。

18.“假设我们的行恶者不仅聪明，而且手握大权，如马库斯·克拉苏

(Marcus Crassus) 那样——不过，他实际上常常受自己的自然之善的引导；或者像我们现代的朋友波姆佩伊乌斯那样，我们应当感激他的正直行为，尽管他也可能有过不义的事而未受处罚。然而，有多少不公正的行为根本找不到责任人，有多少人行不了不公正之事根本没有受到惩罚！如果你的一位朋友临死前要求你把他的财产传给他的女儿，但没有留下任何书面材料表明他的意向，如法底乌斯那样，或者没有向别的人说起过，那么你会怎么做？毫无疑问你会照他说的做；也许伊壁鸠鲁本人也会这样做，如塞克斯多的儿子塞克斯多·佩多凯乌斯 (Sextus Peducaeus) 那样，他是极为诚实而认真的学者和绅士，身后留下一个儿子，这个儿子是我们今天的朋友，常常回忆起他父亲的修养和正直品质。谁也不知道一位著名的罗马骑士努尔西亚 (Nursia) 的盖乌斯·普罗提乌斯 (Gaius Plotius) 临终前向他提出了这样的嘱托，但塞克斯多主动找到普罗提乌斯的遗孀，告诉她丈夫的遗嘱——令她大为吃惊——又把财产转交给她。现在我想要向你提问的是：既然你自己也会毫不犹豫地做同样的事，难道你不认为自然本性的力量是非常强大的吗？事实上，甚至就你们伊壁鸠鲁主义者来说，虽然声称你们自己的利益和快乐是唯一的准则，但你们的行为却表明你们并非真的致力于快乐，更多的是出于职责；我得说，这不正表明向善的本能冲动比败坏的理性更强大吗？卡尔耐德说，设想你知道有条毒蛇潜伏在某处，而某人——他若死了你就获益——不知道，正准备在那个地方坐下；如果你不立即警告他不可坐，你就行了恶事。但你的恶仍然不会受到惩罚，因为谁能证明你原本就知道呢？不过，这一点已经很清楚，我没必要一再重复。显然，如果公平、诚实和公正不是源于自然本性，如果所有这些东西都只是因为其有用才有价值，那就不可能有良善之人。在我的《论国家》(On the State) 中，莱伊利乌斯已经详尽讨论过这个问题。

19.“对自制或中道——意指顺从理性、控制欲望——也可以作同样的测试。设想某个人心底有许多邪念——那会对纯洁毫无冒犯吗？某个行为难道不可能本身就是有罪的，而不在乎有没有耻辱相伴？同样，一个勇敢的战士上战场，为祖国抛头颅洒热血，是出于对各种快乐之平衡的精确估算，还是出于沸腾的热血、满腔的激情？塔奎图斯啊，如果伟大的伊佩利奥苏斯 (Imperiosus) 听到我们的争论，听到我们俩关于他的谈论，你认为他听到谁的话会更满意呢？我说的是他的行为完全不是出于自私目的，全都是出于爱国的动机，而你认为他的所作所为完全是为了自己。再设想，你想要把自己的意思表达得更清楚一点，所以进一步说，他的行为全是因追求快乐的欲望激发的，请问，他会接受吗？就算他同意你的看法；如果你愿意，我们再假设塔奎图斯行事是为自己的利益（我更愿意这样说，而不是说‘为自己的快乐’，尤其是用在如此伟大的人身上）。然而，他的同事帕布利乌斯·德西乌斯 (Publius Decius)，他家族里的第一位执政官怎样呢？当德西乌斯誓死战斗，策马冲进黑压压的拉丁军队，他可曾想过个人的快乐？哪里或何时快乐可享？他知道自己顷刻就会死亡，是的，伊壁鸠鲁要求我们热烈追求快乐，他却以更大的激情追求死亡。倘若他的英勇事迹不是因其本身的功

绩受人赞美，他的儿子就不可能在第四任执政时期效仿他；他儿子的儿子也不可能在与弗罗一起指挥作战时也倒在战场上，祖孙三代都为国捐躯。我不想再举更多的例子了。希腊人中这样的英雄不多——包括列奥尼达斯（Leonidas）、埃帕米诺达斯（Epaminondas），也就是三四个；但我若要开始列举我们的民族英雄，我必能成功地使快乐服从于美德，但是——这样的例子实在太多，几天几夜也无法举完。埃卢斯·瓦莱乌斯（Aulus Varius）以其严厉审判而著名，当部分证据已经出示，更多的证人还要传唤之际，他常常对其他法官说：‘或者我们的证据已经足够，或者我不知道什么样的证据才是足够的。’我所引的证据也足够了。你本人无论如何都是你家族中一个有出息的子孙，是快乐激励你——一个毛头小伙子——去争夺帕布利乌斯·苏拉（Publius Sulla）的执政官职位吗？你为你勇敢的父亲争到了那个职位；他是多好的执政官！多么爱国，终身如此，尤其是做了执政官之后！正是由于他的支持我才成功地完成了一件事，那是为了所有人的利益而不是为了我自己的利益。[14]

“但是，你一方面描绘一个人装满最大的快乐，完全没有痛苦，不管是当下的，还是将来的，另一方面又让撕心裂肺的痛苦折磨他的身体，没有任何快乐或者对快乐的指望；然后进而问谁能比后者更可怜，或者谁能比前者更快乐；最后得出结论说，痛苦是最大的恶，快乐是至善，你这样做真是太妙了！

20.“曾有一个勒努维乌姆（Lanuvium）的路西乌斯·托利乌斯（Lucius Thorius），你肯定不记得了；他生活的原理就是享尽所能找到的最大的快乐。他对快乐的欲求只有他在设计各种快乐时的品位和灵巧才能相提并论。他完全没有一点迷信，对于他家乡著名的一切祭献和神庙都嗤之以鼻；他对死毫不畏惧，他本人就是在战场上为国捐躯的。伊壁鸠鲁对欲望的分类根本不适用于他；他根本不知饱足。同时，他对自己的健康非常关心，做大量运动，等到饥渴了才去吃喝；吃的是既非常美味又易于消化的食物；尽兴喝酒，但不会多到有损健康。还有其他一些爱好，伊壁鸠鲁说没有它们他就无法理解善是什么，路西乌斯·托利乌斯也不放弃。至于痛苦，他从来不曾经历；就算痛苦降临到他身上，他也必能坚强地承受，不过，不会去找哲学家，更可能去找医生。他的身体非常健康，机体运转正常；他也极为受人欢迎。总之，他的生活中充满了各种快乐。你们学派声称他是个快乐的人，至少你们的理论要求你们这样做。但有人在他之上——我不敢说谁，美德会亲自替我说，她会毫不犹豫地吧马库斯·雷古路斯（Marcus Regulus）列在这个特别快乐的人——你们该会这样称呼他——之上。雷古路斯出于自己的自由意志，没有任何强迫，只是因为答应了某个仇敌，就离开自己的故土来到迦太基（Carthage）；然而美德宣称，当他这样做时，尽管备受饥饿和无法睡觉的痛苦，但也比托利乌斯坐在他的玫瑰之榻上狂饮作乐更加幸福快乐。雷古路斯经历过大战，担任过两届执政官，庆祝过一次胜利；然而他认为先前的一切丰功伟绩都没有最后的那次灾难伟大、光荣，那是他为了荣誉和自尊而决定经历的，在我们这些听者看来，其结局是悲惨的，但对亲身经历的他说来却充满了快乐幸福。使人感到幸福的不是

行乐或放纵，不是耍弄或玩笑，那是轻浮的忠实同伙；那些感到幸福的人其实常常陷于不幸的境地，但他们意志坚强、刚正不阿。路克莱提娅（Lucretia）被王子强暴，就招来她的同胞见证她的屈辱，然后自杀。这唤醒了罗马人民的义愤，他们在布鲁图的领导指挥下为国家赢得了自由；为纪念路克莱提娅，她丈夫和父亲被选为共和国元年的执政官。在我们赢得自由六年之后，路西乌斯·维基尼乌斯（Lucius Verginius）——一个卑微的穷人——宁愿亲手杀死自己的妙龄女儿，也不愿让她屈服于阿比乌·克劳狄（Appius Claudius）的淫欲，后者当时正掌管国家的最高权力。

21.“塔奎图斯，你或者得谴责这样的行为，或者得放弃你们的快乐。然而，既然快乐不可能找到仁人志士做她的证人和支持者，她能提供什么辩护？你能为她提供什么有利的证据？就我们民族而言，我们可以从我们的记载中引证，列举那些载入史册的人，他们的一生历尽艰难险阻，因之荣耀无比，他们生来恐怕不是为了所谓的快乐；而在你的论述中，历史沉默不语。在伊壁鸠鲁的学派中，我从来不曾听到过有人提及吕库古斯（Lycurgus）、梭伦（Solon）、米提亚德（Miltiades）、塞米斯托克勒斯（Themistocles）、埃帕米诺达斯这些其他哲学家常常挂在嘴边的名字。既然我们罗马人也开始讨论这些主题，我们的朋友阿提库斯就会从他的知识宝库里给我们提供一个伟人名单，这是多么令人惊奇的名单啊！^[15]谈论这些伟人岂不比用那么多笔墨谈论塞米斯塔（Themista）更好？那样的事就让希腊人去做吧。没错，我们应该把哲学和一切人文学科归功于希腊人，但有些话题不适合我们，只适合他们谈论。斯多亚学派与逍遥学派之间发生争战。一方宣称，除了道德价值，没有什么是善的；另一方虽然也承认道德价值是最大的，并且显然是最大的，但坚称仍然有些属身体的、外在的东西也是善的。这是一场可敬的争论、高层次的论战，因为整个论战集中在真正美德的价值问题上。但是，若有人与你的朋友争论，就不得不听他喋喋不休地讲快乐，甚至是低级粗俗的快乐！伊壁鸠鲁总是没完没了地唠叨这些快乐！相信我，塔奎图斯，如果你反省一下，研究一下你自己的思想和倾向，就不会再为你所宣称的理论辩护了。我得说，克利赛斯（Cleanthes）在讲课中常常描绘的图画必会使你感到脸红。他让听众想象，向他们这样描绘快乐：她装饰得像个王后，衣着华丽，坐在王位上；旁边立着她的侍女美德，她们把看护快乐作为其唯一的目的和职责，只是不时在她耳边悄悄告诫她（假设画家的技艺可以传达）注意可能冒犯公众意见的愚蠢行为，或者可能产生痛苦的事。‘至于我们美德，生来就是您的奴仆；服侍您是我们全部且唯一的事。’

22.“但是，伊壁鸠鲁，你会告诉我（因为这是你坚定的观点），人若不过有道德的生活就不可能快乐地生活。似乎我在乎伊壁鸠鲁肯定或否定什么！我所要问的是，把至善归于快乐的人所一以贯之的是什么？你凭什么认为托利乌斯或者奇俄斯的波斯图米乌斯（Postumius of Chios）或者他们的老师俄拉塔（Orata）不是过着极其快乐的生活？伊壁鸠鲁自己也说，快乐主义者只要不是完全的傻子，他们的生活就是无

可指责的——这也如同他的前提‘如果他们摆脱恐惧和欲望’。由于他为欲望与恐惧提供了一个处方，事实上也就让人尽情沉溺于享乐。他说，清除了那些情欲，他看不出一种放纵的生活还有什么可指责的。这样说来，你们伊壁鸠鲁主义者既把快乐看作唯一的向导，就不可能坚持或者保守美德。因为一个力求不做错事、避免引起伤害的人，在你们看来并不是良善和公义的人。你肯定知道以下的诗句：‘爱良善的人，毫无良善可言——’^[16]相信我，这话再对不过了。只要他的动机是恐惧，他就不是公正的；而且可以肯定，一旦他不再恐惧，他就将成为不公正的；如果他能掩饰自己的不当行为，或者做错事后仍能显出若无其事的样子，那么他就不会感到恐惧；他肯定宁愿徒有虚名，也不会要没有名声的现实。所以，毫无疑问，你的学派宣传的是名义上的公正，而不是真正现实的公正。其教导无异于说——我们应当鄙弃我们自己良知发出的可靠声音，而去追逐其他人的错谬幻想。关于其他美德也同样如此。你们把它们完全建立于快乐之上，就是把它们置于空中楼阁。再拿伟大的塔奎图斯来说，他为什么能被称为真正的勇士？——虽然我的赞美，如你所说的，不足以打动你，但我得说，我很高兴听到你和你家族的名字；事实上，我对那杰出的人有诸多个人记忆。埃卢斯·塔奎图斯是我亲爱的朋友，只要在普遍知识范围内，他对我极其忠实，不遗余力支持我，这一点你们俩必定很了解；但就我自己而言，虽然急于感受并表达我特别的感激，但我若不知道他的友谊是真正无私的，就不会那样感激他；除非你们偏要说这是为他自己的利益，那么只能说，行事端正是有利于每个人的。你若真这么说，那我们就赢了；须知，我们的原理，我们想要说明的就是，职责就是它自己的回报。但你们伟大的导师可不允许这样，他指望一切事都有利可图——都能产生最高限额的快乐。我再回到老塔奎图斯。倘若他接受格利克（Gallic）战士的单刀赴会，迎接埃尼奥（Anio）岸之战是为了获得快乐，如果他摧毁对方，取了对方的颈饰，得了相应的称号是出于别的原因，而不是因为这样做使他成为一个真正的男人，那么我不会认为他是勇敢的。再说，如果端庄、自制、贞洁，简言之，自制这种美德的圣洁性要依赖于对处罚或耻辱的畏惧，而不在于其自身内在固有的神圣性，那么奸淫、恶念或贪欲只要能隐藏、不受惩罚或者放纵，怎么可能不失去控制，肆意滋生呢？

“或者，倘若你，塔奎图斯，赋予了这样的名字，如此地富有天分和才气，却不敢在公众面前承认你的所作所为的真正目的，是什么动机使你成就了自己的事业，也就是你所认为的生活中至善是什么，那么请问我们该怎样想象这样的情景呢？当你担任了公职不久前公开演讲（因为你得宣布规则说，你将在任职中保证行事公正，而且很有可能——只要你认为行——会按照那因有久远传统而备受尊重的习俗提到你的祖先和你自己）——请问，你出于什么考虑，竟得意地宣称你在任职期间准备完全由快乐来引导你的行为，快乐就是你生活中一切行为所指向上的目的？这样做有什么回报？——‘你把我看成这样的一个弱智者？’你叫喊道，‘竟然在无知的民众面前那样说话！’——那么在法庭上这样宣称，或者如果你害怕法庭上的公众，就在元老会上宣称，怎么样？当然，你

绝不会这样做。如果不是因为这样的话令人羞愧，那又是什么原因？那么，在塔奎图斯和我面前说这样的话，这是对我们的怎样的致意！

23.“不过，我们不妨同意你的观点。事实上，‘快乐’这个词并不显得多么高贵，也许我们不明白它的意义，因为你们一直在说我们不理解你们所说的快乐是什么意思，似乎它是一个多么高深艰涩的概念似的！既然当你谈论‘不可分的原子’和‘世界间空隙’（cosmic interspaces）^[17]这些并不存在也永不可能存在的东西时，我们能够理解，而当你谈论快乐这种连麻雀也知道的感觉时我们反倒不知道吗？我们的智力难道低到这种程度吗？我若是强迫你承认我确实不仅知道快乐的真正含义（它是感觉的一种适宜活动），而且知道你说的快乐是什么意思，那又怎样呢？有时候你的快乐是指我刚刚定义的感觉，这种快乐你称之为‘动态’快乐，因为它产生一种明确的感觉变化；有时候你又说它是完全不同的另一种感觉，是快乐的极致和最高点，但只在于完全没有痛苦；这种状态你称之为‘静态’快乐。好，假设快乐就是后一种感受。请你在任何公众会场上承认你的所有行为都是意在避免痛苦。如果你觉得这也不够尊严、不足以受人尊敬，那么就说你担任现职以及一生中的所有作为全是为了你自己的利益，——不做别的，只做有利可图的事，不做与你自己的利益无关的事，请设想一下，听众中将会发出怎样的倒彩之声！你还能有什么机会成为执政官？——而事实上似乎可以确定，不久的将来这就是你的职位。你能接受一种私下里、在朋友中倡导但不敢公开承认或者向公众展示的生活规则吗？但常挂在你嘴边的，常在法庭上、元老院里说的正是漫步学派和斯多亚学派的措辞：职责、公正、道德价值、忠诚、正直、荣耀、公职的尊严、罗马人的尊严，为城邦冒任何危险，为祖国舍生忘死——当你这样说的时候，我们这些傻瓜敬慕得目瞪口呆——而你们肯定窃笑不已。在那些荣耀而高贵的词汇里，没有快乐的立足之地，不仅你们学派所谓的‘动态’快乐，也就是每个人——典雅的或粗俗的——只要能说拉丁语的每个人所说的快乐，而且你们的‘静态’快乐，也就是唯有你们伊壁鸠鲁主义者才称之为快乐的，都找不到立足之所。

24.“那么，你能肯定你有权利用我们的词汇来表达你自己的意思吗？如果你采用一种不自然的表达或者行为，以便显得更重要一些，那是不真诚的。那么你是要炫耀一种虚伪的语言，说的是一套，想的是另一套吗？难道你的观点就像你的衣服，家里穿的是一套，出去穿的是另一套？外表上显得冠冕堂皇，里面隐藏着你真实的自我？我恳请你想一想，这样诚实吗？在我看来，那些高贵的、值得赞美的、可尊敬的观点应该是真实的观点，是可以在元老院、公众大会以及任何场合公开宣称的，所以，我们不耻于在心理想的，就无须耻于开口说出来。

“否则，友谊将如何可能？人如果不是出于自身对另一人的爱，怎么可能成为对方的朋友呢？我们的‘友谊’就是源于‘爱’这个词，它的意思不就是希望某人获得最大的益处，尽管我自己不能从中得到任何好处？他说：‘它使我成为一个无私的朋友。’不，也许它使你看起来如此，事实

上不是；除非你真的是无私的，否则就不可能成为无私的朋友；而你要成为一个无私的朋友，唯有感受到真诚的爱。这爱并非总是源于对利益的估计，而是一种自发的、自己涌现出来的东西。当然你会说，‘我就是由利益引导的’。那么你的友谊的维持取决于利益；既然利益产生友谊，它也必然毁灭友谊。但是，请问，如果——情形常常如此——利益与友谊并不相连，你会怎么做呢？你会把朋友扔在一边吗？那算什么友谊？或者你仍然与他做朋友？然而，那样又怎能与你的原理保持一致呢？你要记住你自己所说的友谊是因为有利可图才是令人向往的。‘如果我弃朋友于困境，就会不得人心。’那么首先，为什么这样的行为会不得人心，岂不就是因为这是可耻的事吗？如果你不抛弃朋友的原因是因为这样做会产生不利的结果，那么你为了使自己摆脱一种不利的关系，仍然会巴望他死。如果他不仅对你无益，而且还使你遭受财产的损失，让你受苦，给你惹麻烦，使你有生命危险，那又会怎样呢？你岂不是把利益考虑在内，认为每个人生来就是为了自己，为了自己的快乐？你愿意为朋友把自己的生命交给暴君作抵押，就像著名的毕达哥拉斯主义者^[18]对西西里暴君所做的那样？或者作为毕莱得斯（Pylades），^[19]你能说自己是奥瑞斯特，愿替朋友死吗？或者假设你是奥瑞斯特，你会说毕莱得斯在说谎，并表明你的身份？如果他们不相信你，你甘心两人死在一起而不做任何求告吗？

25.“是的，塔奎图斯，你本人必会这样做；我不相信对痛苦或死亡的恐惧会使你放弃高贵的行为。但问题不在于什么行为与你的个性一致，而在于什么行为与你的教义一致。你所主张的体系，你所学习并接受的原理，必然破坏友谊的根基，不管伊壁鸠鲁事实上怎样赞美友谊，把它高举到天上。‘但是，’你告诉我，‘伊壁鸠鲁本人有很多朋友。’谁会否认伊壁鸠鲁是个好人，一个善良而谦卑的人？我们讨论的是他的思想，而不是他的品质。我们可不能像轻率的希腊人那样，对不同意见的人恣意攻击、侮辱，这是坚持错误意见的恶习。伊壁鸠鲁可能是一个善良而忠诚的朋友；但如果我的观点是对的（我不会武断），他不是一个非常敏锐的思想家。‘但是他有很多学生。’是的，也许他能吸引许多学生，但数量的多少并不等于意义重大；因为与每一种技艺或学习领域，或者任何一门学科一样，在正当的行为本身中，至高的美德是极其稀罕的。我知道，伊壁鸠鲁本人确实是个好人，许多伊壁鸠鲁主义者都忠实于朋友，以前如此，现在也如此，一生言行一致，光明磊落，一举一动无不恪尽职守，而不是为了快乐——所有这些只能加强道德之善的价值，减弱快乐的价值。事实上，有些人的生活和行为恰恰驳斥了他们所宣称的原理。大多数人都说得好看，做得不怎么样；而这些人在我看来恰恰相反，做得比他们说得好。

26.“不过，我得说这有点离题了。让我们回到你关于友谊所说的话。从你的其中一句话里我似乎看出伊壁鸠鲁本人的说法，即友谊不可能与快乐分离，友谊是值得培植的，因为没有它我们就不可能有安全的生活，不可能免受惊吓，因而就不可能安居乐业。对此我们已经回答得够多了。你引用了比较新近的伊壁鸠鲁主义者另一句更合乎人性的格

言，据我所知，导师本人从没有说过这样的话。其大意是说，虽然一开始我们渴望某人的友谊是出于实用的原因，但是当亲密关系发展起来之后，我们对朋友的爱就是为了朋友本身，即使不能指望有任何快乐，也必如此。对此，我可以从几个方面予以驳斥，但我不想驳斥，因为我的论证已经非常充分，他们的证据却还远远不够。从这句格言看，无异于说道德行为——就是完全不是出于对快乐的指望或欲求而激发的行为——有时候是可能的。你继而说，其他思想家还论到智慧者签署某种协定，对他们的朋友要如同对自己一样；这（你说）是可能的，事实上这样的情形常常出现；而且这非常有益于获得快乐。如果人们真的签署了这种协定，就请他们再订一个协议，要爱公正、自制以及一切美德，为它们自身而爱它们，不求任何回报。如果相反，我们培养友谊是为了它们所带来的结果，为了利益和实用，如果友谊不包含任何感情色彩，不在于它本身，也不为了它本身，不是出于本能自发地追求它，那么我们岂不是要怀疑友谊比土地、房产更有价值吗？你再重复伊壁鸠鲁对友谊的溢美之词也无济于事。我不是问伊壁鸠鲁实际说了什么，而是问他一边坚持所宣称的理论，一边又说这样的话怎么能自圆其说。‘寻求友谊最初是出于实用的动机。’好，但是我想你肯定不会认为这里的忒莱阿里乌斯（Triarius）是比普特奥莱（Puteoli）的粮仓——如果它们是你的——更有价值的财产。引用伊壁鸠鲁主义常说的一些格言：‘友谊是一种保护。’你能够自己保护自己，法律也能保护你，通常的友谊又提供足够的保护；你必变得非常强大，看样子谁也无法鄙视你，同时仇恨与嫉妒则很容易避免——伊壁鸠鲁订立规则就是为了做这样的事！无论如何，你既有如此巨大的一笔收入可以随意挥霍，当然可以不要我们所说的那种浪漫友谊了；会有很多人祝福你，非常有效地保护你。但可有一个知己，如俗话所说的，与你‘同甘共苦’，分享你的一切秘密和私事？你最好的密友就是你自己。你也可能信任一个普通的朋友，但假设友谊包含你所说的利益，那么，与如此巨大财富的好处相比，利益又算什么呢？你明白如果你用友谊自身的魅力来衡量它，它的价值就无与伦比，然而用利益的尺度来衡量，最深厚、最亲密的友谊都不如一笔可观的财产更值钱。所以，如果我们是真正的朋友，你就必须爱我本人，而不是爱我的财产。

27.“我们在这个显而易见的问题上已经纠缠得太长了。事实上，我们已经令人信服地证明了：如果快乐是唯一的准则，美德或友谊就不可能有任何立足之所，既然如此，就没有必要再继续讨论了。不过，我还是不希望你认为我没有回应你的观念，所以现在我要用简短的话来回应你的其余论述。哲学的整个目的和目标就是获得幸福；渴望幸福是引导人从事这种学习的唯一动机。但不同的思想家认为幸福在于不同的事物。根据你们学派，幸福在于快乐，相反，不幸只是因为痛苦。那么就让我们先来检查你们所认为的幸福是什么东西。我想，你必会承认，如果存在着幸福这样的东西，智慧者必然是能够完全获得它的。如果幸福一旦得到就会丧失，那么幸福的生活就是子虚乌有。试想，一种可灭的、不安全的财产，谁能保证永久、安全地拥有？人既不敢确定自己拥

有的财物是永久的，就不可避免地担心，唯恐有朝一日失去它们，从而陷入不幸境地。人对至关重要的事也感到不安，那是不可能幸福的。因而，根本没有人会感到幸福。我们通常说到一种幸福的生活，不是指生活的某一部分，而是指一生的生活——事实上‘一生’就是指结束了、完成了的生命——也不可能指有时候幸福，有时候不幸。须知，认为自己可能不幸的人是不可能幸福的。幸福一旦获得，就如智慧——它是幸福的动力因——一样，是恒久的；它不会等候我们必朽生命的终结，就如梭伦在赫罗多图（Herodotus）的历史中警告克洛伊苏斯（Croesus）那样。

“有人也许会反驳，比如你就会这样说，伊壁鸠鲁认为时间不能增加幸福，短暂的生命也能享有很多的快乐，多得好像永恒。在这一点上，他完全是自相矛盾的。他认为至善就是快乐，然而他又说，无限的生命并不比有限的生命产生更大的快乐。如果一个人发现唯一的善在于美德，他就可以说幸福生活因美德的完满而完满，因为在他看来至善并不随时间的流逝而增加。但如果认为幸福是由快乐产生的，怎么能否认快乐随时间的延长而增加呢？如果快乐不随时间增加，痛苦也同样如此。或者反过来说，如果持续的时间越长，痛苦就越深，那么就快乐来说岂不是时间越长就越令人向往？既然如此，伊壁鸠鲁又凭什么说神是幸福而永恒的？约维（Jove）除了有永恒生命外，并不比伊壁鸠鲁更幸福，他们俩都享有至善，也就是快乐。‘噢，不过，伊壁鸠鲁还会感到痛苦。’你说。没错，但是痛苦对他来说无所谓，因为他告诉我们，即使他被烧死，^[20]也会感叹道，‘这是多么愉快啊！’所以，除了不能永生外，他哪一点比神逊色呢？而永生与至高的、永恒的快乐相比又有什么好处呢？如果说话前后不一，那么夸夸其谈又有什么用呢？身体上的快乐（你若是愿意，我要加上心灵上的快乐，只要把这种快乐理解为——如你所认为的——源于身体）构成了幸福；但是谁能保证智慧者永远有这种快乐？因为产生快乐的事物不在智慧者的掌控之中；幸福不在于智慧本身，而在于获得智慧追求快乐的手段。然而快乐的一切手段都是外在的，凡外在的东西必然依赖于偶然。所以，幸福就成了命运的奴隶；但伊壁鸠鲁又说，命运虽然对智慧者有干扰，但微乎其微！

28.“你会说，‘算了吧，这些都是微不足道的异议。智慧者赋有大自然本身的财富，而这些财富，如伊壁鸠鲁所表明的，是很容易获得的。’”这话说得精彩，我没有异议；但伊壁鸠鲁自己说的话自相矛盾。他告诉我们说，最简单的食物，也就是说最便宜的饮食所提供的快乐并不比最豪华的宴席所提供的快乐少。就我来说，如果他说不论吃什么食物对幸福没有区别，那么我不但表示同意，还会拍手称好，因为他说的点没错，这就是真理。我会听从苏格拉底，他说最好的食物是饥饿，最美的饮料是干渴，可见他认为快乐毫无价值可言。但我不会听从把快乐当作唯一标准的人，这人行事像格罗尼乌斯（Gallonius），说话则像节俭者庇索（Piso），我不能相信他，他的真诚委实可疑。他说自然财富容易获得，因为自然很容易满足。毫无疑问——要是你们伊壁鸠鲁主义者不那么强调快乐，那必如此。他说，最廉价的东西所产生的快乐与最

昂贵的东西一样多。天哪，他的味觉必然与他的智力一样迟钝。鄙视快乐本身的人可以说，鲑的价值并不比西腓^[21]更大；而一个把至善归于快乐的人必须按感觉而不是按理性来判断一切，必须把那些最令人快乐的称为最有价值的。然而，我们不妨同意他的观点，就让他从廉价物中获得最大的快乐，只要他能，我一点不在乎；就同意在西芹沙拉——据色诺芬（Xenophon）记载^[22]这是波斯人最基本的一道菜——中获得的快乐与柏拉图严厉批评的叙拉古宴会的快乐一样多；我说我们承认快乐就如你们学派所说的那样容易获得，那么我们对痛苦该说什么呢？痛苦可以使人备受折磨，甚至使幸福成为遥不可及的事，也就是说，如果痛苦真的是至恶，就没有幸福可言。梅特罗多鲁几乎就是伊壁鸠鲁第二，他本人这样描绘幸福（我引的几乎就是他的原话），幸福就是‘良好的健康，并且保证这种状态一直持续’。有谁能保证自己的健康——我不说一年以后，就说今晚——谁能保证？由此可见，我们永远不可能消除对痛苦的忧虑，而痛苦就是至恶，即使它现在还未出现，但任何时候都可能临到我们身上。既然头上萦绕着这至恶，我们的生活怎么可能幸福呢？‘但是，’他反驳说，‘伊壁鸠鲁教导的一种方法可以无视痛苦’。首先，仅这种无视至恶的想法就是荒谬的。不过，敢问这种方法是什么？他说，‘最大的痛苦是短暂的’。首先，你说的短暂是什么意思？其次，你说的最大的痛苦是什么意思？最大的痛苦不可能持续几天吗？你会发现它要持续数月！除非你说的痛苦一发作就在瞬间置你于死命。但这样的痛苦谁也不怕。我希望你还是想法减轻巨大的痛苦，如我在优秀而亲密的朋友马库斯的儿子格奈乌斯·奥克塔维乌斯（Gnaeus Octavius）身上所看到的那种痛苦，不是只降临一次，只持续一会儿，而是不断经历，而且时间非常漫长。老天啊，他遭受了怎样的折磨！他的所有关节都好像在火中灼烧。但你不认为他可怜，因为这样的痛苦不是至恶——只是备受折磨而已。倘若他的一生充满放荡、淫邪，沉浸在各种享乐之中，那他的生活才是悲惨的。

29.“至于你们的格言，大的痛苦时间短，长的痛苦程度轻，我实在不明白是什么意思。因为我看到许多痛苦既是程度深的，又是时间长的，忍受痛苦的真正方法是另一种，但你们这些不因为道德价值本身而爱它的人是无法使用的。勇敢有自己的规范和准则，就是关于控制力的准则：人不能在痛苦中显出女子般的软弱。所以，在我看来，可耻的不是感觉到痛苦（这常常是无法避免的），而是菲罗克泰特

（Philoctetes）的哭声震天，连‘列姆诺斯（Lemnos）的岩石都震惊’：^[23]‘直到不会说话的石头也悲鸣，回应他的哭泣、诉说，他的哀怨、号啕。’他的‘血脉和神经充满蛇的毒牙里流出的怨恨，可怕的痛苦阵阵袭来’，就让伊壁鸠鲁用他的咒语——如果他能——来安慰他：‘菲罗克泰特！如果痛苦很大，就必是短暂的。’但是他在过去十年里一直在自己的洞穴里受着煎熬。‘如果痛苦持续很长，就必是轻的，因为有停息的间隔。’首先，事实往往不是这样的；其次，刚刚过去的痛苦还鲜明地留在记忆里，不久又要临到的痛苦更令人恐惧，此种情形下，短暂的间歇又有什么用呢？那就让他死吧，伊壁鸠鲁说。也许那是最好的路，但关

于‘快乐始终占上风’的格言是怎么回事？果真如此，你建议他结束生命难道不觉得是在犯罪吗？所以，我们最好还是告诉他，在痛苦面前丧失勇气、受其控制，这是可耻、懦弱的。至于你们学派的格言‘强的就是短的，长的就是轻的’，那是陈词滥调。美德、宽容、忍耐、勇敢——正是这些品质才是消减痛苦的安慰剂。

30.“但我不能离题万里。让我复述一遍伊壁鸠鲁临死前的遗言，以此证明他的做法与他的原理之间的不一致。他说，‘赫尔马库斯（Hermarchus），你好。我在这生命中最快乐也是最后一天写下这些话。我患了最严重的膀胱病和肠疾。’可怜的人！如果痛苦是至恶，就只能这么说了。但我们还是来听听他自己是怎么说的。‘然而，我回想起自己的理论和发现，它们带来的快乐把我的一切痛苦都抵消了。你年轻时就一直对我忠心耿耿，对哲学满腔热忱，请你以这份忠诚发誓，要保护好梅特罗德鲁的孩子。’我读到这里，就想起埃帕米诺达斯和列奥尼达斯的死，伊壁鸠鲁死的情景可以与他们相提并论。埃帕米诺达斯在曼提尼亚（Mantineia）打败了拉尔代蒙人（Lacedemonians），自己也受了致命伤，昏迷不醒；当他渐渐苏醒，一睁开眼睛就问他的护卫可安全，随从流着泪告诉他很安全。他又问，敌人可被击溃？当这个问题也得到了满意的回答之后，他就命令他们把刺进他肋旁的长矛拔出来。长矛一拔出，鲜血喷涌而出，他就带着胜利的喜悦闭上了眼睛。列奥尼达斯拉尔代蒙人的王，当他必须在可耻的逃跑与光荣的死亡之间作出抉择时，他选择了后者，领着从斯巴达（Sparta）带来的三百战士在塞谟比拉（Thermopylae）迎战敌人。伟大指挥官的死是人尽皆知的，但哲学家一般都死在床榻上，不过，他们怎样死法仍然是有意义的。伊壁鸠鲁认为自己的最后时刻是幸福的。一切荣耀归于他。‘我的快乐，’他写道，‘抵消了最大的痛苦。’这是一个哲学家的话，伊壁鸠鲁的话，我不得不注意；但是你忘了按逻辑你应该怎么说。首先，如果记忆中的那些事物——你说你从中得到了快乐——也就是你的作品和理论发现都是对的，那你就不会真的感到快乐。所有与身体相关的感觉在你都已经过去了；但你始终坚持认为人若不是基于身体就不可能有快乐或痛苦的感觉。你说：‘我从自己过去的感觉中得到快乐。’过去的什么感觉？如果你指的是身体的感觉，我注意到抵消你当下痛苦的不是关于身体之乐的记忆，而是你的哲学理论；如果是指心里的感觉，那么你的理论即若不最终与身体相关就没有心灵的喜乐就是错误的。其次，你为什么要保护梅特罗德鲁的孩子？你遵循什么身体快乐的标准作出这么不凡的忠诚和尽职的行为（这是我所尊敬的行为）？

31.“是的，塔奎图斯，你们学派的人可能喜欢随心所欲地改变和歪曲，但你在伊壁鸠鲁这封著名的书信里找不到一句话与他的教义一致、相合。因此他自己驳斥了自己；他的理论被他正直的品质所证伪。他如此安排人关照朋友的孩子，如此忠于友谊和感情，在生命的最后一刻还恪守这些庄严的职责，这就表明人天生就有一种无私和正直的品质，不是由快乐引起的，也不是由奖赏和回报诱发的。看到一个临死的人身上还有如此强烈的责任感，我们还需要找另外更清楚的证据来证明道德和

正直是因其本身而令人向往的吗？不过我想，我几乎是逐字逐句翻译过来的这封书信诚然非常可敬——尽管与他的哲学宗旨完全不一致——但我还是认为他的遗愿不仅完全与一个哲学家的尊严不吻合，而且也与他自己的宣称不一致。因为他在我刚刚提到的那本书里不断详尽地，有时也简洁、直接地指出：‘死对我们毫无影响；因为经历分解的事物必然没有感觉，而没有感觉的东西无论如何也不会对我们有任何影响。’这样的格言很可能已经作过更好更简洁的表达。因为这里的‘经历分解的事物必然没有感觉’这话没有说明经历分解的事物是什么。尽管如此，我还是明白他意指的含义。我想知道的是：如果一切感觉都因分解也就是死亡而消失了，如果再没有剩下任何东西能影响我们，那么他为何还作出如此精细的安排和规定：‘他的后裔阿米诺库斯（Amynochus）和提摩格拉底斯（Timocrates）要在与赫尔马库斯商量之后拨出足够的钱庆祝他每年格梅尼奥（Gamelion）月的诞辰，还要在每月的二十日拿出一笔钱宴请他的哲学同学，以永远纪念他和梅特罗多鲁？’这些话是出自一个和蔼可亲的人之口，这点我不否认；但一个哲学家，尤其是一个自然哲学家——这是伊壁鸠鲁自己所宣称的——有什么必要去思考哪一天是某人的生辰？难道曾经经历的那一天能一次又一次地重现？这当然是不可能的。或者重现的是类似的一天？这也是不可能的，除非是说经过几千年的间隔之后，所有天体同时回到它们的出发点。^[24]由此可见，根本就没有某人的生日这样的事。‘但某一天是如此受人重视。’多谢这样的信息！但是，即使承认有生日，人的生日是在他死的时候过的吗？并且通过遗愿安排这样的事——这与一个用神谕的口气告诉我们死后没有什么东西能影响我们的人相适应吗？须知，作出这样安排的人的‘理智早已漫游’在无边无际的太空中无数的世界和无穷的领域里。德谟克利特做过这样的事吗？（我不提其他人，只提这位哲学家，因为他是伊壁鸠鲁唯一的导师）如果有某个特殊的日子要守，他为何选择出生的日子，而不是他成为智慧者的日子？你会说他若不先出生，就不可能成为智慧者。若此，你也完全可以说，如果他的祖母没有出生，他也不可能有朝一日成为智慧者。希望死后人们设宴纪念他的名这种观念也与一个有学识的人格格格不入。我不是指你守纪念日的方式，或者你从富有幽默感的人那里学来的机智的词锋。我们不想争论。我只是指出，纪念伊壁鸠鲁的生辰，与其说应由他立遗嘱讨论，还不如说应由你来处理。

32.“回到我们的正题（我们原本在讨论痛苦的问题，由此转到了伊壁鸠鲁的书信）。整个问题可以用三段论来表述：一个人在经历至恶的时候不可能是幸福的；但智慧者总是幸福的，时而也经历痛苦；因而痛苦不是至恶。再者，所谓的格言：智慧者不会让过去的恩福在记忆中消退；忘记过去的幸福是人的大职责，是什么意思呢？首先，我们有能力选择应该记住什么吗？当西蒙尼德（Simonides）或哪位提议要教塞米斯托克利斯记忆术时，他回答说宁愿学遗忘术；他说，‘因为我能记住甚至不想记住的东西，但无法忘记想要忘记的事物’。伊壁鸠鲁是个能力出众的人，但是无法改变的事实是，一位哲学家禁止我们记忆，他交给我们的担子也未免太重了。没错，你与你的祖先曼利乌斯（Manlius）

一样是个令行禁止的人，也许可以说比他更甚，但你能命令我做我力所能及的事吗？如果关于过去之恶的记忆事实上使人感到快乐，那又怎样呢？那就表明某些格言比你们学派的宗旨要更正确。有一个流行的说法，大意是说‘劳苦一旦过去，快乐接踵而至’；伊壁鸠鲁也写得很好（我会努力翻译过来，但希腊词句是你们众所周知的）：‘关于痛苦过去的记忆是甜美的。’^[25]我们回到关于过去恩福的问题。如果你们学派的意思是说，盖乌斯·马利乌斯（Gaius Marius）可以求助于以往的成就，使他在一文不名地流放到沼泽地时能够凭借对先前功名的回忆减轻痛苦，那么我不会有意见，而会毫无保留地同意。事实上，如果智者的一切智慧计划和良善事迹都从记忆中完全抹去了，那他的幸福就不可能获得最终的完满。但对你来说，产生幸福的正是对曾享有的快乐的回忆，那必是身体的快乐——否则，精神的快乐全都源于心灵与身体的联系这话就不对了。然而，如果身体的快乐即使消失了也仍然给人快乐，那我不明白亚里士多德为何如此鄙视萨达奈帕洛（Sardanapalus）的墓志铭。这位著名的叙利亚君主夸口说，他把曾经享有的所有感官之乐都随身带走了。亚里士多德问，就是人活着的时候也只能在他真实享受的时候才能意识到的感觉，一个死人怎么可能继续感受呢？所以身体的快乐是短暂的，转瞬即逝，徒留遗憾，哪里谈得上回忆。这样说来，埃弗利卡努斯可以说肯定比萨达奈帕洛更快乐，因为他对自己的国家说：‘罗马，您没有敌人了——’然后充满自豪地总结说：‘我的劳苦已经为您赢得战争的胜利。’^[26]他过去的劳苦就是他的喜乐所在，但是你却要求我们依靠我们过去的快乐；他回忆的经历与身体的喜乐毫无关联，你却从未超越身体。

33.“另外，你如何可能捍卫你们学派的格言——所有精神的快乐和痛苦都基于身体的快乐和痛苦？塔奎图斯，难道你就从来没有过因某事本身的缘故而产生喜乐的感觉？我略过道德、善以及美德的内在美这些我们前面说过的话题不说，只字没提那么严肃的话题，比如读诗、写诗或者读写演讲稿，学习历史、地理、雕塑、绘画，欣赏风景、游戏、野兽表演、鲁库鲁斯（Lucullus）的乡村别墅（我不说你自己的，不然就会被你钻空子，你会说这是身体愉悦的一种源泉）；就拿我提到的这些东西来说，你能把它们与身体感受联系起来吗？难道没有什么是其本身为你提供愉悦吗？你若坚持将我列举的快乐追溯到身体，那表明你对讨论无动于衷；你若宣布放弃这样做，就得完全放弃伊壁鸠鲁的快乐观。

“至于你所说的精神的快乐和痛苦比身体的大，因为心灵能领会时间的三个阶段，而身体只能感知到当下的感觉，可以肯定，说一个与我同乐的人比我自己感受到的快乐更多，这是荒谬的（心灵的快乐源于对身体快乐的感应，心灵的快乐比身体的快乐大，因而可以推出，祝贺的人比被祝贺的人感到更多的快乐）。但当你试图证明智者因为享有最大的精神快乐所以是幸福的，这些精神的快乐比身体的快乐要大得多，此时你没有看到自己所面临的困难。因为由此可以推出，他所经历的精神的痛苦也比身体的痛苦大得多。因此，你坚持认为永远快乐的人不可避免地时时处于悲惨境地；只要你把快乐和痛苦当作唯一的标准，你就永

远不可能证明他是始终幸福的。所以，塔奎图斯，我们必须为人找到另一种至善。我们不妨把快乐留给低级动物——在这个至善的问题上，你们学派喜欢求助于它们的证明。然而，就是动物也会因自然的某些刺激做出许多行为，令人信服地证明它们的目的不是快乐，而是另外的东西，那你会怎么想呢？有些动物甚至冲破重重困难表现出仁义，比如生产并养育自己的幼崽；有些喜欢奔跑和漫游；有些群居，还创造出类似于社会规范的东西；在某个鸟类中我们看到类似于感情的迹象，还有认知和记忆；我们甚至注意到许多动物会为失友而伤悲。因而，如果连动物都拥有类似于与快乐无关的美德的东西，人类自己却不重视美德，只把它当作追求快乐的手段，这是何等的荒唐？我们能说如此超越于一切动物的人，自然竟没有赋予他特别的天赋？

34.“事实上，如果快乐在一切之上，为一切之主，那么低级动物该比我们人高级、杰出得多。动物无须劳作，大地本身从其宝库里慷慨地为它们提供丰富而充沛的供给；而我们流尽汗水也只能维持温饱而已。然而我不可能认为至善对野兽与对人是相同的。我们庞大的文化机器，伟大的自由探讨的团体，美德的良好关系，如果所有这些都只是为了追求快乐，那么它们有什么用？设想一下，当薛西斯（Xerxes）领着巨大的舰队，带着骑兵和步兵，在赫勒斯庞特（Hellespont）上架桥，开通埃托斯（Athos），越过海洋，跨过陆地——设想当他带着巨大的舰队抵达希腊时，有人问他为什么要带上这些庞大的战争工具，而他回答说 he 想要从赫梅图斯（Hymettus）弄到点蜜！人们肯定会认为这样的动机与如此兴师动众的举止完全不相称。我们的智者也是这样，装备、赋予了一切最高贵的教养和美德，虽然没有像薛西斯那样用脚穿越海洋、坐船翻越高山，却在精神上拥抱整个天空、大地和海洋——说这样的人的目的是快乐，就如同说他的一切不凡努力只是为了小小的一滴蜜。

“不，塔奎图斯，请相信我，我们生来是要追求更高更好的目的。不仅智性能力证明了这一点，包括能记住无数事实的记忆力，就你来说，实在记忆惊人；预见将来的能力；控制欲望的自制感；对公正的爱，对人类社会的忠实护卫，对痛苦和死亡的鄙视；要忍受艰苦，经历危险时坚毅不动摇。这些都是我们心灵的财富。我还希望你能考虑我们的实际肢体，考虑我们的感觉器官，它们像身体的其他部分一样，你尊敬它们不只是把它们看作忠实伙伴，实际上它们是美德的仆人。若说身体也有许多属性是比快乐具有更高价值的，比如力量、健康、美、速度，更何况心灵呢，你该如何思考它？古代最智慧的哲学家相信心灵包含属天的神圣元素。然而，如果至善如你们学派所说的在于快乐，幸福的理想就必然是在最强烈的快乐中享受日日夜夜，一刻都不中断，每种感官都浸淫快乐，各种快乐都刺激着感官。但是配称为人的，有谁会选择在这样的快乐中生活，哪怕是过一天呢？当然，昔勒尼学派不会拒斥；在这一点上，你的朋友更高雅，但昔勒尼学派可能更一致。这些至关重要的‘技艺’，^[27]人只要有所缺乏，我们的祖先就会称之为‘迟钝呆滞的’或‘懒惰无用的’，我们先不论这些东西，只问你是否相信菲狄亚斯（Phidias）、波吕克莱托（Polyclitus）和芝西斯（Zeuxis）——我不说荷马、阿凯劳库

斯（Archilochus）或品达（Pindar）——认为他们的技艺是以快乐为目的的。试问，一个工匠能想象出一个比富有道德之美的杰出公民更高的理想形象吗？然而，产生如此巨大又广为流传的错误的原因不就在于，认为快乐就是至善的人不是用他心灵中的理性和思考部分，而是用其低级部分即欲望来论断问题吗？我问你，如果诸神存在，你们学派也相信这一点，但是他们没有身体，无法享受身体之乐，那怎么能幸福呢？如果他们没有那类快乐也仍然是幸福的，那你为何否认智者也同样能够有纯粹的精神活动？

35.“塔奎图斯，请读一读颂文，不是荷马所赞美的英雄们的颂文，不是居鲁士（Cyrus）或埃格西劳斯（Agesilaus）的，亚里斯提德（Aristides）的，或塞米斯托克勒斯的，菲利普（Philip）或亚历山大（Alexander）的，读一读我们自己的伟人所流传下来的颂词，读一读你自己家族的颂词。你找不到有哪个人是因为他追求快乐的技巧和机智而受赞颂的。快乐也不是墓志铭所要表达的，如城门附近的那句碑文：

这里长眠的是众望所归的

罗马第一位最伟大的公民。

我们能设想卡拉提努斯（Calatinus）是因为追求快乐的杰出能力而被举国公认为罗马最伟大的公民吗？如果我们认为一个年轻人倾向于学习自己感兴趣的东西，所行之事全是为了自己的利益，那么我们能说他是一个有远大前途、高尚品质的年轻人吗？我们难道没有看到从这样的一条原理会导致怎样巨大的动荡和普遍的混乱？它废除了慷慨和感恩图报这两条维持和谐的纽带。如果你借人钱财是出于自己的利益，这种行为就不能算是慷慨的行为——而是放高利贷；为赚钱而也借钱财的人也得不到别人的感恩。事实上，如果快乐占据最高位置，一切重要美德就必然失去其王位。我们若不承认道德之善至高无上这条自然法则，就很难证明大量恶劣品质与智慧者的品质有无不一致。我们无须再进一步推论（这样的推论在数量上是无穷的），只要赞颂美德，就必然要与快乐保持一定距离。我不会再进一步论证这个观点，你反观自己，从你自己的良知中就可以知道。你只要全面、认真地内省，然后问问你自己，你是愿意终生处于那种你如此频频谈论的平静状态，享受无尽的快乐，摆脱一切痛苦，甚至（你们学派喜欢加上这样的假设，但事实上是不可能的）摆脱对痛苦的一切恐惧，还是愿意成为一个对人类有益的人，给患难中的人们带来救助和平安，不惜忍受赫尔库勒斯（Hercules）的悲痛（dolours）？Dolours——这个表示忧伤、悲痛的名词，实在是我们祖先为形容谁也无法避免——即使神也不例外——的劳苦而想出来的。我想提出这个问题，看你怎么回答，然而又担心你会说，赫尔库勒斯亲自劳作，为保护人类不辞劳苦，他这样做就是为了快乐之故！”

这就是我的结论。塔奎图斯说，“我对你所提到的那些权威一点也不怀疑。我也可以身体力行，但我宁愿找到装备得更好的斗士。”“毫无疑问你是暗指我们的朋友——高尚而博学的西罗（Siro）和菲罗德姆（Philodemus）。”“没错，”他回答，“那很好，”我说，“不过，让忒莱

阿里乌斯对我们的争论作个裁决可能会更公正。”“我坚决反对，因为他有偏见，”他笑着说，“至少在这个问题上。感谢你给予我们的慷慨，但是忒莱阿里乌斯像个真正的斯多亚主义者那样攻击他。”忒莱阿里乌斯插话说，“我下次会攻击得更大胆，因为我刚刚听到的这些观点随时都可以引用，不过，在你还没有从你所提到的导师那儿得到良好训练之前，我不会攻击你。”讲完这些话，我们就结束了散步，讨论也告一段落。

[1] 《斐德若篇》237B。

[2] 第一个引文出自某个不知名的喜剧作家，第二个出自凯西利乌斯，第三个出自泰伦斯，*Heautontim*，1.1。

[3] 引文可能出自路西利乌斯。

[4] 出自某个不知名的悲剧。

[5] 显然是讲无耻的贪食者的谚语。“髌骨”（*patella*）是用来盛祭祀家神的祭品的。

[6] 凯西利乌斯-斯坦提乌斯（*Caecilius Statius*）的一个喜剧。

[7] 路西利乌斯的这段话出于2.2.46.，显然，格罗尼乌斯是个拍卖人，因把鲟（*acipenser*）引上罗马人的餐桌而臭名昭著。

[8] 即肢体和感觉的健全。

[9] 出自恩尼乌斯的悲剧*Hecuba*。

[10] 柏拉图《书信》IX。

[11] 拉丁词*honestum*包含双重含义：道德上的美或善；可数的。英文和中文里都找不到相应的词翻译。——中译者注。

[12] 很可能指担任某个政府职位时发誓遵守法律这样的惯例。伏克尼安法禁止妇女继承遗产。把遗产遗赠给朋友，让他保证转交给指定的女继承人，这就规避了这样的法律。

[13] 伏克尼安法似乎允许把财产遗赠给妇女，只要其数目不超过传给真正“继承人”的数目。这句话或者意指遗赠给法底亚的只有很少一点钱，或者意指她什么也得不到。

[14] 指对喀提林阴谋（*Catilinarian conspiracy*）的镇压和西塞罗随后的流放。

[15] 阿提库斯写过历史和传记文集。

[16] 出处不明。

[17] 伊壁鸠鲁认为原子构成许多的小世界，小世界之间存在着“空隙”，它接近于虚空或者就是虚空。——中译者注

[18] 芬提亚斯（*Phintias*）在叙拉古（*Syracuse*）的“暴君”狄奥尼修（*Dionysius*）面前为朋友达翁（*Damon*）求情；狄奥尼修赦免了他们俩，还恳求成为他们俩的朋友。

[19] 参V.63.西塞罗指帕库维乌斯的*Dulorestes*里的一幕，塔乌里王托亚斯（*Thoas King of the Tauri*）想要杀带到他面前的两个俘虏中的一个，这个就是奥瑞斯特。

[20] 即在法拉里（*Phalaris*）的铜牛里。

[21] 产于欧洲的可食小海鱼。——中译者注

[22] 参见*Cyropaed*.I.2.8。

[23] 可能引自阿提库斯*Philoctetes*。

[24] 这个观念见于柏拉图《蒂迈欧篇》39，古代天文学家接受了这个观点，算出所谓的大年（*Great Year*）或者完年（*Perfect Year*）在12954太阳年。

[25] 出自佚失的*Andromeda*。

[26] 显然出自恩尼乌斯的*Annals*。

[27] 即美德。

第三卷

1.亲爱的布鲁图——假如快乐只是自己辩护，而不是像现在这样有如此令人敬畏的拥护者捍卫她，我相信她必输无疑。如果我们前一卷的论述已经把她打败，她就该承认真正的价值得胜。事实上，她在与美德的争战中若是固执己见，把令人高兴的东西列在道德的善之上，或者坚持认为身体的快乐或者从中产生的精神的感激比坚毅而高贵的品质价值更高，那就是不知羞耻了。所以我们务必拒斥快乐，命令她留在自己的范围之内，免得她的妖媚和甜言蜜语成为严肃的哲学讨论中的陷阱。我们现在面临的问题是，哪里能找到我们所探讨的对象即至善？我们已经摒弃了快乐，至于善的目的在于没有痛苦的理论，也几乎遭到同样的驳斥；事实上，没有美德因素的至善是不可能接受的，美德是一切存在中最杰出的事物。

因此，我们与塔奎图斯的争论诚然没有白费力气，但我们现在还面临与斯多亚学派的更激烈的论战。其实，快乐并不是非常棘手、需要深入讨论的话题，它的维护者都不善于论辩，所以，他们的对手面对的不是什么难以驳倒的案子。事实上，伊壁鸠鲁本人就说根本不必为快乐论辩，它的准则在于感觉，所以证明完全是多余的，所需要的不过就是提醒人们注意事实就可以了。因而，在我们前面的争论中，双方的陈述都比较简单。塔奎图斯的叙述没有任何深奥或者复杂的东西，而我自己的阐述，我相信也是一目了然的。但是，斯多亚学派，如你所知道的，爱卖弄极其微妙，甚至细微得难以辨认的论证风格。如果希腊人觉得如此，更何况我们，因为我们实际上得造出新词汇、新术语来表达新的思想。稍有知识的人都不会对这种必然性感到吃惊，只要想一想在日常习俗之外的每一个学科，若要用某一术语来表示该学科所讨论的概念，就必然会有相当陌生、新奇的词汇。因而逻辑和自然哲学都会使用一些连希腊人都不熟悉的术语；几何、音乐、语法也有各自的习语。连修辞手册，虽然完全属于实践领域，属于世俗生活，也会出于教导的目的使用一种私人的、独特的措辞。

2.不说这文科七艺和才艺，就是工匠，若不使用一些我们所不认识（当然他们自己是熟悉的）的词语就不可能保存他们的传统手艺。不仅如此，农业原本是完全不受文字改良影响的学科，也不得不造出技术性词汇来表示它所涉及的事物。哲学家就更不用说了，因为哲学是关于生活的学科，不可能用街头语言来讨论它的主题。但是，在所有哲学家中，斯多亚学派在这方面一直是最伟大的革新者，他们的奠基者芝诺更是如此，与其说他是一位新思想的发现者，还不如说是新术语的发明者。若说如此博学的人，使用的语言公认比我们自己更丰富的人，也可

以在讨论深奥话题时使用不熟悉的术语，更何况我们这些第一次试着接触这些话题的人，岂不是更有权利这样做？而且我们常说，在词汇的丰富性上，我们不仅不逊色于希腊人，而且事实上胜过他们，虽然这一点不仅希腊人表示抗议，那些宁愿被认为是希腊人而不是罗马人也表示反对。但是，无论如何，我们必须尽我们所能利用这样的权利，不仅在我们本土的技艺领域上，在那些属于希腊人特有的技艺上也如此。然而，按过去时代的惯例，我们已经用作拉丁语的词汇，比如“哲学”这个词本身，或者“修辞”“逻辑”“语法”“几何”“音乐”等，我们可以认为是我们自己的；只是概念诚然已经译成了拉丁语，但希腊术语在使用中更为人所熟悉。关于术语就谈到这里。

至于我的主题，布鲁图，我常常担心自己写这样的话题会受到你的指责，因为你本人在哲学上以及哲学的最高分支上^[1]的造诣如此之深。倘若我是抱着教导的态度，这样的指责就是理所当然的。但是，我没有任何新的东西要传授给人的。我把自己的作品献给你，不是要教导你，你对此早已造诣颇深，而是因为你的名字给我一种极大的安慰，觉得你是支持我的，因为我发现在我们共同研究的领域中，你是一位极其公正的法官和批评家。因而你会给予我最深切的关注，如你常常所做的那样，担当我与那个杰出的天才，就是你的叔叔之间论战的裁判。

我原本住在自己图斯库鲁姆（Tusculum）的家里，因为想要从小鲁库鲁斯的藏书室借几本书参考，所以就去了他的乡间府邸，像往常一样，擅自拿取所需的书卷。我一进藏书室就看到马库斯·加图（Marcus Cato）坐在里面，我原本不知道他也会来这里。他身边堆满了斯多亚学派的书籍，因为你知道他对阅读如饥似渴，从来不知饱足，事实上，他常常在等候元老会议召开之时就在元老院里读书，勇敢面对群氓的无聊指责，他从不曾在公共事务中抢风头。所以，完全可以相信，当我看到他埋头在一大堆书里过一个完全的假日时，他看上去似乎沉迷在文学的海洋里，如果这样的词可以用来形容如此可敬的爱好的话。这样偶然相遇，我们俩都感到意外，他立即站起来，我们开始相互问候。“什么风把你吹来了？”他大声说，“我猜你是从你的府邸来的吧。我若早知你在那里，就能想到会遇见你”。“是的，”我回答，“游戏昨天开始了，所以我出了城，傍晚到的。我来这里是想要拿几本书。对了，加图，我想不要多久我们的朋友鲁库鲁斯就会认识到这是多好的藏书；我希望他在自己的藏书室比在他乡间府邸里的其他聚会中得到更多的快乐。我非常着急（当然责任特别在你），希望他受到良好教育，学习他父亲——我们亲爱的凯比奥的榜样，还有你，与他关系如此亲密，也是他学习的榜样。我关心他是完全有理由的，我对他祖父的记忆非常美好^[2]（你知道我是如何尊敬凯比奥，我相信他若还活着，今天必是一流的人物）。鲁库鲁斯的形象也常常浮现在我的脑海；他是一个各方面都非常优秀的人，观点、意见都与我毫无冲突，我们的友谊也极为深厚。”“我举荐你，”加图抗议说，“因为你忠诚地纪念把孩子留给你照顾的两人，还因为你对这小伙子的关心爱护。我自己的职责，如你所说的，我绝不能推卸，但我希望你与我分担这份责任。而且我可以说，这年轻人在自制和才智方面似

乎已经显示出许多迹象，不过你知道他还太小。”“是的，”我说，“不过现在还是应该让他尝一尝学习的味道，如果在这个易受影响的年龄让他浸淫在学习的海洋里，当他长大要应付生活的时候就会有备无患了。”“没错，我们应对这个问题讨论几次，讨论得更详尽一点，然后采取一致的行动。”他说，“不过，我们先坐下来，行吗？”于是我们就坐了下来。

3.加图接着说：“请问，你要什么书还得跑到这里来找？你自己不是有那么多藏书吗？”“我来找一些注释亚里士多德的书，”我回答说，“我知道这里有几本。我想在休假时读一读，我并非非常有空闲时间。”他说，“我多么希望你能与斯多亚学派同甘共苦！所有人中唯有你可以指望把美德看作唯一的善”。“也许更应该指望你不要用新术语，”我回答，“因为你的思路实质上与我是一样的。我们在原理上是一致的，所不同的只是语言”。他反驳说，“事实上它们根本没有共同之处。一旦把道德价值弃之一边，宣称另一物是值得欲求的，把另一物看作善，就是把美德的光即道德价值本身熄灭了，从而也彻底地毁灭了美德”。“这些话听起来很好，加图，”我说，“但你是否意识到你这种高雅的主张与弗罗和亚里斯托是一样的，他们认为一切事物在价值上是相等的。我很想知道你对他们的看法”。“我的看法？”他说，“你问我的看法？那是些良善、勇敢、公正、自制的人，历史这样告诉我们，我们自己在公众生活中也亲眼所见，他们遵循大自然本身的法则，不借助于任何知识，行了许多高贵的事，这些人接受了自然的良好教诲，他们若是接受其他哲学体系，而不是把道德的高尚价值看作唯一的善，把道德的卑鄙看作至恶，那么他们从哲学所能得到的恐怕就没有这样美好的知识了。所有其他哲学体系，只要在善恶问题上不把德性作为一个因素，在我看来就不仅对我们成为良善之人没有任何帮助，而且实际上会败坏品德，尽管程度上不尽相同，但本质上是一样的。我们或者必须坚决主张，道德价值是唯一的善，或者完全不可能证明美德构成幸福。若是那样，我就不明白我们为何还要费力去学习哲学。既然智慧的人也可能是不幸的，我为何不更加重视你所夸口、赞美不绝的美德”。

4.我回答说：“你目前所讲的话完全可以说你就是弗罗和亚里斯托的门徒。你知道他们与你一样，都认为你所说的这种道德价值不只是最大而且是唯一的善；由此必然推出你所坚持的命题，即智慧者永远是幸福的。”接着我又问，“那么你是否举荐这两位哲学家，认为我们应当接受他们的这种观点？”“我当然不会叫你接受他们的观点，”他说，“因为美德的本质在于根据自然本性选择事物，所以哲学家若是认为一切事物完全平等，完全抹杀善恶之间的分别，根本没有选择的余地，那就等于取消美德本身”。我回答说，“说得太好了，但既然你说唯有正当、道德的事才是善的，请问你是否也表达了与他们同样的观点，从而也取消了事物之间的一切分别？”“没错，”他说，“如果我是主张他们的观点，当然也取消了事物的分别，但我并没有”。“是吗？”我说，“如果唯有美德，唯有这一样你称之为道德的、正当的、值得赞美的、适宜的（显然，多用几个同义词，可以更好地理解它的性质），若是那样，我得说，这就

是唯一的善，此外你还会追求其他什么目的呢？或者，如果唯一的恶就是卑下、可耻、可鄙、邪恶、下流的东西（同样，多用几个术语使它的意思更加清楚），你还会说什么东西是必须避免的呢？”他反击说，“你完全知道我要说的是什么意思。不过，我怀疑如果我说得太简单，你就会从我的回答里抓住什么漏子。所以我不想一点一点地回答你。既然我们都有空，我想阐述芝诺和斯多亚学派的整个体系，除非你认为这样做不合适”。“不合适？”我叫道，“绝对不会。你的阐述对解决我们所讨论的问题极有帮助”。“那我们就来试一试，”他说，“尽管斯多亚的这一体系相当困难而且晦涩难懂。刚开始的时候，就是为表达它新创的观念而使用的一些希腊术语似乎也令人难以接受，当然现在由于天天使用，倒是为人熟知了。你认为拉丁术语怎么样呢？”我说，“关于这一点不会有任何困难。既然芝诺在创设出新的观念的时候可以造出同样从未听说过的术语来表述，为何不允许加图也这样做呢？当然以下这条规则也并不是硬性不能更改的，即如果有更熟悉的词语表达同样的意思，就应当用更贴切的对等词来表述。但那是生硬的翻译方法。事实上，我自己的做法就是，如果不能用一个词准确表达某个希腊词的意义，就用几个词来表达。同时，我认为我们完全可以要求在找不到现成的拉丁语的时候有权利使用某个希腊语。为什么准许用‘ephippia’（鞍）

和‘acratophora’（装纯酒的罐子），却不能用‘proegmena’和‘apoproegmena’？当然，后两个词可以准确地译成‘喜欢的’和‘拒斥的’。”“谢谢你的支持，”他说，“我自然会用你刚刚给予的拉丁对等词；在其他情形中，你若看到我有困难也请你助一臂之力”。“我会尽力而为，”我回答说，“不过，运气往往惠顾勇敢者，所以大胆尝试吧。我们还能找到比这更崇高的事业吗？”

5.于是，他开始阐述：“我接受其理论体系的那些人的观点是这样的，生命物一出生（那是真正的起点）就有一种自我依恋之感，一种自我保护的本能，喜爱自己的结构以及那些有利于保护这一结构的事物；同时，它憎恶破坏以及那些显得有破坏力的事物。为证明这一观点，他们指出，婴儿在还没有感受苦乐之前就渴望有利于其健康的事物，拒斥相反的事物；倘若他们不是对自己的身体有天生的爱恋，害怕破坏，就不可能这样。而他们若不是有自我意识，从而产生自恋之情，就根本不可能有欲望。由此可以说，正是自恋提供了活动的最初动机。相反，在大多数斯多亚主义者看来，快乐并不是本能冲动的最初目的之一。我非常赞同他们，如果我们认为自然本性把快乐置于最初的欲求目的中，恐怕会引出许多不道德的结果。我们热爱本能动机最初接纳的东西，这一点似乎无须进一步证明，只要指出一点事实，如果可以选择，人人都会说宁愿自己身体的每个部位都正常、完整，而不愿它们尽管尚可使用却有残疾或缺陷。

“同样，认识活动（我们可以称之为理解或感知；如果这些词都令人讨厌或者意思含糊，那就用‘katalepsis’）——我们认为这些活动都属于其本身就值得接受的事物，因为可以说它们包含着真理的内容。这从孩子身上可以看到，他们常常因为用理性找到了什么东西而兴高采烈，尽

管并不能从中获得益处。科学也是如此，我们是为科学本身而选择它们的，部分因为它们本身具有选择的价值，部分因为它们包含认识活动，也包含通过系统推论确立的事实。在思想上赞成错误的东西，如斯多亚学派所认为的，这比其他一切违背自然本性的东西更令我们反感。

“（再者，就身体的各肢体或各部分来说，有的显然是大自然考虑到它们的用途而赋予我们的，比如手、腿、内脏，至于它们的用途究竟有用到什么程度，连医生的看法也不尽相同；还有的没有实用目的，显然是为了装饰之用，比如孔雀的尾羽、鸽子的全身羽毛及其变换的颜色、男人的乳房和胡子。）^[3]这样说可能显得过于直截了当，因为我们讨论的是可以称之为最初的本能因素的东西，对这样的东西不能添枝加叶，不能渲染润色，我也无意这样为之。相反，讨论的话题如果是高深庄严的，表达风格就会自然地提升到与题目相应的高度，语言也会加强修辞，适应题目的高贵。”“没错，”我回答，“不过在我看来，清楚地表达一个重要话题就是最好的风格。期望用一种华丽的风格谈论你所讨论的这类主题那是幼稚的。明智而有修养的人认为，能清楚明白地表达自己的意思就心满意足了”。

6.“言归正传，”他接着说，“我们已经偏离了最初的本能冲动——以后的各个阶段必与它们和谐一致——这个话题。下一步就是进行基本分类：一类本质上与自然一致的，或者所产生的东西是与自然一致的，因而包含一定的积极意义——斯多亚学派称之为‘axia’，也就是‘有价值的’——值得选择；另一类就是与前者相反的，他们称之为‘无价值的’。由此就确立了第一条原理，即凡与自然一致的，其本身就是‘可取的事物’，它们的对立面就是‘应抛弃的事物’，第一步‘适当的行’为（‘appropriate act’，这是我对希腊语‘kathekon’的翻译）就是保存自己的自然结构；第二步就是保留那些与本身一致的事物，摒弃相反的事物；当这条选择原理同时也是摒弃原理发现之后，接下来就是根据‘适当的行为’选择，然后，这样的选择成为一种固定的习惯，最后，选择完全理性化，与自然本性一致。正是在这最后阶段，真正的善才首次显现出来，其真实的本性才得到领会。人的最初吸引力总是指向与本性一致的事物；但当他有了领悟力，或者毋宁说能产生‘概念’——用斯多亚学派的术语就是‘ennoia’——认识到支配行为的秩序，也可以说和谐，他就会转而尊敬这种和谐，其程度远胜过他最初产生的爱恋，再通过智性和理性的分析，推出结论说，人的至善就在这里，也就是因其本身而值得赞美、值得欲求的东西。由于这就是斯多亚所说的‘homologia’，而且你也同意我们可以称之为‘conformity’^[4]——换言之，如我所说的，作为终极目的的善（其他一切都是为了达到这一目的的手段）就在这里，所以道德行为与道德价值本身，也就是唯一的善，尽管需要继续发展，仍然是唯一因其自身的效果和价值为人所欲求的事物，而最初的本能目的没有一个是因其自身的缘故为人所欲求的。但是，由于我所说的‘适当的行为’是基于最初的本能目的，所以前者对后者有意义。由此可以恰当地说，一切‘适当的行为’都意在获得本性最初的需要。然而，不可以为这些需要的满足就是最终的善，因为道德行为不属于最初吸引本能的事

物，而是从中生长出来的，也如我所说的，是后来发展出来的。同时，道德行为与本性一致，并远比早先吸引我们的一切目的更有力地激发我们的欲望。但是，在这一点上必须一开始就很当心，如果由此推出两个最终的善的观点那是错误的。比如一个人下定决心，拿矛或箭射中某个点作为自己的实际目的，但他的最终目的，与我们所说的至善相对应，应该是尽其所能直接命中，于是此人得尽一切努力直奔目标，然而，尽管他终于实现了这个目的，他的‘终极目的’应该是与我们所说的至善相对应的生活中的行为举止，而实际射中的那个点，用我们的话说是‘值得选择的’，而不是‘应当追求的’。

7.“同样，因为一切‘适当的行为’都基于最初的本能冲动，所以智慧本身也基于它们。然而，如我们常常看到的，一个人的朋友给他引荐另一个朋友，这人就会更加重视这个新朋友，胜过为他引荐的那个老朋友；同样，毫不奇怪，虽然我们最初的自然本能把我们举荐给智慧，然而，后来智慧本身比把我们引向智慧的本能更加为我们所爱。正如我们的肢体生成这样，大自然把这样的肢体赋予我们显然是为了某种生活方式，同样，我们的欲望功能，希腊语的‘horme’，显然不是为人所选择的生活设计的，而是为某种特定的生活设计的，理性以及完全理性（perfected Reason）也同样如此。正如一个演员或舞者表演的是分派给他的某个特定的角色或舞蹈，同样，生活也必须以某种固定的方式展开，而不是按我们所喜欢的方式进行。这种固定的方式我们称之为‘符合的’、合适的。事实上，我们并不认为智慧如同船舶驾驶术或者医学，倒更像我们刚刚提到的表演和舞蹈。它的目的，也就是技艺的实际施展，就包含在技艺本身里面，并不是某种外在于它的东西。同时，还有另一点表明智慧与这些技艺之间是不同的。就后者来说，一个动作无论表现得如何完美，也不必然包含各种姿态（所有的姿态共同构成这种技艺的主题），而就行来说，如果你同意，我们可以称之为‘正当行为’（right actions）或者‘做得对的行为’（rightly performed actions），在斯多亚学派的术语里就是‘katorthomata’，包含着美德的一切因素。唯有智慧才是完全自我包含的，而其他技艺都不可能。然而，把医术或者航海术的目的完全与智慧的目的相提并论是错误的。须知，智慧还包括宽容、公正以及高于人的一切事件的优越感，而其他技艺都没有。就是我刚刚提到的那些美德，也不是人人都能获得的，除非认识到一切事物除了道德上的高尚和卑贱之外都没有其他分别。

“现在，我们可以看到我所确立的原理如何惊人地支持以下推论。由于最终目的（毫无疑问你已经注意到，我一直把希腊语‘telos’译成‘最后目的’或‘终极目的’，或者‘至善’，‘最后的或终极的目的’我们也可以用‘目的’替代）就是按自然本性和谐一致地生活，所以必然可以推出，一切智慧者始终享有幸福、完美、幸运的生活，没有任何妨碍、干扰或缺乏。我们应当相信道德价值是唯一的善，这不仅是我正在讨论的哲学体系的重要原理，而且也是我们的生活和命运的重要原理。这条原理完全可以用华丽的辞藻详尽、完全、引经据典地铺展、叙述，但就我本人来说，我喜欢简洁、直接的斯多亚学派的‘结论’。

8.“他们用以下三段论形式来表达他们的论点：凡善的都是值得赞美的，凡值得赞美的都是道德高尚的，因而，凡善的都是道德高尚的。你觉得这样的推论是否有效？肯定有效，因为你可以看到，从这两个前提必然能推导出这样的结论。通常的反驳是否认大前提，指出并非凡是善的都是可赞美的，因为小前提即凡是可赞美的都是道德高尚的是不可否认的。但如果认为有某种善不是值得欲求的，或者有某种值得欲求的东西不是令人愉悦的，或者即使令人愉悦却不是可敬的，这显然都是悖谬的，所以凡善的都是可赞同的，也是值得赞美的。而值得赞美的就是道德高尚的。因此，结论就是凡善的也是道德高尚的。

“接着，我要问，谁能夸口悲惨或不幸的生活呢？由此可知，唯有当人的命运是幸福的才能引以为自豪。这表明幸福的生活是值得人（可以这么说）自豪、夸口的事，而这样的生活不可能是任何一种生活，只能是道德高尚的生活。因而，道德生活是幸福的生活。赢得并配得赞美的人有独特的原因自豪和自满，而所有这些事的重要性在于，他可以恰当地被称为幸福的，因而这样的人的生活完全可以说是幸福的生活。这样说来，如果道德价值是幸福的标准，道德价值就必然是唯一的善。

“再者，如果不确立痛苦是一种恶，那有可能存在一个坚毅、果决、高尚的人，也就是我们称为勇敢的人吗？正如把死看作恶的人不可能不怕死，同样，对于人所断定为恶的东西，他绝不可能无视它、鄙视它。如果把这一点作为普遍接受的大前提，我们的小前提是，勇敢而高尚的人鄙视人类可能遭受的一切事故，认为它们无足轻重。结论就是，凡不是卑鄙的就不是恶。同样，你那高尚、杰出、仁慈、真正勇敢的人，认为人类的一切灾难对他来说不值一提的人，正是我们希望树立的人物，我们理想的楷模，这样的人必然对自己充满信心，对自己的一生，无论是过去还是将来充满自信，认为没有不幸会降临到智慧者头上。这里是对同一观点的又一证明，即道德价值是唯一的善，有尊严的生活，即有德性的生活是幸福的生活。

9.“我清楚地知道，哲学家中间，我是指在那些认为至善在于理智，即我所说的终极目的的人中间，确实存在各种不同的意见。然而，无论如何，在我看来，凡是把至善等同于理智和美德的，不管什么类型，都不仅高明于把至善与美德完全分开的三位哲学家，他们把至善等同于快乐，或没有痛苦，或最初的本能冲动，而且也胜过另三位哲学家——他们认为若不把美德加以一定的美化、提升，它就是不完全的，所以分别加上我刚刚列举的那三者之一。至于其他思想家，有的说终极的善就是致力于追求知识的生活，有的说一切事物都毫无分别，智慧者只要不对哪个事物有所偏向，就能保证幸福，还有的说，如某些学园派人物（据记载）所主张的，智慧者的终极的善和最高职责在于拒斥表象，坚决抵制感觉—印象的现实。通常都把这些理论看得很慎重，总是详尽地一一回应。但是，对于不证自明的道理何必费力证明呢？如果我们不能在与自然本能一致和相悖的事物之间作出选择，谨慎这种备受赞扬的美德就被完全废除了，还有比这一点更明显的道理吗？驳斥了以上所列的观点

以及诸如此类的其他观点，我们所能得出的结论就是，至善在于把自然因果规律的知识应用于生活行为之中，选择与自然一致的事物，摒弃与自然相悖的事物。换言之，至善就是与自然本性和谐一致的生活。

“但就其他技艺而言，当我们谈论某种‘技艺’表演时，必须认为这种性质的意思是指行为活动的结果，也就是斯多亚学派的术语‘epigennematikon’所说的意思。而在行为上，当我们说一种行为是‘明智的’，就是从行为一开始就完全准确地使用这个词。因为智慧者所发动的每一种行为的每一部分都必然是完全的，须知，我们所说的欲求目的就在于他的活动。比如，背叛祖国、殴打父母、抢劫庙宇，都是罪恶，其罪在于行为的结果，而恐惧、悲伤、淫欲也是罪，即使这些情绪并不必然产生外在的结果。后者称为罪并不在于它们所导致的结果，而在于它们的开端；同样，发端于美德的行为从一开始就被论断为正确的，而不在于它们最终的完成。

10.“另外，‘善’这个词在我们的讨论中一直频频使用，然而还是要通过定义来解释。斯多亚学派下的一些定义确实有些许不同，但大致意思是一样的。从我个人角度说，我同意狄奥根尼的定义，即善就是本性上完全的。由此，他还说，‘有益的’（我们不妨这样来翻译希腊语‘ophelema’）就是与那本性完全的事物一致的活动或状态。我们知道，我们通过经验、综合、分析、逻辑推论，就在思想中产生了关于事物的概念。这里的第四种也是最后一种方法就是给予我们善之概念的方法。思想从与自然本性一致的事物推演、上升，最后获得关于至善的概念。同时，至善是绝对的，没有程度之分；至善被认为并被称为善是缘于它自身内在固有的属性，而不是通过与其他事物的比较。正如蜂蜜，非常甜，但这种甜是通过对它自身独特的味道的认识得出的，而不是与其他事物比较得出的；同样，我们所讨论的至善具有至高无上的价值，但它的价值只在于质，不在于量。价值在希腊语中是‘axia’，不是一种善，也不是一种恶，所以，无论你在量上怎样增加，它的质毫不改变。因而，美德的价值是独特的、无与伦比的，只在于质，不在于量。

“而且，心里的种种情绪〔希腊语是‘pathos’，我完全可以直译为‘疾病’，但‘疾病’这个词并不适合一切情形，比如，没有人说可怜是一种疾病，也不会认为愤怒是疾病，但希腊语中全用‘pathos’这个词来表示。所以我们不妨接受‘情绪’这个词，从它的发音看，似乎表示不好的东西，无论如何情绪不是由自然力引起的。诸多（心理）情绪大致可以分为四类，每类还可再分为许多小类：悲哀、恐惧、欲望，以及斯多亚学派所说的‘hedone’，即快乐，但这个词也表示身体的感受，所以我宁愿译成‘喜悦’，意指心灵处于得意状态时的欢喜〕，使愚昧人的生活痛苦不安，但我得说，这些情绪不是由自然力量引发的，全都是想象之物，无聊的意见。因而，智慧者将永远远离它们。

11.“一切道德价值都是自然所渴望的，这是我们与许多其他哲学体系共同主张的一个观点。有三个学派把美德与至善完全隔绝，此外，所有其他哲学家都接受这一观点，大多数斯多亚主义者（我们正在谈论）

都认为唯有道德价值才是善。这种观点非常简单，很容易证明。请问，有谁，或者曾经有谁，贪婪成性，欲壑难填，为了达到自己的目的不惜以身试法，就是绝对保证他不受任何惩罚，也仍然不愿意（一百个不愿意）通过正当途径达到目的，而宁愿通过犯罪途径达到同样的目的？

“再者，我们渴望了解自然的奥秘，天体运动的方式和原因，这动机后面有什么利益或好处可图？谁会笨拙或者对本能冲动无动于衷到厌恶这些高尚的学习，视之为不能带来快乐或利益的毫无价值的东西而唯恐避之不及？听到我们的祖先——比如埃弗利卡尼（Africani），或者你常常提到的我的曾祖父，以及其他充满勇气 and 美德的英雄——智慧的话语、勇敢的行为，谁会感觉不到丝毫快乐呢？凡是出身高贵，受过良好教育的人，无不对道德上的卑鄙感到震惊，即使那些卑鄙行为对他个人并无任何伤害，他仍然会愤然谴责。看到某人公然过着道德沦丧的堕落生活，谁不厌恶至极呢？谁不憎恶卑琐者、空虚者、放荡者、品质败坏者？而且，如果我们不是认为卑鄙是因其本身之故而为人拒斥的，那还能怎么指责那些偷偷地、暗地里沉溺于种种可耻行径之中的人？难道不正是因为他们被卑鄙之事的本质固有的丑恶所阻挡了吗？有无数的理由支持这种观点，但已经够了，无须再证明。道德之善是因其自身之故为人所欲求，同样，道德之恶也因其自身之故为人所唾弃，没有比这更确定、更无须怀疑的事实了。此外，已经讨论过的原理，即道德价值是唯一的善，必然包含这样的推论：它比它所追求的那些中性事物有更大的价值。另一方面，我们说愚拙、懦弱、不公正以及放荡因其所包含的必然结果而为人唾弃，但不可把这句格言理解为似乎与前面确立的原理即道德上的卑鄙是唯一的恶不一致，原因在于所说的结果不是指身体的伤害，而是指产生邪恶的卑鄙行为 [我宁愿用‘邪恶’（vices）而不是‘坏’（badness）来翻译希腊语‘kakia’]。”

12.“没错，加图，”我说，“你的语言非常清晰，准确地表达了你的意思。事实上，我觉得你是在教导哲学讲拉丁语，并且让她归化成了罗马公民。在此之前，她在罗马似乎一直是个外国人，羞于说我们的语言，尤其是你们的斯多亚体系，因为思想和语言上都追求准确和微妙，更是如此。（我知道，有些哲学家能用任何语言表达自己的思想，因为他们完全无视分类和定义，就是他们宣称只赞美本性认可无须论证的理论。因此，他们的思想远不是深奥的，根本无须费力作逻辑推论。）所以，我非常认真地听你讲，努力记住你用来表示我们正在讨论的概念的所有术语，因为很可能我自己不久就要用到这些术语。另外，我想你把美德的反面称为‘邪恶’是完全正确的，与我们语言的惯用法是一致的。我相信，‘邪恶’这个词表示本性‘可恶的’（vituperable）东西，或者‘可恶’源自‘邪恶’。而如果你把‘kakia’译成‘坏’[‘恶意’（malice）]，按拉丁语的用法所指的就是另一个意思，也就是某种特定的邪恶。所以，我们把一般意义上的‘邪恶’与一般意义上的‘美德’对立。”

加图接着说：“但这些确立的原理引起很大争论，漫步学派的论辩倒不那么咄咄逼人（事实上，他们对逻辑的无知使他们惯用的论辩风格有

点缺乏说服力)，然而你们的卡尔耐德以其逻辑上的独特优势以及非同寻常的口才把争论推向高潮。卡尔耐德一直不停地争辩说，在整个所谓的‘善恶问题’上，斯多亚学派与漫步学派根本没有实质的分歧，唯有术语的不同。但是，就我来说，那些哲学家在那些问题上不只是用语有分歧，更有实质的不同，这一点再清楚不过了。我认为斯多亚学派与漫步学派之间实质的分歧比语言的差异要大得多。漫步学派说，根据他们的理论，一切称为善的事物都有益于幸福；而我们学派认为，总体幸福并不包含一切值得赋予其一定价值的事物。

13.“再者，根据视痛苦为恶的学派的理论，智慧者若是备受折磨就不可能是幸福的，还有比这更清楚的吗？而根据痛苦不是恶的理论也同样可以清楚地推出，智慧者即使处在极大的痛苦之中也仍然是幸福的。当人为了自己的国家自愿忍受痛苦时，比不是因为这样崇高的目的经历同样的痛苦要更容易忍受，这一事实表明痛苦的程度取决于忍受者的心理状态，而不在于痛苦的固有本质。而且，根据漫步学派的理论，善有三类，人越是得到身体或外在物质方面充足的供给，就越幸福，但这不能推出我们斯多亚学派能接受同样的观点，说人拥有的有价值的物质事物越多，就越幸福。因为漫步学派认为幸福的总量包括物质的利益，但我们完全不承认这一点。我们认为就是那些在我们看来可以真正称为善的东西，量上的多并不能使生活变得更幸福，更令人向往，有更高的价值，更不要说幸福会受物质利益增加的影响。显然，如果智慧和健康都是令人向往的，两者加起来应该比其中一个更令人向往，但是智慧和财富没有这样的关系，两者都有价值，但是，智慧加上财富并不比单独的智慧更有价值。我们相信健康也有一定的价值，然而我们不把它看作一种善，同时我们不会把任何价值重视到置于美德之上的程度。而漫步学派不这么认为，他们必然会说，某个行为若既是善的，又不会带来痛苦，那就比伴有痛苦的同种行为更令人向往。我们则认为相反——至于是对是错，我会在后面思考。请问，还有比这更大更真实的观点上的分歧吗？

14.“灯光在强烈的阳光下黯然失色，蜜汁在广阔浩渺的爱琴海（Aegean sea）里荡然无存，多六便士对克洛伊苏斯（Croesus）的巨大财富毫无意义，多一步于去印度的遥远旅程可有可无。同样，如果接受斯多亚关于善之终极目的的定义，就必然推出物质财富的一切价值与美德的荣耀和尊贵相比根本不值一提的结论。正如延长时间并不能使机会（我们不妨这样翻译‘eukairia’）增加（因为我们所说的机遇已经获得其独特的量）；同样，正当行为（我这样翻译‘katorthosis’，因为‘katorthoma’是正当行为的单数），合宜举止，以及善本身，也就是与本性一致的和谐状态，都不可能有所增多或添加。这些事物就像前面讲到的机遇一样，不会因时间的延长而变大。基于此，斯多亚学派认为延长幸福的时间并不比缩短幸福的时间更有吸引力，更令人向往。他们还使用这样的解释：设想鞋子的价值在于适足，多的鞋子并不比少的鞋子更有价值，大的鞋子也不比小的鞋子更有价值，同样，善的事物只在于适宜和适时，数量多少并不影响它们的价值，时间长短也不产生任何

分别。以下这种论证也没有多少意义：既然好的健康状态延续时间长比短更有价值，那么智慧用的时间越长就越有意义。这种说法忽视了一个事实，健康的价值由持续的时间评价，但美德的价值是由合适性衡量的。所以使用这样的论证方式的人完全可能会说，轻松的死亡或生育过程，若能缓慢进行就比迅速完成更好。他们不明白有些事更简短更有价值，正如有些事更漫长更有价值一样。这与所说的原理是一致的，即凡是认为善的目的，我们称之为终极或最终的善，是有程度之分的，也必然认为一个人可以比另一人更智慧，同样一个人可以比另一人犯更多的罪或行更公正的事。我们绝不会这样说，因为我们不认为善的目的有程度上的区别。正如一个要淹死的人，无论他是离水面不远，任何时刻都有可能浮上来，还是实际上已经沉到了水底，都同样不能呼吸；正如还没睁开眼睛的小狗与刚刚出生的小狗一样还是看不见的，同样，在美德上有一点进步的人与根本没有进步的人一样身陷不幸。

15.“我知道所有这些看起来似乎自相矛盾，但我们前面的结论是绝对正确、掷地有声的，而这些话就是从那些结论逻辑推演出来的，所以这些话的真理性也毋庸置疑。不过，斯多亚学派虽然不认为美德或邪恶有程度上的增加，但是他们仍然相信这两者都可以在范围上延伸、扩展。另外，在狄奥根尼看来，财富对快乐和健康来说非常重要，不只是有帮助，而是确实非常重要，然而对美德并不如此，对其他技艺也是。钱财可能成为这些技艺的向导，但不可能构成它们的本质性因素。因而，可以说，如果快乐或良好健康是一种善，财富也必须看作一种善，但是如果智慧是善，并不能推出我们也必须宣布财富是一种善。任何不是善的东西也不可能成为善的东西的本质。同样，因为认识和理解活动——它们构成技艺的原始材料——激发欲望，而财富不是善，因此财富不可能成为任何技艺的本质。但即使我们承认财富是技艺的本质，同样的观点也仍然不能适用于美德，因为美德（如狄奥根尼所指出的）需要大量思想和实践，而技艺并不需要同样的量，^[5]因为美德需要终生的坚毅、力量和一致，而其他技艺这些品质并不同样明显。

“接下来应该说说事物之间的区别。如果我们认为万物全无分别，那么整个生活就会陷入一片混乱之中，如亚里斯托那样；既然与生活行为相关的一切事物彼此毫无区别，无须作任何取舍，那么智慧还有什么作为？所以，斯多亚学派首先令人信服地证明道德是唯一的善，卑鄙是唯一的恶，然后指出，在那些对幸福或不幸毫无意义的事物中间，也仍然存在着一一定的区别，认为有些有积极意义，有些有消极意义，有些是中性的。他们还说，那些有正面价值的事物，比如健康、正义感、摆脱痛苦、名誉、财富，诸如此类，有些为我们提供足够的理由选择它们，舍弃其他，有些没有这种本性。同样，那些有负面价值的事物，也有些为我们提供足够的理论拒斥它们，诸如痛苦、疾病、丧失理智、贫穷、耻辱诸如此类，有些不具有这种性质。因此芝诺就在术语上作

了‘proegmena’与反义词‘apoproegmena’的区分——芝诺在使用大量希腊语的同时还视情况造出新的词汇，这在我们贫乏的拉丁词汇中是无法做到的，当然，你喜欢说拉丁语其实比希腊语更丰富。然而，为了使这个

术语的意思更容易理解，解释一下芝诺是怎样造出它的，应该不会不合时宜。

16.“芝诺在旅居一家王宫时指出，谁也不会说国王的荣耀‘提升了’（也就是‘proegmenon’的意思），不过，那些担当要位，其尊贵虽然次于最高的国王，但是也非常接近的人可以用这个词；同样，在生活活动中，‘proegmenon’即‘提升了’这个词不是形容那些位于顶端的事物，只能形容那些居于次位的事物。我们可以用‘提议’（这是直译）或‘提高’‘降级’或者我们一直使用的词‘喜欢的’‘优秀的’来形容这些事物，对相反的事物则说‘拒斥的’。如果意思能够理解，我们就不必拘泥于措辞的使用。然而，我们既然宣称，凡善的事物都位居第一，由此可以说，我们冠以‘喜欢的’或‘优秀的’这些形容词的事物既不是善，也不是恶，于是我们说它不偏不倚具有中性价值——我恰好想到可以用‘中性’这个词表示他们的‘adiaphoron’。事实上，中间状态的事物也不可避免地包含某种与自然吻合或者相背的东西，既然如此，这类事物中有些应当具有中性价值；承认这一点，就要承认这类事物中有些事物也是为人所‘喜爱’。所以，作出这种区分是有充分理由的。而且，为使问题显得更清楚，他们还提出以下的解释：假设我们掷关节骨，^[6]我们的目的是让它直立，所以掷出去垂直落地的骨头相对于预定的目的来说就是‘更可取的’，或更接近的，否则就不是，但是关节骨本身的‘进步’不会成为预定目的的构成部分；同样，那些‘更可取的’事物对终极目的有意义，但绝不是它本质内涵的构成部分。

“接着讲善的分类，总的分为三类，第一类是终极目的的‘构成部分’（我这样表示‘telika’这个术语。我们前面达成一致意见，如果遇到一个词无法传达意思的情形，为使意思清楚可同时用几个词来表达，这里就是一例）；第二类是那些终极目的所‘生产’的事物，希腊语是‘poietika’；第三类是既是目的的构成部分，又是其生产出来的事物。第一类的一个例子是道德行为，第二类的唯一例子是朋友之善。而智慧在斯多亚学派看来，属于第三类，既是构成成分，又是生产性的。就它是一种适宜的活动来说，可以归于第一类，就它引起并产生道德行为来说，可以称为生产性的。

17.“我们称为‘可取’的这些事物，有些是因为其本身之故可取，有些是因为能生产某种结果，还有些两者兼而有之。就其自身之故来说，比如有某些特色、性质，或者某种姿势或活动，使事物本身或者可取，或者可弃；就产生某种结果而可取的事物来说，比如能带来钱财，所以可取；两者兼而有之的事物，比如正常的知觉、良好的健康。一方面，关于美誉（在这里的上下文中‘美誉’比‘荣耀’更好地对应于斯多亚术语‘eudoxia’），克律西坡和狄奥根尼常常驳斥说，它没有任何实际价值，根本不值得费力追求。我对此完全赞同。另一方面，他们的追随者因为无法反击卡尔耐德的抨击，就宣称美誉——如我所称呼的——因其自身之故可取、为人向往，出身良好、受过人文教育的人都希望自己的父母和亲戚以及一般的好人都有好的名声，只是为了名声而名声，不为

任何实际好处。他们还争辩说，正如我们希望自己的孩子幸福，即使我们死后也幸福如初，这是为了孩子自己之故，同样，人对自己的名誉也该如此，即使死后也要学习，为名誉而名誉，不求任何好处。

“尽管我们宣称道德价值是唯一的善，尽管我们确实认为适当的行为既不是善也不是恶，但是这与主张行合适之事并不矛盾。在这些中性事物领域存在着一种合理性因素，也就是有一种理由可以解释为什么要这样做，因而可以解释一种行为这样做为什么是合理的。既然合适的行为就是有理由可以解释这样做的行为，这就证明合适的行为是居间的事物，既不是善也不是非善。由于那些既不属于美德也不属于邪恶的事物仍然保留一种可能有用的因素，所以它们的有用因素值得保护。再者，这类中性事物还包括某一类行为，即理性要求我们做或者产生某种中性事物的行为。有理由去做的行为我们称为合适的行为，所以合适的行为就属于既不是善也不是恶的这类事物。

18.“智慧者的有些行为也属于这类中性事物，这一点也很清楚。当他做这样的行为时，他就认为这是一种合适的行为。由于他在这一点上的论断绝不会错，所以合适的行为就必然存在于这些中性事物领域。以下的论证也可以证明同样的观点：我们看到，有些事我们称为正当行为，这是完全成就了的合适行为，因而必然有某种不完全的合适行为。这样，如果恢复信任原理是正当行为，恢复信任就必然是一种合适的行为。加上‘原理’就成了正当行为，光是恢复本身就是合适行为。再者，毫无疑问，我们称为中性的事物中包括一些值得选择的事，也包括一些应当摒弃的事，因而凡是这样做或者这样描述的东西都完全属于合适行为这个范畴。这表明自爱生来就根植在一切人心里，愚拙人与智慧者都会选择与自然一致的事，摒弃与自然相悖的事。因而，就存在一个智慧者与愚拙人共有的合适行为的领域。这证明合适行为处理的是我们所说的中性事物。由于这些中性事物构成一切合适行为的基础，因此以下格言说得非常在理：我们实际考虑的无一不是这些事情，包括活下去的意愿与放弃生命的意愿。当人的环境中与自然相合的事物占优势，就适合活下去，如果拥有或预见的大部分是与自然相悖的事物，就应该放弃生活。由此不难理解，为什么有时候智慧者尽管很幸福也得放弃生命，而愚拙人虽然不幸却可以继续活下去。斯多亚学派的善恶，如已经多次重复所说的，是必然推演出来的结果，而最初的自然之物，无论是有益的还是无益的，都归于智慧者的判断和选择，可以说构成智慧所处理的对象和给定的材料。因而，生存的理由和弃世的理由都完全由前述的最初的自然之事作为尺度。有美德的人并不因美德就必然留恋生命，没有美德的也并非就得去死。情形往往是智慧者在享受最高幸福的时刻放弃生命，只要时机已到，这样对他更适合。在斯多亚学派看来，幸福，也就是与自然本性和谐一致的生活，就是抓住正确时机的问题。因而有时是智慧自己命令智慧者放弃她。因为邪恶没有力量为自杀提供理由，显然，就是愚拙人，尽管很不幸，但是只要拥有大量我们所说的与自然相合的事物，就有理由生存下去。由于愚拙人无论放弃生命还是继续生存，都是同样的不幸，时间延长并不增加他的生命的不可取性，由此完

全可以说，那些享有大量中性事物的人应当继续活下去。

19.“再者，斯多亚学派认为理解自然使父母天生爱自己的孩子，这一点很重要。我们追溯人类社群关系的起源，这源头就是父母的爱。这首先可以从身体及其各肢体的形状清楚地看出，这些肢体本身就足以表明自然的计划里包括了生儿育女这一环节。然而，若说大自然计划了生育后代之事，同时又没有让后代在出生之后受到爱护，那是不合逻辑的。就是在低级动物中，也可以清楚地看到大自然的运作。当我们看到它们如何不辞辛苦地生养自己的幼崽，我们似乎是在聆听大自然真实的声音。因此，正如逃避痛苦显然是我们的本性所为，我们也从自然本身汲取了爱我们所生的后代的本能。从这种本能发展出相互吸引之感，把人类联结成这样的社会，这也是自然所赋的。他们都有共同的人性，这一事实要求人与人之间有彼此相类之感。正如身体的某些部位，比如眼睛、耳朵，可以说是为自己而造的，而另一些部位像腿、手还配合其他肢体的功能，同样，有些巨型动物生来只为自己，另有一些生物，比如人们所说的海笔（sea-pen），^[7]缩在自己大大的壳里，还有一种称为‘pinoteres’的生物，则为海笔站岗放哨，从它的壳里游出来，又缩回去把自己关在里面，似乎是告诫主人保持警惕——这些生物，还有蚂蚁、蜜蜂、白鹳，除了为自己之外也为别的动物做某些事。就人类来说，这种相互帮助的纽带就紧密得多。由此可见，我们天生就适合形成统一体、社会和城邦。

“再者，他们认为，宇宙是由神圣意志支配的；人和诸神都是城邦或国家的成员，我们每个人都是这个宇宙的一部分；由此可以得出合乎自然的结论，就是我们选择共同的利益，而不是自己的利益。正如法律是为众人的安全而不是个人的安全制定的；同样，一个良善、智慧、守法、知道自己对国家的职责的人，研究的是众人的利益，而不是自己的或者某个个人的利益。为自己私人利益或安全而背叛公众利益或安全的人，比背叛自己国家的人更应受到谴责。这就解释了为什么为共和国而死的人是受人赞美的，因为它使我们知道爱祖国要胜过爱自己。有人宣称（通常用熟悉的希腊句子表述^[8]），自己死后，哪管世上洪水滔天，这样的人我们认为是邪恶、毫无人性的。毫无疑问，我们也必须研究子孙后代的利益。

20.“表现这种情感的行为就是，在临死前立遗嘱指定监护人照顾自己的孩子。没有人会愿意孤独地在沙漠里过一生，就算给他提供大量快乐的东西。这一事实表明我们生来就是社会性的，需要交往，与我们的同胞有天然的伙伴关系。而且自然本能激发我们尽自己所能为大多数人谋福利，尤其要传授信息和智慧原理。因此很难看到有谁不愿把自己所拥有的知识传授给别人，我们不仅有很强的学习本能，也有强烈的教导意向。正如公牛的本性就是尽其一切力量保卫牛犊，与狮子争斗，同样，具备独特天赋和工作能力的人，就像传说中的赫尔库勒斯和利伯尔（Liber），天生就有保护人类的本能。当我们将约维冠以至善至大的救主、宾客的主宰（Lord of Guests）、战争的指挥者这些头衔时，我们的

意思是说人类的安全就在他的掌控之中。但是，如果我们自己彼此鄙视、互不尊重，那怎么可能指望不朽的神来爱我们、关注我们呢？因而正如我们在还不知道身体的各部分有什么具体作用、为何实际目的赋予我们之前就已经使用它们，同样，我们一生下来就被联合在共同的国家、社会中。否则，就不可能有公正或慈爱的立足之所。

“然而，正如他们认为人与人之间是由权利联合起来的，同样，他们认为人与兽之间不存在任何权利。克律西坡说得对，所有其他事物都是为人和神而造的，但這些事物是为它们自己的相互关系和族群存在的，所以人可以为了自己的利益使用它们，但不可以不公正。他说，人的本性可以说是一部法典，维系着个人与人类之间的关系，遵守这部法典的就是公正的，偏离它就成为不公正。不过，正如尽管戏院是公众场所，但完全可以说每个人所坐的那个位置是属于他的，同样，在国家中，或在世界上，尽管国家、世界是众人共有的，但没有哪条公正的原理会损害个人的私有财产。再者，我们知道，人天生就是为了保卫自己的同胞，所以从这种自然意向可以推出，智慧者必渴望参与政治和管理社会，按自然规律生活，娶妻生子。爱的情感只要是纯洁的，不会被认为与斯多亚学派圣贤的品格不相一致。至于犬儒学派（Cynics）的原理和习惯，^[9]有人说全都适用于智慧者，只要条件刚好与这种行为方式吻合；但是，其他斯多亚主义者毫无保留地拒斥犬儒学派的规则。

21.“为保卫人与人之间的普遍联合、统一和感情，斯多亚学派认为‘利益’与‘伤害’（他们的术语是‘ophelemata’和‘blammata’）都是共同的，前者有好处，后者有害处。他们说这两者不仅是‘共同的’，而且是‘相等的’。‘劣势’和‘优势’（我这样翻译‘euchrestemata’和‘duschrestemata’）在他们看来也是‘共同的’，但不是‘相等的’。因为‘有益的’和‘有害的’事物分别是善与恶，它们必然是相等的；而‘优势’‘劣势’属于我们说的‘可取’与‘可弃’的事物，所以可以有程度的分别。但尽管他们认为‘有益’和‘伤害’是‘共同的’，却不认为公正的行为与恶的行为是‘共同的’。^[10]

“他们主张培养友谊，把友谊归入‘有益之事’。在友谊问题上，有的认为智慧者必视朋友的利益如同自己的利益，也有人说人自己的利益必然是更为珍贵的，同时后者承认以损害别人来为自己获利是与公正相悖的行为，而我们人似乎天生就有倾向于正当的本能。但无论如何，我所讨论的这个学派拒斥我们，是因为公正或友谊的有用性而接纳或赞同它们的观点。因为果真如此，就可能损害并毁灭它们。事实上，如果公正和友谊不是因其本性而为人所求，它们就连存在都是不可能的。而且，正当——用这个词更适当——天生就存在（他们断言）；不要说冤枉人，就是伤害人都是与智慧者的本性格格不入的。对自己的朋友或恩人行不道德的事也是不公正的。最正确而有力的主张是，诚实始终是最上策，凡公正、公平的事也是受人尊敬的，反过来也一样，凡可敬的事必是公正而公平的。

“除了我们已经讨论的美德之外，他们还加上辩证法和自然哲学。这

两者他们都冠以美德的头衔，前者是因为提供了一种方法，防止我们与错误同流合污，甚至被似是而非的可能性蒙骗，使我们坚守并捍卫我们从善恶中学到的真理，没有辩证法这种技艺，他们认为任何人都有可能受诱惑离开真理陷入谬误。因而，既然草率和无知是最大的不道德，那么把去除它们的技艺称为美德是恰如其分的。

22.“同样的荣耀给予自然哲学也是有充分理由的，因为凡是按自然本性生活的人必然把自己的原理建立在管理整个世界的体系上。人若不根据对整个自然计划的认识以及对诸神生活的认识，不知道人的本性是否与宇宙相和谐这个问题的答案，就不可能正确地判断事物是善是恶。没有自然哲学，谁也不可能认识古代智慧者的格言和警句的价值（它们的价值非常之大），诸如‘服从机遇’‘听从神’，‘认识自己’，‘在一切事上守中道’。也唯有这门学科能把关于自然力量的观念传授到培养公正、维护友谊以及其他感情的事业中去。不揭示自然的奥秘，我们就不可能明白对诸神的虔诚之情，也不理解我们应感激他们的程度。

“不过，我开始意识到太放任自己，几乎背离了给自己制订的计划之要求。事实上，我一直为斯多亚体系的奇妙结构及其话题的神奇顺序所吸引；请你认真告诉我，你难道没有为此心里充满敬意吗？没有任何东西能像自然这么完美，这么井然有序，但是，自然、工艺品所要表明的如此精致、如此紧密结合凝聚成一体的是什么呢？你看到有哪里结论与前提不一致，或者前后的陈述相矛盾吗？哪里不是环环相扣，你若改变一个字，就会破坏整个结构？实在没有什么地方可以修改的了。

“他们所描绘的智慧者的品质是多么尊贵、多么高尚、多么一致！既然理性已经证明道德价值是唯一的善，那么他必然始终是幸福的，无知者所热衷的嘲笑他的所有那些头衔确实实归于他。他必比塔奎尼（Tarquin）——既不能管好自己也不能治理臣民的国王——更有权利称为王，比苏拉——集三大最可恶的邪恶：放荡、贪婪、残忍于一身的人——更有权利获得‘人民的主人’的称号，^[1]比克拉苏——他若无所缺乏，就不可能受人引诱跨越幼发拉底河（Euphrates）毫无借口地发动战争——更有权利称为富裕的人。完全可以说他拥有万物，因为唯有他知道如何使用万物；也完全可以说他是美的，因为灵魂的品德胜过外貌的美丽；他也是唯一自由的人，因为不屈从任何人的权威，不受制于任何欲望；他是不可征服的，虽然他的身体可以戴上镣铐，但是任何锁链都锁不住他的灵魂。他不需要等候什么时候，他是否幸福的问题可以在他的一生圆满画上句号的那一天最后宣告——七贤之一的老梭伦给予克洛伊苏斯的著名警告是多么不明智，倘若克洛伊苏斯曾有过幸福，就该把他的幸福完整地带到居鲁士为他堆起来的火刑的木柴上。这样说来，如果凡是善的并且唯有善的才是幸福的这话是真的，那还有比哲学更宝贵，还有比美德更神圣的财富吗？”

[1] 即伦理学。

[2] 小鲁库鲁斯的祖父塞维利乌斯·凯比奥（Q.Servilius Caepio）是公元前100年的财务官（quaestor，负责公库财务），死于公元前90年，当时西塞罗16岁。但他后面的话

似乎是指另一个凯比奥，这个凯比奥未成年就死了；如果没死，在西塞罗写作的时候应该正是青春年华。这样看来，西塞罗必是指前一句里所说的凯比奥，即鲁库鲁斯的叔叔，他很可能留下遗嘱让西塞罗做他儿子的监护人，如以下所说。

[3] 这一插入段与上下文没有任何关联。

[4] “和谐地生活”，这是芝诺关于终极目的的格言；一般理解为“按和谐的计划生活”。克利赛斯补充说：“按自然本性和谐地生活。”

[5] 必须记住的是，“技艺”包括职业、贸易、手工艺以及科学和精密技艺，大多数哲学家像苏格拉底一样，在拿其他“技艺”与“ars vivendi”（生活技艺）比较、对比时，想到的正是比较简单的技艺。

[6] Tali用作骰子，可以是真的骨头，也可以是人工仿制的。

[7] 一种贝壳，常常可以看到其“须”里缠绕着一个小蟹。关于它们的共栖关系的观念见亚里士多德的论述。克律西坡引用它作为伦理学上的一个例子。

[8] 据说被提比略（Tiberius）和尼禄（Nero）引用。

[9] 犬儒学派抛开国家与家庭的纽带，自称“Kosmou Politai”，世界公民，人与人之间是普遍的兄弟关系。

[10] 道德与非道德行为：（1）从其结果来看影响全人类的善恶；（2）从其自身来看只关乎发动者。无论从哪方面来看，它们都没有程度之别，不是善就是恶，不是对就是错，是绝对的。但中性的事物（即除了道德善恶之外的一切事物）在益处或害处上可以有多少，既与个人的利益直接相关，也与世界一般相关。

[11] 古罗马独裁者的称号。

第四卷

1.这就是他的结论。“非常忠实而清晰的阐述，加图，”我说，“想想你的话题范围有多广，含义有多含糊。显然，我要不想放弃全部思想或回答，就得花时间好好想一想。要完全把握这样一个精致的体系可不容易，即使是错误的（对此我不敢贸然论断），无论是它的首要原理，还是这些原理所推演出来的结论，都很完善。”“你竟这样说！”加图立即做出反应，“我既知道根据这新法规定^[1]你的答辩必须与控告方的总结陈词同一天完成，并且你得在三小时的时限内讲完，那么你还以为我能让我们的公案延期吗？当然你会发现眼前的案子与你时时成功处理的案子一样站不住脚。所以请与其他案子一样处理这个案子，何况这个话题是大家熟悉的，其他人以前讨论过，你也屡次有所触及，所以你不太可能会因缺乏材料而困惑。”“我抗议，”我叫道，“我根本不想挑战斯多亚学派，倒不是我完全同意他们的观点，而是因为羞怯，他们的教义里有那么多东西是我几乎根本无法领会的”。“我承认有些部分比较晦涩，”他说，“但是，斯多亚学派并没有刻意采用一种晦涩的风格，晦涩是其理论本身固有的”。“那么为什么同样的理论到了漫步学派那里，每句话都说得清清楚楚呢？”我问。“同样的理论？”他叫起来说，“我岂不是费尽口舌地解释了斯多亚学派与漫步学派之间的分歧不只是措辞上的，完全在于他们整个体系的根本性质吗？”“噢，加图，”我回答，“如果你能证明那一点，就非常欢迎你宣告我已经完全改信这一学派了”。“我原以为我已经说得够多了。那么我们不妨先说这个问题，如果你更愿意谈论另一个话题，我们就稍后再来说这一个。”“不，”我说，“关于那个问题我想用我自己的分辨力，除非这是不公正的约定，每个问题应当按照它所出现的顺序来讨论”。“你若这样想，我的计划就应该是比较适合的，不过，让人自己选择这是公平的。”他回答。

2.我接着说，“加图，我的观点是这样的，柏拉图那些早期弟子斯彪西波（Speusippus）、亚里士多德、色诺克拉底（Xenocrates）以及他们的学生玻勒谟、塞奥弗拉斯图斯已经创设了一种理论体系，无论是丰富性还是完备性都无与伦比，所以玻勒谟的学生芝诺没有任何理由把自己的导师与他自己或者与他导师的先辈们区分开来。他们的理论概要如下——不过，如果在我讨论你的整个论述时你注意到有哪一点需要纠正，无需犹豫，请立即指出，我会非常高兴。因为我想我得展现他们的整个体系，以与你的整个论述相比较。这些哲学家注意到：（1）我们的结构天生就有认知普遍美德的能力，也就是公正、自制以及诸如此类的美德（所以这些都类似于其他技艺，唯一的不同在于他们所使用的材料以及对材料的处理方法）；他们还注意到，我们追求这些美德的热情

比追求其他技艺的更高贵。(2)我们拥有一种内在的或者说天生追求知识的能力。(3)我们的天性倾向于与同胞合作的社会生活,与人类友好共处。这些本能在禀赋极高的人身上最清楚地显现出来。^[2]所以他们把哲学分成三个领域,这种方法在芝诺那里得到保留,我们注意到了这一点。一个领域是科学,它为道德品质的形成立法;这一部分是我们目前讨论的基础,我完全遵从。稍后我要思考这样的问题,什么是诸善的终极目的。但现在我只想说,我认为可以称之为公民科学(希腊语里是形容词‘politikos’)的这个话题,早期的漫步学派和学园派已经建立了权威,作了全面讨论,两个学派虽然使用的术语不同,但是理论本质是一致的。

3.“他们写了多少政治学和法学方面的书籍,他们的论著中为我们留下了多少演讲的律例,多少论述的范型!首先,即使是要求严密推理的话题,他们也谈论得非常干净、文雅,时而用定义,时而用分类。其实你们学派也用这些方法,但风格上相当捉襟见肘,而他们的风格非常高雅。其次,在需要华丽而高贵的辞藻论述的主题上,他们的论述是多么壮观、多么精彩!关于公正、自制、勇敢、友谊,关于生活的引导、智慧的寻求、政治家的生涯,在这些话题上,丝毫没有斯多亚学派的吹毛求疵、繁细琐碎,在他们,大的话题追求高雅华丽,小的话题追求平白清晰。可想而知,他们的安慰、劝勉,就是他们的告诫、提议,也是针对最杰出的人而讲的!事实上,他们的修辞训练是双重性的,如同话题自身的本性一样。须知,讨论的每个问题都可以或者在一般意义上讨论,忽视所涉及的人或环境,或者也把人物和环境考虑在内,从事实或法律或名称的角度讨论。因而,他们在两方面都训练自己,这种训练使他们在任何一类讨论中都应付自如。芝诺及其追随者或者无能或者不愿涉足这一领域,总之在这整个领域中根本看不到他们的踪影。没错,克利赛斯写过论修辞的文章,克律西坡也写过一篇,但它们像什么样子呢?那是为那些以保持缄默为最高目的的人提供的完全手册,由此你可以判断他们的风格,炮制新词汇,抛弃惯用语。当然你会说:‘但是请想想他们尝试的是多么宏大的话题!比如,这整个宇宙就是我们自己的城镇。’你知道斯多亚学派的工作的宏大,就是使一个西尔塞伊(Circeii)的居民相信整个广袤的世界就是他自己的城镇!‘如此,他必唤起听众的热情。’什么?一个斯多亚主义者还能唤起人的热情?他更可能熄灭学生心中原本已经燃起的一点热情之火。就是那些你所阐述的简短格言,比如唯有智者是国王、独裁者、百万富翁——毫无疑问,如你所说的,修饰得非常简练,因为你是从修辞专家那里学到的。但是,那些格言从斯多亚主义者的嘴里说出来是多么缺乏修饰,须知,他们谈论的可是美德的潜能,他们如此看重美德,甚至认为它本身就能给人幸福!他们这种低劣、琐碎的三段论完全是令人厌烦的小玩意儿;他们可能会说服理智,但不可能影响心灵,听者走的时候并不比来之前得到更多东西,可以说一无所获。他们所说的可能是对的,并且肯定是很重要的,但问题在于他们说的方式是错的,实在太烦琐了。

4.“然后是逻辑学和自然科学。至于伦理学的问题,我前面说了,我

们稍后再去集中力量讨论、解决。就这两个领域来说，无须芝诺作任何润色，一切都已经非常令人满意了。就逻辑学来说，还有什么古人没有论到的？他们界定了大量术语，留下关于定义的论著，关于如何把一物分为各个部分的技艺，他们给出了很多实例，制定了使用规则。矛盾律也是这样，他们根据它获得类以及类里面的种。再就演绎法来说，他们从自明的前提出发，遵循规则，从一般得出个别结论。此外，他们还区分了多少种不同的推论形式，这些推论与时髦的三段论有多大的不同！想想他们是如何几乎庄严地反复强调，我们不可指望不借理性光靠感觉找到真理，光靠理性没有感觉同样不行，我们不可把两者彼此分离。难道不是他们最先制定了规则才有今天的逻辑学专家们惯用的手法？毫无疑问，克律西坡使逻辑得到了充分发现，但芝诺与更早一点的学派一样，在这个领域没有什么作为；在某些部分，他的工作并没有超过他先辈们的水平，而在另一些部分，他完全一无所知。它们之间覆盖整个推论以及演讲领域的两大学科，其中一个论题科学（Science of Topics），另一个是逻辑学。后者斯多亚学派和漫步学派都有讨论；但前者，漫步学派尽管教导得非常出色，斯多亚学派却根本不曾触及。因为安排论证随时可用的论题库，你们学派没有一点概念，而他们的先辈提出了一种常用的技艺和方法。这种论题科学可以使人避免在同样的题目上沉闷地讲同样的观点，甚至照本宣科，因为人若知道某个具体事例出于什么一般题目，知道怎样万川归海，就必知道怎样引出论点，无论它如何遥不可及，并且在争论中总是有自己的思路。事实上，尽管有些人很有天分，不需要体系就可以滔滔不绝地施展口才，但是科学总是一种比本性更可靠的向导。诗人挥毫泼墨是一回事，系统而科学地组织一个问题是另一回事。

5.“自然哲学基本上也是这样。漫步学派和你们学派都追求自然哲学，并且不只是为了两个目的，如伊壁鸠鲁所认识到的，消除迷信和对死亡的恐惧。除了这两方面益处外，对天体现象的研究使人产生一种自我控制的能力，因为在研究中认识到诸神中间也有至高的克制和秩序；在沉思造物和诸神的活动时还能激发心灵的升华，因为认识到至高主和统治者——哲学家告诉我们他的本性与真正的理性和至高法律一致——的计划和目的，使人油然而生发公正之心。研究自然哲学还给予人获得知识的无尽愉悦，唯有这种追求才是人们在做完事务之后的闲暇时间所从事的崇高而高雅的职业。在哲学的这个分支领域里，斯多亚学派在大部分重要观点上都跟从漫步学派，认为诸神是存在的，世界是由四种元素构成的。至于非常困难的问题，即我们是否相信有第五种实体存在，作为理性和理智的根源，以及相关的另一个问题，即哪种元素构成灵魂，芝诺宣称这种元素应该是火；再说细节，在有些但非常少的细节上，他与先辈分道扬镳，但在主要问题上他承认宇宙整体上以及主要部分是由某种神圣理智和实体管理的。然而，在论述的完全性和丰富性上，我们可以看到斯多亚学派是非常琐碎的，而漫步学派则极其详尽。他们对每一种动物的类别、生产、形态学以及生活过程观察得那么细致，记载了那么多的事实！同时又如此详尽地观察、记载了每一种植

物！他们对各种不同的自然现象作了多么丰富的解释和证明，所涉及的范围是如此之广！所有这些积累使他们有大量令人信服的证据解释每种具体事物的本性。所以，到目前为止，至少就我所能理解的情形来说，似乎没有理由更改名称。^[3]没错，芝诺确实没有预备一切方面都跟从漫步学派，但这并不改变他的观点是从漫步学派衍生出来的事实。在我看来，伊壁鸠鲁也只是德谟克利特的一个学生，至少在自然哲学上如此。他作了一些调整，或者确实有很多调整，但在大多数观点上，并且毫无疑问也是最重要的观点上，都只是重复老师的话而已。你们的导师也是这样，却没有意识到他们的功绩应完全归于最初的发现者。

6.“不过，先把这点放在一边，如果你愿意，我们现在转向伦理学。至善这个题目，是哲学的关键问题，那么芝诺在这个题目上究竟有什么贡献，使他有理由说与先辈，即这一理论的原创者不同？加图，你根据这样的理解，对斯多亚学派的‘诸善之目的’概念以及他们所赋予这个词的含义作了详细的阐释。我还想再复述一下，以便我们能够判断——如果能——芝诺所贡献的独特之处究竟是什么？以前的思想家，尤其是玻勒谟非常清楚地解释了至善就是‘根据自然本性生活’。斯多亚学派对此作了三种解释。第一种解释说‘根据对自然因果关系的认识而生活’。他们说这一终极目的的概念与芝诺的是一致的，是对你们的‘按自然和谐生活’的一种解释。他们的第二种解释是‘生活就是履行自己全部或者大部分居间职责’。由此阐释的至善就不同于前一种解释。前一种是‘正当的行为’（如你对‘katorthoma’所翻译的），唯有智者才能做到，而这一种完全属于初步的职责（可以这么说），所以是不完全的，有时候愚拙人也同样可以做到。还有对这一公式的第三种解释，即‘活着就是享受一切或者最大限度地与自然本性一致的事物’。这不完全依赖于我们的行为，因为它必然包括两个因素，其一要有享有美德的生活模式，其二要有与本性一致但不在我们支配范围里的事物。但是，按第三种也是最后一种解释，至善以及基于至善而过的生活，必然与美德不可分，所以唯有智者才能达到。这就是我们在斯多亚学派的作品中读到的对诸善之目的的解释，其实也就是色诺克拉底和亚里士多德的阐释。因此，他们对自然本性的最初构成——这也是你的出发点——的描述大致如下。

7.“每个自然器官都全力保护自己，从而保证自己的安全，也保存自己的属类。他们说，人出于这样的目的还创造出各种技艺来协助自然；其中最主要的技艺要算是生活的技艺，这种技艺帮助他保护自然赋予他的天资，同时获得自然没有赋予他的能力。他们还进一步把人的本性分成灵魂和身体。他们宣称这两部分都以其自身为目的，由此他们说，它们各自的美德也因其本身的缘故为人所欲求。同时他们赞美灵魂，说它的价值远远超过身体，从而把心灵的美德也高高置于身体的优点之上。但他们认为，智慧是整个人的看护者和保护天使，就如同自然的伙伴和帮手，所以他们说，智慧作为由心灵和身体构成的人的保守者，其作用就是要在两个方向协助并保存他。他们建立了理论的第一个广阔根基，然后进一步详尽阐述。他们指出，身体的诸善不需要特别的解释，但灵魂的诸善要非常细致地考察。首先他们发现它们中间有公正的胚芽。他

们是最先教导父母对子女的爱是本性使然的哲学家。由此他们指出，这种本能规定男人与女人要在婚姻里联合为一，这一联合在时间上是在先的，是一切家庭感情的根基。他们就从这些首要原理出发去追溯一切美德的源头和发展。从同样的源头引出心灵的高贵，使我们能够抵抗不济的时运，因为重要的事都在智慧者的掌控之下；而照着古代哲学家的格言生活的人可以很容易超脱于时运的灾难和打击之外。再者，从自然给予的元素中还产生某种高贵的美德，部分是源于对自然奥秘的沉思，因为心灵天生就爱知识，从中还产生对论证和讨论的热情；还因为人是唯一赋有自制和羞耻感的动物，渴望与同类交流和共处，对自己的一切话语和行为谨慎留意，避免做出可耻、不体面的事，从这些自然赋予的端倪或者胚芽，如我前面所称呼的，产生出完美而完全的自制、自我控制、公正以及一般的美德。”

8.“加图，”我说，“我所说的哲学家有一大串。我把他们一一罗列出来，希望了解芝诺为何退出了这一早期建立的体系。究竟是他们的哪个理论使他感到不满意，是每个有机体本能寻求自我保护的理论？是每个动物都热爱自己，这爱激发它追求自己永久的安全和族类不受伤害的理论？或者是由于每种技艺的目的都出于自然本性的要求，所以必须认为作为整体的生活技艺也是如此的理论？或者因为我们是由灵魂和身体构成，它们以及它们的美德都是因其自身之故而获得的理论？或者他反对把这样的卓越性归于灵魂的美德？或者归于他们关于谨慎、知识，关于人的友情或者关于节制、自制、宽容以及一般的美德所谈论的东西？不，斯多亚学派必会承认所有这些理论都是可敬的，芝诺退出的原因不在这里。按我的理解，他们会指控古人在其他问题上有某些严重错误，使那热心追求真理的人根本无法容忍。他问道，把良好的健康、脱离痛苦的安详或者视力以及其他感官的正常归于诸善之列，而不是说在这些事物与它们的对立面之间没有任何中间物可选，还有比这样做更令人难以忍受的愚蠢和悖谬吗？在他看来，所有这些古人称为善的事物都不是善，而是‘喜欢的’。身体上的优点也如此，古人把它们称为本身就是‘使人欲求的’，这是愚蠢的；它们不是‘可欲求的’，而是‘值得获取的’。简言之，从一般意义上说，生活中除了美德还有大量符合自然的事物，这样的生活并不比唯有美德的生活‘更加令人渴望’，而只是‘更加值得获取’而已；尽管美德本身可能提供尽可能的幸福，然而智慧者就是在最幸福的时刻也有所缺乏，因此他们尽其所能避免自己遭受痛苦、疾病和伤残。

9.“多么敏锐的理智！多么充足的创建一门新哲学的理由！但再往前看；我们现在来看这个理论，你对它作了非常精辟的概括：所有人的愚拙、不公正以及其他恶都是相似的，一切罪都是同等的；那些天生加上训练在美德之路上取得了巨大进步的人，除非他们实际上已经获得美德，否则就是极其不幸的，在他们的存在与人类最恶者的存在之间没有任何中间东西可以选择，所以伟大而著名的柏拉图（假设他不是个智慧者）所过的生活并不比任何一个毫无约束的恶棍更好、更幸福。这——如果你愿意——就是你们对古代哲学的修订版，一个不可能在公共生活、在法庭和元老院中产生的版本！谁能接受这样的说话方式——自称

是智慧和道德行为上的权威？谁会允许这样的行事方式——尽管实际上与其他人持有同样的观点，在意思上与其他人的理解没有什么不同，却改变并强加上不同的名称，也就是说只是改变术语，对思想本身却毫无触及？难道一个辩护人能通过宣称流放和财产充公不是恶来结束对委托人的辩护吗？能说它们是‘应当拒斥的’，而不是‘应当避免的’吗？能说表现怜悯不是法官的职责吗？或者设想他要在公民大会上讲话，汉尼拔站在城门口把一支标枪扔过城墙，他能说掳掠、奴役、死亡、丧国不是恶吗？如果除了智者没有人能真正地拥有英勇和好运，那么元老院在宣告对埃弗利卡努斯的胜利时能用‘然而由于他的英勇’或‘好运’这样的说法吗？这是一种怎样的哲学呢——在公共场所使用通常的语言，在专著里却使用自己的习语？斯多亚学派虽然用他们自己奇特的术语表述，但理论内容根本没有什么新意，思想还是原来的思想，只是穿上了另一件外衣而已。请问，把财富、权力、健康称为‘善’抑或‘喜欢的东西’，这究竟有什么分别？事实上称之为‘善’的并没有比称之为‘喜欢的’赋予其更多的价值。正因为如此，像潘奈提乌斯这样的权威，著名的斯西庇奥和莱伊利乌斯圈子中举足轻重的成员，在给奎图斯·图伯罗（Quintus Tubero）的信中论到如何忍受痛苦时没有一处提到‘痛苦不是恶’这样的观点——如果他能证明这一观点是对的，它完全可能已经成为他最卓有成效的观点；然而他没有这样说，他只是界定了痛苦的本质和属性，估计它与自然偏离的程度，最后提出如何忍受痛苦的方法，多么了不起、多么高尚的人哪。鉴于他原是个斯多亚主义者，所以在我看来，你们术语上的愚拙是你们理论的罪魁祸首。

10.“但是加图，我想看看你所陈述的实际体系的核心部分，所以我们不妨把问题进行到底，把你刚刚列出的理论与我认为胜过它们的理论作个比较。我们暂且承认你认为与古人一致的教义，而讨论——如果你愿意——那些有争议的部分。”他说，“我非常愿意进一步深入争论，进行到底，如你所说的。你目前所提出的论点非常流行，但我期待你能给我一些比较不同寻常的东西。”“什么，你指望我？”我说，“不过，我仍然会尽我所能，即使指点不到问题的要害，也不会怯于使用你所说的流行论证。但首先我们不妨承认我们有一种自爱情结，自然赋予我们最初的冲动就是渴望自我保护。这一点我们都同意，由此表明我们必须研究我们自己是谁，这样才能真正保守我们自己独特的品性。我们是人，由灵魂和身体构成，两者都包含某种类型。我们最初的自然本能要求我们必须尊敬这两者，同时必须超越它们，建构我们的终极目的——我们的至善和终极之善。如果我们的前提是对的，那么这种目的必须与最大限度地获得最重要的符合自然之事物相一致。这就是他们所主张的终极目的的概念；至于至善，他们认为应该就是我描绘得比较详细，而他们表述得比较简洁的公式——‘符合自然的生活’。

11.“现在我们要请求你的导师，或者最好是你自己（还有谁更有资格为你的学派说话呢？）解释一下：你们究竟是如何从同样的首要原理出发，得出结论说至善就是生活的道德规范？——因为这等同于你们的‘按美德生活’或者‘按自然生活’。你们凭什么或者在什么意义上突然放

弃身体，以及所有那些与自然一致的事物，最后还有职责本身？所以我的问题是，智慧是如何突然抛弃了这么多大自然大为赞美的事物的？即使我们所寻求的不是人的至善，而是某种唯有理智的生物（我们不妨想象这样一种造物，以便发现真理），即便如此，理智也不会接受你们的这种终极目的。因为这样的存在物必要求健康和摆脱痛苦，也会渴望自我保护，保全自己族类的诸善；它会按自然生活确立为自己的最终目的，而这，如我所说的，意味着拥有全部或者大部分最重要的与自然一致的事物。事实上，你可以构想你所喜欢的任何一种造物，但即使它没有身体，像我们所想象的存在物那样，它的理智也必然拥有某种类似于身体的属性，所以它必不可能为自己确立另外一种善之目的，而舍弃我所确定的那些事物。另外，克律西坡仔细观察了各种生命物之后说，有些生命物身体是主要部分，有些生命物理智是主要部分，还有些两者同等重要；然后他又讨论了构成各个种类的独特的至善是什么。他把人归为视理智为主要部分的一类，但他这样界定人的目的，不是为了表明人最主要的是理智，而是为了表明他不是由其他东西构成的。

12.“但是，唯有美德才是至善，这话唯有在一种情形下才可能是正确的，那就是如果存在一种造物完全由纯粹的理智构成，再加上一个前提，就是这种理智不拥有任何与自然本性一致的东西，比如身体的健康之类。但是，这样的一种造物究竟是什么样子，就是想象也不可能想象出一幅自我连贯的图画来。

“如果相反，他们辩称某些事物实在太小，被遮挡，完全看不见，那么我们也承认这一点；伊壁鸠鲁也这样说到快乐，最小的快乐往往被挡住，消失不见。但是，像身体的优点这种如此重要、恒久又巨大的东西，不在此列。因而，一方面，就小得看不见的事物来说，我们往往必须承认，我们是否得到它们无关紧要（正如你所举的例子，在阳光下点灯或者给克洛伊苏斯（Croesus）的财富增加几个钱币没有任何意义）；另一方面，就并没有完全消失的事物来说，就算它们确实能产生一定意义，这意义也可能并不大（因而，如果一个已经过了十年快乐生活的人，再给他加上同样快乐的一个月，只要这增加的快乐具有同样的价值，当然是件好事，但他若拒绝增加也并不消除他的幸福）。身体上的善更像后一类事物。它们有一定价值，应该努力获得。所以我想，有时候斯多亚学派必是在开玩笑，比如他们说，在美德生活与美德再加上一只油瓶或皮刷之间选择，智者会更喜欢有附加物的生活，尽管不会因为这些东西而更幸福。请问，这样的解释真的有什么意义吗？难道不更应该付之一笑，而不必认真驳斥吗？人若是对有没有油瓶的事操心，岂不是太可笑了吗？但除去一个人身体上的伤残或痛苦，他会对你感恩戴德；即使是智者，如果暴君把他送上刑台，他的表情看上去不可能像是失去了自己的油瓶似的；他也会感到如临大敌，知道将面临一种严酷、令人不寒而栗的折磨，知道将遭遇极大的痛苦，所以必须收拾起关于勇敢和忍耐的全部原理，以面对眼前严酷而深重的苦难。——同样，问题不是诸如此类的善是否太小，被挡住或完全消失，而在于它是否对整体的总量有所贡献。在我们所说的快乐生活中，一种快乐消失在许多

快乐中间；但它虽然很小，仍然是以快乐为基础的生活的一部分。半个钱币在克洛伊苏斯的财富中没有踪影，但它仍然是构成那些财富的一部分。因此，符合自然的环境——如我们所称呼的——在幸福生活中可能毫不起眼，但你必须承认它们是幸福的组成部分。

13.“然而，如果——你和我们都必须承认——确实存在一种渴望符合自然之事物的本能，那么正当的做法就是把所有这些事物加起来成为一个确定的总体。这一点确立之后，我们就可以轻松地考察你的问题，就是关于各个项目的重要性，以及它们各自对幸福的作用，还有那小得几乎或者完全感觉不到的事物如何黯然失色（如你所说的）。那么毫无异议、大家公认的观点是什么呢？我的意思是说，谁也不会否认，至高的终极目的，也就是终极性的追求之物，对所有的自然种类来说都是相似的。自爱是各种类内在的本能，试问，有哪个种类曾抛弃自己或者自己的某一部分，或者哪一部分的习惯、官能，或者与它的本性一致的哪种拥有之物或者存在状态？哪个种类可曾忘记自己最初的构造？可以肯定，没有哪个不是自始至终保存着自己独特的官能。那么在所有存在种类中，难道唯有当人类应当失去人的本性，忘记身体，不是在整个人身上而在人的某一部分上寻找至善？而且，若是这样，我们所探讨的主题终极目的在一切种类都是相似的，这一格言为何得以留存，甚至得到斯多亚学派的认同，得到普遍接受？既然相似，其他各个种类也得在机体的某一部位，也就是在其特定种类里最高的那一部分里寻找自己的目的；因为我们已经看到，斯多亚学派就是这样认识人的目的的。那么你为何不愿相应地改变你关于最初本能的概念？你干脆不要说每种动物从出生之时就追求自爱、全力保存自己，直接就说每种动物致力于自己最好部位，只力求保存那一部位，每一种类只致力于保存各自最好的那一部位，这样岂不更符合你的逻辑？但是，所谓的那一最好部位，若不是旁边的各部位都是好的，它的最好又是什么意思呢？而如果相反，其他事物也是合意的，最合意之物为何就不是获得全部合意之物，或者最大可能地获得其中最重要的部分？一个菲狄亚人（Pheidias）可以从原料开始雕刻，完成雕像，也可以接过其他人粗粗雕过的未成像，然后完成作品。后一种情形正如同智慧的工作。她自己并没有创造人，而是从大自然接管了粗胚；她的事情就是把大自然已经形成的粗胚雕刻成完美的作品，同时始终留意着自然。那么大自然粗粗雕琢的是哪类事物呢？智慧的作用和任务是什么呢？那需要靠她精雕细琢才得以完成的是什么呢？如果这是完全由某种理智的功能，即理性构成的造物，那么它的最高的善必是与美德一致的活动，因为美德就是理性的完成。如果它只是一个身体，主要的事情就是健康、摆脱痛苦、美和安逸。

14.“然而事实上，我们所追求的是人的至善，而不是其他造物的。所以我们的任务必然是要研究在整个人的本性中所获得的东西。我们都承认，智慧的职责和功能就是完全集中在完成人的工作上。但是，有些思想家（你不可以为我只是在抨击斯多亚学派）提出的理论把至善置于完全在我们控制之外的事物之列，似乎他们在讨论某种没有理智的造物似的；还有的则相反，只知道理智，其他一概不知，似乎人根本没有身

体似的。即使是理智，也不是空洞、触摸不到的东西（那样的东西，我是无法理解的），而是属于某种物质实体，因而即使理智也不会满足于只有美德，它还渴望没有痛苦的状态。其实，这两个学派本质上是一样的，就好比说他们忽视身体的左边，只保护右边，或者像伊里路斯那样，只意识到心灵的认知能力，把实践功能排除在外。他们又拣又选，略过大量东西，只集中于某一方面，所以他们的所有体系都是单面的。全面、完备的哲学应该在考察人的至善时不忽视他的理智和身体的任一部分。而加图，你的朋友们强调一个事实，这是我们大家都承认的，即美德是人的至善，智慧者是人的完全而完美的典范，试图用美德的光芒来冲昏我们的头脑。每一种动物，比如马、狗，有某种极好的品质，但同时它们必须是健康的、没有痛苦的；同样，就人来说，你所说的最高顶点就是获得他最大的荣耀，那是他的最大美德。既然如此，我想你不会费力费神去研究大自然的生产方式。毫无疑问，在谷物的生长中，她的方式就是引导它从长叶到抽穗，然后把无用的叶片抛弃。但她对人并不是这样的，因为她为人生产了理性官能；而且她一直为人添加肉身的官能，却全然没有抛弃最初的恩赐。比如，她为感觉添加理性，但造了理性之后并没有抛弃感觉。拿葡萄栽培术来说，它的作用是使葡萄的各个部分都长到最旺盛的状态——至少我们可以假设它是这样的（因为我们可以为了便于说明而造出一种想象的例子，如你喜欢做的）；所以设想葡萄栽培术是葡萄本身内在的一种能力，这种能力无疑会努力获得葡萄的健康所需要的各种条件，同时把自己置于葡萄的各部分之上，认为自己在葡萄的机体里是最高贵的元素。同样，当某种动物的机体获得了感知觉能力，这种能力就能保护机体。这没错，不过同时也保护它自己；但当理性添加了之后，它被置于一个统治地位，所有原初的自然赋予物都被置于它的保护之下。于是，理性永不放弃保卫先前各元素的职责，它的任务就是支配这些元素，引领生活的整个航程。所以我对你的老师们的矛盾之处真的惊异不已。自然的欲求，他们称之为‘horme’，还有职责，甚至美德本身，他们都算为合乎自然的事物。但当他们想要到达至善时，他们又把这一切都跨越过去，留给我们两个任务，而不是一个，有些事我们要‘采纳’，有些要‘渴求’，而不是把两个任务包括在一个目的中。

15.“但你抗议说，如果不是美德而是其他事物构成幸福，那么美德就不可能确立。事实恰恰相反：若不把她所取舍的事物都看作指向善的同一个整体，就不可能找到美德的立足之所。如果我们完全忽视自己，就会陷入亚里士托的错误和谬论，忘了我们所确定的作为美德自身之源头的东西是什么；即使没有忽视这些事物，我们若不是把它们看作终极目的或至善，就仍有可能走在通向伊里路斯般奢侈的路上，因为我们不能同时接纳两种不同的生活规范。伊里路斯设立了两种分离的终极之善，假设他的观点是对的，他就应当把它们联合为一；但事实上，他把两者截然分开，非此即彼，当然就是对立的两极。因此若不认为最初本能的目的是为了构成总体的善，真理就是你所说的东西的反面，美德就是绝对的不可能。因为我们所寻找的美德是保护而不是抛弃自然本性的

美德；而你所主张的美德却只保护我们本性的某一部分，把其他部分弃之不顾。人的构成本身，如果可以这么说的话，会站出来宣称，它最初的欲望的试探性活动是为了保护自己与生俱来的本质特性。但在那个阶段，自然的主要意图还没有完全显现出来。好，现在假设它已经显现了，那会怎样呢？难道不是应当理解为禁止忽视人的任何自然部分？此外还有别的更好理解吗？如果人只是由理性官能构成，可以承认诸善的目的只在于美德，那并无所谓；但如果他还有身体，那么你的本性的显现必然要求我们放弃我们先前认为已经显现出来的那些事物。照此下去，‘按自然本性生活’的意思就变成放弃自然本性。有些哲学家从感觉上升到更高贵、更属灵的认知能力之后，就把感官弃之一边。同样，你的朋友们紧跟本能欲望之后看到了美德的全部的美，然后就把美德本身之外的其他东西全部扔掉，忘了整个本能欲望的范围是非常广阔的，从最初的欲望对象一直延伸到终极目的，没有认识到他们正在拆毁他们敬慕不已的恩典的根基。

16.“因而在我看来，凡定义诸善之目的就是道德行为的人都是错误的，只不过有些人错得更离谱一点而已。最大的错误者无疑就是弗罗，因为他的美德概念根本不是欲望的对象。其次是亚里斯托，他不敢完全否认欲望，于是就把智慧者的欲望解释为‘偶然想到之物’和‘突然闪现之物’的动机。亚里斯托比弗罗好一点的地方在于他承认某种欲望，但比其他入糟糕，因为他完全脱离了自然。而斯多亚学派像已经提到的哲学家一样，把诸善的目的看作唯一的美德；但在努力为美德行为寻找一个根基时，显然在弗罗的基础上有了提高，他们不是依赖于‘闪现在脑海中’的幻想之物，这一点比亚里斯托进步。但是他们虽说某些‘合乎自然’的事是‘因其自身之故被接纳的’，却同时拒绝把它们包括在诸善之目的中，就此而言，他们也抛弃了自然本性，而且程度与亚里斯托相差无几。亚里斯托造出意义含糊的‘闪现在脑海中的事物’，而斯多亚学派确实意识到自然本性的最初目的，但并没有把它们与诸善的目的或总体联系起来。他们认为最初的目的是‘更令人喜爱的’，从而承认事物中有某种选择原理，就此而言，似乎是遵从本性的，但同时又拒不承认它们对幸福有什么意义，所以还是抛弃了自然本性。

“以上所述意在表明为何芝诺脱离先前的权威是毫无道理的。现在，我们把注意力转向其他观点。当然，加图，如果你想要对此说些什么，就先听你说；或者你是否认为我已经说得太多了。”“两个回答都是否定的，”他回答说，“我渴望听你讲完你的观点，所以你的论述在我看来一点也不冗长”。“多谢你，加图，”我接着说，“我最渴望的事不就是讨论美德的话题以及一切美德的范式吗？但是，首先我要请你注意，我想，凡是认为诸善之目的唯有在于美德的人必然都会同意。你的所有观点中最重要的一点，整个体系的核心，即唯有道德价值才是善，以及道德生活就是诸善的目的。而你的另一观点，即如果除了道德价值之外还有其他什么东西能与它相提并论，就不可能构建美德概念，也必会得到我刚刚提到的这些哲学家赞同。在我看来，要在芝诺与玻勒谟——芝诺接受了他关于自然本性的最初冲动的教导——的争论中作出公正的评价，应

该从他们两人都认可的基本原则出发，然后指出什么地方芝诺首先叫停，什么时候两人出现分歧，而不应站在那些根本不承认至善基于自然本能——这一点正是芝诺与玻勒谟郑重宣称的——的思想家的立足点上，还与他们使用同样的观点和理论。

17.“我强烈反对的另一点是，当你证明了（你这样认为）道德价值是唯一的善之后，就转过来说，当然把我们的本性设为起点必是有许多好处的，在这些好处中间作出选择，就可能产生美德。须知，以为美德在于某种选择行为是错误的，因为这暗示那终极的善本身还要寻求其他东西。可以肯定，诸善的总和必然包括一切值得接受、值得选择或渴求的东西，所以，凡获得至善的人不可能再需要其他东西。而就那些以为至善在于快乐的人来说，他们应当做或不应当做的事是非常清楚的，没有人会对自己的职责范围，对必须致力于什么、避免什么有什么疑惑。或者只要承认我现在所主张的至善，人的职责是什么、哪些行为要遵循，就立即变得一清二楚。但是，你所能想到的标准全是抽象的公正和道德原理，所以不可能为职责和行为找到源泉和起点。在寻找这样的起点时你们所有人——不论是那些说自己遵从闪现在脑海中的事物的人，还是你自己——都不得不回到自然。你们都会遭到大自然非常公正的回答：既然行为的源泉在于她本身，就不应当去别的地方寻找幸福的标准；有一个单一原理必然能够涵盖行为的源泉和终极之善；正如亚里士托的理论——此物与彼物之间没有任何区别，除了美德与邪恶，其他事物之间无可选择——是完全不可信的，同样，芝诺的错误也在于认为：

（1）除了美德或邪恶，没有其他东西能影响至善的获得，哪怕一点；（2）虽然其他事物对幸福没有任何影响，但它们对我们的欲望有所影响，似乎——如果你允许这样说——欲望与至善的获得毫无关系似的！然而，他们先是确定至善，然后回到自然，向她要求行为或职责的最初动机，还有比这样的程序更自相矛盾的吗？对行为或职责的考虑并不能产生动机去追求符合自然的事物；相反，正是这些事物激发欲望，产生行为的动机。

18.“现在我来讨论你对所谓的‘结论’的那些简洁证明。先来看以下这个推论，其实任何推论都可以这样简洁：‘凡是善的都是可赞美的；凡是可赞美的都是道德上高贵的，因而，凡是善的都是道德上高贵的。’真是虚张声势！请问，谁会承认你们的大前提？（如果承认这一点，小前提就没有必要了；既然凡善的都是可赞美的，那么凡善也是高贵的）请问，除了弗罗、亚里士多德及其追随者（他们的理论是你所拒斥的），谁会在这一点上同意你？亚里士多德、色诺克拉底以及他们的所有追随者都不会承认，因为他们称健康、力量、财富以及许多其他东西为善，但不会说这些东西是值得赞美的。这些人虽然认为诸善的目的不局限于美德一个，但视美德高于其他东西；但是那些把美德与诸善的目的完全分开的人，伊壁鸠鲁、希洛尼姆斯以及支持卡尔耐德的人，你认为他们的态度会是什么？或者卡利弗、狄奥德罗，把道德价值与另一个属于完全不同的范畴的东西结合起来的人，他们能同意你的前提？那么加图，你是否把有争议的前提看作理所当然的，然后从这些前提推出你所想要的

结论？再者，以下证明是一种连锁推理，按你的说法是最为错误的推论形式：‘凡善的必是所希望的；凡所希望的必是渴求的；凡渴求的是可赞美的’，如此等等，但我要在这里叫停，因为正如前面一样，谁也不会承认凡渴求的就是可赞美的。至于你的另一论点，绝不是‘结论’，只是蠢话而已，当然责任在于斯多亚学派的领袖，而不在于你本人：‘幸福是值得自豪的事，而没有道德价值的东西不可能是值得自豪的事。’就小前提[4]来说，玻勒谟会同意芝诺，他的导师以及他们整个学派，还有那些虽然认为美德远远高于其他一切东西但仍拿另外某些东西与美德一起定义至善的哲学家都会同意。如果美德是可自豪的东西，事实确实如此，远远优于其他一切事物，其优胜程度无以言表，那么玻勒谟必会因为仅仅拥有美德而没有其他东西而幸福，但他不会承认唯有美德才能算为善。另外，那些认为至善不需要美德的人也许会倾向于认为幸福包含了骄傲的理由，但他们有时确实把快乐也描述为值得自豪的东西。

19.“所以你看，你提出的假设或者不可能得到认可，或者即使得到认可，对你也没有任何好处。就我自己来说，关于所有这些斯多亚学派的三段论，我原本以为应该与哲学相称，于我们自己有益，尤其是当我们所探讨的题目是至善时，论证应当改善我们的生活、目的、意图而不只是纠正我们的术语。那么你说你喜欢的那些简明扼要的论证有没有可能使人改变自己的意见呢？这里的人都渴望知道为何痛苦不是恶，斯多亚学派告诉他们说，虽然痛苦是可恼、可厌、可恶，不合乎自然，难以忍受，但它不是恶，因为它不包含虚伪、邪恶或恶意，没有一点道德上的过失或卑鄙。人听了这样的话，有的可能会想笑，也有的可能不想笑，但无论如何听了之后并不比听之前变得更能够忍受痛苦。但你说，凡认为痛苦是恶的人，没有谁能是勇敢的。你自己都承认令人厌烦、几乎无法忍受的东西，他为什么得更勇敢地去忍受它？胆怯源于事实，而不是语词。你断言如果改变一个字，整个体系就会崩溃。那么你认为我在改变一个字或者整页整页地改变吗？即使承认斯多亚学派的体系确实如你所赞美的那样方法上井然有序，逻辑上完全联结（如你所描述的），但如果它从错误的前提出发，我们仍然不必因为它的自我一致、前后连贯就得接受推论过程。须知，你的老师芝诺在构建首要原理时抛弃了自然；把至善放在智性的卓越上，也就是我们所说的美德，宣称唯有道德价值才是善，并且如果美德之外的其他事物中还有某物比另一物更好，那美德就不可能确立。他坚守从这些前提推出的逻辑结论。一点没错，我无法否认推论的逻辑性。但是结论是完全错误的，所以推出这些结论的那些前提也不可能是对的。因为逻辑学家告诉我们，如你所知道的，如果从某个命题推出的结论是错的，推出这些结论的那个命题本身必然是错的。以下的三段论就基于此，它不只是正确的，而且是自明的，逻辑学家把它作为公式接受：如果A是B，那么C就是D；但C不是D，所以A不是B。因此，既然你的结论是令人不安的，你的前提也必同样是令人不安的。那么你的结论是什么呢？就是凡不智慧的人一律是可怜的，凡智慧的人全是极乐的；一切正当行为都是同样的，一切罪都是同等的。这些格言乍听起来似乎振聋发聩，但仔细检查一下就会发现不那么可

信。就常识来说，自然的事实，真理本身似乎在大声抗议：没有什么能使它们相信，芝诺说同等的那些事物之间确实没有任何分别。

20.“结果，这小小的弗伊尼西亚（Phoenicia）人（你知道你这位西提乌姆的当事人原本是从弗伊尼西亚来的^[5]）虽然带着他那个种族特有的机智，却发现大自然全副武装地跟他作对，自己全然失利，于是就开始在词语上做文章，不断改变措辞。首先，在我们学派里称为善的事物，他称之为‘有价值的’‘合乎自然的’，开始承认虽然某个人是智慧的，也就是说是极其幸福的，但他若同时拥有‘合乎自然’（芝诺不敢称之为善）的事物，也并不能给他带来什么好处。他主张，柏拉图即使不是智慧的，也不会像暴君狄奥尼修一样，因为狄奥尼修不可能获得智慧，他最好的归宿可能就是死；而柏拉图有获得智慧的希望，并且确实获得了更美的生活。其次，他承认有些罪是可忍受的，有些是不可饶恕的，因为有些罪严重犯规，有些稍轻一点。而且有些愚拙人愚不可及，根本不可能得到智慧，而有些经过艰苦努力还是可以获得智慧。他的所有这些话虽然语言上很独特，但在含义上与其他人并无两样。事实上，对于他自己否认是善的事物，他并没有比那些认为它们是善的人少重视一点。那么他为何要改变它们原有的名称呢？他至少应该减少它们的重要性，至少应该比漫步学派少看重它们一点，这样才可能在含义上有所分别，而不只是语词的不同。再者，你以及你们学派对幸福本身，也就是万物的终极目的和目标是怎么认为的？你不会认为它是自然所需要的一切事物的总和，而认为它只在于美德。看来，所有的争论通常不是在事实上，就是在名称上；无视事物或者术语错误都会引起这种或那种形式的争论。如果这两方面都没有出现分歧，我们就必须小心使用最广泛接受的术语，以及那些最恰当的，也就是最清楚地表达事实的术语。我们不能说，如果早期的哲学家在事实上没有错误，他们的术语就是比较方便使用的术语？我们就来看一下他们的观点，稍后回到术语的问题。

21.“他们说，当合乎自然的某物呈现在脑海中，就激发欲望；凡符合自然本性的事物都有一定价值，它们的价值与各自拥有的重要性成正比；就那些合乎自然的事物来说，有些本身并不激发我们一直在谈论的欲望，这些既不是尊贵的，也不是可赞美的，有些则是每种生命造物快乐的对象，在人还是理性的对象；那些依赖于理性的事物称为尊贵的、美的、值得赞美的；而前一类则称为自然的，伴随着有道德价值、能提供完全幸福的事物。他们还认为，在所有善的事物中——他们称之为善，但并没有比认为它们不是善的芝诺更重视它们——最杰出的是道德价值，就是值得赞美的东西。但是，如果有人要在道德价值加健康与道德价值加疾病之间作出选择，那么毫无疑问，自然本身会引导我们选择哪一个，当然无论如何，道德价值都是非常强大的，远远胜过其他一切事物，任何赏罚都不可能使它偏离它断定为正确的东西，自然赋予我们的美德能把一切艰苦、困难和障碍踩在脚下，倒不是说这些苦难本身很容易克服，或者变轻了（否则美德的功劳如何体现），而是引导我们认识到这些事物不是决定我们幸福与不幸的主要因素。总之，芝诺称为‘有价值的’‘可接受的’‘合乎自然的’事物，古人冠以‘善’的名称；生活中如果

包含大量上述这些事物或者其中最重要的，就称为幸福的生活。芝诺则相反，认为唯有其自身有一种独特魅力使它成为值得渴求之事物的东西才是善，唯有美德的生活才是幸福生活。

22.“加图，如果讨论转向事实，你我之间不可能有什么分歧，因为只要我们对术语作必要的改变，比较一下实际内容，就会发现你的观点与我的完全一样。芝诺没有意识到这一点，被华丽的语言蒙蔽了。他若是认真想一想自己所说的话，想一想他所使用的那些词汇的实际含义，他与弗罗或者亚里斯托之间能有什么分歧呢？另外，即使他拒斥弗罗和亚里斯托，他既然在实质思想上与他们一致，只在词汇上争论不休有什么意义呢？假设柏拉图的那些学生复活了，学生的学生也复活了，他们会这样对你说吗？‘马库斯·加图，当我们聆听你这样虔诚学习哲学的学生，如此公正的人，如此正直的法官，如此谨慎的证人时，令我们大为惊讶的是，究竟是什么东西诱使你拒斥我们，选择斯多亚学派，他们关于善恶的观点就是芝诺从玻勒谟那里学来的，只是用了一些不同的术语，这些术语乍看一下子了不得，细看一下可笑得很。如果你是根据那些观点本身的价值而接受它们，那么为何不采用它们自己的术语？如果你是受了权威的影响，那你能拒斥我们所有人，甚至柏拉图本人吗？尤其是当你立志担当国家的领导角色时，我们就是给你兵器、给你装备的人，以你本人的最高荣誉保卫国家。是我们创设了政治哲学，并使它成为一种体系，它的命名、它的原理，全是我们的作品；政府的各种形式，它们的稳定、变革，城邦的法律、机构和习俗，所有这些我们都已经作了全面详尽的论述。演讲是政治家最引以为豪的优点，我们得知，你在这方面非常杰出，但关于我们的原理的记载完全可能使你的口才更加出众。’请问，对于这些人的这些话，你能作出怎样的回答？”加图说，“我会恳请你做我的发言人，如你代他们说出这番话一样。或者，要不是现在我更希望聆听你的论述，我会恳请你容我有机会自己回答他们，也希望有时间，也就是当我回应你的时候一起回答你的拥护者”。

23.“加图，如果你真的想要回答，你得这样说：你怀着对如此富有天赋的人的至高权威的满心尊敬，发现斯多亚学派最终找到了真理，尽管在早期他们肯定没有看到；斯多亚学派更深入地讨论了同样的主题，得出了更大胆也更深刻的结论。首先，他们说良好的健康不是渴求的，而是值得选择的，不是因为健康是善，而是因为它有某种积极价值（但并没有比那毫不犹豫地称之为善的早期学派赋予它更大的价值）；其次，你无法容忍那些蓄胡子^[6]的老顽固（我们这样称呼我们的罗马人先辈）相信一个有道德的人如果还有健康、财富和名誉，那他的生活比起一个同样是善的，但就像恩尼乌斯的阿尔马伊翁（Alcmaeon in Ennius）那样‘受困于疾病、流放和贫穷’的人更可取、更好、更令人向往。那些老头子，因为昏庸迟钝，以为前一种生活更令人渴求、更优越、更幸福，而斯多亚学派则相反，认为它只是在选择上优先，不是因为它是更幸福的生活，而是因为它更合乎自然。我们必须认为斯多亚学派洞悉到了一种他们的先辈都没有看到的真理，即因犯罪、谋杀而名誉扫地的人并不比那些虽然一生虔诚、正直但还没有获得完美的智者更

不幸。正是在这一点上，你提出了那些斯多亚学派如此喜欢用的完全错误的类比。当然，每个人都知道，如果有几个人沉入了深水，想要出来，那些已经接近水面的人虽然更可能呼吸到空气，但其实与沉在水底的那些人一样还是不能呼吸。你由此推出，美德上的改善和进步无益于把人从十恶中拯救出来，唯有当他真正获得了美德才有可能，就如从水底升到水面之下无益于呼吸，唯有真正钻出了水面才能呼吸一样。再者，正如快要睁开眼睛但还没有睁开的小狗与刚刚出生的狗仔一样看不见，同样，还没有完全获得智慧的柏拉图与法拉里一样愚蠢无知。

24.“加图，美德上的进步与你所描述的例子——无论怎样进步，只要他没有真正摆脱想要摆脱的境况，就不会有任何改变——之间实在没有任何可比之处。人唯有升到水面之上才能呼吸，小狗还没有完全睁开眼睛，就什么也看不见，像瞎子一样。好的类比应该是这样的：这人的视力很差，那人的身体很虚弱；那就治疗，对症下药，于是他们一天比一天好，这人的视力越来越清晰，那人的身体越来越强壮。凡热心追求美德的人也莫不如此，在追求中一天天接近善，他们的邪恶和错误一天天减少。你肯定不会认为老提伯里乌斯·格拉库斯（Tiberius Gracchus）不比他儿子更幸福，因为前者献身于国家的兴旺，后者致力于国家的毁灭。但老格拉库斯并不是智慧者；谁呢？何时、何地、如何呢？他不过是立志为名誉和荣耀努力，因而在美德上已经到达了一个很高的点。拿你的祖父德鲁苏斯（Drusus）与盖乌斯·格拉库斯（Gaius Gracchus）作比较，两人几乎是同时代人，后者使国家遭殃，前者努力治愈后者造成的创伤。如果没有任何东西能像不忠和犯罪那样使人如此不幸，假设所有愚拙人都是不幸的——当然他们确实如此——但无论如何，服务于自己国家的人不可能与渴望国家毁灭的人同样不幸。因而，那些确实在美德之路上取得了进步的人就是大大减少自己的邪恶的人。然而，你的老师们虽然承认美德的进步，却否认邪恶的减少。当然检查一下这些聪明人用来证明其观点的基础是很值得的。他们的思路如下：就包含进步的技艺或科学来说，有正面的进步，就必有反面的退步；但美德是绝对的，不可能增加；因而美德的对立面邪恶也如此，不可能减少。那么请你告诉我，一种确定性能否解释不确定性，或者不确定性能否反驳确定性？我们知道，有些恶比另一些恶程度更深，这是确定的；但至善，如你们斯多亚学派所认为的，是否可以增加是不确定的。然而你们不是用确定的东西来说明不确定的东西，而是力图用不确定的东西来否定确定的东西。因而，同样的论证——就像我刚刚所用的——就可以把你驳倒。如果证明一种恶不可能比另一种恶更恶，要依赖于诸善的目的——如你所设想的——本身不可能增加这一事实，那么你必须改变你的诸善之目的，因为所有人的恶并不是同等的，这一点确定无疑。无论如何，我们必须承认，如果结论是错的，它的前提就不可能是对的。

25.“那么你们为何落到这样的僵局呢？很简单，就是因为你们的骄傲和虚荣构建了你们的至善。主张唯一的善就是道德价值，无异于毫不关心人的健康、财产管理、政治参与、日常事务、生活职责；不仅如此，还要放弃那道德价值本身，因为在你们看来，它既是一切的存在，

也是一切的终结；这激起克律西坡强烈反对亚里斯托。这种困难产生了那些‘自欺欺人的可鄙自负’，如埃提乌斯（Attius）所说的。如果把欲望完全摒弃，智慧就没有立足之所；如果一切选择和差异都一律取消，欲望也就随之消失；如果万物都变得完全等同，毫无区别，就不可能有差异。这些混乱导致你们的悖论，比亚里斯托的悖论更糟糕。他的悖论，不管怎么说，还是坦诚、公开的，而你们的则完全是言不由衷的。问亚里斯托是否认为没有痛苦、财富、健康就是善，他必回答说不。问问芝诺，他的回答很可能完全一样。我们再满怀惊奇地问两人，如果我们认为健康与疾病、没有痛苦与备受折磨、不受饥寒与忍饥挨冻于我们全无分别，那么我们如何能引导我们的生活呢？噢，亚里斯托说，你会过得非常精彩，你的所作所为必是你看为善的，你永远不会知道什么是悲哀、欲望或恐惧。芝诺怎么说呢？他告诉我们说，亚里斯托的这种理论是哲学上的丑八怪，使生活根本不可能进行；他的观点是，虽然道德（高尚）与卑鄙之间有一条巨大的鸿沟是肯定的，但其他所有事物之间却没有任何分别。这与亚里斯托是一样的；但再听下面的话，如果可能，请你尽量克制，不要笑。芝诺说，这些居间的事物，彼此之间毫无分别，但仍然有这样的性质，有些应该选择，有些必须摒弃，还有的则要完全忽视；也就是说，这些事物中，有些是你希望拥有的，有些是希望没有的，还有些是你不在乎的。——‘但你还刚刚告诉我们说，它们之间毫无分别呢。’——‘我现在也这样说，’他必会回答，‘但我的意思是说在美德和邪恶上毫无分别。’

26.“请问，这谁不知道？不过，我们还是来听听他要说什么。——‘你所提到的东西，’他接着说，‘健康、财富、没有痛苦，我不称之为善，但我会用希腊语‘proegmena’表示，在你们的语言里就是‘提出’（但我宁愿用‘喜欢’或‘杰出’这样的词，它们听起来更动听，更容易接受）。另外，疾病、贫穷、痛苦我也不称之为恶，但如果你愿意，我要称之为‘拒斥之物’。所以，我不说‘渴求’这些事，只说‘择取’，不说‘希望’，只说‘接受’，对它们的对立面不说‘避免’，而说‘抛弃’。亚里士多德以及柏拉图的其他弟子是怎么说的？他们把一切合乎自然的事物称为善，把一切违背自然的事物称为恶。因而你知道你的导师芝诺与亚里斯托之间只是措辞一致，实质殊异，而他与亚里士多德以及其他人与人之间则实质一致、用词不同了吧？我们既然都承认同一个事实，那为何不选择使用通常的术语呢？或者请他证明，我只要相信钱财是‘更可取的东西’就可以比我相信它是善更容易鄙视它，只要我说痛苦是令人讨厌的、难以忍受的、违背自然的，就会比我称它为恶更能勇敢地忍受。我们的朋友马库斯·庇索（Marcus Piso）常常非常机智，但他最机智的地方是在这一点上嘲笑斯多亚学派。‘什么？’他说，‘你告诉我们财富不是善，却又说它是“更可取的”，这于事何用呢？你有否减少了贪欲？怎么减少的？如果这是一个词语的问题，那么首先，‘更可取的’比起‘善’这个词来太长了。’——‘那没关系。’——‘无论如何，就承认它吧，毕竟它能给人更深的印象。我不知道‘善’源于什么，但我想‘更可取’是指位于其他事物之前；这在我看来就是某种非常重要的东西。’由此他会指出，芝诺既认

为财富是‘更可取的’，就应比亚里士多德更重视财富，因为后者承认财富是一种善，但不是至善，与正直和道德价值相比是可看轻可鄙视的，也不是大力渴求的。对于芝诺在术语上的创新，他一般会说，芝诺给那些他不认为是善也不认为是恶的事物取的名称，一个个看，似乎多少比我们使用的名称更有吸引力些。这就是底索所说的，你知道他是一个卓越的人，也是你本人的朋友。就我来说，我得添加几句话，然后总结陈辞。说实话，要对你的所有论证一一回应实在是个艰巨的任务。

27.“你们还玩同样的措辞花招，使用诸如王国、帝国、财富这样的词，财富的范围非常之广，你干脆说世上的一切都是智慧者的财产。你还说，唯有他是英俊的，唯有他是自由人、公民，而愚拙人则恰恰相反，而且还是疯子。斯多亚学派称这些为‘paradoxa’，我们可以称之为‘惊人的真理’。但就近细看，究竟有什么惊人之处？我想就你所赋予每个词的含义请教你——是请教，不是争论。你们斯多亚学派说所有罪过都是同等的。我曾在你起诉路西乌斯·缪莱那（Lucius Murena）而我为他辩护时用同样的话题取笑你，^[7]但现在我不会那样做。那一次，我的听众是陪审团，而不是学者，所以，我甚至还得有点夸张地发挥，以便打动听众，但现在我必须用比较严密的理性推论。所有罪过都同等。——请问，为什么？——因为没有什么比善更好，或者比恶更坏。——请作进一步解释，因为对此有许多不同观点。我们不妨用你的特定论证来证明为何所有罪过皆同等，——设想，我的对手说，有许多琴弦，其中一根拨不成调，于是所有的弦全都不能成调；过犯也是一样，一切过都是偏离了规范，所以它们都同等地偏离规范，所以全都一样。——这里我们被某种含糊性分散了注意力。所有的琴弦都不成调；但不能由此推出它们是同等地不成调。所以你的类比于你无益，我们不能这样推论：因为我们宣称每种贪婪都是贪婪，所以必须宣称它们全都是一样的。还有另一个错误的类比：我的对手说，一个船长损失了一船草与损失了一船黄金所犯的过失是同等的；同样，一个人毫无理由地打自己的父亲与打自己的奴隶所犯的过错也是同等的。——请设想一下，船的性质以及航海员的技能与此竟是毫无关系！所以不论他载的是黄金还是稻草对于航海术的好坏毫无关系；然而父亲与奴隶之间的区别是不可能也不应当忽视的。因此，冒犯对象的性质，在航海上没有意义，在日常行为上却意义重大。事实上，在航海上也同样如此，如果船舶失事是由于疏忽，失去黄金就比失去稻草的过失更大。因为我们认为，众所周知的美德——谨慎覆盖所有技艺，每一个技艺领域的技术人员都应当拥有这样的美德。所以，关于罪过的同等性的证明也就立不住脚了。

28.“然而，他们固执己见，毫不让步。他们争辩说，每种罪过都表明性格的软弱和不稳定，而所有的愚拙人都以同样的方式具有这些缺点，因此，一切罪过必是同等的。似乎一切愚拙人有同等程度的恶是公认的，似乎路西乌斯·图布卢斯与帕布利乌斯·斯卡渥拉（为自己的定罪提出法案）的软弱与不坚定是完全一样的；似乎各种罪过所处的环境之间毫无分别，所以不论环境的影响多大，所有罪过都同样大小！因而（现在我的论述必须有个总结了）在我看来，你的斯多亚学派的朋友们所苦

恼的一个最大缺陷在于，他们以为自己能同时坚持两种相反的观点。同一个人既说道德价值是唯一的善，又说我们有自然本能去追求有益于生活的事，还有比这更大的自相矛盾吗？因此，他们想要保留与前一理论一致的观念，就陷入了亚里斯托的立场；他们若是想要避免这种局面，就得接受实际上的漫步学派的观点，只是在术语上还顽强抗争。由于不愿走下一步，把这套术语除掉，最后变得比以前更加粗糙、不雅，风格甚至态度上都充斥着粗鲁和暴躁。潘奈提乌斯力图避免斯多亚学派的这种不雅、令人反感的变化，同样指责它理论上的粗鲁和逻辑上的琐碎晦涩。所以，他在理论上比较成熟，在风格上更加清晰。柏拉图、亚里士多德、色诺克拉底、塞奥弗拉斯图斯以及狄凯库斯（Dicearchus）的名字经常挂在他的嘴边，如他的作品所表明的。我极力建议你对这些作者要作最认真的研究。夜晚已经降临，我得回家了。今天就讨论到这里，不过我希望能常常更新这次谈话。”他回答说，“肯定会的，不然我们怎么能更好利用它呢？我最想恳请你同意的是听我如何反驳你所说的话。但请记住，你实际上接受了我们的所有观点，只是对术语上的不同使用持保留意见，而我则相反，对你们学派的教义完全不能接受。”“好一个临别赠言！”我说，“不过，等着瞧吧。”于是我就告别走了。

[1] 公元前52年由庞培（Pompey）颁布，限定案件的控告方总结陈词为两小时，辩护方为三小时，双方都应在同一天完成。

[2] 这个句子似乎暗示哲学的三个部门：（1）伦理学；（2）物理学和逻辑学；（3）政治学。但在下面几节中，西塞罗又采用通常的分法：（1）逻辑学，参4，（2）物理学，参5，（3）伦理学，参6以下，及其两个分支政治学和修辞学，第3节以插入的方式提到这两个分支，但把它们都除在哲学之外。

[3] 即指芝诺的学派称为斯多亚学派而不是漫步学派。

[4] 即唯有道德的事才是可自豪的事。

[5] 芝诺来自塞浦路斯的西提乌姆（Citium in Cyprus），据说曾是弗伊尼西亚殖民者；众所周知，弗伊尼西亚人非常灵巧。

[6] 早期罗马人蓄胡子，但西塞罗之前已经有好几代人养成了刮胡子的习惯。

[7] 见西塞罗*Pro Murena*里的著名段落60—66。

第五卷

1.我亲爱的布鲁图——我曾与马库斯·庇索一起（这是我的习惯）在称为托勒密学院（School of Ptolemy）的楼里听安提奥库斯（Antiochus）的课。与我们一起参加的还有我的兄弟奎图斯（Quintus）、提图·波姆波尼乌斯（Titus Pomponius），以及我爱如兄弟其实是我大堂兄的路西乌斯·西塞罗（Lucius Cicero）。我们安排下午时间在学院里散步，主要因为这个地方每天那个时候非常安静，鲜有人迹。于是我们在指定的时间到约定地点就是庇索的住处相聚，然后离开迪比龙门（Dipylon Gate）走四分之三公里路程，一路上讨论各样话题，谈笑风生。当我们走到学院的路径——那是非常著名且名副其实的学院之路——时，如我们所希望的那样，我们可以完全独享它们。于是庇索评论道：“这是一种本能直觉，或者只是一种幻觉，我说不上来，但是亲眼看到这样的地方，据记载是历史上名人最喜欢的休养胜地，这比听到他们的事迹或者读到他们的作品更能唤起人们的强烈情感。我此时此刻的感受就是这样。我想起了柏拉图，我们所知道的第一位哲学家，就是常常在这里讨论哲学的。事实上，那边关闭的园子不仅使人回想起他，而且似乎把他这个真实的人带到了我的眼前。这原是斯彪西波、色诺克拉底、色诺克拉底的学生玻勒谟经常光临的地方，他们常常坐在我们看到的那边那个位置。就我自己来说，就是看到我们家乡的元老院（我是指Curia Hostilia，不是指现在新建的楼，那院楼扩建之后，这新楼在我看来倒显得小了），^[1]也使我常常回想起斯西比奥、加图、莱伊利乌斯，以及他们的领袖我的祖父。没想到这些地方还有这么大的力量，难怪科学训练记忆是以方位辨识力^[2]为基础的。”

“非常正确，庇索，”奎图斯说，“我自己在路上刚刚注意到那边的克罗努斯村（Village of Colonus），使我想起曾在那里居住的索福克勒斯，你们知道，他是最敬佩、最喜爱的人。事实上，我的记忆还要往前追溯，我的眼前浮现出俄狄浦斯（Oedipus）走向这个地方，用那最温柔的诗句问，‘这是什么地方？’——这无疑只是一个幻觉，但仍然使我感到震撼。”

“就我来说，”波姆波尼乌斯说，“你们喜欢抨击我是伊壁鸠鲁的信奉者，我确实有很多时间与斐德若在一起，你们知道，他是我在伊壁鸠鲁学园^[3]（我们刚刚经过它）中最好的朋友。但我遵循古老的格言，‘多想那些活着的人。’当然我仍然不可能忘记伊壁鸠鲁，想忘也忘不掉。我们团体的成员不仅有他的画像，甚至还把他的像刻在他们的水杯上、指环上。”

2.“至于我们的朋友波姆波尼乌斯，”我插话说，“我想他是在开玩笑；毫无疑问，他是公认的富有机智幽默的人，他深深地扎根于雅典，几乎就是个雅典人；事实上，我希望他能得到阿提库斯的别名。^[4]不过，底索，我同意你的说法。确实，地点能强烈地激发我们对名人的想象，栩栩如生地再现他们的形像。你记得我曾与你一起去梅塔坡图姆（Metapontum），我坚持先去看毕达哥拉斯临死的地方和他所坐的位置，而不愿去我们要住的房子。我知道，整个雅典在名人生前住过的地方都有许多纪念物，但此时此刻，吸引我的是那里的壁龛，因为不久前它还属于卡尔耐德。我想象现在看见了他（他的形象是多么熟悉），我还能想象他常坐的那个地方如何怀念他说话的声音，如何悲叹失去了那样智慧的人。”

底索说：“是啊，我们都有某种牵挂吸引我们，那么使我们年轻的朋友路西乌斯感兴趣的是什么呢？他是否喜欢观赏德谟斯提尼（Demosthenes）和埃斯切尼（Aeschines）常常论辩的地方？而我们都特别受我们自己喜好的学问之影响。”

“请不要问我，”路西乌斯红着脸回答，“事实上，我已经去斐勒鲁姆海滩（Bay of Phalerum）参观过了，他们说德谟斯提尼常常在岸上吊嗓子，练习声调，以便能盖过喧哗。我还刚刚向右转下去，参观了伯里克利（Pericles）的陵墓。但是，这座城市实在没有哪里是终点，无论我们到达哪里，都是踩在历史的土地上。”

底索说：“西塞罗，如果这些热情能引导年轻人以伟人为榜样，对他无疑会有一些益处；但是，如果只是激发他对古籍的好奇，那就只能浅尝辄止。然而，我们大家都称赞你——当然我希望这是在鞭策一匹情愿奔驰的马——除了了解你的英雄人物之外，还决心仿效他们。”“他已经在实践你的格言，底索，”我说，“你是知道的；不过仍然非常感谢你对他的鼓励”。“好，”底索带着他那惯常的和蔼表情说，“让我们大家齐心协力提高这孩子的造诣，尤其是促使他对哲学产生一些兴趣，或者以你为榜样，因为他对你有特殊感情，或者使他得到更好的训练，以适应他所从事的研究领域。但路西乌斯”，他问，“你需要我们的督促吗？或者你自己天生就有学习哲学的倾向？你一直在听安提奥库斯的课，在我看来还是一个非常专心的学生。”“我尽力想要这样，”路西乌斯略带羞怯或者确切一点说是腼腆地说，“不过，你们最近可听过关于卡尔耐德的讲演？我被他深深吸引了；安提奥库斯则在另一方面打动我；此外就没有别的什么人的课可听了”。

3.“也许一下子不是很容易，”底索说，“尽管我们的朋友”（指我）“路过这里，我还是要放胆建议你放弃目前的新学园派，转向老学园派，你也从安提奥库斯听到他们的名字，不仅包括那些以学园派学者著称的人，如斯彪西波、色诺克拉底、玻勒谟、克兰托（Crantor）等，还包括早期漫步学派，他们的创立者亚里士多德，如果没有柏拉图，我几乎认为他就配得哲学王的称号。所以我恳请你学习他们。从他们的作品和思想中可以学到整个文化、历史和风格；而且他们还涉及大量不同的

学科，没有这些学科给你装备的知识，你不可能进一步去从事更高的职业。它们产生了演说家、指挥家和政治家。再来看稍逊一筹的职业，这家生产各个学科专家的工厂还出产数学家、诗人、音乐家和物理学家”。“底索，你知道我们对此持相同的看法，”我回答说，“你提出的观点非常恰当，我的堂兄西塞罗急于想听你讨论老学园派和漫步学派关于诸善之目的理论。我们相信你能驾轻就熟地阐述，因为你让斯塔赛亚斯（Staseas）从那不勒斯（Naples）到你家里住了好多年。我们也知道你到雅典投身在安提奥库斯门下专门就这个题目学了好几个月”。底索笑着回答：“你既然巧妙安排，让讨论从我开始，那好吧，让我来看看能给这孩子上一堂什么样的课。在此以前，如果有神谕预言说我会像一个哲学家那样在学院里讲演，我肯定不会相信，但现在似乎就是这样，感谢我们可以独享这个地方。只是在我帮助我们这位年轻朋友时希望不要让你们其他人感到厌烦。”“什么，我会厌烦？”我说，“难道不是我请你讲演的吗？”奎图斯和波姆波尼乌斯也说他们乐听其言，于是底索就开始讲了。布鲁图，我恳请你看一看他的阐述是否很好地概括了安提奥库斯的理论，我知道你非常赞同安提奥库斯的理论体系，因为你经常参加他的兄弟亚里斯图斯（Aristus）的讲课。

4.于是底索作了如下的讲演：“我在不久前已经尽可能简洁地概述了漫步学派关于教育价值（educational value）的理论。它的结构与大多数其他体系一样，是三重的，第一部分讨论自然，第二部分讨论讲演，第三部分讨论行为。对于自然哲学，漫步学派研究得非常全面，天空、海洋、陆地（比较诗意的说法），没有哪一处没有涉及。不仅如此，在讨论存在的元素和宇宙的结构时，他们所确立的理论很多不只是通过可能性推测，而是使用了大量事实材料——这些材料是他们亲自考察，发现了其他人没有观察到的事实所获得的——通过令人信服的数学证明确立的。亚里士多德对一切生命物的出生、营养和结构作了详尽的阐述，塞奥弗拉斯图斯对植物的生长过程以及一般果蔬机体的原因、结构作了详尽阐述；由此获得的知识大大有利于对一些非常模糊的问题的考察。在逻辑上，他们的体系里除了辩证法，还有修辞法则；它们的奠基者亚里士多德开始对每个话题提出赞同和反对的论据，不像阿尔凯西劳那样总是反驳每个前提，而是列出每个话题正反双方可能提出的论证。第三部分哲学考察人的福祉的法则。漫步学派也讨论这个问题，不仅有关于个人行为的原理，还有关于国家管理的原理。从亚里士多德我们可以学习各种规矩、风俗和制度，从塞奥弗拉斯图斯还可以学习法律，几乎包括所有国家的法律，不仅有希腊的，还有外邦人的。两人都描述了一个政治家应有的品质，还详尽论述了最好的政体形式；塞奥弗拉斯图斯对这个话题讨论得更加全面，论到政治变化的力量和时机，以及情势所需要的控制能力。在选择理想的行为模式时，他们高度评价隐修生活，致力于沉思和学习的生活。他们说这是与智慧者最相配的生活，是最接近诸神的生活。他们在讨论这些话题时，风格既超凡脱俗又富有启发意义。

5.“他们论至善的著作分为两类：一类是通俗作品，他们通常称之为

为‘exoleric’；另一类比较精雕细琢。^[5]后一类专论他们都记在笔记本上。这一特点有时使它们显得有些不一致；但事实上就他们的理论主体来说，我所提到的这些哲学家彼此没有一点分歧，他们各自的阐述也没有自相矛盾之处。只是就所探讨的主要对象即幸福，哲学必须思考并探讨的问题，即幸福是否完全受智慧者的支配，或者逆境可以损害、破坏幸福，有时他们中间会出现一些分歧和疑惑。这主要是由塞奥弗拉斯图斯的著作《论幸福》（*On Happiness*）引发的，书中赋予了时运相当分量的意义，果真如此，光有智慧就不可能保证幸福。这个理论在我看来——如果可以这么说——太使人泄气，太缺乏勇气，实在与美德的力量和尊严不相适应。因此我们最好还是看亚里士多德和他的儿子尼各马科（Nicomachus）的理论。人们把尼克马科在伦理学上的精辟论述归于亚里士多德，这没错，但我不明白为什么儿子就不能赶超父亲。^[6]无论如何，我们还是可以使用塞奥弗拉斯图斯的大多数观点，只要我们坚持，与他所认为的相比，美德有更大的力量、更强的坚定性。我们就只限于谈这些权威。他们的后继者在我看来实在比其他任何学派的哲学家更优秀，但与其先辈相比又大大逊色，倒让人以为他们是自学成才的。一开始，塞奥弗拉斯图斯的学生斯特拉图（Strato）准备成为自然哲学家，但尽管他在这一领域非常伟大，很大程度上仍然是个创新者；而在伦理学领域他几乎一无所有。他的后继者吕科（Lyco）风格宏富，但内容相对比较贫乏。吕科的学生亚里斯托非常优雅，但没有我们所指望的一个伟大思想家应有的权威；他写了很多作品，并且写得不错，但不知怎么他的风格总是缺乏一点分量。

“我略过了一系列作家，包括博学、有趣的希洛尼姆斯。其实，我知道完全没有理由把后者归到漫步学派行列，因为他把至善界定为‘没有痛苦’，而我们知道，坚持不同的至善观就是坚持完全不同的哲学体系。克里特劳斯（Critolaus）宣称要效仿古人的，他确实在影响力上最接近他们，也有类似的风格，但就是他，也仍然没有真正遵守古人的原理。他的学生狄奥德罗把道德价值与脱离痛苦等量齐观，他自己也赞成这种观点。既然对至善的看法不同，我们就不能恰当地称他为漫步学派的。我们的导师安提奥库斯在我看来则非常严谨地坚持古人的理论，而古人的理论按他的教导是与亚里士多德和玻勒谟一致的。

6.“因而我们年轻的朋友路西乌斯得到的建议是非常好的，应该首先听关于至善的教诲。你只要在一个哲学体系里确立了那一点，也就确立了一切。在其他题目上，有点不完全或不确定不至于引起太大的错误，但这个话题举足轻重，生死攸关，稍一失足就成为千古之恨。因为至善问题上的不确定必然导致行为原理的不确定，而行为原理的不确定必然使人远远偏离方向，不知道驶向哪里靠岸。另一方面，如果我们确定了事物的终极目的，知道终极的善和终极的恶，就找到了生活的地图，一切职责的示意图，因而就找到了每一种行为参照的标准，由此也就能找到并建构众人所渴求的幸福的法则。

“但关于至善的构成有许多不同看法。这里我们采纳卡尔耐德的分类

法，我们的老师安提奥库斯也非常喜欢用这种方法。卡尔耐德回顾了种种至善观，不仅包括迄今为止哲学家确实主张的至善观，还包括可能主张的至善观。然后他指出没有哪门学科或技艺能作为它自己的起点，它的主题必然始终在它之外。没有必要扩展或说明这一点，因为很显然，没有哪门技艺只关注自己，技艺与它所讨论的主题是不同的。比如医学是关于健康的技艺，航海术是关于驾驶船舶的技艺；同样，谨慎或实践智慧是行为的技艺，由此可知，谨慎也必然有另外的东西作为它的基础和出发点。从实践上讲，大家都承认谨慎所涉及题目以及它所要达到的目的必然是与我们的本性密切相关的东西，它必然能够直接引发、唤醒某种欲望的冲动，就是希腊语里称为‘horme’的。但是，在我们存在的最初时刻，究竟什么激发了我们本性中的这种欲望冲动，人们对此意见不一。正是在这一点上，学习伦理问题的学生中间出现了不同看法。关于善恶目的的整体探讨，关于它们中间哪个是终极者的问题，其根源可见于最初的自然本能，找到这些自然本能就找到了水源，找到了善恶之争的起点。

7.“一学派认为我们最初的欲望是寻求快乐，最初的反感是痛苦；另一学派认为摆脱痛苦是最初接纳的事，最先避免的就是痛苦，还有的从所谓的符合自然的最初事物开始，比如身体各部分的完好、安全、健康、正常的感觉、没有痛苦、力量、美，诸如此类，与此类似的是最初的智性优点，这是美德的火花和种子。这样看来，这三类事物中必有一类最先激发我们的本性或欲求或躲避，它不可能是这三类之外的其他东西。由此可知，每一种正当的躲避或追求行为都是以其中之一为对象，由此其中之一必构成谨慎——我们说它是生活的技艺——的主题，谨慎从中获得整个行为的最初动机。

“这样，谨慎决定上述三类事物中的哪一类作为最初的本能冲动之对象，就产生对应的关于正当和道德价值的理论。因而道德或者在于一切行为致力于对快乐的追求，即使最终不能获得快乐本身；或者没有痛苦，即使无法保证；或者在于获得合乎自然的事物，即使一点也得不到。可见，关于善恶目的的不同概念之间的分歧完全对应于关于最初自然对象的观点之间的分歧。始于同样最初对象的其他人也分别把是否真的获得快乐、摆脱痛苦、获得合乎自然的原初事物作为判断正当行为的唯一标准。

“至此我们提出了六种至善观。后三种的主要支持者有：快乐理论，阿里斯底普斯；没有痛苦的理论，希洛尼姆斯；享有我们所称的合乎自然之最初事物的理论，卡尔耐德——也就是说，这一观点最初并不是他创立的，他支持它只是出于论述的目的。前三种都是理论上可能的观点，但唯有有一种有人真实主张，不过，这种观点很有力度，气势逼人。没有人说，快乐是行为的唯一目的的意思乃是，获得快乐的意向（即使没有真正获得快乐）本身是值得渴求的、道德的、唯一的善。也没有人说，避免痛苦的努力本身就是令人向往的事，与是否真的能避免无关。另一方面，道德在于尽一切努力获得合乎自然之物，这种努力就算不成

功，其本身也是唯一值得渴求的、唯一的善，斯多亚学派所主张的其实就是这种观点。

8.“简单地说，这就是善恶目的论的六种观点，其中两种没有人主张，其余四种都有实际的支持者。关于至善的复合的或二重的定义，总的来说有三种，如果仔细考察一下各种情形的本质，最多不超过三种。^[7]一种将道德与快乐结合，卡利弗、狄诺玛科斯（Dinomachus）采纳这种观点；一种与没有痛苦结合，支持者有狄奥德罗；还有就是与最初的自然对象结合，这是古人的观点，也就是我们所说的学园派和漫步学派的观点。

“然而，要一下子把我们的整个理论阐述清楚是不可能的，现在我们只需要注意，快乐必须摒弃，理由是我们的本性倾向于更伟大的事物，这一点稍后就会表明。实际上，没有痛苦也可以与快乐一样摒弃。我们也无须寻找其他论证驳斥卡尔耐德的观点，任何关于至善的阐述若不包括道德价值的因素，所提供的体系就必然没有职责、美德或友谊的立足之地。而且无论是把道德价值与快乐结合，还是与没有痛苦结合，都会贬损它所支持的道德原理。主张将这样两种行为标准——一种说摆脱恶是最大的善，另一种则只关心我们本性中最轻率的部分——结合起来，这如果不是玷污，也必然有损于道德价值的整体光芒。剩下的还有斯多亚学派，他们的整个体系都是从漫步学派和学园派那里接受过来的，只是换了些名称，换汤不换药。

“讨论这些不同学派的最好方式应该是一一驳斥，但目前我们必须处理正事，讨论正题，我们可以在闲暇时再讨论其他学派。

“德谟克利特的至善观，即心灵的平静或宁静，他称之为‘euthumia’的，必须排除在讨论之外，因为这种心理上的平静本身就是所讨论的幸福；我们所探讨的不是幸福是什么，而是产生幸福的东西是什么。此外，被怀疑和摒弃的弗罗、亚里斯托、伊里路斯的理论也不能带入我们所划定的圈子里，所以我们一直不想思考它们。关于善恶的目的或者界限（可以这么说）的整个讨论必须始于我们所说的合乎自然的东西、欲望最初追求的对象（因其本身而追求）。但是，有些人认为，在不包括道德价值或道德败坏的领域，没有理由选择这个事物，舍弃其他事物，认为这些事物应该是完全没有分别的，这些人完全取消了以上所说的起点。伊里路斯若是真的认为除了知识没有什么善的，那么也同样破坏了理性行为的每个动机、正当行为的一切指引。

“由此我们剔除了所有其他哲学家的观点，这些观点都是不可能的，因而必须认为古人的理论是好的。那么我们就学习老一辈哲学家的做法，斯多亚学派也采取的做法，这样开始思考。

9.“每种生命物都爱自己，从出生之初就力求保证自己的安全；因为自然本能赋予它最初的冲动，作它终身的保护，这就是自我保护的本能，根据它的本性为自己提供最好条件的本能。刚开始时这种倾向还是模糊而不确定的，所以它只是致力于自我保护，不论它的特点是什么；

它不明白自己也不知道自己的能力和本性是什么。然而，当它长大一点之后，开始明白不同的事物如何影响自己、与自己相关，于是就开始渐渐进步。自我意识初露端倪，生命物开始理解为什么自己拥有前述这些本能喜好，开始努力获得它认为与自己本性相符的事物，拒斥相反之物。因而每一生命物都在与自己本性相符的事物中找到自己欲求的对象。于是就出现了诸善之目的，即按自然生活，追求可能的最符合自然的最好状态。同时，每种动物都有自己的本性，所以，对所有的生命物来说，终极目的在于实现自己的本性（难道不是所有低级动物都有某些共同的东西，而且也是低级动物与人所共有的？否认这一点是毫无道理的，须知，一切众生皆有共同的本性），但就我们所探讨的终极、最高目的来说，不同动物必然各不相同，每一种类都有自己特定的、与自己的个性要求吻合的目的。因此当我们说一切生命物的目的都是按其自然生活时，不可理解为是说万物都有一个完全相同的目的。正如我们说所有的技艺和科学都有共同的特点，追求某一领域的知识，同时每一门技艺各有自己特有的专属于它的知识领域；同样，一切动物都有共同的目的，就是按自然生活，但它们的本性各不相同，所以对马来说这是符合它的本性的，对牛来说那才符合它的本性，对人来说又是另一样子，然而，都有一个最高目的，这一点是共同的，而且不仅在动物中如此，在一切自然赋予它营养、生长和保护能力的事物中也莫不如此。我们注意到，在这些事物中，植物——在某种意义上——也能做出它们特有的一系列有助于其生命和生长的行为，以便使它们达到自己类别的最高目的。最后，我们可以在高度概括的意义上毫不犹豫地，包括一切生命存在的一切事物的本性都是自我保护，以在自己属类中可能的最好状态中保有自己为目的和目标；所以，一切生来赋有生命的事物都有类似但不相同的终极目的。由此我们可以推导出这样的推论，人的终极之善就是按自然生活，初步的理解就是，按人的本性获得全面发展，满足一切需要。当然我们还得进一步解释这个理论，但如果需要大量的解释，你得耐心忍受。因为这可能是路西乌斯第一次听到这类话题的讨论，我们必须原谅他还年轻。”“非常正确，”我说，“不过，你目前的论述风格其实适合于任何年龄段的听众”。

10.“那么，”他接着说，“解释了什么原理决定什么事物是值得渴求的之后，接下来我要说明为什么这个问题就是如我所说的那样。我们不妨从我最先确立的并且也是事实中首要的立场出发：我们要明白每个生命物都是爱自己的。这一事实确定无疑，因为这实在是最基本的自然事实，每个人都可以从自己的感官直接得知，这么明显的事实，要是还有人拒不承认，那他就是充耳不闻、熟视无睹了。然而，尽管如此，步骤还是不能省略，我想我还得解释一下为什么如此。无论如何，你怎能设想某个动物会恨恶自己？这样的设想在概念上就是自相矛盾的。生命物若是与自己为敌，我们所说的本能喜好就会有意把对自己有害的东西引到自己身上；而且它这样做是为了自己的缘故，因而这生命物就同时既恨自己又爱自己，这自然是不可能的。另外，如果一个人是他自己的仇敌，那么他必把善的当成恶，把恶的当成善；这样他就会避开应该渴求

的，寻求应当躲避的；但这样就必然意味着把整个生活完全颠倒。有些人想用绞绳或其他方式结束自己的生命，也许会有这样的举动，但这些人，或者泰伦斯所说的人，^[8]就是（按他自己的话说）‘决心让自己受苦以减少儿子所造的孽’的人，不会被作为恨恶自己的人记载下来。他们的动机有的是因为悲伤，有些是因为苦难，还有许多人由于愤怒而失去理智，眼睁睁地陷于毁灭，还一直幻想他们所做的是为了自己最大的利益。因此他们说，并且非常真诚地说：

这是我的方式，按你自己的方式做吧。^[9]

真正宣称反对自己的人会渴望天天受折磨、夜夜遭苦难，他们不会责备自己，反而会说他受人误导，行事不慎，这样的抱怨恰恰表明他们爱自己、关心自己。由此可知，无论何时说一个人毁了自己，说他是自己最大的敌人，说他厌倦生命，你都可以相信其中包含某种真正的含义，证明以下推论是正确的，就是从这样的例子中也可以推出，每个人都是爱自己的。只说凡活着的人没有哪个恨恶自己是不够的，我们还必须认识到，凡活着的人没有谁会认为自己的境况如何与己毫无关系。如果我们认为自己的环境是与己无关的问题，感到我们的处境是绝对中性的，那么欲求官能就会毁灭，对真正毫无关系的事物我们才可能保持中立态度。

11.“同样，如果有人想要提出这样的观点，虽然人爱自己是事实，但是事实上，这种本能情感是指向另外的对象，而不是指向产生这种情感的人本身的，那岂不荒谬至极。若说这是指友谊，正当行为或美德，不论对错，还有点可以理解，但就我们自己而言，说我们爱自己是为了另外的目的，比如是为了快乐，那是毫无意义的。显然，我们爱自己不是为了快乐，相反，快乐是为了我们自己。每个人不仅爱自己，而且实在是爱自己至深，还有比这更不证自明的事实吗？试问，有谁，有多少人面对死神的降临能够‘面不改色、心不跳’？毫无疑问，面对生命的终结如此畏缩后退是错误的（面对痛苦这样胆怯是羞耻的），但事实上每个人都有这种感情，这令人信服地证明我们的本性害怕毁灭。越是有人这样——他们实在没必要如此害怕，那是可羞的——就越证明若没有一定程度的本性的胆怯，就不可能出现这种反应过分的罕见例子。我不是指那些怕死的人恐惧死的心理——因为他们认为死就意味着失去生活中的美物，或者因为害怕死后会有某些恐怖之事，或者害怕死是很痛苦的事；非常小的孩子，从来没有想过这些事物，如果我们开玩笑地威胁他们要把他们从高处扔下去，他们也会吓得不行。帕库维乌斯说，就是‘野兽’，

虽然没有预见后果的推理能力。

一旦充满对死的恐惧，也会‘吓得毛发直竖’。就是智慧者，虽然已经决心赴死，但要离开自己的朋友，仅就离开白日之光明而言，谁会说 he 无动于衷呢？由此可见，本能冲动的力量是何其明显，许多人甘愿忍受嗟来之食，只是为了能活下去，年老体衰的人面对死亡的临近苦苦挣扎，忍受那些戏剧里的菲罗克泰特所忍受的折磨；菲罗克泰特虽然遭受

无法忍受的痛苦，但还是猎捕野禽维系自己的生命；如埃提乌斯所描述的，‘他站着射向雨燕的翅膀，用箭慢慢刺入雨燕的身子’，把羽毛编织起来给自己当衣服。既然花草树木的本性都几乎是如此，我还有必要说人类或一般意义上的动物吗？至于这种能力是否如非常博学的人所认为的，是某种更高、更神圣的力量赋予的，或者是偶然获得的，在我们看来，植物通过根和茎保护自己，动物有感官和结构完美的四肢保证自己的生存和安全。在这个问题上，我承认那些主张所有这些东西都是自然规定的观点是对的，因为自然若不顾及它们，它自己的存在就不可能。不过那些对此不以为然、持相反观点的人，我也允许他们保留意见，凡是当我提到‘人的本性’时，他们可以随己愿认为我的意思就是指‘人’，这没有任何关系。因为个体不可能失去寻找与自己有益之事物的本能，就如他不会失去自己的个性一样。因而，最智慧的权威都非常正确地在自然本性中找到至善的根基，认为这种欲求与我们本性相适之事物的本能是内在于一切人的，因为它的基础是使人爱自己的本能力量。

12.“我们已经充分表明了自爱是一种自然本能，接下来必须检查人的本性是什么，因为我们所探讨的对象就是人的本性问题。显然，人是由身体与心灵构成的，当然心灵的作用更加重要，身体稍逊。然后我们进一步考察人的身体结构优越于其他动物，人的心灵结构不仅有感觉，还有理智这种支配因素，可以命令人的整个本性顺服于它，还赋有令人惊叹的理性、认知、知识以及一切美德的能力。事实上，身体的能力在重要性上不能与心灵相提并论。而且身体的能力也比较容易理解。因而我们就从这些能力开始。

“显然，我们的身体结构是非常精巧的，它的整个外貌、形式、高矮都合乎我们的自然；那特别构造的眉头、眼睛、耳朵以及与人相配的其他器官，一眼看去就能认得出来。当然这些器官必须是健康的、强壮的、功能正常的，每部分都必不可少，哪一个都不能失常或者衰退——这是自然本性的要求。此外，还有一定形式的身体活动使动作与姿态合乎自然，如果动作或姿态扭曲、畸形、失常——比如，有人用手走路，或者不是面朝前走，而是背朝后走——就会使人显得与自己格格不入，似乎他失去了特有的人性，恨恶自己的本性。因此，某些坐姿，无精打采，懒洋洋的动作，一副吊儿郎当、没有男子汉气概的样子，都是不合乎自然的，虽然事实上是源于心灵的缺陷，但在人看来是形体上悖逆了人的本性。相反，身体的姿态、状况、活动控放自如，就是与自然和谐一致。

“现在来看心灵，它必然不只是存在，而且具有一定的气质；它必然各部分都完整无损、充满美德。感官也有几种美德或优点，就是能不可阻挡地发挥其迅速、直接地感知感觉对象的功能。

13.“另一方面，心灵以及心灵的支配部分即称为理智的部分拥有许多优点或美德，可以归纳为主要的两类：一类包括出于自己的本性的内在优点，被称为非选择的或自发的；另一类取决于我们的意愿，通常在比较特定的意义上称为‘美德’。后者是心灵非凡的荣耀和特点。属于前

者的有迅速接受和记忆的能力；实际上，凡属这一类的优点都囊括在一个名称即‘天赋’之下，拥有这些优点的人就是所谓的‘天才’。另一类包括各种高尚的美德——这是专门的名称——就是我们所说的依赖于意志决定的优点，比如谨慎、自制、勇敢、公正诸如此类的美德。

“关于身体和心灵的简短而必要的阐述就谈到这里。它概括地指出了人的自然要求是什么，清楚地表明我们爱自己，渴望身心的各种功能都很完美，那些功能因其本身之故为我们所爱，对我们的普遍幸福至关重要。人既以自我保护为目的，就必然对自己的各个部分充满感情，越是这样，就在自己的族类里越完全、越可敬。我们所渴求的生活是充满身心的各种美德的生活，这样的生活必然构成至善，因为它必然到达所渴求之事物的极限。毋庸置疑，这一真理认识到，人爱自己是为了自己、出于自愿，身心的各个部分，运动或静止时所展示的各种功能，无一不是因其自身的魅力显得令人尊敬，为其自身之故让人渴求。从这些解释可以欣然推出，我们能力中最令人渴求的就是那些具有最高内在价值的，所以最渴求的优点就是我们最高贵部分的优点，其令人渴求也是出于自身之故。结论就是，心灵的优点必高于身体的优点，心灵选择的美德必优于自发的优点；前者确实就是特别称谓的‘美德’，之所以显得特别优秀，是因为它们源于理性这种人身上最神圣的因素。无生命或者几乎无生命的物体完全置于自然支配之下，它们都有各自身体上的至善，因此我想，论到猪时说它得赐了某种心智，如同盐，避免它变坏，这样说是非常聪明的。

14.“不过，有些动物，比如狮子、狗和马，也拥有类似美德的东西。在这些动物身上，我们不仅看到与猪同样的身体上的运动，还有某种程度上的心理活动。然而，就人来说，全部意义都属于心灵，属于心灵中的理性部分，那是美德的源泉。美德的定义就是理性的完全，^[10]漫步学派认为这一理论不能阐述得太多。

“植物也有不同于动物的生长发育至成熟的过程，因此我们可以说葡萄树是活的或死的，说一棵树年轻或年老，生命力旺盛或枯竭；所以植物与动物一样，可以说有些东西是合乎它们的自然的，有些则不合乎自然；它们的生长和营养由养母，即种植的科学技术负责，对它们修剪、梳理、扶直、抬升、支撑，使它们朝着自然所指定的目的生长，直到葡萄自己——如果它们能开口说话——承认这就是它们应有的处理和护理方式。当然事实上，照料葡萄——就拿这具体的例子来说——的能力是在于葡萄之外的东西，不借助于栽培过程，葡萄自身没有足够的力量使自己充分生长。但是，假如葡萄得到了感觉能力，使它有一定的欲望和运动力，那么你认为它会做什么呢？它岂能不尽力为自己提供原先需借助于种植者才能获得的益处？但你知道它会如何进一步留意保护自己的感知能力，它们所有的欲望本能，以及可能产生的额外器官？这样，它会把它始终拥有的属性与那些后来获得的东西结合起来，于是就有不同于农夫原先打算的目的，渴望按它后来获得的那个自然生长。所以它的目的或善必类似于，但不同于原先的目的，它不再追求植物的善，而是

追求动物的善。再设想它不仅获得感觉，还有人的心灵，那么结果岂能不是这样：原先的属性仍然保留原先关注的目的，这些新得的属性成为它更爱的对象，而心灵中最优秀的部分则成为它最爱的部分？理智和理性既是一切能力中最高级的，它的终极目的或至善岂能不在它本性的这种最高阶段中寻找？由此就出现了欲望对象系列的最后阶段，也就是说，从最初的自然吸引力出发，一步步上升到顶点，完全的成就就是身体的完整性与理性的思维能力的最完全阶段相结合。

15.“我们自然的计划既是如我所解释的那样，那么如我一开始所说的，如果每个人一出生就能知道自己，理解自己整个本性以及它的各个部分，他可能立即就知道我们所探讨的问题的真正本质所在，即我们所追求的最高最终的对象，他也不会任何事上犯错。然而不管怎么说，事实上，我们的本性刚开始时令人奇怪地躲避着我们，我们无法完全认识或理解它。随着我们渐渐长大，才能慢慢地或者我该说迟缓地——事实如此——了解自己。所以，自然赋予我们最初的趋向自我的感觉是模糊不清的，最初的欲求本能只是保护自己的安全，不受外来的伤害。然而，当我们开始环顾自己，开始认识自己的本质与其他生命物的不同，就开始追求本性所意向的对象。我们可以在低级动物身上看到与此类似的过程。起初他们无法离开出生之处，然后在欲望本能的驱使下开始移动。我们看到小蛇蜿蜒滑行，小鸭游水，乌鸦展翅，牛用角，蝎子用毒钩；每一种动物都有自己的本性引导它的生活。同样的过程在人类中也清晰可见。刚出生的婴儿无助地躺着，好像没有生命似的；当他们多了一点力气之后，就想施展自己的理智和感官；他们想直立，使用自己的双手，认识自己的乳母；再后来与其他孩子嬉戏取乐，参与游戏、爱听故事；他们想把自己的财富慷慨地分给别人；他们对自己家里的事盘根究底；他们开始思考和学习，想要知道所看见的人的名字，在与伙伴比赛中因胜利而高兴，因失败而沮丧、伤心。在这个成长的每一阶段都必然有一个原因。人的能力天生就是这样构成的，所以看起来获得每一种美德似乎都是设计好的。孩子无须教育就能按美德的样式行事，因为他们在自身里拥有美德的种子，这是我们的本性最初的要素，它们发芽开花之后就结出美德的果子。我们一出生就包含行为、情感、自由、感激这些原始本能；我们还有天生的理智，能接受知识、谨慎、勇敢，躲避与之相反的。因此我们看到孩子身上有所提到的美德之火花是有原因的，这火花可以点燃哲学家的火把，使他跟随理性这神圣的向导，从而达到自然的目的。因为如我多次指出的，年幼之时理智很软弱，对我们本性的各种能力就像蒙着层雾那样看不清楚，随着理智成长、强壮，渐渐知道我们本性的能力，同时意识到这种本性还能进一步发展，它凭自己只达到了一种不完全的状态。

16.“因而我们必须深入事物的本性，完全理解它的需要；否则我们就不可能了解我们自己。那格言说得实在高贵，我们无法认为是出自人之口，于是就归功于某个神——庇提安·阿波罗（Pythian Apollo）命令我们‘学会认识你自己’；而通往自我认识的唯一道路就是知道我们身体和心灵的各种力量，选择能够充分发挥它们功能的生活方式。

“既然我们最初的欲望本能使前述各部分获得完全合乎自然的发展，那么必然可以说，当我们获得了所欲求的对象之后，我们的本性就达到了其最终的目的，这就是我们的至善；这目的作为整体必然是内在欲求的，在于它本身并为了它本身，由此必然可以推出，它的各部分也已经表明是因其本身而为人所欲求。

“然而，如果有人认为我们忽略了快乐，所以对身体优势的罗列是不完全的，那么我们就把这个问题推延到另外的时间进行讨论。至于快乐是不是我们所说的合乎自然的原始事物，与我们现在的论题没有任何关系。如果如我所指出的，快乐对自然的善的总量没有任何增加，那完全可以忽略不计。如果相反，快乐确实有某些人所认为的属性，那也不会损害我们关于至善所说的一般概括；把快乐加到我们所解释的自然的原始对象上，只不过是身体优势的名单上多添一条，不会改变所提出的关于至善的解释。

17.“至此，我们所展开的论证完全是建立在自然的原始吸引力上。但由此出发我们要采取一种不同的推理思路，即除了论证自爱之外，还要表明，我们本性的每个部分，包括身体和心灵上的，都拥有自己独特的能力，这一事实进而证明我们各部分的活动都有非同寻常的自发性。先来看身体，你是否注意到人们怎样想方设法隐藏残缺、受伤、不健全的肢体？只要可能，他们确实费尽心机地掩藏身体上的缺陷，或者至少让它尽可能不显眼；他们甚至甘愿承受治疗的痛苦过程，只为恢复肢体的自然面貌，即使它们的实际功能不仅不会提高，反而会有所下降。事实上，由于每个人都有与生俱来的念头，认为自己的整体就是值得渴求的对象，这不是为了其他什么目的，就是出于他自己的缘故，由此可以推出，当某物作为整体因其自身之故为人所欲求，它的各部分也必因其自身之故值得欲求。另外，在身体的运动和姿态中，自然本身是否论断说没有一样是有意义的？人的行姿坐态，举手投足，我们是否认为没有一样与自由人相配或不配的？我们岂不是常常说此人真可恶，就该遭人嫌，因为他的某些动作、姿态显得与某条自然律法或原理不吻合？人既然想方设法要消除这些外表上的缺陷，那美岂不完全有权利被认为是因其本身而值得欲求的？我们既然认为身体上的不完美或残疾本身就是应当避免的，岂不同样或者更有理由追求完美的身形本身？既然我们要避开的是身体上的丑陋动作和姿态，岂不就该追求美吗？健康、强壮、摆脱痛苦也一样，我们渴求它们不只是因为它们的实用，也因为它们本身之故。由于我们的本性旨在让它的各部分全面发展，她欲求那种身体状态本身，那是与自然最相吻合的；否则，如果身体生病、有伤痛、软弱无力，她就会陷入完全的混乱状态。

18.“我们再来看心灵各部分，那是比较高贵的部分。它们越高贵，就越能准确无误地提供自然的指示。我们天生就有爱学习、爱知识的倾向，这种爱是如此之大，没有人能怀疑人天生就被这些事物强烈吸引，即使没有一点实际用处。我们岂没有注意到，孩子如何对周围的世界学习探索，孜孜以求，大人的处罚也阻止不了他们？逐走了又复来，逐走

了又复来。他们乐于了解事物，渴望与他人分享知识；历史剧、游戏以及诸如此类的表演使他们着迷，他们甚至为能看这些东西而忍饥挨饿。再看喜欢文科七艺和学习的人，我们岂不是看到他们一旦沉醉于知识和研究，对身体健康和日常事务都毫不关心，耐心忍受一切不适和不便，获得知识的快乐就是对他们无穷无尽的辛苦和汗水的报偿？就我来说，我相信荷马在创作、记载海妖塞壬三姐妹（Sirens）的魔歌时肯定想到了这样的东西。显然，常常吸引来往航行者的不是她们甜美的声音，不是她们新颖而丰富的诗歌，而是她们的专业知识；正是对知识的热情使人们身不由己地驶向塞壬三姐妹所住的石崖边。这是她们邀请去乌利赛斯（Ulysses）的诗（我已经把它与荷马的其他段落都翻译出来了）：

乌利赛斯，阿尔戈斯（Argos）的骄傲，停止咆哮，

请听我们的音乐。

航海家驶过这些碧蓝的水域时从未一驶而过，总是停下来，

被我们甜美的声音吸引，灵魂充满和谐，

回家路上就成了更智慧的人。

我们知道可怕的冲突，毁灭的战争，

希腊人在天使的指挥下冲向特洛伊，

大地上的一切都轰然倒下。^[11]

荷马知道，如果把他的英雄缠住的魔术只是一首毫无意义的歌，那他的故事就会显得不那么可信。塞壬三姐妹所提供的恰恰是知识，如果爱智慧的人爱知识胜过爱自己的家，这毫不奇怪。当然，对什么知识都孜孜以求，只能使人对什么事都浅尝辄止，但必须相信，高尚心灵的标志就是在思考高级事物中对知识产生炽热之爱。

19.“你想想，阿基米德（Archimedes）对学习充满多大的热情，他沉迷于一个公式，在地上不断演算，连自己的城市沦陷了也毫不知觉！我们看到亚里斯托森努斯（Aristoxenus）在音乐理论上投入了怎样的精神！想象亚里斯托法尼斯（Aristophanes）终身致力于文学的热情！还有必要说到毕达哥拉斯、柏拉图或德谟克利特吗？我们知道，他们出于对知识的渴求可以穿越地球到它最遥远的角落！人若对这样的事实熟视无睹，就永远不可能陶醉于某种高尚而有意义的学习。鉴于此，有人宣称我所提到的学习是为了精神上的愉悦而追求的，这些人没有看到，事实上即使根本无利可得，心灵对这样的学习仍然感到喜乐，即使拥有这样的知识可能对人有明确的不利，也对追求知识乐此不疲，这样的事实不就证明了追求知识是为了知识本身吗？对于如此显而易见的道理还有必要进一步探讨吗？我们不妨这样问自己，我们为何对星辰的运动感兴趣，喜欢沉思天体，钻研自然界一切模糊、奥秘的领域；我们为何如此喜欢跟踪历史，去追溯最遥远的细节，挖掘被忽视的部分，溯及源头，从中获得快乐？我不是不知道历史不仅是有趣的，也是有用的，但我们读小说能引出什么实际用途呢？为何还乐此不疲？我们为何急于知道那些成就了伟业的人的名字、出身、出生地，以及其他许多根本不重要的

细节？身贱位卑的人，普通的技工，不可能在公共生活中占有一席之地，这样的人能从历史中获得什么快乐呢？我们还可以注意，最想听、最想看公共事务消息的人就是那些年事太高无法参与公共生活的人。因此我们不得不推出这样的结论，钻研和知识的对象本身包含魅力，吸引我们去钻研，去学习。古代哲学家描绘智慧者的生活必是这样的：住在勃莱斯特（Blest）岛上，远离喧哗，没有焦虑，无需生活设施或装饰，无事分心，只是一心一意学习、研究自然科学。另一方面，我们看到人们在这样的学习中不仅享受幸福生活，而且还能减轻痛苦，因此许多人在陷入敌人或暴君之手或者入狱、被流放时，就在追求学问中抚平忧伤。斐勒鲁姆的统治者德谟特里乌斯（Demetrius）被不公正地驱逐出自己的国家，到亚历山大里亚（Alexandria）的托勒密王的王宫里当修理工。由于他在我们推荐给你的哲学理论上非常卓越，又是塞奥弗拉斯图斯的学生，所以他就利用这场灾难所提供的闲暇时间撰写了大量优秀著作，不是为了对自己有什么实际用处，因为他远离公共事务，而是为了在耕耘心灵过程中为自己的高贵本性找到一种食粮。我本人多次听过盲人执政官、学者格奈乌斯·埃菲底乌斯（Gnaeus Aufidius）的话，他说他感到没有知识的盲人比没有视力的盲人更不方便。最后拿睡眠的恩赐来说，若不是它给我们的身体带来休息，解除劳动的疲劳，我们会认为它是违背自然的，因为它剥夺了我们的感知觉，完全中断了我们的活动；所以，如果我们的本性不需要休息或者可以用另外的方式获得休息，那会怎样心满意足，因为事实上我们不断地驱赶自己的困顿，为了事业或者学习甚至到了违背自然的程度。

20.“更加引人注目的，事实上也是非常显明而令人信服的自然指示，不仅在人身上不缺乏——这当然是毫无疑问的——而且每一种生命物也有积极追求持续活动的表现。无论如何，永久不动是无法忍受的。这一点可以在幼小的孩子身上极其明显地看到，也许有人会认为我过分强调这一观察对象，但老一辈思想家都同意这是不可忽视的领域，他们——尤其是我自己的学派——全都去过托儿所，因为他们相信大自然最清楚不过地在孩子身上显现她的计划。我们注意到，就是小婴儿也无法保持静止不动。稍大一点的孩子就喜欢需要费力更巨的游戏，就是受罚的威胁也不能禁止他们参与这样的活动。这种对活动的热情随着年龄的增长而增加。就是保证能做最舒服的梦也不能使我们接受永远入睡，恩狄米翁（Endymion）的命运在我们看来并不比死更好。看看人群中最懒的人，就是臭名昭著的懒汉，其身心也在不停地活动；就算他可以不做人人要从事的职业，也不可能真的什么都不做，或者去找骰子游戏板，没有兴趣了就去参加某种运动，或者找人聊天，在俱乐部或某种无聊的聚会中消磨时光，以替代更高级更智性的活动。就是我们关在笼子里取乐的野兽也觉得囚禁讨厌，尽管在笼子里可以比在野外得到更好的食物；它们想念天生的自由权利，无拘无束的活动。因此越能干、越完全的人，如果无法参与事务，就越觉得生命无意义，尽管可以坐享最大的快乐，仍然不愿活下去。有能力的人或者选择以私人活动为主的生活，如果有雄心大志，就立志从事政治家或军事家的公共生活，或者全

身心致力于学问和知识。致力于学问的人绝不以获得快乐为目的，事实上，他们得忍受担心、焦虑、没有睡眠的痛苦，在施展人性中最高贵的部分，我们里面最神圣的部分（因此我们必须考虑理智和理性的极大优势）时，他们不是寻找快乐，避免劳苦；他们全身心钻研古人的发现，或者开拓自己新的研究；他们对钻研的欲望永不满足，为此忘却其他一切，没有一丝卑劣或狭隘的念头。这些追求的吸引力是如此之大，就是那些追随另外的诸善目的，用实用或快乐来界定它的人，也可能终身都在考察、探索自然本性的过程。[12]

21.“总而言之，我们天生就是指向活动的，这是显而易见的事实。至于活动的类型，非常之多，可以说越是重要的活动，就越不会黯然失色。最重要的活动（根据我自己的以及那些我们正在讨论其理论体系的人的观点）首先是对天体和自然奥秘的沉思和研究，唯有理性才能深入从事这样的活动；其次是政治实践和理论；最后是谨慎、自制、勇敢、公正以及其他美德原理，还有与此一致的活动，所有这些我们可以概括为一个词，就是道德价值。当我们长大成熟，就可以在自然自身的引导下从事探求知识以及实践知识的活动。一切事物在其刚开始时都很小，随后就一步步按着常规阶段渐渐长大。这是有原因的，即我们刚出生时还太软弱、太娇气，不可能看见最好的东西，也不可能做最好的行为。美德和幸福的光芒，两样最令人向往的东西，是后来照到我们身上的，至于完全理解它们的本质，那还是更后来的事。柏拉图说得好，‘垂垂老时，还有好运获得智慧和真理的人是幸福的。’[13]关于最初的自然之善我们已经说了很多，现在我们来思考随之而来的更重要的事物。一方面，在人体的生长发育过程中，大自然安排某些部分在刚出生时就非常完美，另一些部分随着发育渐渐形成，并没有用很多外在、人工的辅助手段。另一方面，对于心灵，她也赋予它与身体一样完全的功能，给它已经获得感知能力的感官，几乎或者完全不需要任何协助就能完全发展，但她忽视了人最高级、最高贵的部分。没错，她赋予了能够接受各种美德的理智，在出生时就在理智里面播下了种子，天生就孕育着最高尚的观念，为后来的教育奠定了基础，可以说，在各种天赋中引出美德的基本要素。但是，关于美德本身，她只是赐给了种子，仅此而已。因而就要靠我们（当我说靠我们时，我的意思是说靠我们的科学）在自然赐给我们的基本原理的基础上去找出它们的逻辑发展，直到完全实现我们的目的。须知，这是比以上所说的身体的感官或天赋更有价值得多、更内在渴求的东西，因为理智的完美无与伦比，使它们具有几乎难以置信的优越性。因而，一切荣耀、一切敬慕、一切热情都指向美德，指向与美德一致的行为，心灵的所有这些属性和过程可以用一个名词来概括，那就是道德价值。

“所有这些概念的内涵，所有表示它们的术语的意义，以及它们的价值和本质，我们稍后再探讨。

22.“现在我们不妨解释一下我所提到的这个道德价值，它作为我们欲求的一个对象，不仅因为我们爱自己，还因为这是内在固有的，是其

本质所是的。从孩子身上可以看到这样的线索，孩子就是自然本性的一面镜子。他们追逐对手是多么用劲，他们的竞争和比赛是多么激烈！胜利时是多么地欣喜，失败时又是怎样地羞愧！他们何其讨厌耻辱，何其渴求赞扬！若能独占鳌头，什么样的辛苦不能忍受！他们对那些向他们表示友好的人记忆何其深刻，何其渴望能涌泉相报！这些特点在高贵的品性中最明显，自然本性已经在这样的品性中勾勒出了我们所说的道德价值。但这属于童年；到了品性完全成型时这幅画就完成了。谁会对恶毫无厌恶之感，对善毫无赞美之意？那岂不是完全不像人了吗？谁不恨年轻人花天酒地、无所事事？相反，对彬彬有礼、整洁有序的年轻人，就是与他没有私人交情，谁能不敬？谁不憎恨叛徒弗雷格拉的普鲁斯·努米图利乌斯（*Pullus Numitorius of Fregellae*），尽管他曾服务过我们国家？谁不赞美、颂扬保护这个城市的戈得鲁斯（*Codrus*），尊敬埃勒克塞乌斯（*Erechtheus*）的女儿们？谁不诅咒图布卢斯的名、热爱怀念亚里斯提德？我们岂能忘记听到或读到某种关于虔诚、友谊或宽容的事迹时所产生的强烈情感？我无须谈论我们自己，我们的出生、成长、教育都引导我们走向荣耀和尊严；想一想未受教育的大众——听到一个说：

我是俄瑞斯忒斯。

这样的话，听到另一个反驳说：

不，不，是我，我说我是俄瑞斯忒斯。

雷鸣般的掌声响彻剧院。于是两人都向国王提供一种方式解决他的迷惑和不解：‘那么国王就杀了我们俩吧；我们要死在一起’。不论这出戏^[14]演出多少场，岂不是每场都引起极其热烈的反响？这表明所有人毫无例外地喜欢、赞美不仅不为自己牟利，而且即使对自己不利也保持忠诚、正直品格的人。这样高尚的例子，不仅爱情故事中比比皆是，历史书上也屡见不鲜，尤其是我们国家的历史。正是我们选出最有美德的公民去领受来自伊达（*Ida*）的神圣标记；^[15]是我们派出王子们的监护人；^[16]我们的指挥官为国捐躯；我们的执政官^[17]在靠近罗马城墙的时候告诫国王，也即他们最痛恨的仇敌，让他警惕毒药。我们的共和国中有女子为赎回自己遭强暴的名誉而自寻短见，有父亲杀死亲生女儿，免其蒙受耻辱。所有这些事迹以及无数其他事迹，谁能说不是由道德价值的光芒激发的，毫无利欲之心，我们赞美它们不是出于别的考虑，正是出于道德价值的考虑？

23.“关于这些因素就简单地说到这里（由于这一个题目没有任何含糊之处，所以我原不曾想讲得这么详细）。从这些因素可以得出明确无疑的结论，一切美德以及从中引发出来并与它们一致的道德价值是人从本质上内在渴求的。但在我们所论说的整个道德领域，没有比人类的团结更荣耀、范围更广的，各族类的联盟、利益的合作、人与人之间的真实情感，这些我们一出生就立即生成的东西是出于这样的事实：父母爱孩子，家庭作为整体由婚姻、亲情联结在一起，渐渐把影响力扩散到家庭之外，首先通过血缘关系，其次通过婚姻关系，再次是友谊、邻居，

然后是同胞、政治联盟和朋友，最后到整个人类。这种情操就是公正，使每个人分有并宽容、平等地坚守我所说的团结和联盟；与此相关的是责任感、仁慈、自由、善意、礼貌以及诸如此类的恩典（graces）。虽然它们都是公正所特有的，但也是其他美德的构成因素。须知，人一生就有一种内在的公民因素和爱国情感，用希腊语说就是‘politikon’；所以每一种美德的行为都与人的情感及我所描述的团结联合相一致，公正转过来把它的动力渗透到其他美德中，并以培养加强这些美德为目的。唯有既勇敢又智慧的人才能保有公正。因而我所说的这种美德的大联合的性质也属于前面所说的道德价值，因为道德价值或者就是美德本身，或者是美德的行为；符合道德价值、与美德一致的生活就可以说是正当的、道德的、一贯的、合乎自然的。

“同时这种相互融合的美德的复杂性也可以由哲学家从理论上分解为部分。虽然一方面美德是紧密联合的，每一种都参与其他各种，谁也不能与谁分离，但另一方面，每一种美德也各有自己特有的功能。自制在于放弃快乐，谨慎在于区分善恶，公正在于给予每人应得的份额。由于每种美德都不只是关心自己，而是包含对他人的关怀，以他人为目的，这样就产生一种情感状态，朋友、兄弟、亲戚、联系人、同胞，最后整个人类（因为我们的信条是整个人类都联合成一个社会）都是作为目的本身而渴求的事物。然而，这些关系没有一个能构成终极目的和终极之善的部分。由此我们发现因自身之故而渴求的事物有两类：一类是构成前述的终极之善的事物，即心灵或身体的善；另一类是外在的善，即既不属于心灵也不属于身体的善，比如朋友、父母、孩子、亲戚以及祖国，这些东西虽然本质上都是我们所珍爱的，但与前一类事物不是同类。事实上，如果所有那些外在于我们的、值得渴求之物都成为至善的构成部分，那么没有人能获得至善。

24.“你们会反驳说，既然友谊、关系以及其他外在的善不是至善的构成部分，怎么能说万物都是获得至善的手段呢？回答是，可以这样解释：我们通过源于彼此相连的那类美德的尽职行为拥有这些外在的善。比如，对朋友和父母尽职对行为者有益，因为这样的尽职行为是正当行为，而正当行为能提升他们的美德。智慧者在自然引导之下，把正当行为作为自己的目的；而不完全但具有高贵品质的人也常常回应荣誉的呼唤，这有点类似于道德价值。他们若是只得到道德价值的影子和名声就如此喜乐，那么如果能完全认识道德价值本身的绝对完美和全面，一切美德中最辉煌最荣耀的一个，那他们该是如何地欣喜若狂呢！追求快乐的人，尽管燃烧着最炽热的激情，但怎能感受到这种获得自己最渴望之物时的喜不自胜呢？就如大埃弗利卡努斯击败汉尼拔，或者小埃弗利卡努斯推翻迦太基（Carthage）时的感觉。有谁体验过在节日那天航行到提伯尔（Tiber）的极乐之境，就如路西乌斯·保罗斯（Lucius Paulus）扬帆在河面上一手擒拿了佩尔塞（Perses）王时的感受？现在，亲爱的路西乌斯，请你在自己的脑海里构建美德的高贵之塔，然后你就会确定无疑地感受到，那些获得了美德，以宽宏和正直作为行为指南的人是永远幸福的人；他们知道，时运的变迁，环境的起落，如果拿它们与美德

抗衡，必是微不足道、软弱无力的。诚然，我们称为身体之善的事物也是构成最大幸福的一个因素，但没有它们仍然可以是幸福的。因为那些附加的好处极其渺小，与美德的万丈光华相比，简直就如阳光下的星辰，几近于无。当然，尽管这些身体优势与幸福无足轻重，但说它们毫无意义就未免过于笼统。人若主张这样的观点，在我看来无疑是忘记了他们自己确立的自然的第二原理。我们必须肯定身体的优点是重要的，问题在于要知道如何恰如其分地重视。真正的哲学家追求真理而不是卖弄学问，一方面不否认一切合乎自然的事物（就是那些夸夸其谈的老师自己也承认合乎自然的事物）都有价值，另一方面又认识到美德的潜能之大，可以说道德价值的影响力具有绝对优势，所有其他诸善尽管不能说无足轻重，但在它面前一比，就显得微不足道，似乎就是毫无价值的。人若是不鄙视美德之外的其他东西，同时给予美德应得的赞美，就要用这样的语言才恰如其分。简言之，这是对至善的充分、完整而周全的描述。

“所有其他学派都想方设法从这一体系中窃取片言碎语，每一学派都希望别人把自己所取的东西看作原版。

25.“亚里士多德和塞奥弗拉斯图斯常常高度赞美为知识而知识；伊里路斯为这一原则着迷，干脆主张知识就是至善，再没有事物本身就是渴求的目的。古人详尽阐述了职责如何大大高于人的时运；亚里士多特别强调这一点，并且宣称唯有邪恶是应避免的，唯有美德是值得渴求的。我们学派把没有痛苦包括在合乎自然的事物里面；而希洛尼姆斯则干脆说这就是至善。另外，卡利弗和后来的狄奥德罗，一个陷入对快乐的爱，另一个追求没有痛苦，但两人都不可能摆脱道德价值，这是我们学派认为高于一切的善。就是致力于快乐的人也寻找遁词，终日把美德的名字挂在口头上，还宣称快乐只是最初的欲求对象，后来习惯产生出第二自然，出于这种自然，许多行为完全不以快乐为目的。最后还有斯多亚学派。斯多亚学派从我们这里取走的不是一两条原理，而是整个哲学体系。盗贼常做的事就是在偷来的东西上贴上新标签；斯多亚学派为把我们的观点当成他们自己的观点，就更换了名称，也就是事物的标签。因而，唯有我们的理论才是学习文科七艺的人、博学而出类拔萃的人、政治家和公子王孙应该学习的哲学。”

讲完这些话，他稍作停顿，又补充说：“怎么样？你们是否认为我充分利用了特权，让你们听我讲课？”“是的，庇索，”我回答，“你这次与其他许多场合一样表明了对你们的理论如此了如指掌，如果我们能有更多的机会听你讲，我想我们就用不着太多地倚重希腊人的帮助。我更愿意相信你，因为我记得你伟大的老师那不勒斯的斯塔赛亚斯，非常有名望的漫步派学者，也曾阐述过你们的理论，但与你的略有不同，他同意那些非常重视好运厄运、重视身体上的好歹的人”。“没错，”他说，“但我们的朋友安提奥库斯是比斯塔赛亚斯更优秀，也更坚定地拥护这一理论体系的人。虽然我不想知道我在多大程度上说服了你，但我想知道多大程度上说服了我们的朋友西塞罗，我想把你的学生拐走”。

26.对此，路西乌斯回答说：“噢，我完全相信你所说的一切，我想我的堂兄也是这样。”“现在怎么样？”庇索问我，“你对这年轻人满意吗？或者你宁愿他学一种掌握之后就会引导他走向一无所知的理论体系？”^[18]“噢，我还是让他自己选择，”我说，“但你难道忘了赞成你所说的理论对我来说是完全可能的？谁能拒不接受在他看来是可行的论述呢？”“但是对于他没有完全领会、理解、认识的东西，他能赞成吗？”他说。“没有太多的必要来争论这个问题，庇索，”我反驳说，“我唯一不能理解的是斯多亚学派对那种能力的定义；他们说除非真正的显现具有这样一种性质，即不可能包含任何假的显现，否则任何东西都不可能理解。在这一点上我与斯多亚学派有分歧，但与漫步学派肯定没有争议。不过我们还是撇开这个问题，因为这需要很长且可能会有争执的讨论。我有疑问的是你所提到的智慧者始终幸福的观点，我认为太仓促，似乎一笔带过，没有展开论证。但这一观点若得不到充分证明，恐怕真理还是在塞奥弗拉斯图斯这边，因为他认为不幸、忧愁和身体的痛苦与幸福是不相容的。显然，说一个人很幸福，同时又说他陷入了恶，这是完全自相矛盾的。幸福与不幸怎么能合在一起，我实在无法明白”。“那么你究竟质疑哪一种观点呢？”他问，“是美德非常强大，不需要到外面寻找幸福的观点？或者你接受这一点，那么是不承认有德之人即使受困于某些恶也是幸福依旧？”“噢，我愿意尽可能高举美德的能力，但我们撇开她究竟伟大到何等程度的问题；现在的唯一问题是，如果美德之外的东西可以归入善，她能否还是照样伟大如初？”他说：“但是如果你同意斯多亚学派所说的唯有美德的显现才能产生幸福，那么你也在这点上赞同漫步学派的看法。斯多亚学派没有勇气称之为恶，只说是讨厌的、不好的、‘应拒斥的’、不合乎自然的，我们则称之为恶，虽然是很小的几乎可以忽视的恶。因此，如果一个人面对讨厌、应拒斥的环境仍能幸福的话，他也能在小恶的包围中幸福如旧。”“庇索”，我反驳道，“如果可以这样说，你就如同非常敏锐的律师，能一眼看准问题的关键，一针见血地剖析。因而，我恳请你集中注意力。目前你还没有领会我的问题所在，尽管可能责任在我”。“我正全神贯注”，他回答，“期待你回答我的问题”。

27.“我的回答是，”我说，“我现在不是要问美德能产生什么结果，而是问关于美德的论述哪一个是自圆其说的，哪一个是自相矛盾的。”“你再说明白点。”他说。“也就是说，”我说，“首先，芝诺阐明了高贵、神谕般的命题：‘美德不需要向外寻找幸福’；‘为什么？’有人问。‘因为除了道德上的善就没有别的东西是善的。’我现在不是要问这话的对错，我只是说芝诺的话在逻辑上是非常连贯的。假如伊壁鸠鲁说同样的话，即智慧者永远幸福——他喜欢时时这样拿腔捏调地说，而且肯定还会告诉我们当智慧者遭受痛苦折磨时必会说：‘这是多么快乐啊！我毫不在乎！’——也许我不该拿这个问题与这人相联系，指责他为何：如此偏离至善的本质问题，而应当坚持认为，他不明白从他自己所宣称的痛苦是首恶这个命题中得出的必然推论是什么。现在我要以同样的思路反驳你。关于什么是善、什么是恶，你的论述与那些人——从未正眼

瞧过哲学家，连画像也没有——的完全一致，因为你把健康、强壮、宁静、美、从头到脚的每个部分的正常称为善，把丑陋、疾病和软弱称为恶。至于外在的善，你确实非常小心，但既然这些身体上的优势是善，你必然会把它们所产生的事物也算为善，即友谊、孩子、关系、财富、地位、权力等。请注意我不说这是对是错，我所说的是，如果一个智慧者所遇到的不幸如你所说的是恶，那么成为有智慧的不足以获得幸福”。他说，“应该说对最大的幸福来说，光有智慧不够，但对幸福来说足够了”。我回答说：“我注意到了你不久前对此作过区分，我还注意到我们的导师安提奥库斯也喜欢这样说。只是说一个人幸福却又不幸福，还有比这更不能令人满意的话吗？足够之后，再增加就是太多；但至此，没有人拥有太多的幸福，因而没有人能比幸福更幸福。”“那么拿奎图斯·梅特路斯（Quintus Metellus）来说，他的前三个儿子都是执政官，其中一个还设立了监察官并庆祝一次胜利，第四个儿子是司法官，看着四个儿子健康、富足，三个女儿一一婚嫁，自己做过执政官、监察官、占卜官，取得过胜利，你对他怎么看？假如他还是一个智慧之人，那么与雷古路斯——被敌人俘虏，因饥饿和缺乏睡眠而死在敌人手里——相比（假设雷古路斯也是个智慧者），岂不是更幸福的？”

28.“你这个问题怎么问我呢？应该问斯多亚学派。”我说。“那么，”他说，“你认为他们会怎样回答？”“梅特路斯不比雷古路斯更幸福。”“好，”他说，“我们就从这里开始。”“但我们偏离了正题。”我说，“我不是想探讨谁对谁错，我只是说哪个学派说得前后一致。我只希望他们确实承认幸福是有程度之分的，这样你就会看到大崩溃！既然善就在于美德，实际也就是道德价值，并且如他们所认为的，无论是美德还是道德价值都不可能增加，因为唯有那善的事物才是使其拥有者幸福的必要条件，既然构成幸福的唯一成分不可能增加，怎么会有谁比谁更幸福呢？你明白这样的逻辑吗？事实上（我必须承认我真的这样认为），他们的体系是个首尾连贯的整体。结论与最初的原理一致，中间步骤与两头相连，每一部分都与其他部分前后呼应。他们明白什么结论从什么前提推出，什么与所给予的前提矛盾。这就如同几何，承认前提就必须承认从前提推出的一切。承认唯有道德价值是善，你就必须承认幸福在于美德。反之亦然，承认后者，就必须承认前者。但你们学派却没有这样的逻辑性。你对‘三种善’的叙述很清晰，但一到作结论的时候，就出了问题，因为你的结论想要论断智慧者不可能缺乏幸福的要件。那是道德风格，苏格拉底的风格，也是柏拉图的风格。‘我敢断言，’学园派这样叫喊。你不能，除非你改动前面的论证。如果贫穷是恶，乞丐不可能幸福，即使他像你设想的那样富有智慧。但芝诺敢说，有智慧的乞丐不仅是幸福的，还是富有的。痛苦是恶，那么被钉十字架的人不可能幸福。孩子是善，那么没有孩子就是不幸；祖国是善，被流放就是不幸；健康是善，疾病就是不幸；强健的身体是善，衰弱的身体就是不幸。好的视力是善，失明就是不幸。也许哲学家的安慰能一个个对付这些不幸，但如果它们全都一齐临到，他还能使我们有能力承受吗？假如一个人不仅是瞎子，还体衰，患重病，被流放，膝下无子，身无分

文，备受折磨，芝诺，你给他取个什么名字呢？‘幸福的人，’芝诺说。还是一个最幸福的人吧？‘可以肯定，’他会回答说，‘因为我已经证明幸福与美德一样没有程度之别，幸福只在于美德。’你绝不会这样做，你不相信他是极其幸福的。好，但谁能相信你所说的呢？把我召到由普通民众组成的陪审团前，你永远不可能说服他们相信如此痛苦的人是幸福的；把案子递到博学的人那里，对两项中的一项他们可能会怀疑自己的审判，即美德是不是有这样的功效，能使有美德的人身处法拉里公牛中仍然感到幸福；对另一点，他们会毫不犹豫地断定斯多亚学派的理论的自圆其说，你的则自相矛盾。学园派的说：‘噢，那么你同意塞奥弗拉斯图斯的名作《论幸福》？’然而，我们偏离了正题，长话短说，庇索，”我说，“如果不幸如你所说的就是恶，那么我确实完全同意塞奥弗拉斯图斯。”“那么你不认为它们是恶？”他说。“对那个问题，”我说，“无论我作出什么回答，你都会陷入困境。”“究竟怎么会呢？”他问。“因为，”我回答，“一方面，如果它们是恶，遭受这些不幸的人就不可能幸福；另一方面，如果它们不是恶，整个漫步学派的体系就要瓦解。”“我明白你指什么了，”他笑着大声说，“你是怕我夺走你的学生”。我说，“欢迎你改变他，只要他愿意；其实只要他在你的圈子里，也必会在我的圈子里。”

29.“那么路西乌斯，听着，”庇索说，“我得亲自对你说。哲学的全部意义在于，如塞奥弗拉斯图斯所说的，在于获得幸福，我们所有人都有渴望幸福的炽热之心。对此你堂兄和我看法一致。因此，我们需要考虑的是，哲学家的理论体系能否给予我们幸福？他们当然宣称能，若不如是，柏拉图何必跑到埃及去，向野蛮人的神职人员学习算术和天文？他何必后来又去塔尼同拜访阿尔基塔（Archytas），或者罗克里（Locri）的其他毕达哥拉斯主义者埃奇克拉特（Echecrates）、蒂迈欧（Timaeus）、阿里翁（Arion），想要给他的苏格拉底图像添上毕达哥拉斯体系的解释，把他的研究伸展到那些苏格拉底拒斥的领域？毕达哥拉斯为何要亲自走遍埃及，寻访波斯的东方三圣哲？他为何要穿越那些广阔的外邦土地，航行那么多海域？德谟克利特为何也要这样做？据说德谟克利特（是真是假我们不去追问）亲手弄瞎了自己的眼睛，这当然是为了使心灵尽可能不受干扰地思考，他忽视祖传的产业，任田地荒芜，全神贯注地寻找什么呢？不就是幸福吗？即便他认为幸福在于知识，他仍然想着他对自然哲学的研究会给他带来心灵的愉悦，因为那是他的至善观，他称之为‘euthumia’，或更常用的‘athambia’，即没有惊恐。只是尽管他在这个题目上说得很精彩，却仍然没有触及本质，因为他对美德实在说得少之又少，并且也说得不清楚。这些问题到了后来才由雅典的苏格拉底开始探讨，先是在城里，后来传到我们现在这个地方。没有人怀疑，大家都同样希望正当的行为和幸福全在于美德。芝诺从我们学派学了这一理论，开始‘以不同的方式讨论同样的问题’，如起诉书通常所说的那样。你倒赞同这种做法。毫无疑问，他可以改变事物的名称，从而免去自相矛盾的罪名，而我们却不能！他否认梅特路斯的生活比雷古路斯更幸福，却称之为‘可取的’；不是更渴望的，而是‘更值

得采纳的’；若要选择，那么梅特路斯的是‘应选取的’，雷古路斯的是‘应拒斥的’。他称为‘可取的’更值得采纳的’生活，我称为更幸福的，但是我并没有比斯多亚学派多给它一丁点儿价值。这有什么分别呢，不就是我对熟悉的事物采用了熟悉的名称，而他们炮制出新的术语来表达同样的意思吗？正如在元老院里总是有人要求翻译，所以当我们向听众介绍你们学派时必须使用翻译。我把一切合乎自然的东西称为善，违背自然的称为恶；这样做的并非唯独我一个，克律西坡，还有你，在公共事务和私人生活中也都这么分类，只是你在教室里却不这样讲了。那怎样呢？你认为哲学家该用不同于普通人的语言说话？学者和文盲在事物的价值上可能意见分歧，但当学者承认每个事物的价值是什么时——如果他们是人，他们就得采取可为人理解的表达方式。只要事物的本质保持不变，就任凭他们随心所欲地炮制新词吧。

30.“现在我要讲一讲关于不一致的指控，或者你会说我离题太频繁。你说的不一致是语言问题，但我认为它是一个事实问题。我们只是想要让人清楚地理解——在这一点上斯多亚学派是我们最强大的支持者——美德具有这样的力量，所有其他事物与它相比较都会黯然失色，完全消失。至于他们承认有益的、‘应接纳的’‘可选的’‘可取的’（他们用这些词表示有相当大的价值的意思）事物，斯多亚学派使用了这么多名称来表示，有些是新造的，有些是原有的，就像你们的词‘提高的’‘降低的’，有些意思一样（‘渴求’一物与‘选择’一物究竟有什么分别？在我听来，说一个事物可筛选，可使用选择，这种说法哗众取宠），——然而，当我称这些事物为善时，唯一重要的事是我意指什么样的善；当我称它们是可欲求的时，唯一的问题是，为何是可欲求的？但是我称它们‘应欲求的’并不比你称它们为‘可选取的’更值得欲求，我称它们为善，你称它们‘提高的’，它们并不因我的称呼变得更有价值，所有这些外在的事物都必然在美德面前黯然失色，没有立足之地；美德的光芒就像阳光把它们完全遮掩。但你会说包含某种恶的生命不可能是幸福的。照那样说，如果你在谷物中发现了一根野燕麦，这收成就不是丰收了；如果在巨大的盈利中出现了一点小损失，这生意就不是有利润的生意了。难道一个原理对一切事物都适用，另一原理只适用于德行？你难道不从生活的最主要部分来判断整个生活？美德在人的事务中起着最重要的作用，其他一切与它相比都无足轻重，这一点还有什么疑惑吗？然后我要冒昧地把其他合乎自然的事物称为‘善’，并且让它们保留原有的名称，不会发明新的名称。不过我会把美德的巨大容量放在天平的另一边。请相信，这天平能一下子把大地和海洋全压塌。任何整体都以其最居优势、最重要的部分命名，这是普遍规则。我们说某人是个快乐的小伙子，即使有一次他情绪低落了，难道就会因此而永远失去‘快乐者’的称号？是的，这规则不适用于马库斯·克拉苏，据路西利乌斯说，他笑过但一生仅只一次，那并不妨碍他获得‘agelastos’^[19]的名字，路西利乌斯说他就得了这个名称。萨摩斯的波吕克拉特（Polycrates of Samos）被称为‘幸运者’。他确实一直没有遇到什么不幸的事，只有一次把他的幸运戒掉进了海里。这一烦恼事可否使他不幸？当那枚戒指在鱼肚里找到之

后，他是否又变得幸运了？但波吕克拉特如果是愚蠢的（他肯定是这样，因为他是个暴君），就永远不可能幸福；如果是智慧的，就是被达里乌斯（Darius）的总督奥洛伊特（Oroetes）钉十字架时也不会不幸福。‘但是他陷于许多恶中！’你说。谁否认了？但那些恶与他的巨大的美德相比只能黯然失色。[20]

31.“或者你甚至拒不让漫步学派说包含一切善的生活，也就是一切智慧者的生活，拥有一切美德之人的生活，始终拥有比恶多得多的善？谁这样说了？你想是斯多亚学派？根本不是；而是那些用苦乐来衡量万物的人，他们岂不是大声叫喊说，智慧者总是拥有更多他喜欢的东西，而不是他恨恶的东西吗？既然那些承认如果美德不产生快乐他们就不会为了它的缘故举手的人都如此重视美德，我们——认为最微小的心灵优点也超过所有身体上的好处，并使它们完全无影无踪——该做什么呢？有谁会胆敢说为了保证完全脱离痛苦永远放弃美德（如果可能的话）就会成为智慧者？我们学派（不因把斯多亚学派的‘艰苦’称为恶而羞愧）中可曾有谁说犯快乐的罪比行痛苦的正当更好？我们认为赫拉克勒亚的狄奥尼修（Dionysius of Heraclea）因为眼疾而退出斯多亚学派是可耻的。似乎芝诺曾教导他感受疼痛不是痛苦的！他所听到的是——尽管他没有学过这样一课——痛苦不是恶，因为不是道德上的败坏，忍受它是男子汉的表现。假若狄奥尼修是漫步学派的信徒，我相信他就不会改变自己的观点；漫步学派说痛苦是一种恶，但要坚毅地忍受它所引起的烦恼。这一点他们的教义与斯多亚学派的完全一样。你的朋友阿尔凯西劳虽然在争论上过于拘泥，但仍然是我们中的一员，因为他是玻勒谟的学生。当他遭受痛风折磨时，一位亲密朋友，就是伊壁鸠鲁主义者卡尔米德（Charmides）来看望他。后者看到他的样子，忧伤地要走。阿尔凯西劳就对他喊道：‘我的朋友卡尔米德，请你留下，那里的痛一点也没有影响到这里（指他的脚和他的胸）。’然而他会更喜欢完全没有痛苦的状态。

32.“这就是你所认为的我们的自相矛盾的体系。另一方面，看到美德这种绝尘、神圣的优点，如此伟大的优点，凡是能找到她所激发威严、荣耀行为的地方，就不可能找到悲伤和忧愁，当然痛苦和烦恼还是有的，看到这一点，我会毫不犹豫地宣称，每个智慧者都永远是幸福的，只是一个比另一个可能更幸福。”我说，“好吧，底索，你会发现那样的观点是需要费很大力气辩护的。如果你能坚持到底，你不仅可以改变我的堂兄，我自己也会转到你的阵营”。奎图斯评价说，“就我来说，我认为这一观点已经得到了令人满意的辩护，我非常高兴的是，我原来只是以为这种哲学非常朴实，远胜过其他学派的遗产，我对此高度赞赏（我相信对我来说她足够丰富，我完全可以在她那里找到我们学习中所追求的一切），没想到，这种哲学其实还比其他学派的理论体系更精致——有些人曾说她就缺乏这种品质”。“无论如何不比我们的更精致，”波姆波尼乌斯开玩笑地说，“但我严正声明，你的阐述令我非常高兴。你所阐明的思想，我原以为不可能用拉丁文表达出来，但你表达得像希腊人一样清楚，并且是用恰如其分的语言，只是我们的时间不多了，如果你

们乐意，我们就直接上我那儿去坐坐吧”。大家确实感到讨论得差不多了，于是我们一行人就朝镇上波姆波尼乌斯家走去。

[1] 传统上把这元老院归于图卢斯·赫斯提利乌斯（Tullus Hostilius）王，在这次对话前一两年由苏拉扩建。

[2] 拉丁文为sit，或可译为记忆力、位置和地点等。

[3] 伊壁鸠鲁传给弟子的一所学院。

[4] 这事后预言表明西塞罗的朋友和通信者是因为长期定居在雅典才有这个最为人所知的名字。

[5] 亚里士多德的现存作品中，不仅伦理学专著，而且除了最近刚发现的作品之外，所有其他作品都属于这一类。

[6] 亚里士多德的主要伦理学著作取名为《尼各马科伦理学》，以区别于他的另两篇伦理学作品：《欧德谟伦理学》（*Eudumian Ethics*）、《大伦理学》（*Magna Moralia*）。书名可能暗示此书是献给尼各马科的，也有可能是尼各马科编辑的，但不可能是他写的，因为他很年轻就死在战场上了。看来西塞罗似乎从未读过这本书，或者读过忘记了，因为他完全没有注意到它的独特理论。

[7] 这显然是不对的，就形式上的完整性来说，卡尔耐德应当设了六种复合目的，把道德价值与对三种欲望的最初对象的“追求”一一结合，再与每一种的“获得”结合。但在这一点上他无疑感到自己的图式是不现实的，于是就取消了，因为根据阿里斯底普斯、伊壁鸠鲁和斯多亚学派，道德价值分别是对快乐、没有痛苦、本性之善的追求。

[8] 自我折磨的人。

[9] 泰伦斯*Heautontimorumenos*，1.80。

[10] 美德的这一定义以及它高于理智优点的理论（与亚里士多德的观点正好相反）其实是斯多亚学派的信条，安提库斯把它强加给漫步学派。

[11] 《奥德赛》（*Odyssey*）12，184以下。

[12] 指伊壁鸠鲁对自然科学的兴趣。

[13] 柏拉图《法律篇》653A。

[14] 参见第二卷注17。

[15] 根据一个神谕，选出帕布利乌斯·科尼利乌斯·斯西比奥·纳西卡（Publius Cornelius Scipio Nasica）作为纯洁无瑕的人去领受西贝勒像（the image of Cybele），这像是公元前204年从腓拉基（Phrygia）带到罗马的。

[16] 公元前181年托勒密·埃比弗尼斯王（King Ptolemy Epiphanes）死后，M.埃米利乌斯·勒比图斯（Aemilius Lepidus）作为他儿子们的监护人管理埃及。

[17] 公元前278年，法伯利赛乌斯（Fabricius）和埃米利乌斯·帕比乌斯（Aemilius Papius）告诫弗卢，他的医生给他下了毒。

[18] 指阿尔凯西劳和卡尔耐德的新学园派的怀疑主义。

[19] 即“不笑的”。

[20] 即假设他是个智慧者。

附录：西塞罗及主要著述年表[1]

公元前	生 平	理论著作
106	西塞罗 1 月 3 日出生	
91—88	社会战争②中，在庞培（Poempy）父亲手下服役，跟随缪西乌斯·斯卡渥拉（当时的占卜官）学习法律	
88	在罗马听拉里萨的斐洛（Philo of Larissa）讲课	
87	跟随缪西乌斯·斯卡渥拉（当时的大祭司）学习法律	
86		《论修辞学的发明》（写于公元前 91 年之后）
80	为塞克斯多·洛斯西乌斯（Sextus Roscius）辩护，他的第一次公共诉讼	

② 指罗马与意大利同盟之间的同盟战争。

续表

公元前	生 平	理论著作
79—78	在希腊和亚洲旅行并学习；听阿斯喀隆（Ascalon）的安提奥库斯、波西多尼乌斯、芝诺和斐德若（伊壁鸠鲁主义者）的课	
75—74	在利莱拜乌姆（Lilybaeum）担任西西里的财务官	
70	起诉维莱斯（Verres）在西西里犯的勒索罪	
69	市政官。在罗马开展了娱乐活动	
66	执法官。为庞培的指挥权 ^① 辩护	
65	儿子马库斯出生。兄弟奎图斯任市政官	
63	与安东尼（Antonius）共同任执政官。未经审判就处死谋反者	
62	奎图斯·西塞罗任执法官	
61	在指控克劳狄渎圣罪案件中作证，奎图斯·西塞罗担任亚洲行省总督（61—58）	
58	《克劳狄法令》，3月将西塞罗流放 ^②	
57	奎图斯·西塞罗在庞培手下服役（57—56）	
	从流放地被召回，9月回到罗马	

① 指庞培对开往东方的军队所拥有的指挥权。

② 《克劳狄法令》将西塞罗从罗马流放，强制他必须移居到离意大利 500 里之外。

续表

公元前	生 平	理论著作
56	西塞罗被警告，停止对他们 ^① 的反对	《论演说家》
54	奎图斯·西塞罗在高卢指挥作战的恺撒手下服役（54—52）	开始写作《论共和国》
53	西塞罗当选为占卜官，取代克拉苏	
51	前往西里西亚（Cilicia）担任行省总督，7月31日抵达	《论共和国》出版
	奎图斯在他手下服役	开始写作《论法律》
50	离开西里西亚（Cilicia）（7月30日），抵达意大利（11月24日）	
49	西塞罗继续作和平的努力， ^② 尽管他被庞培委以指挥权	
	6月，他离开意大利，去与庞培会合	
48	西塞罗回意大利，在布鲁底西姆（Brundisium）等待恺撒的宽恕	
47	7月，西塞罗得到恺撒的宽恕，与兄弟奎图斯以及外甥小奎图斯在一起	
46	与特伦提娅（Terentia）离婚	《加图颂词》
	发表《为马尔塞鲁（Marcello）辩护》，在元老院发表演说感谢恺撒的宽恕	《布鲁图》 《斯多亚的悖论》

① 指三头政治同盟。

② 指试图调停恺撒与庞培之间的内战。

续表

公元前	生 平	理论著作
	与布普莉莉娅 (Publilia) 结婚	《演说家》
45	1 月生育一子，	《自我安慰》
	2 月图利娅 (Tullia) ^① 生有一子，	《荷滕西斯：哲学的劝勉》
	不久夭折。图利娅难产而死	
	4 月，年轻的马库斯开始求学雅典	《学园派怀疑论》 ^②
		《论至善和至恶》（或译论道德目的）
		《图斯库勒论辩》（Tusculan Disputations），开始写作《论占卜》
44		《老加图：论老年》
	4—6 月，参观他在意大利的乡间别墅	《论神性》完成
	7 月 17 日，前往希腊	《论命运》
	然而，迅即返回	《论名声》
	8 月 31 日奥古斯都 (August) 回罗马	《论题篇》
	9 月 2 日发表《反安东尼：首篇腓利比克 (Philippic) 之辩》 ^③	《莱伊利乌斯：论友谊》

① 图利娅系西塞罗的女儿。

② 或译《学园派哲学》。

③ 这些演说的正式名称是 Philippic，有译作《反腓利比克之辩》。以这个名称发表的演说共有 15 篇，其中四篇是在公元前 44 年发表的，其余则在公元前 43 年发表。

续表

公元前	生 平	理论著作
	10—12 月访问他在意大利的乡间别墅，写成另外三篇《反腓利比克之辩》	《论责任》
43	发表第五至十四篇《反腓利比克之辩》	
	12 月 7 日①西塞罗被杀	

① Cicero, *On Moral Ends*, Edited by Julia Annas, English Translated by Raphael Woolf, xxviii – xxx Chronology 称是 12 月 9 日。我们专门请教了 Amata 教授。他肯定地回答说，传统认为被杀的日期是 12 月 7 日。

[1] 据Cicero , *On Moral Ends* , Edited by Julia Annas , English Translated by Raphael Woolf , xxviii-xxx Chronology , Cambridge : Cambridge University Press ; 余友辉博士作了校正 , 并提供了更详细的说明。在此表示感谢。

译名对照表

A

Aemilius, 埃米利乌斯
Aeschines, 埃斯切尼
Afranius, 埃弗勒尼乌斯
Africani, 埃弗利卡尼
Africanus, 埃弗利卡努斯
Agesilaus, 埃格西劳斯
Albucius, 阿尔布西乌斯
Alcmaeon, 阿尔马伊翁
Alexander, 亚历山大
Alexandria, 亚历山大里亚
Amynochus, 阿米诺库斯
Anio, 埃尼奥
Antiope, 安提奥坡
Antiochus, 安提奥库斯
Antipater, 安提帕特
Apollo, 阿波罗
Appius, 阿比乌
Arcesilas, 阿尔凯西劳
Archilochus, 阿凯劳库斯
Archimedes, 阿基米德
Archytas, 阿尔基塔
Arion, 阿里翁
Aristides, 亚里斯提德
Aristippus, 阿里斯底普斯
Aristo, 亚里斯托

Aristophanes , 亚里斯托法尼斯

Aristoxenus , 亚里斯图森努斯

Aristotle , 亚里士多德

Aristus , 亚里斯图斯

Athens , 雅典

Athos , 埃托斯

Atilius , 阿提利乌斯

Atticus , 阿提库斯

Attius , 埃提乌斯

Aulus , 埃卢斯

Aufidius , 埃菲底乌斯

B

Blest , 勃莱斯特

Brutus , 布鲁图

C

Caecilius , 凯西利乌斯

Caepio , 凯比奥

Calatinus , 卡拉提努斯

Callipho , 加利弗

Carneades , 卡尔耐德

Carthage , 迦太基

Catilinarian , 喀提林

Cato , 加图

Ceramicus , 塞拉米库斯

Charmides , 卡尔米德

Circeii , 西尔塞伊

Chios , 奇俄斯

Chremes , 克勒梅

Chrysippus , 克律西坡

Cincinnatus , 辛辛奈图

Citium , 西提乌姆
Claudius , 克劳狄
Cleanthes , 克利赛斯
Codrus , 戈得鲁斯
Colonus , 克罗努斯
Cornelius , 科尼利乌斯
Consentia , 康赛提亚
Crantor , 克兰托
Crassus , 克拉苏
Critolaus , 克里特劳斯
Croesus , 克洛伊苏斯
Cumae , 库马依
Curius , 库里乌
Cybele , 西贝勒
Cynics , 犬儒学派
Cyprus , 塞浦路斯
Cyrenaics , 昔兰尼加学派
Cyrenaic School , 昔兰尼加学派
Cyrus , 居鲁士

D

Damon , 达翁
Danaans , 达奈尼斯
Darius , 达里乌斯
Decius , 德西乌斯
Demetrius , 德谟特里乌斯
Democritus , 德谟克利特
Demosthenes , 德谟斯提尼
Dicearchus , 狄凯库斯
Dinomachus , 狄诺玛科斯
Diodorus , 狄奥德罗

Diogenes , 狄奥根尼

Dionysius , 狄奥尼修

Dipylon , 迪比龙

Drusus , 德鲁苏斯

E

Echecrates , 埃奇克拉特

Electra , 埃勒克特拉

Endymion , 恩狄米翁

Ennius , 恩尼乌斯

Epaminondas , 埃帕米诺达斯

Epicurus , 伊壁鸠鲁

Epiphanes , 埃比弗尼斯

Erechtheus , 埃勒克塞乌斯

Erillus , 伊里路斯

Euphrates , 幼发拉底河

Euripides , 欧里庇得斯

F

Fabricius , 法伯利赛乌斯

Fadia , 法底亚

Fadius , 法底乌斯

Fregellae , 弗雷格拉

G

Gaius , 盖乌斯

Gallic , 格利克

Gallonus , 格罗尼乌斯

Gallus , 格罗斯

Gamelion , 格梅尼奥

Gnaeus , 格奈乌斯

Gorgias , 高尔吉亚

Gracchus , 格拉库斯

H

Hannibal, 汉尼拔
Hellespont, 赫勒斯庞特
Heraclea, 赫拉克勒亚
Heraclitus, 赫拉克利特
Hercules, 赫尔库勒斯
Hermarchus, 赫尔马库斯
Herodotus, 赫罗多图
Hieronymus, 希洛尼姆斯
Homer, 荷马
Hortensius, 荷滕西斯
Hostilius, 赫斯提利乌斯
Hymettus, 赫梅图斯

I

Imperiosus, 伊佩利奥苏斯

J

Jove, 约维

L

Lacedemon, 拉克代蒙
Laelius, 莱伊利乌斯
Lanuvium, 勒努维乌姆
Lapithae, 勒比忒依
Lemnos, 列姆诺斯
Leonidas, 列奥尼达斯
Leontini, 林地尼
Lepidus, 勒比图斯
Liber, 利伯尔
Licinius, 利西尼乌斯
Locri, 罗克里
Lucretia, 路克莱提娅

Lucilius , 路西利乌斯

Lucius Torquatus , 路西乌斯·塔奎图斯

Lucullus , 鲁库鲁斯

Lyco , 吕科

Lycurgus , 吕库古斯

M

Macedonia , 马赛多尼亚

Manilius , 马尼利乌斯

Manius , 马尼乌斯

Marcus , 马库斯

Marius , 马利乌斯

Medea , 美狄亚

Menander , 梅南德

Metapontum , 梅塔坡图姆

Metellus , 梅特路斯

Metrodorus , 梅特罗多鲁

Miltiades , 米提亚德

Mnesarchus , 米奈萨库斯

Manlius , 曼利乌斯

Mantineia , 曼提尼亚

Mucius , 缪西乌斯

Murena , 缪莱那

Mycenae , 迈锡尼

N

Naples , 那不勒斯

Nasica , 纳西卡

Nicomachus , 尼各马科

Numantines , 努曼提奈斯

Numitorius , 努米图利乌斯

O

Octavius , 奥克塔维乌斯
Oedipus , 俄狄浦斯
Old Academy , 老学院派
Orata , 俄拉塔
Orestes , 俄瑞斯忒斯
Oroetes , 奥洛伊特

P

Pacuvius , 帕库维乌斯
Panaetius , 潘奈提乌斯
Papius , 帕比乌斯
Paulus , 保罗斯
Peducæus , 佩多凯乌斯
Pericles , 伯里克利
Peripatetics , 漫步学派
Perses , 佩尔塞
Persius , 佩尔西乌斯
Phædrus , 斐德若
Phalerum , 斐勒鲁姆
Phalaris , 法拉里
Pheidias , 菲狄亚
Phidias , 斐狄亚斯
Philip , 菲利普
Philoctetes , 菲罗克泰特
Philodemus , 菲罗德姆
Phintias , 芬提亚斯
Phoenicia , 弗伊尼西亚
Phrygia , 腓拉基
Pindar , 品达
Pirithous , 皮瑞塞斯
Piso , 庇索

Plato , 柏拉图

Plotius , 普罗提乌斯

Polemo , 玻勒谟

Polyaenus , 波利亚努斯

Polyclitus , 波吕克莱托

Polycrates , 波吕克拉特

Pompeius , 波姆佩伊乌斯

Pompey , 庞培

Pomponius , 波姆波尼乌斯

Pontius , 波提乌斯

Posidonius , 波西多尼乌斯

Postumius , 波斯图米乌斯

Ptolemy , 托勒密

Publius , 帕布利乌斯

Pullus , 普鲁斯

Puteoli , 普特奥莱

Pylades , 毕莱得斯

Pyrrho , 弗罗

Pythian , 庇提安

Q

Quintus , 奎图斯

R

Regulus , 雷古路斯

Rhodes , 罗得

Rufus , 鲁弗

Rutilius , 鲁提利乌斯

S

Samos , 萨摩斯

Sardanapalu , 萨达奈帕洛

Scaevola , 斯卡渥拉

Scipio , 斯西比奥
Servilius , 塞维利乌斯
Sextilius , 塞克斯提利乌斯
Sextus , 塞克斯多
Sicily , 西西里
Silanus , 西勒努斯
Simonides , 西蒙尼德
Sirens , 塞壬三姐妹
Siro , 西罗
Solon , 梭伦
Sophocles , 索福克勒斯
Sparta , 斯巴达
Speusippus , 斯彪西波
Strato , 斯特拉图
Staseas , 斯塔赛亚斯
Statius , 斯坦提乌斯
Stoicism , 斯多亚学派
Sulla , 苏拉
Syracuse , 叙拉古

T

Tantalus , 塔泰卢斯
Tarentum , 塔壬同
Tarquin , 塔奎尼
Tauri , 塔乌里
Terence , 泰伦斯
Themista , 塞米斯塔
Themistocles , 塞米斯托克勒斯
Thermopylae , 塞谟比拉
Theophrastus , 塞奥弗拉斯图斯
Thoas , 托亚斯

Thorius , 托利乌斯

Theseus , 忒修斯

Tiberius , 提伯里乌斯

Timaeus , 蒂迈欧

Timocrates , 提摩格拉底斯

Titus , 提图

Tritannus , 忒勒坦努斯

Torquati , 塔奎提

Torquatus , 塔奎图斯

Trabea , 忒勒比亚

Triarius , 忒莱阿里乌斯

Troy , 特洛伊

Tubulus , 图布卢斯

Tubero , 图伯罗

Tullus , 图卢斯

Tusculum , 图斯库鲁姆

U

Ulysses , 乌利赛斯

V

Varius , 瓦莱乌斯

Verginius , 维基尼乌斯

Veseris , 维塞里斯

Voconian , 伏克尼安

X

Xenocrates , 色诺克拉底

Xenophon , 色诺芬

Xerxes , 薛西斯

Z

Zeno , 芝诺

Zeuxis , 芝西斯

《论至善和至恶》（《论善和恶的目的》）是西塞罗最重要的道德著作，也是西塞罗最精致和最系统的哲学著作。书中他作为柏拉图主义者与伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派等展开激烈论辩，不仅展现了一种精致的修辞技巧，而且有力地揭示了快乐主义的目的与可能的后果。西塞罗认为，合乎本性的、具备美德的行为，才拥有真正的道德价值。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

强者的温柔

[古罗马] 塞涅卡 著

包利民 李春树 陈 琪 华林江 伍志萍 译

王之光 校

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

目录

封面

作者简介

扉页

版权信息

2016年再版序

2004年译丛总序

中译者前言

论愤怒

第一卷

第二卷

第三卷

美狄亚（悲剧）

第一场

第二场

第三场

第四场

第五场

论仁慈

第一卷

第二卷

论恩惠（节选）

第一卷

第二卷

第六卷

第七卷

论贤哲的坚强

论天意

论幸福生活

译名对照表

作者简介

塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，约公元前3-公元65年），是罗马斯多亚哲学家和政治家。他在尼禄皇帝统治时期担任准摄政、秘书长和帝王师，最后被其赐死自尽。塞涅卡在激烈动荡的政治人生中，思考和写作了大量哲学和悲剧作品，影响深远广泛，这包括阐释斯多亚哲学的论文（主要有《论愤怒》《论恩惠》《论心灵的宁静》《论幸福生活》《论斯多亚德性》《论仁慈》等），以及告慰亲友的“安慰文”，还有著名的一百多封哲学书信。

两希文明哲学经典译丛

强者的温柔——塞涅卡伦理文选

[古罗马] 塞涅卡 著

包利民 李春树 陈琪 华林江 伍志萍 译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

强者的温柔：塞涅卡伦理文选/ (古罗马) 塞涅卡著；包利民等译.

北京：中国社会科学出版社，2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-9785-1

I. ①强... II. ①塞... ②包... III. 伦理学—古罗马—文集

IV. B502.43

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第018700号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

特约编辑 韩国茹

责任校对 石春梅

责任印制 张雪娇

出版 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2005年4月第1版2017年8月第2版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 23.25

插页 2

字数 322千字

定价 69.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心
联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人们特别关心人们自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，

逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于相遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经显现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心项目成果。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译者前言

塞涅卡（Licius Annaeus Seneca，约公元前4年—公元65年）也许是罗马晚期三大斯多亚思想家中影响最大的一个。他是一位高产的作家。如果说另外两位——爱比克泰德和奥勒留——都只靠一本书立身，而且那“一本书”都是私密的谈话录或随感录，并不想发表，那么相比之下，塞涅卡就表现出了很强的写作欲望和广泛的兴趣，在自然哲学、道德哲学和悲剧等方面都写了不少著作；除了遗失的之外，还流传了许多到后世，它们大多文学色彩浓厚，生动雄辩，细节栩栩如生，格言警句穿插其间，影响了后来的基督教思想家与近代的文学家和哲学家，也成为人们研究晚期斯多亚哲学的重要途径。

与他的博学和著述丰富不无关联的是，塞涅卡的个人性格与爱比克泰德和奥勒留相比也显得更为复杂，在后世受到的褒贬争议也更大；有人批评塞涅卡口是心非，奉承皇帝，有人为他辩护，说他其实高尚，其生与死符合一个斯多亚哲学家的理想标准。我们这里不急于简单地对他的人品进行道德评判。不妨换个角度这样想：塞涅卡的性格确实比其他斯多亚思想家更为丰富，这也许不利于我们了解一个理想化的“斯多亚哲学家”的典型特征，但是这也许更能告诉我们一个在现世的生活中积极活动的斯多亚信徒是怎么想和怎么做的。无论如何，塞涅卡这样的人更贴近我们一般人。

塞涅卡的性格和著作的丰富与他一生跌宕起伏的命运有关。他大约出生在公元前4年。父亲是罗马的西班牙行省的一位演说家和官员，生了三个儿子，老大盖里奥后来从政，官至罗马的阿开亚行省总督，在基督教的《新约·使徒行传》中被提到过；老三梅拉性格内向，是罗马著名诗人卢卡的父亲；老二就是哲学家塞涅卡。塞涅卡幼年即被送到罗马，学习对于从政十分重要的修辞学，很有成就。同时，他也喜欢哲学。大约对哲学的热爱耽搁了他对政治的关心。但是，他后来还是决定从象牙塔走出来，走入给他带来人间喜剧、也给他带来人间悲剧的政治生活中。自此，他的命运就和罗马帝国的第一个王朝——所谓“克劳狄乌斯王

朝”——的几位皇帝联系起来了。塞涅卡大约在奥古斯都的继承人提比略皇帝的统治时期开始当官，跻身朝廷。在提比略的继承人卡利古拉皇帝的统治时期领略到了真切的死神威胁。卡利古拉是一位臭名昭著的暴君，极端残暴的施虐狂和病态的性格通过帝国的绝对权力得到了放大，种种行径骇人听闻。他因为妒忌塞涅卡在演讲能力上的名望，曾想杀了塞涅卡。塞涅卡之所以能够逃过这一劫，是因为重病（或装病）。到了卡利古拉的继承人克劳狄乌斯皇帝继位（公元41年）后，塞涅卡是在劫难逃了。克劳狄乌斯给塞涅卡安的罪名是与皇室贵妇（卡利古拉的妹妹）有染。按照罗马法律，这是应当杀头的。幸运的是，塞涅卡只是被流放。帮助他度过这一段漫长、恐惧和无望的流放生活的是写作。他的大部分哲学著作都是在这一时期写的。命运的摇摆不定在他的流放生活的第8年突然又发挥了作用。公元49年，克劳狄乌斯的新皇后阿格丽皮娜说服克劳狄乌斯召回塞涅卡，并任命这位文化界名人担任自己儿子尼禄的老师。后来，当尼禄于公元54年登基之后，塞涅卡作为太子太傅和元老，从权力、荣耀和财富上都赫然上升到顶点。他忙着给尼禄出主意，提建议，写讲演词。既小心翼翼，又不无成就感地看着这位性格捉摸不定的年轻皇帝可圈可点的各项仁政。可惜，这样的好时光没有持续很久。尼禄登基大约5年之后，本性暴露，大干坏事；其残暴荒淫超过历代皇帝。他毒死了自己的母亲，显然他对于母亲当年指派来管教自己的塞涅卡也不会喜欢。塞涅卡很知趣，几次向尼禄请求病退，交出全部个人财产，但是尼禄不准。终于，在公元65年的皮索谋刺尼禄事件败露之后，尼禄找到借口逼迫未曾参与此事的塞涅卡自杀。

作为一位斯多亚哲学家，塞涅卡面对这些命运的打击，当然主张坚强、不动心，甚至冷酷。这是“斯多亚”的教导给人的最重要的启示：做一个傲然独立的强者。只要你内心不垮，外界的一切打击都可以等闲视之。说到最后，人也可以通过自杀的方式表示自己不会屈服于任何难以承受的命运。塞涅卡的许多著作中，都体现了这样的思想，他的道德英雄无疑是那位勇敢坚强的共和英雄伽图。我们这里选的《论贤哲的坚强》《论天意》等论文中，都可以看到对这种精神的雄辩论证。但是，另一方面，在塞涅卡的文字中也可以察觉出一种与这种严苛的斯多亚精神不甚和谐的“温柔”：塞涅卡对于人间的痛苦，对于情感的狂野与细微之处，对于人性的普遍弱点等，有一种极为敏感的体察。用他自己的话说：他是一位灵魂的医生。他一生多病，对于人们精神上的疾病也认识

很深。他对于人的悲伤和忧伤是极为认真的，而非“无动于衷”。这样的重视在古典希腊哲学那里几乎看不到，更不要说在以“强悍”著称的斯多亚哲学家们中了。我们几乎可以说，塞涅卡的心中有一种其他斯多亚哲学家所缺乏的阴柔化的、女性化的素质。这使他看问题不是那么极端，而比较“现实主义”，这使他比较倾向于宽容或宽恕，这也使他不过于虚伪。比如他在《论幸福生活》中对于别人指责他为什么作为一个斯多亚哲学家却那么富裕的回答之一是：他本人并没有达到“贤哲”的层次。然而，也正是因为塞涅卡最痛恨的是对于人的生命和尊严的侮辱与伤害，他对于残暴尤其不能容忍，不遗余力地痛斥声讨。这从本选集中所选的《论愤怒》《论仁慈》《论恩惠》等文章中可以清楚看出。为了使读者更感性地领会塞涅卡思想中的这一方面，我们还选译了他的一部悲剧《美狄亚》。

塞涅卡的道德论文集在目前的哈佛大学出版社Loeb古典丛书中分为三册。我们根据以上对塞涅卡的思想的基本认识，选译了第一册的所有各篇：《论天意》（包利民译）、《论愤怒》（李春树译）、《论仁慈》（华林江译）、《论贤哲的坚强》（伍志萍译）。第二册整个是一部篇幅很长的《论恩惠》，一共七卷，我们选译了其中四卷（陈琪译）。第三册包括《论幸福生活》、《论闲暇》、《论心灵的宁静》、《论生命的短暂》和三部“安慰”亲友的作品。我们选译了《论幸福生活》（包利民译）。我们在塞涅卡的九部悲剧中挑选了《美狄亚》（包利民译）。我们在翻译中主要参考的英译本是Loeb古典丛书的1990年印的拉丁—英文本，同时也参考了其他的一些英文译本。

塞涅卡的思想很丰富。除了我们上面提到的之外，读者还可以在文选中看到自己感兴趣的主体，比如罗马的“理性文明人”是怎么看待“激情与野蛮”的，比如当时刚刚离开罗马共和时期不久的斯多亚哲学家是怎么看待政治哲学的，比如以修辞雄辩闻达的斯多亚哲学是怎样的，再比如斯多亚的思想与当时刚刚出现的基督教的思想的关系，等等，都十分引人入胜。相信读者在读了这些文本后，可以全面看到一个复杂和多面的罗马斯多亚哲学家。

在本书翻译过程中，友人王之光校勘了其中几篇译稿，唐翰编制了译名对照表，非常感谢。香港浸会大学对于我的翻译工作在资料和时间上都提供了宝贵的帮助，也在此表示感谢。

2004年11月17日

论愤怒

第一卷

诺维图斯^[1]，你曾经不断要求我写一些关于如何减少发怒的文章；并且，在我看来，你完全有理由特别害怕愤怒——这个一切情感中最可怕和发狂的情感。因为在其他情感中还有一些平和与冷静的因素，而愤怒这个情感则是完全猛烈的，是一种内心怨恨的强烈冲击；发怒时伴随着对武器、血腥和惩罚的毫无人性的渴求，只要能伤害他人就完全不考虑自身，迎着刀尖径直猛扑过去，一门心思想复仇，即使同归于尽也在所不惜。因而某些贤哲曾经宣称，愤怒是“一时的发疯”。因为它与疯狂一样缺乏自制，忘记了得体，不顾约束，不管发生了什么，都死死咬住不放，将理性和忠告拒之门外，为一些鸡毛蒜皮的小事而激动，不能认清正确与真实的东西；愤怒对应的就是毁灭，它在哪儿占了上风，就在哪儿撞得粉身碎骨。你只要看见愤怒所拥有的那些特征就会知道发怒者是发疯了。疯子的征兆并不难认——鲁莽而危险的举止，阴沉的额头，激烈的表情，急匆匆的脚步，无休止的手势，改变的脸色，急促而剧烈的呼吸。同样地，这些也是一个发怒者的标志：他的眼睛闪耀着怒火，他的整个脸色因为从心底涌上来的热血而变得深红，嘴唇颤抖，牙关紧咬，怒发冲冠，呼吸急迫而粗重，关节因为身体的扭动而咯咯作响，他呻吟着、咆哮着，迸发出谁也无法理解的言辞，同时不断拍打着双手，以脚跺地；他的整个身体处于极度亢奋之中，并且“怒气咻咻地威胁着”；这是被扭曲和膨胀了的疯子的一幅丑陋可怕的画面——你不能说清这个恶[愤怒]是否比前者[疯狂]更为可恶或可怕。

其他的激情可以隐瞒和偷偷地藏着；愤怒却公然显示自己，表现在脸上，愤怒越强烈，它爆发出来的就越明显。你难道没有看到，每一种动物，一旦当它们被伤害所激怒的时候，是如何表现出预警性的迹象，

它们的整个身体是如何地放弃了平静的自然状态，全神贯注于凶猛上？野猪口吐白沫，磨尖獠牙；公牛顶起它们的双角，刨动的蹄子扬起沙尘；狮子怒吼着；蛇鼓起了脖子；疯狗则怒气咻咻。动物并不是本来就那么面目可憎、以命相拼的，但是它一旦受到愤怒的袭击，就显出从未有过的凶猛。我知道其他的情感也同样不容易隐瞒；欲望、害怕和鲁莽都会露出它们的迹象并且能被预先认识到。因为猛烈的骚动只要控制了精神就绝不可能不以某种方式影响面目表情。那么区别到底在哪儿呢？在这里——其他的情感是表现，愤怒则是凸显。

并且，如果你去仔细观察它的结果和危害，就会发现没有任何灾祸使人类付出过比这更为高昂的代价。你将会看到流血和下毒，作恶者卑鄙的反诉，城市的陷落和国家的灭亡，王公贵族被公开叫卖，房子被付之一炬，大火并不止于城墙内，而是急剧地蔓延到了大片的乡村，燃起恶意的熊熊烈焰。看看那些最为辉煌的城市，它们的地基几乎不能辨认——愤怒将它们夷为平地。看看那荒无人烟的清冷之地绵延数十里——愤怒将它们完全废弃。看看那些作为厄运的实例传给子孙后代的首领们——愤怒在床头将这一个刺伤，在神圣的节日中把那一个杀死，在法庭当中、在拥挤的广场上众目睽睽之下将这一个撕成碎片，愤怒还迫使那一个因儿子的谋杀而血溅当场，迫使另一个高贵的喉咙断送于奴隶之手，迫使另一个横尸十字架上。

而且，迄今为止我讲的还都是个人所遭的罪。如果我们暂且不论这些单独感受到怒火力量的人，去看看被刀剑镇压的集会，被士兵们肆意屠杀的群众，以及在共同的灾难中毁灭的民族.....[2]

好像或者放弃了我们的保护，或者是轻视我们的权威。告诉我，为什么我们看到人们对角斗士怒气横生，并且毫无道理地认为这些角斗士如果不愿去死，就是胆大妄为，冒犯了观众的尊严？人们认为自己被冒犯，他们用表情、手势和暴力使自己从原先的旁观者立场转变为敌对者的立场。无论如何，它其实并非真正的愤怒，而是虚假的愤怒，就像孩童的愤怒一样，他们摔倒了，就想让地面挨揍；他们甚至经常不知道自己因何而发怒——他们仅仅是愤怒，没有任何理由，也没有受到什么伤害；尽管他们也不乏某种受到伤害的外表和急于惩罚的欲望。因而他们受到了想象出来的打击的欺骗，被那些祈求宽恕者虚假的眼泪所抚慰，于是，虚假的愤恨就这样被虚假的复仇所平息。

“通常我们发怒，”某人申辩道，“并不是冲着那些已经伤害了我们的

人，而是冲着那些想要伤害我们的人；因而你可以确信，愤怒并不是真的由于受到了伤害。”确实，我们发怒是冲着那些想要伤害我们的人，但是发怒正是被他们伤害的意图所引起的；意图伤害别人的人已经伤害了别人。“但是，”我们的朋友又回答道，“至少你应该知道愤怒并不是急于惩罚的欲望，最弱小的人也常常冲着最强大的人发怒；如果他们毫无施加惩罚的希望，他们也就没有这个欲望。”首先，我说的是急于惩罚的欲望，不是急于惩罚的能力；而且，人们确实会内心欲求那些他们甚至不能实现的事情。其次，也没有人会卑微到甚至连惩罚最显赫者的一点希望也没有；我们所有人都拥有伤害他人的能力。亚里士多德的定义与我的定义几乎没有什么区别，因为他说“愤怒正是想要报复所受苦难的欲望”。仔细辨别他的定义和我的定义之差异会很费时。有人对这两者都不同意，批评说：野兽们也会发怒，尽管它们既不是为受伤所激起的，也不是一心想着要惩罚对方，使它遭罪；因为它们即使实现了这些目标也不是有意去做的。但是我们的回答只能是：野兽和所有的动物——除了人以外——都不受愤怒的支配；因为虽然愤怒是理性的敌人，然而它只是在理性所在的地方产生。野兽们具有冲动、疯狂、凶猛和攻击性，但是它们并不拥有愤怒，这正犹如它们并不拥有放纵；尽管在某些享乐中它们比人类更缺少自制。你别去相信诗人的这些诗句：

野猪忘记了它的愤怒，雌鹿忘记了它的善奔，熊瞎子也不再想着与健壮的黄牛搏斗。^[3]

这位诗人把动物被激起和发作称为“愤怒”，但是动物并不知道如何发怒，犹如它们并不知道如何宽恕。不会说话的动物不具有人类的情感，但是它们具有与这些情感类似的某种冲动。不然的话，如果它们能有爱憎，它们也能有友谊和仇恨、和睦与不和。在它们身上也确实会出现这些品性的痕迹，但是善与恶的品性却是人类心性所独有的。智慧、远见、勤奋和反思同样被认为是属于人类而不是动物的。不仅是人的优点，而且连人的缺点都不为动物所有。由于它们外在的形式与人类完全不同，所以它们内在的本质也不同于人类；支配和主导动物的内在本质的天性是被用一个与人类不同的模子铸造的。确实，动物们拥有嗓音，但它们的嗓音却是无法理解的、不受控制的，而且也没有说话的能力；它们拥有舌头，但是它们的舌头是受到束缚的，不能够运用自如地做各种不同的运动。同样地，它们身上的支配性原则^[4]也缺少敏锐性和精确性。所以，一旦当它们的内心产生了引起行动的事物印象和观念时，这

些观念和印象也是朦朦胧胧、模糊不清的。从而，它们可以有猛烈的发作和精神上的骚动，但是它们并不能拥有恐惧和焦虑、悲伤和愤怒这些情感，而是拥有某些与此相类似的状态。因而，这些状态会很快地转变到正好相反的状态之中；动物们在表现出急剧的疯狂和恐惧之后，却可以立即开始进食；它们在疯狂的怒吼和猛冲之后，就能平静下来睡眠。

我们已经充分解释了什么是愤怒。它与性情暴躁有明显的区别；这就像醉汉和酒鬼、担惊受怕者和懦夫之间的区别。愤怒的人未必就性情暴躁；性情暴躁的人有时也不一定就发怒。我将忽略那些希腊人用名目繁多的术语为不同的愤怒所规定的其他各种类别，因为我们没有确切的语词来表述它们；然而我们称呼人们“怀恨在心”“残酷无情”，也常常称人“脾气暴躁”“疯狂暴怒”“喧嚣吵闹”“苛刻挑剔”“气势汹汹”——所有这些都指出了愤怒的不同方面。在这里你也可以把“秉性乖戾者”置于其中，它是暴躁性情中一种比较温和的状态。有些种类的愤怒在吵闹中就会渐渐平息；有些则很持久，而且很常见；有些在行为上猛烈，而在言辞上却沉默少语；有些则通过言辞和诅咒的尖酸刻薄得到发泄；有些不过是一句抱怨，一个冷酷的表情；而另一些则是根深蒂固、持久沉重地在一个人身上慢慢地燃烧。形式多样的恶有上千种不同的样子。

至此我们已经探索了什么是愤怒，它是否不限于人类，也属于其他一切动物，它与性情暴躁如何区别，以及它呈现出多少种面貌。让我们接着来探索愤怒是否合乎自然^[5]，因而是否在一定程度上保持愤怒是有用的并且是应该的。

如果我们把视线转向人类，就会清楚愤怒是否合乎自然。当一个人处于健全的精神状态时，还有什么比他更温柔和善的呢？然而又有什么比一个人的愤怒更残酷无情的呢？有什么比人类更爱他的同类？又有什么比愤怒更充满敌意的呢？人类天生就是为了互相帮助，愤怒却是要互相破坏。一方想要团结，另一方却要求分裂；一方想要帮助别人，另一方却要求伤害；一方甚至会帮助素不相识的人，另一方却要攻击最心爱的人；一方甚至随时准备着为别人的利益奉献自己，另一方却只要能够拖别人下水，就随时准备着一头扎入危险之中。因而，还有谁比把这个残酷而致命的恶说成是自然的最美好、最完美的杰作的人对自然的运作方式更无知的呢？愤怒，如我所说，是想要施加惩罚，这样一种欲望居然会在人的最和平的胸怀中都有一席之地，这与人的本性是最为相悖的了；因为人类的生活基于友善与和睦，而且为了互相帮助联合在一起，

这不是出于恐惧，是出于彼此的爱。

“你说什么？”你便会说：“难道有时候惩戒不是必要的吗？”当然是必要的；但是要用审慎智慧，而不是用愤怒来惩戒。因为惩戒不是伤害人，而是在伤害的外表下来疗救错误。就像我们用火去烤一些弯曲的茅秆，意在使其变直；扎入楔子挤压它们，也不是要折断它们，而是要去掉它们的曲折；同样地，我们也通过对肉体和精神施加的痛苦来矫正被恶习所扭曲的人的本性。显然，在身体轻微失调的病例中，医生在刚开始的时候会尽力不对病人的日常生活习惯做大的改变；他会留下一个关于饮食和锻炼的养生疗法，并尽量只通过生活秩序的改变来改善病人的健康。他接下来所关注的是用量的大小是否会导致健康。如果第一次指示的量和养生疗法不能缓解症状，他就会嘱咐作一些缩减，砍掉一些东西。如果还是不起作用，他就会让病人禁食，以减除身体的负担。如果这些温和的治疗法没有效果，他就会切开病人的一个血管；如果病人的四肢继续再长在他的身体上就会伤害身体并使疾病蔓延，他就会对它们下狠手截肢。只要疗效是好的，治疗就不会显得严厉粗鲁。同样地，作为法律的捍卫者，国家的管理者会用言说去治疗人类的本性，他会尽可能地使用较为温和的治疗方法去实现这个目标，即说服对方做他应该做的事情，赢得他内心对荣誉和公正的渴望，在他的头脑中输入对恶行的憎恶和对善的尊重。如果没有效果，他接着转而诉诸较为严厉的言辞；在此他仍然会以劝诫和斥责为目的。如果还是没有效果，那么最后他诉诸惩罚，但是仍然是轻微的和可以撤回的。他把极端的惩罚仅用在罪大恶极者身上；这样，就没有人会失去生命，除非死亡对于死者本人也是一件好事。只有在一个细节上他〔政治家〕与医生有所区别：医生对于一个已经无法挽救的病人，会向他提供一个方便的方式，而他则会让死刑犯蒙受着羞耻和公众的侮辱，被强行剥夺生命。这并不是因为他乐于惩罚别人——智慧的人都远离这种非人的暴行——而是因为受惩罚者可以对所有人起到警示作用；既然他们在活着的时候不愿有益于国家，那么无论如何死的时候总可以对国家有所贡献。也就是说，人类的本性并不渴望复仇，因而，愤怒并不合乎人类的本性，因为愤怒总是渴望复仇。这里我还可以举出柏拉图的观点——只要是为我们所承认的，运用他人的观点又有什么害处呢？他说：“好人不伤害别人。”惩罚伤害别人，因而惩罚并不合乎善，既然惩罚与愤怒是一致的，那么愤怒也同样不合乎善。如果好人不会在惩罚他人中感到快乐，那他也不会在那种以

惩罚为乐的心态中感到快乐；因而愤怒是与自然相对立的。

尽管愤怒与自然相对立，但是因为它常常有用，是不是也应当接受它呢？它激发和鼓舞人的精神，没有它，在战争中勇敢就做不出辉煌的战绩——除非它能提供熊熊怒火，除非它像鞭子一样激励勇敢的人们，把他们送入危险之中。因而有些人认为，最好的办法是控制愤怒，而不是驱除它；应当通过剔除其过度的部分，把它限制在一个有益的范围内，尤其是要保留没有它行动就会缺少动力、心灵就会丧失力量和活力的那一部分。

[但是，]首先，排除有害的激情比统治这些激情要容易，否决它们进入的权利比允许它们进入后再去控制它们要容易；因为它们一旦站稳了地盘，就会比它们的统治者更加强大，就不会允许谁来约束或削弱自己了。其次，理性应当掌管力量的缰绳，只有在她远离激情时，才能保持女主人的地位：一旦她与它们混在一起并且受到玷污，她就不能阻止那些她本来可以早就从自己的道路上清理掉的激情。因为心灵一旦受到刺激和动摇，就会成为干扰者的奴隶。有些事物一开始还在我们的控制之下，后来却势头凶猛，赶走我们，使我们无处安身。正如一个被猛地从悬崖上扔下去的人，他根本不能控制自己的身体；一旦被扔出去，除了不可改变地加速以外，既不能阻止下落也不能停留；他被完全断绝了重新思考和悔恨的余地，不得到达他原本可以避免的目标上；心灵也是如此——如果它陷入了愤怒、爱情或者其他的激情，它就再也没有能力去控制它的刺激；它的重量和恶行所要求的向下趋势必定会促使它仓促地下落，驱使着它达到极点。

最好的办法就是立刻拒绝对愤怒最初的煽动，甚至一有苗头就要抵制它，要千方百计地避免陷入到愤怒中去。因为，如果让它开始引我们走上歧途，再要返回到安全的道路上就很难了，因为一旦我们允许情感进入，通过我们的自由意志认可它有权威性，理性就会变得毫无用处；接着它就会去做它所选择的一切，而不是去做你所让它做的一切。我重申，敌人必须被正好阻止在边境线上；如果他越过了边境，进入城门以内，他是不会尊重由他的俘虏所设定的任何限制的。因为心灵并不是一个与激情分离的器官，它也不可能仅仅客观地看待激情，并从而禁止它们越过应有的限度，而是自身就转变成了激情；因而当它原先有效的挽救职能一旦受到背叛或被削弱，就再也不能够恢复。因为正如我前面所说，理性和激情这两者并不是彼此独立、泾渭分明地并存着，而只不过

是心灵朝着更坏或更好方向的转化。那么，在理性向愤怒投降之后，在恶习的攻击和镇压之下，它又如何能够东山再起呢？或者，在一个混合物中，混入其中的各种最恶劣的品质必然占上风，它又如何能使自己从中获得解放呢？“但是，”有人会说，“有些人甚至在愤怒中也能控制自己。”那么，你是说他们并没有做愤怒所要求的事情，或者只做了其中一些？如果他们什么也没做，那么很明显，愤怒并不是处理生活事务所必需的，而你却是以愤怒比理性强大为理由提倡愤怒的。最后我再问一下，愤怒是比理性更强大还是更软弱呢？如果它更强大，那么，一般说来，既然是不太强大的事物服从于较为强大的事物，理性又如何能够对愤怒进行限制呢？如果它更软弱，那么没有它，理性本身也足以完成我们的任务，不需要来自较弱者的帮助。然而你会说：“有些人，即使是在愤怒的时候仍然能够正确对待自己，仍然能够自制。”但是，那是在什么时候？只有在愤怒逐渐地消失和自愿离开的时候，而不是它还处在白热化的时候；那时它是两者之中的更强。你说什么？”你会说：“难道有时候人们不是即使在发怒当中也会让他们所憎恨的人全身而退并克制自己不去伤害他们的吗？”他们是这样；但那是什么时候？是当激情击退了激情，恐惧或者贪婪达到了自己目的的时候。那时才有了太平，但这不是通过理性的协助，而是通过激情之间靠不住的、邪恶的妥协实现的。

再者，愤怒并不包含任何有用的东西，它也不会激发心灵尚武的精神；因为美德是自足的，绝不需要恶的帮助。无论在任何需要激烈努力的时候，心灵都不会变得愤怒，而是把自身的力量聚集在一起，根据对需要的估计来激发或放松；就如当投掷器射出箭时，操纵者控制着射出时的强度。亚里士多德说：“愤怒是必需的，没有愤怒就不能赢得战争——除非它注满心灵、激励灵魂。然而，它必须不是作为一个领导者，而是作为普通的战士发挥作用。”但是这话并不正确。如果愤怒听从理性并且遵循理性的引导，它就不再是愤怒；愤怒的主要特征就是任性。然而，如果它抵制和不服从命令，被它自己的任性和狂暴牵着鼻子走，它就会像无视撤退信号的士兵一样，变成对心灵毫无用处的工具。因此如果愤怒承受了任何对它的限制，它就必须用其他的名字来称呼了——它已经不再是“愤怒”；因为我把愤怒理解成是放纵不羁、无法控制的。如果它不受限制，那它就是有害的东西，而不能算是有益的行为动力。所以，或者愤怒不是愤怒，或者它没什么用。一个人如果不是因为惩罚本身而想惩罚，而是因为惩罚是正当的，那就不能算是一个愤怒的人。有

价值的战士应当是知道如何服从命令的人；而激情则是很糟糕的下级，正如它们也是很糟糕的领导。

所以，理性绝不会要求自己无法控制的盲目而剧烈的冲动来帮忙，理性从来不能制伏这些冲动，除非它用同样强有力和相类似的冲动来反对它们，比如以恐惧反对愤怒，愤怒反对懒惰，贪婪反对恐惧。真希望美德能摆脱不断找借口逃到恶习那里去求助的灾难！在这里，心灵不可能找到一种真正的平静；如果心灵依赖于它最恶劣的品质来挽救自己，如果心灵没有愤怒就不能勇敢，没有贪婪就不能勤奋，没有害怕就不能安静，那么它必定会支离破碎，处在风雨飘摇之中——这就是暴政！屈服于任何一种激情奴役的人必定生活在这样的暴政之下。让美德堕落到去依赖恶习，这难道不是一种耻辱吗？此外，如果理性离开了激情就没有力量，那么它就不再有能力，于是就会落到与激情同一层次上，直至与它一样。因为，如果激情无理性则无指导，而理性无激情则无效率，那么理性和激情还有什么区别可言？如果一方不能离开另一方，则双方都处于同一水平上。然而谁会说激情与理性处在同一层面上？有人说：“激情如果适度，就是有用的。”不对，一个东西的有用性只能来自其本性。但是，如果它不服从权威和理性，它的适度的唯一结果就是，它越少，则它所造成的伤害就越小。所以，“适度的激情”与“适度的恶”没什么两样。

有人说：“但是，在进攻敌人时，愤怒是必需的。”其实，在此愤怒更应该比在其他任何时候都要少；因为进攻敌人不应该是杂乱无章的，而应该是精心布置的，处在控制之下的。野蛮人的身体远比我们强壮，他们也远比我们更能忍受艰苦；那么，使他们变得无能为力的，除了愤怒——这个它自己的最可恶的敌人以外，还能是别的什么呢？同样，就角斗士而言，武技保全他们的性命，而愤怒则是使他们送命的原因。进一步讲，当同样的目标通过理性可以完成时，愤怒又有什么用呢？你觉得猎人是怀着愤怒去找野兽的吗？然而，当野兽来时，他猎取它们，当它们逃跑时，他追踪它们，理性完全可以没有愤怒而做到这一切。无数涌入阿尔卑斯山的辛布里人和条顿人——是什么使他们全军覆灭，以至于连惨败的消息也不是由信使，而是通过传闻送到他们家里去的？不正是他们以愤怒代替了英勇所造成的吗？尽管愤怒有时候能够颠覆和击倒任何妨碍它的东西，但是也更多的是给自己带来破坏。谁能比日耳曼人更勇敢？谁在冲锋中比他们更无畏？他们一生下来就接受着武器的训练

和熏陶，他们除了武器对其他概不关心；谁比他们对武器更热爱呢？他们几乎不防护身体，也没有房子来抵御持续不断的严酷气候，有谁比他们更坚强，更能承受各种遭遇？然而正是他们，甚至还未能看上一眼罗马军团，就被不习惯于战争的西班牙人、高卢人以及亚细亚人和叙利亚人杀死了，他们正是愤怒的牺牲品。但是尽管如此，一旦把纪律赋予那些躯体，把理性给予那些尚未经历过娇纵过度和财富的心灵，我们罗马人——不用说别的——必定会被迫返回到古罗马人的生活方式上去。费边[6]如何恢复受损的国家军事力量，除了知道如何迂回，如何推迟，以及如何等待时机——这些愤怒的人们一无所知的办法以外，还能用别的什么办法呢？国家那时正处在极端危险之中，如果费边冒险去做愤怒所激起的一切，国家必定会遭到毁灭。但是他考虑到了国家的福祉，并且估计了一下它的力量——除非变得一无所有，国家那时已经到了没有什么可丧失的地步，于是，他把所有的怨恨和复仇的想法深埋下去，而只关注权宜得当和合适的时机；他在征服汉尼拔之前先征服了愤怒。那么，斯奇比奥[7]又怎么样呢？难道他不是把汉尼拔和迦太基人的军队以及所有那些他有理由愤恨的人都抛之脑后，拖延了很久才把战争转移到非洲本土，以至于心地不正的人认为他是一个贪图享乐、懒于行动的人？

另一位斯奇比奥[8]又怎么样呢？难道他不是坐在努米狄亚王国面前，闲度诸多时光，默默地忍受着对他自己和他的国家这样的指责，即征服努米狄亚要比征服迦太基花费更长的时间？但是通过封锁和包围敌军，他迫使他们陷入绝境，结果用自己的剑杀死自己。因此，愤怒即使在战斗或战争中也是没用的；因为它易于鲁莽，而且它在试图带来危险，却又不能防止危险。智慧最真正的表现是做广泛而深入的审查，审查自己，然后缓慢而坚定不移地向前推进。

“你说什么？”你会问：“如果好人的父亲遭到谋杀，他的母亲在他眼皮底下受到冒犯，难道他就不会愤怒吗？”不，他不会，但他会为他们报仇，会保护他们。况且，你有什么理由怀疑拳拳孝心即使无须愤怒也可以成为一种足够强大的行为动机呢？或者，你倒不如说：“你说什么？如果好人看见他的父亲或儿子处在刀尖之下，难道不会哭泣，不会吓晕吗？”但是我们知道这是妇女们在受到惊吓时的反应。好人则会不受干扰、毫无畏惧地履行他的职责。他会去做一切与好人相称的事情，就如同他不做任何与“人”不相称的事情那样。我父亲正在被人谋杀——我会

保卫他；他被人杀害了——我将为他报仇，这不是因为我悲伤，而是因为这是我的责任。“好人被他们所爱的人受到伤害所激怒。”色奥弗拉斯多^[9]，当你这样说时，你就把一个很有英雄气概的信条弄得无人喜欢了——你从审判者转到了旁观者的立场。因为当这样的不幸降临到自己所爱的那些人时，每一个人都会愤怒，而你认为人们会把自己所做的事判定为正当的事，因为作为一种习惯，每个人都会认为他自己的激情是合理的。但是，如果没有得到热水供应，如果一个玻璃酒杯打碎了，如果鞋子沾上了泥浆，他们也会做出同样的举动，愤怒就会突如其来，不是出自爱的情感，而是出自懦弱——这种东西我们在孩子们身上可以看到，孩子们丧失父母时与丢失玩具时流的眼泪是一样多的。所以，为了所爱的人而感到愤怒，这是软弱而不是忠诚的心灵的标志，一个人为了站出来保卫父母、孩子、朋友和同胞，只以他的责任感为指导，自愿而行，运用判断，运用远见，既不被冲动所驱使，也不被怒火所奴役，这才是高贵得体的。没有任何激情比愤怒更急于报复的了，而且正因为如此，我们不宜接受它；就像许多贪欲那样，它无止境的凶狠，挡住了自己向目标的行进。所以，它在和平和战争中都毫无用处，因为它把和平弄得像战争，而在刀光剑影中它又忘了战神并不偏袒他；他既然控制不了自己，那就被别人所控制。进一步来说，不能因为邪恶有时有一定好处就应该拿来用。因为发烧也可能对某些疾病有缓解作用，但是不能由此导出完全摆脱发烧不是更好。一个使健康依靠疾病的治疗方法应当受到鄙视。同样，愤怒就像一种毒药，一次跌落，或是一次海难，尽管它有时具有出人意料的好处，也不应该因此被判定为有益的，因为毒药还经常救人一命呢。

再有，如果一种属性值得拥有，则它越多，它就越好，越值得我们想望。如果正义是一种善，没有人会说它在被减去一些东西以后会变成一种更大的善；如果勇敢是一种善，没有人会希望它受到任何程度的缩减。因此，按照前面的看法，则愤怒越大，它就应该越好；因为谁会反对善的增加呢？然而，愤怒的增长是没有任何好处的；因此，愤怒的存在也不能获得什么好处。一样东西因增加而变成恶的，这样的东西并不是一种善。“愤怒是有好处的，”有人说，“因为它使人们更加尚武好战。”根据这种逻辑，醉酒也是如此；因为它使人们变得大胆和勇敢，很多人之所以更勇于面对刀剑就是因为他们喝得醉醺醺的。根据同样的逻辑，你必定还会说精神错乱和疯狂也是力量所必需的，因为疯狂使人们

变得更强大有力。但是，请告诉我，恐惧岂不是有时候也能以相反的方式使人变得勇敢？对死亡的恐惧不是也会激发十足的懦夫去战斗吗？但是愤怒、醉酒、恐惧以及诸如此类的东西是不光彩的、游移不定的冲动而已，并不能为美德提供武器；美德从不需要恶行的帮助；不过它们对那种懈怠而又怯懦的心灵确实有点帮助。没有人通过愤怒而成为勇敢者，除非这个人离开了愤怒就不会变得勇敢了。因此愤怒不是美德的帮助，而是美德的替代。如果愤怒是一种善，那么它岂不是会很自然地存在于那些品德最完美的人身上？然而事实却是，孩子、老人以及病人是最容易发怒的，而各种弱者天生就好吹毛求疵。

色奥弗拉斯多^[10]说：“好人不可能不对坏人发怒。”根据这个说法，一个人越好，他就越性情暴躁。实际上正相反，一个人越好，越没有人比他更能与人为善，更能摆脱激情，更少地怀有憎恨。事实上，既然是错误驱使人们做错事，好人又有什么理由去憎恨做错事的人呢？没有一个有见识的人会去憎恨犯错误；否则他就会憎恨他自己。如果让他仔细想想，他有多少次违背了道德，有多少行为需要宽恕；那么他也会对自己感到愤怒的。因为没有公正的法官会在自己的事情上宣布一种裁决，而在别人的事情上宣布另一种裁决。没有一个人能够宣布自己无罪，所有那些声称自己是清白的人，他想到的一定不是自己的良知，而是想到别人的看法。对犯错误者显出一种和蔼的、慈父般的情怀，不是对他们穷追不舍，而是把他们唤回到正确的地方，这是多么的更有人情味啊！如果一个人迷了路，漫步穿过我们的田地，领他到正路比把他驱逐出去要好。

因此，对犯错误的人，也应该通过劝诫和强迫，通过温和的和严厉的手段而使其改正；而且，为了他们自己，也为了别人，我们要尽力使他变成一个更好的人。我们要限制的不是我们的责备，而是我们的愤怒。有哪个医生会朝病人发火呢？“但是，”你会说，“他们是不可能被改造好的，在他们身上没有可塑性，看不到这个美好的希望的任何机会。”那么，就让他们从人类社会中被清除出去吧；如果他们所到之处一切会更糟的话，就以这个唯一可行的办法让他们停止为恶吧——但是要丝毫不带仇恨地来做这件事。因为当我把一个人从他自身拯救出来时，我又有什么理由去憎恨这个我正在向其提供最大帮助的人呢？当一个人用手术刀操作于他身体的某些部位时，他会憎恨它们吗？这里没有愤怒，只有要求治愈它们的同情心。对疯狗，我们猛击其头颅；对凶猛残

暴的公牛，我们将其杀死；对于生病的绵羊，我们将其拖至屠刀之下以防止它们传染羊群；对于丧尽天良的子女，我们将其除掉；我们甚至溺死一生下来就身体孱弱和不正常的孩子。然而那不是愤怒，而是理性把有害的事物从健康的事物中分离出去。对于掌管惩罚的人来说，没有什么东西比愤怒更不合宜的了；因为如果惩罚是运用判断而施与的话，它就能更好地起到改造的作用。这就是为什么苏格拉底对他的奴隶说：“如果我不是愤怒的话，我就揍你了。”他把对奴隶的斥责延迟到一个更为理性的时刻；当时他责备的是他自己。请问，连苏格拉底都不敢信任自己的愤怒，难道还有谁能将激情置于掌控之下？

因此没有必要为了制止犯错误和邪恶的东西而在发怒时去纠正错误。因为既然愤怒是一种精神上的严重过失，就不应该通过犯错误去纠正错误。“你说什么？”你会大声嚷道：“难道我不该冲一个抢劫者发怒吗？难道我不应该冲一个投毒者发怒吗？”是的，因为当我让自己流血时我是不会冲自己发怒的。我会诉诸每一种惩罚的形式，但是，也只是作为一种补救。如果你还停留在错误的初始阶段，并且正在走向错误，虽不十分严重，但是常常如此，我会尽可能通过责备——刚开始是私下里，然后是公开地，来纠正你的错误。如果你已经走得很远以至于言辞已经不能再让你恢复健全的心智，那么就要通过公开地出丑来阻止你。如果需要用更为激烈的方式，以一种你所能感受到的惩罚来使你刻骨铭心，就会送你去流放，放逐到一个不为人知的地方。如果你的邪恶已经根深蒂固，要求用更严厉的救治办法对付你，我们会诉诸锁链和国家监狱。如果你的心灵不可救药，一犯再犯，并且不屑于去找那些恶人总能找到的各种借口，而是用错误本身充当你做坏事的充足借口；如果你已经喝干了邪恶之水，它的毒质已经如此地和你身体的重要器官混在一起，以至于不把它们一道切掉它就不能流出来；如果，可怜的苦命人！如果你早就渴望着去死，那么我们会帮你这个忙的——我们会拿走你身上的这种疯狂，正是这种疯狂，在你不断给别人带来麻烦的同时也使自己经受着困扰；我们会很高兴地把这个仍然为你留着的仅有的恩惠——死亡——给予你这个长期在自己和别人痛苦中打滚的人。我为什么要对这个我正要给他最大帮助的人生气呢？有时候处决就是最好的怜悯。如果我经过专业医生的训练后进入一家医院或一个富人的家里，当病人的疾病不一样时，我不会做出同样的治疗。我在无数的心灵中所看到的疾病也是多种多样的，而我的使命是治疗政治；我必须为每一个人的疾病

找到合适的治疗办法；让这一个通过自己的自尊来恢复心灵的健康，那一个通过寄居国外，这一个通过痛苦，那一个通过贫穷，这一个用刀剑！因此，即使我作为一名法官要斜穿着长袍、命令吹号召集集会，我也不能心怀愤怒与仇恨，而是要带着法律的威严走上高高的法庭；而当我宣读那些神圣的判词时，我的声音并不显得凶恶，而是庄严而温和，我不是愤怒地，而是严肃地下达执行法律的命令。当我下令把一名罪犯斩首，或把一名杀父的凶手缝入布袋里去淹死，或把一名士兵处死，或把一名叛徒或公众的敌人放到塔尔皮亚岩石上去摔死，我不会有愤怒的表情，我的面容和感受都会像是在杀死一条蛇或任何其他有毒动物那样。你说：“为了惩罚，我们不得不愤怒。”什么！你以为法律会对它从不认识、从没见过、希望他再也不存在的人感到愤怒吗？因此，我们要使我们具有法律的精神——法律所表示的不是愤怒，而是意志的决定。因为，如果好人对恶徒们的罪行感到愤怒是正确的话，那么他们对他们的富足感到忌妒也是对的。而且事实上，有什么事情看上去会比某些恶棍生活富足、备受命运恩宠更不公正的呢？他们本该遭受最大的厄运。但是好人不会愤怒地注视他们的罪行，也同样不会以忌妒的眼神盯着他们的幸福。公正的法官对非法的行为进行判决，但他不会恨它们。“你说什么？”你会说，“当智慧的人碰到这样的事情需要处理时，难道他的内心就不会受到这件事的影响，偏离日常的冷静？”我承认会的；它会体验到某种轻度的、表面的情感。因为正如芝诺^[11]所说：“甚至连智慧者的心灵在伤口愈合后也会长久地留着它的伤疤。”因此，他会体验到某种激情的迹象和阴影，但是他会从激情本身中解脱出来。

亚里士多德说，某些激情如果加以恰当的使用，就可以发挥武器的作用。如果这些激情真的像打仗的工具那样能够任凭使用者之意拿起和放下，那么这么说是对的。但是，亚里士多德让美德所用的这些“武器”完全是按照自己的命令而战斗的；它们不会等待人的手势，它们不是被人所控制，而是控制着人。大自然已经给了我们一个令人满意的装备——理性；我们不需要其他的工具。理性就是她所赠予我们的武器；它强大、持久、顺从，它并不是双刃剑，不会反过来伤害它的主人。理性本身就足够了，它不仅能够提供忠告，而且也能指挥行为。你们以为理性居然要从愤怒中寻求保护——前者忠心耿耿，后者却摇摆不定；前者足可信赖，后者却不值得信任，前者是健全的，后者是病态的，还有什么比这更愚蠢的事吗？即便是在愤怒看起来必不可少的领域——行动实践

——当中，理性如果仅仅依靠自己，它不是也拥有更为强大的力量吗？因为理性一旦确立了某个行动的必要性，就会坚持不懈地实现它的目标，因为理性看不出有什么更好的东西可以取代自己；因此，理性的决定一旦作出，就无可更改。但是愤怒却经常为怜悯所逼回；因为它没有持久的力量，它并不是真的强有力，只是在一开始来势汹汹。这就像从地表刮起的风，当它从溪流和沼泽地产生时，它们很强烈，但是不能持久。愤怒也是以强大的冲击力而开始，接着就因过早地精疲力竭而崩溃，尽管它的头脑里充满了残忍的念头和各种闻所未闻的酷刑，然而一旦到了该施刑罚的时候它就已经变得虚弱不堪了。激情会突然地消退，理性则是均衡的。但是，即使愤怒能够坚持，也常常会发生这样的事情：在杀死两三个牺牲品之后它会停止杀戮，尽管还有更多的人应该去死。它的最初几拳是凶猛的；正如蛇，当它们刚从洞穴中爬出来时充满了毒液，但是，在反复地撕咬耗干了毒液后，它们的牙齿就没有危害了。所以，并不是所有犯下相同罪行的人都会受到相同的惩罚，经常是犯下较小罪恶的人受到了较大的惩罚，因为他受到的惩罚来自刚刚发作的怒火。愤怒是完全不均衡的，它时而冲得比它所应该的更远，时而停得比它所应该停的更早。因为它放纵自己的冲动，它的判断反复无常，拒绝听取证据，不给人申辩的机会，顽固地坚持它所随意抓住的任何观点，并且即使是弄错了，也绝不愿意服输。

理性会听取双方的意见，然后会要求推迟行动——即便是它自己的行动，以便有时间去筛选出真理；而愤怒却是仓促行事。理性希望它所作出的决定是公正的；愤怒却只希望它作出的决定看上去公正。理性只考虑正待裁决的问题；愤怒却会被毫不相干、鸡毛蒜皮的小事所左右。得意洋洋的举止，过分大声的嗓门，言辞上的鲁莽，着装上的矫饰，资助他人时的炫耀作秀，受到公众的青睐——这些都会使愤怒不可遏制。它会多次指责被告，因为它痛恨他的律师；即使把真理堆到它面前，它还是喜欢错误并抓住不放；它拒绝被说服，并且一旦踏入错误，它会把顽固坚持看得比忏悔更为光荣。

我记得有一个叫格纳乌斯·皮索（Gnaeus Piso）的人，这人摆脱了很多恶习，但是却被误导相信顽固就是坚定。有一次，当他愤怒的时候，他下令处死一名没有和他的战友一起返回部队的士兵，理由是如果这个士兵不能交出他的同伴，就一定是已经把他杀了；当这名士兵要求花点时间作个调查时遭到了拒绝。于是这个被判死刑的人被推出城墙

外，正当他要引颈受戮时，那名被认为已经遭到谋杀的同伴突然出现了。掌管行刑的军官立刻命令卫兵收剑，把受刑者带回到皮索那里，以免让皮索受人指责；因为幸运已经解救了这名士兵。营地上一片欢腾，一群人伴送着这两位紧紧相拥的战友。皮索却愤怒地登台命令将两名士兵——一个并没有犯谋杀罪的人和一个人已经死里逃生的人——都拉出去处死！还能有比这更不公正的事情吗？就因为其中一个人被证明是清白无辜的，两个人都要去死。更有甚者，皮索又增加了第三个人去死；因为他命令处死那个把死刑犯推回来的军官。因为一个人的清白无辜，三个人在同一个地方被处死。噢，愤怒在为它的疯狂制造借口时是多么聪明啊！“你，”他说，“我下令将你处死是因为你被判了死刑；你，是因为你使你的同伴被判死刑；你，是因为命令你去执行死刑时没有服从。”就因为它没有理由杀死任何一个人，于是就想了三条罪名。

我说愤怒有很大的缺陷——它拒绝受到管制。如果真理违背了它的欲望，它就会愤怒地反对真理。它怒吼、吵闹摇摆整个身体，攻击它瞄上的人，冲着他们倾泻辱骂和诅咒。理性并不会这样做。但是，如果有客观需要，它会平静地、毫无生息地把整个家族连根端掉；那些对国家有害的家庭，它会连其妇孺一并除掉；它会拆除他们的房子，把它们夷为平地，会彻底除去自由之敌的名字。所有这一切它都会去做，但是不会咬牙切齿，也不会横眉怒目，不会做任何与法官身份不相称的事情，它的表情在任何时候都会和它在宣布一项重大判决时一样冷静和平静。希罗尼姆斯（Hieronimus）问道：“在你准备给人一顿鞭子之前，有什么必要咬紧自己的嘴唇呢？”如果他看见一个总督因为受刑者的衣服没有撕开就跳下法庭，一把夺过随从手里的权束棒，划破自己的衣服，又会怎么说呢？掀翻桌子，摔碎杯子，以头触柱，披头散发，捶胸顿足，这样做又有什么收获呢？请想想，愤怒真是强大啊，如果它不能迅速尽情地向别人发泄，它就会反过来伤害自己！结果，旁观者不得不去拖住发怒者，求他们不要和自己过不去。

一个从不发怒的人会给每个人施加应有的惩罚，他绝不会做上述这些事情。甚至在发现了一个人的罪行之后，他也会常常放走他。如果对罪行的悔恨能够证实向善的愿望，如果他察觉到罪行并不是出自这个人灵魂的最深处，而是出自灵魂的表层，他就会让这个入免受惩罚；他知道这样做既不会伤害受罚者，也不会伤害惩罚者。有时，在扫除大恶时还不如扫除小恶时更冷酷无情，如果前者所犯罪恶并不是出自残忍，而

是一时的软弱，而后者所犯罪恶却出自秘密隐藏、长期形成的狡诈的本能。对于两个犯了相同罪恶的人，他会给予不同的惩罚，如果其中一个是出于疏忽而犯罪，而另一个则是故意为恶的话。在每次惩罚中，他总是心中明白：某一种惩罚形式是用来使坏人变好，而另一种形式则是用来去除他们；在这两种情况中，他都会着眼于将来的改善，而不是抓住过去不放。因而柏拉图说过：“一个智慧的人不会为了一个人已经犯下的罪恶而惩罚他，而是为了使他免于罪恶而惩罚他；因为往事不可追，来者犹可止。”^[12]他会公开处死那些可以充作死不悔改者的邪恶典型的人；这与其说是在毁掉这些作恶者，不如说是用他们阻止其他人作恶。这些都是一个智慧的人必须估量和考虑的事情；并且你会看到，当他着手处理一件需要极为谨慎的事情——运用生杀大权时，他是多么地应该从所有的情感中摆脱出来。把一把剑存放在一个愤怒的人那里是很糟糕的。

再有，你也一定不要认为愤怒会有助于灵魂的伟大。那不是伟大，它是一种恶性膨胀；正如当疾病由于大量的化脓腐烂而使身体肿胀时，它也不是正常生长的结果，而是一种致命的过度膨胀。所有被灵魂的狂怒提升到超人能力的人都相信他们扬眉吐气，获得了一种崇高和庄严；但是它并非依靠在任何坚实的东西上面，而任何缺少坚实基础的上升都不可避免地会下跌。愤怒没有立足点；它并非从稳定和持久的事物中产生，而是一个吹胀起来的、空洞的东西，正如匹夫之勇不同于勇敢，狂妄自大不同于自信，愠怒不同于严厉，残忍不同于严格一样，愤怒也与灵魂的伟大风马牛不相及。依我说，崇高的灵魂与傲慢的灵魂之间的区别是巨大的。愤怒并不追求壮丽或者美的东西。相反，在我看来，它表现出的是一种虚弱和疲惫的心态，一种意识到自己的软弱和过度敏感的心态，正如当身体生病时那样，它处处是伤口，轻轻一碰，就呻吟不止。因而愤怒是一种最女人气和孩子气的软弱。“但是，”你将会说，“愤怒在男人身上也能找到。”不错，即使是男人也会拥有一些类似小孩和女人的本性。“你说什么？”你会大叫道：“愤怒的人所说的话有时候看起来不像是一个伟大灵魂的言辞吗？”对于那些不知道什么是真正伟大的人而言，是这样的。拿那句著名的话来说：“只要他们害怕，那就让他们恨去吧。”这句话是如此的可怕和令人震惊，因而你可能知道它写于苏拉时代。我不能确定哪一种愿望更糟糕——是其能为人所恨还是能为人所惧。“让他们恨去吧，”他说。他想到终有一天人们会诅咒他、阴

谋反对他、制伏他，结果他就加上了一句，是什么呢？哦，让诸神诅咒他吧，他想出了如此令人憎恨的一句诅咒：“让他们恨去吧！”——那么然后呢？只要他们服从？不！只要他们赞同？不！那么是什么呢？“只要他们害怕！”在这样的条件下，我甚至不会期待被人所爱。你觉得这就是一个伟大灵魂的言辞吗？你在欺骗自己；因为在它这里没有任何伟大的东西——它是令人恐怖的。

你不必相信愤怒所说的话，因为它们大声喧闹而充满威胁，但是内心却非常的怯懦。你也不必把在那位最雄辩的作家提图斯·利维阿斯那里发现的这个说法当真，他说：“一个在性格上不好但却伟大的人。”在性格上不可能有这样的分离；性格要么是善良的，要么是不伟大的，因为灵魂的伟大，如我所理解的那样，是一种不可动摇的事物，从表到里坚实稳固，从头到尾都始终如一、强壮有力——这是不能存在于邪恶本性中的事物。恶人们可以是可怕的、狂暴的、有破坏性的，但是他们从来不会拥有伟大，因为善是伟大的支撑和支柱。然而，他们会通过言辞、努力和所有外在的表现给人留下伟大的印象；他们会说一些你可能认为象征伟大灵魂的言论，就像恺撒那样。他冲着上天发怒，因为它的隆隆雷声打断了那些哑剧演员的表演，他更急于模仿这些演员，而不是观看他们表演，而当天上的雷电——它们显然没击中目标——惊吓了他的享乐时，他向朱庇特神挑战，甚至要与他搏斗到底，嘴里喊着荷马的诗句：

要么你把我举起，要么我把你举起。[13]

多么疯狂！他以为即使朱庇特神也不能伤害自己，或者他甚至能伤害朱庇特神。我认为他的这些话在激励阴谋者的心灵上并没有什么分量；因为要忍受一个不能容忍朱庇特神的人，看来就是忍耐的极限了！

因此，即使当愤怒看起来像神和人那样慷慨激昂、目空一切时，在它那里也没有什么伟大和高贵的东西。否则，那个认为愤怒显示灵魂伟大的人，就让他也去认为奢侈同样显示灵魂的伟大吧：它渴望栖身象牙之上，位处锦衣之列，头戴紫金之冠，渴望移山造海，俯掷江河，仰挂花园[14]。就让他认为贪婪也预示着灵魂的伟大吧：它念念不忘于金山银堆，它辛苦耕耘于除名声以外的所有领域，它的一个管家就控制着比从前分给执政官的土地还要多的田产。就让他也认为性欲同样预示着灵魂的伟大吧：它不避艰险游过海峡，它通过嫖娼使青年丧失性能力，它蔑视死亡，勇敢面对丈夫的利剑。就让他认为野心也预示着灵魂的伟大

吧：它不满意每年的职位；如果可能，它会使年历上只填一个名字
[15]，它会在全世界到处建立它的纪念碑。这样的品质，无论它们达到什么样的程度，都是狭隘、可怜和卑下的。只有美德是崇高和庄严的；而且，任何东西只要缺乏宁静，就不可能是伟大的。

第二卷

诺维图斯，我在第一卷中处理的是一个更为丰富的主题；因为向下堕落到恶习中去是很容易的。^[16]现在我们必须转到一些更为狭窄的问题上；因为我们下面的问题乃是：愤怒是源于选择还是冲动，也就是说，它是完全自发产生的，还是像在我们体内进行的很多其他事一样，在发生时不可能不被我们察觉。但是，为了以后能上升到其他的更为崇高的主题，讨论必须下降到对这些事情的思考。因为在我们的体内，也是首先产生骨骼系统、肌肉和关节，它们构成了整体的框架结构，并且是极为重要的部分，然而绝不美观好看；接下来就是所有漂亮的脸蛋和外表所依赖的那些部分；在所有这些之后，当身体已经完备时，才最后加上最先吸引眼睛的东西——肤色。

毫无疑问，愤怒是被“受到伤害”的直接印象所激起的；但是问题在于它是否会立即紧随着这个印象出现，在没有心智的帮助下就跳起来，或者它只有在心智的认可（assent）下才会被激起。我们的观点是：它从不单独行动，它只是在心智的支持下行动。因为产生已受伤害的印象，渴望为此复仇，并且把“人不应该受伤害”和“人应该复仇”这两个命题结合起来——这可不是毫无意志选择的、纯粹的心灵冲动行为。简单的冲动只是一下子的心理过程，我们这里看到的却是一个复杂的、由几个要素组成的心理过程：心灵已经了解了某个事情，已经变得愤怒了，已经谴责了这个行为，于是现在要努力为此复仇了。除非心灵认可了使它激动的印象，否则这些过程是不可能的。

“但是，”你会问，“我们进行这样一种探究的目的是什么？”我会回答说：是为了我们能够知道什么是愤怒；因为如果它违背我们的意志而产生，它就绝不会向理性屈服。因为所有不由我们自己意志产生的感觉都是不可控制和不可避免的，比如当我们被泼了冷水之后的颤抖，碰到某种东西后的退缩；坏消息会使头发直竖，污言秽语会引起满脸通红，当一个人从悬崖上往下看时，就会头晕眼花。因为这些事中没有一件是在我们控制之内的，推理无法阻止它们发生。但是，愤怒有可能被训诫所击退；因为它是心灵的一个弱点，它不是那种由人的一般命运所产生

的事物，那些事物甚至会降临到最智慧的人头上，其中首先要提到的是我们形成了某人犯了大罪的印象后所感受到的心理震撼，这会在我们观看舞台上的戏剧演出和阅读历史往事时偷偷地潜入我们身上。我们是多么经常地生克洛狄乌斯（Clodius）的气，因为他流放了西塞罗；生安东尼的气，因为他杀死了西塞罗。谁会被马略（Marius）拿起的武器和苏拉（Sulla）公布的死刑命令所激怒呢？^[17]谁会被色奥多图斯（Theodotus）、阿基拉斯（Achillas）以及那个敢于犯下成人罪行的孩子^[18]所激怒呢？有时候唱歌、加速的节奏以及众所周知的战神号角会使我们激动；我们的心灵会被令人震惊的画面、被虽然完全公正但却令人伤心的惩罚所扰乱；同样，别人的微笑使我们微笑，别人的哀悼使我们悲伤，别人的搏斗也会使我们骚动不安。然而这样的感觉并不是愤怒——就如同看到模拟的海难而紧皱眉头并不是悲伤，读到汉尼拔在坎尼城战役^[19]之后包围了罗马而吓得发抖并不是恐惧一样；它们乃是不愿受此遭遇的心灵的情感；它们不是激情，而是激情的开始和萌芽。就如同在和平时期，穿着平民服装的战士会竖起耳朵倾听号角的声音，战马听到兵器的碰撞声会骚动不安。据说当塞诺方图斯（Xenophantus）吹长笛时，亚历山大伸手就去拿他的武器。

这些事情只是偶然地触动心灵，它们没有一件能被称为激情。与其说是心灵引起了它们，不如说是心灵被动地承受了它们。因此，激情并不存在于呈现给心灵的印象所引起的感动中，而是存在于对这些事情的屈服中，以及针对这些偶然刺激采取的进一步行为上。如果有人认为脸色苍白、落泪、对性的渴望、深深叹气、双眼突然放光，以及诸如此类的迹象是表明激情的证据和内在心灵的表现，那么他就错了，他未能明白这些只是身体的骚动。因而，即使是最勇敢的人，当他在装备武器时脸色变白也是很常见的事；最勇敢的战士，当战斗信号发出时他的膝盖也会微微发抖；威风凛凛的指挥官在战斗交火之前，他的心也会提到嗓子眼里；最能言善辩的演说家，在准备演讲前举手投足也会变得不自然。愤怒必定不仅仅是被激起来，而且必须是向前猛冲，因为它是一个积极主动的冲动；而一个积极主动的冲动没有意志的认可是绝不可能产生的，因为一个人在没有心灵的知晓下去复仇和惩罚，这是不可能的。一个人认为自己受到了伤害，想去复仇，但是由于某些顾虑的阻止而立即冷静下来。这个我也不能称之为愤怒；在此，心灵的冲动服从了理性；愤怒则是越过理性，将理性扫地出门。因此，由受到伤害的印象所

激起的心灵的最初骚动与受到伤害的印象同样都不是愤怒本身；由此导致的积极主动的冲动不仅认同这种受到伤害的印象，而且还支持这一印象，这样才是真正的愤怒——通过抉择而走向复仇的心灵混乱。毫无疑问，如同恐惧涉及逃跑，愤怒也涉及攻击；故而请想一想，你是否会相信没有心灵的同意就能够攻击或躲避某个事物。

进而，你可以知道激情是如何开始、生长以及发展到狂乱的：可以说，最初的刺激触动是不自觉的，因为它是激情的一个预备，是某种威吓；接下来就结合了意志的行为（尽管还不是不受羁管的那种），即认为“对我来说为自己报仇就是正当的，因为我受到了伤害”，或者认为“别人应该受到惩罚，因为他犯下了罪行”；第三次的触动则失去了控制，因为它想要去复仇——并非如果它是正当的，而是不管怎样都要这样做，并且已经彻底地征服了理性。我们不可能运用理性来避免心灵所体验到的最初的震动，就像我们不可能避免上述身体体验到的那些感受——别人打呵欠时我也打呵欠的诱惑，手指突然戳过来时双眼的眨动——一样。理性不能克服这样的冲动，尽管偶尔的练习和不断的警觉能够削弱它们。但是由判断所产生的触动就不同了，它可以由判断来消除。

还有一点也应当考虑到，即那些惯于残忍和嗜好杀人者，当他们在杀死那些既没有伤害他们，而且他们自己也不认为受到过其伤害的人时，是否会发怒呢？阿波罗多卢斯（Apollodorus）和法拉里斯（Phalaris）就是这种人。但这不是愤怒，是兽性；因为它并不是因为受到了伤害而去伤害别人，而是只要能伤害别人，甚至就想让别人先伤害他一下；打打杀杀的目的并不在于复仇，而是快乐。为什么会这样呢？这个邪恶的根源就是愤怒；当愤怒在反复放纵和过度后达到了毫无恻隐之心的地步，并且把人类的每一个义务观念都从内心驱逐出去，它在最后就会变得残酷无情。所以这些人才会大笑、欣喜并且体验到巨大的快乐，他们的表情完全不像愤怒，他们是在拿残暴作消遣的乐事。

当汉尼拔看到一条流淌着人血的战壕时，据说他欢呼道：“噢，美妙的景象！”如果这血注满江河或湖泊，那在他看来会是多么的更加的美丽啊！噢，汉尼拔，你生于血泊之中，从小就见惯了屠杀，所以你就能从这种场面中找到特殊的快乐，这还有什么好奇怪的吗？幸运垂顾你，在二十年里让你的残酷心满意足，无论在何处都会把这赏心悦目的景象摆在你眼前；你会在德拉苏麦努斯^[20]看到它，在坎尼城看到它，最后在你自己的迦太基！不久以前，奥古斯都时期的亚细亚统治者弗莱苏斯

(Volesus) 在一天之内砍了三百个人的头；而当他带着那种取得了辉煌骄人战绩的人才有的神气昂首阔步于部队中间时，他用希腊语大喊道：“多有王者气派啊！”然而，如果让他当上了国王，他会做什么呢？不，这不是愤怒，而是一种更为巨大和无可救药的邪恶。

有人争辩道：“如果美德崇尚荣誉，那么冲卑劣发怒就是它的责任。”难道他会说美德必须既低下又伟大？但这正是他说的——既然由正义的行动所导致的快乐是辉煌而显赫的，而由别人的罪恶所导致的愤怒是卑劣低下而又心胸狭窄的，他这也就是在让她〔美德〕既高贵又卑下。但美德在抑制恶习的行为中绝不会犯模仿恶习的罪行；她认为愤怒就其本身而言是应受谴责的，因为它绝不会比那些激起愤怒的缺点好到哪里去，甚至比它们还要坏。美德独特而又本质性的特点是愉悦和快乐；愤怒与悲伤一样，都不合乎她的高贵品格。而悲伤却是愤怒的伴侣，因为愤怒之后必然跟着悔恨或失败，其结果都会走到悲伤。此外，如果向罪恶发怒属于智慧者的本性，那么罪恶越大，他的愤怒就会越大，于是他就会经常发怒。结果就是，智慧的人不仅会变得愤怒，而且会容易发怒。但是，如果我们相信在智慧者的内心既没有雷霆大怒的位置又没有动辄发怒的容身之处，我们还有什么理由不让他完全摆脱这个激情呢？显然，如果他愤怒的程度取决于每一个人的行为，那么就会变得毫无限制。因为，要么他对不同的过错怀有同等的愤怒，那他就是不公正的；要么每当罪行提供发怒的理由时他都怒火中烧，那他就会变得脾气火爆。

自己的激情依赖于别人的邪恶，还有什么比这个与智慧的人更不相称？伟大的苏格拉底会失去把出门时带走的表情带回家的能力吗？但是如果一个智慧的人会被卑鄙的行为所激怒，如果他会被那些罪行弄得悲伤和心烦，那么显然，没有什么比这位智慧的人的运气更惨的了；愤怒和悲伤会贯穿他的整个生活。因为，到何时他才会看不见那些他反对的东西呢？每次出门，他都不得不遇上罪犯、守财奴、挥霍者、放荡者——这些人对自己还很满意。他找不到使他的双眼不再冒火的地方。如果在每个可以发怒的场合他都发怒，那么他就会精疲力竭。所有这些成千上万的人天不亮就赶往法庭——他们的案子是多么卑劣，而他们的辩护律师又是多么的更为卑劣！这个人起诉他父亲的遗嘱，而他本来更应该去尊重它；那一个在法庭上控告他的母亲；还有一个在告密一场犯罪，而他本人被公认是主谋者之一；所选出来的法官，他们所宣判的行

为正是他们自己已经做过的行为；而围观的人群被辩护人巧舌如簧的言辞所误导，对邪恶的狡辩理由甚表好感。

但是何必要细数所有这些不同的类型呢？每当你看到人头攒动的法庭，挤满人群的投票场所，以及大多数平民在此显示自己的圆形竞技场，你可能就会确信，那里面的罪恶之多一定不亚于那儿的人数。在你所看到的那些平民打扮的人中间没有什么和平；一点点报酬都能导致他们中的一个人图谋对另一个人的致命打击；没有人不是通过别人的损失来获益；他们憎恨富庶，鄙视贫困；他们厌恶出类拔萃之人，讨厌低劣无能之辈；他们被互相对立的欲望所驱赶；他们为了小小的快乐或赃物不惜看到整个世界的灭亡。他们生活得就像是在角斗士学校里——与他们一起吃饭的那些人，他们也照样与之打架。这是一个野兽的社会，只不过野兽们彼此比较温和，避免撕咬自己的同类，而人却沉湎于互相厮打。他们只是在这一点上区别于不会说话的动物——即动物对于喂养它们的人会很温和，而疯狂的人却会反咬养育他们的人。

智慧的人一旦开始发怒就停不下来了。每个地方都充满了犯罪与恶行；所犯的罪恶太多了，以至于任何可能的约束都不能将其消除掉。人们在拼命竞争，看谁的邪恶更大。每一天人们作恶的欲望都会增多，而对它的恐惧则在减少；所有对什么是更善、更公正的关注都被驱逐掉了；欲望将自己投向任何它想去的地方，而罪恶也已不再躲躲藏藏了。它们在我们的眼前昂首阔步，邪恶已经到了这样一种公开的地步，赢得了对所有人内心的影响力，以至于清白无辜者不是很少——而是根本就不存在。难道仅仅是个别人或少数人触犯法律吗？就像看到了发出的信号一样，人们从四面八方赶来去抹平是非善恶的所有区分界线：

没有客人能免受主人的伤害，也没有岳父能免受女婿的伤害；

甚至手足之情也极为罕见。

丈夫陷害自己的妻子，妻子陷害自己的丈夫；

凶狠的继母们酿造她们可怕的毒药；

儿子不久就开始指责父亲的年老无用。^[21]

而这些又是所有罪恶中多么少的一部分啊！这位诗人还没有提及同胞互残的流血内战，被战士的誓言所隔离的父母和孩子，被一个罗马人亲手点燃焚烧罗马的火焰；并没有提及一队队充满敌意的骑兵横扫过大地去搜寻被判死刑的公民的藏身之所；并没有提及被毒药污染的小溪，被人类亲手制造的瘟疫；并没有提及围着遭围攻的父母们的壕沟，拥挤

的监狱，把整个城市烧为平地的大火；并没有提及阴毒险恶的暴政，窥伺王权、颠覆国家的密谋，并没有提及那些现在被大肆颂扬、但只要人们有力量将其镇压就依然是罪行的行为——那些甚至让人们议论纷纷的强奸、淫荡和好色的行为。而且还要再加上这些：国家之间公开的虚假誓言，公然地撕毁条约，以及当人们无力抵抗时被强者掠夺的战利品，还有两面三刀、盗窃、欺诈和矢口否认的债务——这些罪行即使全部三个广场[22]也不能提供足够的审判场所！如果你以为罪恶的无耻会迫使智慧的人发怒，那你就绝不会仅仅是发怒，而是会发疯。

你应该宁可这样想——没有人应当因人们的错误而发怒。你说，一个人难道应该对那些在黑暗中蹒跚而行的人发怒吗？难道应该对因为耳聋而未听从命令的人发怒吗？对因观看比赛和同伴们愚蠢的体育活动而忘记自己职责的孩子们发怒吗？你会想对那些因生病或年老而变得疲倦的人发怒吗？在人类各种易患的疾病中，我们必须还得加上这一个疾病——充满心灵的黑暗，以及不是被迫迷路，而是喜欢迷失。为了不对个人发怒，你必须普遍地谅解人类，你必须不严格要求人类。如果你因为青年人和老年人犯了错误就向他们发怒，那么你就对婴孩发怒吧；因为他们注定要犯罪。但是谁会向因为太小而不能分辨是非的孩子们发怒呢？然而作为一个人，他甚至比作为一个孩子具有犯错的更大和更真实的理由。这就是我们生下来就注定的命运——我们是这样的动物：既屈服于身体的疾病，也屈服于同样多的心灵的疾病，尽管我们的辨别能力既不迟钝也不麻木，然而我们运用得很差劲，并且在邪恶上彼此成为效尤的榜样。如果有人跟着走错道的人的脚步走，难道他不应该由于引他误入歧途的正是公众大道而得到原谅吗？对于个别的士兵，指挥官可以严厉责罚，但是当整个军队逃跑时，他就必须忍耐了。那么是什么使智慧的人不发怒？罪人太多了。他知道对普遍流行的罪恶发怒，太不公平，也十分危险。

每当赫拉克利特从家里出来时，看到周围那么多人正过着可怜的生活——不，倒不如说正在可怜地死去——他就会潸然泪下；他碰到的所有快乐、高兴的人都会引发他的恻隐之心；他是慈悲心肠，但是太软弱了，而且他自己就是一个需要同情的人。另一方面，据说德谟克利特出现在公共场合时从来都是笑声不断；人们的所谓严肃追求在他看来实在算不上什么严肃的。在所有这些事情中，哪有愤怒的位置？一切事情引起的或者是笑声，或者是眼泪。

智慧的人是不会冲罪人发怒的。你问为什么？因为他知道没有人生而智慧，而是经过学习而变得智慧的，他知道每一个时代只有最少数的人才能成就智慧，因为他完全了解人类生活的状况，而智慧的人不会对自然本性感到愤怒。你想，一个神志清楚的人会因苹果并非挂在灌木枝上而感到惊奇吗？他会因荆棘和石楠树上没有结满有用的果实而感到惊奇吗？没有人会对自然本性所支撑的错误感到愤怒。所以智慧的人和善而公正地对待错误，他不是罪犯的敌人，而是改造者；每天出门的时候，他就会想：“我会碰到很多沉湎于酒色的人，很多忘恩负义的人，很多贪图钱财的人，很多被野心的疯狂猛烈抽打的人。”他会像一个医生观察病人那样友好地察看这些人。当一位船长发现他的船的船体结合处裂开了，到处都水如泉涌，他会对水手和船本身发怒吗？不，他会宁愿冲过去营救，把一部分水排在外面，把一部分水舀出去，他会把能看见的口子封死，对于偷偷使水涌进货舱的暗缝，他会不断辛苦劳作，加以克服，他不会仅仅因为涌入的水和舀出的一样多就放松自己的努力。与连绵不断、大量滋生的邪恶作斗争的救援者必须百折不挠，不仅仅只是使其暂时中断，而是制止它，大获全胜。

有人说：“愤怒还是有用的，因为它避免被人轻视，因为它使恶人恐惧。”首先，如果愤怒的力量就等于它的恐吓，那么它之所以可怕的原因也同样就是它遭人恨的原因；此外，被人恐惧比被人蔑视还要危险。但是，如果愤怒没有什么力量，那么它甚至更容易遭人蔑视，无法避免被人嘲笑。因为，有什么比愤怒的徒劳无功的咆哮恐吓更为愚蠢的呢？其次，某些事物是较为可怕的，但它们并不会因此而更为可取。我不会这样对智慧的人说：“野兽和智慧的人拥有同样的武器；他们令人害怕。”什么？一个发烧者不是令人害怕吗？痛风不是一种致命的痛苦吗？他们因此从中享有了什么好处没有呢？还是正相反，他们都为人所鄙视、令人讨厌、面目丑陋，而且正是因为这个而不是别的原因，他们被人害怕？因此愤怒就其本身而言只是令人厌恶，而绝不是令人恐惧，而大多数人害怕它也只不过是像孩子们害怕一个令人厌恶的面具一样。而且再想想这样的事实：恐惧总是会反过来伤到制造恐惧的人，令别人害怕的人自己没有不害怕的。在这方面，你不妨回想一下拉拜里乌斯（Laberius）著名的诗句：

一个被很多人害怕的人必然害怕很多人。

当这句诗在内战顶峰时期在剧院中被念出来时，它使所有人都竖耳

倾听，就好像念的台词说出了人们的心声。自然决定了任何通过别人的恐惧来建立自己的强大的事物，必然不会缺乏自己的恐惧。即使是狮子，在听到最轻微的响动时，它的心脏又会怎样的跳动啊！一个影子、一个声音或者一种陌生的气味都会使这个百兽中最勇敢者受到惊吓。令人害怕者必定也同样会战栗。因此，智慧的人既没有任何理由让别人害怕他，也不会仅仅因为愤怒引起恐惧就认为愤怒是一个强大的东西，因为即使最令人鄙视的事物，比如有毒的酿酒、对人有害的尸骨以及咬伤，也同样令人害怕。既然一根悬挂着羽毛的细绳都能阻挡庞大的兽群并把它们引入陷阱，那么，它由于这一效果而被称为“恐惧”，是不足为怪的；因为愚蠢的事物对愚蠢者而言也是可怕的。不断加速的二轮赛马车和高速旋转的车轮会把狮子驱回到它们的笼子里，而猪的号叫也会让大象恐惧。因而，我们害怕愤怒就像孩子们恐惧黑暗、野兽们畏惧色彩绚丽的羽毛一样。愤怒就其本身而言，没有什么强大的地方或什么英雄气概，只不过有浅薄的心灵受其影响而已。

有人说：“如果你要去除愤怒，就必须把邪恶也从自然系统中消除掉；然而，二者都不可能。”但是首先，人即使是处在自然系统的冬天中也能免受风寒，即使是处在夏日炎炎之时也能免受暑热。人或者可以借助舒适的住所来保护人抵御严寒，或者也可以用生理上的忍耐来克服热和冷的感受。其次，如果反过来说：一个人在发怒前必须把美德从其内心驱逐出去，因为恶习与美德是不相容的，而且一个人也不可能在发怒的同时又是善的，就像他不可能既生病又健康一样。你会说：“但是把愤怒完全地从内心驱逐出去是不可能的，人类的本性不可能做到这一点。”然而还没有事情会艰难到不能被人类的智慧所征服、不能通过坚持不懈地钻研来完全地熟悉和了解它，也没有激情会如此猛烈、执拗到不能通过训练来克服。心灵无论给自己下达什么命令，都会坚持贯彻到底。有些人已经达到了从不微笑的程度，有些人则完全断绝了饮酒，也有另外的人完全断绝了性的享受，还有一些人则满足于短暂的睡眠，毫不疲倦地延长不睡的时间；一些人学会了在很细小倾斜的绳子上奔跑，学会了挑很重的、几乎超出人的体能限度的担子，学会了潜入深不可测的水中并能长时间在海底不呼吸。还有上千个例子，都可以表明坚持不懈就可以跨越每一个障碍，表明凡是心灵乐意去忍耐，就没有什么事情是真正的困难。我前面所说的这些人，他们不屈不挠的干劲并没有什么酬劳，或者也没有什么酬劳能够配得上他们的这种干劲，因为他们，那

些训练自己在绷紧的绳子上行走的人，把巨大的负荷压载在自己肩头上的人，让自己的双眼顶住睡眠压迫的人，让自己深深扎入海底的人，又能获得什么荣誉呢？然而通过努力，他们实现了他们为之奋斗的目标，尽管这个报酬并不十分巨大。那么当如此巨大的报酬——幸福灵魂的持久平静——等着我们的时候，我们难道不应该鼓起全身力量去承受吗？逃离一切灵魂疾病中最恶者——愤怒，以及与它相伴随的疯狂、凶猛、残忍、狂暴以及其他伺候愤怒的激情，这是一件多么幸福的事情啊！

我们不应该借口说愤怒是“有用的”或“不可避免的”来为自己寻找辩护或为这样的放纵寻找理由；因为，请问，哪种恶习缺少过它的辩护者呢？你不应该说愤怒是“不可根除的”；我们所患的疾病都是能够治愈的，既然我们生来就能做到正确，如果我们想要自己进一步完善，自然本身也会帮助我们的。通向美德的道路并不像某些人想的那样险峻而崎岖；它们可以通过平坦的大道来到达。我现在告诉你的并不是没有根据的无稽之谈。通往幸福生活的路是容易的；你只要踏进去——在神的友善的支持和帮助下！做你现在所做的事情要远比这个艰难。还有什么比心灵的宁静更从容坦然的？又有什么比愤怒更令人疲惫不堪的？有什么比宽大仁慈更自由超脱，又有什么比残酷刻薄更忙碌不堪？心灵的纯洁可以安详地休假，而欲望总是要忙忙碌碌。简言之，所有美德的保持都是容易的，培养恶习的代价却是高昂的。愤怒必须被驱逐——甚至那些认为应该减少愤怒的人也部分地承认这一点。让我们完全地摆脱愤怒吧，它对我们一点好处都没有。没有它，我们会更容易、更公正地消除犯罪，惩罚邪恶者，把他们送上更好的道路。智慧的人会在毫无邪恶帮助的情况下完成他的整个义务，他不会把自己与任何需要忧心忡忡地加以控制的事情连在一起。

因此，任何时候都不应当允许愤怒；有时候如果必须去唤醒听众那迟钝懒散的心灵，我们不得不假装愤怒，正像我们用驱赶棒和烙铁去刺激上路时慢吞吞的马一样。有时候我们必须把恐惧扎入理性对其不起作用的那些人的心灵；然而，发怒与悲伤、害怕一样没有什么用。“你说什么？”你会说：“不是会经常发生一些激起愤怒的事情吗？”是的，但那正是我们最最需要与之近身搏斗的事情。克制这种激情也并不难，因为，甚至连那些运动员，尽管他们要对付的是人的最低下的部分，然而为了能够消耗对手的体力，并在时机有利而不是愤怒时给予打击，也能做到忍受打击和痛苦。皮洛士，这位最著名的体育训练师，据说把告诫他的

训练者不要发怒当作了训练常规；因为愤怒使技艺失常，它只是寻找伤害人的机会。因此理性经常建议忍耐，而愤怒却总是要求报复；在我们刚刚能够逃脱最初的不幸之际，又被投入到了更大的厄运之中。一些人因为不能冷静地忍受一个侮辱性的字眼而被流放，那些一点点不公正都不愿意忍受的人则被严重的不幸压得粉身碎骨，而对充分自由的任何一点减少都感到愤怒的人，则给他们自己带来了奴役。

我们的反对者会说：“你可以确信这一点，即在愤怒中确实有某种高贵的东西，因为你会看到这类自由的民族——如日耳曼人和斯基提亚人（Scythians）——也正是那种最易于发怒的民族。”原因在于那种天生就勇敢、顽强的本性在受到训练的驯服之前是很容易发怒的。由于某些品质天生就只存在于较好的本性中，就像肥沃的土地尽管被忽略，还是会有繁茂的生长；一片高大的森林就是土壤肥沃的标志。因而，天生就具有充沛精力的本性也同样会产生愤怒，由于激动和暴躁，他们根本就不给软弱和虚弱的事物以容身之地。但是他们的精力是有缺陷的，就像未经过培育、只是通过自然本身的慷慨而生长起来的一切事物一样。是的，除非这种本性被迅速地驯化，否则这种倾向于勇敢的性情就会趋向于变得鲁莽和蛮勇。告诉我，难道我们不是发现这些较为温和的缺点，比如怜悯、喜好和害羞是和那些较为温和的性情联结在一起的？因此，我甚至经常能通过一个人自己的罪恶来向你证明他的本性倾向是好的；但是，即使这些罪恶显示出优越的本性，它们也依然是罪行。再者，所有这些像狮子和狼一样由于他们的这种野性而自由放任的民族，甚至由于他们不能屈服于束缚，他们也不可能行使他们的统治。因为他们所拥有的能力并不是那种属于人的能力，而是那种野性的、难以控制的东西；一个人除非自己也能够服从统治，否则他是不能实行统治的。因此，那些控制着帝国的民族一般是那些生活在相当温和的气候中的民族。那些处在靠近天寒地冻的北方的民族拥有残暴的性情——这些性情就像诗人所说的那样，是：

最像他们本地的天气。

你会说：“那些容易发怒的动物被人认为是最高贵的。”但是一个人不应该把那些在它们身上冲动取代了理性的动物当作人类的典范；在人类身上是理性取代冲动。但是，即使是在这些动物的例子中，同样的冲动也不是都同样地给所有的动物带来好处；愤怒有助于狮子，恐惧则有益于牡鹿，好斗有助于雄鹰，怯懦则有益于鸽子。但是，如果说事实并

非是最好的动物最容易发怒，那又如何呢？我相信，那些通过掠夺来获取食物的野兽们，它们越愤怒就做得越好；但是我所要称赞的却是牛和马的忍耐，它们对于缰绳的服从。然而，人拥有整个宇宙和神为标准，所有生灵中，唯有人能理解神，从而可以模仿神，那么，为什么你还要把人类引导到那种低下可怜的标准上呢？你会说：“那些容易发怒的人被认为是所有人中最自然纯朴的。”是的，与那些狡猾的、诡计多端的人相比，他们确实看上去自然纯朴，因为他们不加掩饰。然而我会把他们称为“鲁莽轻率”而不是“自然纯朴”。我们用之于傻子、酒徒、败家子以及所有掩盖其恶行很糟糕的人身上的正是这个术语。

你会说：“有时演说家在愤怒时表现得更加出色。”并非如此，而是在他假装愤怒的时候。因为演员也同样是通过他的慷慨陈词来打动观众的，但不是在他愤怒的时候，而是当他扮演这个愤怒的角色很成功的时候。因此，在陪审团面前，在公共集会上，每当我们用自己的意愿影响其他人的心灵时，我们就必须有时假装愤怒，有时假装害怕，有时假装可怜，这样我们就可以使别人受到同样的感动；对一种情感的假装常常会产生真实的情感无法产生的效果。你又说：“毫无愤怒的心灵是没有活力的。”如果它得不到比愤怒还要强有力的东西的激励，那么也确实会这样。一个人既不应该是拦路抢劫的强盗，也不应该是强盗的受害者。既不应该心肠太软，也不应该残忍无情；前者在精神上太软，后者则太硬。那么就让智慧的人表现适中吧，在需要强有力手段的地方，就让他不要去运用愤怒而是去运用强制吧。

处理完了关于愤怒产生的问题之后，现在让我们思考它的补救办法。在我看来，只有两个规则——不陷入愤怒，以及在愤怒时不做任何错事。正像在照料身体的时候，某些规则是用来保护健康的，另一些是用来恢复健康的。同样，我们也必须用一种方法来击退愤怒，用另一种方法来抑制愤怒。为了避免愤怒，我们会制定某些应用于整个一生的规则；这些可以划分为两大类——受教育时期和以后的时期。

受教育时期需要最多地加以注意，它也将被证明是最可受益的时期；因为当心灵还很稚嫩的时候去训练它是很容易的，而要去控制那些已经随着我们的长大而长成的恶习则是一件困难的事。炽热的心灵本性上最容易愤怒。众所周知，存在着火、水、气、土四种元素，因此也就有四种相应的性质，热、湿、冷、干。因而，地区之间，动物之间，物质之间，性格之间各种各样的差异都是由这四种元素的混合造成的；因

此，如果混合体中拥有的某种元素较多，那么在性质上就会显示出朝着某一方面的较大偏向。正是由于这个，我们才把某些地区称为湿的，某些地区称为干的，某些为热的，某些为冷的。同样的区分也适用于动物与人，每个人身上有多少湿的和干的元素，这将造成很大差异；他的性格就由在他身上占据优势份额的元素所决定。心灵的炽热构成会产生狂怒的人，因为火是活跃主动而又难以驾驭的；冷的混合物产生懦夫，因为冷是缓慢而又收缩的。因而我们学派中的一些人就认为，愤怒是由于心脏周围的热血在胸口沸腾所引起的；之所以会把这个特殊的场所指派给愤怒，无非是由于整个身体最温暖的部分就是胸口。在那些拥有更多湿性的人身上，愤怒是逐渐增长的，因为没有现成的热量，而是要通过运动去获得：所以孩子和妇女们的愤怒比较强烈，但不严重，它在开始的时候程度较轻。在生命的干性时期^[23]，愤怒是强大而有力的，但是不会有什么增长，几乎显不出什么增加来，因为热这时正在衰退，而冷随之而来。老人只是易发怒和爱抱怨，病人、正在康复中的人以及所有由于体能耗尽或血液流失而使身体热量消耗的人也都如此。由于饥渴而憔悴的人和身体贫血、营养不良以及虚弱的人的情形也是如此。酒会引起怒火，因为它增加热量；有些人大醉时会全身沸腾，另一些人则只是微醉就会这样，每个人的情况根据自己的本性而定。红头发和红皮肤的人之所以脾气极端暴躁只是因为他们生来就具有别人在发怒时常常呈现的这种颜色；因为他们的血是活跃不安的。

除了本性使某些人易于发怒，还有一些偶然因素也能起到与本性一样的效果。有些人的愤怒是由生病或身体受伤所导致的，另一些人是由于辛劳和无休止的熬夜，由于焦虑不安夜不成眠，由于长期的思念和陷入爱情所带来的；还有其他损害身体或心灵的事情，也都会产生一种容易抱怨的心理病态。但这些都是开始和原因；发挥最大作用的要数习惯；如果这是根深蒂固的，那么它就会助长缺点。至于本性，是很难改变的，我们不可能改变一生下来就已经一劳永逸地结合在一起的元素；但是始终知道这一点是很有用的，这样，火暴脾气的人应该远离饮酒；柏拉图就认为孩子们应该禁酒，以防止火上加火。^[24]这样的人也不要使劲塞饱肚子；因为他们的身体会膨胀，而他们的心态也会随着身体而膨胀。他们应该进行辛苦的锻炼，多消耗，以便减少热量，但不会用尽；这样，他们过高的狂热就会消退。游戏也是有益的，因为适度的快乐会使心灵放松并使它平衡。较湿的和较干的本性，以及冷的本性并没

有发怒的危险，但是他们必须意识到那些较为卑下的缺点——恐惧、乖戾、气馁以及多疑。因而这样的本性需要激励、放任以及唤起兴奋。某些治疗方法是用来抵制愤怒的，另一些则是用来抵制生闷气的，既然治好这两种缺点不仅要采用不同的办法，而且甚至要用相反的办法，那么我们应该始终打击已经变得较强大的缺点。

要我说，在一开始就给孩子们以正确的训练是最有好处的；然而指导起来比较难，因为我们要尽一切力量既不在他们身上培养愤怒，又不导致他们与生俱来的勇气锋芒皆无。这件事需要小心注意，因为这两种品质——需要加以鼓励的这种和应该予以制止的这种——是由相似的事物所哺育的，而相似的事物甚至很容易骗过密切观察的人。通过自由，激情^[25]就能得以生长，通过奴役，激情就受到压制；如果称赞并引导激情向往善的事物，它就往上增长，但是这些方法也同样养育出傲慢和脾气；因此我们就必须在这两个极端之间引导孩子，时而使用马勒来约束，时而使用马刺来激励。他应该不屈服于任何屈辱的事情、任何奴颜婢膝的事情；也绝不应该让他不得不谦卑地乞求，即不要让乞求有利可图——相反，应该奖励的是他自己的优点、过去的品行及成功的希望。我们不能允许他在和游玩伙伴的搏斗中被击倒或发怒；为了能够让他搏斗中养成只想战胜对手而不是伤害对手的习惯，我们必须不厌其烦地关照他友善对待那些与他练习搏斗的人。每当他占据了优势或者做得值得称赞，我们就应让他得到鼓励，但不可让他过分得意，因为快乐会导致过分欣喜，过分欣喜则导致过于自负和自视过高。我们也允许他得到一定的放松和休息，不过不能让他堕入到懒惰和安逸中去，而且要让他远离一切娇生惯养的腐蚀；因为再没别的东西能像娇生惯养那样让孩子脾气变得火爆了。因此，对一个孩子越放纵，监管越随意，他的性情就越容易被宠坏。他不能忍受断然的拒绝，因为他从未被拒绝过任何事情，他的眼泪总是由焦急的母亲帮他擦去，他被允许对他的家庭教师为所欲为。难道你没有注意到，伴随着每一个更高程度的幸运都会出现更大的愤怒倾向？这一点在富人、贵族和官僚中就特别明显，尤其是当他们眼中的那些轻浮卑琐的家伙由于小人得志而过分膨胀的时候。成功会助长愤怒，尤其是当那些阿谀之徒聚在你周围，趴在你那自豪的耳边低声私语时：“什么，那个人竟敢和你顶嘴？你对自己的估计和你的重要地位可不相称；你这是自贬身份啊！”——这样那样的阿谀奉承即使是那些理智的、原本心态平静的人也难以抵挡。因此童年时期应该远离所有的

阿谀之辞；要让孩子听到真话，有时甚至要让他害怕，让他总是彬彬有礼，让他在长辈面前起立。不要让他通过愤怒来满足要求；要在他安静时给予他哭泣时被拒绝的东西。而且，还要让他看见父母的财产但是却不能使用。一旦做错了事就要让他承受责备。给孩子们找性情文静的老师和家庭教师对他们的成长有好处。每个小东西总是依恋与之最亲近者，并且会长得像他一样；保姆和家庭教师的性格不久就会在青年人身上得到再现。有一个在柏拉图的家里抚养成人的孩子，在他回到父母身边后看见他的父亲雷霆大怒时，他的话是：“我从来没有在柏拉图那里看见过这种事情。”我不怀疑他会比学柏拉图更快地学他的父亲！最重要的是要让他饮食简单、衣着朴素，让他的生活方式与他的同伴一样。你从一开始就应该把他与很多人同等对待，以后他是绝不会冲着被认为与他平等的人发怒的。

这些规则都只是关于我们的孩子的。然而，在我们自己的情况中，我们出生时的命运和我们的教育并不能提供借口——或是出身作为恶习的借口，或是教育作为训导的借口；我们必须对出身和教育所产生的结果加以调节。因此，我们必须抵抗愤怒产生的最初触动因素。愤怒的触动因素是一种受到伤害的感觉，我们不要轻易相信这种感觉。即使目睹了某种公然的和显而易见的行为，我们也不应该急于承认这种感觉。因为有些错误的东西看上去就像是真的一样。我们应该始终给予一定的时间；一天时间就能够揭露事情的真相。不要轻信诽谤者。人类本性有一个弱点，我们必须意识到，并且要对它持有戒心——即我们很愿意相信我们所不愿意听到的东西；并且我们甚至还来不及形成判断，就已经勃然大怒。当我们不仅由于别人的控诉而且由于无端的猜疑而激起愤怒，并且对另外一个人的表情或微笑作最恶劣的解释，冲着无辜的人们发火时，我们会说出什么话来呢？因此我们应该倾听不在场的人的反面意见，让愤怒暂缓发作；因为被推迟的惩罚仍然可以实施，而一旦实施就不能再收回。

大家都知道那件刺杀暴君者的故事。他还没有刺杀成功就被捕了，希比亚斯^[26]为了逼他说出同谋，把他送去上刑；于是他说出了聚集在暴君周围的暴君朋友们的名字，因为他知道，暴君的安全所特别仰仗的正是这些人。希比亚斯按照供出来的名字把他们一一杀死以后，他问还有没有其他人。“没有了，”这位刺客说，“就剩了你一个；我没有漏下任何一个关心你的人。”暴君愤怒的结果就是被想刺杀他的人借刀杀人，杀

死了保护自己的。相比之下，亚历山大是多么的更有勇气啊！在读到他母亲的来信警告他要小心他的医生菲利普下毒以后，他毫不惊慌地拿起杯子一饮而尽。在关于朋友的事情上，他更相信自己的判断。他的朋友配得上澄清自己，配得上证明自己的清白！我之所以更为赞赏亚历山大的这一点，是因为没人比他性情更为暴怒。自制在国王当中越少见，他的这一点就越值得赞扬。恺撒大帝同样显示出这一点，他赢得了内战的胜利，但却非常宽容地对待他的胜利；在截获几包被认为是反对派或中立派的人写给庞培的信以后，他就下令把它们烧了。尽管在一定限度内他有纵情发怒的习惯，然而，他宁愿使自己无法发怒。他认为最高尚的宽恕是不去知道每个人所犯的过错。

轻信是大灾祸的一个源头。一个人甚至应该经常不去听人告发，因为在某些情况下受蒙蔽要比起疑心好。怀疑和猜想是最有欺骗性的挑拨，应该把它们从心灵中驱逐出去。“那人并没有礼貌地问候我；这一个没有回吻我；那一个突然地中断了谈话；这一个没有请我吃饭；那一个看起来在躲着我。”我们不会缺少怀疑的理由的。但是解释这些事情时却需要坦荡直率、宽宏大量。我们应该只相信映入我们眼帘的、明白无误的东西，而每当我们的猜疑被证明是没有根据时，我们就应该斥责我们的轻信；因为这种自我责备会养成不再轻信的习惯。

接下来要谈的是这一点：我们不要被无关紧要、微不足道的小事所激怒。一个奴隶动作太慢，或者掺酒的水不够热，或者床垫被弄乱了，或者桌子摆得太粗心了——被这样的事情所激怒就是疯狂。喝一小口酒就退缩的人，不是病了就是健康状况很差；眼睛对白布感到刺激必定是出了什么毛病；看到其他人在干活他自己就感到痛苦的人，必定是被享受的生活掏空了身心。有个故事说从前有一个锡巴里斯（Sybaris）的公民，名叫明狄里德斯（Mindyrides），他看到有个人正在高处挥舞着鹤嘴锄挖东西，就抱怨说这使觉得很累，要求那人不要在他眼前干这样的活；这个人还抱怨说，他觉得更糟糕的是他躺过的玫瑰叶子都被压坏了！当快乐已经腐蚀了心灵和身体以后，那就什么都看不下去了，不是因为受这种苦很艰难，而是因为受苦者是个软骨头。为什么某人的咳嗽或喷嚏，对驱赶苍蝇的疏忽，徘徊不去的狗，或者从粗心大意的仆人手中滑落而掉下来的钥匙就能一下子把我们扔进愤怒中去呢？被长凳拖过地板的摩擦声刺伤了耳朵的可怜虫——他能镇静自如地忍受公共生活中的争吵以及在集会上或者议院里倾泻到他身上的辱骂吗？因奴隶把酒和

雪混合时的疏忽而冲其发火的人，他能够忍受一次夏季战役带来的饥渴吗？因此，没有东西会比来自享乐生活的放纵和偏执更有助于愤怒的了；因此心灵应该受到艰苦的训练，除了压倒性的打击，什么都别理睬。

我们的愤怒要么是由我们根本不可能受其伤害的事物激起的，要么是由那些我们确实可能受到伤害的事物激起的。某些没有生命的事物就属于前一类，比如因为字迹写得太小而经常被我们扔掉或者因为满是错误而经常被我们撕碎的手稿，或者由于不喜欢而扯成碎片的衣物。但是，冲着那些既不值得我们愤怒、也感觉不到我们愤怒的东西发怒是多么愚蠢啊！你会说：“但是，当然是那些制造了它们的人冒犯了我们。”但是，首先，我们常常还没在心里作出这种清楚区分就已经生气了。其次，也许制造者本身还会提供合理的借口：这一位已经尽力了，他手艺不好并不是出于对你的不尊重；另一位的行为并不是想冒犯你。最后，有什么能比先积攒对人的怒气，然后发泄到东西上更为疯狂的呢？但是，既然冲没有生命的东西发怒是疯子的行为，那么冲不会说话的动物发怒也不见得好多少：这些动物是不会伤害我们的，因为它们不可能想这么做；因为除非来自故意，否则不可能有伤害。因此，它们能像剑或石头那样损坏我们，但是它们不能伤害我们。但是有些人认为，当同样的一匹马对一个骑手顺从，对另一个骑手却桀骜不驯的时候，这另一个骑手就受到了污辱，就好像某些动物更容易被某些人驾驭应归于动物的选择而不是更应归于骑手的熟练控制技巧一样。但是冲这些动物发怒，与冲孩子们发怒以及冲那些在智力上和孩子们没有多少差别的人发怒，是同样地愚蠢。因为在一个公正的法官看来，所有这类错误都可以判决为无知，等于无罪。

但是有某些行动者，他们不可能对我们造成损害，他们不拥有任何无益于我们的力量，比如，不朽的神，他们既不想也不能伤害我们。他们生来就是温和友善的，他们不能伤害别人就像不能伤害自己一样。因此，那些因为大海的残暴、雨水的过量、冬季的残酷无情而对神指控的人是疯狂和无知的；所有这些有害或有益于我们的现象都不是针对我们哪个人策划的。宇宙并不是为了我们而带来严冬酷暑；这些都有自己的法则，神的计划据此而运行。如果我们认为自己足以成为这类强大运转的原因，那就太高看自己了。因此这些现象的发生，没有一个是为了伤害我们，不仅如此，而且正相反，它们都趋向于我们的利益。我说过有

某些行动者不能伤害我们，某些则不会伤害我们。好的地方官，父母双亲，教师和法官都属于后者；我们应该以一种服从外科医生手术刀、食谱养生疗法以及其他虽引起痛苦却带来好处的心态来服从他们对我们的惩戒。我们受到了惩罚；那么就多想想我们做了些什么，而不是我们遭的苦难；让我们召唤自己对过去的生活下一个判决吧；如果我们愿意对自己坦诚相待，那么我们会承认我们本来应该付出更高的罚金。

如果我们在所有事情上都愿意扮演公正法官的角色，那就让我们首先确信这一点——即无人能免于错误。因为我们的绝大多数愤怒都起于我们的这些说法，“我不应该受责备”；“我没有做错任何事”。我们对某些申斥的指责和惩罚感到恼火，尽管我们这也是在犯错误，因为我们在错误上又加入了傲慢和固执。有这样的人吗，他能宣称说自己在任何法律的眼中都是清白的？但是，就算这是可能的，拿法律来作为美德的标准，那他的清白又是多么的有限！责任的原则要比法律的原则内涵广得多！由责任感对我们提出的要求又有多少呢，博爱、宽容、正义、正直，所有这些都超出了成文的法律典籍！但是，即使在那种极其狭隘的“清白”的定义下，我们也不能为我们的这种宣称作担保。有些罪恶我们犯过，有些我们考虑过，有些我们想要去做，有些我们曾经怂恿过；在有些事情中我们是清白的，只是因为我们没有得逞。把这个牢记在心，让我们更为公正地对待违反法律者，更为留心倾听那些指责我们的人；尤其是不能对着好人发怒（因为如果我们对好人都要发怒，那么谁还能幸免呢），最不应该的是冲着众神发怒。因为并不是他们的权能，而是我们必然可朽的特征，使我们不得不承受灾难加于我们的痛苦。你会说：“但是疾病和痛苦袭击着我们。”然而，无论如何，总有一天会结束的，因为我们得到的是一个脆弱的肉体。

你会听说有人说了你的坏话；那么先考虑一下你有没有说过他的坏话，考虑一下你说了多少人的坏话。就让我们认为，某些人不是在伤害我们，而是在偿还我们；就让我们认为，某些人是被迫做的，另外一些人则是出于无知；就让我们认为，即使那些故意的人，当他们在伤害我们时，目的只限于这一伤害。这一个人是聪明反被聪明误，那一个人确实做了，但不是来妨碍我们，而是因为不把我们推开他就不能实现他的目标；即使是谄媚，在奉承时也会冒犯我们。如果有人能回想起来自己是多么经常地陷入到毫无价值的怀疑中去，有多少次他善意帮助的机会却蒙上了伤害的外衣，有多少人他曾经一度憎恨后来却学会了去热爱他

们，那么他就能避免所有骤然的怒火，特别是如果每当受到冒犯时，他都能首先默默地对自己说：“我自己也曾经犯过这个错误。”但是你上哪儿去找这么公正的一个法官？如果一个男人垂涎每个人的妻子，并且认为仅仅她属于别人这个事实就足以成为他勾引她的充足而正当的理由——那么这个男人是不会让他的妻子正眼看人的；严厉强制别人忠诚的人正是一个不忠者，惩罚谎言的人本身就是一个伪君子，精于欺骗的律师深深地痛恨对他本人进行的控告；对自己的贞节无所谓的人却不允许别人玩弄自己奴隶的贞操。别人的恶行，我们把它放在眼前，自己的，却把它藏在后面；因此才会出现一位比儿子还要坏的父亲指责他的儿子过早地寻欢作乐，才会出现一个人不宽恕另一个人的过分，却不限制他自己的过分；才会出现杀人者激起暴君的愤怒，抢劫神庙的强盗惩罚小偷。大多数人不是冲罪恶发怒，而是冲作恶者发怒。如果我们让自己这样去想：“难道我们自己就从来没有干过这种事？难道我们从来就不会犯下同样的错误？去谴责这样的行为对我们合适吗”，那么我们会通过自我审查而变得更为宽容。

矫正愤怒的最好办法就是延缓。首先请暂缓发火，不是为了它会宽恕，而是为了它能判断。它最初的攻击是猛烈的；等一会儿就会停止。不要想着立刻把它摧毁；零敲碎打地攻击它，它就会彻底地被征服。在冒犯我们的事物中，有些是听人告发的，有些是我们亲自耳闻目睹的。对于听人说的，我们不要立刻就相信；很多人歪曲事实，以便欺骗别人。还有很多人则是因为他们自己蒙受了欺骗。很多人通过控告来迎合我们的好感，并会捏造一个伤害的事实，以便他可以表示深感痛心；还有些人心地险恶，总想打碎亲密无间的友谊；还有那尖酸刻薄的人，恨不得天下大乱，无事生非，他好躲在安全的地方观赏被他挑动的朋友之间的打斗。即使是一个小小的赔偿问题请你裁决，你也会要求证人来证实这个要求，除非是经过发誓，否则这个证人毫无分量；你会向双方保证程序的公正，你会给他们时间，你也不会偏听一面之词；因为你越频繁地走近事情的真相，它就会变得越一目了然。所以，你会当场谴责一位朋友吗？你会在听他的解释之前，在你询问他之前，在他有机会了解他的原告或指控是什么之前就冲他发怒吗？什么，你已经听了双方的说辞了吗？向你提供消息的人，如果你逼他证实自己所说的话，那么他就会自动停下谈论，“没有必要把我拖进去，”他说，“如果要我出庭，我就不承认；你要是不同意，我就决不告诉你任何事情。”他既怂恿你向前，

同时自己又从这场冲突和斗争中抽身缩回。我们可以说，这个除非是在偷偷摸摸的情况下否则不愿意告诉你任何事情的人，他没什么可说的。还有什么比背地里相信别人却要公开地发怒更不公正的呢？

对于别人的某些冒犯，我们自己就能做证；在这种情况下我们应该深入了解冒犯者的身份和目的。是一个孩子冒犯了我们吗？那么年龄就可以成为他的理由——他不知道什么是错误。是一个长辈吗？或者是他曾经对我们这么好，所以有权伤害我们，或者也许冒犯我们的这个行为实际上是一次帮助。是一个妇女吗？这只是一次过失。是执行命令的某个人吗？心地公正的人对不可避免的事有什么好恼火的呢？是被你伤害的某个人吗？那么你是这件事的始作俑者，你不得不承受它，这并没有什么不公正。是一个法官吗？你应该相信他的看法更甚于相信你自己。是一个国王吗？如果你犯罪的时候他惩罚你，那么服从正义吧；如果你无辜的时候，那么服从命运吧。也许是一个不会说话的动物，或者像哑巴一样的东西？那么，如果你生气，你就会变得像他一样。是一次疾病或厄运吗？如果你顺其自然它就会很轻松地过去。是神吗？当你对他发怒，就像你祈求他对别人发怒一样，都是在浪费你的痛苦。是好人伤害了你吗？那么别信它。是个坏人？不足为奇；他会因此受到来自别人的惩罚的，而且一个人犯罪本身就已经惩罚了他自己。

如我所说，引起愤怒的有两个条件：首先，我们认为我们受到了伤害——关于这点已经说得够多了；其次，我们认为我们是不公正地受到了伤害——关于这一点我们现在就要谈到。人们把某些事情判断为不公正，有时是因为他们认为自己不应当承受这些事情；有时是因为他们没有料到这些事。意想不到的事情我们认为是不应当承受的。因而我们就会被所有违背我们愿望和期待而发生的事情大大地激怒。这就是为什么我们会被家庭琐事所惹恼、会把朋友之间的忽视称为“不道德”的原因。你会质问道：“那么，为什么敌人所干的坏事也会激起我们的愤怒呢？”因为我们并没有预料到，或并没有料到伤害会有这么严重。这个又归因于过分的自爱。我们认为自己甚至不应该受到敌人的伤害；每个人在内心都具有国王的观点，愿意运用任意行事的特权，但是又不愿意因此而受罪。所以，使我们易于发怒的不是傲慢就是无知；因为恶人做恶事有什么值得惊奇的呢？如果一个敌人伤害我们，一个朋友冒犯我们，一个儿子做错了事，一个仆人犯下大错，那有什么奇怪呢？费边曾经说过，用“我没想到”当借口，对一个指挥官来说是最耻辱的；我则认为它

对任何人来讲都是最耻辱的。应该想到一切事情，料到一切事情；即使在好人身上也会出现某种不公平。人类的本性会产生欺诈瞒骗的心地，忘恩负义的心地，贪得无厌的心地，不负责任的心地。当你要对某个人的品质下判断的时候，仔细考虑普通的大多数人吧。

当你最开心时，也是你最应该害怕之际。当一切事情在你看起来风平浪静时，损害的力量并非不存在，而是尚未活跃而已。要始终相信可能会有某种不幸来打击你。没有船长会轻率到为了尽快缩短航行，就在工具还没有齐整的情况下扯开满帆。最重要的是要牢记这一点，即伤害的能力对人来讲是最恶毒、讨厌而又不合人性的，即使是凶猛的野兽也会被人的友善所驯化。只要看一下大象是如何让它的脖子服从轭的支配，男孩和女人们是如何地跳上公牛，并且安全地踩着它们的脊背，毒蛇是如何毫无危害地在我们的杯子中间和怀中爬行，狗熊和狮子，当驯养员在它们笼子里的时候，表情又是多么温和，野兽们又是如何地讨好它们的监管人——我们应该为我们与野兽的这种角色交换感到羞愧。伤害自己的国家是犯罪；因此，伤害一个同胞也是犯罪——因为他是这个国家的一部分；如果我们尊崇整体，部分也应受到尊重：因此，伤害任何人都是犯罪，因为他是那个更大的共同体中的你的一位同胞。万一手要伤害脚，或者眼睛要伤害手，那又会有什么结果呢？身体的所有成员都处在彼此和谐之中，因为单个成员不受损害，这是合乎整体的利益的。因此，人类也应该不伤害个体，社会只有通过它的成员之间的爱和互相保护才能不受损害。我们甚至不会去打死一条毒蛇、水蛇或任何其他通过叮或咬来损害我们的动物，如果我们能够使它们变得友好或者不成为对我们的威胁的话。因此，我们也不应该因为一个人犯了错就去伤害他，而是为了让他不再犯错而惩罚他。对他的惩罚绝不应该着眼于过去，而是应该着眼于未来；因为我们的做法并不是愤怒而是预防。如果每个本性邪恶、堕落的人都应受到惩罚，那就没有人能免于惩罚。

“但是在愤怒时当然有某种快乐，”你会说，“报复真是痛快。”一点也不。就像在友善的行为中以善行酬谢善行并不值得荣耀一样，以伤害回报伤害也并不光彩。在前一种情况中，做得不如别人是可耻的，而在后一种情况中，做得过分是可耻的。“复仇”是一个野蛮的词，但是人们却接受它为合法的；而“报复”除了在等级上有所差异外并没有太大的区别；回报痛苦的人只不过是犯了一个较可原谅的罪而已。有一次当马库斯·伽图（Cato）[\[27\]](#)在公共澡堂时，某个人，因为不认识他，无意间打

了他；你想谁会故意伤害那位伟大人物呢？后来，当这个人道歉时，伽图说：“我不记得曾经挨过一拳。”他觉得不计较这件小事比记恨它要好。你会问道：“那么这个家伙岂不是没有为这种无礼的行为而受到惩罚吗？”没有，但是很好——他开始认识伽图。只有一个伟大的灵魂才能不计较伤害；最令人耻辱的一种复仇就是认为对手不值得报复。很多人在复仇时，把那些轻微的伤害牢记在心。就像高贵的猛兽不理睬小狗的叫声那样不去计较伤害的人，才是伟大而高贵的人。

你会说：“如果我们报了伤害之仇，就会少受轻视。”如果我们为了少受轻视必须诉诸这样一个办法，那么就让我们毫无愤怒地去做。不要带着“复仇是快乐”的想法去做，而是因为复仇是有用的。然而，常常是，假装不知比为此复仇要好。来自更强大者的伤害必须忍受，不仅要顺从地忍受，而且要带着愉快的表情去忍受；如果让他们确信他们已经成功地伤害了一次，他们就会再次伤害。由于命运的垂青而变得傲慢自大的人都有这个严重的缺点——他们对自己伤害的人还感到仇恨。那位服侍国王而活到老年的人，他的话大家都熟悉。当有人问他怎么会做得如此少见的成功，也就是说能活到晚年，他回答说：“领受伤害而报以感激。”因此，报复伤害是远远没有用的，甚至承认受到过伤害也常常是不明智的。帕斯多（Pastor）的儿子，一个著名的罗马武士，因为他的纨绔习气和过于精心打扮头发而冒犯了恺撒，恺撒把他送进了监狱；当这位父亲乞求饶恕他儿子的性命时，恺撒就像受到了提醒去惩罚他一样，立刻命令将他处以死刑；然而为了不对那位父亲太残忍，那天恺撒请他一起吃饭。帕斯多真的来了，脸上也没有显出任何责备的神情。恺撒拿酒杯向他敬酒，祝他身体健康，并让人监视他喝酒；这个可怜的人把酒干完了，尽管他看上去像是在喝他儿子的血。恺撒于是送了他香水和花环，下令去监视他，看他是否使用：他也用了。就在他埋葬他儿子的这一天——不，在这之前的一天，他坐到一百个宴饮的客人中间；尽管年老体弱又患有头风，他还是一口气喝干了甚至在孩子生日时也很少喝的那么多酒，自始至终没有流一滴眼泪，也没有显出任何悲伤的迹象；吃饭时，他的举止就好像是他为他的儿子求的宽恕得到了恩准一样。你问为什么？他还有一个儿子。伟大的普里阿摩斯又是怎么做的呢？他不是掩饰了他的愤怒而且去拥抱那位王者的双膝吗？他不是把沾满着他儿子的血的屠夫之人的手送到嘴边亲吻吗？他不是也吃饭吗？确实，但是他并没有香水和花环，他那嗜杀成性的敌人用甜言蜜语来逼他吃东西，但

并没有让人站在旁边看着他，同时逼他喝干大杯的酒。这个罗马人的祖先，如果他为自己感到害怕，你就会鄙视他。尽管如此，慈爱控制了他的愤怒。他理应被允许离开酒席，以便能够去收殓他儿子的尸骨；但是，这个年轻的王者尽管很友好而礼貌，却连这个也不允许；他频频举杯祝老人身体健康，并以劝其节哀来折磨他；而这位父亲却显出高兴的样子，显得似乎忘掉了那天敌人所做的一切。如果这位客人惹得那位刽子手不高兴，他的另一个儿子就会在劫难逃。[28]

因此，我们必须抑制愤怒，不论挑起它的是与你旗鼓相当的人还是比你强的人或者比你差的人。和旗鼓相当的人斗是极其危险的，和比你强的人斗是丧失理智，和比你差的人斗则是有辱身份。一个在被咬时就一定要反咬一口的人，是卑劣而又可怜的人。老鼠和蚂蚁，如果你把手伸近，它们确实会冲着你来；虚弱的动物，只要被碰一下就会认为受到了伤害。此刻激起我们愤怒的人，如果我们能记着从前从他那里受到的好处，我们就能变得更为友善一些；就让他过去的友善来弥补现在的过错吧。我们还要牢记：我们会从自制忍耐的名声中获得多少赞许，有多少有用的朋友是从宽宏大量中交来的。从苏拉残暴的例子中就产生了这样一个教训，即我们不要冲个人和政敌的孩子发怒，因为他甚至把被放逐者的孩子都从这个国家驱逐出去了。让一个儿子继承父亲所遭受的仇恨，没有比这个更不正义的了。每当我们不愿意宽恕时，就让我们想一下，如果所有的人都冷漠无情，对我们是否有好处呢？那个拒绝原谅的人，他是多么经常地去寻求原谅啊！那个他拒绝原谅的人，他是多么经常地趴在其脚下请求原谅啊。还有什么比拿愤怒换友谊更美妙的呢？罗马人拥有的盟友中，还有谁比曾经一度是最顽固的仇敌更为可靠的呢？如果不是正确的远见把胜利者和被征服者联合起来，这个帝国今天又会在哪里呢？一个人发怒了吗？你是不是正相反，用善意去向他挑战呢？仇恨如果被一方放弃立刻就会死亡；一个巴掌是拍不响的。但是，如果双方都要愤怒了，如果冲突产生了，那么首先退让的人就比较好；被征服的人就是胜利者。如果有人打你，那么向后退；因为如果回击，你就会给他机会和借口来重复他的打击；当你后来再想解脱时就不可能了。

谁愿意拼命刺向敌人，以至于手插入伤口无法拔回来？但是愤怒就是这样的武器；它是很难收回的。我们很注意去拥有轻便的武器，灵活而顺手的宝剑；难道我们就不会避免那些笨拙、粗重而又不能控制的精神爆发吗？最值得追求的速度就是那种能按照要求来控制的速度，它既

不会跑过头，也能被改变，能从奔跑降低为散步；当我们的肌肉不听使唤地抽搐时，我们就知道它们得了病；当他想走路时却跑起来的人，不是老了就是身体出了毛病。在心灵的运行中，我们把那些按照我们的意愿开始的、而不是自行乱冲的，当作是最清醒和健全的。

然而，再没有比先考虑一件事物的可怕性、然后考虑其危险性更显得有益了。没有别的情感会拥有一个如此混乱的外表：它使最美丽的面容也变得丑陋；最平静的表情也因它而变得扭曲和凶恶；一切优雅的风度都离它而去；如果他们的衣着本来整洁而时髦，它也会让它们凌乱不堪，不顾个人外表；如果他们的头发自然地或者梳得光滑整齐，也会因为感受到心灵的状态而怒发冲冠；血管膨胀起来，胸口因为急促地呼吸而备受折磨，脖子也因激昂的话语喷涌而变得肿胀；四肢颤抖，两手无措，整个身体焦躁不安。当其外在表现是如此可怕的时候，你想里面是一种什么样的心灵状态呢？在这个人的胸膛里，其表情又会是多么的更为可怕，其呼吸又会是多么的更为猛烈，愤怒之弦又会是多么的更为紧张，以至于它如果不能找到一次喷发自己的机会就会爆炸！这就像是被杀戮的鲜血浸湿或嗜杀的敌人或野兽的面貌；它是诗人头脑中来自地狱的妖怪，周身缠满了毒蛇和吞吐的火苗；它是从地狱中流出来在民族中间挑起战争和冲突并把所有的和平撕成碎片的幽灵；让我们这样来描绘愤怒——它的眼睛烈焰燃烧，狂风大作，伴随着呼啸、怒吼、呜咽、尖叫以及其他一切讨厌的噪声——如果还有这样的声音的话，双手挥舞着武器（因为它根本就不注意自我保护），在猛烈而血腥的挥舞之中，打得自己遍体鳞伤，步伐紊乱，蒙身于黑暗之中，疯狂地冲锋、掠夺、击溃，辛苦地与所有人的憎恨、特别是它自己的憎恨搏斗，如果不能找到别的办法来伤害，就准备把大地、海洋和天空都翻个个儿；这样的人憎恨别人，同样也被人憎恨。或者，如果你愿意，让我们从诗人的笔下来看这幅图画吧：

挥舞着她那血腥的鞭子，这位战争女神阔步向前，

或者说，冲突之神在她那支离破碎的长袍上夸耀着自豪。[29]

你也可以为这个可怕激情制作别的图画，它还可以被想象得更为可怕。

正如塞克斯提乌斯（Sextius）所评论的那样，让某些人发怒时照一下镜子是有好处的；他们身上的巨大变化让他们惊恐；尽管被带到镜子面前，面对着面他们还是认不出自己。而反映在镜面中的画面所揭示出

来的又是真正丑陋中多么小的一部分啊！如果灵魂能够显示，如果它能处在可以照出它的物质中，那么当我们盯着它的时候，它那乌迹斑斑、红肿扭曲而又膨胀的外表就一定会让我们惊惶失措。实际上，尽管它只能通过血肉、骨头以及这么多的障碍物才能表现出来，它的丑陋还是如此地惊人——如果它能毫无遮蔽地显露出来又会怎么样呢？也许你会认为没有人会被镜子中的愤怒所吓倒。那么，接下来怎么样呢？这个为了改变一下自己而走到镜子面前的人已经是一个改变了的人；当人们仍然愤怒时，他们会觉得凶猛、野蛮是最美丽的形象了，他们还希望看一下他们想要成为的这种样子。

我们更应该注意到这一点——愤怒本身已经自动地伤害了多少人。一些人因太多的激情而血管爆裂，声嘶力竭的喊叫带血喷出，汹涌的泪流挫伤了视线的锋芒，憔悴的人旧病复发。走向疯狂没有比这更快的捷径了。因此，很多人持续地陷入愤怒的疯狂之中，从未恢复被剥夺了位置的理性。正是疯狂驱使着埃阿斯（Ajax）走向自己的死亡，正是愤怒驱使着他陷入疯狂。所有这些人给他们的孩子招来死亡，给他们自己招来贫穷，他们否认他们正在愤怒，就像疯狂的人否认他们的疯狂。他们变成了最亲密朋友的敌人，最亲爱的人也不得不躲避他们；他们无视所有的法律，除非是作为伤害的手段，他们被琐碎小事所左右，很难用言辞或友好的行为去与人交往，他们总是让他们的行为伴随着暴力，随时准备着与刀剑搏斗或者向它进攻。事实的真相就在于，他们已经被众恶之最、万恶之首所控制。其他的恶来势缓慢，而它的能量却突然而彻底。简言之，它让所有其他的激情都俯首称臣。他征服最炽热的爱情，于是愤怒的人们刺伤他们所爱者的身体，躺在被他们所杀者的怀抱里；贪婪，这个最顽固不屈的恶行，被迫花费掉它的财产，放火烧毁它的家园，销毁多年积攒的珍宝，被愤怒完全踩在脚下。告诉我，野心勃勃的人不是打碎了他最珍视的权杖并且拒绝接受已经授予的荣耀？没有任何一种激情不受到愤怒的主宰。

第三卷

诺维图斯，现在我们将试着来做你特别期望的事情——我们将尽力从心灵中消除愤怒，或者至少要控制和约束它的狂暴。有时候，当这个疾病攻击较轻，使得有可能这样做时，必须直接而公开地做；有时候，当愤怒的火苗已经烧热而每一个阻碍只能加强和增长它的能量时，我们必须秘密地做。我们到底是应该击退它的进攻、逼它撤退，还是应该向它让步，等到它第一轮狂怒的风暴过去，以便不使它把这个解救的办法一起卷走，这取决于它的力量和强烈程度。

每个人的性格会决定他的行动计划：有些人屈服于苦苦哀求；有些人则会对向其让路的人再踏上一脚，这种人我们会通过使他们害怕来让他们安静；有些人则会因谴责而改弦更张，另一些则或是因忏悔，或是因羞耻，或是因拖延而回头，这最后一种是对疾速混乱的缓兵之计，只能用作最后的手段。因为其他的激情容许延迟，并且可以从容不迫地加以治愈，而这一种处在急剧而自行驱动的暴虐中，它不是缓慢地向前发展，而是在它开始的一刹那就已经羽翼丰满；与其他的恶不同，它不是引诱而是绑架心灵，它强迫那些完全失去自控能力的人渴求毁掉一切。它的狂怒不仅进攻它所瞄准的目标，而且进攻它在途中所碰到的一切。其他的恶会激励心灵，愤怒则颠覆心灵。即使一个人不去抵挡他的激情，至少激情自己也可能停止。但愤怒则越来越强化它的猛烈，就像闪电的打击、飓风以及其他那些不仅在移动而且在坠落的、无法控制的事物那样。其他的恶是对理解力的反叛，这一个则是对清醒神志的反叛。其他的恶是温和地接近，默默地生长，而心灵却是一头栽进愤怒之中。因此没有比这狂乱的状态更困扰心灵，没有比这更相信自己的能力的了；如果它成功，就没有比它更狂妄自大的了；如果受到阻碍，也没有比它更疯狂的了。它不会因被击败而退缩为疲劳状态；因而如果碰巧它除去了敌人，它就会把它的利齿转向自己。它产生的根源并不一定很大；因为即使起于最琐碎的小事，它也会长成庞然大物。

它不会放过任何生命阶段，不会让任何阶层的人有什么例外。有些种族由于贫困的祝福而不知奢侈；有些人因为好动而避免了懒惰；有些

人未开化的状态和简朴的生活方式使他们对欺诈和蒙骗以及所有法庭孵育出来的恶习保持着陌生。但是没有任何种族感觉不到愤怒的驱使，它同样控制着希腊人和野蛮人，它不会对那些尊重法律的人比对那些把权力当作权利的唯一标准的人更少具有破坏性。最后，尽管其他的恶能控制单个的人，但是它却是唯一一个能支配整个国家的激情。没有一个民族会为了一个女人整个地燃起爱情的火焰，没有一个国家会整个地把希望定在获取金钱或财富上；野心只是个人的，抓住的是个体；只有愤怒才会是整个民族的苦难。他们常常会一起冲入愤怒。男人和女人，老人和孩子，贵族和暴民，都会处于完全的一致中，这个联合体在寥寥数语之下就能怒火中烧，其表现完全超过煽动者本人。他们会立刻冲向剑与火，对邻国宣战，或者对自己的同胞发动战争；所有的房子全部被烧毁，不久前还因为口才而备受尊敬和欢迎的人，现在却遭到了来自他的追随者的愤怒；军团向它们的指挥官投掷长矛；所有的平民都和贵族发生冲突；元老院，国家最高委员会，还没等到征集军队，还没等到任命指挥官，就为自己的愤怒随意挑了一个执行者，搜遍整个城市的房子去追捕它出身高贵的受害者，亲手予以惩罚；来使受到了凌辱，国家的法律受到了破坏，闻所未闻的疯狂席卷了这个国家，不给任何时间来让公众的骚乱平息；舰队立刻就出发了，满载着匆忙聚集的军队；没有训练也没有占卜，在愤怒的领导下，抓过任何碰巧抓到的武器，这群乌合之众向前就冲；接下来，它就会用巨大的灾难来偿还愤怒鲁莽的冒险的代价了。当野蛮人任随心意地冲入战争时，结果就会这样；这时他们容易激动的心灵被受伤的表象所激怒，他们立刻就采取了行动，他们的愤恨拖着他们；所到之处，他们对我们军团的攻击就像雪山崩塌一般——一切都毫无组织，毫不畏惧，毫无防备，一切都在自取灭亡；他们在快乐中被杀死，或者迎着剑刃奋力向前，或者让身体刺入矛尖，或者因为误伤自己而毁灭。

你会说：“毫无疑问，这样的力量是强大而致命的，因此，告诉我，怎样才能治好它。”然而，正如我在较早的几卷中所说，亚里士多德是为愤怒辩护的，禁止我们把它切除出去；他声称，愤怒是对美德的一种刺激物，如果心灵被剥夺了愤怒，它就会变得毫无防备，行动迟缓，并且对高尚的努力漠不关心。因此，我们的第一要务就是要证明它的丑恶和凶猛，并且把这些摆在眼前：当一个人冲同伴发怒时他是多么彻头彻尾的一个怪物，他是多么狂暴地冲过去实施毁灭——既毁灭他自己也毁灭

除非他与之同归于尽才能毁灭的事物。他就像被飓风抓住一般，不是在走路，而是被推着向前，受着狂暴的恶魔的控制；他不是把他的复仇委托给别人，而是自己去实施它，这样，他的目标和行为同样地嗜血成性，他成为谋杀最亲爱的人的凶手，成为失去后立即又为之哭泣的东西的毁灭者；那么，告诉我，像这样的人，会有人把他称为神志清醒的吗？愤怒挫败决心，而没有决心，美德就会一事无成，因此，谁会把这个激情指定给美德作为它的支持者和伴侣吗？一个病人从热度的上升中所获得的力量是短暂而有害的，发热只是在为害上强有力。因此，假如人们对愤怒的估价并不一致，那么当我公开谴责愤怒的时候，你就不会认为我是在多此一举；因为有一个人，也就是他，一个著名的哲学家，认为它有一个功能，理由是它对于战争、对于国家事务——对于任何需要某种热情来完成的事业——是有用和有益的。为了使每个人都不会受骗认为愤怒在任何时候、任何地方是有用的，我们必须揭穿愤怒那不受控制而又狂暴的疯狂，必须把它自己的外在标记归还于它身上——如施加酷刑的马，绳索，监狱，十字架，绕着被插入地上的活人燃烧的烈焰，抓尸体的拖钩，以及所有各种各样的链条和各种各样的惩罚，撕裂四肢，额上烙印，恐怖的野兽的利齿——就让愤怒被放在它的这些工具中吧，而它则发出可怕而骇人听闻的嘶嘶声，这是一种比它借以发泄怒火的所有工具都令人讨厌的怪物。

关于愤怒，无论在其他方面还有什么疑问，可以确定的是，没有其他激情会有比它更糟糕的表情——那种表情我们已经在早几卷中描绘过——时而粗暴而凶猛，时而因血的回流散开而变得苍白，而当体内所有的热量和怒火已经转到脸上时，就会变得满脸通红、看上去就像浸在鲜血中一样，血管膨胀，眼睛时而不停地乱动和飞速地扫视，时而盯住一个固定的视点不动；再注意那牙齿碰撞的声音，听起来仿佛它们的主人正在专心致志地吞噬某人，又像野猪通过摩擦来削尖牙齿时发出的声音；请注意当双手被猛力地挤压在一起时关节发出的嘎吱声，心脏在胸口发出的持续的突突作响声，急促的呼吸和深长的叹息，摇摆不定的身体，断不成句的语词和突如其来的大喊；嘴唇时而抖动，时而紧绷，时而发出嘶嘶的诅咒声。我发誓，野兽不论是被饥饿还是被刺穿要害的钢铁所折磨——甚至当它们已经半死不活、冲向猎人作最后的撕咬时——也会比被怒火燃烧的人的外表更少一些丑恶。如果你有空去听他的叫喊和威胁，注意听从他那饱受折磨的灵魂里会流出什么样的语言！每个

人当他意识到愤怒的冲动通过伤害、首先通过伤害他自己而开始时，他不是会很乐意阻止任何愤怒的冲动吗？如果有人完全听从愤怒的支配，并把它认作是力量的证明，如果有人把复仇的良机算进大自然带来的祝福中，那么，你不是会让我提醒他们说，一个人如果是自己的愤怒的俘虏，那他就并不强大——不，甚至不能被称为自由的？为了使每个人更为小心，在自己身上设置一个看守，你不是会让我提醒他们说，其他卑劣的激情仅仅影响最坏的那种人，而愤怒甚至潜入那些受过启蒙和神志清醒的人身上？确实确实有些人把愤怒称为“率直”的象征，确实确实人们普遍认为禀性最好的人最容易发怒！

你会说：“你这是想说明什么呢？”既然愤怒甚至把那些本性上善良友好的人也召入到残酷而猛烈的行动中去，那么没有人应该认为他自己能够免于愤怒。因为身体的健全和对健康的小心在意无助于抵御这种瘟疫——它会不加区别地攻击虚弱者和强壮者——因而冷静和倦怠的本性并不比更容易激动的那种秉性较少地处于愤怒的危险中；而它在他们身上造成的变化越大，他们的耻辱和危险也就越大。但是，既然首先是要要求不发怒，其次是要要求停止发怒，第三是治愈别人的愤怒，那么我将首先来谈如何避免愤怒，接下来谈如何让自己从愤怒中解脱出来，最后来谈怎样才能控制一个愤怒的人——怎样才能使他冷静下来并恢复到清醒状态。

如果我们反复地把愤怒的缺点放在我们面前，那么我们会预先防止产生愤怒的可能，就会正确地评价它。我们必须在我们的心里提审它并且证明它有罪；我们必须搜查出它的罪恶并且将它们拖到光天化日之下；为了使它能够按照真实面目被展示，必须把它与所有最坏的东西作比较。人类的贪婪可以积攒和聚敛财富来为某个较好的人所用；而愤怒却是一个花费者——几乎没有人能不花代价地放纵于此。一个主人的愤怒驱使多少奴隶逃亡，促使多少奴隶死亡！放纵于愤怒所造成的损失比起导致愤怒的小事所造成的损失，是多么的更为严重！愤怒给一位父亲带来悲伤，给一位丈夫带来离婚，给一位官员带来仇恨，给一位候选人带来失败。它比放荡还要恶劣，因为后者是在自己的享乐中找到满足，而它则在别人的痛苦中找到满足。它超过了恶意和忌妒；因为恶意和忌妒希望别人变得不幸，而愤怒却是动手使他变得不幸；恶意和忌妒因碰巧给别人带来的不幸而感到快乐，而愤怒甚至不能等到碰巧——对于它所恨的人，它不仅希望伤害降临于他，而且要动手带给他伤害。没有比

仇恨更怀有恶意的了，然而愤怒哺育了仇恨；没有比战争更致命的了，而强者的愤怒在战争找到了发泄；在普通人和私人之中的愤怒依然是战争——没有武器和资源的战争。而且，撇开愤怒所导致的直接后果不论，如金钱的损失、阴谋以及无休止地对互相争斗的焦虑等，愤怒还要为它所实施的惩罚付出代价——它断然抛弃了人类的本性，后者激发我们去爱，前者却激发我们去恨；后者吩咐我们互相帮助，前者却命令我们互相伤害。此外，尽管它的恼怒来源于过分的自尊，并且看上去是一种勇气的表现，然而它还是显得小家子气和心胸狭窄；因为没有人能胜过他认为自己受其轻视的人。而真正伟大的心灵，已经正确地衡量了自己的心灵，之所以未能去报复伤害，只是因为它不感觉到伤害。投出去的标枪会从坚硬的表面反弹回来，打击坚固物体的人也会被反弹的冲击力所伤，因而，没有任何伤害能让真正伟大的心灵意识到它，因为伤害比它所瞄准的东西脆弱。对心灵来说，抵制所有的侮辱和伤害，就像它不受标枪的影响那样，这是多么的更为光彩！复仇就是对受了伤害的承认；在伤害面前低头的心灵绝不是一个真正伟大的心灵。冒犯你的人要么比你强壮，要么比你弱小：如果比你弱小，那么就饶了他；如果比你强壮，那么就放过你自己。

任何事情的发生都不能干扰你，这是证明心灵伟大的最可靠的证据了。在宇宙中，所处的位置越高，越是井然有序而且靠近群星的那些区域，就越是不会凝结乌云，不会冲击出风暴，也不会搅动起旋风；它不会产生任何的混乱。正是在较低的区域才会闪电大作。同样地，高贵的心灵总是冷静的，它歇息在安静的港湾里^[30]；它克服了所有能造成愤怒的东西，节制而忍耐，令人肃然起敬，并且秩序井然。在一个愤怒的人身上，你找不到上述任何一样东西。因为，向愤怒和激愤投降的人，谁不是立刻就把所有的羞耻感都抛在了后面呢？如暴风骤雨般狂怒并且攻击别人的人，谁不是把他身上所拥有的令人起敬的东西都抛在了了一边呢？处于激愤的人，谁能保持自己有序地履行所有义务呢？谁能约束他的舌头呢？谁能控制他身体的每个部分呢？谁能管住已经被他解开缰绳的自我呢？我们应该注意到德谟克利特那个合理的学说，在这个学说中他表明，只有在我们能够避免私人 and 公共生活中的大多数活动时，或者至少能够避免对我们的力量而言遥不可及的活动时，平静才是可能的。置身于很多事情中的人绝不可能如此幸运，他没有一天不会产生烦恼，从而心生恼怒。这就像一个正在匆忙穿过拥挤城区的人会不由自主地与

很多人相撞，在一个地方不可避免地会滑倒，在另一个地方会受到阻止，在又一个地方会溅水上身；同样地，在变化多而且无休止的生活活动中，我们也会碰到很多阻碍，很多抱怨的场合。这个人欺骗我们的希望，那一个拖延我们的希望，另一个破坏我们的希望；我们的计划并没有按照原来设计的那样进展。命运不会如此完全地屈服于人，以至于只要努力它就会回应。因而结果就会是，当一个人发现他的某些计划与他的预期相反时，他就会变得对人和事不耐烦，最轻微的刺激也能让他变得愤懑不已，时而对一个人，时而对他的职业，时而对他住所的位置，时而对他的运气，时而对他自己。因此，为了心灵能够拥有宁静，它就不能被翻来覆去，如我所说，它就不能被许多事情或大的事情的活动弄得很疲惫，不能被超出它能力之外的努力弄得很疲惫。肩膀上挑很轻的担子，从这个肩膀换到那个肩膀而不摔倒，这很容易；但是要撑起别人之手放在我们肩上的担子就很难了，我们会精疲力竭地把这个担子扔给邻伴。甚至当我们站在这个担子下面时，如果身体太弱，不能承受它的重量，那么我们也会步履蹒跚。

可以确信，在公共和私人事务中也存在着同样的情况。轻松而容易的任务能够受到执行者的控制；那些繁重并且超出实施者能力的任务是容易受到控制的；如果这样的任务被接受，它们会超出承担者的努力并且逃离他的控制；当他认为他已经把它们控制在手中时，它们却会轰然倒下，并且把他也拖垮。于是，有这样一些人，他们不愿意接手容易任务，但却希望发现他们所接受的任务是容易的，这样的人常常会失望。每当你企图做某件事情时，要衡量你自己，同时也衡量任务本身——包括你想要做的事情和你为此而做的事情；因为未能完成的任务所产生的遗憾会让你很痛苦。一个人是具有热烈的本性还是具有冷淡和顺从的本性，这是有区别的。本性热烈的人，失败会使他愤怒；沉闷而迟缓的本性，失败会使他悲伤。因此，让我们的行动既不小家子气，又不鲁莽和自以为是；让我们限制我们期望的范围；让我们不去做任何在后来，甚至在我们成功后也会使我们对居然成功感到惊奇的事情。

既然我们不知道如何忍受伤害，就让我们努力不受到伤害。我们应该与一个非常冷静而且本性善良的人，即一个从不烦恼和挑剔的人，生活在一起。我们从与我们结交的人中汲取我们的习惯，就像身体的某些疾病会通过接触传给别人一样，心灵也会把它的缺点传给旁边的人。酒鬼会引诱他的快乐同伴爱上喝酒；不知羞耻的同伙甚至会腐蚀一个坚强

的人，甚至有可能腐蚀英雄；贪婪会把它的毒药传给邻居。同样的道理对美德仍然有效，但效果却相反——即它们会使任何与它们接触的东西变好；一个病人从合适的地方或较有益健康的气候中所受的益处还不如缺少力量的心灵从与较好的同伴交往中所受的益处来得多。如果你注意到，甚至连野蛮的动物也从与我们的交往中变得驯服，注意到所有的野兽，不论多么凶猛，在经历与人长期共处后也会不再凶暴，那么你就会明白这是一个多么强有力的因素；它们所有的凶猛都被消磨变钝，并且逐渐在和平的环境中被忘却。而且，与平静的人一起生活的人，不仅会因为他们的榜样而变得更好，而且由于找不到发怒的场合，他就不会沉湎于他的软弱。因此，避开所有那些你知道会引起自己愤怒的人，这是一个人应该做的事情。你会问：“你指的是谁？”有很多人都会引起这个同样的后果，虽说原因各有不同。骄傲自大的人会因为他的轻视而冒犯你，尖酸刻薄的人会因为一个侮辱而冒犯你，鲁莽的人会因为当众的侮辱，恶意的人会因为他的恶意，好争吵的人会因为他的争吵，吹牛的说谎者会因为他的空洞无物；你不会忍受被一个多疑的人所畏惧，被一个顽固的人所胜过，或者被一个纨绔子弟所鄙视。选择坦率真诚、本性善良、脾气温顺的人，他不会引起你的愤怒，而且还会忍受愤怒。那些柔顺、友善、温和的人还会更有帮助——然而不是在奉承的程度上，因为过多的奉承会激怒脾气火爆的人。至少，我有一个朋友，他是一个好人，但是太容易发怒了，哄骗他所带来的危险并不比诅咒他的危险来得少。

众所周知，演说家卡里乌斯（Caelius）的脾气是很火爆的。据说有一次，一个极能忍耐的当事人在他的房间里与卡里乌斯一起用餐，由于谈话已经进行到短兵相接的地步，对这个当事人来说，很难避开与他的这个同伴的争论；于是他认为最好同意卡里乌斯所说的一切，并且去投其所好。然而卡里乌斯却不能忍受他的这种百依百顺的态度，大喊道：“反驳我，这里有我们两个人！”但是，即使是这么一个会因为没人激怒他而愤怒起来的人，当他没有对手时愤怒也很快地消退下去。因此，如果我们知道自己脾气火爆，那么就让我们宁可选那些会被我们的脸色和言语所左右的人。确实，这些人会纵容我们，引我们养成不听逆耳之言的有害习惯，但是会有给我们弱点一个缓冲期的好处。甚至那些生来就性情粗野、难以管治的人也会忍受爱抚；只要你抚摸它，那就不会有任何动物会是凶猛和可怕的。每当讨论趋向于冗长或火星四冒之

时，让我们在它壮大之前就阻止它。争论会自行生长，并且会紧紧抓住那些深陷其中的人。避免争斗比从争斗中撤退要容易。

脾气火爆的人应该避免从事较为繁重的事务，或者至少不应把自己搞到精疲力尽的地步；心灵不应被太多的兴趣所占据，而应使自己投入到那些令人快乐的技艺中。让它被诗歌所抚慰，被历史故事所吸引；它应该受到深深的溺爱和娇纵。毕达哥拉斯曾用竖琴来平息他那骚动不安的心境；谁不知道号角和喇叭扮演刺激心灵的角色，同样地，谁不知道某些歌曲是一种安慰心灵的香料，会把心灵带入松弛？绿色有益于发狂的眼睛，某些颜色则有助于疲劳的视力获得休息，而其他颜色的光亮则会使它变盲。因而，快乐的事抚慰骚动不安的心灵。我们应避开法庭，避免在法庭上出现，避开审讯以及一切使我们变得更软弱的事情，我们同样应防止体力上的精疲力竭；因为它毁坏我们所拥有的一切温柔和友善，造成严酷与尖刻。因此，那些怀疑自己消化能力的人，在他们前去执行不同寻常的困难的任务之前，会用食物来减少他们的胆汁；因为疲惫特别能激发胆汁，可能是因为它促使身体的热量都朝中央集中，损害了血液，并且通过堵塞血管阻止了血液循环，或者是因为身体在疲倦或虚弱时也会使心灵疲惫不堪。由于同样的原因，毫无疑问，那些因不健康和年龄而身体受到损害的人比其他人要脾气暴躁。由于同样的原因，饥饿和干渴也必须避免，它们会激怒和刺激心灵。有句老话说“疲劳的人寻找争吵”，这也同样可以用到饥饿和干渴的人身上，用到任何为某件事情而生气的人身上。当身体的伤口被轻轻一碰时，也会感到痛，此后即使是出现了碰撞的迹象，伤口都会痛起来；同样，错乱的心灵也会冲着鸡毛蒜皮的小事生气；所以，对于某些人，甚至一个招呼，一封信，一句话，或者一个问题都会引起一场争论。你如果碰到了某人的痛处，那就会招来抗议。

因此，最好是一发现疾病就去治疗它；然后，尽可能让自己少说话，并制止冲动。而且，激情在其刚产生的时候就去察觉是比较容易的；疾病是通过征兆来向前发展的。这就像暴风雨的迹象在暴风雨之前出现一样，因而愤怒、爱情以及所有震撼灵魂的暴风雨都会有某种征兆。那些遭受癫痫发作的人知道，如果体温从最高点下降，如果他们的视觉晃动，如果肌肉抽搐，或者记忆丧失并且头发晕，那么疾病的攻击就将来临。因此，他们会尽力用一些常用的办法，在疾病发端期就预先阻止它，他们通过闻嗅和品尝某种东西来避开一切引起意识丧失的东

西，或者他们通过热敷来抵抗寒冷和僵硬；或者如果这个治疗办法不管用，他们就避开人群躺到一个没人能看见的地方。在疾病蔓延开来之前就去了解它，并去削弱它的力量，这样做比较好。让我们来分辨出那特别激起我们愤怒的东西是什么。这一个人是被侮辱性的话语所激怒，另一个人则是被侮辱性的行为所激怒；这个人因为他的地位而渴望受到尊重，那个人则因为他的容貌而渴望被尊重；这一位希望被人认为是杰出的上流人士，那一位则希望被人认为是优秀的学者；这个人不能容忍傲慢，那个人不能容忍固执；那个人认为他的奴隶不值得他发怒，这个人则在家里很凶暴，在外边很温和；那个人认为被推荐担任公职是一种耻辱，这个人认为没有被推荐是一种侮辱。我们并不会在同样的场合都受到伤害；因此你应该知道你的弱点是什么，以便对它特别加以保护。

不去看、不去听所有的事情，这样比较好。很多公开的侮辱就可以忽略过去；在大多数情况下，没有意识到它们的人也就避开了它们。你要避免被激怒吗？那么不要刨根问底。想要尽力去发现别人对他说了什么的人，把在私下里传播的恶毒的谣言也挖掘出来的人，他是要对自己的焦虑不安负责的。有些话加上解释就能造成伤害；因此，有些话应该置之不理，另一些应该嗤之以鼻，还有些则予以宽恕。通过各种不同的办法，愤怒必定能够被挫败；大多数的冒犯会变成滑稽戏和俏皮话。据说有一次苏格拉底挨了一记耳光，当时他也只是声称说，一个人不知道在走路时应该带一顶头盔，这是很糟糕的。我们所关心的不是侮辱是怎样的，而是如何去忍受它。我看不出实行克制有什么难的。因为我知道，即使是暴君，尽管他们的内心因为成功和特权而膨胀，也曾经压制住自己习惯性的残暴。至少有这样一个关于雅典的暴君皮希斯特拉图斯（Pisistratus）的故事流传下来——有一次一个喝醉了酒的客人在酒桌上高谈阔论地细数他的残暴，而当时并不缺少那些很想为主子拔剑的人，一个在旁边怂恿，另一个则火上浇油，然而，这位暴君却平静地忍住了这件小事，他对那些鼓动他的人说，他不会生那个人的气，就像有人没看清撞了他，他也不会生气那样。

很多人通过猜疑不真实的事情或者对那些琐碎小事进行夸大其词来制造自己的委屈。愤怒经常降临我们，但是更多的时候是我们自己去找它。绝不应该去邀请愤怒；即使当它袭来，我们也应该将其击退。没有人曾经对自己说：“我自己也做了这件事，或者至少可能做了这件现在引起我愤怒的事。”没有人考虑行为者的本意，而只是考虑他的行为。然而

我们应该考虑的是行为者本身——他是有意做的还是偶尔做的，是被迫做的还是错误地做的，是被仇恨所控制还是被贪图报酬所左右，是在使自己满足还是在帮助别人。冒犯者的年龄可以是一种考虑，他的身份也是如此。因此，忍受或屈服就只不过是宽恕别人或者尊重而已。让我们把自己摆在我们冲其发怒的那个人的位置上；实际上，是我们对自己毫无根据的评价使我们容易发怒，我们不愿意去忍受那些我们自己很乐意去造成的事情。没有人让自己等一等；然而对愤怒最好的治疗就是等待，让这第一波的激情减弱，让这遮蔽理性的黑暗消退或者变淡。驱使你向前猛冲的那些冒犯中，有些等一个小时就会减弱，有些不用一天就会完全消失。尽管所寻求的这种延缓并不会做成别的什么事情，然而很明显，此时判断力取代了愤怒实行统治。如果你想要去发现一个事物到底是什么，那么就待以时日；在波涛汹涌中你什么也看不清。有一次，柏拉图冲一个奴隶发怒，他不能强制自己延缓愤怒，打算要亲手去鞭打他，于是命令这个奴隶立刻脱掉衬衣光出肩膀来挨揍；但是他接着就意识到了自己在发怒，于是他停住了已经举起的手，他高举着手站着，就像一个正在挥鞭打击的人。后来正好有个朋友进来，问他正在做什么，他就说：“我正在实施一个来自愤怒者的惩罚。”就像晕了一样保持着那个与一个哲学家不相称的姿势，保持着那个正要发泄激情时的姿势，完全忘记了那个奴隶，因为他已经发现了另一个他更想去惩罚的人。他因此放弃了所有在他自己家务事上的权力。还有一次，当他被某人的缺点深深地激怒时，他说：“斯彪希波，你去用鞭子惩罚奴隶的这条狗，因为我在发怒。”他不去打的原因正是会引起别人去打的原因：“我在发怒，”他说，“我会过分的，而且会从中得到满足感。这个奴隶不应被控制在不是自己主人的主人手里。”当柏拉图也否决自己的这个权力时，还会有人希望把惩罚委托给一个愤怒的人吗？当你愤怒的时候，不要让任何事情变得对你合法。你问为什么？因为那时你会希望一切都是合法的。

要与你自己作斗争！如果你愿意征服愤怒，它就不能征服你。如果它被你排除在视野之外，如果你没给它任何发泄的机会，那么你就开始了征服。让我们隐藏它的迹象，尽其可能地把它保持在隐蔽和秘密的状态中。做这件事我们会有很大的困难，因为它急着要往外跳，急着要眼里冒火、扭曲表情；但是，如果我们允许它在我们外面表现出来，那么它立刻就会站在我们头上。它应该被秘密地隐藏在内心的最深处，它不

应该来驱使而应该被驱使；还有，让我们把它的所有征兆都变成相反的。让表情被抚平，让声音变温和，让脚步变迟缓；渐渐地灵魂就会变得与外表一致。在苏格拉底的情况中，如果他压低声音并且话少了，那就是一个愤怒的迹象。很明显，此时他正在与自己作斗争。于是他的亲密朋友就会把他揭发出来，指责他，而他却不会被对他隐藏愤怒的指控惹得不高兴。很多人察觉到了他的愤怒，而没有人遭受到他的愤怒，他难道不该为此感到高兴？但是，如果他可以批评他的朋友，而他的朋友不可以同样批评他，那他们就会遭受到他的发怒了。我们多么的更应该这样做啊！让我们请求我们所有最好的朋友尽最大限度地来向我们使用这种特权，特别是当我们最不能忍受它的时候，不要让我们的愤怒有任何的支持。在我们清醒时，在我们没有失去自我时，让我们请求帮助来反对这样一个强大而又被我们再三纵容的恶。那些不能慎重饮酒、担心他们在喝酒时鲁莽和粗野的人，会命令他们的朋友把酒从席上撤走；那些知道他们发病时不讲道理的人会要求人们在他们发病期间不听调遣。最好为认识到的缺点提供些障碍，首先这样要求心灵：即使是被最严重的突发事件所震撼，也不要觉得愤怒，或者把从大量的意想不到的冒犯中产生的愤怒深埋下去，不承认受到它的伤害。如果我从大量明摆着的实例中引证一些例子，那么，我们就能很清楚地看到这一点能够做到。你可以从这些了解到两件事——当愤怒掌握着至高无上的王权之时，它有可能带来多么严重的罪恶；当它被恐惧的更强有力的影响所约束时，它能施加给自己多么大的控制。

由于冈比西斯^[31]喝酒太上瘾了，他的一位最好的朋友，普拉克塞斯派斯（Praexaspes）就极力规劝他喝酒要更节制些，声称酗酒对一个国王来讲是很不体面的，所有的眼睛和耳朵都会注意他。对此，冈比西斯回答说：“为了使我相信我绝对没有失去自控力，我将向你证明，尽管喝了酒，我的手和眼睛还是能履行职责。”于是他拿了更大的杯子，喝得比原先更凶了。最后当他喝得昏昏沉沉、酩酊大醉的时候，他命令这个批评者的儿子走到门槛外面，左手举过头顶站在那里。接着他拉开弓一箭射中了这个年轻人的心脏——他已经说过把这作为箭靶——他切开受害人的胸膛，展示了扎进心脏的箭头，然后转向那位父亲，询问他的手是否足够稳当。而这位父亲却回答说阿波罗自己也不能射得比这更准了。老天诅咒这样一个人，一个在精神上而不是身份上的奴隶！他赞扬了一个行为，一个甚至是惨不忍睹的行为。他儿子的胸膛被撕开，心脏

因为它的伤口而颤动，他却为奉承找了一个恰当的借口。他本该就国王的自夸挑起一场和国王的争论，并且要求再射一次，这样这位国王可能就会有兴致在这位父亲自己的身体上展示一只更为稳当的手。这是一个多么嗜血成性的国王！对其追随者的弓来说他又是一个多么合适的靶子！尽管我们可以因为国王用惩罚和死亡来结束宴会而诅咒国王，然而，赞扬这一箭比射这一箭更应受到诅咒。稍后我们就将看到，当这位父亲站在他儿子的尸体边，看着这场他自己既是见证人又是引起者的谋杀时，他会有何表现。现在讨论的要点是很清楚的，也就是说，愤怒是有可能压制的。他并没有咒骂这位国王，他甚至没有失口说出一句痛苦的话，尽管他看到自己的心也像他儿子的心一样被刺穿了。可以说，他咽住不说是对的；因为即使他像一个愤怒的人一样去说了，他作为一个父亲也还是什么也做不成。照我说，可以认为，他在那次不幸中的行为表现比他在向那位国王建议节制喝酒时所做的要明智，后者喝酒总比喝人血要好得多，和他和平相处就意味着他的手正忙着抓酒杯。那些人已经以惨痛的不幸证明了一个国王的朋友为向国王提忠告所付出的代价，而他因此又往其中添加了一名这样的人。

我毫不怀疑哈巴古斯^[32]也向他的波斯国王提出了一些这样的忠告，那位国王因此而生气，让人把哈巴古斯的孩子的肉作为宴会上的一道菜放在他面前，并且不停地问他是否喜欢这道菜的做法；接着，当国王看到哈巴古斯饱餐了自己的不幸，就下令把孩子们的头颅拿进来，问他觉得国王对他的招待怎么样？这个可怜的不幸人并没有沉默，他的双唇并没有被封上。他说：“在国王的饭桌上，吃什么都令人高兴。”那么，他通过这个奉承得到了什么？他避免了被邀请去吃剩下的东西。我并不是说一位父亲不应去谴责他的国王的这样一个行为，我也并不是说他不应去寻求给予一位如此残暴的恶魔以应有的惩罚；但是在目前，我要得出这个结论——即隐藏那些甚至由巨大的暴行所产生的愤怒，并强迫自己去说那些掩饰愤怒的话，这对一个人来说是有可能的。这种悲伤的抑制是必要的，特别是对那些其命运被投入到这种生活中的人以及被请到国王饭桌上的人来说尤为必要。所以在那种陪伴中他们必须吃，必须喝，必须回答，必须嘲弄他们亲人的死。生命是否值得付出这个代价，我们应该考虑；但那是另外一个问题。我们不想去安慰那些被铁链拴在一起的可怜囚徒，我们不想去规劝他们顺从他们屠夫的命令；我们想要表明的是，在任何奴役中都有通向自由的路。如果一个人的灵魂病

了，并且由于它的缺陷而感到不快乐，那么他是能够终止它的悲伤的，而且是由他自己来终止。对于命运已经给了他一个国王来用箭瞄准他朋友胸膛的人，对于已经拥有这样一个以孩子的血肉来塞饱父亲肚子的主子的人，我会说：“疯狂的人啊，你为什么要哀号？你为什么要等着敌人通过毁灭你的民族来报复你，或者，你为什么要等着有权势的国王从远处来营救你？在任何你的视力所及之处，都有结束你的悲哀的办法。你看到那个悬崖了吗？在它的下面就是通向自由的路。你看到那个海，那条河，那口井了吗？在它的最深处就有自由。你看到那棵树了吗？矮小、枯萎，不长一片叶子。然而在它的枝头就悬挂着自由。你看见你的喉咙，你的食道，你的心脏了吗？它们就是避免奴役的路。我指给你的出路太辛苦了吗？它们需要太多的勇气和力量吗？你问哪一条是通过自由的捷径吗？你体内的任何一个血管都是！”

当然，只要不出现我们认为无法忍受、被迫要放弃生命的艰难局面，那就让我们不管我们在生活中的位置如何，尽力避开愤怒吧。因为任何一种恼怒都会变成自我折磨，而我们在权力之下越反抗，我们就越感受到它的压迫。所以，野兽因为挣扎而收紧了套住它的绳索，惊惶失措的鸟儿因竭力想挣脱粘鸟胶而使它们的羽毛全部都被涂满。牛轭不会太紧的，戴着它要比与它搏斗少痛一些。减轻巨大不幸的唯一办法就是忍受它们并且顺从它们的强迫。尽管臣民们控制激情是有用的，尤其控制这种疯狂而又激烈的激情，然而它对于那些君主而言甚至更为有用。当他所处的位置允许他做一切愤怒所触动的事情时，就会释放出普遍的毁灭，靠伤害很多人而掌握的权力没有能够长期存在的；因为当那些各自在痛苦中哀吟的人被共同的恐惧联合起来时，它就会变得危险起来。因此，有时当共同的仇恨迫使人们把分散的愤怒集聚起来攒成一个的时候，很多国王就时而成为个人暴力的牺牲品，时而成为合作暴力的牺牲品。然而很多国王使用愤怒就好像它是君主权力的象征一样；比如大流士^[33]——这位在马基安^[34]被废黜后波斯和东方很大一部分地区的第一位统治者，在他对东面的斯基提亚人宣战后，奥伊欧巴族斯

（Oeobazus），一位年老的贵族，请求他使用他三个儿子中的两个服兵役，留下一个作为对年老父亲的慰藉。大流士答应的比要求的还多，他说他会全部免除他们的兵役，之后，他就把他们的尸体扔在了这位父亲的眼前——就因为如果他把他们都带走是一件很残酷的事！薛西斯^[35]又是多么的更为仁慈啊！当皮休斯（Pythius）这位五个儿子的父亲，请

求免去一个儿子的兵役时，他就允许他去挑选他希望免除兵役的那个儿子；然后他就把那个被选中的儿子撕成了两半，在路的每一边都放上一半，把这个尸体作为对大军凯旋的赎罪祭奠。于是这支军队就碰到了它应得的命运。它被击败，大规模的溃退，看着它的毁灭就在路的每一边蔓延，它就在它战友的两片尸体中间艰难跋涉。

这些就是野蛮人的国王在愤怒时的暴行——这些人没有接触过学问或文化教育。但是现在我甚至要向你展示一位出自亚里士多德怀抱的国王，亚历山大，他在一次宴会中亲手刺伤了与他一起长大的他最亲密的朋友，克里图斯（Clitus），因为他拒绝奉承并且不愿把自己从一个马其顿的自由人变成波斯人的奴隶。他把利西麦克斯，同样是他的一位密友，扔给了狮子。尽管利西麦克斯侥幸从狮口脱险，然而，当他自己成为国王的时候，他鉴于这个经历就表现得仁慈一点了吗？并非如此，因为他把罗德岛的泰来斯甫洛斯（Telesphorus），也是他的朋友，彻底地毁伤了；当他挖掉这位朋友的眼睛和鼻子后便把其关进了一个笼子里，就好像是某种奇怪的、不为人知的动物那样，并且长时期地生活在对这位国王的恐惧之中，因为，他那被砍过的和毁伤的面容的可怖性已经破坏了一个人的每一处外表；再加上饥饿、肮脏，以及在他自己的粪便上打滚的污秽的身体；而且，他的手和膝盖都变硬了——因为住处狭窄，他被迫以此代足——他的两肋有一大片由摩擦产生的伤口，对于看见他的人来说，他外表十分可怕，而且更令人厌恶，由于被这位国王的惩罚变成了一个妖怪，他甚至失去了别人的同情。尽管遭受这些惩罚的他变得彻底地不像一个人，然而，施加惩罚的国王还要更不像人。

如果这样残暴的例子只是限于外国人，如果来自国外的其他恶习没有伴随这种折磨的残暴和愤怒的发泄方式被引入罗马人的实践中，那就要谢天谢地了！马略，人们在每一个街道上都为他立了雕像，人们通过供奉乳香和酒来敬拜他——就是这个人，由于苏拉的命令而被人打断了脚脖子，他的眼睛被挖出，舌头和双手被割掉，苏拉一点一点地、一块一块地把他撕成了碎片，就好像他能致残他多少次，他就能使他死多少次。又是谁执行了这个命令？除了凯蒂林，这个让他的双手经受了每一种罪恶训练的人，还会是谁？他在伽图卢斯^[36]的坟前把他砍成碎片，对这位最温和的人的尸体施暴，在它的上方，这位尽管有不好的影响，然而还是受到了应有的欢迎和爱戴的英雄一滴一滴地流着血。马略这样的人会遭受到这些事情，苏拉这样的人会下这些命令，伽图卢斯这样的

人会去执行这些命令，这都是合适的，但是，这个国家的胸膛会像被敌人的宝剑刺入一样被她自己的保护者刺入，这就不合适了。但是我为什么搜检出古代的罪行呢？不久之前，恺撒在一天之内用鞭子鞭挞和拷问塞克斯都·帕皮纽斯（Sextus Papinius，他的父亲曾经是执政官），白提里艾努斯·巴苏斯（Betilienus Bassus），他自己的财务官，他的地方财务官的儿子，以及其他一些人，包括罗马元老院议员和骑士——他并不是为了拷问情报，而是为了消遣取乐。这个快乐是如此之大，以至于他的残暴天性竟要毫不耽搁地要求这种快乐，他对它的推延非常地不耐烦，甚至当他在他母亲花园的梯田上与几位夫人和议员漫步时，借着灯光斩杀了好几个受害人，这地方位于柱廊和河堤之间。然而，什么是迫切需要？什么样的公共或私人危险会受到仅仅耽误一个晚上的威胁？如果他能等到天明，这会是一件多么小的事情，这样他就不至于穿着便鞋[37]杀死罗马人民的元老了！

而且，我们还应当注意到他的残暴行径中的傲慢，这并非无关紧要的事情，尽管有人可能会认为我们正在偏离主题谈到什么离题的事去了。因为当傲慢在狂怒中放纵时，就会是残暴的一个要素。他鞭挞了元老，而他自己却可能说，“小事一桩”。他用每一种现有的不幸装置来折磨他们——用绳索，用打成结的骨头，用拷问架，用火，用他自己的表情。但是同样也会有这样的回答：“这实在是一件妙事！因为三个元老似乎不比毫无价值的奴隶好多少，皮鞭和火焰听从这个正打算谋杀整个元老院的人的吩咐，把他们撕裂烧伤，而这个人曾经希望罗马人民只有一个脖子，这样他就可以把他所有的罪行集中于一天一次性干掉，而现在却要占用这么多的地方，这么多次的时间。”有什么能像在夜里行刑那样闻所未闻？尽管抢劫一般是被黑暗阻挡的，然而惩罚越公开，它们就越能起到告诫和警醒的作用。但是在这儿我还会听到这样的回答：“使你如此惊讶的是，对于那位野兽来说却只不过是日常习惯；他为此而活着，为此而夙夜不寐，为此而点燃午夜的灯火。”但是你确实找不到其他这样的人，他吩咐，所有那些要被他下令处决的人，嘴里都必须塞入一块海绵来堵上，让他们甚至都不能叫出声来。这些注定要死的人，在他们被剥夺借以哀号的呼吸之前又是什么呢？恺撒生怕临终的痛苦会使人说出太坦白的话来，生怕他会听到宁可不愿听的话来。他也完全清楚，他有无数的罪行，这些罪行除了一个要死的人以外，没有人敢于指责。如果找不到海绵，他就命令把这些不幸的可怜人的衣服撕碎，在他们的嘴上

塞满这些布条。这是什么样的残暴行为？让一个人吸完最后一口气吧，为他即将离去的灵魂留出一条通道吧，让他拥有除了伤口以外的别的死亡的办法吧！再说下去就会令人厌烦了——他如何派军官到他的受害人家，并且也在这同一天晚上，杀死了这些受害者的父亲——那是他出于人类的同情把这些父亲们从他们的悲伤中解脱出来！事实上我的目的并不是描绘恺撒的残暴，而是描绘愤怒的残暴，愤怒不仅把它的狂暴发泄在这里或那里的人身上，而且把所有的国家都撕成碎片，它鞭挞城市和河流，以及那些不受一切痛苦情感伤害的无生命的东西。

因而，这位波斯的国王割掉了叙利亚所有人的鼻子，叙利亚因此得了个“残鼻之地”的名字。你觉得他还是仁慈的，因为他并没有割掉他们的整个脑袋？不，他从一种新的惩罚中获得了某种乐趣。因活的时间长而被认为是“长寿”的埃塞俄比亚人，可能也遭受了某种这样的命运。因为冈比西斯对他们勃然大怒，因为他们不是用伸出的手臂去拥抱奴役待遇，而是派出使者并用独立的言辞作出了回答，国王把这种言辞称为侮辱；为此，在没有准备供给、没有调查行军路线的情况下，他就匆忙让他的一大批士兵穿过一个人迹罕至的不毛之地去与他们作战。在这第一天的行军中，他的军粮供应就开始不足，而这个国家本身土地贫瘠、没有开垦，而且人烟稀少，根本不能给他们提供什么东西。一开始，树的嫩枝嫩叶满足了他们的饥饿，接着是用火烤软的皮革和任何不得当作食物的东西。后来，在沙漠之中，甚至连草根树皮也没有了，他们看到了一片连动物生命也没有的荒凉之地；于是，通过抽签选出十分之一的人，他们以此获得了他们的食物，这比饥饿还要残忍。这个国王还是被他的愤怒驱赶着往前冲，直到他失去了一部分军队，吃掉了另一部分军队，他才开始担心他会被叫去参加抽签选择。只是在这时他才下令撤退。而在这整个期间，始终为他保留着精选的家禽，骆驼每天为他的酒宴驮送供给，而他的士兵们却在用抽签来决定谁将悲惨地死亡，谁将更为悲惨地活下去。这个人对着一个不为人知、毫不犯人的民族发怒，但后者至少还是能够感受到他的愤怒：而小居鲁士却对着一河流大怒。因为当时他正抱着占领巴比伦的目的而加紧发动战争——在战争中有利的时机是最重要的——他试图从当时正处于水位高涨的基恩德斯

（Gyndes）河涉水而过，尽管即使在这条河流由于夏季的炎热而水量降到最小时，采取这样的行动也是很很不安全的。在水中，当一匹照常拉着皇家战车的白马被冲走时，这个国王大为光火。他发誓要把这条敢于卷

走皇家御马的河的水位降低到连妇女也能通过，并把它踩在脚下。于是，他把所有对战争的准备都转移到这个任务上来，耽搁很长时间，挖出一百八十条穿过这条河的河床的支流河道，之后，他把它的水分流到三百六十条小河中，它们流向不同的方向，留下了一条干枯的大河床。就这样，他对一条河发动战争，把它当敌人宣战；在此当中，他牺牲了时间，而这对于重要军事行动是一个严重损失，还牺牲了他的战士的士气——他们被毫无用处的苦力压垮了，丧失了攻击毫无准备的敌人的有利时机。这种疯狂——除了这个你还能叫它什么？——也降临到过罗马人身上。恺撒就因他的母亲曾经在里面被囚禁而毁坏了一座赫库兰尼姆附近的漂亮的庄园住宅，但是他的这个行为却公开了他母亲的不幸遭遇；因为当这个庄园住宅存在时，我们会毫不注意地就走过去了，而现在人们却要问它为什么被毁坏了。

这些应该被当作前车之鉴而加以避免。另一方面，下面的这些，是值得仿效的，因为我们将讲到一些受到愤怒的刺激，而且有能力报复的人是如何节制和温和的。对安提柯^[38]来说，有什么比下令处死两个普通的士兵更容易的呢？那两个士兵，当他们斜靠在王室的帐篷上时，就如人们会带着同样的危险和喜悦去做那样，议论着他们对国王的批评意见。在说话者和听者之间就隔着一层帆布，安提柯听见了所有的话。他轻轻地晃了晃帆布说：“走远一点，国王会听到你们说话的。”又一次，有一天晚上，他无意中听到他的一些士兵正在用所有的咒语来诅咒国王，因为他把他们带到了这样一条路，使他们陷入了无法摆脱的泥泞之中，于是他走到那些正在其中奋力挣扎的人那里，当他帮他们走出泥沼时，并没有表露是谁帮助他们，而是说：“现在诅咒安提柯吧，正是由于他的失误才使你们陷入了这个厄运，但是祝福这个把你们引出这个泥潭的人吧。”他也像忍受他的同胞的咒骂那样镇静地忍受敌人的辱骂。当他在围攻一个小要塞里的一些希腊人时，那些人由于自信占据了有利位置，向敌人表示公开地蔑视，并且就安提柯的丑陋相貌开了很多玩笑，时而嘲笑他的五短身材，时而嘲笑他的塌鼻梁；而他只是说：“如果我有一个赛利纳斯^[39]在我的军营里，我就会很幸运并且能够希望好的运气了。”当他用饥饿征服了这些小丑时，他这样处置他的俘虏们：那些适合从军的，他把他们分配到军团里；剩下的，他拿去拍卖，并且说，如果给这些拥有一条邪恶舌头的人找一个主人，看起来不是对他们有好处的话，他是不会这样做的。

这个人的孙子就是亚历山大，他曾经向他的一位一道进餐的客人投掷长矛，他还把上面提到的两位朋友中的一位投到野兽面前，另一位则置于自己的狂怒下。然而这两个人中，被扔给狮子的那位活了下来。亚历山大并不是从他的祖父那里得到这个缺点的，也不是从他的父亲那里；因为如果腓力^[40]确实拥有一些优点的话，那么忍受侮辱的能力就在其中——这对于保持王位很有帮助。德摩喀莱斯（Demochares），由于他那大胆而鲁莽的舌头而被人以“巴尔海夏斯特斯”（意为“说话直率”）这个姓来称呼，有一次他和其他一些来自雅典的使者一起到他那里去。在友好地听完了使团的发言后，腓力说：“告诉我，我能做些什么让雅典人高兴的事？”德摩喀莱斯接过他的话头就说：“绞死你自己。”所有的旁观者都因这么残忍的话而勃然大怒、义愤填膺，但是腓力却命令保持冷静，并且让那位瑟赛蒂兹安然无恙地撤了回去。他说：“但是你们其他的使者，回去告诉雅典人说，说这种话的人远比那些听他们说这种话而毫不报复的人显得更为傲慢。”

神圣的奥古斯都也做了和说了一些值得纪念的事，这些事表明他并没有被愤怒所统治。提马格尼斯（Timagenes），一个历史作家，曾经就这位皇帝自己、他的妻子以及他的所有家庭成员作了些不友好的评论，这些评论并没有不为人知；因为鲁莽的才智总是更容易传播，并且总是挂在每一个人的嘴上。皇帝经常警告他嘴巴要谨慎些；当他坚持不改时，他就禁止他留在宫殿里。此后，提马格尼斯就在阿希纽斯·泡里奥（Asinius Pollio）的家里活到晚年，并且被整个城市奉为名人。尽管皇帝把他从宫里逐了出来，他并没有被其他人拒之门外。他给人读他在此事后写的历史著作，还把那本提到奥古斯都皇帝的功业的书投入火里烧了。他继续保持着对皇帝的敌意，然而没有人害怕成为他的朋友，没有人像避开一个受诅咒的人那样避开他；尽管他从这么高的地方跌下来，他还是能找到随时准备拥抱他的人。如我所说，皇帝耐心地忍受了这一切，即使他的声望和功绩受到了攻击也不改初衷；他并没有抱怨那些招待他的敌人的主人。对阿希纽斯·泡里奥，他只是说：“你正在饲养一只野兽。”于是，当别人正要找些借口开脱时，他就阻止他并说：“享受你的乐趣吧，我亲爱的泡里奥，享受你的乐趣吧！”而当泡里奥宣称：“如果你不允许，皇帝，我就立刻不让他在我家住”时，他回答说：“你觉得我会这样做吗？要知道是我恢复了你们之间的友谊的。”因为事实是，泡里奥从前和提马格尼斯吵过一次架，而他终结那次争吵的唯一原因就是

皇帝现在开始了另一次争吵。

因此，无论一个人如何地被激怒，让他对自己说：“我比腓力更有势力吗？而他被人咒骂却没有报复。我对我的家庭拥有的权威超过神圣的奥古斯都对全世界的权威吗？而他仅仅满足于远离他的诽谤者。”我有什么权力通过皮鞭和镣铐来让我的奴隶为他的一句过于大声的回答，一个过于逆反的表情，一句我没有十分听清的嘟囔作出补偿呢？我是什么人，以至于对我说逆耳之言就是一种罪行呢？很多人都宽恕了他们的敌人，难道我不应该宽恕这个懒鬼，这个粗心大意者，这个胡说八道者吗？让一个孩子因他的年龄而被宽恕吧，一位妇女因她的性别，一位陌生人因他的毫不相干，一位佣人因交往的纽带被宽恕吧。有人第一次冒犯了你吗？让我们想一想他已经让我们快乐了多少天。他在别的时候并且经常冒犯我们吗？让我们更长久地忍受我们已经忍了很长时间的東西吧。他是一位朋友吗？他做了他本不想做的事情。他是一个敌人吗？他做了他有权利做的事。让我们相信理智健全的人，让我们原谅头脑愚蠢的人。不论他是谁，让我们站在他的立场上对自己说：即使最智慧的人也会有很多缺点，没有人会时时谨慎，以至于不会在有时候松懈一下，没有人会修炼到意外事故也不能影响他的泰然自若，使他头脑发热；没有人会由于害怕冒犯别人，就不会在寻求避免冒犯时无意中卷入到冒犯中去。

伟大人物的命运也会跌宕起伏，这会给处在不幸中的卑微者带来安慰；哀泣儿子身居陋室的人如果看到悲伤的行列从王宫中走出的话，他就会变得较为知足；因而，一个人如果想到没有什么权力会强大到不受伤害，那么他对于受此人伤害、受彼人蔑视也会变得较为知足。如果连最智慧的人也会犯错，那么谁的过失会没有理由呢？让我们回顾我们的青年时代，我们是多么经常地玩忽职守，多么经常地言辞鲁莽，多么经常地纵情酗酒。如果一个人发怒了，让我们给他足够的时间去发现他做了什么；他会惩罚自己。假定他最后应受惩罚；那么我们没有理由在犯罪上与他一争高低。这一点毫无疑问——无论是谁，能藐视其折磨者就能区别于普通的人群并高居于其上。真正伟大的标志并不是去注意到你挨了一拳。所以庞然的野兽安详地转过头来盯着狂吠的小狗，所以，波浪冲击巨大的悬崖完全是徒劳。不愤怒的人坚定地站立，不为伤害所动摇；愤怒的人则被打翻在地。而他，那位我认为一切伤害都无法企及的人，就像怀中拥有最高的善一样，他不仅会对人，而且甚至对命运女神

说：“随你做什么吧，你太微不足道了，根本不足以搅乱我的清静。我已经把对生活的引导交给理性，它会禁止愤怒的。我的愤怒会比你的错误更有害于我。为什么不是呢？伤害的限度是确定不变的，但是愤怒会把我卷到多远，那就没人会知道了。”

你会说：“我不能忍受向错误屈服。”这不是事实；一个能够忍受愤怒的人还会不能忍受错误吗？另外，你现在提出的是愤怒和错误都要忍受。你为什么会忍受一个病人的精神错乱，一个疯子的胡言乱语，一些孩子顽皮的殴打？当然是因为他们似乎并不知道他们在做什么。这与他们不知道什么弱点使一个人不能负责有什么不同？不需负责的辩护对这些情况一样成立。“你说什么？”你会说，“那个人应不受惩罚就离去吗？”即使你这么期望，事实也并非会如此。因为对做坏事的最大惩罚就是已经做了坏事，没有人会比一个受悔恨折磨的人受到更重的惩罚。再者，如果我们要充当所发生的一切事情的公正法官，那么我们就必须考虑到我们人类命运的局限性。因为普遍的错误而责备个人，这是不公正的。埃塞俄比亚人的肤色在本民族中并不引人注目，在日耳曼人中，打成结的红头发对一个男人来说并没有显得不体面。你不应把属于一个民族普遍特征的东西看作奇怪和耻辱的东西。甚至我引述的那些例子也可以为世界某些地区和角落里的人的习惯作辩护。想一想，可以有多么更为公正的理由来为那些整个人种所共有的品质辩解啊。我们都不够体谅别人，没有头脑，我们都是不值得信赖的、不知足的和野心勃勃的——我为什么要用柔和的词掩饰这个普遍的伤疤呢？——我们都是邪恶的。因而，每个人都会在他自己的胸怀里发现他所指责的别人的缺点。你为什么注意此人的苍白，那位的憔悴？这些到处流行！因而让我们更为友善地彼此相待吧；我们自己就是邪恶的，又生活在邪恶者之中。只有一件东西能够把我们带入和平——那就是彼此宽待的协定。你也许会说：“那人已经伤害了我，但我还没伤害他。”但是也许你已经伤害了他，也许你某一天会伤害某个人。不要只是算计着此刻或今天；想想你的心灵的整个特性——即使你还没有作恶，你是能够作恶的。

去治愈而不是报复一种伤害，这是多么的更为有益！报复花费很多时间，一个人受了一次伤害就去报复，那他将面临招致许多伤害的危险。我们的愤怒总是比伤害持续的时间长。不是对别人的错误犯下同等的错误，而是采用相反的方针，这又是多么的更为有益！如果有人用踢报复了一头骡子，用咬报复了一只狗，他是否会认为他获得了完全的心

理平衡呢？但是你会说：“那些动物并不知道它们正在犯错。”首先，他是多么不公正！在他的眼里，作为一个人是注定不能获得宽恕的。其次，如果其他动物之所以能避免你的愤怒是因为它们缺少理解力，那么每一个缺少理解力的人在你的眼里也应该具有同样的地位。如果他在一种品质上类似于不会说话的动物，而使动物的恶行得到开脱的正是这一种品质，即一个完全黑暗的心灵，那么他的其他品质与那些不会说话的动物又有什么区别呢？你说：“他做了错事。”那么，这是第一次吗？它会是最后一次吗？即使他会说“我绝不会再做了”，你也没必要相信他。他会继续犯错，某个别的人也会以错对他，于是整个的生活就在错误之中翻来覆去。恶意必须用善意来对待。经常对一个悲伤者说的话对一个愤怒的人也最为有效：“你会停止吗——还是永远不会？”如果会，那么抛弃愤怒比等着愤怒来抛弃你是多么的更为有益！或者，这种混乱要继续到永远？你看到了吗，你正在使你陷入什么样的终生动荡不安？一个总是怒火万丈的人，他的生活会是什么样子呢？另外，当你已经用激情燃起你的怒火，并且已经不断地更新了刺激你发怒的原因时，你的愤怒就会自动地离开你；时间的流逝将会减少它的力量。由你来战胜它而不是由它自己，这是多么的更为有益呢！

你会首先冲这个人发怒，然后冲那个人；首先冲奴隶，然后冲自由民；首先冲父母，然后冲孩子；首先冲熟人，然后冲陌生人；因为除非心灵予以排解，否则到处总是存在着足够的理由。激愤会在这里那里、以这种那种方式冲击着你，你的疯狂将会被不断产生的新的刺激所延长。告诉我，不幸的人，你就不能抽点时间去爱吗？你正在一件邪恶的事情上浪费多么宝贵的时间！而在此刻，去赢得朋友，化解仇敌，服务国家，致力于私人事务，比起投身于找机会给某人做下什么恶，给他的身份地位、财产和人身带来什么伤害来，岂不是多么的更为有益！——即使你的对手比你低下，你也不可能毫不费力、毫无危险地实现这个目标。你可以把他囚禁起来，并且可以随心所欲地让他承受各种坚忍的考验；但是打手过分地狂暴常常使自己的一个关节错位，或使一块肌肉缠在打碎的牙齿中。即使愤怒发现它的受害者很顺服时，也常常把人打瘸腿或致残。此外，没有一种动物会软弱到不去尽力伤害它的毁灭者就死去。弱者有时通过痛苦、灾祸能对最强者进行同等的报复。而引起我们愤怒的事物实际上对我们的冒犯常常超过了对我们的真实伤害，这难道不是事实吗？但是，一个人是妨碍我的希望还是不能助长我的希望，是

剥夺我的希望还是只不过不能给予我的希望，这当中有很大的区别。然而我们却给予这两者——是剥夺了我们某样东西，还是仅仅是拒绝了某样东西，是粉碎了我们的希望还是延缓了我们的希望，是与我们对着干，还是在按着他自己的利益做，是出于对另一个人的爱，还是出于对我们的仇恨——予以同样的看待。有些人不仅仅是有正当的理由，而且是有高尚的理由来反对我们。这个人在保护他的父亲，另一个在保护他的兄弟，一个在保卫他的国家，另一个在保护他的朋友。然而我们却不因为他们这么做而宽恕他们，尽管我们本应为他们不这么做而谴责他们的。不仅如此，而且几乎令人难以置信的是：我们常常会赞许一个行为，却仇视它的行动者。但是，事实上，一个伟大而公正的人会尊敬他的敌人中那些在保卫自由和国家时最勇敢顽强的人，并且祈求命运让他也有这样的人做同胞、做战友。

去憎恨一个值得你赞扬的人是卑劣的，然而，就因为他值得你的同情而去憎恨他，又更为卑劣！如果一个俘虏突然地降为奴隶，还仍然保留着他那自由自在的痕迹，并不利索地干那些低贱而辛苦的活，如果他懒惰拖拉，没有跟上主人的马速和马车，如果他因为每天的值夜而疲惫不堪，昏昏欲睡，如果当他在城市里面有很多假期的差役中被转到辛苦的体力活上，他或是拒绝干农场的苦活，或者不愿意全力以赴——在这样的情况中，让我们区别对待，问他是不能做还是不愿意做。如果我们是以仔细辨别而不是以愤怒开始，那么我们会宽释很多人。但是事实上，我们服从于我们最初的冲动，接下来，尽管我们是被一些纯粹的小事所激怒的，然而因为担心我们看起来开始就没有理由这样做，我们就继续发怒，而且——最不公正的是——正是我们愤怒中的这种不公正使我们变得更加顽固。因为我们坚持它，庇护它，就好像我们愤怒的暴行就是它正义的证明。

去察觉它最初的苗头是多么的更为有益呢——那时它是多么的轻微，多么的无害！你会发现，你在不会说话的动物身上看到的同样的事情也会在一个人的身上发生。我们被无聊而卑琐的事情所激怒。公牛会被红色所激怒，角蝰蛇向一个影子咬去，熊和狮子会被一方手帕所激怒；所有本性野蛮和凶残的动物都会被琐事所惊惧。人也是这样，不论他们是本性好动还是迟缓。他们内心深怀的猜疑是如此的强烈，乃至于一般的受益称为伤害。这些是愤怒最常见、当然也是最痛苦的来源。我们因为他们给予的比我们期望的要少，比他们赠予别人的要少，就对最亲

密的朋友发怒；然而对这两种烦恼都有一个现成的治疗办法。更多的好处给了别人；那么，就让我们不去做比较而满足于我们之所得。看到别人比他快乐就受到折磨的人是绝不会幸福的。我得到的可能比我希望的要少；但是也许我希望的比我应得的要多。我们要担心的正是朝那个方向去想；正是从这方面产生了破坏性最大的愤怒，产生了会攻击一切最神圣者的愤怒。

在那些刺杀神圣的朱利安·恺撒的人中间，恺撒的朋友多于敌人——恺撒没能满足这些朋友们贪得无厌的愿望。他实际上想这样做——因为没有人比他更慷慨地运用胜利结果，他除了要求进行馈赠的权利以外，没有为自己从胜利中要求任何东西，但是既然每个人都在尽可能多地贪图，他怎么能够满足这些丝毫不受良心节制的欲望呢？于是他看到他的战友们刀剑出鞘，逼在他座椅周围——提里乌斯·庆伯（Tillius Cimber），此人不久前还是他的事业的最勇敢的捍卫者，还有其他一些不再追随庞培但最终变成庞培分子的人。正是这个使国王的武器掉转头来反对国王，正是这个驱使着最受国王信任的追随者谋害他们曾当面发誓为其以死效忠的人。

没有人在看见别人的命运时会满足于他自己的命运。这就是我们为什么甚至会对诸神发怒的原因，因为某些人领先于我们，我们忘记了有多少人落在了我们后面，有多么大的一群忌妒者跟在他这位只用忌妒一小部分的人的后面。然而，这就是人们的蛮不讲理：他们把“我本来也许可以获得更多”当作一个伤害。“他给了我副执政官职务，可我本来想得到的是执政官职务；他给了我十二束权标，但是他没有给我一个常任执政官职务。他愿意以我的名字命名这一年^[41]，但是在关于祭司职位的事情上他让我失望了。我被选为这个团体的成员，但为什么只是一个团体的呢？他授予我公共荣誉，但是他并没有在我的祖传财产上增加什么东西。他给我的东西，本来就是他要给出的——他并没有从自己的口袋里拿出过什么东西。”你更应该做的是：为你所得到的感恩；耐心等待其他恩惠的到来吧，同时对你还没有被撑饱感到高兴。留着某些东西去希望，这是一种快乐。你已经超过了所有其他人吗？那么你在你朋友的眼中是第一位的，要对此感到高兴。有很多人超越了你吗？那么想一想你所领先的人比领先于你的人要多多少。你问我你的最大缺点是什么吗？你的记账是错误的：你对你所付出的东西估价太高了，对你所收到的东西估价太低了。

不同的顾虑可以在不同的情况中对我们加以抑制。对某些人我们用害怕来阻止对他的愤怒，另一些人则用尊敬，还有一些人则用自豪。如果我们把一个可怜的奴隶送入监狱，毫无疑问我们就已经做了一件好事。我们为什么这么急切地去立刻鞭打他，去马上打断他的腿呢？这种力量，即使被推迟，也不会毁灭的。等我们恢复到我们能下命令的时候吧；而在此刻，我们却会按照愤怒的指令说话。当这一刻过去的时候，我们会清楚我们应该以什么价值来估价这个损失。因为正是在这一刻我们最容易犯错误。我们会诉诸刀剑和死刑；一个应受轻微鞭挞责难的行为，我们会用铁链、监禁和饥饿来惩罚。你会问：“你吩咐我们用什么办法去发现，我们认为受其伤害的那些事物是多么微不足道、多么令人鄙视、多么幼稚可笑呢？”确实，除了建议你去获得一个真正伟大的灵魂，除了使你认识到我们为之争吵、来回奔波和渴望的事物是多么肮脏和毫无价值以外，我不能提出任何更好的建议了；这些东西丝毫都不值得怀有高贵目的的人去关切。

大多数的怒吼都是关于钱的。正是这使得法庭疲惫，使得父亲同儿子争夺，正是这酿出了毒药，同样地把剑给了军团和凶手；它涂满了我们的鲜血；因为它，夫妻吵架夜不安宁；因为它，人群蜂拥而至法官的审判席；因为它，君主们发怒、掠夺、推翻数百年来的劳动建立起来的国家，以便他们能在城市的废墟中寻找金银。你说，看到钱袋子躺在角落里有一种快乐。但是这些正是人们为之嘶喊一直到眼珠子都迸出来的东西；为了这些东西，法庭回响着审讯的喧嚣，审判员被从很远的地方招来参加判决，以决定哪一个人的贪婪拥有更为正当的要求。可是，甚至还并不是一袋子钱，而仅仅是只有奴隶才看得上眼的一把铜币或一枚银元，也能使一个身后无嗣、半截已入土的老人气炸了肺，那又怎么说呢？只不过是微不足道的千分之一的利息，却能使债主不顾病体，拖着瘸腿，伸着粗糙的不再用来数钱的手去大声嘶喊，在疾病的阵痛中去要求归还他那零碎小钱，那又怎么说呢？如果你要给我所有矿藏里的所有的钱，这些我们现在正在忙碌挖掘的钱，如果你要把所有埋在地下的珍宝——因为贪婪会把它曾经在邪恶中吸入的东西都归还给大地——所值的钱都扔在我眼前，我也不会认为这整个宝藏能抵得上一个好人的眉头一皱。我们应该以什么样的笑声来对待这些现在引起我们流泪的东西啊！

好，现在很快来看看愤怒的另一些原因——吃、喝以及我们为了满

足自豪感而为它们设计的优雅的风度，还有侮辱性的言辞，失礼的举动，难以驾驭的负重牲口和懒惰的奴隶，对别人的话的猜疑和恶意曲解，其后果就是人类说话的天赋被算在了自然的不公正之中。相信我，这些激起我们不小愤怒的事情是很小的事情，就像驱使孩子们争吵和打架的那些琐事那样。尽管我们如此悲观地看待它们，它们中没有一件是严重的事情，没有一件是重要的。要我说，正是从这里，从你把微不足道的小事看得很重要这个事实中，产生了你的愤怒和疯狂。这个人想要抢走我的遗产；那个人在我为了遗产已经巴结了好久的人面前诽谤我；还有一个人觊觎我的情妇。对同一样事物的渴望本应该成为爱的纽带，现在却变成了争论和仇恨的根源。一条狭窄的小径会使过路人拔拳相向；而在宽阔敞开的大道上，一大群人也不会争挤。因为你所努力争取的都是琐细之物，如果不从那个人那儿抢走，就不能给予这一个人，所以，它们激起那些渴望同一个东西的人的争斗和冲突。

你感到愤愤不平，因为你的奴隶、你的自由民、你的妻子或者你的当事人同你顶了嘴。接着你又抱怨说这个国家已经被剥夺了自由，而你从你全家人那里剥夺的正是这个自由。再有，如果一个人在被盘问时保持沉默，你就会称之为桀骜不驯。然而，就让他说，让他沉默，让他笑吧！你会问：“就在他主人的面前？”是的，甚至是在一家之长的面前。你为什么吼叫？你为什么咆哮？你为什么在吃饭中间叫人去拿鞭子，就因为奴隶们在讲话，因为在一个可以容纳集会人群的巨大房间里失去了沙漠般的寂静？你的耳朵并不是只是用来倾听悦耳的声音和柔美和谐的声音的；你也应当让耳朵听笑声和哭泣，听温柔的言辞和痛苦的倾诉，听快乐和悲伤，听人的声音以及动物的吼叫咆哮。可怜的人！为什么听到奴隶的喊叫，听到铜器的碰撞，听到门的撞击，你就会颤抖。尽管你是如此的敏感脆弱，你还是不得不去听雷鸣巨响。我关于耳朵所说的一切你也可以用到眼睛上，如果它们并没有受到很好的训练，那么从令人厌恶的东西中所受的罪并不比前者更少。它们会因一个斑点，污垢，褪了色的银器，以及并非清澈见底的水池而感到不愉快。确实，这样的眼睛，除非大理石是杂色的并且最近刚刚被擦亮过，否则它们就不能忍受；除非一张桌子有很多纹路，否则它们不能忍受；它们在家里只愿意看脚下比黄金还贵的地砖，当这些眼睛在外面时，会看见粗糙、泥泞的小路，肮脏的人们（这就是它们所碰到的大多数人），以及摇摇欲坠、裂缝遍布、弯弯斜斜的屋墙，但是却无动于衷。那么，我们走在街上时

并没有觉得不愉快，而在家里却会感到恼火，这除了在一种情形中我们处于平静和忍耐的心灵状态中，而在另一种情形中则处在脾气恶劣、吹毛求疵的状态中以外，还能有什么原因呢？

我们所有的感官都应该接受忍耐训练。只要心灵不去削弱它们，它们天生就是能长期受苦的。它应该每天被叫去对它自己作一个说明。塞克斯提乌斯就有这个习惯，当一天结束而他已经就寝休息时，他会向自己的灵魂提出这些问题：“你今天治愈了什么坏习惯？你今天抵制了什么缺点？你在哪方面比较好？”如果愤怒发现它必须每天在一个法官面前出现，它就会停止，并且变得比较易于控制。还能有比彻底详细地审查一整天的生活这个习惯更好的吗？而紧接着这种自我检查之后的睡眠又会是多么的愉快——当灵魂已经赞扬或劝诫了它自己的时候，当这位秘密的自我检查者和批评者已经汇报了它自己的品质的时候，它会睡得多么平静，多么深沉无扰！我利用这个权利，每天在自我的法庭前为自己提出申辩。当光线从视野中离去时，我的妻子深知我的习惯，就会变得沉默；于是我审视我的一整天，回顾我所有的行为和言辞。我不向我自己隐瞒任何事情，不遗漏任何事情。当我能这样和自己交心时，我为什么要对我的缺点退缩呢？

“注意，你绝不能再这样做了；这次我会原谅你。在那场争论中你说话太咄咄逼人了；此后不要与无知的人们争辩；那些从不学习的人并不想学习。你指责他太过于直率了，因此你只不过得罪了他，而非改进了他。往后，不仅要考虑你所说的话的真实性，而且要考虑你与之说话的这个人是否能够承受真实。一个好人会高兴地接受指责；一个人越坏，他就会越强烈地怨恨这种指责。”

在一个宴会上，某些人的讥诮和言论是想刺激你，以达到他们的目的。但是记住：要避免与这些粗俗之辈一道厮混；喝了酒之后，他们的放纵就会变得很随便，因为即使在清醒的时候他们也缺乏任何规矩意识。你看到一个朋友正在发怒，因为当他正想进入某个讼师或富人的家时，看门人把他推了出来；于是你本人也为了你的朋友抱不平，对那个最低贱的奴隶发起怒来。请问，你会对一只链子锁着的看家狗发怒吗？他，虽然狂吠不止，但只要你扔给它一些食物，它也会变得温和起来。后退几步，笑吧！这个家伙因为看守着一个被一群诉讼人包围的门口，就觉得自己是个什么人了；那位斜躺在里面的上流人士鸿运当头，并且认为，让人很难踏入他的门乃是一个人成功和有势力的标志。他忘了最

难打开的门是监狱的门。你要明白：有很多事你都必须忍耐。谁会对自己在冬天感到寒冷惊奇吗？对自己在海上晕船惊奇吗？对他在大路上受到颠簸惊奇吗？心灵会勇敢地面对它已经作好了准备的一切事情。因为你被置于酒桌上较不显耀的位置，你就开始对你的主人发怒，对写请柬的人发怒，对坐在你的上首的人发怒。疯狂的人啊，你靠在长椅的哪一个部分上，这有什么重大区别吗？一个坐垫能增加你的荣耀还是耻辱？因为某个人说你才能不好，你就不用公平的眼睛去看他。你把这当作一个原则来接受吗？于是，恩尼乌斯^[42]会因为你不喜欢他的诗而憎恨你，郝登西乌斯^[43]会因为你不赞成他的演说而宣布对你的仇恨，而西塞罗，如果你取笑他的诗，就会成为你的敌人。但是当你是一个候选人时，你就会愿意安详地容忍你的得票数。

也许某个人侮辱了你；然而这一侮辱比斯多亚哲学家第欧根尼所受的苦还严重吗？当他在谈论愤怒的时候被一个不知羞耻的年轻人吐唾沫。而他却冷静而智慧地忍受了。“真的，我不生气，”他说，“至少，我确信我不应该生气。”而我们的伽图的做法又是多么的更好！当他正在为一个案子辩护时，兰图卢斯（Lentulus）这个留在我们父辈记忆中好捣乱、不守规矩的人，尽其所能地攒足了浓痰，全部吐在了伽图的前额中间。而他把痰从脸上擦去，然后说：“兰图卢斯，对于所有断定你没有脸面的人，我将向他们发誓他们错了。”

诺维图斯，现在我们已经成功地把镇静自如带到了心灵中；它不会感到愤怒，或者，它不会屈服于愤怒。现在让我们来看一下，怎样才能减轻别人的愤怒。因为我们不仅希望自己被治愈，而且希望去治愈别人。

我们不要冒险去用言辞安慰最初爆发出来的愤怒。这时它既聋又疯；我们必须给它留出空间来。当疾病开始消退时，治疗的办法就能奏效了。当双眼肿起来的时候，我们不要去碰它——因为在眼睛僵硬时，我们可能会因触动它们而弄痛之，同样，我们也不要在其生病的部位发炎时去干预它们。在疾病的最初阶段，静以待变就是治疗。你会说：“如果你的治疗办法是在愤怒自己消退时才来抚平它，那么它的价值也太小了！”首先，它会使愤怒更加迅速地消退；其次，它可以阻止愤怒复发；它甚至也能阻碍它没有努力去抚平第一次爆发，因为它会弄走所有复仇的武器。它会假装愤怒，以便在摆出愤怒的帮助者和战友的样子后，能在提忠告时发挥更大的影响力；它会想方设法去耽误，会通过四处寻找

更为严重的惩罚来推迟目前的惩罚。它会运用每一种技巧来暂时缓解疯狂。如果受害者火冒三丈，它会在其身上施加一种他无法抗拒的羞耻感和恐惧感；如果他变得较为冷静了，它会引入有趣或者新奇的谈话，会通过刺激他求知的欲望来转移他的注意力。有一个故事说，从前有一个医生必须去治好国王女儿的病，可是不动刀子又不行。于是当他在温和地擦洗她发肿的胸脯时，把藏在海绵里的手术刀插了下去。如果这个手术是公开做的，那个女孩肯定会抵制，但是因为她没有料到，所以她就承受住了痛苦。有些毛病只能通过欺骗来治愈。

你会对一个人说，“注意不要通过你的愤怒来使仇者痛快”；对另一个人你会说，“注意不要失去你的心灵的伟大，和你在别人眼中的坚韧顽强的声誉。以老天的名义，我自己也愤愤不平，并且极为难过，但是我们必须等待时机。他会付出惩罚的；我们牢牢把它记在心里吧。一旦可以的时候，你会让他为惩罚的延迟付出代价的。”当一个人发火的时候去指责他以及反过来冲他发火，只会起到增加他的愤怒的作用。你必须用各种恳求并且循循善诱地去和他谈谈，除非你碰巧成了一位足够重要的人物，能够用神圣的奥古斯都皇帝在与维狄乌斯·泡里奥（Vedius Pollio）一起吃饭时用过的同样的策略来镇压他的愤怒。当维狄乌斯的一个奴隶打碎了一个水晶杯时，维狄乌斯命令将他抓起来，并且判处他去死，但是以一种奇特的方式——他命令将他扔到他饲养在鱼池里的七鳃鳗中。谁不认为他这样做只是为了炫耀自己？这完全超出了残酷。这个小伙子从抓他的人手中挣脱出来，逃到皇帝的脚下，只是请求让他可以以别的方式去死——除了被吃掉。皇帝被这一种残酷的新花样所震惊，下令宽恕那个孩子，并且在他眼前把所有的水晶杯都打碎，把鱼池填满。事情就是这样，谴责一个朋友对皇帝来说是合适的；他正确地运用了他的权力：“你要下令将人们从宴会中拉出去处死吗，并且让他们被一种闻所未闻的折磨撕成碎片吗？如果你的杯子被打碎，一个人的肠子就要被撕碎吗？你也太神气活现了吧，居然敢在皇帝面前下令处死人！”因而，如果有权力大到他能从突出的位置进攻愤怒，那么就让他严厉地去对付愤怒，但是只是我所解释过的这种愤怒——凶猛的、非人的、嗜血成性的，并且除非使它害怕更强大的事物，否则就非常难以治愈的这种。

让我们给灵魂以安宁吧，这种安宁可以在有益的指导下由不断地沉思而得到，由高贵的行为和只专注于高尚愿望的心灵而产生。让我们使

我们的良心得到满足；让我们一点也不要为了名声去奋斗。如果我们真的配得上好名声，那么甚至就让坏名声来光顾我们吧。你会说：“但是普通老百姓崇尚充满激情的行为，勇敢的人被认为是光荣的，而平静的人被看成是没用的。”乍一看也许是这样。但是当平静的人通过他们生活的平衡态度证明了他们并非是迟钝，而是心灵的宁静时，这些同样的公众就会崇敬和尊重他们。因此，这种可怕的、破坏性的愤怒不会为任何一个有用的目的服务，而是正相反，服务于各种恶、剑和火。它把一切顾虑都踩在脚下，用谋杀玷污双手，把孩子的肢体撒得到处都是，它使任何地方都不能免受罪恶，它不考虑荣誉，不害怕耻辱，当它一旦从愤怒凝结成了仇恨，就变得不可救药了。

让我们从这种恶中摆脱出来，让我们将它从我们的心灵中清除并且连根拔起，因为即使留有最少的量，它也会再次生长；让我们不要试图去调节愤怒，而是去摆脱愤怒——任何恶的事物能有什么好调节的呢？而且，只要我们努力，我们就能做到。没有任何事物能像思考我们的可朽性那样给我们以巨大帮助了。让每一个人对他自己和他必死的同胞说：“我们为什么乐于去显示我们的愤怒，乐于去浪费这生命的一小段时间呢，就好像我们一生下来就能活到永远似的？我们为什么喜欢为了某个人的悲痛而去使用和折磨我们可以用之于美德上的快乐的日子呢？你的命运不允许浪费，你也没有多余的时间去浪费。我们为什么要猝然进入冲突呢？我们为什么要给自己找麻烦呢？我们为什么忘记我们自己的虚弱去承担仇恨的巨大负担，为什么尽管自己很容易受损害还是要起来去损害别人呢？很快发烧或某种身体的疾病会打断这一仇恨的战争，而我们现在却死不罢休地来发动这场战争。死亡很快就能插进来把最凶猛的一对斗士分开。我们为什么要撒野发狂，用我们的喧嚣去扰乱生活呢？命运逼近我们的头顶，当日子过去时把它们记到我们的账上，并且不断地挨得越来越远。你为别人的死指定的那个时间也许离你自己死的时间也很近了。”

你为什么不愿意宁可集中你短暂的一生，使它对你自己和所有其他人都是宁静和平的呢？你为什么不愿意宁可活着时被所有人爱，死的时候被所有人哀悼呢？你为什么渴望把对付你的人从一个很高的地方拉下来呢？你为什么试图用你所有的力量去制伏这个责骂你的人——一个卑鄙但对胜过自己的人却说话刻薄、令人讨厌的家伙呢？你为什么对你的奴隶发怒呢，为什么对你的主人、你的顾客、你的当事人发怒呢？稍等

一会儿嘛。看哪，死亡来了，它会对你们一视同仁。在竞技场的表演中，我们经常看到被系在一起的公牛和熊之间的搏斗，当它们互相折磨时，一个指定的屠夫正等着它们。它们的命运就是我们的命运；我们不断地折磨与我们很近地绑在一起的人，然而死亡很快就会威胁胜利者和被征服者。让我们把剩下的这点点时间还是留给平静和安宁吧！当我们留下一具尸体时不要让人怨恨我们。附近一声“失火”的大喊常常能结束一场打斗，野兽的到来会把一个旅行者从强盗手中救出。当更危险的恐惧出现时，我们没有时间去同较小的不幸搏斗。我们为什么要关心打斗和陷阱呢？你能为受你愤怒伤害的人祈求一个比死亡更大的灾难吗？即使你不动一根手指，他也会死。如果你要去做必定会发生的事，那你就是在白费辛苦。你会说：“我根本不想杀死他，只是想用放逐、用公开的耻辱、用物质上的损失来惩罚他。”但是我更宽容那些想给他的敌人一个伤口而非一个疱疹的人；因为后者不仅有一个邪恶的心灵，而且还有一个小人之心。不论你的头脑里想的是残酷的还是轻微的折磨，你的受害者在你的折磨下挣扎的时间以及你从另一个人的痛苦中得到邪恶的快乐的时间都是多么短暂啊！不久我们就会吐出这颗脆弱的灵魂。在此期间，只要我们还在呼吸，只要我们还活在人间，就让我们珍惜人性吧。让我们不要引起任何人的恐惧和危险；让我们蔑视损失、错误、辱骂以及讥笑，让我们用英勇的心灵去忍受那短暂的不幸吧。如人们所说的，当我们向后看并转过身时，死亡正在大步逼近我们。

[1]诺维图斯（Novatus）是塞涅卡的长兄。

[2]此处有阙失。估计塞涅卡在讨论愤怒的原因，古人对激情的定义以及他本人对激情的定义。

[3]奥维德：《变形记》卷8,545。

[4]斯多亚派喜欢谈论各种生物的“支配性原则”或“主导原则”，比如人的主导原则就是理性、心灵。——译者注

[5]“Nature”或“自然”也可以翻译成“本性”。故此处所论的“自然”，也可视为“人的本性”。——译者注

[6]罗马大将费边（Quintus Fabius Maximus）在与入侵的迦太基军队的大将汉尼拔作战时采取拖延战略，牵制和骚扰敌军，使汉尼拔无法速战速决。——译者注

[7]斯奇比奥（Scipio）是迦太基战争时期罗马军队统帅。他把战争最后引到非洲，打到迦太基本土，打赢了第二次迦太基战争。——译者注

[8]此处的斯奇比奥是“迦太基征服者”斯奇比奥，是老斯奇比奥家族的新秀，他于146年打赢了第三场迦太基战争，完全摧毁了这个国家。后来又征服了迦太基的非洲邻国努米狄亚。--译者注

[9]此处的斯奇比奥是“迦太基征服者”斯奇比奥，是老斯奇比奥家族的新秀，他于146年打赢了第三场迦太基战争，完全摧毁了这个国家。后来又征服了迦太基的非洲邻国努米狄亚。--译者注

[10]一位亚里士多德派学者。——译者注

[11]芝诺（Zeno），斯多亚学派创始人。

[12]柏拉图：《法义》卷11,934A。

[13]荷马：《伊利亚特》卷23,724。

[14]指人工湖和瀑布。

[15]罗马年历上有的月份是以著名皇帝命名的，如朱里乌斯·恺撒的名字命名了7月，奥古斯都（Augustus）的名字命名了8月。——译者注

[16]指因为人性一般来说“向善”，所以前面的讨论不缺乏丰富的材料。

[17]马略是公元前1世纪初（公元前157—前86）的罗马军事统帅，他开启了军人干政之风。苏拉（公元前138—前78）是第一个著名的罗马独裁者，在内战获胜后在罗马公布“公敌”名单，残酷处死大量敌对派别的人。——译者注

[18]指埃及国王托勒密十二世，当庞培被恺撒击败后逃到埃及躲避时，他下令处死庞培，向恺撒献上首级。阿基拉斯是当时埃及军队统帅，色奥多图斯是国王的大臣，他们都参与了杀死庞培。

[19]第二次迦太基战争中，迦太基名将汉尼拔于公元前216年在罗马的坎尼平原上以少胜多，打败罗马军队，进军罗马城下。——译者注

[20]德拉苏麦努斯（Trasumennus）是罗马的一个湖。汉尼拔从北部进入意大利之后，第一场大战就是在此打的，他用巧妙的伏击战大败罗马军队。——译者注

[21]奥维德：《变形记》卷1,144。

[22]即罗马城里的罗马广场、恺撒广场、奥古斯都广场。

[23]四大元素的不同构成比例决定了不同年龄和性别的人的自然倾向不

同。“冷”是空气的属性，与宁静平和有关。也许它是中年人的特征性气质。

[24]柏拉图：《法义》卷2,666A。

[25]“激情”是柏拉图心理学三大要素——理性、激情、欲望——中的一种，也可以翻译为“勇气”“怒火”“血性”。柏拉图认为激情可以帮助理性，也可以帮助欲望。如果是前者，是好的，比如战士帮助政治家。如果帮助后者，则是坏的。——译者注

[26]希比亚斯（Hippias），公元前527年继承其父担任雅典僭主。

[27]这是小伽图，是著名的斯多亚道德家和元老，支持庞培，反对恺撒。

[28]故事见荷马《伊利亚特》卷24,477—479。希腊联军大将阿基里斯杀了特洛伊王子赫克托，拖着尸体回到军营中。半夜时分，特洛伊老王普里阿摩斯单身潜入希腊军营，求阿基里斯放回赫克托的尸体。

[29]参看维吉尔《埃尼阿斯》卷8,702。

[30]斯多亚的“美德”的否定式表述就是完全摆脱激情——“不动情”。

[31]冈比西斯（Cambyses），公元前529—前522年的波斯国王，居鲁士大帝的儿子。

[32]哈巴古斯（Harpagus）是一位米狄人，贵族，是波斯王居鲁士大帝的将军。

[33]大流士（Darius），波斯王，波斯帝国的奠基者。

[34]马基安（Magian），公元前521年被推翻王位。

[35]薛西斯（Xerxes），公元前485—前465年的波斯国王。

[36]伽图卢斯（Quintus Catulus），与马略共同担任一届执政官，但是后来被马略处死。

[37]便鞋是罗马人吃完晚饭后通常穿的。

[38]安提柯，亚历山大大帝手下大将之一。

[39]赛利纳斯（Silenus），酒神巴库斯的伴侣，开开心心的老者，秃头，塌鼻子。

[40]腓力（Philip）是马其顿王，亚历山大的父亲。

[41]即让他担任当年度的执政官。

[42]恩尼乌斯（Ennius），罗马诗歌之父。

[43]郝登西乌斯（Hortensius），著名的罗马演说家，西塞罗的竞争者。

美狄亚（悲剧）

目次

第一场

第一合唱歌

第二场

第二合唱歌

第三场

第三合唱歌

第四场

第四合唱歌

第五场

人物

（以上场先后为序）

美狄亚 高加索一带的科尔克斯国的公主，伊阿宋的妻子，随伊阿宋逃亡到希腊的科林斯

歌队 一些科林斯妇女

保姆 从小服侍美狄亚的保姆

克里翁 科林斯国王

伊阿宋 阿尔戈号船船长，希腊帖撒里的伊奥尔库斯国的王子，美狄亚的丈夫

信使 科林斯人

伊阿宋和美狄亚的两个儿子

众士兵 科林斯人

地点

伊阿宋和美狄亚在科林斯的住所，王宫门前。

《美狄亚》的背景

“美狄亚的复仇”的悲剧故事在古代久久流传。因为它与之前发生的一系列事件有关，所以我们必须先了解一下背景。

传说古代希腊中部帖撒里一带的伊奥尔库斯（Iolcus）王国的国王埃伊宋（Aeson）的王位被弟弟帕里阿斯（Pelias）篡夺。后来埃伊宋的儿子伊阿宋（Jason）长大，要求恢复王位，帕里阿斯对他提出一个条件，说只要他能到远方的高加索国家科尔克斯（Colchi）取来一种宝物——金羊毛，就会把王权归还给他。帕里阿斯以为这是无法完成的任务，因为不仅一路上要漂洋过海，艰难险阻很多，而且科尔克斯国王阿埃提斯（Aetes）相信神谕的指示，认为自己的生命系于金羊毛，所以严密看守国宝金羊毛，派了一头永不睡眠的毒龙守在挂着金羊毛的那棵树的树下。而且阿埃提斯还拥有许多其他法术，已经多次抵挡了觊觎金羊毛的各路好汉们。

在雅典娜的极力鼓励和参与下，伊阿宋建造了希腊第一艘航海船“阿尔戈号”，然后集合了希腊各邦的英雄豪杰，大多为王者、诸神的后裔，向东方出发。历经千难万险之后，到了高加索一带、黑海南面的荒凉寒冷的科尔克斯国。科尔克斯国王阿埃提斯向伊阿宋提出了几项难以完成的任务：套住两头喷火牛耕地，播种龙牙——但是龙牙只要一种到地里，就会长出许多气势汹汹的武士。

此时，科尔克斯国的公主，阿埃提斯的小女儿美狄亚爱上了伊阿宋。伊阿宋以神的名义向美狄亚发誓，如果她帮他得到金羊毛，就娶她为妻。美狄亚从小在庙里担任阴间女神的女祭司，精通魔法。她决定帮助伊阿宋，于是她教他制伏了喷火牛，向龙牙长出的武士中间丢了一块石头，武士们立即自相残杀而死。她还用魔咒催眠了警醒的毒龙，然后偷走了国宝金羊毛并和伊阿宋私奔。美狄亚的父亲阿埃提斯追捕美狄亚和伊阿宋。美狄亚把随身带着的小弟弟杀死，剁成碎片，抛撒在海上，乘她父亲收尸之际逃走。

伊阿宋在没有征得岳父同意的情况下，请大海和天空诸神做证，娶美狄亚为妻。

伊阿宋带着美狄亚回到希腊，回到祖国伊奥尔库斯，向叔父帕里阿斯呈上金羊毛复命。但是帕里阿斯又反悔了，不肯交出王权。伊阿宋再次求助于美狄亚。美狄亚于是表演魔法欺骗帕里阿斯的女儿们：她把一头老羊杀死，切碎丢进放了返老还童药的锅里煮，出锅后成了一头小羊羔。帕里阿斯的女儿们孝敬心切，如法炮制，杀死老父帕里阿斯放在锅里煮。但是美狄亚并没有交给她们真正的丹药，结果帕里阿斯死了。帕里阿斯的儿子阿喀斯都斯（Acastus）立即追杀伊阿宋和美狄亚。他们俩

再一次逃跑，流浪到科林斯。当时科林斯的国王是克里翁（Creon），他接纳了他们，安排他们住下。他们住了多年，生养了两个儿子。但是后来克里翁又想把自己的女儿克柳萨（Creusa）嫁给伊阿宋，并打算处死或赶走美狄亚。

《美狄亚》的悲剧就在伊阿宋的新婚礼即将开始的背景下开场。

第一场

（美狄亚入场）

美狄亚

神明啊，你掌管婚姻的众神啊，
古老婚床的保护者鲁西纳啊，
你，教导提菲斯驾驶新船远航征服大海的神啊[1]，
你，深海的严酷主宰啊[2]，
你，给大地分配白昼之光的巨人神啊[3]，
你，在静默的秘仪上面露幽光的三种形状的阴间女神啊[4]，
那些伊阿宋以你们的名义向我起誓的众神啊；
还有你们，我美狄亚更应当祈求的神灵们：
无止无尽的黑暗混沌啊，
与天界之神远远对立的地下王国啊，
亵渎神灵的死鬼啊，
阴沉沉的国度的主宰啊，
还有你，被更忠诚地带走的王后啊[5]，
——我向你们大家用诅咒的声音祈祷！
降临吧，立即显灵！一头蓬乱的毒蛇的复仇女神啊，
请你用血淋淋的手举着黑色的火把，来帮帮我吧，
就像你曾经站在我的婚室外时那么凶狠。
杀死新妇，杀死岳父，杀死所有的王室后裔！
还有什么〔比死亡〕更刻毒的？我可以咒新郎什么呢？
让他活着！让他在默默无闻的城市之间流浪，
一贫如洗，遭人遗弃，惊恐万状，被人仇恨，无家可归，
臭名远扬，去陌生人门前乞讨；
让他渴望我做他的妻子，而且——我的最凶的诅咒：
让他想念长得像爸爸、像妈妈的孩子。
已经产生了，我的复仇已经产生了：
是我生出来的！

我只是喋喋不休地抱怨，不去实现？

我难道不出击战斗？

是的，我要把他们手中的火炬打掉，把天上的光明弄熄。

太阳神是我的家族的奠基者，

他看到发生的一切，还在展现自己？

他还乘着他的马车，沿着日常的轨道穿过晴朗的天穹？

他为什么不退回到他升起的地方，反过头来度量一天的行程？

让我来驾驶，让我乘上我祖先的马车穿越天空；

父亲啊，把缰绳交给我，让我用

闪闪发光的笼套指挥你火焰四射的奔马；

让分隔两边海岸的科林斯被大火烧掉，让两旁的海洋合为一体；

最后，我还要亲自举着婚礼火炬进入卧室，

在做了牺牲祷告之后，在神圣的祭坛上杀死献祭品。

我的灵魂，如果你还活着，如果你还保持着往日的精神，

那就在切开的五脏六腑中找到一条惩罚之路吧！

抛开妇道人家的害怕吧，

让你的心灵注入冷酷无情的高加索气质吧。

伐希司河^[6]和黑海看到过的弥天大罪，科林斯地峡也必须看见。

我的心里正在盘算野蛮的、闻所未闻的、恐怖的罪恶，

它将使天地一道颤抖：伤害、屠杀、死亡将一步步爬过来。

不，我说的这些还是太不起眼，

在我还是一个小女孩时就已经干过这些事。

让愤慨更凶猛地涌上来吧：

我已经生了孩子，可以干更大的罪恶了。

让你用愤怒武装起来，让你喷出毁灭的怒火，发疯到极点吧！

让别人讲你离婚的故事时就像讲你的结婚故事一样吧。

你将怎么离开你的丈夫？

就像你当初跟上他一样。

现在就打住你的磨磨蹭蹭、犹豫不决，

在邪恶中诞生的家，也必然会在邪恶中被抛弃。

（美狄亚退场。歌队入场）

第一合唱歌（婚礼之歌）

歌队

统治天空的众神和统治海洋的众神啊，
请你们保佑；请你们和庄重视福的人民一道
出席王室伉俪的婚礼吧。
让我们先向手持玉笏的雷霆之神献上
白背公牛的高贵的脖颈；
再让一头从未负轭拉过车的
雪白的母牛满足鲁西纳；
还有那位制止住暴烈的战神的血手，
给交战的各国带去和约的女神，
在她的富足的角中存满了财富的和善女神[7]，
让我们向她献上一头更娇嫩的牺牲。
还有你，你降临在合法的婚礼上的神，
你用吉祥的右手驱赶走夜色，
醉醺醺地蹒跚走着，额头上缠着玫瑰花环。
还有你，引导一天的两个不同时刻的星星[8]，
在恋人眼里你总是回来得太迟，
母亲们和媳妇们也都盼望你赶快洒下光亮。
我们的新娘子的美丽远远超过
克科洛普的城邦[9]的媳妇们，
也超过无墙的城邦[10]的姑娘们，她们被要求像年轻男子一样在泰
基图斯山脊上锻炼；
胜过在奥尼亚泉水和神圣的阿尔休斯河中沐浴的女子。
如果以外貌评判一位男子，
那么人人都得在埃伊宋的儿子[11]面前甘拜下风，
包括无情的闪电之神的后代，那位在老虎的脖子上戴笼套的神
[12]，
还有那位撼动三角鼎的神，那位野蛮的女孩的兄弟[13]；
还有喀斯特，以及他的双胞胎兄弟普卢克斯，那位拳击高手，
他们通通都会向他让出第一名的位置。
所以，天上的居住者们啊，我祈祷，
让这位新娘远远超过其他新娘，
让这位新郎远远超过其他新郎。
当她参加妇女们的舞蹈时，

她的容光遮住了所有的人。

就像当太阳出现时，星星的美丽顿然失色；

当月亮用借来的光明和弯曲的角围起一个丰满的圆球时，
金牛星座的繁密星群立即通通隐没不见。

当雪白的羊毛浸入红色染料之后，也会变得红彤彤的，
满身露珠的牧羊人在破晓时，看见朝阳就是这样闪闪发光的。

新郎啊，你被从荒野的伐希司河的婚姻中解救了出来，
过去你常常心惊胆战地用不情愿的手

抚摸一个桀骜不驯的老婆的胸脯，

现在你开心地把那位埃伊卢斯的女孩^[14]一把拉入怀中；

这一次你终于在得到岳父的同意后订婚了。

年轻人啊，好好利用放肆取笑人的机会吧；

你们两边的年轻人都纵情歌唱吧；

公然嘲弄主子的机会是十分难得的。

举着神杖的里埃乌斯的美好、高贵的后代^[15]啊，

现在是点燃一根根劈开的松枝的时候了：

请用你醉醺醺的手指拨旺祭祀的火焰。

让快嘴利舌的机灵鬼满嘴胡言节日的玩笑，

让群众们尽情嬉笑吧——

但是，让那位私奔嫁给一位外国丈夫的她
在静静的黑暗中离开。

第二场

（美狄亚和保姆入场）

美狄亚

我完了！我的耳朵传入一阵阵的婚礼歌声。

我还是难以置信，至今难以置信这样巨大的灾祸。

伊阿宋能干出这样的事？在我被剥夺父亲、故乡和王国之后，
他会把我孤零零地遗弃在异国他乡，这狠心的家伙！

他看到过被我的罪行征服的火焰和海洋，

难道他不感激我为他做的一切？

他当真认为我的所有邪劲都耗光了？

我不知道该怎么办，我疯了，我四处奔走；

我在什么地方下手报复？

真希望他也有个兄弟！

可是他确实有个老婆，

那就让刀尖刺穿她的心脏！

这能补偿我受到的伤害吗？

所有派拉斯基人^[16]以及蛮族人所知道的可怕行为，

那些你的双手还不知道的罪行，

你现在就应该准备去干！

让你自己犯过的罪恶激励你，好好回想一下：

偷走国家的光辉锦标，砍死那位邪恶的女孩的年幼伴侣，

尸体被扔给她的父亲，海面上四处散着它的碎片；^[17]

还有，年迈的帕里阿斯的碎尸被放进一口大锅中煮着。

我是多么经常冒犯神灵杀人溅血啊——

但是我从来没有在愤怒中犯罪：

驱使我的总是不幸的爱情。

可是伊阿宋处在别人的控制和权力之下，他能怎么办？

——他应当挺起胸膛面对刀剑！

别那么说，啊，别那么说，发了疯的痛苦！

如果他能的话，让他还和以前一样活着，
就像我的伊阿宋一样；如果他不能，也让他活着，
让他记得我，记住我的恩惠。

错误全都在克里翁；他毫无节制地用他的王权
拆开人家夫妻，把母亲从她的孩子身边夺走，
他撕毁了严格的誓言维护的忠诚。

让他成为靶子，让他一个人接受他该受的惩罚。

我要把他的宫廷埋在深深的灰烬中；

弯弯曲曲的马莱阿海岸久久耽搁着船只的行驰，
今天它将看到熊熊烈火燃起的黑烟。[18]

保姆

静一静，我求你，藏起你的埋怨，
藏到隐秘的痛苦之中。当人们默无声地
忍受严重的伤害，耐心而沉着，这时他们才能报仇。
隐藏起来的愤怒才能为害；

一旦大家都知道，仇恨就找不到报复的机会了。

美狄亚

能思索和隐藏的痛苦还是轻微的，
巨大的苦难无法隐藏。

我要打回去！

保姆

快克制你的怒火爆发，我的孩子；
你就是一言不发地坐着不动，都不一定能安然无恙呢。

美狄亚

命运害怕勇敢者，但是她会征服胆小鬼。

保姆

可是先得有发挥勇气的余地，才应该唤起勇气。

美狄亚

勇气总是会有发挥的余地的。

保姆

你没有希望摆脱你的悲惨遭遇。

美狄亚

一个人没有希望了，也就没有绝望。

保姆

科尔克斯人已经不站在你这一边了，你的丈夫负心了，
你的所有财产都没了。

美狄亚

但是美狄亚还在——

你在她身上能看到海洋和大地，
看到铁与火，神灵与雷霆！

保姆

你应当畏惧国王。

美狄亚

我爸爸就是一位国王。 [19]

保姆

你不怕全副武装的士兵？

美狄亚

不怕，即使他们是大地生养的！

保姆

美狄亚……

美狄亚

是的，我会成为美狄亚的。

保姆

你是一位母亲。

美狄亚

可是看看那位父亲！

保姆

你还不快逃走？

美狄亚

我会逃的，但是我首先要报仇雪恨。

保姆

会有复仇者追你的。

美狄亚

也许我要设计一些障碍加以阻挡。 [20]

保姆

少说几句，不要威胁人了，神志不清的女人啊，

压压你的激愤吧：与环境妥协总是对的。

美狄亚

命运可以夺去一个人的财富，但是夺不去一个人的激情。

（克里翁和随从入场）

是谁在推门，把王宫的门轴弄得嘎嘎作响？

是克里翁，他手握派拉斯基人的统治大权，

高傲神气，目空一切。

（独白）

克里翁

美狄亚，这位科尔克斯的阿埃提斯的害人的后代，

她还没动身离开我的王国？

她在计划什么坏事？

她的欺骗很有名，她的力量也很有名。

她会放过谁，她会让谁平平安安地活着？

我当然是想快刀斩乱麻地除掉这邪恶的瘟疫，

可是我的女婿的请求打动了我的。

我可以放她一马；让她别再恐吓我的领土，

安全地离开。

（他看到了美狄亚）

她正在凶巴巴地朝我走来，

一脸威胁的样子，想对我说什么。

奴才们，别让她碰到我、靠近我，把她挡得远远的；

命令她保持安静。让她终于懂得服从国王的命令。

（对美狄亚）

你赶快走！

让我们别再看到你这个凶残的、可怕的魔鬼！

美狄亚

为什么要流放我，我有什么罪要受惩罚？

克里翁

一个清白无辜的妇女在问她被赶走的原因！

美狄亚

如果你是法官，请你审问我；如果你是国王，那就下命令。

克里翁

你必须服从一个国王的命令，不管它公正还是不公正。

美狄亚

不公正的统治从来也不会永葆江山。

克里翁

那你就走呵，去科尔克斯人那里诉苦去吧。

美狄亚

我是要回去；不过请让那位带我来的人带我回去。

克里翁

你的话太迟了，我的旨意已经颁布了。

美狄亚

如果一个人不听听另外一方的意见就作决定，
那么即使他的决定是公正的，他本人却是不公正的。

克里翁

你在惩罚帕里阿斯之前给过他申述的机会吗？

说话呀；就让我们给你一个机会，你为你那出名的案子申辩呀！

美狄亚

一旦怒火升起，就很难转移自己的注意力，
尤其是如果此人傲慢的手里还拥有王权，
就更加会以为固执己见，绝不收回成命，方才合乎王家做派；
这一点我在我自己的宫廷中就明白了。

因为虽然我现在被可悲的灾难压垮了，
被赶了出去，成了一个乞求者，孤零零的，被人抛弃，
四处受到欺凌，可我过去也是显贵无比的：我有高贵的父亲，
还可以把光荣的家谱追溯到远祖——太阳神。

伐希司河静静地蜿蜒流过的所有土地，
斯基提亚的庞都河岸上的人在身后看到伸展的土地^[21]，
那里的海水掺入了沼泽的水，变得淡味而可口了，
还有那四周围着特茅敦河岸的土地，
它时时受到手持月牙形盾牌的单身游牧部落^[22]的威胁。

——这一切土地都在我父亲的王权手下。

我出身高贵，有钱有势，光彩照人，
那时是求婚者找门路向我求婚，现在是我得去求别人了。
命运真是变幻莫测，一下降到谷底，把我从我的王国赶出去，

送去流浪。

相信王国吧，尽管摇摆不定的命运

能从四面八方粉碎巨大的财富！

但是国王确实拥有无法夺走的伟大财富，

那就是帮助受难者，保护求告者，给他一个安稳的家。

我从科尔克斯王国带来的唯一礼物就是：

我拯救了希腊的伟大荣耀，它的出类拔萃的精华，

阿开亚人的屏障，众神的后裔们^[23]。

奥尔菲思是我送来的一个礼物，

他的歌声感动顽石，令树林跟他奔走；

喀斯特和普卢克斯是我送来的一对礼物，

北风神的儿子们也是，还有林休斯，

他举目远望时，能看清楚庞都河之外的遥远地方呢。

还有所有的明彦们。^[24]

不过我没有把众位首领的首领^[25]包括进来，

他不欠任何人的：我没有把他送给任何人；

我把其他所有人都带给你；只有他，我是带给我自己的。

攻击我吧，指责我的所有不道德的行为吧，

我会承认它们的。

但是对我的指责可以归结为一件事：

阿尔戈号船得救归来了。

假如当时这位女孩选择了谦恭贤淑，

假如她选择孝敬她父亲，那么整个派拉斯基人的国土

以及它的首领们就全都完了。

首先就是你们这位女婿，

他会被凶狠的公牛的喷火大嘴吞下去。

让命运尽情伤害我吧，

我不后悔救了那么多高贵的王者。

我从我的这些“罪行”中应该得到什么报答，这全都由你决定。

如果你愿意，那就指控我，惩罚我，

但是请你把我的罪过还给我吧^[26]。

我承认我有罪，克里翁：

当我作为一个求告者抱紧你的膝盖，伸出右手

寻求一个庇护人的保护的时候，你就知道我是有罪的。

我只要求一个角落，只要求在这片土地上

为我的不幸找一个家，一个简陋的藏身之处。

如果你决定了要把我从城里赶出去，

请你赐给我你的国土中的一个遥远荒僻的地方。

克里翁

我并不是凶猛地挥舞王杖的人，

也不会傲慢地踩在别人的不幸遭遇上。

我想我已经很清楚地证明了这一点，

因为我选择了被流放、压迫和恐惧追逐中的那个人当女婿，

而统治帖撒里的阿喀斯都斯本来是下令处死他的。

他指控说，他的老父^[27]年老体衰，颤颤巍巍，却被人给谋杀了

老人被砍倒在地，全身被肢解，

这是因为上了你的诡计的当，阿喀斯都斯的姐妹们

才出于拳拳孝心斗胆犯下如此大逆不道之罪。

伊阿宋完全为他自己辩护，如果你把你的案子

和他的分开；他是无辜的，他没有沾上任何血污，

他的手没碰刀剑；他是纯洁的，他不属于你的同伙。

你，你这个作恶大师，你有妇人之毒，无法无天，

你又有男人的力量，而且毫无廉耻之心；

走开吧！带走你那些置人于死地的毒药，

让我的王国干干净净，让市民们摆脱恐惧；

到别的国家去住，在那儿打搅众神吧。

美狄亚

你强迫我逃走？那么，还给我我的船，

还给我我的同伙——为什么命令我一个人逃走？

我不是一个人来的。如果你怕招来战争，

那就把我们两个都赶出你的国家。

你为什么要对两个有罪的人区别对待？

帕里阿斯是因为他而死的，不是因为我；

还有私奔，偷窃，抛弃我的父亲，砍死我的兄弟，

以及那位新郎正在教给他的新妇们的所有行径，

这些通通不是我的责任：

我确实经常干出罪恶的事情，

但没有一件是为了我自己。

克里翁

你早该走了。为什么喋喋不休，拖延时间？

美狄亚

作为一个求告者，我在走的时候最后请求你：

让那些无辜的孩子不要因为妈妈的罪过受到连累。

克里翁

你走你的；我会像父亲一样把他们保护在怀中的。

美狄亚

我以得到祝福的王室婚床的名义祈祷，

以你对未来的憧憬祈祷，

以被起伏不定的命运随意打击的王国前途祈祷，

祈求你稍稍暂缓我的离开，

让我，孩子的母亲，最后亲一亲我的孩子

——也许这是我的临终诀别了。

克里翁

你只是想为你的阴谋诡计找时间。

美狄亚

那么短的时间里又有什么阴谋诡计好怕的呢？

克里翁

恶人干坏事可不怕时间短。

美狄亚

你连一个不幸的女人流泪的那一点点时间都不给吗？

克里翁

尽管对你的根深蒂固的恐惧反对我接受你的祈求；

我还是给你一天——只有一天——准备流亡。

美狄亚

即使你再减短一些，一天已经足够长了；

我自己也很急。

克里翁

你要是在太阳升起来照亮天空时还没有离开科林斯地峡，

那你就被处以死刑。

——女儿的婚礼在召唤我，
结婚女神的节日在召唤我去祈祷。

（克里翁退场；美狄亚、保姆退场；歌队进场）

第二合唱歌

歌队

乘着一叶脆弱的小船在潜伏着危险的海水中
破浪前进的那个人，胆子未免也太大了；
他看着自己的故乡在背后渐渐远去，
把自己的灵魂托付给了漂浮不定的阵风；
他沿着毫无把握的航线驰入大海，
他居然敢相信薄薄的船板，
在生与死的路程之间只隔着那么细细的一道边界。
[远古的时代，] 那个时候，还没有人看得懂天象，
也不会运用布满整个天空中的星星；
船只还不能避开经常下雨的西亚德星群，
以及奥莱尼亚母羊星座的灼热光芒，
以及慢悠悠的老耕夫座跟在后面驾驶的阿提卡马车；
而且那时北风和西风都还没有名字。^[28]
提菲斯真是大胆，他在荒芜的海面上展开船帆，
根据风向定下新的规则：
有时展开整幅船帆，鼓胀着大肚子；
有时向前扯帆，去迎接斜刺里吹来的南风；
有时把帆降到船桅中间安全地固定住；
有时，当贪心的水手们祈祷刮大风时，
又把主帆再绑到最高点，还升起上桅帆泼刺刺作响。
我们的祖先看到过那个辉煌的时代，
当时欺诈离我们远远的。
每个人都懒洋洋地待在自己的海岸上，
终老于他祖传的田地里；
他拥有得很少，但是很富裕；
除了他家乡的土壤的产出，他不知道其他的财富。
自然的法律严格地划分开世界，

但是帖撒里的松木船把它们都混成一体了；
她命令咸咸的海水忍受船桨的拍打，
使本来与我们完全隔开的大海
也成了我们的害怕的原因之一。
这条大胆无耻的船付出了沉重的代价，
当她打算航行穿过如此著名的危险恐怖之地时，
深海的大门，两座大山，突然撞到一起，
回声好似天降雷霆一般；[29]
被挤在一起的海水溅上峭壁，直冲云霄。
大胆的提菲斯脸色发白，惊恐万状，
缰绳从他颤抖的手里滑落下来；
奥尔菲思一声不吭了，他的琴也惊呆不响了；
即使是阿尔戈号也哑口无言了。[30]
西西里的北罗卢斯的女人腰间围着一群疯狗，
当她一下张开她众多的大嘴，那是多么可怕的景象啊！[31]
看到这么一个吐着这么多舌头狂吠的妖魔，
谁不会四肢打冷战？
还有，那些该死的妖灵[32]用美妙的歌声抚平意大利的海面，
那时色雷斯的奥尔菲思在他的琵艾黎琴上
弹拨着回声，几乎吸引塞壬女妖跟上了他，
尽管通常总是她用歌声迷住航船，
这样的时刻还不险恶吗？
这一旅程的回报是什么呢？
金羊毛；还有，比海洋还要险恶的——美狄亚。
这真是对人类第一艘船的合适报酬啊。
今天，大海已经投降，服从我们的法律：
再也用不着去找雅典娜亲手造的船，
那闻名遐迩的阿尔戈号，那王者们担任划桨任务的船。
现在，任何一条小船都能在深海上任意徜徉。
一切界石都被移动了，城邦在新的领土上修建城墙。
人们的踪迹遍布世界各地，古老的事物都消失了：
印度人喝上了冰冷的阿拉克斯河水，
波斯人喝上了埃尔伯河和莱茵河的水。

在以后的岁月里，新一代人将看到大洋松开自然的锁链，
大地的奇迹将充分展现出来。

特提司将发现新世界，
大地最远的边界将不会是涂勒。 [33]

第三场

（美狄亚和保姆从屋里出来）

保姆

孩子，你这么急匆匆的，是要上哪儿去？

站住，控制你的愤怒，克制你的冲动。

（美狄亚听也不听，自顾朝前走）

当一个麻伊娜得^[34]被神附体之后，

就会在白雪皑皑的品都斯山巅和尼萨山脊上^[35]

疯疯癫癫地胡乱奔走；

美狄亚也是这样跑来跑去，举止疯癫，

看上去完全像是发疯了。

她的脸充满怒火，她深深地喘出粗气，

她大声吼叫，她泪如泉涌，她笑着，

在她的身上能看到各种激情；

她犹豫，她威胁，她沸腾了，她控诉着，她呻吟着。

她的心灵的重担将沉到哪里？

她的恐吓将会导致什么结果？

这个汹涌的浪头会在哪儿打碎？她的疯狂已经冲破了边界。

她不是在策划什么简单的或通常的罪恶；

她会超过她自己的。

我能认出她过去发怒时的迹象。

某种巨大的、野蛮的、可怕的、冒犯神灵的东西正在临近。

（美狄亚走近保姆）

我看到了疯狂的面孔。真希望神灵证明我的害怕没有根据！

美狄亚

（独白）

可悲的女人啊，你想知道仇恨应该有什么限度吗？

那就去问问爱情吧。

什么！难道我该忍受他们的王室婚礼而不报复？

我苦苦哀求得来的这一天就这么在毫无行动中白白度过？
只要大地停在中央，保持天穹的平衡，
只要明亮的宇宙继续它的不断旋转，
只要沙砾无数，只要白天出太阳，夜晚出星星，
只要天轴使大熊星座在旋转中口干舌燥，
只要条条河流东流入海，
我的疯狂就决不会停止寻找复仇，而且它只会不断增长！
无论怎样可怕的野兽，怎样的斯基喇，
不管是吞吸意大利海和西西里海的叉里迪斯^[36]，
还是压在直喘粗气的巨人神身上的埃特那火山，
——它们都不能爆发出我这样的巨大威胁！

没有任何奔腾的大河，
没有任何被风暴席卷的大海，
或是在西北风鞭打下的大洋，
或是飓风鼓吹下的熊熊烈火，
能挡住我的攻击和愤怒——

我要打趴一切，捣毁一切！

他会不会是害怕克里翁，怕与帖撒里的首领开战？

不，真爱强大无比，不会害怕任何人。

不过也许他屈服了，在强迫下投降了？

可他至少可以去看看他的妻子，和我最后谈谈呵，
——他连这都害怕，这个胆大妄为的家伙！

作为驸马，他至少可以推迟我的残酷流放的时刻呵，
可我只被允许和我们的两个孩子待一天！

不过，我不抱怨时间的短暂，它会被拉长的。

这一天将会完成——

是的，它会完成一些将来天天被人讲述的事情，
我要进攻诸神，把宇宙搅个天翻地覆。

保姆

清醒清醒吧，我的女主人，
你的心灵已经被你遭的罪弄昏了；
让它冷静一点吧。

美狄亚

要我安静，唯一的办法就是
让我看到宇宙和我一道被彻底毁灭掉，
让一切都和我同归于尽。
你死的时候把别人也一同拽下去，这真是痛快！
保姆

（跟在美狄亚后面）

如果你一定要干，想想你必须面临的危险是那么多，
没人能进攻强大的敌人却平安无事。

（伊阿宋入场）

伊阿宋

（独白）

命运总是残酷的，定数总是粗暴的，
无论她对我们发怒还是温柔，她都同样有害！
神常常为我们设计出比我们的灾难更差的解救方法：
如果我想给我妻子她应该得到的忠诚，
那我就会被处死；
如果我不想死，那我又不得不抛弃我的忠诚，
我真不幸啊！
打败我的忠诚的不是害怕，而是焦虑不安的父爱，
因为我的孩子们在父母被杀死之后，性命也必然立即难保。
神圣的公正啊，如果你住在天上，
我向你呼告，请你的神圣力量作证：
儿子们打败了他们的父亲。
实际上，她本人也是一样，
虽然她的心灵狂野，不服管辖，
她也会把她的孩子们放在她的婚姻之前，我想。
我已经下决心去恳求那位愤怒的女人。

（美狄亚入场）

看啊，她一看到我就冲过来，她疯了，
她一脸都是仇恨，从她的表情中可以看到她的所有痛苦。
美狄亚
我曾经逃走过，伊阿宋；我现在又在逃走。
这不是什么新鲜事了：去找一个新的家；

但是逃走的原因却是新的——

过去我是为你而逃，现在却是你强迫我从你家逃走。

你要把我送到哪儿去？我应该去找伐希司河的科尔克斯人——我父亲的王国，我兄弟流血死去的地方？

你要我去哪儿的土地？你要我去哪儿的海洋？

去赫勒斯滂海峡的口子上吗——我曾经跟着你这个通奸犯穿过那里，

穿过对撞岩，带回来一群高贵的王者？

我应该去你的叔叔的伊奥尔库斯，或是帖撒里的坦培山谷？

我为你打开的所有道路，我都为我自己关上了——你要把我送到哪儿去呢？

你命令一个流放者再次流放，可是你却不指出目的地。

我还是走吧，驸马下了命令了，我不敢违抗！

在我头上堆积可怕的惩罚吧，我活该！

让发怒的国王用野蛮的刑罚压垮你的夫人吧，让她手上戴着镣铐，关起来，

把她埋在无止无尽的黑暗地牢中；

我还是没有受到该受的惩罚！

忘恩负义的家伙，你好好回想一下公牛的喷火喘气，

还有在那不可征服的一族中的野蛮恐怖，

那冒出全副武装的战士的田野，

以及田野中的阿埃提斯的喷火兽，

还有突然出现的敌人的兵器，

那时，在我的命令下，大地中冒出来的战士相互屠杀，纷纷倒下；

再想想你所渴求的富里库司公羊的战利品^[37]，

还有那从不睡眠的龙怪，它在我的命令下陷入它所不熟悉的沉睡中；

还有被诡计杀害的我的兄弟，

那件犯罪并非一下完成的^[38]；

还有那些女儿们，她们在我的诱骗下

居然剁碎了那位老人——尽管他不可能复活。

（为了追求别人的国家，我抛弃了我自己的）

我求求你了，看在你对你孩子的希望的分上，
看在你安稳获得的家的分上，
看在我打败的魔怪的分上，
看在为了你的缘故我从不犹豫使用的双手的分上，
看在我们共同经历的灾难的分上，
看在为我的婚姻做证的天空和海洋的分上，
可怜可怜我吧！

你是幸运的，请你也给我——一个求告者——一份回报。
斯基提亚人从远方抢来的所有这些财富，
远从太阳灼烤的印度部落那儿带回来的财富
（因为我们的王宫堆满了，几乎没地方放这些财宝，
于是我们用金子装饰树林），我在流亡时一分一毫也没带，
我只带上了我兄弟的遗骨；这些我也是花在你身上的。
为了你，我的国家让步了；
为了你，我抛弃了我的父亲，我的兄弟，我的名声，
它们通通成了我和你结婚的嫁妆。

现在，你的妻子要流亡了，把她的财产还给她！

伊阿宋

虽然克里翁怒气冲冲，想要杀了你，
他最终还是同意流放你，这是我的眼泪求来的。

美狄亚

我还以为流放是惩罚；现在我知道了，原来这是恩惠。

伊阿宋

乘你现在还被允许离开，快跑，从这儿逃走；
国王的愤怒可不是好惹的。

美狄亚

你催我走，你这是为了克柳萨而做的：
你想扫除一个遭她妒恨的女子。

伊阿宋

什么，美狄亚指责我的爱情？

美狄亚

是的，还有谋杀和欺诈。

伊阿宋

你能控告我什么罪行，请问？

美狄亚

我所犯下的所有罪行。

伊阿宋

我要的就是你这句话。

你犯下的邪恶罪行怎么成了我的？

美狄亚

它们都是你的，它们都是你的罪过：

一切从罪行中受益的人都犯了罪。

虽然其他所有人都指责你妻子寡廉无耻，
唯独你应该为她辩护，唯独你应该宣称她是清白的。

你应该把为了你的缘故犯罪的人看成是无罪的。

伊阿宋

名声扫地的日子太难过了。

美狄亚

没人一定要过名声扫地的日子。

伊阿宋

住嘴吧，克制一下你的愤愤不平；

为了你的儿子们，妥协吧。

美狄亚

我放弃他们，我宣布和他们脱离关系，我不再拥有他们！

——克柳萨会给我的孩子们生弟弟吗？

伊阿宋

是的：一个王后为流亡犯的孩子，

一个王室贵妇为倒霉的人 [的孩子生弟弟]。

美狄亚

不幸的孩子啊，千万不要遇上这样的坏日子吧：

光荣的孩子别和那些卑鄙的孩子混到一起，

太阳神的后代别沾上西西弗斯的后代！[\[39\]](#)

伊阿宋

倒霉的女人，你干什么要把我们俩都拖向毁灭？

走吧，我求你。

美狄亚

连克里翁都听了我的求告。

伊阿宋

告诉我，我可以做什么？

美狄亚

为了我？去犯罪！

伊阿宋

这一边是……那一边是一位国王。

美狄亚

还有比他们更可怕的……[\[40\]](#)

让我们决斗，让奖品归伊阿宋。

伊阿宋

我放弃了，我已经受够苦难了。

你自己也应该对过去的冒险心生畏惧了。

美狄亚

命运不管以什么面目出现，总是甘拜我的下风。

伊阿宋

阿喀斯都斯正在逼近。

美狄亚

更近的敌人是克里翁，让我们逃离他们两人吧；

美狄亚不是在强迫你对你的岳父动武，

也不是要你谋杀亲人，使你受到玷污；

跟我逃吧，用不着沾染罪恶。

伊阿宋

如果克里翁和阿喀斯都斯联合起来，

谁能抵挡双重战争的威胁？

美狄亚

还可以加上科尔克斯人，让阿埃提斯统率他们，

再加上斯基提亚人和派拉斯基人——

我会让他们统统完蛋。

伊阿宋

我害怕高高在上的国王力量。

美狄亚

希望你不是渴求得到它。

伊阿宋

长话短说吧，否则他们要怀疑了。

美狄亚

至高无上的朱庇特神啊，在天空中发出雷霆吧，

伸出你的右手，准备好复仇的火焰吧，

驱散乌云，撼动整个宇宙吧。

无论你的手选中了他还是我，别让闪电引而不发吧，

不管我们当中谁被击中，都是死有应得；

你打击我们的雷电不会搞错的！

伊阿宋

你还是放理智一点，说话不要那么亢奋。

如果我的岳父家里有任何东西是你流亡中需要的，

尽管开口要求。

美狄亚

我的心灵够坚强的；你知道，我习惯于蔑视王家富贵。

我只请求能带上我的孩子，陪伴我流亡，

让我好在他们的怀中流泪。

至于你，就要生新的儿子了。

伊阿宋

我承认我很愿意听从你的请求，

但是父爱阻止我这么做：

因为即使是克里翁本人，国王和岳父，也无法让我忍受这一点。

这是我活下去的理由，这是我焦灼不安的心灵的慰藉。

我宁愿不要呼吸，四肢，阳光。

美狄亚

（旁白）他这么爱他的孩子吗？

很好，抓住他了！他暴露了他的一个弱点。

（大声地）在我走的时候，至少让我能最后叮嘱他们一下，

让我能最后抱一抱他们。

谢谢了。我最后只要求：

如果我在痛苦混乱中说了什么不得体的话，

请你别往心里去：让对我的记忆中

好的方面和你同在；让我在火头上的发作和气愤

都被忘得干干净净。

伊阿宋

我把它们都从心里赶走了；

我也有个请求，请你克制你怒火中烧的心灵，温柔地对待它：

宁静和平能缓解灵魂的悲苦。（退场）

美狄亚

他走了。就这么走了？忘了我和我干的那些骇人听闻的大事了？

我已经从你的记忆中消失了？

不，我永远不会从那儿消失的！

（对自己说）动手吧，唤起你的所有力量和技巧。

你从你的犯罪中得到的好处，

就是你认为什么都不是犯罪。

诡计的余地几乎已经不存在了：

他们害怕我。在无所畏惧的时候进攻。

来吧，大胆些，开始干美狄亚能够干的一切，

干她不能够干的！

（对保姆说）你，忠诚的保姆，

在我的悲伤和我的命运起伏中，

你都与我站在一道，

现在帮助我实行我的不幸的计划。

我有一件袍子，这是天宫的礼物，是我的王国的荣耀，

是太阳神作为一个父亲的信物送给阿埃提斯的；

我还有一串闪闪发光的金编项链，一顶金王冠，

上面缀满闪亮的宝石，用来包住头发。

让我们的儿子把这些礼物送给新娘，

但是，我首先要用我的毒药涂抹和浸泡这些礼物。

让我们召唤阴间女神降临。

你去准备好致命的仪式吧：

竖起祭坛，让火焰声在宫中呼呼作响。

（美狄亚和保姆退场；歌队入场）

第三合唱歌

歌队

任何烈火或飓风的能量，

任何猛投出去的标枪的可怕能量，
都比不上一个被剥夺了婚礼火炬、勃然大怒的妻子能量大；
即使浸透了雾气的南风带来了冬季的暴雨，
即使希斯特河洪水泛滥，冲垮桥梁，左奔右突；
即使莱茵河把海潮推回，
即使当仲春阳光渐热，海姆斯山解冻的白雪涌入溪流，
也都不能与此相比。

愤怒煽起的火焰是盲目的，
它不想被控制，它受不了笼套，
它连死都不怕，它迎着刀尖直撞上去。

神啊，怜悯我们吧；请你慈悲为怀，
让那征服了海洋的人^[41]能安全地活着吧。

当深海的主人^[42]看到第二王国居然被征服时，勃然大怒。
当那个年轻人^[43]胆敢驾驶永恒的马车，忽视他父亲走的轨道时，
就成了自己疯狂地撒在天空中的大火的牺牲品。

熟悉的道路不会让人付出过高的代价，
让我们沿着前人安全地走过的路走；
莽撞人啊，不要破坏宇宙的神圣法律。

任何划着那艘大胆的船只的著名船桨，
夺去了帕里奥的神圣树丛的浓密树荫的人，
任何穿过漂浮的岩石^[44]，在海上历经艰辛，
在蛮族人的海岸上绑住锚绳的人，
这些打算掠夺外国的黄金满载而归的人，
都遇上了可怕的暴死，为自己冒犯大海的权力付出代价。

大海在受到挑战时，立即动手进行惩罚：
驯服深海的提菲斯是第一个轮到的，
他把船舵交给了一个毫无训练的船长，
自己死在远离祖国的陌生海岸上，
草草埋葬，躺在无人知晓的幽灵之中。

从此之后，奥里斯记住了它损失的国王，
于是把急不可耐的船只都拦在静静的港口中。^[45]

还有那位歌喉美妙的缪斯的儿子^[46]，
他拨弦弹琴时，怒涛止步，狂风停息，

鸟儿自己不唱了，飞到他这儿来，
整个森林都跟上了他——
他也粉身碎骨躺在色雷斯的旷野上，
他的头沿着阴森森的赫布卢斯河漂流而下，
漂到他熟悉的地狱河和塔塔罗斯，
但是再也没有回来的希望了。
阿尔西德斯打倒了阿奎罗的儿子们，
杀死了海神的儿子，那善于变化无端的人；
但是他在给大地和海洋上带来了和平之后，
在打开了残暴的地狱王国之后，
他自己活生生地躺倒在冒着火焰的奥伊塔山上，
全身被野蛮的大火吞噬，
被他的新娘的礼物——来自两种伤口的血——所消灭。[47]
那头毛刺直竖的野猪怒不可遏地撞倒了安卡乌斯。
大逆不道的麦里阿戈尔啊，你杀害了你妈妈的兄弟，
然后你又死在你发怒的妈妈的手中。[48]
他们都死有应得——
但是赫库勒斯永远找不到的那个
少年的死，又是为了赎什么罪呢？
嗨，这个孩子在安全的泉水边被拐走。[49]
勇敢的人啊，在连一眼泉水都应该畏惧的时候，
你们去奋勇探索大海吧。
伊德蒙尽管精通算命之术，
还是在利比亚的沙滩上被一条蛇送入坟墓。
茅普苏斯对别人的预言都十分准确，却唯独搞错了自己的；
他死于非命，再也无法回到底比斯。[50]
如果他对未来的预测都是对的，
那么特提司的丈夫将四处流亡；
奥伊留斯的儿子[51]将在雷击之下淹死海中，
为自己的和父亲的罪行遭受惩罚；
当纳普留斯计划用骗人的灯火摧毁希腊舰队时，
将会一头栽入深海之中淹死。[52]
为了从菲拉伊那里赎回你的男人，

你，当妻子的，将要用你的灵魂为你的丈夫支付赎价。^[53]
即使帕里阿斯曾下令第一艘船把金光闪闪的战利品带回来，
他最终还是在滚烫的大锅里煎烤，
在密封的浪头中前后奔突被烧死。
神明啊，你们已经充分为大海报了仇，
请饶了那位只是遵命行动的人^[54]吧。

（歌队退场）

第四场

（保姆进场）

保姆

我的灵魂吓坏了，瑟瑟发抖：巨大的毁灭正在来临。
美狄亚的悲苦增长得那么厉害，太可怕了，
它已经点燃，而且被过去的能量不断更新。
我经常看到她发狂，攻击众神，把天空都拽下来。
可这一次美狄亚正在准备更大的恐怖行动，比这些还要大。
当她疯疯癫癫地走出去，来到她的致命的神坛里，
她打开了她的所有存货，
她把自己一直都害怕的东西也拿出来了，
她排开了她的邪恶势力——神秘的、诡秘的、隐秘的东西。
她用左手举行了阴沉沉的仪式，
她召唤滚烫的利比亚的沙子出产的所有毒害，
还有被北方严寒冻僵的陶鲁山藏在长年冰雪中的物事，
还有许多其他的恐怖东西。
在她的魔法咒语的召唤下，
一队满身鳞片的毒龙从荒芜的巢穴中游了过来。
一头恶毒的蟒蛇拖着巨大的身躯，
不断伸出自己的三叉舌头，寻找它能杀死的对象，
它听到她的歌声后被震住了，
把鼓胀的身躯卷曲成一堆，盘绕起来。
“灾祸还太小了，”她喊道，
“地底下出产的武器太一般化了，我要从天上找毒药。
现在，现在是启动比普通侵害更毒辣的计划的时候了！^[55]
让那条大蛇降临到这里吧，它就像一条急流一样爬着，
大兽和小兽都能碰上它的巨大盘绕
（派拉斯基人运用的是大兽，西冬人运用的是小兽^[56]），
让奥菲库斯最终松开他紧紧地握着的手，把毒药全都倾倒出来；

让斗胆进攻那对神灵的皮通听到我的召唤后到来；
让水怪重返人间，让所有被赫库勒斯的手砍倒又长出的毒蛇都回来；
还有你，永远警醒的龙怪啊，你曾经在我的魔咒下第一次昏昏入睡，
你也快离开科尔克斯，到这里来！”
当她招来了各种各样的蛇怪后，
她又从有害的植物中收集邪恶的力量。
那高不可及的伊立克斯岩壁出产的，^[57]
那溅着普罗米修斯血迹的白雪皑皑的高加索山脊生长的，
富裕的阿拉伯人用来涂抹他们的箭头的植物，
还有米狄人或敏捷的巴提人武装自己的箭囊的植物；
或是高贵的苏班妇女在西卡尼亚树林中收集的
藏在冰冻的北极下面的液体；
还有大地在筑巢的春天出产的，或是
当僵硬的冬天摇落了森林的辉煌秋叶，
把一切裹在冰霜之中时出产的一切；
一切盛开着致命的花朵的草药，
一切扭曲的根子中的致命毒液，
——她在用所有这一切配药。
海摩尼亚山提供了这些有害的植物，
高高的品都山提供了那些草药；
这一种长在潘伽乌斯山梁上，被血染的镰刀割下柔软的长发；
那一种是隐藏自己的暗流的底格里斯河水浇灌出来的；
这些是达奴拜河出产的，那些是西达斯派斯河出产的——
这条河流经灼热的地区，在它的热水中携带着宝石；
还有拜提斯河出产的，这条河也为当地提供了名字，
它用缓缓移动的河水撞击着大西洋。
这一种是在太阳神即将升起曙光时割下来的，
那一种的根茎是在沉沉的深夜砍倒的，
还有那边的那种的叶柄，是她用着了魔法的指甲切下来的。
她抓过致命的草药，从各种蛇身上挤出毒汁，
再加上不吉祥的鸟，一只毒枭的心脏，还有

从一只尖叫着的猫头鹰身上活生生地割下来的内脏。

这位邪恶手艺的女主人把它们分成几堆：

这堆有火焰般的吞噬力量，

那堆有把人冻僵的冰冷力量。

比这些更为恐怖的，是她在毒药上加的咒语。

——听，那就是她发狂的脚步声，还有她的歌声！

她一开口，整个宇宙都颤抖起来。

（美狄亚入场）

美狄亚

我向沉默的死者发出祈求，向葬礼之神，

向黑暗的混沌之神和昏暗的地下封闭的地府祈求，

向封闭在塔塔罗斯河岸中的阴惨的死神的洞穴祈求。

还有你们，鬼魂们，你们的折磨暂时中止，快去参加新的婚礼；

让旋转伊克西翁的轮盘停下来，让他落到地上；[\[58\]](#)

让坦塔卢斯安心地痛饮科林斯的泉水；

还有一直在辛苦徒劳、受着千疮百孔的水瓶的嘲笑的达纳乌斯的女儿们，

你们也都集合到这里，我今天需要你们的手的帮助。

让惩罚继续——而且更加厉害，但是都落到我丈夫的岳父头上，

让石头滚回来，把西西弗斯推下山，压在岩石上。[\[59\]](#)

现在，在我的仪式的召唤下，夜晚之星，[\[60\]](#)请你降临，

露出你可怕的一面，用你各种面容进行威吓。

为了你，按照我们民族的习惯，我解开我的头发，

我赤脚在隐秘的森林中踏步，

从干燥的云层中呼唤降雨，

我把大海赶到它的深处——

潮水被击退之后，就懒洋洋地退回到自身的深处。

同样，统治天空的法律被打乱，

世界同时看到太阳和星星，

而你，大熊星，也浸泡在禁海之中。

我改变了四季的行程：

夏日的大地在我的咒语下盛开繁花，

谷神被迫看到冬天收获庄稼。

伐希司河把它的急流转回到源头，
支流众多的希斯特河也收回了急流，
缓缓地在他的各条河道中闲庭漫步。
虽然风静止不动，波浪却怒吼着，发疯的海洋剧烈翻腾；
在我一声令下，
古老的密林深处失去了它的阴影。
太阳抛弃了白日，在半空中突然停下不动，
而地狱却在我的咒语下摇摇欲坠，抖个不停。
月亮之神啊，你的神圣仪式的时刻已到。
我向你献上用血手编织的花环，
它们每个都是用九条蛇编织而成的，
我们向你献上犯上作乱的提负乌斯身上的蛇，
提负乌斯曾经撼动了朱庇特的王位。
这里还有谋反的艸公奈苏斯的血，
这是他吐出最后一口气时给我的。
这是奥伊塔上的火葬灰烬，
它吸收了中毒死去的赫库勒斯的血。
这根火把是复仇的阿尔塔伊阿的，
她是一位可爱的姐妹，但是是一位毫无慈爱的母亲。
还有这些羽毛，它们是哈皮在逃离宰提斯时，
留在一个人迹不到的洞穴中的。^[61]
此外还有受伤的斯提姆法力亚鸟的羽毛，
它是被勒纳之箭^[62]射中的。
祭坛啊，你发出了声音：
我看到女神响应了我，正在降临，我的三角鼎在摇晃。
我看到了三岔口女神^[63]的快速马车。
不是当她满月闪闪发光时整夜驾驶的那一辆，
而是当她一脸愁苦时驾驶的那一辆，就像她
在帖撒里人的魔咒下紧握缰绳跨越天空时那样。
请你从火把中弥漫出苍白昏暗的微光，
用新的恐怖威吓各国人民，
另外，狄克提娜，让科林斯的珍贵铜器发出响声帮助你。^[64]
为了你，我们在祭坛沾满鲜血的草地上举行庄严的祭献；

为了你，从葬礼火堆中抽出一支火把在夜中闪闪发光；
为了你，我昂起头，弓起脖子，念念有词；
为了你，我在我的飘舞的头发上绑上一道葬礼头带；
为了你，我挥舞地狱河边的阴惨的树枝；
为了你，我袒露胸膛，像一个麻伊娜得一样，
用神圣的匕首切开我的臂膀。

让我的血流到祭坛上；
我的手啊，慢慢熟悉如何抽出刀来，
要忍受流洒你自己的宝贵鲜血——

（她切开臂膀，让血流到祭坛上）

已经割下去了，我已经献上了神圣的液体。
如果你抱怨我用祈祷召唤你太多了，请你原谅我。

我祈祷：珀耳塞斯的女儿，我经常祈求你的弓^[65]的帮助的理由其实一直是同一个：伊阿宋。

（她拿起药瓶，倒在袍子上）

现在浸泡送给克柳萨的衣服，她一穿上它们，
悄悄蔓延的火焰就会一直烧到她的骨髓深处。

（她拿起一个盒子）

包藏在这黄灿灿的金子中的是隐秘的火苗，
这是普罗米修斯送给我的，
他为了从天国窃火付出代价：
他的肝脏不断〔被吃掉，又〕不断长出；
他教会了我如何巧妙地隐藏火焰的力量。
火神也给了我藏在硫黄中的火，
我从我的同胞法通那儿得到了活火的光电。
我有喷火怪中间的那一位^[66]的礼物，
我还有从公牛烧灼的喉咙里取出的火焰，
我再掺进美杜莎的胆汁，
并且命令它们隐藏自己的恶毒。

阴间女神啊，催化我的毒药，藏好我的礼物中的火种，
让它们逃过别人的目光，不怕别人碰到；
让烈火进入胸膛和血管，
让四肢融化，骨头冒烟，

让新娘头发着火，燃烧得比她的婚礼火炬还要明晃晃。

我的祈祷得到同意了！

凶猛的阴间女神的吼叫声比平常高出三倍，^[67]

她举起可憎的火把，射出了凶恶的光芒。

毒药的混合全都完成了；喊我的孩子进来，

我好通过他们把这些珍贵的礼物送给新娘。

（儿子们入场）

去吧，去吧，我的儿子们，一个苦命的母亲的后代，

用这些礼物和多多的恳求去讨好

你们的女主人和后妈。出发吧，

然后赶快回家，好让我最后抱抱你们。

（美狄亚、保姆和孩子退场。歌队入场）

第四合唱歌

歌队

沾满血迹的麻伊娜得在残忍的爱情驱使之下，

不顾一切地冲向何方？

她在她无法控制的疯狂中，

计划了什么罪恶？

她的面容在愤怒中变得坚硬，

激烈地摆着头，她在高傲地威胁国王，

谁能相信她是一个流亡者？

她的脸颊红光满面，然后又由红转白。

她的表情变化不定，无法长期保持一种颜色。

她来回走动，简直像一头被夺去了孩子的母老虎，

以发疯的速度在甘基斯丛林中四处奔走。

美狄亚不知道怎么控制愤怒，

也不知道怎么控制爱情。

现在愤怒和爱情结合在一起了，

结果会发生什么呢？

这位邪恶的科尔克斯妇女何时会离开

派拉斯基的土地，使我们的国家和王室脱离恐惧？

现在，太阳神啊，请你驱车向前，

不要让你的缰绳延迟了它；

让友善的夜晚快遮盖阳光，
让夜晚的使者金星淹没这可怕的一天。

第五场

（信使入场，从王宫方向跑来）

信使

一切都完了！整个王国都毁了！
女儿和父亲都倒在混成一堆的灰烬中。

歌队

中了什么诡计？

信使

中了国王们通常所中的那种——礼物。

歌队

礼物中又能有什么诡计呢？

信使

我也大吃一惊，甚至在恐怖事件发生之后，
我还是几乎不敢相信。

歌队

灾难有多大？

信使

从王宫的各个角落中都冒出了熊熊烈火，
就像听到了命令一样；
建筑已经全都坍塌了，全城处于危险之中。

歌队

用水去灭火啊。

信使

不行；在这场灾难中，还发生了一件新的怪事：
水助火势；他们越是试图止住火头，
火就燃烧得越旺：它甚至控制了我们的防卫手段。

（信使和歌队退场。保姆和美狄亚入场）

保姆

从波罗斯的家里^[68]飞速逃走吧，

美狄亚，赶紧逃向你选择的任何地方！

美狄亚

我离开？即使我前面已经走了，

我现在也会为了这个而回来的。

我正在观看一场崭新奇特的婚礼。

（她陷入思索）

我的灵魂，难道你想后退了吗？继续展开你的成功出击。

你现在享受的报复只是太小的一部分！

发疯的灵魂啊，如果你满足于伊阿宋没有结婚，

那说明你还爱着他。

找一个异乎寻常的惩罚，现在就准备好吧！

让所有的道德都让路，把荣誉通通赶跑；

纯洁的手完成得实在微不足道。

让你的愤怒驱使你，重新鼓舞你减弱的意志，

从你的胸膛深处竭尽全力汲取古老的暴力冲动。

你直到现在所干的一切，都还可以称为爱情。

动手吧，让他们明白，我过去为了他而犯下的罪过

是多么的微不足道和多么的普普通通。

我的痛苦一直所干的不过是这些行径：

一个初出道的学徒的手，一个女孩子的恼怒，

又能干出什么惊天动地的大事呢？

现在我确实是美狄亚了；邪恶增长了我的才能。

我高兴了，我高兴我砍掉了我兄弟的头，

我高兴我切碎了他的四肢，

而且抢走了我父亲的秘密财宝；

我高兴我使那老头的女儿们动刀干掉了他。

我的痛苦啊，为自己找一个新的机会吧：

要想真正犯罪，你得有一双训练有素的手。

愤怒啊，你想打击哪个目标呢，你要用什么武器

射向背叛你的敌人呢？

我的心里已经秘密地作出了一个可怕的决定，

而且还不敢公开对自己坦白。

蠢人啊，蠢人！我也太匆忙了，

真希望我的仇敌有和他的夫人生孩子！

（她停顿了一下，然后自言自语）

可是不管你和他生的什么孩子，当妈妈的都是克柳萨。

我已经决定了这种惩罚方式，这个决定是正确的；

我必须用勇敢的心计划这最后的罪恶。

孩子们，你们曾经是我的，现在你们必须

为你们的父亲的罪恶接受惩罚。

恐怖震撼着我的心，我的四肢寒冷得快要麻木了，

我的心脏吓得突突直跳。

愤怒正在让位隐退，

我身上的妻子已经被赶出去了，母性已经完全恢复。

我难道能流我的孩子的血——我自己的后代的血吗？

啊，失去理性的疯狂啊，不！

最好让那闻所未闻的罪行和该死的邪恶

甚至离我也远远的吧！

可怜的孩子要赎什么罪呢？

他们的罪就是有个伊阿宋当爸爸，

更大的罪就是有个美狄亚做妈妈。

（稍停）

如果他们不是我的，让他们去死；

如果他们是我的，让他们灭亡。

他们没有犯过罪和错误，他们是无辜的，

这我承认；可是我兄弟也一样。

灵魂啊，你为什么摇摆不定？为什么我泪流满面？

为什么愤怒把我犹豫的心拖向一个方向，

母爱又把我拖向另一个方向？

犹豫不决的浪潮推着我摇摇摆摆地走，

就像当狂风相互开战，冲突的浪头同时把海水

推向两个方向，波涛滚滚，不知涌向何方。

我的心灵也是如此波涛汹涌：

愤怒压倒了母爱，母爱又压倒了愤怒。

愤怒啊，向母爱投降吧。

到这儿来，我亲爱的宝贝们啊，我毁了的家的唯一安慰，

到这儿来，用你们的臂膀抱住我。

让你们的爸爸保护你们不受到伤害——

只要你们妈妈也这样做。

可是流放和逃离威胁着我；

很快，很快他们就要被从我的怀中夺走，

哭泣着，呻吟着——让他们失去他们的爸爸的亲吻，

因为他们正在失去他们的妈妈的亲吻。

我的痛苦又涨了上来，仇恨正在滚滚沸腾，

古老的复仇女神^[69]又一次召唤我犹豫不决的手：

愤怒啊，你指向哪里，我就跟上。

真希望坦塔卢斯的傲慢女儿生的那一大堆小孩是我生的，

真希望我能生出两倍的七个孩子！^[70]

对于报复来讲，我实在是太不能生育了。

不过，我也生了两个，这足够抵得上我的兄弟和我的父亲了。

（看到复仇女神携带她弟弟的幽灵来到）

那一帮复仇女神们怒气冲冲地上哪儿去？

她们要找谁？她们的愤怒打击针对何人？

恶毒的主子把她们的血淋淋的火把指向谁？

在鞭子的抽打下，一条巨大的蟒蛇不断扭动、吐着信子。

麦伽喇用致命的火把追捕谁？

这是谁的幽灵正在靠近，模糊不清，肢体残缺？

啊，这是我的兄弟，他要偿还血债。

我们会偿还他的——我们所有的人都会的。

把你的火把戳入我的眼睛，

砍吧，烧吧；看，我向复仇女神敞开我的胸口。

兄弟啊，让复仇女神离开我，静静地回到下界去：

让我一个人待着，兄弟；

然后用我这只曾经拔剑的手

（她杀了一个儿子）

我用这个牺牲抚慰你的幽灵。

（伊阿宋领着武装侍从靠近）

那边突然的喧闹声是怎么回事？

他们招集了武装士兵，要来干掉我。

我要爬上我们家的高高屋顶——

屠杀还没结束呢。

（对剩下的儿子）走，跟在我边上。

（对死去的儿子）你的尸体，我也会带走的。

动手吧，我的灵魂：你不能只是在隐秘的地方浪费你的壮举，
你得让大众为你的作品喝彩。

（美狄亚爬上屋顶，抱着死去的儿子，领着另一个儿子。

伊阿宋和众士兵入场，在街上招呼市民）

伊阿宋

所有为王室的灾难感到悲痛的忠诚市民们，赶紧集合！

让我们抓住这个十恶不赦的罪犯。

这里，上这里，英勇的武士们，
拿出武器来，连根铲平这幢房子。

美狄亚

（出现在房顶）

现在啊，现在我又重新获得了我的王权，我的兄弟，和我的父亲；
科尔克斯人拿回了金羊毛的战利品；

我的国家被重新建立起来，
我被糟蹋的贞节又重新复原。

啊，神明的力量啊，最终眷顾了我，
啊，这样一个节日啊，一个婚礼的日子！

走吧，你已经干完了罪行——

但是你的复仇还没有完成：干完它，乘你的双手还很好使。

为什么你现在要缩回，我的灵魂？为什么犹豫？

难道我的愤慨已经退潮？我对我的行为感到后悔和可耻。

可怜的女人啊，我都干了些什么？

可怜的？即使我感到后悔，我也干了！

巨大的快乐违抗我的意志悄悄传遍我全身，
而且看啊，它还在增长。

（她在下面的人群中看到了伊阿宋）

我唯一还缺少的就是这个——让他在在一旁观看。

我什么都还没有完成呢：

如果他没有看到，那我干的任何罪恶都是白费了。

伊阿宋

（发现了美狄亚）

她在那儿！她从高高的屋顶凶狠地朝下看呢。

哪一位快点拿火把来，
让她跌到她自己点燃的大火中烧死。

美狄亚

伊阿宋，为你的儿子们堆积火葬的柴火吧，
去造一座坟墓吧。

你的老婆和你的丈人已经享受了死者的待遇，
他们都是被我给埋葬的；
这个儿子已经服从了命运的安排，
这一个也将在你的亲眼目睹下同样送死。

伊阿宋

不！以所有的神明的名义，
以我们共同经受的流亡苦难的名义，
以不曾被我的忠诚玷污的床榻的名义，
求你放过我们的儿子吧！

如果有什么罪过，那都是我犯下的：
我去死，我用我有罪的生命做牺牲。

美狄亚

在你想保护的地方，在你感到痛苦的地方，
我会把刀刺进去！

现在，去吧，得意扬扬的男人，
去追女孩子当老婆，抛弃做母亲的。

伊阿宋

一个儿子已经惩罚得我够了。

美狄亚

如果我的手杀一个就满意了，那它会就此罢休的。
我即使杀了两个儿子，这数量对于我的痛苦来说还是太少了。
假如我腹中现在有你的种子在悄悄萌芽，
我也会用剑刺入我的肚子把它挑出来。

伊阿宋

干完你已经开始干的事吧，我不再求你了。

至少别让我的折磨拖延下去。

美狄亚

我的痛苦啊，好好享受缓慢的复仇，不要太匆忙：

这一天属于我，我在享受恩赐给我的时间。

伊阿宋

野蛮残暴的女人，杀了我吧。

美狄亚

你是要我怜悯。

（她杀了第二个儿子）

很好，完成了。

痛苦啊，我再也没有别的可以献给你的了。

忘恩负义的伊阿宋，抬起你肿胀的眼睛看着我。

你认得出你的妻子吗？

我已经习惯了这样逃跑：

一条通往天空的道路正在为我打开，

两条蟒龙把它们多鳞的脖子伸到轭下，

当爹的，拿回你的儿子去。

（她向他抛下孩子的尸体）

我要乘着我的有翼马车去云中飞驰了。

（她驾着马车离开）

伊阿宋

（在她后面喊）

你尽管在高高的天空中漫游吧，

你瞧着吧：无论你去哪儿，那儿都绝不会有神明。 [71]

[1]即雅典娜，她积极促成了阿尔戈号远航。提菲斯（Tiphys）是阿尔戈号的舵手。

[2]即海神。

[3]指太阳神，因为太阳神是提坦巨人神的后代。据传太阳神是美狄亚的家族祖先。

[4]即赫卡特（Hekate）。她在天上是月亮女神，在地上是猎神狄安娜，在地下是阴间女神，是巫师们经常打交道的的神。为了醒目，在本剧中我们将不用音译“赫卡特”，而用“阴间女神”；但是要注意她的其他面相，尤其是作为月亮出现。

[5]指普洛舍皮娜（Proserpina），她被地府之神普鲁图（Pluto）带入地下，成为地府王后。“阴沉沉的国度的主宰”即指普鲁图。

[6]伐希司河，在科尔克斯国境内。

[7]即和平女神。

[8]即金星（所谓“黄昏星”）。

[9]指雅典。据传克科洛普（Cecrop）是雅典的第一位国王。

[10]“无墙的城邦”指斯巴达，因为斯巴达古时曾没有城墙。

[11]指伊阿宋；伊阿宋的父亲是埃伊宋（Aeson）。

[12]指酒神，他是朱庇特所生，在自己的马车上套着老虎豹子。

[13]即太阳神，是猎神狄安娜的哥哥。

[14]即科林斯国公主克柳萨。科林斯的开国之君据传是埃伊卢斯（Aeolus）。

[15]即结婚女神希曼，她是酒神和美神的后代。酒神的另一个名字是里埃乌斯（Lyaeus）。

[16]派拉斯基（Pelasi）泛指希腊。在古代，“希腊人与蛮族人”是一个经常使用的对比。

[17]“女孩”指美狄亚自己；在此美狄亚用第三人称指自己。“年幼伴侣”就是她弟弟。

[18]马莱阿（Malea）指伯罗奔尼萨半岛的最南端。此处离科林斯已经很远。美狄亚燃起的大火的火势将很大，远方都能看到。

[19]美狄亚的意思是：我对付过一位国王（我的父亲），我也能对付克里翁这位国王。

[20]暗指当年美狄亚杀死弟弟，抛尸海上，以阻挡父亲的追捕。

[21]斯基提亚人（Scythian）住在黑海东北，那儿寒冷野蛮。科尔克斯属于斯基提亚。庞都河在科尔克斯西面，今天土耳其境内。

[22]即亚美逊人，好战，不结婚；在古代是“野蛮人”的典型。此处的意思是：科尔克斯与亚美逊人比，已经是相当文明的民族了。

[23]指阿尔戈号船上的船员们；他们大多是希腊各邦的王者，某位神的后代。

[24]明彦（Minyans），泛指所有阿尔戈号船的船员。

[25]指伊阿宋。

[26]指伊阿宋。美狄亚是为了他而犯罪的。

[27]即帕里阿斯。

[28]这儿提到的一些星座和阵风：西亚德（Hyades）星座，奥莱尼亚（Olenian）星座，耕夫座（Bootes），北风（Boreas），西风（Zephyrus）。这些在古代都拟人化了，被认为是不同的神。

[29]传说中的“对撞岩”（Symplegades）是位于黑海海口中的两座移动的岩石，时不时对撞。

[30]据传阿尔戈号船的船头是用多多纳（Dodona）的会说话的橡树木材建造的，它会说话，能及时警告。

[31]指斯基喇（Scylla），是住在西西里与意大利之间的麦西那海峡中的海妖，下身为鱼身狗头，上身为美女。

[32]即塞壬女妖（Siren）。她们半人半鸟，以歌声引诱水手开船过去，撞死在暗礁上。

[33]特提司（Tethys）是海洋女神，大河之母。涂勒（Thule）是古代希腊罗马人所知道的最远的北欧地区。

[34]麻伊娜得（Maenad），希腊文词义是“疯女人”；一般指酒神的信徒。

[35]品都斯山（Pindus）位于帖撒里与马其顿之间；尼萨山（Nysa）据称是酒神出生地。

[36]叉里迪斯（Charybdis），在西西里海峡中，是斯基喇对面的一个漩涡，被看成是一个妖魔。

[37]即金羊毛。富里库司（Phrixus）与姐姐赫勒（Helle）正要被父亲杀死祭献时，突然朱庇特送来的一头金羊救走他们。路上赫勒淹死在海里。富里库司逃到科尔克斯，把羊祭献给神，把金羊毛挂在树上。

[38]美狄亚把自己的弟弟切成碎片丢入大海。也许她把每一刀都看作一次犯罪。

[39]美狄亚自视太阳神的后代，并指出克里翁家族是臭名昭著的大罪犯西西弗斯的后代。

[40]伊阿宋担忧一边是追杀来报仇的表兄阿喀斯都斯，一边是克里翁。

美狄亚则指出她谁都不怕。

[41]指伊阿宋。

[42]即海神那普顿。据传远代之时诸神划分地盘，把世界分成三个领域。朱庇特分到天国，那普顿分到海洋，普鲁顿分到阴间。

[43]即太阳神的儿子法通（Phathon）。

[44]即对撞岩。

[45]奥里斯（Aulis）是希腊的一个著名港口。特洛伊战争时，希腊舰队被风阻滞在此港口中。

[46]即奥尔菲思。他曾经为了救妻子到过地府。

[47]著名的古代英雄赫库勒斯也被称为“阿尔西德斯”（Alcides），他参加了阿尔戈号航行。他曾经下地狱抓获地狱看家狗。他射死企图强奸他妻子戴阿尼娜（Deianira）的奈苏斯（Nessus）。奈苏斯临死前骗戴阿尼娜说自己的血是爱情之药。戴阿尼娜于是用他的血和同样被赫库勒斯杀死的水怪的血混在一起，浸泡衣服送给赫库勒斯，期望他更爱她。赫库勒斯穿上后中毒，极为痛苦，在奥伊塔山上造了一座火葬台，死于其上。

[48]麦里阿戈尔（Meleager）杀死野猪后，送给别人。他舅舅大怒。争吵中麦里阿戈尔杀了他们。他妈妈为兄弟报仇，把自己儿子的生命系于其上的一根魔棍烧了。

[49]赫库勒斯在参加阿尔戈号远航时带着一个美少年，名叫希拉斯（Hylas）。有一次希拉斯去泉边取水时，被林中女仙拐走。赫库勒斯痛心疾首，四处寻找，长时不归。阿奎罗（Aquila，亦即Boreas，北风神）的儿子艾特斯（Aetes）和喀莱斯（Calais）要求船只起航不再等待，结果赫库勒斯被一个人丢在那儿。

[50]伊德蒙（Idmon）和茅普苏斯（Mopsus）都是阿尔戈号船上的预言师。

[51]奥伊留斯（Oileus）也是阿尔戈号成员之一。他的后代阿加克斯（Ajaxs）冒犯雅典娜，被击杀。

[52]纳普留斯（Nauplius）也是阿尔戈号成员之一。他的儿子巴拉弥得斯（Palamedes）因为背叛希腊军队被处死。纳普留斯为报仇在海上用火光冒充灯塔之光欺骗希腊舰队，欲毁灭之。

[53]帕里阿斯的一个女儿阿尔希斯提斯（Alcestis）嫁给菲拉伊（Pherae）国王阿德麦图斯（Admetus）。阿德麦图斯也是阿尔戈号船

员之一，后遇难。阿尔希斯提斯自愿以自己的命去换丈夫的命。

[54]指伊阿宋。他是听从帕里阿斯的命令出海找金羊毛的。

[55]下面美狄亚召唤的是超自然的几种蛇怪：德喇库（Draco），这是北方的一个星座，位于大熊星座和小熊星座之间；奥菲库斯（Ophiuchus）星座很像一个人在与蛇搏斗。皮通（Python）是德尔菲的一条大蛇。太阳神阿波罗杀了它后夺得德尔菲。皮通曾经与太阳神和猎神开战。

[56]大兽与小兽指大熊星座和小熊星座。人们在航海中用这些星座来定位。西冬人（Sidonians）指腓尼基人。

[57]伊立克斯山（Eryx）在西西里西面，是西西里的第二座高山。

[58]下面美狄亚召唤了几个典型的在地狱永远受罚的杀害亲人的重罪人。伊克西翁（Ixion）杀了岳父；他受的惩罚是被绑在永远旋转的火轮上。坦塔卢斯（Tantalus）杀死自己的孩子，献祭给神；他被罚在地狱中站在水中，四周都是水果，但是他一低头喝水，水就退去；一伸手摘水果，水果就消失；永远饥渴。达纳乌斯（Danaus）的50个女儿都杀死了丈夫；她们被罚在地狱中用布满漏洞的水瓶灌水，永远灌不满。

[59]西西弗斯被罚推一块巨大的石头上山，但是到了山顶后石头就会重新滚下来，又得再次推。西西弗斯是克里翁的祖先，所以美狄亚命令只有他不得解除惩罚，甚至还要加重。

[60]即月亮女神，也是阴间之神。

[61]哈皮（Harpy）是女人头、鸟身的妖怪。她们欺负盲人预言家菲纽斯时，被宰提斯（Zetes）赶走。

[62]即赫库勒斯的箭。赫库勒斯曾经用他杀死的勒纳（Lerna）的蛇怪的胆汁浸泡他的箭。斯提姆法力亚（Stymphalia）湖边有怪鸟，以羽毛为箭射人。后被赫库勒斯所杀。

[63]“三岔口女神”（Trivia）即阴间女神。古时人们认为三岔口一带孤魂野鬼很多。

[64]古时认为月食是谄被巫术所捕获，所以敲击铜器等威吓巫师。帖撒里一带以巫术著称，那里的巫师自诩能施法术把月亮拉下来。狄克提娜（Dictynna）即猎神狄安娜，也就是月亮女神。

[65]阴间女神的魔法的标志是弓和箭。

[66]即公羊；喷火怪头是狮子，尾巴是蛇，中间一段是公羊，它口吐火焰。

[67]可能指祭坛上的火势大振。阴间女神有时也被看成是一头狼。

[68]波罗斯（Pelos）的父亲坦塔卢斯曾经统治科林斯。

[69]复仇女神，即幽立尼斯（Erinys），亦称为复力（Furies），一共有三位，名字分别是麦伽喇（Megaera）、提希风（Tisiphone）、阿莱克多（Allecto）。她们专门追杀犯下杀害亲人罪过的罪犯。

[70]坦塔卢斯的女儿尼欧波（Niobe）吹嘘自己的孩子比女神莱托（Leto）的还要多，有十四个。于是莱托的孩子太阳神和猎神诛杀了尼欧波的所有小孩。尼欧波伤心痛苦，化为石头。

[71]本剧的开头和结尾都是一个词：神明。

论仁慈

第一卷

尼禄皇帝，我写了一篇关于仁慈的文章，希望你把它当成一面镜子，看到自己是注定要获得最大快乐的人。虽然美德行为的真正报酬在于行为本身当中——除了美德本身之外，不可能有对于美德的恰当报答了；但是，这儿还是有一种快乐：当你仔细地审视一番自己的良知，再看看那大批的乌合之众——他们总是你争我斗、拉帮结派、无规无矩，一旦挣脱羁绊就滋事暴乱，毁了自己也毁了别人——之后，不禁会自言自语：“难道天神在芸芸众生中特别宠幸我，挑选我在大地上担任诸神的代表？我是决定各国生死存亡的裁定者；每个人的命运休咎将会怎样，都归我管；幸运女神借我之口宣布她将给每个人分配什么天赋；各国各地人民因为我的一句话而欢乐；如果没有我的支持和恩惠，这广大世界上没有任何地方能繁荣昌盛。我只要轻轻点点头，那些由于我的和平心境收敛不发的万千刀剑就会立即出鞘。哪些民族将被彻底摧毁，哪些将被放逐，哪些应当获得自由，哪些应剥夺自由，哪些国君应当沦为奴隶，哪些人会被加冕称王，哪些城邦应当沦陷，哪些城邦应当兴起……所有这些，统统取决于我的旨意。可是，虽然所有一切都由我来决定，我却既不会一怒之下或因年轻气盛而进行不公正的惩罚，也不会染上使心境平静安宁的人失去耐心的那种鲁莽固执的毛病，也不会由于虚荣心而使用恐吓，炫耀武力——这是具有王权的人通常喜欢使用的恐吓。在我这儿，刀剑隐而不见，或不如说尘封入鞘。我甚至宽恕了最卑下的家伙；即使一个人除了名义上是人之外一无所有，也能受到我的恩宠。我的严厉深藏不露，我的仁慈随时涌出。我检点自己，就像要遵从我自己从尘封已久的黑暗中召回到光天化日之下的法律一样。我会因为一个人年幼无知而可怜他，也会因为一个人的高龄老迈而怜悯他；我既会宽恕

身居高位者，又会宽恕那地位低下者。当我实在找不到慈悲的理由时，我就因为我自己而宽恕他。今天，如果不朽的诸神要求我作一个交代，那么，我将把那人类的全景展现出来。”

皇帝，你可以大胆地宣称：所有被神托付给你看管守卫的东西都完好无损；在你的统治下，国家没有遭受任何来自暴力和欺诈的伤害。你一直以来所追求的是不犯任何错误——这可是稀有的赞颂，至今还没有敬献给其他国君。你的所有努力没有白费，人们对你的无可比拟的善意没有忘恩负义，人们在评说你时并不吝惜溢美之词。人们纷纷感激于你；你对于罗马人的和蔼可亲没有人比得上，你是罗马的最大和持久的福祉。不过这也是你给自己身上加上的沉重负担。现在再也没有人谈起神圣庄严的奥古斯都或者提比略皇帝的早年岁月，也没有人去寻求你自身以外的楷模叫你去模仿，因为你统治的标准就是你自己已经给出的文治武功。如果你的善意不是自然而然的，而只不过是一时之举，那是会十分困难的，因为没有人能长久地戴着假面具；冒充者很快就会原形毕露。但是一切有根有据的东西，或者说一切从坚固的大地中生长出来的东西，都会在岁月的流逝中发扬光大。

只要你的那些高贵才能尚未确定航向，那么罗马人就会面临极大的危险。今天，为国家命运祈祷的人可以感到欣慰了，因为你不会出现突然忘乎所以的危险。确实，过度的繁荣只会使人贪婪；人的欲望从未得到完好的控制，以至于能在满足的时候停止下来。人们的欲望值总是越来越高，他们一旦获得了未曾期望的东西，马上就产生前所未有的最大期望。然而，今天你的所有臣民都不得不承认他们是快乐的；而且，除了让这些恩赐能持续下去之外，他们感到幸福已经无以复加。众多事实都使他们不得不这么认为——一般人是最不愿意承认这些的——安全保障是广泛而深入的；正义是得到伸张的；一幅最公正的国家的景象浮现在他们眼前：在这里，除了那种自我毁灭的“自由”之外，彻底自由的一切因素都丝毫不缺。总之，不管是高贵者还是卑贱者都一致赞美你的仁慈。因为对于其他的幸福，人们会根据自己的命运而体验和期望大小不等的一份；但是对于仁慈，所有的人都希望得到同等的一份。而且，谁也不敢对自己的清白那么完全有把握，敢说自己从来不犯错，以至于在看到那静候人性之过错的仁慈之心出现的时候不感到欣喜。

不过，我知道有一些人认为仁慈抬举的是最差等级的人，因为如果对于没有犯罪的人，仁慈便成了多余的；它是所有美德中唯一对于无罪

的人无从施与的。但是，首先，就如药物既被病人所使用，而又为健康者所推崇一样，仁慈也是如此：尽管它是那些应受惩罚者所祈求的，但是它也被无罪者所珍爱。其次，由于有时运气会取代罪恶，因此仁慈在无罪者中间也是有适用之处的；仁慈不仅救助清白无辜的人，甚至还常常给正直的人以援助，因为有时由于情势所迫，人们不得不采取某种行为，它们尽管值得赞誉，还是有可能要受到惩罚。^[1]最后，（如果免于处罚）将会有一大批人重新走上向善之路。然而，宽恕也不应太泛化；因为一旦善恶之区分界限被去除，那么结果就会是混乱一团，罪恶泛滥。因此，应当用一个明智的适度规则来区分可拯救者和无可救药者。我们既不要不分青红皂白地一概施人以仁慈，也不要完全摒弃仁慈；因为宽恕一切人如同一个也不宽恕一样，都是残忍的。我们应该保持中道。然而，由于完美的平衡是困难的，那么一旦有任何事物扰乱了平衡状态，我们就应该把天平倾向更和善的一端。

上述这些问题，将在适当的地方讨论。这里，我将把整个主题分成三个部分来加以论述：第一部分讨论惩罚的宽恕问题；第二部分的目的在于阐明仁慈的本性和外貌，因为有些罪恶常常披着美德的外衣，只有用区别性的记号对罪恶加以标识，才能区分开它们；第三部分探求如何引导一般人的心灵接受这种美德，以及怎样确立它，并在实践中内化它。

对于一个人来说，在所有的美德中没有比仁慈更适宜于他的了，因为仁慈是最富于人性的——这一看法不仅被那些主张人是为了共同利益而生的社会动物的人所深信^[2]，而且也被那些在言行上只关心自己的好处的享乐主义者所确信^[3]。因此，如果一个人寻求的是平静和安宁，那么他就会发现这一美德是适合他的，因为它是平和止争的。然而，在所有人当中，仁慈给国君或者王者带来的好处是最大的。因为伟大的权力只是在足以带来好处时才给予人以高贵和荣耀，而仅仅带来伤害的强大力量肯定是有害的。只有被大众既看成是上司，也看成是朋友的人才获得了坚实的、基础牢固的伟大力量；他们发现这个人天天为所有人的安全保持警惕；对于他的到来，民众并不像见到从巢穴中窜出的魔怪或者猛兽那样四散躲开，而是热切地追随着他，如同趋向赐福的神明一般。为了保护他，他们随时准备用身躯抵挡暗杀者的利剑；如果安全之路需要用血肉之躯铺就，他们就会倒在他脚下；他睡觉时，他们为他夜夜警戒，环绕排列成一个壁垒，以抵御那些危险的攻击。

民众和城邦如此一致地保护和爱戴国君，并且当国君的安全需要得到保护时又是如此挺身而出，堵住缺口，这些并不是没有理由的。而成千上万的人为了一个人去抵御兵刃，用他们的死去赎回那个人的生——也许那是一个年迈的老者，这种行为也不是自贬或者疯狂。

人的整个身躯是心灵的仆人，尽管相比之下，前者看起来庞大而显眼，而非物质的灵魂则无法看见，也不知道它栖息在身躯中的哪个部分；但是手、脚、眼睛都受心灵的调动。外部的肌肤是它的防卫。依据它的命令，我们或者无所事事，或者马不停蹄。它一下达命令，如果它是一个贪婪的暴君，那么我们甚至会潜入大海寻宝；如果它是一个贪求名誉的野心家，那么我们会毫不迟疑地把手伸入火中或者纵身跳入峡谷。同样的道理，对于聚在一个人周围的群众而言，他们被那个人的精神所统治，并受到他的理性的指引。如果缺少了智慧教导的支持，民众将会被自己的力量所压垮和毁掉。

因此，每当为了某一个人而动员十个军团投入战斗时，每当他们为了不让皇帝的军旗倒下而奋勇冲向前线慷慨赴死时，他们爱护的是自己的安全；因为国王是民众团结的纽带，是成千上万人的生命之息。如果整个帝国中少了那个伟大的灵魂人物，那么民众的力量对于自己来说将仅仅是一种负担，他们也将受制于人。

蜂王安全，众志成城；

失去蜂王，烟消云散。^[4]

失去国君是一种灾难，它将会摧毁罗马的和平，它将令强大的人民气数衰竭。民众想要摆脱那种危险，就要知道怎样服从统治。但是一旦他们挣脱统治，或者由于某种突如其来的灾祸导致统治松动，又不让它重新恢复，那么，最强大的帝国的统一和组织结构将分崩离析。服从的结束，将是这个城市统治的结束。因此，国君和王者，公共秩序的卫士——不管他们的称号有多么的不同——显得比我们的亲戚更亲密可贵，也就不足为怪了。因为，如果通情达理之人把公共利益置于个人私利之上，那这个作为整个国家的核心的人自然就弥足珍贵。事实上，在早些时候，皇帝是如此地手握国家的大权，以至皇帝和国家彼此无法分开，否则双方就同归于尽。因为，皇帝需要权力，而国家则需要首脑。

至此，我的话好像离题了，但是实际上它正在接近真正的主题。如果你是国家的灵魂，而国家是你的身体（这一点刚才已经证明了），你将会明白仁慈是如此的必需，因为你对他人的仁慈就是对自己的仁慈。

那些堕落公民就好像这个身体的弱肢，也应得到仁慈的赐予；如果确实需要放血治疗，那么手必须控制好，刀不要割得太深。如同我曾经说过的，依据自然之本性，仁慈这种美德是真正适宜于所有人的，而对于统治者而言，它又具有特别的魅力；因为统治者有更多的人要去拯救，有更充分的机会去体现仁慈。某个个人的残忍所带来的伤害是很小的，可是一旦国君们发起怒来，那就意味着一场战争！尽管诸美德之间是相互和谐的，没有一种比其他的更好或更高贵，然而对特定的人来说，某种特定的美德会更适合于他。灵魂的高贵是一种适用于所有人的美德，即使地位最最低下的人也一样。因为还有什么比战胜穷困潦倒更伟大、更勇敢呢？然而，高贵的心灵在一帆风顺的好运中能得更自由的发挥，当它坐在法官席上时，将比作为普通百姓时更能发挥其优势。

仁慈在惠顾每个家庭时，都会给它带去和平和快乐；而对于皇宫来说，仁慈是相对缺少的，她也显得更非同凡响。当一个国君生气时，无人可以抵挡他的怒火，尽管判决太重，受害者也已经低头求饶了；只要他真的发了火，没人敢去恳求宽恕，更不用说反对他的判罚了。如果这样一个国君却克制自己，把权力用于更为美好的、更为和平的目的之上，并且反思：“谁都能违反法律，动手杀人，但是只有我能拯救人。”还有比这更令人耳目一新的事情吗？高高在上者应该有崇高的德性与之相匹配，如果他不追求与他的地位相称的或者更高层次的美德，那么他将（从原先的社会地位上）跌落在地。崇高精神的独特标志是温和与镇定，高尚地漠视不公和过错。只有女人才会愤怒得暴跳如雷，只有野兽——而且不包括那些高贵的品种——才会去咬啮和逼迫已经俯首在地的猎物。大象和狮子会放过被它们踩倒的动物，只有那些卑贱的兽类才残忍成性。残忍和无情的愤怒是与王者不般配的，朝人发火是自贬身价，那样一来也就不显得比对手高贵了。而如果赦免他人一命，赏给那些犯下重罪、死有余辜的人一点尊严，那么他就是在做只有君主才能做到的事情。任何人都可能取走高贵者的性命，但是一个人只能给予比自己等级低下的人以生命。饶人一命乃是地位高的人所独有的权力。而当他有幸拥有与神（靠着诸神的慈善，我们无论坏人还是好人才来到人世）比肩的权力时，就将获得前所未有的仰慕。因此，请国君学习神的精神，对于有用的和好的那些公民，你就愉快地看他们吧；而对另外一些人，就让他们仅作充数好了。让他对某些人的活着感到高兴，而对另一些人则容忍他们吧。

让我们看一下这个城邦：大街上的人群熙熙攘攘，如激流一般奔流不息。当有东西阻挡它时，就变成了众多细流，散入城市的各个角落；这个城市的人需要三家剧院才能装下，^[5]而且还消费了各地耕作生产的全部食物。仔细考虑一下，如果这个城市里只剩下很少一些被严酷的法官判定为无罪的人，那么将显得多么冷清，多么了无生气。根据这些审问官所援用的法律，他们自己就很少能逃脱惩罚，也没有哪个原告自己能免于受责。我倾向于认为，没有比总是寻找理由来设法宽恕别人的人，更加不情愿宽恕别人了。因为我们都犯了罪：有些人是在严重事情上犯的，有些人则犯在琐细事情上；有些人是故意犯罪，而有些人则是出于一时冲动，或者是受到了坏人的唆使；还有一些人则是由于意志不够坚强，摇摆不定，最后违心犯罪——虽然良心并未完全泯灭。我们不仅都犯过错误，而且在有生之年还将继续犯错。即使某人彻底净化了灵魂，再也没有什么事物使他迷惑或背叛人伦，但他也是在经历了犯错的过程后，才达到不再犯过错的境界的。

既然我在前面提到了诸神，那不妨把神立为国君应当仿效的标兵：国王希望神怎么对待他，他就应当怎样对待他的臣民。如果神不为人所感动，对我们的罪过错误毫不宽恕，这难道好吗？如果神灵始终与我们为敌，直到彻底毁灭我们，这难道好吗？那么什么样的国君能免遭占卜者为之拾捡断臂残肢的危险呢？^[6]但是，如果仁慈、公正的神是不会一看到当权者的缺点就立即雷劈电击予以惩治的话，那么，一个人间的统治者温和地使用权力岂不会更加公正？他可以问一下自己，下列哪种状况更悦目、更可爱：是平静清澈的天空呢，还是那到处闪电、震撼万物的雷声隆隆不断的天空？平静有序的帝国无异于那宁静、明朗的天空，残暴的统治则像阴云密布、雷声阵阵的天空：民众在突如其来的震怒面前战战兢兢、脸色苍白，甚至制造这场骚动和混乱的统治者也战栗不已。在私人生活中，一个人执意报仇，常常容易得到宽恕。因为他可能受到了伤害，而他的怒火中烧来自冤枉的感觉；此外，他害怕受到人们的鄙视；认为当一个人受到伤害而不进行报复，那将是软弱的表现——而不是仁慈。但是，那些能轻易复仇却忘掉仇恨、不考虑报复的人，就一定能赢得人们对他的仁慈的赞誉。那些地位低下的人动不动就吵架、动武、打成一团，动不动就火冒三丈，动不动就挥舞老拳；但是对于国君来说，即便是大声喧哗和口无遮拦，都与他的尊严极不相称。

你认为，这么一来国君就被剥夺了自由言谈的权利（而连地位最低

下的人都拥有这样的权利)，这可是一件严重的事情。你说：“那是在受奴役，而不是在统治。”怎么？你难道没有意识到，我们这些人才是“主人”，而你却是一个“仆人”？你所处的位置和默默无闻于人群中的人是很不同的：这些人为了使自己的美德能被人谈及，需经长期的努力，而他们的恶行也无人问津；但是，你却不一样，一言一行马上会为流言所捕捉住。所以，没有人比那些名声不管好坏都远远播扬的人，更应在乎自己的名声如何了。有多少事你不能去做，而我们却可以去做——这要感谢于你。尽管没有人陪同，家中没有武器，身边也没带佩剑，我可以在城里的任何地方单独走动而不用害怕。然而，处于你所创造的和平生活中，你的生活必须戒备森严。您不能摆脱您的命运，它跟您形影不离。无论何时你离开高位，它的威严和壮观都将追随着您。这就是至高无上的“奴役”，它的伟大不能减损；您和诸神一样，享有此种无法避免的地位。就连他们也是被上天捆缚住的，就像神离开高处是不合法的一样，你的离开是不安全的；你已经被钉在了顶峰上。我们的活动几乎不被人注意，可以随意进进退退，可以任意更换服装，这些都不会惹人注目。但是您不能这样，因为您如同那太阳一般无法藏身。您被耀眼的光环所环绕，每个人都把目光转向这里。你想“露面”？不，您如太阳一般升起来！您一说话，世界上的人都能听到声音；您一发怒，万物都会颤抖，因为您打倒任何一个人，都会令他周围的人颤抖。正如闪电只危及少数人，可所有的人都害怕；强权的惩罚所引发的恐慌超过了实际危害；这是不无道理的，因为某个人具有无限权力时，人们担心的不是他已经做了什么，而是他可能会做什么。还要考虑一下，受到伤害的私人如果忍气吞声，就会遭受更多的伤害。但是，国君凭借仁慈，却能获得更可靠的安全保障；因为如果总是靠酷刑镇压的话，往往是镇压了几个人，却会激起所有人的仇恨。对于国君而言，发泄怒气的冲动应小于受到的挑衅。要不然的话，如同剪枝过的树木会重新抽出无数枝条，砍伐植物会让它长得更加茂盛一样，在国君的严酷镇压下，反而会树敌越来越多。因为那些被杀害的人的父母、儿女以及亲戚朋友都会前赴后继，加入报仇行列。我希望通过你自己家族的一个例子来提醒你，我所言不虚。从他的早期执政情况来看，人们认为那位神圣的奥古斯都是一位仁慈的国君。而实际上，与另外几位执政者共同掌权的时候，他曾大开杀戒。当他像你这般大的时候——刚刚度过18周岁，他就已经把匕首刺入朋友们的胸膛；他已经在悄悄打算袭击执政官马克·安东尼了[7]；他还是公敌榜

的推行者之一。可是当他在高卢刚度过40岁时，有一次接到一个密告，傻瓜鲁西乌斯·秦那正图谋造反；他被告知袭击他的时间、地点以及方式，这是一个同谋告发的。奥古斯都决定镇压这伙人，遂命令召集同伴进行商议。他彻夜难眠，一直在寻思：这个就要受到处罚的小伙子是庞培（Gnaeus Pompeius）的孙子，有着高贵的血统，除了这次事件外行为无可指责。尽管奥古斯都曾经在与马克·安东尼聚宴中列出了公敌榜大开杀戒，但是他现在再也不忍心去杀一个人了；他不禁呻吟着，不时断断续续地喃喃自语：“那会怎样？我难道让谋杀者逍遥法外，而自己却时时提心吊胆？什么！他难道不应伏法？我经历了众多内战的生生死死，在海军陆军的千军万马中出生入死，而当我给大地和海洋带来平时，他却不是想谋杀我，而要把我作为祭品！”（从计划来看，刺客要在他献祭时袭击他。）在一阵沉静之后，他的声音更大了，似乎表明他对自己而不是秦那更为义愤填膺：“如果这么多人希望你死，你为什么还活着？惩罚、流血何时有个尽头？这些有着高贵血统的年轻人要试剑，舍我其谁。如果为了我的存活而必须让如此多的人死去，那么，我的生命就不值得付出这么大的代价了。”最后，他妻子李维亚（Livia）打断了他的自言自语说：“你会采纳一个妇道人家的意见吗？你不妨试一下有经验的医生的方法：当常规治疗方法不起作用时，就反其道而行之。到现在为止，你靠严酷一事无成。李必达效仿萨尔维第努斯（Salvidienus），慕勒纳（Murena）效仿李必达，凯皮欧（Caepio）效仿慕勒纳，埃格纳乌斯（Egnaius）效仿凯皮欧，[\[8\]](#)更不用提其他人啦，他们的厚颜无耻令人蒙羞。现在你不妨仁慈一点，看行不行：就宽恕秦那吧。他已经被拘禁，不会再对你有什么伤害；你的宽恕反而有助于提高你的声誉。”奥古斯都非常高兴，因为他有了一个支持者。他谢了妻子，随后下达命令：立即收回成命，取消召集同伴开会的要求；只把秦那带来觐见。他摒退左右，并命令给对方看座，然后说道：“我首先请你不要在我说话的过程中打断我，不要在我发言的时候提出抗议，我会给你机会发言的。秦那，尽管你是我的敌对阵营中的人，但你是生而如此的，而不是我树立起来的死敌；我饶恕了你，我允许你保留了你父亲的所有财产。现在你是如此的成功，如此的富有，连你的征服者也忌妒你这个被征服者。你想要当祭司，我就让你当——越过了那些为我浴血奋战的将士的后代。我这样待你，你却执意想谋杀我。”听到这里，秦那叫喊了起来，说他不会如此疯狂。奥古斯都接着说道：“秦那，你没有遵守承诺。我们不是说

好了，你不可以打断我的发言。我说的是，你正在准备谋杀我。”接着，奥古斯都提起了这次行动的地点、同伙、整个谋乱计划，以及委托谁来带刀。他看到秦那由于良心发现——而不是由于前面的协议——而目光下垂，变得安静起来，于是问道：“你谋乱的目的是什么呢？想成为国君？说实在的，罗马民众是不会认为我是唯一妨碍你的人的。你甚至保护不了自己的家人。就在不久前，在私人法庭上一个自由人就打赢了和你的一场官司。显然，对你来说，干什么都比反对皇帝更容易了。难道就我一个人妨碍你意愿的实行吗？请你告诉我，泡卢斯（Paulus）、费边（Fabius）、麦克希姆斯（Maximus）、高西（Cossi）、舍维利（Servilii），这一长串的贵族中——他们都是光宗耀祖的，而不是徒有其名的——又有谁能容忍你的统治？”

我不打算在文章中用很大篇幅来重复奥古斯都的话。如我们所知，他谈了足足两个多小时。他是故意延长了考验的时间，只有他一人对此十分满意。最后他说：“秦那，这是我第二次给予你生命。第一次你还是一个公开的敌人，而这次你是一个试图弑君的阴谋者。从今天起，就让我们恢复友谊，让我们考验一下，看谁更遵守如下信诺：我承诺饶恕你，而你承诺欠我一条生命。”后来，奥古斯都还主动把执政官的职位授予了秦那——还因为他没有大胆主动地出来承担而责备他，而秦那也成了对他最有情义和最忠诚的人，并且还成了他唯一的继承人。从那以后，再也没有人策划推翻他了。

你的祖先对被征服的人是很宽大的。如果他不对他们宽大的话，他又能统治谁呢？撒鲁斯提乌斯（Sallustius）、克塞乌斯（Cocceius）、戴利乌斯（Deillius）以及他朝廷中的整个内阁，几乎都是他从敌方阵营中招降过来的。正是由于他的仁慈，帝国才会拥有多米提乌斯（Domitius）、梅萨拉（Messala）、阿西尼乌斯（Asinius）以及西塞罗这些精英。上天给予了李必达多长的寿命！多年来，他只满足于当一个执政官。只是在那个人死后，他才同意把最高祭司的职位授予他自己。因为他更喜欢荣誉的授予，而不是通过暴力抢夺。正是仁慈使他变得安全，广受爱戴。而罗马人在他的统治之下也不曾显得多么卑躬屈膝。这使他一直声誉卓著，如此声誉在众多的统治者那儿——甚至当他们还活着的时候——都是得不到的。我们如同信奉天神般信奉他，我们这样做并不是出于强迫。我们一致承认奥古斯都是一位好国君，完全称得上是一位“国父”。这恰恰是由于，他即使个人受到了侮辱也不会

进行残酷报复，虽然这样的侮辱经常会比加害更加容易激怒一位国君；对于别人的挖苦嘲笑，他总是一笑了之。因为他在惩罚别人的时候仿佛自己在受罚。他如此地不愿杀人，以致对于和他女儿通奸的家伙，他加以流放，以策安全，还给了他们通行证。当你知道会有许多人反对你并谋杀你之时，你不仅仅释放他们，而且给予保障，这才是真正的宽恕。

这些都是奥古斯都在晚年或者说临近老境时的所作所为。在年轻时，他常常头脑发热、极易发怒，做了许多后来追悔莫及的事。没人敢把你的仁慈和神圣的奥古斯都相比，即使青年是成熟老人的竞赛对手。是的，奥古斯都是克制的、仁慈的，但这是在阿克兴[9]的水域被罗马人的鲜血染红之后；是在他自己的和敌人的船只只在西西里被击沉之后[10]；是在培鲁西埃（Perusia）的大屠杀[11]以及公敌榜之后。而我当然不能把对残忍的倦烦说成是“仁慈”。皇上，真正的仁慈正是你身上所体现的：不是出于对暴力行为的忏悔，没有受到过血腥的玷污，也没有让同胞无辜流血牺牲。拥有无限权力却能真正自我约束，却能爱民如己；不是被低级的欲望、鲁莽的性格以及早期那些君主的先例所扭曲，去尝试有什么自由放纵的力量可用来镇压同胞民众，而是去钝化帝王权力的剑刃。皇上，神是宠幸于你的，你的城邦还没有被血腥玷污。你可以自豪地宣称：在这个世上你还未让人流过一滴血；考虑到没有一个人这么年纪轻轻就权剑在手，这就格外功绩卓著，美妙无比。

仁慈不仅会扩大统治者的声誉，而且还会加强他的安全；同时，它还是至高权力自身荣耀的体现和最牢靠的保护。不然，何以仁君[12]年迈之后，能把统治权一代一代传下去，而暴君的统治却受到诅咒，很快就会灭亡？暴君和仁君之间（仅仅从表面来看，他们似乎是一样的：都有很多的财富和极大的权力）的区别在于：前者是为了自己的享乐而残酷对待别人；而仁君的行为总是依照理性，不到万不得已不施酷刑。

“但是，仁君不也常杀人吗？”你问道。是的；但只是在为了城邦的利益时不得不这么做；而暴君却是以残忍行为来取乐。他们之间的区别在于行为中，而不是在名称上。对于老狄奥尼修斯（Dionysius）[13]，说他比许多国君强，也许还公允、名副其实。但是对于不杀光对手不罢手的路西乌斯·苏拉，他能不被叫作一个暴君吗？尽管他后来让出独裁宝座，过起平民生活；可是有哪一个暴君如他这般杀人如麻、嗜血成性呢？他曾下令一次屠杀了七千罗马人。当他坐在柏洛娜神庙[14]旁，听到成千上万的人在屠刀下呻吟时，他对吓坏了的元老们说：“元老大人

们，让我们办正事吧。他们只是一些我命令诛杀的暴民而已。”他没有说错——对于苏拉来说，他们确实只是“一些”。谈到对敌人——特别是那些叛国降敌的人——的种种愤怒问题时，我们还会更多地谈到苏拉。同时，正如我说过的，对于都拥有军队保护的仁君和暴君来说，正是仁慈使他们判然有别：前者拥有军队是为了捍卫仁善；而后者却是以恐怖手段来控制仇恨，他即使对于身边的亲信左臂右膀也疑心重重。矛盾驱使他走向内心的分裂之路：因为人们怕他，所以才恨他；既然人们恨他，他就希望人们能怕他，而不知道当人们的仇恨十分强烈时会导致怎样激烈的反抗行为。他把下面的这句害人匪浅的该死诗句当作了座右铭：

只要他们感到害怕，那就让他们恨去吧。

适度的害怕可以遏制人们发火。但是持续的、激烈的、使人绝望的恐惧，则会使坐以待毙的人铤而走险，无所顾忌。这就像用皮套绳会让野马驯服，但用标枪驱赶它，马儿反而会冒着武器的击打而竭力逃开，冲破恐惧的压力。被彻底的绝望激起的勇气是最强烈不过的。恐惧应该留下某些安全感，它感到危险之外还有希望。否则，如果一个脾气温和的人跟其他人一样对危险感到了恐惧，那么他将会乐于冲向危险，结束已被剥夺了的生命。

爱好和平、仁慈的国君将会发现，他的卫兵是忠心耿耿的。这是因为他雇佣他们是为了保卫大家的安全；而将士们明白是在为国家安全服役，便为担当“国父”的保卫者而感到自豪，并且愿意承受任何艰难困苦。但是一个残忍嗜血的国君最终必然被随从们憎恨。他把士兵们作为刑具和斧子，用来折磨和杀戮；他把人像扔给野兽一样扔给他们。要让他们对这样的主人保持忠诚和爱戴是不可能的。没有比下面这些在押犯人更烦恼、更焦虑的了：他害怕人和神，他们是其罪行的目击证人和报复者，而他已经无力改弦更张了。这已可说是残忍发出的最大诅咒：罪犯必须继续犯罪，走上不归路；因为犯罪只能由犯罪本身来保障。但是，又有谁比那身不由己的作恶者更痛苦呢？一个值得怜悯的可怜虫！至少他自己应该感到可怜。其他人可怜他就是犯罪。这是一个滥用权力谋杀和掠夺的人；一个失信于国内外贸易伙伴的人；一个因为害怕刀剑而求助于刀剑的人；一个不敢相信朋友的忠诚和子女的亲情的人；一个当他反省了他所做的和他想要做的事之后，良心受到罪恶感折磨的人。他害怕死亡但又祈求死亡，仆人恨他，但他更恨自己。然而对于另外这个人：一个心里总想着大家、为他人安全时刻警戒而不顾自己、把每

一块国土当成自己身体的一部分加以照料的人；一个即使惩戒对自己有利也不愿采取严厉手段而坚持仁慈之道的人；一个头脑中从来不会有“仇意”和“残忍”字眼的人；一个如此渴求民众的称赞，以至于只为了全体罗马人的利益才适当使用权力的人；一个因民众能与他一起共享好运而高兴不已的人；一个言谈亲切、平易近人、容貌可亲的人；一个能善待正义的请愿，甚至对于非正义的请愿也不粗暴斥责的人。——对这样一个人，全体国民都会爱戴他、保护他、尊敬他。人们对他的评论不论在公开场合还是在私下都是一致的。人们都会急于生儿育女，曾因公共灾害而无儿无女的问题现在已经得到解决。他们深信：子女将来会有理由感谢自己——让他们生活在如此幸福的时代。这样一位国王是在用善行保护自己，他已不需要保镖；佩带武器对于他来说只是一种装饰而已。

那么，他的职责是什么呢？就像好的父母教训子女那样，恩威并施，有时甚至还会用鞭子。理性的父亲在儿子第一次犯错时就应剥夺孩子的继承权吗？显然不是。只有屡犯大错，以致让他失去耐心，不再责骂他们而开始担心、害怕时，他才会下决心诉诸白纸黑字^[15]。但是，首先他会千方百计让尚未定性的孩子学好，即使孩子已倾向恶的一面。事情已经完全无望的时候，他才会采用极端措施。他只是在试尽了所有纠正办法后才求助于惩罚措施。这是一个父亲的职责；同样，这也是一个国君的职责。我们把他称为“国父”，可不是空口谄媚啊。因为其他诸多称号仅仅是一种荣誉的授予，诸如“大帝”“幸运者”“德高望重者”，人们想出了如此多的“响亮”称号给予那些人。而称他为“国父”，乃是要告诉他，他已被我们委以父亲般的权力，所以他应该任劳任怨地关注孩子们的利益，并且使自己的利益服从于孩子们的利益。对于一个父亲来说，割舍血肉是慢吞吞的；而且当切断之后，他会想着恢复它；在割舍过程中，他还会大声呻吟，会久久犹豫不决。因为一个快速惩罚的人，简直就是乐于惩罚人；而过度惩罚就等于是滥杀无辜。

我记得，罗马人曾在广场上用铁笔处死了一个叫作特里克（Tricho）的罗马武士，因为他把儿子鞭打致死了。即使奥古斯都皇帝的威信也无法把他从人们的愤怒中解救出来，不管是为人父的，还是为人子的，都义愤填膺。但是塔里乌斯（Tarius）^[16]却不是如此。当他察觉儿子试图谋杀自己时，并不是马上处罚儿子，而是经过调查，发现儿子真的有罪后才流放了他，并且还给了儿子与定罪之前一样多的生活费用。这可说是一次“奢华”的流放（把他流放到了马赛）。这样的处理方

式赢得了人们的赞誉。这种仁慈大度的效果是：在那个总有人为坏蛋辩护的社会，竟然再也没人质疑：人们都认为那个被告受到了公正的处罚。因为这个不能仇恨儿子的父亲，总算找到了处罚儿子的方式。

我就用上述事例来描述一个类似好父亲的国君是什么样子的。当塔里乌斯准备召开私人法庭调查儿子时，他邀请奥古斯都皇帝参与审判。奥古斯都去了他家，坐在他旁边，参与了一个私人家庭的审议。他并没有说：“把他带到我这里来。”因为那样一来，就变成皇帝在审讯了，而不是孩子的父亲。当辩方和控方发言完毕，所有证据也已经审查后，皇帝要求每个人写下各自的审判意见，以免大家看他的旨意投票。然后，在审判书打开之前，他庄严宣称：他不会从富人塔里乌斯那里接受任何遗赠。有人也许会说：“这是一种弱者的表现；因为他害怕人家以为他为了给自己的前程扫清道路，就定了塔里乌斯的儿子的罪。”我不这样认为。我们中的任何人满可以对自己的良心抵御敌意的抨击有信心；但是一个国君生来就需要更留心名声的。因此他庄严宣告，他不会接受任何遗赠的。塔里乌斯果真当天就失去了第二个“继承人”^[17]；然而皇帝因此才保有了公正投票的名声。奥古斯都证明了自己严厉做法的一无所求——一个国君对此应该有所顾忌——之后，宣布塔里乌斯的儿子应当被流放到父亲指定的任何地方去。他没有判他以袋刑^[18]、蛇刑或坐牢，这是由于他考虑的并不是要被判刑的这个人，而是请他来出主意的人。他说，从轻发落应该让父亲感到满意。毕竟这个儿子是如此年轻，又是被唆使的，在犯罪过程中也暴露了他的思想混乱——这与无辜已经相去不远。所以这个儿子应被驱逐出这个城邦，从父亲的视野中消失。能被一个私人家庭邀请去参与处理内部审议，并且又能被对方把他同其他无辜的孩子一起列为遗产“继承人”之一，他确实当之无愧！正是仁慈使得一个国君获得了如此荣誉；不论到哪里，他都使一切变得更加和美。

在仁君看来，即使一个人价值不大，也不应让他随意被杀，不管他是什么身份，毕竟是国家的一个成员。让我们拿较次级的权力形式来与王权比较一下。权力有许多形式，如国君统治臣民的权力，父亲管教子女的权力，老师教训学生的权力以及护民官或百人队队长带兵的权力。孩子稍稍犯错就鞭打，这样的父亲难道不应该被认作是最坏的父亲？哪些老师更能让人文教育增光呢？是那些一旦学生记不起来或阅读不快就责骂学生的老师呢，还是这些通过温和的责备使学生感到惭愧而去改正的老师呢？一个严厉的护民官或百人队队长，只会逼得士兵叛变他而当

逃兵——这些人虽当了逃兵却是可宽恕的。我说，让人受到比不说话的动物所受到的更为残酷、更沉重的统治，这难道公正吗？一个有经验的驯马者是不会用鞭子来驯马的——那样反而会让马变得惶恐不安、桀骜不驯；只有通过温和的方式来驯马，才能使它安静下来。猎人也是如此，不管是训练小狗如何跟踪猎物，还是使用那些已训练过的狗去发现和捕获猎物，他既不会经常地怒斥（那样一来，猎狗会泄气，会陷入有违自己品种的胆怯中，逐渐丧失掉捕获猎物的天赋），也不会让它们不加约束地四处瞎溜。使唤那些行动迟缓的驮兽也是如此道理，尽管它们生来就是受苦受累的，但是如果受到了过分残忍的对待，它们也会拒绝负轭干活。

这个世上没有比人脾气更烈，更难以驯服，更需要技巧，更需要以仁慈相待的造物了。如果一个人羞于对驮兽和狗发泄怒火，却让人在人的手里遭受卑鄙的虐待，这是不是毫无道理？身体的疾病并不会使我们勃然大怒，我们要做的乃是想办法治好它。然而，我们的心灵也会生病，同样它也需要“医生”温和的、不带敌意的治疗。一个对他自己的治疗能力缺乏信心的医生是差劲的医生。对于所有民众托付自己生命的国君来说，他也应该像优秀的医生一样，去治疗那些头脑有毛病的人。他不应该很快就放弃希望或者干脆宣布那是一种绝症。他应该和他们待在一起，与疾病作斗争。对于有些人要以责备的方式，以使其对疾病感到羞耻；对于另外一些，为了更快、更好地治愈他们，则要用一种“欺骗疗法”——给他们服用“糖衣药丸”。国君的目的不仅仅是让他们恢复健康，而且还要不让他们留下“难看的伤疤”。一个进行残酷惩罚的君主（谁会怀疑他有残酷惩罚的能力？）是不会享有好名誉的。最高荣誉是属于这样的君主的：能约束自己的权力；使许多人摆脱他人的愤怒；不为一己之利而牺牲任何人。

善待奴隶是值得称道的。即使他是你的“人形动产”，你应该考虑的也不是他在多大程度上会忍耐不反抗，而应当考虑在何种限度之内允许你对他们加害，因为按照公平正义的原则，仁慈也应赐予俘虏和买来的奴隶。那么，作为生而自由的、有身份的自由人，就更有理由要求你不把他们作为普通的动产来对待，而应把他们看成虽然等级较低、但不是给你当奴隶的，而是以被保护人的身份托付给你的。即使奴隶也有权在神像前得到庇护。尽管法律允许一个人随意处置他的奴隶，但是在对待人的时候，有一个限度：一切生灵所共同拥有的权利不允许造次。没有

人比费迪乌斯·珀里欧（Vedius Pollio）自己的奴隶更恨他了。因为他雇用血来喂肥他的七鳃鳗，还把那些令他不高兴的奴隶丢入鱼塘——或毋宁说是蛇坑！这个魔鬼，他应被千刀万剐，不管他把奴隶扔进鱼塘是为了喂七鳃鳗给他吃，还是专门喂七鳃鳗吃人！

对于这样的凶神恶煞，整个城邦的人都会蔑视他、仇恨他、厌恶他；人们对于残酷的国君也会如此。由于国君管的范围更大，所以恶名也会传得更远，乃至代代相传。被看作生来就成为公害的人，还不如不生呢！

人们无法想象，还有什么比仁慈这种德性更适合一个统治者了，不管他是以什么方式或以什么“合法性”而位居他人之上的。我们当然认为，布施仁政者的权力越大，仁慈也就显得更美、更壮观。如果这种权力调整到合乎自然法则，那就根本不会有害于人了。因为王权概念是自然本身所形成的，这个道理可以在蜜蜂等生物那里看到。蜂王住在最宽敞舒适的蜂孔中，它位于蜂巢的正中间——最安全的地方。另外，蜂王根本不干活，只是监督其他蜜蜂干活。一旦失去了蜂王，群蜂就会四下散开。它们不会同时接受两个蜂王，而是通过打斗来发现最好的。这个蜂王往往外表奇异，比起其他蜜蜂体形更大、体态更美。不过，蜂王与众不同的最大标志在于：蜜蜂特别容易被激怒，而且它们虽然体形不大，却是优秀的战士，总把它们的刺扎在所攻击的东西上；然而蜂王本身却是没有刺的。大自然不希望它残忍，不希望它进行代价高昂的报复，所以就卸掉了它的武器，使它的怒火没有武力支持。

伟大的国君们将在这里发现强有力的先例。自然的运作总体现在小处；微小的证据呈现着伟大的法则。如果不能从微小事物上汲取教训，那是丢脸的事。人的头脑的危害破坏力大得多，所以更应该表现出自制力。但愿人至少也服从同样的自然法则，毁掉武器后，他的怒火也就发泄完了；但愿他不能伤害多次，不能利用他人的力量泄愤，因为，如果一个人除了自身没有其他人作为发泄的工具，他的怒火将会很快消退；如果放任自己使用暴力，那他就会冒生命危险。即使如此，他的生活也不会平平安安了。因为他要别人怕他，就必须同样害怕别人，必须观察每一个人的手脚；即使人家并没有打算攻击他，他也时时刻刻都在提心吊胆，草木皆兵。如果一个人可以从不伤害别人，因此自己也不用提心吊胆，可以善意地利用特权为所有人带去幸福，那么他还会去忍受那种战战兢兢的生活吗？如果认为一个国君能够安全地住在某个别人住于其

中一点都不安全的地方，那就错了。因为个人安全是要以相互安全来交换的。所以，他根本没有必要在山上建立高大的城堡，或者把陡峭的山壁作为屏障，或者切断山坡，或者把自己用层层围墙圈起来。仁君即使住在开阔的平原上也是安全的。对国民的爱才是唯一无法攻破的堡垒。

还有比人人希望他健康长寿、人人即使在私下也为他祈祷的生活更光荣的吗？这样的人如果身体稍有不适，就会引起人们害怕，而不是希望；为了主人的安全，大家无不心甘情愿地用任何珍贵的东西去交换。如此幸运的人，肯定会努力活下去的。他一直行善，不是因为国家是他个人的，相反，是因为他个人是属于这个国家的。有谁敢谋害这样一个人呢？如果在他的统治下，他能主持公正并维护和平、纯洁以及安宁和尊严，并且国家繁荣昌盛，又有谁会不竭尽所能去保护他的安全，乃至他的健康？对于这样一位给百姓带来安宁生活的国君，人们只能怀着崇敬之情，把他当作不朽的神来加以崇拜仰视，假如神灵赐予我们仰视诸神的能力的话。请告诉我，这样一位如神一般行事、仁慈慷慨并把他的权力用来追求更好目的的国君，他的地位难道不是仅次于神的？这应该是你的理想和目标：成为最伟大的人——但是同时一定要成为最好的人。

一个君主实施惩罚通常由于两个原因，或者为自己报仇，或者为他人报仇。我将首先讨论出于他个人原因的情景。当一个人为了泄愤，而不是为了惩戒而复仇，就很难做到适度了。此时提醒他不要轻信他人，应去查出真相，应维护无辜者的利益，要记得查明事件真相既是被告的事又是法官的事，等等，是大可不必的。因为所有这些都是有关正义的问题，而不是仁慈的问题。此时我想督促他的倒是：即使他明显受到了不公的伤害，他也应该控制住自己的感情。如果他的安全能得到保证，那么就应该免去对对方的惩罚；如果还没得到，那么就应减轻惩罚，愿意宽恕那些针对他个人的罪行，胜过宽恕针对他人的罪行。正如一个真正慷慨大方的人不是那些任意挥霍别人财物的人，而是倾囊而出施舍自己财物给别人的人，同样，我也不会把对于他人的痛苦心安理得的人称为仁慈的人，而是把即使自己受到刺痛，也不会变得狂躁不安的人称为仁慈的。这样的人懂得，即使你有最高权力，也应忍受伤痛，因为这是宽容大方的表现。可以说，没有人比虽受到了不公正待遇却不报复的国君更荣耀的了。

报复通常是为了达到下列两个目的之一：一个人在受到伤害后，他

或是从报复中得到补偿，或是为了免于今后再受到伤害。但是，对于国君来说，他的财富如此殷实，没有必要寻求补偿；他的地位如此显赫，没有必要靠打击他人来提高声誉。我这是就他受到比他低下的人的攻击和侮辱的情形而言的。而就曾经平起平坐的敌人来说，如果他已看到他们跪在他的脚下，那么这就足以达到报复的目的了。一个奴隶、一条蛇或者一支箭都可能取走国君的性命；但是没有一个比被拯救者低下的人能拯救他的性命。所以，手中握有生杀大权的国君，应该以高尚的精神去行使神所赐予的这一权力。如果他在对待那些曾经和他一样位居顶峰的人的时候能如此自制，那么事实上他已报仇雪恨，完成了所需的全部真正惩罚；因为对于只有仰人鼻息才能苟且偷生的人来说，他已经殒命了，而从高位栽下来变成了敌人的阶下囚，他的性命和王位不得等别人来判决的人，这样的人活着只是在给饶他性命者增添荣耀；他得到饶恕比他被除掉更能使对手美名远扬。他成了对手的权威的一道永久的风景线，而凯旋式上的一幕却很快就会烟消云散。然而，如果在安全限度内，能够让被征服者保留王位，让他回到曾被推翻下来的那个位子上，只满足于剥夺被征服者的荣耀，那么人们对于作为征服者的国君的赞誉将与日俱增。相对于他个人的胜利，这是一种更大的成功，这证明了他在被征服者身上没有发现什么东西配得上胜利者。对于他的国民——不知名的以及地位低下的，他更应做到适度；因为挤压他们的话，他的收益更少。对于有些人，我们会乐意去宽恕他们；对于另外一些人，我们将不屑去报复，以免像捏死小虫时那样弄脏自己的手。对于一些百姓议论纷纷的人，不管是饶恕还是惩罚他们，都应该充分利用这一机会展示高贵的仁慈。

让我们接下来讨论对他人伤害而进行惩罚的情形。法律进行这类惩罚有三个目的，这也应被国君所重视：或者是为了改造受罚者；或者是通过惩罚此人达到教育改善他人的目的；或者是通过除掉坏人以使大家能更安全地生活。通过程度较轻的刑罚，会更容易改造犯罪者本人。因为当一个人还有一些未失去的东西时，他会更谨慎地生活。没有人会珍惜被彻底毁掉了的名誉；如果名誉毁尽，就使惩罚毫无实施的余地，结果反而给罪人带来了某种豁免。再者，减少惩罚，国家的公共道德将会得到较好的改善。因为，如果犯罪的人很多，那么犯罪就会成为一种习以为常的事；惩罚的数量越多，力度就越减弱，所发挥的公共羞辱功能也将大大降低。而且频繁使用刑罚，刑罚的严厉性——往往起着最好的

改正功能——将会失效。如果国君耐心地处理恶习，当然不是说赞同它，而是在实在不行的情况下才极不情愿地、极其痛苦地诉诸严刑；那么，在这个城邦中，良好的道德风尚将会树立，罪恶现象也会消除。统治者的仁慈将使民众不愿意做坏事；和善的人所颁布的刑罚会显得尤其严厉。

另外，你会注意到，反复处罚的罪行总是有人去犯。你父亲^[19]在短短五年内判处袋刑的人数超过了有史以来的总和。只要极大的罪恶处在法律边界之外，孩子们是不大去尝试的。有高度智慧的最高贵的人士，对自然行为方式有极强洞察力的人，宁愿忽略人类的暴行，认为那是不可思议的大胆出格，而不愿通过惩罚来标示它是一种可能的暴行。当法律制定了弑父罪后，弑父的犯罪行为就多了起来，正是刑罚本身让孩子们看到了犯这种罪的可能性。事实上，当袋刑比十字架刑更常见时，子女对父母的孝敬真的降至了最低点。在一个人们极少受到处罚的城邦里，人们对正直行为的认可就会形成，会如鼓励共同的善一样鼓励这种德行。如果一个城邦自己认为无可指责，那么事实上它就会如此；一旦看到只有少数人不节制守法，那么大家就会对这些过犯表现出极大的愤慨。相信我，让某个城邦以为是坏人占了如何如何的多数，那是十分危险的事情。

元老院曾经通过一个决议，认为应当通过服饰来区分奴隶和自由民。我们立即就清楚地看到，当奴隶以服饰来统计我们的人数时，这对我们来说有多么的危险！同样，如果没有一个人的罪行被宽恕，那我们肯定也会面临同样危险的恐惧——不久大家就会明白，国家是坏分子占优势。正如众多的葬礼对于医生来说是丢脸的，众多的刑罚对于国君来说也是不光彩的。统治者越能宽以待民，那么民众也越会听从他。人的天性是执拗的，对于压制和刁难本能地就会反抗，他宁愿自己跟着走而不愿被别人牵着走。正如松弛的缰绳更容易控制千里马一样，仁慈也更容易使正直之士心甘情愿地服从。为了城邦自身的利益，也值得保有仁慈这种美德；通过这样的方式，能完成更多的好事。

残忍是一种完全非人性的罪恶，它在根本上与善良的人不相称。一个人如果以流血伤害为乐，丢掉人性变成丛林动物，那他简直就是一头疯狂的野兽。亚历山大大帝，我问你，你把里西马赫乌斯

（Lysimachus）^[20]扔给一头狮子吃，与你自己用牙齿把他撕咬成碎片，又有什么区别？你的嘴就如狮子的嘴，你的兽性亦如狮子的兽性。

如果你有狮子的利爪和能吞下一个人的大嘴，那你该多么高兴！我们不会期望你这双杀害亲密朋友的手会饶过任何人，也不再期望你那残忍的心——它是万国万民的永远灾难——会厌腻血腥和屠杀。对于你，如果在杀害朋友时能挑选人来当刽子手，那已经是“仁慈”了。残忍之所以被大多数人厌憎的原因在于：它首先越过了习俗界限，其次越过了人性界限；它想方设法去寻求折磨人的新方法以及各种能延长痛苦的刑具，以折磨人为乐。那种人的心灵已达到了极度病态、极度疯狂的地步：残忍待人已成了一种快感行为，而杀人也成了乐趣。在这种人的背后接踵而来的是怨恨、仇视，以及取他性命的毒药和利剑。他是众人的危险因素，因而他危机四伏，他会遭他人暗算，有时又面临整个民众的暴动。某些个人遭到小小打击，整个城邦还不会为之震动；但是，如果统治者的怒火蔓延开来针对所有人，那么，他也就成了众矢之的。细小的蛇的游动不太会引起人们注意，因此也不会受到人们组织起来的讨伐；但是当它长得异乎寻常地庞大，变成一个怪物，射出毒液污染水源，喷出火来焚毁万物时，不管它走到哪里，都将受到人们针对它的军事攻击。小恶可能逍遥法外；但是对于大恶，人们就会采取打击行动。同样，某个人生病甚至不会引起家里人的恐慌；但是当人们接二连三地死去时，就表明这是一场瘟疫，其他人就会惊叫着逃散，甚至会举手威胁诸神。如果只发现某一间房屋着火，这一家和左邻右舍会浇水扑灭它；但是当火势蔓延烧着了许多房屋时，人们只能拆毁半壁城池来止住它。

残忍甚至会引起奴隶对主人的反抗，尽管他们要冒着被钉上十字架的危险；处于残酷统治下的以及受到威胁的各个国家和民族，都会起来推翻暴君统治。有时连暴君自己的卫队也会起来造反，因为这些人已经从主子那儿耳濡目染了背信弃义、尔虞我诈以及残暴之类的品性，他们当然会把这些用到主子自己身上。对于被你教坏的人，你又能期待什么？恶人不会一直驯服听话，也不会仅仅在指定的界线中犯案。然而，即使假设残酷统治是安全的，那又将是一个怎样的国家呢？除了那些陷落的城池光秃秃的轮廓以及民众普遍的恐惧表情之外，再也看不到什么；到处充满了悲伤、恐惧和混乱；甚至人们娱乐时也会感到恐惧；即使人们赴宴时都感到不安全，因为喝醉的人都不敢随便讲话，更不用说在其他布满了告密中伤者的公共场所了。尽管宴会很铺张，享用的又都是皇宫中的东西，观赏的是名扬天下的表演者，但是又有谁喜欢这种坐牢似的娱乐呢？

天哪！此人会是一种怎样的灾难和诅咒啊！他又发火又杀人，他以听镣铐银铛之声和看同胞被砍头的景象为乐！他到处带来血流成河。人们一见到他就惊恐万分、逃之夭夭。哪怕狮熊横行天下，毒蛇和恶兽掌权统治我们，生活也不过就如此了吧？那些缺乏理性的、因凶残受到我们追杀的野兽至少还饶过它们的同族，它们的相同形貌就是它们彼此的安全保障。但是暴君们却不是这样，他们的怒火连亲族都不放过，陌生人和朋友一样对待。这样，他们越是随意发怒，怒火就越是变得暴戾。从屠杀一个一个人，发展到消灭整个民族；纵火烧屋、把古城夷为平地，这些都被认作权力的象征。下令杀害一两个人，已经被认为不能与“王权”般配；除非同时让一大群可怜的人引颈屠刀之下，残忍发泄的怒火无法感到畅快过瘾。

真正的幸福在于给大多数人带来安全保障，把他们从死亡的边缘解救出来，在于通过仁慈获得那“城冠”。^[21]没有什么奖章比那因救助同胞而获得的“城冠”更配得上一位国君的卓越了，或者更为漂亮精彩了；而不是从战败者那里掠夺武器和俘虏，不是使战车沾满野蛮人的血迹，也不是掠夺而来的战利品。在世界各地拯救众多的人，那是像神一般地使用权力；而不分青红皂白地成批杀人，则不过是一种毁灭性的力量而已。

第二卷

尼禄皇帝，我是因您的一句话去写关于仁慈的文章的。我记得，听到您的那句话时，我敬佩之至，之后我也向别人介绍了您那高贵的话。您的话充分显示了您那伟大的善心——不是事先谋划好的，不是为了向别人显示点什么，而是突然地从您内心迸发出来的，这揭示了您的仁慈在与命运抗争。您的近卫军长官布鲁斯（Burrus）是一位很有才能的人，生来就是为您这样的国君效劳的。有一次，他将要执行处死两个海盗的命令时，催您记下他们的名字，写出处死的理由。这样的事通常被拖延而迟迟不办，可是他坚持说这事一定要做。因此，您不太情愿，他也不情愿，当他拿出纸递给您时，您不由得叫喊道：“要是我根本没学过写字，那该多好！”这是多么精彩的话！所有国家都应听听这句话，包括那些居住在罗马帝国中的民众，也包括边界邻国那些自由常常得不到保障的民众，还包括那些有力量和勇气起来反抗的人们。多么精彩的话！应该让这世上的人都集合起来听听，让国君们对此效忠！多么精彩的话！值得让所有善良的人来听听，以便让那“黄金时代”重现。实际上，现在是人们驱除一切心灵的贪婪欲念，寻求正义和善良，以及让虔敬、正直、荣誉感、节制再度盛行的时候了。罪恶长期泛滥的时代就要结束了，我们就要迎来一个幸福和纯洁的时代。

皇帝，我们将满怀信心地期待的这样一个时代很有可能将会到来！您的心灵仁慈将会被人们叙说，并且会逐渐流传到帝国的各地，所有事物都会向您看齐。心灵的好才会带来一个人身体的健康：如果灵魂是活跃的，那么他的身体也就会有活力，会变得敏捷；反之则会变得消沉、萎靡不振。最终将会出现配得上这种善的民众和诸多同盟，正义终究会回到世上来的！您将不必再到处劳神费力。请允许我在这个话题上再停留一会儿，这并不是为了取悦于您，因为那不是我的行为方式：我宁愿犯颜直谏也不会阿谀奉承。那我的理由是什么？除了希望您能尽量熟悉自己的良好言行，使现在的这种善的自然冲动最终成为一种原则，我还想到，许多令人震惊又危害甚大的说法已然融入人们的生活并流行开来。比如，“只要他们感到害怕，那就让他们恨去吧”。还有那句与它意

思相近的希腊诗歌，那句诗说的是某个人希望他死后，就让大地在烈火中震颤去吧。这类的话还有很多。而且那些有文学天赋的人在写到残忍和仇恨的主题时，会用其生花妙笔表达出人们心中强烈的暴力欲念。但是，我却从未听到一句精彩妙语从善良、温和的人口中说出来过。那我的结论是什么呢？我想说的是：尽管有时您要违背意愿，非常不情愿地写一些批条——这些有时甚至使您痛恨“书写”本身，但是您必须像现在所做的那样去完成它，尽管极其不情愿，极想把它拖下去。

为了使我们不会有时仅仅被“仁慈”之名所误导而相信了某种与仁慈正相反的品质^[22]，我们不妨考察一下，什么是仁慈，什么是仁慈的本质及其限度。

仁慈意味着某个人有力量对他人进行报复却能自我抑制，或者说是地位高的人对地位低的人惩罚时所表现的宽大。一个定义未免不足以涵盖“仁慈”的全部内涵，因此，多提供几个定义是更为稳妥的；在此，我把“惩罚者的宽大倾向”也归入仁慈的内涵之内。下面的这个定义——“仁慈”是指对一些罪有应得的人的宽恕——尽管接近真理，但是会遭到人们的反对，因为美德不会不给予一个人他所应当得到的东西。然而，事实上每个人又都知道，“仁慈”恰恰在于不进行那些应当施予的惩罚。

无知的人认为，“仁慈”的对立面是“严厉”；可是要知道，一种美德是不会与另一种美德互相对立的。那么仁慈的对立面是什么呢？是残忍，也就是实施刑罚时的残酷心态。“但是，”你说，“有一些人虽然不是在实施刑罚，但同样是残忍的。比如那些遇到陌生人就杀的人。他们这样做不是为了得到什么，纯粹是为了杀人而杀人；并且还不满足于此，他们还会折磨别人，比如臭名昭著的布西里斯（Busiris）和普罗克鲁斯坦（Procrustes）^[23]，以及那用鞭子抽打并活活烧死俘虏的海盗。”的确，这很残忍。但是由于它不是出于复仇动机，因为没人受到伤害，也没有事先发生的罪恶激起这些人的怒火；所以它超出了我们定义的范围。我们的定义只限于刑罚执行中的失控和过度。那种以折磨人为乐的行为我们可以叫野蛮，而不是残忍，或者也可称之为疯狂。疯狂分多种，没有一种行为比杀死人、把人撕成碎片更无可辩驳的是疯狂了。那些被我称为“残忍”的是这样一些人：他们的惩罚本来确有其理由，但是惩罚起来却没有节制，比如法拉里斯（Phalaris）^[24]，据说他常用一种毫无人性的、令人难以置信的方式折磨人，尽管被折磨的人是一些有罪者。为了避免陷入诡辩，我们可把“残忍”定义为“一个人趋于残酷的心

恣”。仁慈与这种残忍的品性是水火不相容的，并且会远远避开它；但是仁慈与严厉却是相容的。

现在可以追问“怜悯”究竟是什么了。许多人把它称为一种美德，并把富有同情心的人称为好人。但是这其实也是一种心灵的缺陷。我们应避免两种情况——尽管它们与严厉和仁慈相近：一种是以严厉作为伪装的残忍，另一种是以仁慈作为伪装的怜悯。的确，在后一种情况下，危险较轻；但是这两种情况都犯了同样的错误——我们都不知道什么是正确的。所以，正如宗教给神灵增添容光，而迷信却伤害了神的荣誉一样，好人都会表现得既仁慈又温和，但是都会避免可怜他人。因为被他人受难的景象所压倒，乃是人格软弱的表现。它往往见诸最差劲的人身上，如那些老妇以及穷女人，总被罪大恶极者的眼泪所打动；而那些家伙是一有可能就会越狱逃跑的。怜悯只看到有人在遭难，却不考虑其原因何在。可是仁慈却是有理性的。

我知道，在那些无知的人中间，斯多亚学派并不受欢迎，因为他们认为这套学说过于严苛，不能给国君们提供好的建议；而且他们对它禁止贤哲可怜他人、饶恕他人的主张进行攻击。抽象地说，这种教条确实是可恶的，因为它似乎主张人们一犯错就要受到惩罚，这就没给人留下改过自新的希望。果真如此，这样的理论又是一种什么样的理论呢？它难道叫我们忘掉人性的教训，关闭人们借以对抗厄运的最可靠的避难所——人们之间的相互帮助？但事实上却是，没有哪一个学派比斯多亚学派更友好、更温和了；没有哪一个比它更充满爱心、更关心公共利益了。它公开宣称的目标，就是为民众提供服务 and 帮助，就是不仅仅关注自身利益，而是关注所有人的利益。而怜悯却是由于看到他人的不幸而引起的悲伤之情，或者是由于目睹他人承受了不该承受的厄运而引起的伤心。可是贤哲是不会悲伤的，因为他的心灵是宁静的，任何事物都不会使它蒙上阴影。没有什么比灵魂的高贵更有益于人了，而高贵不会和伤感同时出现。悲伤会使人变得愚钝、精神萎靡。可是贤哲不会如此，即使他本人面临灾难，他也会立即回击，战胜命运对他的打击。他始终保持镇静，在各种震撼面前不改色；如果他是个轻易悲伤的人，他就不能做到这一点了。

而且，贤哲具有远见，他总能预先制订好行动计划；而来自内心不安的东西永远不会清楚明了。由于人在悲伤中不适宜于辨别事实，制定计策，躲避危险，评估是非，所以贤哲是不允许怜悯的，因为没有人能

在可怜他人时精神不受苦。我希望那些富于同情心的人所做的是：应该愉快地、高尚地给悲伤者带去宽慰，同时又不给自己增添伤感。对于遇到海难的人，他会伸出援助之手；对于流浪者，他会给予居所；对于衣食无着者，他会发放救济。但是，他不会像大多数寻求怜悯之名的人那样做：那些人以一种侮辱人的方式把救济品扔给人家，他们蔑视那些他们所帮助的人，不屑于和他们交往。相反，贤哲会像同伴之间相互授受一样，互通有无。他会把儿子的生命还给哭泣的母亲，会下令去掉俘虏的锁链，会把角斗士从角斗学校释放出来，他甚至会掩埋罪犯的尸体。可是，在做这些事情时，他始终是心平气和、不动声色的。因此，贤哲是不会怜悯他人的，但是会援助他人，让他人受益。他生来就是为了帮助所有人和为公共利益服务的，所以他会让人人得到一份恩泽。即使对于那些理应受指责和惩处的不幸者，他也会适当地给予一定好处。但是他更乐于帮助那些穷困者以及与灾难作斗争的人。无论何时，只要可能，他都会去抵挡命运的打击，因为除了扭转命运不测的打击之外，他还有其他展示自己的力量 and 智慧的更好方式吗？他不会因为对方跛着脚，或者衣衫褴褛、瘦骨伶仃，或者年老体迈、拄着拐杖而脸色难看，失去同情心。对于所有值得帮助的人，他都会给予帮助，并且会像神一般仁慈地注视那些不幸者。

怜悯与不幸很接近，因为它既包含不幸成分，又源于不幸。我们知道，看到别人泪眼模糊时，自己的眼睛也湿润，这是眼力不强的表现；正如当其他人都笑时自己总是也跟着笑，就不是一种高兴，而是一种病，这就像别人打哈欠自己也跟着打哈欠一样是病。怜悯是一种心灵被各种痛苦过度折磨后导致的软弱表现。因此，要求贤哲可怜他人，就好像叫他在陌生人的葬礼上恸哭一样不合情理。

“但是，”你又问，“他为什么不原谅别人呢？”好的，那就让我们接着讨论一下什么叫原谅。最终我们会发现：贤哲不应该对别人加以原谅。原谅就是该罚不罚。对于为什么贤哲不应原谅他人，重视此教条的人有过很详细的论述。在此，对他们的观点我作一番简要的介绍：“原谅就是应罚不罚。贤哲不会做不该做的事，不会不做他应该做的事；因此，他不会当罚而不罚。但是他会以一种体面的方式，把你原本想通过祈求原谅得到的东西赐予给你。因为他会赐予你仁慈，会为你着想，会尽力改正你的错误。他还是会做原谅你时所做的同样的事情——可是他是不原谅你；因为原谅就放弃了他应该去做的事。对于一种人他只是给予

口头告诫，当他看到对方尚处于可以改造的年龄时，就不会惩罚他；对于那些苦于犯罪而不可自拔的犯人，他会予以释放，因为犯人往往是受到教唆所致，因酒堕落。他还会让他的对手不受到伤害地离去。如果他们是由于体面的动机——为了忠诚、为了维护条约或者为了捍卫自己的自由——而起来斗争，那么他甚至会赞扬他们。所有这些，都是仁慈的表现，而不是饶恕。仁慈有决定的自由权；它不是根据法律条文来判刑，而是根据公平和善的标准。因此，它可以自主地开脱某人，估价损失赔偿价值。它做那些事情并不显得理亏，而是像在做最公正合理的事情。但是，原谅却相反，是不惩罚理应受到惩罚的人；原谅是当罚不罚。仁慈的优越性主要体现在这里：它宣布所有被开释者不应受到任何不同的待遇。与原谅相比，仁慈显得更为完美，更加值得称道。但是在我看来，这些都是字面上的争论，实际当涉及具体行为时，看法就一致了。贤哲会免去许多惩罚，也会救助那些品性有问题但却能改正的人。他会像那优秀的农夫一样，不仅照料那些又挺直又高大的树木，而且也去支撑那些由于某些原因长得弯曲的树木，以便让它们变得挺直起来；对于另外一些，他会进行修剪，以便不让它们的枝条妨碍它们长高；对于一些因土壤贫瘠而长得不好的树木他会施肥；对于一些受到其他树木遮盖而见不到阳光的，他会为它们开辟空间。因此，贤哲是懂得用不同疗法治疗不同病人的，是懂得怎样把弯的树变直的。”

……[25]

[1]比如出现斯多亚派的所谓的“公民不服从”行为时。

[2]可能指斯多亚派。

[3]可能指伊壁鸠鲁派。

[4]参看维吉尔《农耕》卷4,212。

[5]指罗马的三家大剧院：庞培剧院、马塞卢斯剧院和巴布剧院，它们每个都能容下很多人。

[6]占卜师认为遭到雷击表明遭到了天谴。

[7]马克·安东尼（Mark Antony）曾经与屋大维（后被封为“奥古斯都”）、李必达妥协，共同执政，组成“后三头”独裁。后来与屋大维公开决裂，被屋大维击败自杀。

[8]这些人都曾经密谋反对屋大维。

[9]阿克兴（Actium），希腊西部海岸，公元前31年屋大维在此最终击败安东尼和埃及女王的军队。

[10]屋大维军队于公元前36年在西西里击败了小庞培的军队。

[11]许多人传播一种说法：屋大维在公元前41—前40年攻占培鲁西埃（Perusia）后，杀了许多俘虏祭献恺撒。

[12]“仁君”，直译为“国王”。

[13]老狄奥尼修斯（Dionysius）是叙拉古公元前403—前367年的暴君。

[14]柏洛娜（Bellona）是罗马的战争女神。

[15]即在遗嘱中剥夺遗产继承权。

[16]塔里乌斯（Tarius）是奥古斯都时期一个出身贫寒但是靠自己努力获得相当权势和财富的人。

[17]指奥古斯都。塔里乌斯剥夺了自己儿子的继承权，而奥古斯都又宣布放弃了塔里乌斯给他的继承权。

[18]在早期罗马，杀父逆子将被判处与一只狗或蛇或鸡缝进一个口袋，丢入水中淹死。

[19]即克劳狄乌斯皇帝（Claudius），他收尼禄为义子，并传位于他。

[20]亚历山大大帝的一员大将。

[21]“城冠”奖章是一个橡树叶子做成的奖章，是奖给在战场上救了战友性命的罗马士兵的。奥古斯都因为“拯救了罗马公民的生命”而获得这一奖章。后来的罗马皇帝经常获此奖章。

[22]即“怜悯”。对于斯多亚派，这是一种缺点，而不是一种德性。

[23]布西里斯是臭名昭著的埃及国王，他残酷地杀害外乡人祭神。普罗克鲁斯坦是古代希腊的一位凶残的大盗。

[24]法拉里斯（Phalaris）是古代著名暴君，据说他用烧红的铜牛烤人。

[25]其余部分缺失。按照开头的计划，本文应当有三个部分。

论恩惠（节选）[1]

第一卷

杰出的利玻拉里斯（Liberalis）啊，在那些粗心大意的人所犯下的各种各样的错误之中，几乎没有比不知道怎样去施予或接受恩惠更让人丢脸的了。因为一般来说：如果施惠的方式不对，那么别人就会不知感激，而这时我们再抱怨付出得不到回报时，一切都已经太迟了；因为恩惠在施予别人时就已经不再属于我们了。所以不足为怪，在我们的诸多劣迹中，不知感恩是最为常见的。我以为这一现象是由若干原因所导致的。

第一个原因是我们没有挑拣真正值得帮助的人。我们借钱给人时一定会仔细调查他的财产状况，并了解他的生活习性；我们不会在寸草不生的贫瘠土地上播种；但是我们在施惠的时候却不加任何区分，甚至可以说是滥施乱抛。

如果你问我：是拒绝帮助别人丢人，还是要求别人的报答更丢人？很难说；因为从施惠行为的本性来看，只有对方自愿回报，我们才有权接受报答。以破产为借口来逃避债务显然是最不光彩的，因为一个人要偿还所欠的债务，他所需要的只是真诚的愿望而不是财富；因为只要心怀感激，那他就是报答了你的恩情。但是，如果说那些即便在口头上都没有表示感激的人是应该受到指责的话，那么我们也应该受到指责。我们发现许多人是忘恩负义的，但这种情况大多是由我们自己造成的，因为有时我们会凶巴巴地讨债，有时在帮了人之后又反复无常、后悔不迭，有时候又会在细枝末节上吹毛求疵。这样，我们就摧毁了别人所有的感激之情。这不仅发生在我们施惠之后，甚至在施予的行为中就已经是如此了。我们当中有谁会愿意别人轻易地向自己提要求——哪怕只是一次呢？有谁不是在怀疑别人对自己有所乞求时紧锁双眉，转过头去，

假装俗务缠身的样子，或谈个不停，使对方根本没有机会开口，并以其他多种花招拒绝对方紧迫的要求呢？有谁不是在被堵街角时由于懦弱不敢直接拒绝而采取拖延政策，或是脸色发青、紧锁双眉地勉强答应，承诺的声音也是几不可闻呢？然而，没有人会对出于被迫而非自愿的恩惠心存感激。有谁会对他人居高临下式的施舍，以及恶狠狠扔过来的馈赠，又或在被纠缠不休后为息事宁人而给予的恩惠心存感激呢？如果有谁会希望一个在求告中精疲力竭、希望屡屡破灭的人心存感激，那他一定是在自欺欺人。接受恩惠的人也在领受施惠者的心意，因此我们不应随意施恩惠；因为从一个不像话的赠予者那里获益的人只会感谢他自己。对于施惠我们也不能拖拖拉拉，因为在每一次施惠中施予者的意愿都是非常重要的；拖延只能表明你一直就根本不想给。就施惠而言，最重要的是不能带有侮辱性；因为人性的特征是，伤害与善待相比起来沉淀得更深；受到善待在意识中会飞速消逝，而所受的伤害却永远留在记忆中。一个在提供帮助的同时当众污辱人的人，又能期待得到什么呢？如果你能宽恕这样一个“帮助”过你的人，那么你的感激就已经足够了。

然而，众多忘恩者的存在并不能成为我们不再慷慨的理由。因为首先，正如我所说的，是我们自己增加了忘恩者的数量；其次，即使是神灵也对那些渎神者和对神冷漠者充满了绵绵不绝的仁慈。因为神只依其本性行事，他们无所不在的恩惠甚至惠及那些贬低其福祉的人。在我们凡人的能力范围内，让我们以此为准则吧；让我们馈赠而不是投资吧。施惠时想到回报的人注定要受到欺骗。不要光想好心没好报的事。想想看：我们的老婆孩子常常让我们失望，然而我们依旧娶妻生子；我们在屡遭挫折后还是无怨无悔，战败者还是会再次出征，遭遇海难者还是继续出航。那么，施惠的人难道不是更应该持之以恒吗？一个人仅仅因为得不到回报就不再行善，那他就是施恩图报，就给了忘恩者一个借口，而忘恩者的卑鄙之处就在于找借口逃避回报。有多少人不配看到阳光！但太阳照样升起。有多少人为来到这个世界而抱怨啊！然而自然依旧孕育着新的生命，哪怕有些人情愿不出世，她也大肚能容。不求摘得善行的果实，但求行善本身。即便在遭遇恶人之后仍然不忘找寻善人——这是真正优秀而高贵的好人的标志。要是没有恶棍，帮助大家又有什么光荣可言？但是，美德正是在于在没有回报保证的情况下施予恩惠，而且，这一善行的果实已经立刻为高贵的灵魂所品尝。千真万确，我们不应该让这种想法改变初衷，减少我们做善事的可能性；即使我不再对找

到一个感恩图报的人心存希望，情愿没有回报也不应该不去行善，否则就意味着抢在忘恩者前面犯错。我会解释这是什么的。不回报的人犯错大，不施惠的人犯错早。

如果可以随意浪费你的恩惠，你就对大众施惠；

你会失去许多，但是你总会帮对一人。[2]

这段诗的第一句有两点是可以批评的：因为一方面恩惠是不能滥施的，另一方面，浪费任何东西都是错误的，尤其是恩惠；如果你的恩惠是不加分辨地随意给出去的，那么它将不再是“恩惠”，你可以用你喜欢的任何其他名称称呼它。第二句诗的观点是对的：一份恰到好处的恩惠可以弥补大量滥施的恩惠的损失。但是，我恳求你考虑这样一个看法：鼓励施惠者在没有找对任何受惠者的情况下继续施惠，这岂不是更符合真理，并且与施惠者的慷慨心灵更为匹配呢？因为“你必然失去许多”的观点是错误的；什么都没有失去，只有记账的人才会有损失。对恩惠而言，这笔账很简单——这些东西都付出了；如果有回报，那是净收获，没有回报，也不是什么损失。我是为了送人而送人的。没有人为自己的善行记账，也没有人像贪婪的收租者一样在固定的时日索要租金。善人只有在收到回报时才会想起他曾经做过好事。否则，行善就变成了放贷。把行善看作一项投资，就是放贷赚取不光彩的利息。不管你以前善行的结果怎样，继续行善吧；即使一不小心落入了忘恩者之手，这也是更好的选择，因为也许有一天他们会因为羞耻心，或是偶然的机遇，又或是看样学样而懂得感恩。不要犹豫厌倦，完成你的任务吧，做一个好人该做的事。用你的金钱、信用、影响力、建议和金玉良言去帮助不同的人吧。即使野兽也能感受人对它们的善意，没有动物会如此野蛮，以至于你对它的关怀不能使它驯服，使它依恋你。狮子会让管理员安全地清洁口腔，暴躁的大象为了食物会像奴隶一样驯服；即便动物在天性上不能理解和判定善行，它也会被持之以恒的善待征服。一个人忘了一次恩吗？下次也许就不会了。他已经忘了两次吗？也许第三次蒙恩就能令他想起以前所受的其他恩惠。

一个过急地认为自己的恩惠白费了的人，他的恩惠当真也就白费了；但是，如果他坚持源源不断地行善，那么即便是铁石心肠和粗枝大叶的人也会心怀感激的。面对不断到来的恩惠，忘恩者甚至不敢睁开眼睛。为了忘掉恩惠，他转过头去；但是不管他转向哪里，都用你的恩惠包围他吧，这样他就处处都看到你了。

对于这些东西的性质我将稍后叙述。现在请允许我暂时离题，问一个看上去无关的问题：为什么美惠女神（Graces）是三个人，为什么她们是姐妹？为什么她们要手牵手？为什么她们面带微笑，充满了青春的活力并且是童贞女？为什么她们穿着宽松透明的衣服？有人认为，她们中一个代表了施惠，一个代表了受惠，另一个代表了报恩；另有人认为她们代表施惠者分为三种——施惠的，报恩的，既赢得恩惠又报恩的。两种解释你可以任选一种；但是了解这些事情的意义又在哪里呢？为什么三姐妹手牵手围成一个回归圈跳舞呢？因为恩惠在经过一次又一次传递后又回到了施惠者手中；整个过程只要有一次中断就会破坏整个链条的美感，而持续不断地有序进行，就是最美丽的。然而在这一舞蹈中，大姐有着特别的荣耀，正如那些施惠者一样。她们容光焕发，正如那些施惠者和受惠者通常的表情一样。她们如此年轻，这是因为关于恩惠的记忆是不该变老的。她们守身如玉，这是因为在所有人的眼里恩惠是如此的圣洁而一尘不染；她们穿着宽松的衣服，这是因为恩惠理应不受任何束缚；衣服的透明则象征着恩惠希望被人看到。一切都那么贴切。

那些盲从古希腊文化的人会说这一切都是当然之理；但是没有人会想到：赫西阿德（Hesiod）给恩惠女神取的名字会和我们的主题有任何关系。他管大姐叫阿格拉伊亚（Aglaia），二姐叫欧佛洛绪涅（Euphrosyne），小妹叫塔利亚（Thalia）。许多人都曲解这些名字的含义来迎合自己的看法，并使之符合某些理论，尽管赫西阿德只不过是随心所欲给她们取名的。因此荷马改变了其中一位的名字，叫她巴西特亚（Pasithea），并让其结婚，以显示她们虽然是处女，但是也不是终身不嫁的女祭司。在另一个人的诗中，她们身着紧身衣并穿着由厚织物或佛里克索斯羊毛^[3]编成的长袍。而且，墨丘利和她们站在一起，其原因也不是因为雄辩要求恩惠的回报，只不过是画家想这么画而已。

以机智闻名的克吕西波（Chrysippus）^[4]据说非常聪慧，能洞察真理的内核，他讲话有的放矢，言简意赅——然而这个人把这些幼稚的东西填满了他的书，以至于他几乎没有说到施惠、受惠和报恩的责任本身；他的虚构故事没有为他的学说增光添彩；恰恰相反，他的学说倒淹没在虚构故事之中。因为先不提海卡顿（Hecaton）从他那里抄来的东西，克吕西波说恩惠女神是朱庇特和欧律诺墨（Eurynome）的女儿；她们比时光三女神还年轻，长得更加美丽，因此还被指定为维纳斯的游伴。在他看来，她们母亲的名字也有一些相关含义，她之所以叫“欧律诺

墨”，是因为大量施惠者必然拥有大量财富[5]；这人好像当真以为母亲通常跟着女儿取名字，或是以为诗人说的名字会是真实的一样！事实上，“命名人”总是靠大胆弥补他的健忘，在叫不出别人真实名字的时候随便捏造一个；同样，诗人们也认为说出真理是无关紧要的，他们要么为节律所迫、要么被声音的美感迷惑，就给每个人取个恰好能嵌入诗句的名字。取一个前所未有的新名字也不会让他们感到有伤大雅的；下一个诗人就会随心所欲地再取新名字。为了证明这一点，让我们来看一下我们特别关注的塔利亚吧，在赫西阿德那里她叫塔利亚，而在荷马那里她叫缪斯（Muse）。

为了避免犯我正在批评的错误，我将停止探讨这些问题，它们离主题太远了，可以说毫无关联。要是有人指责我贬低克吕西波时，只有请你为我辩护。他无疑是一个伟大的人物，然而他毕竟是一个希腊人，他极为聪明，辩才无碍，但是过于尖细者容易弯曲，反而会刺伤自己；在他的智慧看起来全力出击之时，实际上却什么也没有刺穿，只是在外面戳戳捣捣而已。但是，在这里的主题上，小聪明又有什么用呢？

我们讨论的是恩惠，探讨的是构成人类社会的首要联系纽带；我们需要确定行为准则，以避免将盲目滥施视作慷慨，当然也要避免过于谨小慎微而有失慷慨；我们的慷慨既不能过多也不能过少。我们应该学会心甘情愿地施惠、心甘情愿地受惠和心甘情愿地报恩，并且把在行动和精神上超越我们的恩人设定为崇高目标，而不仅是做到和他一样；因为欠恩者永远报不了恩，除非他能超过恩人；我们要学会：施惠者不应对应恩惠记账讨债，受惠者的感恩也应超过欠账数额。为了鼓励我们参与到这场光荣的行善竞赛中来，克吕西波告诉我们，鉴于恩惠女神是朱庇特的女儿，我们应该担心，如果我们缺乏感恩之心，将可能犯渎神罪和冒犯这些如此美丽的女孩！请教给我更能行善、更能感恩的秘密，请告诉我这两者的心境如何能互相竞赛的秘密，它们竞相忘记给予他人的恩惠，永远记住他人所给予的恩惠。至于那些荒唐故事，就把它留给诗人吧，诗人只想取悦于人们的耳朵，杜撰好看的故事。但也有人希望治愈人类的灵魂，希望在待人接物时保有诚信，希望每个人都能永远铭记他人的恩惠——就让这些人慷慨陈词，奋力实践吧；除非你相信凭着轻描淡写的神话故事和老妇人的道理就能够力挽狂澜，避免最可怕的事情——忘恩负义——的发生。

但是，在跳过这些无益的和无关的问题后，我必须指出：我们首

先要知道的问题乃是：当我们受惠时究竟欠了他人什么。得到钱的说是钱，得到执政官职位的说是执政官职位，得到祭司职位的说是祭司职位，得到行省管理权的说是行省管理权。但这些东西是恩惠的记号，而不是恩惠本身。恩惠是不可能伸手触及的，它存在于心灵之中。在恩惠的物质载体和恩惠本身之间，有着很大的差别；因此金银或诸如此类被人看重的东西并非恩惠，唯有施惠者的好意才形成恩惠。但是，无知者只认看得见、摸得着和握得住的东西，不重视真正稀有和珍贵的东西。我们握在手里、看在眼里和妄图占有的东西都终将消失；厄运和不公都能夺走它们。但是恩惠在体现它的外在之物消失之后仍能存在；因为行善是一种道德行为，没有力量能使它消失。

如果我把一个朋友从海盗手里救出来，但是后来他又被其他对头捉住关进了监狱，那么他并没有失去我的恩情，只是已不能享用它罢了。如果我把某人的孩子们从沉船或大火中救出来，但是之后他们又被疾病或厄运夺走，那么，即使他们已经不复存在，施予他们身上的恩惠依然存在。因此，所有那些被误称为“恩惠”的东西只是体现好意的工具而已。其他事情也是一样——形式是一回事，实质又是另一回事。将军会奖励给士兵金胸链、城冠奖章或公民桂冠。但是桂冠本身有什么价值呢？紫色镶边的长袍呢？权威的束棒呢？法庭和战车呢？这里没有一样东西是荣誉本身，它们只不过是荣誉的象征罢了。同样地，我们能看到的東西也不是恩惠——那不过是恩惠的痕迹和记号。

那么恩惠究竟是什么呢？它是给别人快乐并以此给自己带来快乐的行为，而且是自愿自发而为的。因此，重要的不是做了什么和给予了什么，而是行动的精神实质，因为恩惠并不在于这些东西，而在于行动者和给予者的心灵。这种显著的区别，可以用一句话来把握：善行无疑是好的，而所做的事和所给予的东西却谈不上好与不好。心意既可以提升小礼物的价值，给不起眼的东西染上光辉，也可以使庞大贵重的东西贬值；人们所需求的東西的性质是中性的，谈不上好和不好；一切取决于目的，主导精神原则赋予物质以形式。可以付价和传递的东西不是恩惠，这就像献给神的荣耀不在于牺牲的祭品，尽管它们肥肥的，金光闪闪的，而在于崇拜者的一片圣洁的诚心。因此，好人用玉米粉和稀粥就能表达虔敬；相反，恶人即使用许多牺牲的鲜血涂满祭坛也不能洗脱不敬神的罪名。

如果恩惠不是存在于行善的愿望中，而是存在于物品中，那么礼物

越多恩惠也就越大了。但这不是真的，因为有时我们会觉得，源自于伟大心灵的小礼物对我们而言是更大的恩惠，“他的精神抵得上国王的财富”，他给得很少但给得乐意，他关注我的困苦，却忘了自己的难处，他不仅愿意而且渴望帮助他人，他把施惠看作受恩，他施予却不求回报；他收到回报时早已忘记了曾经施惠；他时时关注并及时抓住帮助别人的机会。另一方面，正如我以前说过的，有些恩惠尽管从物质上或表面上看起来不错，但或是施予者出于勉强才拿出或是出于无心之举，那就不能要求别人的感激了。心甘情愿地施予会比大量地施予赢得更多的感激之情。某人给我的恩惠很小，但是他已经无力给得更多；另一个人给我的恩惠很大，但是他犹豫、拖延、抱怨，在施舍中傲慢跋扈，并四处宣扬，他想取悦的人并不是他要帮的人——他的施予并不是为了我，而是为了自己的骄傲。

从前，苏格拉底的学生经常送他礼物，每个人都依据自己的财力行事；一个名叫埃斯基涅斯（Aeschines）的穷学生对苏格拉底说：“我不能给你任何配得上你的东西，我发现自己原来是一个穷人。因此我给你我唯一拥有的东西——我自己。这个礼物，请你笑纳，并且记住，其他人给了你很多东西，但他们留给自己的更多。”苏格拉底说：“这怎么不是一份厚礼呢？——除非你认为自己的价值很小。因此，我将用心使你变得更好，来作为回报。”通过这份礼物，埃斯基涅斯超越了亚西比德和赠送苏格拉底厚礼的富家子们，而亚西比德的心灵和他的财富是相匹配的。

你看到了，即使在赤贫中也是有办法慷慨的。在我看来，埃斯基涅斯的意思是：“哦，财富啊！你让我贫穷是白费心机的，我尽管清贫，也将找到一件配得上这位伟人的礼物，既然我不能从你那里拿给他，那我就从自己这里给他。”你没有任何理由认为他看轻自己：他认为他的价值就是他自己。他真聪明，这个年轻人找到了一个把自己呈送给苏格拉底的办法！我们应该关心的不是恩惠的大小，而是施惠者的心意。

让野心勃勃的人容易接近的富人是精明的，口碑一定不错，虽然他不想帮这些人，但他会鼓励他们的幻想；但是，如果他言辞刻薄，表情严肃，名誉就会受损；如果他还炫耀自己的好运，这些人就会投来忌妒的目光。因为他们表面讨好，暗地里却厌恶成功者，他们憎恨他做那些自己如果走运的话也会做的事。

今日人们甚至不加掩饰地嘲笑别人的妻子，然后再向对方交出自己

的妻子。如果一个人禁止他的妻子坐着轿子招摇过市，并四处游荡招来众多的目光，他就被认为是一个不懂礼貌的乡下人，讨人嫌，太太们也会齐声声讨他。如果一个人没有享有登徒子之大名，不给别人的妻子零花钱，太太们就会说他很可怜，品位太低，和女佣私通。于是，通奸成为婚姻最适当的形式，寡妇和单身汉成了时尚。唯一的娶妻者就是拐跑别人妻子的人。而且，人们竞相浪费偷来的东西，并且更为凶猛地聚敛他们贪婪地挥霍掉的财物；他们肆无忌惮；他们嘲笑他人的贫困，特别害怕别人伤害，他们恶言恶行搅乱和平，用暴力和恐惧来欺压弱小。行省被劫掠，审判席被待价而沽，卖给出价最高者，所以并不奇怪，因为万民法规定，你可以出卖任何你所购入的东西！

因为主题诱人，我的激动已经把我带得太远了。因此就让我打住吧，我只想说：不仅仅是我们这一代人深受这种罪恶的困扰。我们的祖先抱怨，我们抱怨，我们的子孙也将抱怨，道德的毁灭，邪恶的横行，人事每况愈下，各种罪恶愈演愈烈。然而，这些事情滞留不去，只像波浪一样荡来荡去，涨潮时深入内陆，退潮时则以低水线为限。有时通奸比其他罪恶更为普遍，贞洁失去她的统治；有时宴饮狂热流行，最可耻的暴殄天物、暴饮暴食的疯狂抓住了每一个人；有时人们对身体过分装饰，对外表美过分关注，这显示了灵魂的丑陋；有时失去控制的自由会变成放纵和专横；有时公众和私人生活中的残忍流行，愚蠢的内战践踏了所有神圣不可侵犯的东西；有时候醉酒也能赢得荣誉，喝酒最多的人成为英雄。

诸恶不会只在一个地方翘首以待，而总是变换形式，互相间纷争不断，经常打乱仗，今天我灭了你，明天它灭了我。但是，我们给自己下的定论总是一样的：我们现在是邪恶的，过去是邪恶的，而且将永远邪恶。杀人犯，僭主，小偷，通奸者，抢劫犯，渎神者，卖国贼，永远层出不穷。但是，比这一切更糟的是忘恩负义的罪行；或者我们应当认为：所有这些罪行都是由忘恩负义而来的，没有它，所有罪孽都不会成气候。

要谨防忘恩负义，把它看成最大的犯罪；但是当别人忘恩时，就把它当作一件最小的事而原谅吧。因为你所有的损失就是浪费了一些礼物，但是你的恩惠本身却没有受到损伤。虽然我们应该优先帮助知恩图报的人，我们也要为那些不太感恩的人做些什么，并且我们还要帮助那些曾经忘恩负义而且大概屡教不改者。举例来说，如果我能把某人的孩

子从巨大的危险中解救出来，而自己却毫发无伤，那么我是不会犹豫的。如果是一个值得帮助的人，我将以鲜血为代价保护他，与他共对危险。如果他不值得我去帮，但是只要我喊救命就能帮其摆脱强盗，那么，为了救人我会毫不迟疑地呐喊的。

接下来，我将探讨应该给予什么恩惠和怎样给予恩惠的问题。我们应该首先给予必需的东西，然后是有用的东西，再下来是让人快乐的东西，不过应该是耐久的东西。我们应该从必需品开始；因为维持生活和装点生活的东西留给人的印象是不一样的。面对一件可有可无的礼物，人们在评价时可能会轻视它，他们会说：“把它拿回去吧，我不需要；我对我现在拥有的很满意。”有时候，我们不仅想归还收到的东西，甚至想把它扔回去。

在必需的东西当中，首先是那些缺少了它们我们就活不了的东西；其次是那些缺少了它们我们就不应该再活下去的东西；最后是那些缺少了它们我们就不愿再活下去的东西。第一类是这样的：[把人们]从敌人的魔掌中、僭主的怒火中、死刑中以及人生其他各种不测中解救出来。当我们消除别人的这类危险时，危险越大越可怕，我们越受到感激；因为人们想到自己从巨大的灾祸中解脱出来，心有余悸，于是提升了我们善行的价值。然而，我们不能因为恐惧会增添救人的分量而在救人时行动迟缓。接下来要讲的是这类东西：没有它们，我们也能够活下去，但却生不如死，譬如自由、贞洁和良心平安。在这些之后是那些因为亲情血缘和长久的习惯而为我们所珍视热爱的东西，诸如妻子儿女，等等。我们认为失去了这些，比失去生命更为严重。

接下来就是有用的东西了，这类东西多种多样；其中包括金钱（数量不必多），公职和升迁（对于那些有政治抱负的人），因为没有比自己处于可以利于自己的地位更有用的东西了。

超过这些尺度的东西都是奢侈品，它们会惯坏一个人。对于以上提及的东西，我们应该注意在合适的时候给予别人，而且，不要给平常的东西，我们应该给别人很少拥有的或至少在我们这个时代稀少的东西，这样别人就会更乐于接受了。只要我们在合适的时间和地点出手，那些本身价值不高的东西也会变得可贵。让我们想一下什么东西是我们给了别人以后让他们最开心的，什么东西是别人接受以后爱不释手的，以至于每当看到它时就会想起我们。我们要注意不要送给别人多余的东西，例如，送妇女老人打猎用的武器，送文盲书本，送猎网给专注于学问的

人。另一方面，我们也要注意，在送别人礼物时，不要送那些暴露别人弱点的东西，例如送酒给酒鬼，送补药给体弱的人。因为让接受者想起自己缺点的礼物只会使人恼羞成怒。

如果行善的选择权在我们自己手中，那么我们一定要选择那些耐久的东西，以便我们的礼物持久耐用。因为很少人会如此铭记恩情，哪怕看不到实物，还会记得自己收到过什么。然而，即使是忘恩者，也会在看到礼物的时候想到我们；如果礼物就在他们的眼皮底下，他们就被逼得无法忘记，并不得不印象常新。因为我们不应提醒别人曾帮过他，就让我们去寻找那些留存时间长的东西吧，就让实物本身去挽回正在逝去的记忆吧。我更愿意送人银器，而不是银币；同样地，我更加愿意送人雕像，而不是衣服之类很快用破的东西。很少有人的感激之情保留的时间会超过实物存在的时间；更多的人只在东西还有用的时候记得它。如果可能，我不希望送给别人的礼物被花费掉；我希望它持续存在，紧紧跟随我的朋友，渗入到他的生活中。

没有人会愚蠢到需要被提醒：不要给刚刚组织过公共节庆的人送角斗士和野兽，不要在隆冬送夏装，仲夏送冬衣。在施惠时应该运用常识，一定要考虑到时间、地点和人情，这些将决定礼物是否合适，是否受到欢迎。应该给某人他没有的，而不是他非常富有的东西；给他久觅不得的东西，而不是他随处都能看到的東西，这样的礼物有多么好！礼物不必很昂贵，但是要稀罕少见，这是富人也会笑逐颜开地接受的。这就好像普通的水果，没吃几天我们就吃厌了；但是，如果它们是反季节成熟的，那就令人高兴了。同样地，人们也会对他们从没收到过的，或者是我们从来没有给过别人的礼物赞赏不已。

当马其顿的亚历山大大帝征服东方，骄傲自大地以为自己并非凡人时，科林斯人派出使团向他祝贺，并授予他公民权。亚历山大对这一礼遇笑起来了，于是其中的一位使者对他说：“除了你和海格力斯，我们没有给过别人公民权。”亚历山大欣然接受了这一荣誉，而且还好客地、符合礼数地招待了他们。他想的不是谁给了他公民权，而是他们给过谁公民权；亚历山大是荣誉的奴隶，尽管他既不知道它的真实性质，也不知道它的局限性，他仅仅是紧紧地跟着大力神和酒神的步伐，甚至在他们停留的地方也不驻足，他的目光从赐予荣誉的使者那儿移到了自己的与神有份上，就好像他的虚荣心所渴求的天国真的向他打开了，他和大力神平起平坐了！然而这个没有美德、只有鲁莽的、只不过运气好的疯狂

的年轻人有哪一点能和大力神相比呢？大力神不为自己而战，他周游世界不是为了贪婪，而是为了解放他征服的国家；他是恶人的天敌，好人的保护神，天地间和平的保卫者。但是亚历山大从孩提时代起就是各民族的掠夺者，是自己的敌人和朋友的苦难的根源，他以恐吓全人类为最高乐趣；他忘记了，并非只有那些猛兽才会让人害怕，就算是那些最为懦弱的动物，只要拥有了致命的毒液也会让人感到害怕。

现在让我回到主题。如果随意给人恩惠，那么你将得不到任何感激；在旅店里没人会觉得自己是店主的客人，而在一个公共宴会上没有人觉得自己是主人最亲密的朋友，他满可以说：“请问，他给了我什么恩惠呢？实际情况是，他给了那个他几乎不认识的人同样的东西，他还给了他的敌人——一个臭名昭著的人——同样的东西。你认为他想给我什么敬意吗？非也！他只不过是在满足自己的虚荣心罢了！”如果你希望别人感激你，就别滥施无度吧——没有人会因为你送给天下所有人的东西中有他一份而对你感激涕零的！

希望没有人认为我是在建议限制慷慨；实际上，它能走得越远越好，但是要走在一条正确的道路上，而不是四处徘徊。可以用这样一种方式施惠，让每一个人即使和其他人一起收到礼物，也觉得他与众不同。让每一个人拥有某种表示亲密关系的记号，这样他就能感到自己更受重视。他会说：“某某人和我收到了同样的东西，但是我并没有向施惠者索取过。”“某某人和我收到了同样的东西，但是我很快就收到了，他却等待了很长时间。那些人也得到了同样的东西，但是施惠者在给予时说的话不一样，态度也不一样。”“某某人是向他要才要到的；我没有要。”“某某人收到了一份礼物，但是他能够很轻松地报答，他已行将就木，而且膝下无子无女，没有负担，这让人产生很多的联想^[6]；尽管我得到的东西和他的一样多，但是我实际上得到得更多，因为他没指望我报答。”一个妓女会让每一个情人都觉得自己得到了特别的眷顾；同样地，如果一个人希望自己的善行得到别人的感激，那么他就既要广施恩惠，又要确保每一个收到礼物的人都会觉得自己得到了特别优待。

要注意，我这并不是在给行善设置任何障碍。恩惠越是多和好，就越会给施惠者带来荣耀。但是我们要运用自己的判断力，因为随意地、不假思索地施惠，是不会赢得任何人的感激的。因此，如果有人认为我提的这些建议是为了限制慷慨，使它无从伸展的话，那么他就着实误解了我的告诫。除了仁慈，我们斯多亚派更崇敬何种美德呢？我们更倡导

什么呢？有谁比宣讲人类友情的斯多亚派更适合为此喝彩呢？那么实情又怎样呢？即使源自于正确的情感，如果不通过慎思而形成美德，头脑的任何冲动也都是不值得称道的，所以我反对慷慨变质为滥施。可以伸手欣然接受的恩惠，乃是理智赠予那些配得上的人的那种，这是我们唯一想展现和承认的，而不是任意冲动地到处抛洒的那种。你会把羞于提到的人送给你的礼物称为恩惠吗？当恩惠带给我们的喜悦不是来自于实物本身，更是来自于施惠者，那么这些恩惠是多么宜人啊，多么刻骨铭心，永不忘怀！

克力斯普斯·巴西恩努斯（Crispus Passiennus）以前经常说，从某些人那里我们宁可得到建议，而不是恩惠，从另一些人那里我们宁可得到恩惠，而不是建议；他还举了一个例子说：“如果是神圣的奥古斯都，我就会希望得到他的建议，如果是克劳狄乌斯，我就会更希望得到他的恩惠。”我个人认为，我们绝不应该从一个不值得尊重的人那里寻求恩惠。那么，究竟该怎么办呢？难道不应该接受克劳狄乌斯的礼物吗？应该，但仅仅当作幸运之神所送给我们的而已，命运的起伏谁也不准。我们为什么要区分这两件本性上合二为一的事情呢？如果一份礼物缺失了精华部分——出于慎思判断而施予——那它就不成其为恩惠了。不是出于理智和正确的选择而送来的一大笔钱并不是恩惠，它更像是天上掉下的馅饼。有许多东西我们不妨收下，但是无须回报。

第二卷

杰出的利玻拉里斯啊，现在让我们检查一下，在第一部分中尚未谈完的主题——施惠的方式。对于这个问题，我可以给出一个捷径——让我们以自己愿意接受的受惠方式对别人施惠。在此当中，最为重要的是，我们在给予的时候要乐意、迅速和毫不犹豫。

那些对于在施惠者手中停留过久的、舍不得拿出的，或者是在给予时一脸忍痛割爱的样子的恩惠，没有人会心存感激。即使有时不得不耽搁一会儿，我们也要千方百计避免出现故意拖延的表情；犹豫几乎相当于拒绝，得不到感激。因为善行中最为暖人心的是行善者的好意，所以行善者如果犹豫，那就表明了他并不情愿，因此他并不是在“给予”，只不过是架不住对方的一再要求，不得不拿出来；实际上，许多人的“慷慨”只不过是出于缺乏拒绝的勇气。激起最多感激的恩惠是那些主动给出，并飞快地到达我们手中的恩惠；如果有延误，那也只是由于接受者的矜持而已。最好的做法是预先就鉴貌辨色，想到各人的愿望，次之是当别人说出愿望时满足它。前者在别人提出要求前解决，所以更好；因为，老实人在不得不向人求助的时候，往往不好意思，难以开口。所以，解脱别人的这一难堪的人，就能使自己的恩惠大为增值。由于自己的要求而得到恩惠的人，并不是白白地得到它的；实际上，正如我们最为可敬的祖先所发现的那样，再没有什么东西比由我们的恳求而来的东西更为昂贵的了。如果我们不得不公开对众神起誓，那么起誓前一定会三思而行的。所以，尽管求神是再正确不过的事了，我们在求神时也更愿意在心中默默祈祷。

不得不说“我请求”是令人不安和有压力的，人说这句话的时候，会感到羞愧。你应该让你的朋友或你想交友的人不用说这话；如果是应要求而给予的话，那么不管你给得多么快，也还是迟了一步。因此，我们应该预测每个人的心愿，并且，一旦我们知道了，就不要让对方自己开口；你可以确定，主动给予的恩惠一定会合人心意，并被人记住的。如果我们不够幸运，没能猜出对方的心思，那就打断他的话；这样，我们就显得是本来就想要给的一样。不需请求，只要一经提醒，我们就应该

立即答应，并且以迅速的行动来表明，在他要求之前我们就想帮助他了。就像治病取决于进食的合理时间一样，在恰当的时候，白开水也能成为灵丹妙药；不管是多么细小和平常的恩惠，只要你给得迅速，一刻也没有浪费，那么，它就有价值得多，会比那些尽管昂贵，却拖拖拉拉、经过再三考虑之后才送出的恩惠赢得更多的感激之情。行动迅速说明他乐于做这件事；而正是因为他乐意，他的脸上才洋溢着微笑。

许多人或是因为沉默，或是因为支吾其词而毁掉了他们原本的大恩惠，这给人留下了不开心的印象；他们答应别人，但看起来却像是要拒绝。如果善意的行动能够辅之以善意的语言，那该是多么美好啊！让充满人情味的、大方的语言来使礼物锦上添花又是多么美好啊！为了让受恩者因为自己要求慢了而自责，你可以这样谦和地抱怨：“我为你迟迟不肯告诉我你的需要而生气，为你如此羞于向我提要求而生气，为你让别人来见证这件事而生气。”“我恭喜自己，因为你选中了我来检验友谊；下一次，无论你需要什么，你都直说，这是你应该得到的——这一次我原谅你的害羞。”这样做的结果，是他珍视你的友谊胜过你的礼物，不管他要的是什么东西。施予者的善心好意达到顶点的标志乃是受惠者离开后会这么说：“今天我的收获真大；但是，比起用其他方式得到数倍于我讲的那些财物，我更希望遇到这样的好人；他的情操高尚，我永远也报答不完他的恩情。”

然而，依然有很多人因为言辞刺耳、自高自大而让自己的恩惠显得面目可憎，以至于我们在遭受这种待遇之后，后悔接受了他们的嗟来之食。另外，在他们作出承诺之后，一系列的拖延也接踵而来；而再也没有比不得不讨要别人已经答应给的东西更让人难堪了。恩惠应当当场施予。但是对一些人而言，承诺易，兑现难。于是，你不得不先求人去提醒他履行承诺，再求另一个人去做完这件事；在经过许多人的手之后，一份简单的礼物变得破烂不堪了。因此，给予者得不到多少感激，因为我们后来请的说情人都要分走一部分感激之情。因此，如果你希望自己的善行能被人感激，那就注意要履行承诺，就像谚语说的那样“不折不扣”。不让人拦截，不让人妨碍；就施惠而言，如果别人也从中得到感激，那势必会减少你应得的那部分。

再没有比漫长的等待更让人痛苦的了；较之于一拖再拖，一些人更能平静地对待希望破灭。然而，许多人会陷入这样一种错误之中，他们认为只要不断地拖延履行承诺，那么向他们求助的人的数量就会大为增

加。由此可见，他们的用心是一己之虚荣；这就像皇室廷臣一样，他们喜欢能延长自己的高傲的大排场，他们一定要让每个人都长时间地看到自己是如何大权在握，非此不足以感到自满。他们做事从不及时，从不一次做完。他们伤害人时出手很快，他们的恩惠总是姗姗来迟。因此，你可以相信，以下这位喜剧诗人的话是绝对正确的：“你不知道吗？——你越是拖延，我的感激之心离你越远。”

还有人义愤填膺地大骂：“要做就做，不做拉倒。”还有：“没有东西会这么昂贵的，要经过这么多麻烦才给；我情愿你干脆不答应。”当一个人为了等待恩惠而精疲力竭，并且开始厌恶的时候，他还会心存感激吗？就像延长惩罚是最为残忍的，快速地处罚犯人在某种意义上也是一种仁慈，因为极刑也就终止了折磨。在死刑中，最糟糕的部分是行刑之前的间隔；同样，就恩惠而言，权衡的时间越短，得到的感激也就越多。即便是等待恩赐也会让人不安；大部分的恩惠都是以助人脱离困境为目的，因此，如果在可以立刻使他人解脱的情况下，仍然让他长时间地备受煎熬，或者是让他迟迟得不到获救的喜悦，那么，施惠者就是在作践自己的恩惠。慷慨都是急欲实施的；乐意行动的人都会很快地行动；如果一个人拖延行善，拖了一天又一天，那么他就不是真心的。因此，他就失去了两个宝贵的东西——时间和自己善意的证据；拖延的同意等于不同意。

利玻拉理斯，在每一次行善中，说话和行事的态度都是最重要的部分。迅捷让我们得到很多，拖延让我们失去很多。就像投标枪，尽管所有的枪头都是由相同分量的钢铁制成的，但是用力投出的和失手滑出的打击有着天壤之别；同一把剑既能擦伤也能刺死一个人，关键在于是如何刺出的；同样，尽管给予的东西可能是一样的，给予时的态度却是最为重要的。如果给予者不让我们谢他，在给出时就忘记了他曾经给过，这样的礼物该是多么的宜人和珍贵啊！在施惠于人时谴责对方，那是疯了，这是在善行中加入侮辱。故而，绝不能让我们的恩惠变得让人愤怒，绝不能带着一丝一毫令人不快的东西。即使你有什么想警告你的朋友，换个时间再说吧。

法比乌斯·委如考苏斯（Fabius Verrucosus）曾说过，由硬心肠的人粗鲁地给予的恩惠，就像是掺着沙砾的面包，饥肠辘辘的人必须接受，但是却难以下咽。

当宫廷侍卫马略那普斯（Marius Nepos）陷于债务之中，向提比略

（Tiberius）皇帝求助的时候，皇帝命令他提供债主的名单；但是，这不是在施惠，而是在纠集债权人。收到名单后，皇帝写信给那普斯，说他已经下令把钱付掉了，信里还夹带了几句难听的批评。结果是那普斯欠了他的人情，但也可以说没有真正地欠；皇帝把他从债务中解脱了出来，但是并没能让他对自己感恩。然而皇帝这么做可能另有所图——我想他是想阻止其他人跑来向他提出同样的要求。那也许是一个通过羞耻感来制止人的贪欲的有效方法，但是一个施惠的人一定要用一种完全不同的方法。为了让你的恩惠更为可人，你应该千方百计地使它吸引人。这位皇帝的态度不是在施惠——而是在责骂。

现在顺便讲另外一点：即便对一个国君来说，为了羞辱别人而施惠也是不恰当的。也许有人会说：“然而，即使这样，皇帝也不能摆脱他想回避的东西。因为在这之后，许多人来提同样的要求，而他则命令所有这些人向元老院解释负债的原因。在此之后，他才拨给了他们一定的款项。”但是，这不是慷慨，而是谴责。你可以称这个为救济和皇家补助，但那不是恩惠，因为它令接受者一想起就脸红。传唤我的是法官。为了得到我要求的东西，我必须为此在法庭上辩护。

所有道德问题专家都认为，有必要在一定的条件下公开地施惠，而在其他条件下，则要秘密地施惠。——在接受是荣誉的情况下，例如军功奖章、官职以及其他由于公开而变得更为吸引人的荣誉，我们就要公开地施惠；另一方面，对于那些不能提升一个人的威望，而是解脱别人的病痛、贫穷和耻辱的——我们就应该悄悄地给予，只让受惠者知晓。

有时候，在帮助人的时候还不得不欺骗他，不让他知道是谁帮了他。有一个故事说的是：阿基劳斯（Arcesilaus）有一个朋友，这个人虽然贫穷，却不想让人知道。在他病重无钱维持生计的时候，他还是想瞒着大家，于是阿基劳斯在他不知晓的情况下，在他的枕头底下放了一个钱包，这样，这个过分自尊的人就可以发现——而不是接受——他所需要的东西了。“那又怎么样呢？他不应该知道是谁帮了他吗？”是的。如果这是构成恩惠的要素之一，那么他一开始就一定不能知道；以后，我还会为他做更多的事情，给他更多的礼物，由此他可能会猜出第一次帮他的是谁；最后，尽管他不知道已经接受了帮助，我却知道我帮了他，这岂不更好？“这是不够的。”你会说。如果你认为你正在投资，那当然就不够了；如果你认为那是礼物，你就应该以对接受者最有利的方式送过去。你会满足于自我见证；否则你的快乐就不是来自于施惠，而

是来自于让人看到你在施惠。“至少那个人应该知道的！”那么，你想要的就是一个欠你债的。“至少那个人应该知道的！”什么？——如果不知情对他更有利、更可靠和快乐，你还会坚持己见吗？“我要让他知道是我！”那么，你在漆黑一片中就不救人了吗？我并不否认，无论如何我们也应该关注来自受惠者的自愿而来的快乐；但是，如果他需要帮助，却羞于接受，除非保密，我们的恩惠就会使他难堪——那么，我决不会在公报[7]上刊登我的好人好事！我会注意不让他知道是我帮了他，因为绝不能用恩惠来羞辱别人，甚至提都不要向他提起，这是最为重要的和必不可少的要求。就恩惠而言，有一个对双方都有约束力的规则——一方应立即忘记曾施过惠，另一方则永远不应该忘记曾受过惠。

不断地提起我们的恩惠，对于对方的灵魂来说是一种折磨。在前三头统治下，有一个人曾经被处死刑。恺撒的一位朋友救了他。但是他由于忍受不了恩人的傲慢，大声疾呼：“把我带回到恺撒那里去吧！”如果你一再提起恩惠，那么对方就会像那个人一样大声呼号了。不要一再重复着说：“是我救了你，是我把你从死神手里抢了回来。”如果是我自己记得你的恩惠，那才是真的记得；如果是由于你的提醒才记起的，那并不算数。如果你救我是为了向他人炫耀，那么我什么都不欠你的。你还要拿我炫耀多久呢？你还要让我把自己的不幸放在心里多久呢？如果我是一个战败者，我也只应该在凯旋式中陈列一次！不应该提起我们赠予别人的东西，向对方提起它就是要求对方回报。绝不能喋喋不休，决不能让对方去回想——你想要提醒对方你曾经帮过他吗？办法只有一个，那就是再帮助他一次。

我们也绝不能告诉别人。让施惠者三缄其口吧，让受惠者去说吧。有人四处向别人吹嘘自己的善行，结果受害者回嘴说：“你不会否认你得到了充足的回报。”“何时？”另一个人问。“多次了，”受害者回答道，“在许多地方——也就是无论何时何地你提起自己的恩惠时！”你如果四处去说，也会遭到别人如此驳斥的；你有什么必要去提起它呢？有什么必要去抢占别人的权利呢？有人会比你做得更令人信服：你的事迹如果你不说，让别人来说，反而张扬了你的品格。如果你不说，别人就不会知道你做了什么，那么你肯定会认定我是忘恩负义的。错了！不但我们根本就不应该提起它，如果有人当着我们的面提起它，我们就有责任这样回答：“这个人绝对有资格接受更大的恩惠，尽管我想帮他一个大忙，可还没有做到呢。”在你这么说的时

也不要像某些人那样，对心里很喜欢的人表面上却摆出一副要拒绝的架势。

另外，我们必须尽可能地给慷慨涂上可亲的色彩。农民如果在播种之后什么也不干，那么他就会一无所获；庄稼只有精心培育，才会有收成；如果希望苗儿成熟长大，那就要从头到尾精心培植。这一规则也适用于恩惠。还有比父亲对儿女的恩惠更为伟大的吗？但是，如果你在儿女年少时就停止付出，那么一切都将只是徒劳，你必须能以持续的付出来呵护最初的果实。对于其他所有的恩惠而言，这也是同样适用的：如果你不再理会它们，你就会失去它们；仅仅施惠是不够的，还需要呵护。对于那些你施恩的人，如果你希望他们感激你，那么你就必须不仅仅是送出你的恩惠，更要爱他们。首先，如我前面所言，先让别人的耳朵根子清静一点。提醒别人只会让人烦心，指责别人则会遭人怨恨。在施惠的时候，再没有什么东西比傲慢更应该避免的了。为什么要让你的表情看起来像是不屑一顾呢？为什么要让你的话语听起来不可一世呢？行为本身就能提升你的价值。必须停止自吹自擂；即便保持沉默，我们的行动也会替我们说话的。施惠时如果傲慢无礼，那你得到的将不仅仅是忘恩负义，还有别人的厌恶。

盖伊乌斯（Gaius）皇帝给了庞培乌斯·派努斯（Pompeius Pennus）生命，也就是说，不杀他了；庞培乌斯获释之后想要表达谢意，于是皇帝便伸出左脚让其亲吻。有些人试图为他的这种行为开脱，说这不是傲慢的表现，而是想展示他那双镶着珍珠的镀金便鞋——不，是嵌满宝石的纯金便鞋。他们说，如果一个执政官是在亲吻黄金和珍珠的话，这算什么侮辱呢？因为他在皇帝身上再也找不到更干净的地方了。这个人一生怀着这样一个明确的目的，要把自由国家转变为波斯似的专制国家。他认为一个元老院成员，一个老人，一个担任最高公职的人像被征服者拜倒在征服者脚下一样，当着所有贵族的面拜倒在自己的脚下，还嫌不够！他找到膝下的一块地方，将自由打倒在那里！这难道不是用左脚踩在了国家之上？虽然你或许认为他没有这个意思。他还要把自己的鞋钉戳进元老的脸，好像他在对执政官进行生杀予夺时穿着便鞋这样既可耻又疯狂的举动还不够傲慢！

噢，骄傲啊！鸿运当头时埋下祸根，引来最大的灾难！如果从你那里一无所得，我们该是多么的高兴啊！你把所有的恩惠都变成了伤害！你的行为怎么能得体呀！你把自己捧得越高，摔得也就越重，这也表明

你配不上那些让你得意忘形的好运道；你毁掉了所有你给予的东西。我很想问问她，为什么骄傲万分之际表情大异，使她宁愿戴着面具而不是以本来面目示人。如果送礼的人面带温柔和善的表情，虽然他身为上级却不居高临下，而是充满善意，与我平等相待，弃绝一切炫耀，他不待我陷入窘境就及时出手相助，这样接到的礼物无疑让人高兴。要使这些傲慢的人懂得别让傲慢毁掉了自己的恩惠，只有一个办法，那就是向他们说明：恩惠不会因为哗众取宠而变得更为重要；而且，别人也不会因此而高看他们；骄傲是一种幻象，它会把他人的爱意变成仇恨。

有些礼物会危害接受者，就这种情况而言，行善不在于给予，而在于不给；我们应该优先考虑请愿者的利益而不是他们的愿望。人们经常会希望得到有害的东西，而我们的判断力又由于受阻于激情而无法辨别它们的破坏性；但是，当欲望平息，当压倒谨慎的疯狂冲动过去之后，我们又会痛恨那些给我们带来恶果的礼物的赠予者。就像我们不给病人喝冷水，不给悲伤和怒火中烧的人武器，不给疯子任何能伤害自己的东西那样，一般说来，对那些要求得到有害东西的人，我们一定要坚拒，尽管他们会诚恳谦卑地要求，有时甚至是可怜兮兮的。我们应该不仅关注恩惠的开头，还关注其结果；我们的恩惠应该让别人在接受时感到高兴，在接受之后也能感到高兴。有许多人会说：“我知道这对他没有什么好处，但是我又能做什么呢？他苦苦哀求，我不能拒绝。这是他自己的事情——要怪只能怪他自己，不能怪我。”不，你错了——他会怪你的，而且他这么做是对的。当他恢复理智，当扰乱其心神的疯狂退却的时候，他怎么能不痛恨那个让他陷于危险境地的人呢？如果请愿者的要求对他们具有毁灭性，屈从这样的要求就是一种残酷的善意。就像违背某人的意愿而解救他的生命是一种可敬的行为一样，给予他人有害的东西也只是源于披着礼貌外衣的仇恨，即便这是接受者自己要求得到的。让我们所施予的恩惠能让接受者在使用中越来越满意吧，就让它们永远不会变得邪恶吧。我不会给一个人钱，如果他要钱是为了用来包养情妇的话；我也不会参与到不光彩的事件或计划中；如果我能够，我会去阻止犯罪；如果我有心无力，那么我也不会助纣为虐。不管一个人是被怒火引上了一条他本不应该走的道路，还是他被勃勃雄心迷惑而离开了安全的路线，我都不会允许他利用我的力量为祸，也不会让他在将来某个时刻有可能这样说：“那个人用他的爱毁了我。”在朋友的恩惠和敌人的祈祷之间常常没有什么区别。后者希望毁掉我，而前者的不合时宜的好意

恰恰也会毁掉我。然而，正如经常发生的那样，还有比在恩惠和仇恨之间没有区别更让人汗颜的吗？

让我们永远不要施予给我们带来耻辱的恩惠吧。既然友谊的全部意义在于朋友和我们自己平等相待，那么我们就必须要同时考虑双方的利益。如果他需要，我会帮助他的，但是不能搞得我自己也需要别人的帮助；在他破产的关头，我会帮助他的，但是不能搞得自己也处于破产境地，除非我这样做能够挽救一个伟人，或者是一项伟大的事业。如果某样东西是我羞于向他人要求的，那么我就不会给别人。我既不会夸大小恩惠的价值，也不会错认大恩大德为小恩小惠；把施惠当作放贷的人会毁掉所有的感激之情；你只要让对方清楚认识到自己恩惠的价值，你的礼物就会发挥最大作用。我们每一个人都应该衡量自己的资源和能力，以避免在施惠时过度或不及。我们还应该考虑受惠者的品质，因为某些礼物送给大人物则显得寒酸，而某些礼物对小人物而言则显得过于贵重了。你应该比较馈赠和接受双方的品质，由此评估礼物的价值，注意对施惠者而言，礼物不能过轻或过重；对受惠者而言，不至于因为礼物太轻而看不上眼，或是因为太重而惶恐不安。

亚历山大心智不正常，满脑袋浮夸的计划，他曾经拿一整座城市送人。当接受者衡量自己的身份后，说自己不般配，怕招来忌妒之心。亚历山大回应说：“我问的不是你适合接受什么，而是我适合给予什么。”这话听起来神气活现，有王者气度，实则愚蠢至极。因为在礼物本身中并没有决定它适合于谁的东西；这完全决定于施予者和接受者——还有送礼时间、理由和地点，等等，离开这一切细节，一切都免谈。如果这份礼物不适合那个接受者，那么它也不适于你送人。人的品质和他的职位应当相称，而且美德处处在于有度，过多和过少同样都是错误的。即使命运之神把你抬到了这样一个位置，使你有权把一座座城市作为赏赐物（但是，如果你当初不去攻占和浪费它们，那么要高尚得多），然而，有人由于过于渺小，还是不能把一整座城市放进自己的口袋！

某个犬儒学派的人曾经向安提柯要一塔连特^[8]的钱；他所得到的回答是：一个犬儒学派的人不应该要求这么多。在遭到拒绝后，他又要一个小银币。得到的回答是：给予这样少的东西是与帝王的身份不符的。“这种诡辩，”有人会说，“是最不体面的；国王找到了一种拒绝给予的方法。对于银币，他只想到了国王的地位；对于一塔连特，他只想到

了犬儒学派的身份，尽管他既可以基于犬儒学派的身份而让他接受一个银币，又可以基于国王的地位而给他一塔连特。姑且认为某些礼物对于犬儒学派的人而言是过于贵重了，但是一个高尚的帝王不会因为任何东西太小，以至于不能赐予。”如果你问我的意见，那么我可以告诉你，我认为国王是对的。一个鄙视金钱的人开口向别人要钱，这是不能容忍的。你们犬儒学派的人公开宣称憎恶金钱，已经选择了这一角色——那就必须扮演它。对他而言，以清贫的方式挣钱是言行不一。我想使用一个克吕西波从球类游戏中得出的类比。如果球掉到地上，那么毫无疑问，这不是投球手的责任就是接球手的责任；游戏只有在双方正确地投球和接球时才能继续。好的选手必须既有办法把球扔给离他较远的同伴，也有办法把球扔给身边的同伴。对于恩惠而言，这也是一样的。它必须能够同时适合于施惠者和受惠者双方，不然的话，它就不会以恰当的方式离开施惠者的手而来到受惠者的手里。如果我们和高手一起玩球，那么我们投球的时候就会更轻松，因为不管我们投得怎么样，他都有办法把球投回来；如果和新手玩，我们就不敢投得太用力，以便于让对方容易接到。当球扔回时，我们也会跑过去接。同样，我们也要这样来对待恩惠。虽然有些人有待提高，但是只要他们乐于大胆地尝试，我们就应该表示满意。但是，我们自己往往是别人忘恩负义的主要原因，我们促使他们忘恩，就好像我们的恩惠只有因为不可能得到回报才变得伟大一样！这就好像心怀恶意的选手故意为难同伴，损害比赛，因为游戏只有在合作精神下才能进行。有许多人天生反常，宁肯失去给予别人的东西，就是不愿接受回报——因为他们自负，喜欢让别人欠他们的人情。但是让接受者做他们应该做的事，鼓励人们回报，友善地解释他们所做的所有事情，好像回报别人一样热心接受他人的谢意，相信受惠者希望尽心尽力地回报，是多么美好、多么友善的事情啊！一个放贷者会因为讨债过头而令人厌恶，同样地，如果他在接受别人的还款上制造麻烦，刻意拖延，那么他的名声也不会好到哪里去。就恩惠而言，接受回报是对的，这就如同要求回报是错的一样。一个人如果给得乐意，从不要求回报，对别人的回报能很高兴地接受，真心地忘记了曾经给出，所以他把别人的回报当成恩惠来接受，那么他就是最好的。

有些人不但施惠时傲慢，受惠时也这样，这是一个不该犯的错误。现在让我转到主题的另一方面，探讨一个人在受惠时应该怎么做这一问题。

在任何一项涉及两个人的义务中，对双方的要求是同等的。当你思考了怎么做父亲时，你会发现怎么做儿子也是同等重要的问题；为人夫当然是要承担某些责任的，然而为人妻的责任也不会轻一些。他们双方同样给出和接受，都需要一个相似的行为准则，但是正如海卡顿所说的，这样的准则很难遵循。因为美德总是难以获得的，甚至要接近美德也不是一件易事。光做美德的事情是不够的，还要在原则的指导下做。在整条人生之路中，我们一定要让理性作为向导，我们所有的行为不论大小都要听从它的教导；要按照理性发出的指令施惠和接受。

理性的第一条戒律是：我们没有必要接受所有人的恩惠。那么我们应该接受谁的恩惠呢？简明的回答是：那些我们帮助过的人。让我们看一下，是否挑选我们可以接受其恩惠的人比发现可以对他施恩的人更需要辨别力。因为即使不会发生不幸的后果（事实上，常常发生许多不幸的后果），受惠于你不想欠情的人还是一种痛苦的煎熬；另一方面，从即使伤害了你、你依然会喜欢他的人那里受惠是非常令人高兴的，特别是在他的友谊中有一种牢靠的快乐。对谦恭而诚实的人来说，有责任去爱不能给他带来快乐的人是一种最大的不幸。我必须再三提醒你，我不是在说那些完美的贤哲，对他们而言所有的责任都意味着愉悦，他们是自己情绪的主人，可以决定为自己立法并服从。我所说的是那个尽管不完美，却渴望踏上完美之路的人，他的激情经常不愿服从他的意志。因此，选择我希望从他那儿受惠的人是必要的。实际上，较之于选择债主，我们在选择恩人的时候要更为仔细。因为对于债主我只需还清欠他的款项就可以了，而且在归还之后，我就清偿了所有的债务，获得了自由；但是对恩人我必须得付出额外的东西；即便在回报之后，我和恩人之间的联系依然存在；因为就在我刚回报完之后，友谊的存在又让我重新开始回报；就像我不愿承认一个不值得我与之相交的人是我的朋友一样，我也不愿承认一个配不上最为神圣的恩惠的特权的人是我的恩人，友谊就是由这种特权产生的。“但是，”你回答说，“我并不是总是可以说‘我不要’的。有时候我不得不违背自己的意志去接受一份恩惠。如果给予者是一个残忍的、脾气火爆的暴君，他会认为拒收他的礼物是对他的冒犯，我能不要他的礼物吗？类似地，想象一下对方是土匪，或者海盗，又或者是一个有着强盗土匪脾气的国王。我应该怎么做呢？这样一个人难道不算一个我可以从他那里受惠的人吗？”在我说你必须选择自己的恩人的时候，我排除了强制力和恐惧的情况，因为它们把所有的选择

都毁灭了。但是，如果你是自由的，可以由你自己来决定是否接受礼物，那么你就应该在心里衡量这件事；如果客观情势剥夺了所有选择的可能性，那么你会意识到，你已经不是接受恩惠，而是服从命令。没有人会由于接受了自己无力拒绝的东西而负有回报的义务；如果你想了解我是否愿意，那么就请你给我表达异议的可能性吧。“但如果他救你的命呢？”如果不是自愿地给予和自愿地接受，那么礼物是什么东西就不再重要了；虽然你救了我，但是这不是你成为我救命恩人的理由。毒药有时也能救人，但这不是它成为有益健康的理由。有些东西是有益于我们的，但是却没有让我们承担回报的义务。一个打算刺杀某位僭主的人用剑刺穿了他身上的一个肿块，然而他并不会因此而得到僭主的感谢，尽管他这一剑治好了连外科医生都不敢动刀治疗的疾病。

你看，行动本身并不是很重要的，因为很显然，一个心怀恶意却歪打正着的人并没有给予我们恩惠；这种恩惠是由偶然性造成的，而那个人的本意却在伤害。我曾在竞技场上看见一头狮子，它认出某个角斗士是它从前的管理员，于是保护他不受其他野兽的攻击。那么野兽的帮助能算是恩惠吗？绝不可能，因为它这么做的时候既没有意志，也不是出于良好动机。这头狮子和你谈到的僭主属于同一范畴——两者都救了一个人的命，但都不是施惠。既然被迫接受的东西不能被称为恩惠，那么那些违背我的意愿使我对某人负有回报义务的东西也不能被称为恩惠。你应该先给我自我选择的权利，然后再给我恩惠。

人们争论这一问题：马库斯·布鲁图斯（Marcus Brutus）是否应该接受恺撒的赦免而活下去，要知道他已经决定要杀死恺撒。对于他要杀恺撒的原因在其他地方谈。尽管在其他方面他是一个伟人，但在这件事上我认为他犯了严重的错误，没有能够按照斯多亚学派的教导行事。或者是因为他被“皇帝”的名字吓倒了，尽管在一个公正的皇帝的统治下，国家会兴旺发达；或者是因为他希望国王和奴隶都能获益颇丰的国家，自由还能够依旧存在；或者是因为他认为在古风尽失之后，国家早先的政体还能恢复；或者是因为他认为在其曾经目睹成千上万的人靠斗争决定成为哪一个人的奴隶，而不是决定是否做奴隶的地方，公民权利的平等依然能存在，法律还会保持公正！实际上，他对自然人性和自己国家的历史是多么的健忘啊，他认为谋杀了一个专制者之后，就不会再有其他人怀有相同的目标了——尽管在这么多皇帝被刀剑或雷电杀死之后，依然会出现一个塔奎因（Tarquin）统治！但是布鲁图斯应该接受恺撒

的赦免而活下来，尽管他不必要因此视恺撒为父亲，因为恺撒是通过破坏公正而获得施惠大权的；因为一个人没杀你，并非就救了你的性命，他所给予的只是放了你而已。[9]

一个受到更多争议的问题是：如果一个俘虏的赎身钱来自于恶棍，那么这个俘虏将怎样做。我能让一个卑鄙小人救我吗？如果他已经救了我，我应该怎么样来回报他呢？我应该跟卑鄙下流的家伙和平共处吗？可是我应该不和救我的人在一起吗？我会告诉你我怎么做：即使是对这样一个人，我也会接受他的钱以获得自由。但是我在接受的时候把它当作借款，而不是恩惠；我会把钱还给他的；另外，当我有机会把他从险境中救出来时，我会救他的。至于友谊，这可是一种平等人之间的关系，对这样的人我是不会俯就为友的；我也不会把他当作一个救命恩人，而是当作一个放贷者，我必须要做的就是还清他所借给我的款项。

一个值得我受惠的人有可能在给我恩惠的时候伤害他自己。如果他帮助我会给他带来不便甚至危险，那么我是不会接受的。想象一下这种情况，即他愿意在审判中替我辩护，但是他会因此而成为国王的敌人。如果他愿意为我冒险，我却不做更容易的事——独自承担危险的话，那么我就是他的敌人。

关于这一点，海卡顿曾引用了阿基劳斯的一个愚蠢的例子，但是并不能说明问题。他说阿基劳斯拒收了一个人给他的一笔钱，以免冒犯那个人小气的父亲。但是拒绝接受偷来的东西，仅仅是拒收而不是归还，又有什么值得赞美的呢？拒绝接受别人的财产作为礼物又能体现什么自制力呢？如果需要以一个高贵的人作为例子，那么就让我们选择朱里乌斯·格拉齐努斯（Julius Graecinus）吧。恺撒杀了他，仅仅因为这位暴君不想看到比自己更优秀的人。他接受朋友们的捐赠来维持公众游戏活动的开销，却拒收了法比乌斯·波斯库斯（Fabius Persicus）赠送的一大笔钱；当那些不考虑赠送者而只考虑赠送的东西的人指责他拒收了那笔钱的时候，他答道：“我连和这个人喝一杯酒都不肯，还会从他那里受惠吗？”有一个叫莱比卢斯（Rebilus）的执政官，他的名声同样很坏，曾送过他数目更大的一笔钱，他坚持命令格拉齐努斯收下那笔钱，得到的回答是：“很抱歉。但是我也拒收波斯库斯送的钱了。”这是在接受礼物，还是在挑选元老呢？

在决定了应该接受礼物之后，就让我们愉快地接受它，表现出我们的喜悦，并让给予者看到，这样他的善意就能够得到即刻的回报。看到

朋友幸福，我们也就有充分的理由高兴，当然，最好是让他获得幸福。让我们通过公开表达感激之情来表示礼物是多么美好，不但要让施惠者听到，还要让所有人听到。在受惠时心存感激之情，那就已经偿还了第一笔债务。

有些人不愿意接受恩惠，除非你能在私底下给予他恩惠。他们既不喜欢有东西证明其受过惠，也不喜欢让别人知道。但这些都是错误的。给予者应当可以陶醉于他的恩惠对收礼人的帮助，因此接受者应该公开接受。耻于承认的礼物，本来就不应该接受。有人在角落里或在某人的耳朵旁偷偷地道谢；这不是谨慎，而是变相拒绝回报；一个人如果只在旁无他人的情况下才会道谢，那就表示他是一个忘恩负义的人。有人反对对其受惠情况所作的记录，拒绝聘请代理人，拒绝见证人，只想在收据上签自己的名字。这些人和那些竭尽全力隐瞒曾受过惠的人属于同一类别。他们不愿公开受惠，是因为害怕别人说他们的成功靠他人帮助，不靠自己。他们很少去见那些救了自己的命或帮了大忙的人，这么一来，他们虽然避开了依靠他人之名，却成了忘恩负义者。

还有人最贬低对他们最好的人。对某些人而言，冒犯他们比帮助他们更为安全。因为他们讨厌欠人情，于是摆出一副对别人无所亏欠的样子。尽管他们要做的只不过是记住别人提供的帮助，常常回想；因为只有忘记恩惠的人才是不知恩图报的，而记恩本身就是实在地回报了。我们接受恩惠的时候，应该不卑不亢。如果一个人在受惠时表现漠然——而这时应该是恩惠最让人高兴的时候——那么在一开始的精彩冷淡下去后，他会做什么呢？有人在接受恩惠时表示轻蔑，仿佛在说：“我真的不需要它，但是既然你坚持要给，那么我就只有服从你了”；另一些人则在接受恩惠时显得无精打采，这就让施惠者怀疑他是否知道已经受惠；还有人在接受恩惠时很少说话，这比保持沉默更显得忘恩负义。

恩惠越大，就越要热忱地表达谢意；可以这样赞美恩人：“你自己不知道，你实际上帮了更多的人”（因为每个人都会高兴看到自己的恩惠惠及的范围要比期待的还要广）；“你不知道你究竟给了我什么，但是你应该知道它比你认为的要重要得多”（体现感激之情的办法就是说自己为恩惠无比感动）；“我永远不能报答完你的恩情，但是至少，我走到哪里都不会停止对人诉说我永远也不能报答你的恩情”。

没有什么东西比菲纽斯（Furnius）的话更能赢得奥古斯都皇帝的好意和获得其他恩惠了，当时皇帝答应他饶恕他那支持安东尼的父亲，他

说：“皇帝，你对我唯一的伤害就是迫使我不论活着还是死了都表达不尽感激之情！”还有东西比无法对自己满意、永远无望报完恩情，更能证明一颗感恩的心呢？

通过以上这类的语言，让我们来清楚地表达而不是隐瞒我们的感激。甚至不必多说，如果我们拥有了应有的感情，感激就会显露在脸上。感恩的人受惠时当场就应该有回报的想法。克吕西波宣称这样的人就像是赛跑运动员，站在起跑线上等候栅栏打开，如果他想超越抢先起跑的对手，那么他就必须显示出过人的力量和速度。

现在，我们必须思考一下，什么是忘恩负义的主要原因。它或者是自视过高，或是人类固有的偏袒自己及其行为的弱点；或者是贪婪；抑或是忌妒。

我们先讲第一个可能的原因。每一人对自己而言都是一个慷慨的法官。结果就是认为完全是自己赢得了所有收到的东西。他在接受礼物的时候，不但好像别人是在为自己的贡献付酬，而且还认为自己的价值被低估了。“他给了我这个东西，”他说，“但是给得如此之迟，并且还经过了这么多的周折！如果当初我选择向张某某、李某某^[10]求助，那么我得到的该比现在大多少啊！我可没有料到会这样——我已经被他归入大众之中了。在他眼里我真的是这么低贱吗？他还不如对我熟视无睹呢！”

有一个叫格纳乌斯·兰图卢斯（Gangues Lentulus）的占卜官，后来被他释放的奴隶弄得一贫如洗，这之前他曾经是一位巨富——这个眼睁睁看着自己四亿元钱的人（我这么说是极其精确的，因为他除了“看”之外什么也做不了！），才识浅薄，心灵可鄙。尽管他是最为吝啬的人，对他来说吐钱还是比吐字容易——他的谈吐太贫乏了！他把他的发达都归于奥古斯都皇帝；他来到奥古斯都身边时，除了顶着一个高贵的名字之外一无所有；然而就在他爬上罗马的首富地位之后，却还常常抱怨奥古斯都诱使他离开了自己的律师学业，他所得到的东西远远没有他由于放弃练习讲演而失去的东西多。然而事实是：奥古斯都皇帝除了给了他其他的恩惠以外，还使他免除了在一个他永远不会成功的行业中可笑地白费力气！

贪婪不让任何人感恩，因为不能自制的贪欲永远不会满足于已经得到的东西，我们得到得越多，想要的也就越多；就像由火焰所引起的火灾越大，火势就越是凶猛和漫无边际；在贪婪被用来聚敛巨额财富的时候，它就会显得空前的活跃。同样地，野心也不让人满足于某个公共荣

誉，尽管这曾经是他最大胆的奢望了。没有人会因为做了护民官而表示感谢，而是会因为没当上地方执政官而抱怨不停；即使当了地方官，如果他还缺少一个执政官职位，那么他还是不会感激；而且尽管他当上了执政官，如果只当一届，那么他还是不满意。他的贪婪总是得寸进尺，而且他看不到自己已经很成功了，因为他从来不看看他从何处开始，只是盯着前面的目标。

但是忌妒的罪恶比所有这些东西都要强大和扰人，它通过攀比搅得我们心神不安。它争辩道：“他给了我这个东西，但是给某某人的更多，给某某人的更早”；它也不同情任何人，而是与所有人争宠。但是，看重我们已经得到的恩惠，相信没有人得到的尊敬会超过自尊，这样岂不是更简单、更理智得多吗？“我本该得到更多，但是要他给得更多并不是一件易事；他不得不将其慷慨的施舍物分给其他许多人；这仅仅是开始，让我们欣然接受，用我们的感激之情来激起他更关照我；他迄今为止做得太少了，但是他会更经常地做的；他喜欢某人胜过喜欢我，但是他喜欢我又胜过其他许多人；某某人的为人和功劳不如我，但是他有他的魅力；我的抱怨并不能让我配得更大的帮助，而是使我甚至配不上已经得到的东西。更多的恩惠给了最卑鄙的人而非我，但是这又有什么关系呢？幸运神糊涂的时间远远胜过清醒啊！每天我们都在抱怨坏人兴旺发达；雹灾经常放过罪大恶极之人的田地，却去袭击最正直的人的庄稼；每个人都得忍受自己的命运，这在交友中和在其他事情中都一样。”再大的恩惠也会被恶意挑出茬子，再小的恩惠也能被善意的解释扩充丰盈。如果你只看恩惠不好的一面，那么你永远也不会缺少抱怨的理由。

看看人们在评价神的礼物的时候是多么的不公，即使是那些自称是哲学家的人也是这样。他们因为在一个头上比不过大象，在速度上比不过小鹿，在轻盈上比不过小鸟，在力量上比不过公牛而抱怨；他们因为海狮有坚韧的皮，鹿皮更加秀丽，熊皮更为厚实，海狸皮更显柔和而抱怨；他们因为狗的嗅觉比我们灵敏，老鹰的视力比我们敏锐，乌鸦的寿命比我们长，许多动物游泳的本领比我们高而抱怨。并且，尽管自然不能容忍某几种品质集中于同一人中，例如速度和力量，然而他们依然将人类不能同时拥有几种不可兼得的品质称为太不公平，还说神忽略了我们，因为我们没有抵御疾病的良好抵抗力和预知未来的知识。他们几乎妄自尊大到了憎恨自然的地步，其理由居然是我们人类低于众神，没有和他们处于平等的地位！但是，如果我们转而关注神给予我们的众多巨

大的恩赐，感谢神使得我们能够在这个美丽的地方处于仅次于他们的地位，并且成为大地的主人，这样岂不是更好吗？有谁会把我们和那些处于我们统治之下的动物相提并论呢？可以给予我们的，都已经给我们了。相应地，不管你是谁，你对人类命运的批判都是不公平的。想一想我们的父亲〔神〕给予我们的伟大恩赐；想一想那些被我们戴上了铁轭的动物，它们的力量可比我们大得多了；想一想我们能够抓住比我们速度快得多的动物；想一想一切动物都逃脱不了我们武器的攻击。我们得到了这么多的优秀能力和技艺，尤其是得到了心灵，它不管想什么，都可以立即想到它，它的速度比星星还快，因为它能事先预测星星今后许多年代的轨迹。另外，看看田地里的所有庄稼，所有的库存财富，以及其他所有的一个接一个的恩赐物。你可以遍览所有的造物，但是你不会发现任何一种你想和它调个位置的，你可以从它们身上分别选择你希望得到的某些品质。所以只要你对大自然对你的偏爱有一个正确的评价，你一定会承认：你是自然的最爱。事实是，不朽的众神一直以为我们是最亲近的，并且，他们给予了我们仅次于他们自己的位置，这是最大荣誉了。我们已经得到了伟大的东西，但又没有过度。

亲爱的利玻拉里斯，我认为这些东西都是必须要考虑到的，因为一方面，当我讨论微不足道的恩惠时，必然要提到伟大的恩惠；另一方面，忘恩负义的罪恶虽然开始于对大恩的犯罪，会进一步波及所有的恩惠。人如果轻视这些最大的恩惠，那么他又会感激谁呢？还有什么礼物是他认为珍贵的，或者是值得回报的呢？人如果否认从众神那里收到了作为礼物的生命——而这是他每天向众神乞求的，那么他会因为自己生命安全而感激谁吗？因此，任何教导人们要感恩的人，既是为人，也是为神伸张正义；即便众神已经置身于所有欲望之外，不缺任何东西，我们依然可以向他们表达感激之情。

没有人可以拿自己的弱小和贫穷作为忘恩负义的借口，或是说：“我要做什么呢，怎么做呢？什么时候我能回报那远远高于我的宇宙的主人呢？”实际上，这种回报是容易的——如果你吝啬，并不需要花钱；如果你懒惰，也不需要劳作。你一欠下报恩的义务，只要你真心想报答，你就已经做了很多了，因为欣然接受恩惠的人已然回报了恩惠。

这一点，在我看来，是斯多亚学派的诸多悖论中最不让人感到讨厌或怀疑的一个：高兴地接受恩惠的人已然回报了恩惠。因为我们斯多亚学派在每一个行为中都看重动机，一个人只能做他的意志所选择的那么

多；而且因为孝敬、诚信、公正，以及一切美德都是自足的，一个人即使只手不动，依然可以在动机中感恩。一个人只要达到了目的，他就已经收到了自己努力的回报。当一个人施惠的时候，他的目的是什么呢？答案是：为了帮助那个他施恩的人，使他快乐。如果他如愿以偿，如果他的意图传达到了我这里，使得大家高高兴兴，那么他就得到了他要的东西。因为他并不希望我给他任何东西作为交换。否则，那就不是恩惠，而是交易。一个人如果抵达了他的目的港，他的航行就是成功的；稳健的手投出飞镖，如果击中了目标，那么它就完成了使命；施惠的人希望接受者能够心怀感激地接受。如果恩惠被欣然接受，他的目的就达到了。“但是，”你说，“他还想得到某些更多的东西！”那么这就不是恩惠了，因为恩惠的主要标志就是不去想到报答。我接受恩惠时的心态，是与我的恩人施惠时的心态一致的，这样我就已经回报了恩惠。否则，这种最好的善行就得屈从于最糟糕的条件——为了显示感激之情，我必须向幸运之神索求钱财！如果运气不佳，我就不能回报。动机就足够了。“那么，”你说，“难道我不应该尽我所能去回报吗？难道我不应该寻找合适的时机，急切地去填满施惠者的口袋吗？”是的，但是即使一个两手空空的人也可以有感激之心啊，否则恩惠就太不像话了！

“一个人已经接受了一份恩惠，”你说，“不管他如何感激，但是他仍然没有履行完所有的责任，因为回报的那一部分责任还留着；这就像玩球的人灵巧而准确地拿到球是挺好的，但是如果他不能灵敏、迅速地把接到的球投回去，那么他还不是一个真正优秀的选手。”但是这一类比并不恰当。为什么呢？因为比赛的成功不依赖于选手的头脑，而依赖于他的动作和他身体的灵敏度；而且，对于一个完全由眼睛担任法官的动作，必须整个地清晰呈现出来。然而，我不愿意说接住球而尚未传回去的选手不是好选手，如果他的耽搁不是因为自己的错误引起的的话。“但是，”你说，“即使这个选手不缺乏技术，因为他已经完成了一半职责，而且能完成另一半职责，然而比赛本身却依然是不完美的，因为它的完美在于接球和投球的不断往复。”我不想再进一步驳斥这个观点了。让我们就这一点达成共识吧，即不是选手而是比赛缺少了某些东西。我们正在讨论的问题也是这样，给予的东西有所欠缺，因为一个与之相等的东西依然还没有归还；但是这一礼物的给予者的灵魂却无所欠缺，因为它已经发现了另一边与之对应的灵魂；而且，就给予者的目的而言，它已经如愿以偿。

有人馈赠我恩惠，我是完全按照施惠者所希望的那样接受它的：于是他得到了他想要的回报，这也是他唯一想要的东西；因此我表明了自己是感恩的。在这之后，我就可以享受我的东西了，包括我的恩人给我的这一新的好处。这个好处并不是部分地完成的责任所剩下的，而是一个完成的结果的额外部分。菲狄阿斯（Phidias）做了一个雕像；他艺术的作品是一回事，他艺术的经济产品又是另一回事；艺术作品在于完成创作的东西，艺术的经济产品在于用它挣钱；即使他的雕像没有卖掉，他的工作也已经完成了。他发现作品有三个层次：第一层是他看到自己创作了它，这个他在工作完成时就已经获得了；第二层是它带来的荣耀；第三层或是它带来的好处，或是将之售卖，或是来自于其他。同样地，一份恩惠的第一个果实是对它的意识，一个人在按自己的意愿馈赠别人礼物时，就已经能够体验到了；第二层和第三层分别是它带来的荣耀和那些它交换得来的东西。因此当一份恩惠被欣然接受时，给予者当即收到了感激报答；但是，还没有收到经济回报。因此，我所亏欠的，是某种恩惠以外的东西，因为对恩惠本身而言，我已经在充满感激的接受中得到完全回报了。

“那么，”你说，“难道一个人什么都不做也算报答了恩情吗？”但是他已经做了主要的事情——通过表现得兴高采烈，他已经给了你一个好处，并且使你们之间平等了，而这是友谊的标志。其次，回报恩惠的方式和偿付贷款的方式是不一样的。你没有理由要我支付你实物——我俩的交往账目全在于情感！只要你看到许多事情是言语所无法表达的，那么你就看到我所说的话并不艰涩难懂，尽管在开始的时候它和你的意见并不一致。有很多东西是没有名字的，而我们用来指称它们的词并不是专门属于它们自己的，而是我们从其他东西那里借来的。我们说到我们自己的脚，也说到睡椅的脚、船帆的脚和诗的“脚[音步]”。还有，我们用“狗”这个词来指称一种猎犬、一种海鱼和一个星座。既然我们没有足够的词语来专门指称每一个特定的东西，那么就在必要时借用一下吧。“勇敢”是一种合理地蔑视危险的美德，或者是一种关于如何躲避和面对危险的知识。然而，我们同样地称一个角斗士，也称卑贱的奴隶由于鲁莽而不怕死是“勇敢”的。“节约”是关于如何避免不必要开支的知识，或是关于如何适当地使用个人财产的艺术。然而，我们称一个小心眼的吝啬鬼为“节约”的人，尽管在节制和吝啬之间有着天壤之别。这些东西在本质上不同，然而我们语言的匮乏却使得我们同样地称这两种人

为“节约”的人；同样，我们称对小灾害保持理性并蔑视之的人和而非理性地疯狂冒险的人同为“勇敢”。因此我们说，一份“恩惠”既是一次善行，又是由善行给予的东西，例如金钱、房子和官服。这两样东西共用一个名字，尽管它们的含义和作用是很不一样的。

因此，请注意，不久你就会明白，在我所说的话里面没有你不相信的东西。如果我们对恩惠报以友好的欢迎，那么作为善行的恩惠就已经被我们回报了；作为物品的恩惠，我们当时还没有回报，但是我们有回报的愿望。对于好意，我们已经用好意来回报；对于具体的实物，我们还需用实物还。因此，尽管我们说高兴地接受恩惠的人已然回报了，我们还是建议他回赠他的恩人类似的礼物作为回报。

我们上面说的一些东西偏离了常识，然后又从另一条路上回到了常识。我们否认拥有智慧的人会受到任何伤害，然而挥拳打贤哲的人会以伤害他身体的罪名被判刑；我们否认愚者能拥有任何东西，然而从愚人那里偷东西的人会因为盗窃而受罚；我们宣布所有的人都是疯子，然而我们没有给所有的人吃藜芦这种药；正是对那些我们称为疯子的人，我们委托给他们投票权和法官的裁判权。因此，我们宣称以善意受惠的人已经回报了，然而，我们仍将让他欠下债务——在他回报之后，依然有回报的义务。这么做的目的，不是要禁止行善，而是要鼓励我们既不要害怕恩惠，又不要在恩惠面前感到承载着不堪忍受的重负。你大声说：“好东西已经被赐予我了，我不再饥渴，我被从悲惨的贫穷中解救出来，我的生命保住了，而且比生命更宝贵的自由也保住了。我怎样才能回报啊？到哪一天我才能让我的恩人看到我的心啊？”就是这一天——就是你这么说的那一天！接受恩惠吧！拥抱它吧！欣喜万分吧！不是因为你正在接受恩惠，而是因为你应该拥有它和回报它。这样，你就不会因为阴差阳错铸成大错，忘恩负义了。我不会对你列举任何困难，以免你绝望，并因为想到繁重的苦役而晕倒。我没有说你的未来，你完全可以用现有的东西付账！如果你现在不感恩，那么你永远也不会感恩。那么，你要做什么呢？你没有必要拿起武器——也许有一天会有这个必要。你没有必要横渡大洋——也许有一天你会扬帆远航去偿还恩情，即使暴风雨即将来临。你希望回报恩情吗？那么高兴地接受它吧。你已经通过感激回报了——不会像还清债务那样的完全，但是你可以心安理得地拥有它了。

第六卷

最杰出的利玻拉理斯，有些时候我们仅仅是为了训练思维而探究某些东西，它们全部处于日常生活之外；对于其他一些东西，我们会在探究的过程中得到乐趣，在结束的时候得到益处。我会让你看到全部这些东西的。你可以随自己喜欢，或是让我详细地讨论它们，或者是让我仅仅作为插曲把它们列出来。但是，即便从那些你要求立刻停止讨论的东西那里，我们也还能得到收获：因为发现一些东西不值得一学也是有好处的。因此，我会关注你的表情，并以此作为指引，详细讨论一些问题，剔除其他一些问题。

有没有可能剥夺一份恩惠是一个问题。有人说那是不可能的，因为恩惠不是东西而是行动。礼物是一回事，给予的行为又是另一回事；水手是一回事，航海的行为又是另一回事；还有，尽管没有了疾病，病人就不是病人，但病人和他的疾病还不是一回事；因此一份恩惠是一回事，人们在受惠中接受的东西又是另一回事。恩惠是无形的，并且从来不可能失效；它的物质载体不断地易手，拥有者也随之改变。因此，当你从任何人那里取走你已经给他的东西时，你只是取走了恩惠的物质载体，而非恩惠本身；连自然女神自己也不记得她曾经给过什么。她可以停止施惠，但是不能取走它们。亡者曾经生存，盲者有过光明。我们接受的礼物将来可以不再属于我们，但是不能变得过去不曾属于我们。有些时候，我们不能长时间地享用一份恩惠，但是恩惠本身是不会因此消失的。即使自然调集所有的力量来撤销自己的行动，也无法做到。一个人的房子、钱和财产，以及所有可以被称为“恩惠”的东西，都是可以被剥夺的，但是恩惠本身却依然固定不动。没有力量能够抹杀施惠者曾经施惠、受惠者曾经受惠这一事实。

在我看来，诗人拉毕里乌斯（Rabirius）^[11]写给马克·安东尼（Mark Antony）的话确乎是神来之笔。命运抛弃了马克·安东尼，他除了得体的死亡的权利之外一无所有，然而就在他即将死去之时，依然不禁喊道：

我曾给出的东西，现在我也拥有了！

噢！如果他想要，他可以拥有多少东西啊！这些就是人们依赖的财富，在人类无常的命运中它们稳定不变。而且，它们越是壮大，招致的忌妒也就越少。你为什么要节省财富呢？就好像它是你自己的一样？你只不过是一个管家。你所拥有的这一切使得你自高自大，从芸芸众生中脱颖而出，忘记了自己的脆弱；这一切是你用铁栅栏围起来，用武器守卫着的；这些是别人以血的代价偷来的，而你又用自己的鲜血来保卫它们；为了它们，你召来无数的舰队，鲜血染红了大海；为了它们，你摧毁了无数的城市，浑然不觉命运在你身后准备了多少暗箭；为了它们，你多次破坏了家族关系、朋友关系和伙伴关系，而整个世界也因为双方的敌对冲突而动荡不安——这一切都不是你自己的。它们由你来保管，现在正在逐渐落入他人之手，你的敌人会来抢夺，你的继承人会把你看作敌人。你在问我怎样才能把它们变成你自己的东西吗？将它们作为礼物送给别人吧！这样你就是最好地利用了自己的财产，而且是真正地享用了它；你对它们的所有权也就确定无疑，不可动摇，也更为荣耀了。你所认为的使你富有和强大的财富，你只要自己保留在手，就只不过是不起眼的“房子”“奴隶”和“钱”；但当你把它给予别人时，它就成了“恩惠”了。

“你承认，”有人反驳说，“有些时候我们会从施惠者那里受惠，却没有回报他的义务。在这种情况下，恩惠已经被剥夺了。”我们可能因为很多原因不再对某份恩惠心怀感激之情，不过不是因为恩惠被剥夺了，而是因为它已经被毁掉了。设想一下，一个人在一桩案件中替我辩护，却曾经逼迫我的妻子和他通奸。这样，他没有取走他给过的恩惠，而是由于他的恩惠和一次同等程度的错误相抵，我已经不必再对他感恩戴德了；而且，如果他伤害我的程度超过了他早先给予我的恩惠，那么他不仅得不到我的感激，还给了我权利让我在任何时候抗议，并替自己报仇，以平衡错误超过恩惠的部分。因此恩惠没有被收回，而是被压倒了。告诉我，难道不是存在一些凶残恶劣的父亲，以至于他的儿子离开他们并与之脱离关系是正确和恰当的吗？那么，他们有没有收回曾经给予的生命呢？绝不，但是他们后来的恶行已经毁掉了其先前的恩惠赢得的好感。被取走的不是恩惠，而是对恩惠的感激之情，而结果也不是我不再拥有恩惠，而是不再对它承担任何义务。这就好像某人刚借给我钱，就放火烧我的房子一样。借款之恩已经被他的损害所抵消。我没有还他什么，也不再欠他什么。同样，如果某个人曾慷慨地善待我，然而

后来却在多方面显露出自负、无礼和残忍，这就使得我好像从来没有从他那里接受过东西一样：他已经毁灭了自己的恩惠。尽管租约仍有效力，但是如果地主踩踏佃户的庄稼，砍倒佃户的果树，那么他就没有权利向佃户收租金。这不是因为他收到了预定的款项，而是因为他已经让这件事变得不可能了。也正是因为这个原因，某个债主会经常被他的债务人告上法庭，因为他在其他的场合夺走了债务人比其所欠款额更多的东西。法官不会仅仅只从债主和债务人的角度断案，法官会说：“你确实借给了这个人钱。然后呢？你赶跑了他的羊群，杀死了他的奴隶，你没有出钱就占有了那些银子。算算你们各自的得失，我的命令是：你走进法庭的时候是一个债主，却必须作为一个负债者离开。”同样，恩惠和伤害之间也抵消了。我重复一下：经常是恩惠并未被拿走，但是回报的义务却没有了；如果给予者后悔送出礼物，如果他说他因为送出这个礼物而难过，如果他唉声叹气，或者在给予的时候愁眉苦脸，如果他认为不是在赠予而是在丢弃礼物，如果他是为了取悦自己而给予，或者为了取悦我之外的别的什么人，如果他坚持目中无人，吹嘘自己的善行，并且到处宣扬，使我感到痛苦；那么，尽管我因此不欠他任何东西，这恩惠依然存在于我的手中，这就像对某笔款项，债权人不能得到合法的追讨权，无法把它要回来，但这笔钱也许还是某人亏欠他的。你给了我一份恩惠，但是在这之后你又伤害了我；恩惠的回报应该是感激，伤害的回报应该是惩罚；但是我不是非感激你不可，也不一定非要报复你不可——两者已相互消解了。当我们说“我已经回报了你的恩情”，我们的意思不是把收到的礼物还给赠予者，而是以其他东西代替之。因为回报就是用东西抵偿另一个东西；既然我们每一次回报的和接受的都不是相同的东西，那么很明显，我们回报的和接受的是价值相同的东西。即使我们用金币偿还银子，也是偿还了债务；而且即使没有用现金清偿，口头承诺的支付方式也是有效的。

我想你会说：“你在浪费时间。因为我是否知道我不欠他人的恩惠，是不是还在我的手上，这一问题的答案有什么用呢？这就像聪明律师耍的小花样，他宣称某人可以不取得遗产，却可以取得构成遗产的那些东西，仿佛遗产和构成遗产的东西有任何区别似的。你还是替我搞清楚这一观点，它有实际价值：在同一个人既给我恩惠又伤害我的时候，我应该去回报他的恩惠，并报复他，就像是与他开了两个不同的账户；或者我是应该将两者合一，不采取任何行动，任由恩惠被伤害抹杀，伤害被

恩惠抹杀吗？由此我想到我们土地法的诉讼程序合乎前者。你们斯多亚派应该知道，在你们的学说中法律是什么意思。在法庭上对各个案子的处理是分开进行的，我上告某人的案子和他上告我的案子不会混为一谈。比如如果某人让我代为保管一笔钱，而后他又偷了我的东西，我会告他偷窃，而他则会为了拿回那笔钱而告我。”

利玻拉理斯，你举的例子事关成文法律，是我们一定要遵守的。一条法律不会和另一条法律混为一谈。它们各自按自己的轨道行进。一起针对存款的诉讼与另一起针对偷窃的诉讼是判然有别的。但是恩惠不受任何法律约束，它委任我自己做法官。我有权衡量任何一个人给我的恩惠和伤害，然后再来决定是我欠他的多还是他欠我的多。在法律诉讼中我们是无力自主的，必须按照规程行动；然而对于恩惠，我拥有全部的权力，我作出判决。因此，我不在恩惠和伤害之间作出严格区分，但是它们面对的是同一个判断。否则，你就是让我在同一个时刻既爱又恨，既抱怨又感谢；但是这是违背人性自然的。与之相反，我宁愿比较恩惠和伤害，看看结果是不是我还得到了一些好处。这就好像如果一个人在我的手稿上印了其他的东西，尽管他没有抹掉先前的字，却把它们遮盖掉了一样，居于恩惠之上的伤害也不会让恩惠被人看见。

你现在愁眉苦脸，似乎不太满意，好像我离题太远了，而我曾答应过依你表情的变化行事。你好像在对我说：

何必远行驰向大海？转舵向左；紧靠岸边。^[12]

我不能再贴近主题了。如果现在你认为我已经穷尽了这个问题，那么就让我转向接下来的一个问题吧——对一个无心之中帮助了我们的人，我们是否应承担感谢的义务。我原本可以把它表达得更为清楚一些，但是为了方便下面的区分，包括了两个问题，这一命题本身不得不显得有点晦涩。这两个问题是：对十分不情愿地提供帮助的人，我们是否应承担任何义务；对在毫不知情中提供帮助的人，我们是否应承担任何义务。

对一个被迫帮助我们的人，我们无须承担任何义务。它的原因是非常清楚的，不必我们多费唇舌。如果在任何情况下，我们都能牢记：恩惠必须首先是经由某种意图而给予我们的，其次是经由某种好意而给予我们的，那么这个问题和其他类似的问题都能很轻易地得到解决了。所以，尽管河流能承载起无数的船只，能连绵不绝地运送货物，带来成群的鱼儿，蜿蜒穿过富饶的农田，我们却不会去感谢它。没有人会对尼罗

河感恩戴德的，这就好像他不会因为肆虐的洪水或退潮过慢而怨恨它；风没有给我们恩惠，即使它和风习习；卫生方面有益的食物也没有给我们恩惠。给我恩惠的人必须不仅仅是给予，还必须有意地帮助。因此，我们不会受惠于无语的动物——尽管有无数人因为良驹飞奔而脱险！也不会受惠于树木——尽管有无数的劳动者炎炎夏日中在它的浓荫下乘凉！如果一个人是在不知情的情况下帮助我，或者他是在不能知情的情况下帮助我，那么他都缺乏助人的愿望，这样，他和以上那些东西又有什么不同呢？那就和希望我去感激船、马车或是长矛没有差别了，因为我去感激一个仅仅是偶然地帮了我的人，而那个人和前面提到的那些东西差不多，都没有帮助我的意愿。

谁都可以在不知情的情况下受惠，但是没有人能够在不知情的情况下施惠。有许多病人会在经历了一些偶然事件之后突然痊愈，例如一个人因为在极寒之天跌入河中而重获健康，有人由于受到鞭打而摆脱了瘟疫，但这些都不能被称为治疗。因为突如其来的恐惧把他的注意力转移到了另一桩麻烦事之上，于是危险在不经意之间就过去了。但是尽管这些东西使人们恢复了健康，我们依然不能称它们具有治疗的作用。类似地，有些人在不情愿的情况下帮了我们，不，正是因为他们不愿意，他们才帮了我们。这同样不能成为我们感激他们的理由，因为是运气使他们的坏念头转变成了好事情。你认为我应该感激一个意在攻击我，却误中了我的敌人的人吗？如果他没有失手，受伤的就是我了。经常会出现这种情况，一个公开作伪证的人使得真正诚实的证人不被信任了，进而引得人们同情起被告来了，因为看起来他好像深陷阴谋之中。有些人正是被想要加害他们的权力所拯救；而本想通过法律宣判某人有罪的法官们也会因为偏好而拒绝宣判其有罪。然而，尽管这些人帮了他，这也不是恩惠，因为问题不在于标枪击中了哪儿，而在于它的目标是什么；并且，不是结果而是意图，才使恩惠和伤害区别开来。我法庭上的对手由于自相矛盾，由于自负而冒犯法官，由于匆匆忙忙、只准备了一个证人而增加了我的胜算。我不会考虑他的错误是否有恩于我——因为他的本意在害我。

当然，为了表示我对恩人的感激之情，我必须渴望去做他因为给我恩惠而渴望我做的事情。没有比憎恨在人群中踩了你一脚的人，或泼水溅到了你的人，抑或是把你推向你本来不会去的地方的人更不公平的了。然而，他的行为确实伤着了我們；除了他不知道自己做了什么这一

事实之外，还有什么东西能使其免于责备呢？使一个人可以给我们好处却没给我们恩惠，使一个人伤害我们却没有侵犯我们的，是同一个理由；因为是意图区分朋友和敌人。有多少人因为疾病而免于服兵役啊！有人由于受敌人之迫出庭却因此免于在房屋倒塌中受难，有人不幸沉船，却因此免于落入海盗之手。然而我们并不觉得对这些事件有承担报恩的义务，因为偶然性不会感觉到它提供了帮助，用官司来折磨和阻碍我们的敌人虽然正巧救了我们的命，我们却不会对敌人感激。不是源于好意的东西是不可能成为恩惠的。有人帮了我，而他自己却对此一无所知——我对他没有义务。有人在害我的时候帮了我——我会学他的样的！

让我们转到第一种情况上来。你会让我感激一个并没有打算施惠于我的人吗？现在再看看第二种情况，你想让我感激一个违背自己意愿帮助了我的人并回报他吗？第三种情况是这样的：他意在伤害，却碰巧做了一件好事。为了让我感激你的恩惠，你只有施惠的愿望是不够的。但是为了让我免于感恩，你不曾有这一愿望就已经足够了。对一份恩惠而言，仅有愿望是不能被完成的。正如如果缺乏运气，再好再多的愿望也不能转化为恩惠；同样，好运气带给我们的也不是恩惠，除非它是由好意所引导的。为了让我对你有回报的义务，你必须不仅要帮了我，还要有意识地帮助我。

克里安提斯（Cleanthes）用过这样一个例子。他说：“我派了两个人去找柏拉图，把他从学园带到我这里。其中的一个人找遍了整条柱廊，以及其他一些他认为会找到柏拉图的地方，最终还是疲惫不堪地空手而归；另一个人则在附近坐了下来，看一个江湖医生行医，而且，在他与其他奴隶一起嬉戏的时候，这个心不在焉的懒汉根本没有找，却看到了柏拉图，因为他碰巧经过那里。他说，第一个人是值得我们表扬的，因为他尽力去做了我们要求他去做的事情；相反，我们应该鞭打那个幸运的懒鬼。”

依我们之见，是愿望真正帮助了一个人。现在让我们来考虑一下在什么情况下应当承担回报义务。一个人有愿望，却还没帮我是不够的；一个人帮了我，却没有这样的愿望，也是不够的。设想一下有人想给我礼物，却还没有给；是的，意图是有了，但我还是没有得到恩惠，因为恩惠的完成既需要具体的东西，也需要意图。就像我不欠一个想借给我钱、但还没有借的人任何东西一样，对于一个想帮我却没有帮成的人，

尽管我们还是朋友，我却没有回报他的义务。另外，我也希望给他些什么（尽管他希望给我一些东西），但是，如果我的运气比他好，确实能给他东西，这样我就不是在回报恩惠，而是给了他一份恩惠。他就会因此欠我恩情了。这恩惠的来回报答始自于我，会从我这里算起。

我已经知道你会问什么了。你不必再说了；你的表情已替你说了。“如果有人是为了自己而帮了我们，”你问，“那么我们还有回报他的义务吗？因为我经常听你抱怨：有些东西是人们给他们自己用的，但是他们却把这些东西算成了帮助别人。”利玻拉理斯，我会告诉你的。但是首先让我来分解这一问题，把公平和不公平区分开。因为在某人为自己的利益而给我们恩惠，和他既为了他自己又为了我们而给予恩惠之间，是有着极大的区别的。那个看起来完全是为了自己的利益，仅仅因为如果不帮助我们就不能使自己得利的人，在我看来和那个用夏天和冬天的饲料喂牲口的人一样；也和那个为了把俘虏在奴隶市场上卖个好价钱，不断地给他们喂食，并把他们刷洗干净的人一样；也和那个煞费苦心地训练和装备他的角斗士队伍的武校校长一样。就像克里安提斯所说的，在恩惠和交易之间有着巨大的差别。

另一方面，我还没有不公到这种程度，以至于会认为对一个既考虑到我的利益、又考虑到他自己的利益的人，我没有回报的义务。因为我并不要求他只关注我的利益，而完全忽视他自己的利益，恰恰相反，如果他在给予恩惠的时候兼顾我和他自己，并且希望可以和我一道分享，那么我也渴望着它能给它原来的主人带来更多的好处。即使他占有了其中较大的一部分，如果他允许我分享，如果他兼顾我和他自己，那么如果我还在为他既帮了他自己、又帮了我而不快，那么我就不仅仅是非公，简直是忘恩负义了。那种说施惠者必然会多少损害自己利益的人，心地够阴暗的。

对于另一种类型的人，即仅仅为了自己而施惠的人，我的回答是：“你已经利用了我，你怎么能说是你给了我恩惠，而不是我给了你恩惠呢？”“设想一下，”他反驳道，“唯一能让我得到官职的办法是从众多被俘公民中赎出十个人来。当我把你从枷锁和铁链中解放出来的时候，难道你什么都不欠我吗？尽管我只是为我自己做这件事的。”对此我回答道：“在这件事情上，你是部分地为了自己，部分地为了我——为你自己，你支付了全部十个人的赎金；为了我，你支付了赎我的钱。对你而言，随便选十个人把他们赎出来就足以获得你自己的利益了。因此，我

不是因为你把我赎出来而感激你，而是因为你选择了我；对你而言，替其他人赎身也能达成你的目的。你和我分享了由你的行为而来的好处，而且你也允许我分享这一份对你我而言都有益的恩惠。较之其他人，你选中了我；这是你只为了我的缘故而做的事情。因此，如果你能够因为赎出了十个公民而当上副执政官，而俘虏只有我们十个人，那么我们当中没有人会欠你任何东西，因为你除了自己的利益外，没有可以凭之向我们索账的东西。我不会眼红别人的恩惠的，也不会奢望它全归我，但是我希望能够得到其中的一部分。”

“那么，”他回答道，“如果我抽签决定替哪些人赎身，而你正好是其中之一，难道你就不欠我什么吗？”是的，我是欠你的，但是非常地少；至于有多少，我会告诉你的。在这件事上，你为我做了些事，你给了我被赎出来的机会。我感谢运气，因为我被抽中了；我感谢你，因为我可能会被抽中。你给我分享你恩惠的机会；但对于这一恩惠中更大的一部分，我得感激命运；但是我为了我可以感激命运这一事实而感激你。

我会完全忽略那些纯粹为了赚钱而施惠的人，因为这样的人所考虑的不是给谁恩惠，而是在什么条件下他才会施惠，这完全是由他自己的利益决定的。某人卖给我粮食，我不买就不能活下去。然而，我不会因为买了他的粮食，就把我能够活下来归功于他。而且，我想的不是粮食对我如何至关重要，以及如果没有了它们，我就不能活下去，而是我对它几乎不用感激，因为我不买就不能有之；商人在进货的时候，想到的不是他能够帮我多大的忙，而是从中能获得多少利润。我为之付钱的东西不会让我承担义务。

“照此说来，”你说，“你就会主张在医生那里，除了支付微不足道的诊疗费外，你对他就没有任何义务了；对你的老师也是一样，因为你已经付过钱了。但我们对所有人都深爱着、敬重着。”对此的回答是：有些东西我们为它们而支付的钱远远不能代表它们的价值。你付钱给医生是为了生命和健康，但这是无价的，给老师钱则是为了得到人文教育和开发智力。因此，我们所支付的钱不是他们恩惠的价格，而是他们给予我们恩惠时的劳苦，置自己的利益于不顾，并把自己的时间给了我们；他们得到了报酬，不是因为他们的价值，而是因为他们花费的时间。在首先指出怎样驳斥你的诡辩之后，我可以更真诚地提出另一种观点，对此我将立即送上。“如果，”你说，“某些东西的价值比它们的价格要大，那么，尽管你付过了钱，你还是额外欠我一些东西。”但是首先，既然卖方

和买方已就其价格达成了一致，那么它们真正的价值又有什么关系呢？其次，我不是按它的价值，而是按你出的价格买下的。“它，”你反驳道，“比你为之而花的钱价值大。”是的，但是它不可能卖得更贵了。另外，每件东西的价格会依情况的变化而变化；尽管你可以对你的货物评价很高，它们也只值出售时的最高价格；因此一个廉价购得货物的人不会因此亏欠卖者什么。话说回来，即使它们的价值更大，但既然它们的价格不是由其用处和功效决定的，而是由市场的惯例决定的，那么你廉价出售也并不表明你有什么慷慨施舍之心。你如何评价船长服务的价值呢？尤其当他远离陆地，在波浪间找到准确无误的航线，向我们预报即将到来的风暴，当机立断地命令还没有意识到危险的水手收起船帆，放低帆的滑车索具，各就各位准备迎接风暴的攻击的时候，你说该怎么付他钱才合适呢？然而，他如此伟大的服务的报酬却由乘客的船票钱支付了。你如何估价在荒地找到住处，在雨中发现庇护所，在数九寒天得到热水和炉火呢？然而我知道旅馆里得到这些东西的价钱。替我们支撑住摇摇欲坠的房屋的人，以不可思议的技术使地基已经开裂的建筑物屹立不倒的人给我们帮了多大的忙啊！然而一份给建筑物加固基础的合同的价格却是固定和低廉的。城墙可以保护我们免遭敌人和强盗的突然袭击，然而我们都知道一个造墙建塔的工人一天的工钱是多少。

如果要去收集更多的关于有价值的东西以低价售出的例子，那么我的任务可以说是无止境的。这说明什么呢？为什么我还欠我的医生和老师一些东西呢？为什么交费之后还没有付清欠他们的账呢？那是因为他们由医生和老师变成了我们的朋友；我们之所以对他们有回报的义务，不是因为他们出售的技能，而是因为他们友好和善的意愿。因此，如果一个医生除了替我搭脉，将我的名字记入他的病人名录，不带任何感情地指导我做什么、不做什么之外什么也没做，那么我除了诊疗费外，不欠他任何东西，因为他没有把我看作一个朋友，而是一个顾客。如果一个老师只是把我看作他众多学生中的一员，而且并不认为我值得任何特殊的关注，如果他从来没有注意我，我只是在他播撒到大家中间的知识中捡到了一些——而不能说是学到了一些东西，那我也没有理由去尊重他。那么，我们感激他们的原因是什么呢？这不是因为他们出售的东西的价值大于我们所付出的金钱，而是因为他们亲自给了我们一些东西。设想一下一个医生给我的关注超过了其职业必需的程度。他担心的不是自己的职业声誉，而是我的健康；他不满足于仅仅指出治疗的手段，而

是亲手为我治疗；他和我焦急的朋友们坐在一起，他在我因病痛而喊叫时疾步赶来；他不回避任何繁重的脏活。他在听到我的呻吟声时不会无动于衷；尽管有很多人在召唤他，我依然是他关注的焦点；他只在我病情允许的情况下，才去医治别人——这样的人不是作为医生，而是作为朋友使我对他有回报的义务的。再设想一下一个不辞劳苦地教育我的老师。除了一般老师的老生常谈，他还额外教授我一些东西；通过他的鼓励，我的更美好的情感苏醒了，他一边通过表扬来激励我，一边又警告我不得懒惰；也就是说，他触动了我原先藏于深处的、沉睡着的精神力量，使其得以重见天日；他不会为了使我长时间地有求于他而吝啬地一点点地挤出其知识，相反地，他渴望能够将他的全部知识倾倒给我——如果我不像爱我的至亲好友那样爱他，那么我真是忘恩负义！

如果一个传授最低贱的行当的人付出了不同一般的努力，我们也会给他额外的报酬。我们给舵手、给用最常见的材料打工的人赏金。然而，就维系生命或美化生活的高贵专业的专家而言，如果一个人认为除了应付的钱之外不再亏欠什么，那么他就是忘恩负义的。而且，在知识的传播过程中，心与心是融合在一起的；在这样的情况下——无论是对老师还是对医生——付给他们的仅仅是其服务的价格，但是对他们付出的心力，我们却依然亏欠。

有一次柏拉图乘船过河，发现摆渡人没有收他钱，于是认为自己得到了特殊的尊重，就说自己对摆渡人有了回报的义务。但是不一会儿，他发现摆渡人同样热心地免费把其他人一个接一个地接到了对岸，于是他就否认了自己的义务。因为，如果你希望我对你给我的东西心怀感激，你就必须不仅是给了，而且是专门为了我而给予的。你不能因为你撒向人群的救济品而向其中某个人催讨回报。那又怎么样呢？难道就没有人应该回报你吗？作为个人，没有；我和其他人一起欠的账，我会和他们一起还的。

“你是不是说，”你问道，“那个免费渡我过河的人没有给我恩惠呢？”是的。他帮了我，但是他没有给我恩惠。因为他是他自己这么做的，或者至少不是为了我。简言之，这个人自己也不会认为他给了我恩惠；他或是为了国家，或是为了邻居，或是为了他自己的野心而这么做的。至于回报，他所要求的好处并非那从单个乘客那里得到的东西。“那又怎么样呢？”你说，“如果皇帝授予所有的高卢人公民权，或免除所有西班牙人的赋税，难道那里的人就一点也不欠他吗？”他们当然会有所

亏欠，但那不是因为接受到了专门为了这个个人的恩惠，而是因为他分享到的公共性的恩惠。“皇帝，”他说，“在给我们所有人恩惠的时候并没有想到我；他并不想亲自授予我公民权，他也没有注意到我；我为什么要因此而感激他呢？他在考虑他要做的事情的时候心里并没有我。”我对此的回答是：首先，当他打算给所有高卢人恩惠的时候，他也是在给我恩惠；因为我是一个高卢人，所以即便他没点我的名字，他也把我包括在我的民族中了。其次，同样地，我也会因为接受了一份惠及大众、而不仅是针对我个人的恩惠而感激他；作为民族的一分子，我不会像回报我个人的恩惠一样回报之，而是把它作为给我民族的恩惠来尽自己的一份力量加以回报。如果有人借钱给我的民族，我不会称自己是他的债务人，也不会像一个官职候选人或一个被告那样宣称这是我的债务；然而我会支付我的份额来还债。同样，我否认某人给整个群体的恩惠使我欠下债务，因为，他给我的时候不是为了我，而且给予者也不知道他正在施恩于我；然而我知道应该为了它有所付出，因为我也间接得到了它。要使我承担回报义务，那个善行一定要专门为了我的缘故而施行。

“照此，”你说，“你就不用回报太阳和月亮了；因为它们不只是为了你而运转的。”确实如此；不过，既然它们运转的目的是维持宇宙的和谐，这也就是为了我了；因为我是宇宙的一部分。另外，我们的地位和它们的地位是不同的；一个出于利用我达成他的目的而帮助我的人，没有给我恩惠，因为他不过是把当成了实现他自己利益的工具。但是对太阳和月亮而言，即使它们是为了它们自己的利益而帮了我们，它们的目的也不可能是利用我们来帮助它们自己，因为我们有可能给予它们任何东西吗？

“我可以确信，”你说，“如果太阳和月亮有可能帮助我们的话，那么它们确实是在真心地帮助我们了；但是它们不能够停止运动。简言之，不可能让它们停下来不再工作。”但是，让我们看一下有多少种方法可以驳斥这种观点。一个无法拒绝做一件事的人还是有可能真心愿意做这件事的；事实上，一个无法改变的愿望最有力地证明了希望固定不变地做某件事的愿望。一个善人不能够做不成他要做的事，因为除非他做了，他就不是一个善人。因此一个善人正是因为做了他应该做的事，而给予了恩惠，而且他不可能不做他应该做的事。另外，“他不可能不做这件事，因为他是被迫的”，“他不可能不愿意做这件事”。这两者之间是有很大的区别的。因为，如果他是被迫的，那么我就不是欠他，而是欠逼

迫他施惠的人恩情；如果他是因为想不出更好的事情而只能希望这么做，那么这就是他自己逼迫自己；就此而言，不感谢被逼迫的“他”，而感谢那逼迫“他”的“他”。

“让太阳和月亮停止希望吧。”^[13]你说。就这一点而言，我的回答是：请记住我们已经说的：愿望固定不变这一事实清楚地证明愿望的强烈；所以，停止行动或改换运动的方向并没有任何危险的主体，当然具有自由意志。否认这一点，岂不是疯了吗？或者，如果一个可以随时改变心意的人可以被认为是能愿望的，那么一个本性不能改变心意的人，就不拥有自由意志吗？

“很好！如果它们可以，就让它们停下不动吧。”你说。你真正的意思是：“让相隔遥远的承担守卫宇宙任务的天体离开它们的岗位吧；让突然而至的混乱发生吧，让星座与星座撞在一起吧，让宇宙的和谐一去不返吧，让神圣的生物们^[14]步履蹒跚直至灭亡吧；让快速运转的天体体系半途而废，放弃我们吧，让这些现在通过有规律的前进与后退的交替而维系世界温度的天体突然被火焰吞噬吧，并且，随着它们的各种季节变化的终结，让万物全部陷入同一种状况中；让火焰吞噬一切吧，然后让沉闷的黑暗君临天下，让所有天体被无底的深渊吞没吧。”难道为了让你信服，就值得将这一切毁灭吗？但是尽管你不愿意，它们还是帮助你；即使这些结果源自于一些更早、更重要的原因，为了你，它们依然走着自己的道路。

还要注意，众神虽然是不受任何外力束缚的，但是他们自己的意志对自己永远都是一条法则。他们已经决定了的东西就不会再改变，相应地，他们不可能去做那些违背他们自己意愿的事情，因为他们已决定坚持去做那些他们不可能停止不做的事情，而且他们对自己的决定从不反悔。毫无疑问，他们不可能停下来或改弦更张，但是这仅仅是因为他们用自己的力量达成自己的目的而已。他们不是因为虚弱而继续下去的，而是因为他们无意离开最好的道路，这注定是他们要走的道路。另外，在宇宙初创，他们制定宇宙秩序的时候，他们也关注了我们的利益，考虑到了人类。因此不能认为他们走自己的道路，展示自己的工作，仅仅是为了他们自己的快乐，因为我们也是他们工作的一部分。因此，我们要感激太阳、月亮以及其他天上的主人的恩惠，因为，即使他们的升降有更重要的任务要完成，但他们在向这些伟大的目标进发的过程中确实是施恩于我们。另外，他们是按照固定的目的帮助我们的，因

此，我们蒙恩于他们，因为我们不是从那些不知道自己礼物的人那里接受恩惠的——他们知道我们接受这些礼物的。所以，尽管较之于保护凡人，他们还有更为宏伟的目标，会有更多的回报，然而从最开始，他们就一并考虑了我们的利益，并且从他们制定的宇宙秩序来看，很清楚地，我们的利益并非只是一件小事。我们有孝顺父母的责任，虽然许多人结婚时并不是为了生养我们。但是众神不是这样，他们在给全人类提供食物和舒适时不可能不知道自己在做什么；而这个得到神如此多的恩赐的族类^[15]也不可能是无目的地创造出来的。

自然在没有创造我们之前就想到了我们，我们不是那种随便地从她手里跌落的、微不足道的生物。看看她给了我们多大的特权吧，人类王国怎样地越出了人这个种类；看看她允许我们漫游的地方是多么的宽广吧，她没有使我们局限在陆地的范围之内，而是允许我们进入她所有的领地；看看我们的精神是多么的大胆吧，它是如何地独自探究和寻访众神；并且，我们的思维如何越出大地，与神圣的力量交流。你会发现人不是一种匆忙捏成的随意产品。在自然最杰出的作品中，她再也没有可以比人更引以为耀的东西了，而且也没有其他生物可以理解她的夸耀了。质疑众神的丰盛礼物是多么的疯狂啊！如果一个人一方面不断在接受礼物，一方面又否认接受过任何东西，否认从那些总是乐于给予、从不要求回报的人那里接受过任何东西，那么他应该怎样向如果不付出就不能回报的人表达感激之情呢？如果施惠者不因为别人否定他的恩惠就停止施恩，并接连施予恩惠，以证明对于这样的施惠者，如果不感激，那么犯下的是多么大的错误啊！不要说这些话吧：“我不要这个东西！”“让他自己留着吧！”“谁向他要了？”也不要说其他一些傲慢无礼的话。如果一个人的恩惠惠及了你，尽管你表示否认，也还是令你负有感恩的义务。事实上，他的恩惠中最伟大的东西正是：在你抱怨他的时候依然乐于给予你。

难道你没有看见过父母们强迫婴幼儿保护身体的？尽管婴儿又哭又闹，他们依然把他们的四肢用带子裹起来，以免他们的四肢因为过早地自由活动而变弯，而后又迫使他们接受广泛的教育，如果他们不愿意，就会吓唬他们。最终，在年少轻狂的青年期，父母又不断教导孩子节约、正派和养成良好的习惯，如果孩子不干，他们就会施以强力。即使当孩子长大成人，成了自己的主人后，如果由于害怕或傲慢而拒绝接受有益的建议，父母还会使用强力和严苛的措施。因此最伟大的恩惠是我

们的父母给予的，但是我们要么一无所知，要么不愿意接受。

那些不知感激和拒绝接受恩惠的人，不是因为他们不想接受恩惠，而是为了逃避义务。这些人也像另一极端的人，那些人则过于感激了，他们希望自己的恩人遭遇困境或不幸，这样他们就有机会去证明自己是多么的感恩，一直记得他人所给的恩惠。他们这样做是否对，是否出于责任心，这个问题是有争论的。他们的精神状态和那些迷狂的恋爱的人同样是病态的，这些人希望自己的情人被放逐，这样就有可能在她被亲友抛弃、离乡背井时陪伴她；他们希望情人贫穷，这样她就会更需要他们的礼物；他们希望她生病，这样就可以陪伴在其床前；总之，他们出于爱而产生的念头与她的敌人的念头却正好相同。因此，仇恨和疯狂的爱的结果几乎是一样的。与此相近，有些人希望朋友陷入困境，这样自己就会有去帮他；他们通过伤害来达到施惠的目的。他们什么都不做，也比通过犯罪来寻得履行责任的机会要好得多。如果一个舵手因为危险可能会引来对其技能的更多尊重而向众神祈祷更大的暴风雨，我们会怎么想呢？如果一个将军希望强大的敌军包围自己的军营，猛烈冲过壕沟，推倒屏蔽其军队的防御墙，将充满敌意的军旗插在门口——以便他能力挽狂澜，稳住阵脚，而获得更大的荣誉，我们又会怎么想呢？这些人都请求众神伤害他们自己打算去帮助的人，他们使用丑恶的手段来施惠，希望在自己出手帮助之前别人遭殃。希望一个你因为荣誉而去帮助的人遭到厄运，这是对感激之情的歪曲。

“我的祈祷，”你说，“没有伤害他，因为在我希望他遇险的同时，我也希望他能够脱险。”但是你这话的意思并不是你没有做错事，而是你的错比只希望他遇险而不希望他脱险要轻一些。但是，为了救一个人而把他淹入水中，为了把一个人扶起来而将其打倒在地，为了释放一个人而把他投入监狱，这都是邪恶的。你停止伤害他人，这不是施予他恩惠；让一个人被你加载重担后再卸掉它，是没有任何价值的。不错，你可以伤害我之后再来治疗我，但我更希望你从没有伤害我。你会因为治疗我的伤而赢得我的感激，但不是因为你伤害我来获得治疗我的机会。伤疤从来不会让人愉快，除非把它和伤口比较。我们为痊愈而高兴，但是我们宁可不曾受伤。如果你希望这种事发生在你没有施惠于他的人身上，那么你是残忍的；如果这个人曾经施惠于你，那你岂非更为残忍！

“同时我也祈祷，”你说，“可以帮助他。”首先——让你在祈祷的中途停下来——这已经显示出你的忘恩负义了。我还没有听到你要帮他什

么，但是我已经听到了你要他遭受苦难。你希望焦虑、恐惧和其他更大的灾难降临到他身上。你希望他会需要帮助——这对他是不利的。你希望他需要你的帮助——这对你有利，你不是想帮他，而是要从对他的亏欠中解脱出来。所以你这样热切还债，不过是不想欠人情，而不是真的想回报。因此，你的祈祷中唯一看起来还算荣耀的部分，是一种卑鄙的、不愿意继续欠恩的忘恩负义；因为你所希望的不是可以获得一个回报恩情的机会，而是他不得不需要你的帮助。你使自己占上风，迫使你的恩人匍匐在你脚下。以高贵的心灵继续感恩岂非比用邪恶的手段来摆脱它要好得多？如果你否认你收了礼物，那么你的罪孽会轻一些。因为这样一来，你恩人损失的只是他给你的东西。但是你现在希望他比你低下，因为他失去的财产和社会地位不及他给予你的恩惠。我能称你为感恩的吗？让你希望帮助的人听到你的祈祷吧！难道你会称为“祈祷”吗？在里面友善和敌意成分几乎是一样的，而且如果它的最后一部分被省略，你肯定会被公认为他的敌人。甚至敌人有时也会希望为了放弃几座城市而攻占它们，为了宽恕某些人而征服他们，然而这依然是敌人的愿望。在此，“善意”由残忍开路。

最后，你认为哪种祈祷是被祈祷者本人最不愿意看到它实现的？你希望一个人被众神伤害，而你又希望由你自己去救他，你这样对待他是非常恶劣的，你这么做是对众神的不公，因为你让他们充当了一个最为残忍的角色，而你自已却选择了一个和善的角色。为了让你可以帮助他，众神就必须伤害他。如果你唆使某个告密者陷害一个人，然后你去救这个人，如果你使某个人陷入一场官司，随后又撤诉，那么没有人会对你的卑鄙表示怀疑。你是通过诡计还是通过祈祷来达到自己的目的，这两者又有什么不同呢？或许你通过祈祷给别人召来更为强大的敌人？你没有权力说：“我给他带来了什么害处呢？”你的祈祷要么是无效的，要么是有害的；不，即使并无效果，它也是有害的。你通过祈祷朋友遭殃已经伤害了他：如果实际上没有伤到他，那是万幸。你这么期望就足够了——我们对你的愤怒应该像你的期望已经实现了一样。

“如果我的祈祷，”你说，“能有任何力量，那么它也会给别人带去安全。”首先，你希望我陷入确定的危险之中，但却没有给我确定的帮助。退一步讲，假设你认为两者都是确定的，但是伤害先到了一步。另外，你知道你祈祷的灾难是有期限的，但是我却在暴风雨中颠簸，对附近有没有避风港一无所知。为了得到你的帮助，我该受到怎么样的折磨呢？

即使我脱险，我在恐慌袭击中已经备受煎熬。即使我最终被判无罪释放，我已经为自己的案件苦苦辩护！无论恐惧的尽头是多么美好，我们还是更喜欢稳固和不可动摇的安全。请祈祷你在我需要的时候回报我吧，请别祈祷我有这样的需要。如果你能这样做，那么你就已经做到了你为之祈祷的事情。

这样的祈祷将更为得体：“我希望他总是处于施惠的位置，永远不需要受惠；希望他有财富相伴，他是如此慷慨地用这些财富来行善和帮助他人啊；希望他永远不缺乏用以行善的东西，也永远不要为给予的东西而后悔；希望他慈悲、和善，他仁慈的天性可以从大量满怀感激之情的人那里得到激励，希望他无须检验就能发现这些感恩的人；希望没有人会认为他是不宽容的，希望他不必去抚慰任何人；希望命运继续惠顾他，让所有人除了感激他之外，无法报答他的恩惠。”

这样的祈祷是多么的恰当啊，它无须你再苦苦地等待机会了，你立刻就能表达你的感激之情！当你的恩人一切顺心的时候，有什么东西阻碍了你回报他的恩情吗？即使对方是富人，我们可以回报他的方法也是不胜枚举啊！发自内心的建议，不断地交往，礼貌悦耳却不含奉承的话语，在他询问的时候洗耳恭听，在他需要保密的时候守口如瓶，还有朋友间的亲密无间。好运气不可能把一个人抬得那么高，以至于因为他一无所求而不再感到需要朋友。

另一种方式是等待病态的机会，这是每一个祈祷者都要消除和拒绝的想法。难道在你表达对某个人的感激之情以前众神就必须对他发怒吗？鉴于那些被你忘恩负义的人过得好得多这一事实，难道你还不懂你做错了吗？想想地牢、锁链、耻辱、奴役、战争和贫穷吧——这些就是你苦苦乞求的机会。如果有人曾与你交往，你就是拿这些东西和他结账的！相反，你为什么不希望那个你亏欠最多的人强大和幸福呢？因为正如我所说的，有什么东西可以阻止你回报恩人呢，即使他是最富有的人？你到处都会发现回报的机会。什么！难道你不知道即使对富人也可以还债吗？我不会对你唠叨你可以做的各种事情。然而，如果一个人的富有和成功使你不敢送他任何东西，我会告诉你大地上最高者需要什么，拥有一切的人还缺乏什么——当然就是告诉他真话的人：这样的人使他从不间断的谎言和谬误中解脱出来，这些东西迷惑了他，长期以来他只能听到阿谀奉承，而听不到事实真相，这已经使他到了不知真相为何物的地步了。难道你没有看见，那些被阿谀奉承的小人而非忠诚的朋

友包围下的人是怎样走向灭亡的吗？没有人在对他提建议时说真心话，大家都在溜须拍马上一比高低，而且这个人所有的朋友只有一个目标，就是看谁的谎言最为诱人；然而他却不知道自己的力量，相信自己就像他们吹捧的那么伟大；他发起无用的战争，危及整个世界，他打破惠及众生的必需的和平，他被无人可以控制的愤怒统治，造成生灵涂炭、血流成河的局面；最终，他毁灭了自己。这些人在没有经过调查的情况下，就宣称不确定的东西是事实，认为改变自己的看法就和被击败一样耻辱；他们认为已经摇摇欲坠的东西会永远存在下去，他们使幅员辽阔的诸多国家毁了自己和自己的亲友。并且，由于生活在浮华但却虚假并转瞬即逝的好处之间。他们无法理解，从他们不能听到一句真话的那一刻起，他们能指望的除了不幸之外，已经别无他物。

当薛西斯（Xerxes）^[16]对希腊宣战时，他非常自负，而且宫中的每个人都鼓动他这么做，以至于他忘记了他自信的理由毫无根据可言。有人说，希腊人连宣战的消息都不敢听到，一听到他到来的谣言就会逃之夭夭；另一个人则说，毫无疑问凭借着如此强大的力量，希腊人不仅会被征服，而且会被毁灭；要怕的倒是：他的军队遇到的只是诸多被遗弃的希腊空城，仓皇而逃的敌军会留下大片的荒地，他的大军根本没有用武之地。还有人说，这个世界对他来说显得太小，海洋对他的舰队来说显得过于狭窄，军营装不下他的军队，平原无法容下他的骑兵布阵，甚至天空也几乎不能容纳他的每一个士兵同时投出标枪。

诸如此类的吹捧包围了他，让他本已过分的自信到了疯狂的程度。当时唯独斯巴达人德马拉图斯（Demaratus）告诉他说，他引以为自豪的庞然大军，组织无序，难以调动，它本身对其统帅就是一种危险，因为它所具有的不是力量，而只是重量；这样的军队人数太多，根本就不能控制，而不能控制的军队总是不能长久地存在的。“斯巴达人，”他说，“会在希腊的第一座山下等候你，并立刻让你先尝尝他们的厉害。只要三百个勇士就能阻止数不胜数的、由各类民族组成的军队的进攻；他们会坚守自己的岗位，他们会用武器保卫委托给他们的要隘，并用他们的身体挡住你的去路；整个亚洲都不可能把他们赶开；他们人虽少，但将会阻止这一可怕的侵略，尽管这好像是被整个人类发动，尽管自然可以改变自己的法则，允许你横渡海洋，你却会被一条小路阻挡。当你算出了通过温泉关的代价时，你也就可以估计你日后的损失了；当你认识到你会被阻止的时候，你就会明白你也可能被击败。在许多地方希腊人

会在你面前撤退，那就好像被令人恐惧的山洪的第一次暴发冲垮了一样；然后他们就会对你发起此起彼伏的攻击，并利用你自己军队的力量来摧毁你。人们所讲的话是正确的——你为战争准备的辎重十分巨大，你企图攻占的国家无法容纳它。但这一事实对我们不利。就是因为希腊的空间不足，希腊将征服你；你不能用上全部的力量。另外，你将因此无法做到取胜所必须做的事：不能在第一次进攻时冲向前方，不能给后退的我军及时帮助，也不能支持和加强军心动摇的前线部队；甚至早在你知道之前，你已经被击败。然而，你可能会想，你的军队数量多得连主帅也不知其数，所以它无法抵挡；但是没有东西会多到不能消灭的程度；实际上，即使没有其他的原因，它的数量过大本身就可能毁了它。”

一切都不出德马拉图斯所料。那位令众神和人类服从的人，那位扫除了所有挡住其去路的人，却被三百勇士喊停。^[17]当遍及希腊各个角落的波斯人被击败后，他终于明白了一支乌合之众和一支军队的差别是多么的巨大！因此薛西斯，对他而言羞耻比损失更让他痛心不已，向德马拉图斯表达了自己的谢意，因为他是唯一对他说真话的人；并允许他索取喜欢的东西作为回报。他要求的竟是坐着战车，戴着竖直的头巾进入萨迪斯（Sardis）——亚洲最大的城市，这是帝王才有的待遇。他不用开口，就得到自己的回报。但是，这个国家是多么的可怜，唯一告诉国王真相的竟是一个自己也不识相的人！

晚年的奥古斯都皇帝放逐了自己的女儿，她不知羞耻到了极点，使皇室的丑闻公之于众——她曾拥有众多的情夫，她的夜生活蜚声整个城市，正是广场和讲坛，那是她父亲提议制定禁止通奸的法律的地方，曾被她选为寻欢作乐的场所，她每天都要去马思亚斯（Marsyas）雕像所在的地方，并且以一个通奸者的角色在那里兜售恩惠，寻找和一个情夫寻欢作乐的正当性，即便他是一个陌生人。

奥古斯都在一怒之下公开了所有这些罪行，作为皇帝，他本应该在惩戒它们的同时予以保密，因为某些肮脏的行为甚至会报应到惩罚它们的人身上。慢慢地，随着时间的流逝，羞耻取代了愤怒的位置，他悲叹当初没有用沉默来掩饰这些事情；直到耻于提起它们时，他才知道要这么做。他经常呼喊：“如果阿格里巴（Agrippa）或马伊西纳斯

（Maecenas）还活着，这种事决不会发生在我的身上！”即使对这个成千上万的人的主宰来说，想弥补失去这两个人的损失也是如此的困难啊！当他的军团被屠杀时，他立刻就可以招收其他人作为补充；当他的

军舰沉没时，没几天一艘新的又会扬帆起航；当公共建筑物被大火烧毁时，比从前更好的又会屹立在原来的位置上。但是在他的余生中阿格里巴和马伊西纳斯的位置是无人可以填补的。我该怎么想呢？是没有人可以取代他们，还是奥古斯都自己不对？因为他宁愿选择悲悼他们，而不去找寻可以代替他们的人？我们没有理由认为阿格里巴和马伊西纳斯有向他说真话的习惯。如果他们还活着，也许他们也和别人一样。帝王的一个特征是：褒扬失去的东西，贬低现有的东西，赞美那些永远不可能对自己犯颜直谏说真话的人。

但是，让我们回到主题上来。你看，向富人甚至向拥有人类至高权力的人回报恩情是多么的容易啊。不是告诉他们乐于听到的东西，而是他们希望总是能听到的东西；让被阿谀奉承塞满了的耳朵能有机会听到几句真话吧；给他们有用的建议吧。你在问我可以给幸运的人什么东西吗？那么告诉他不要相信自己的运气，运气必须要依靠众多忠实的友人来维持。如果你使他抛弃了“我的力量会永久存在”这一愚见，并且告诉他偶然性的礼物会稍纵即逝，它离开的速度比其到来的速度还快；如果你告诉他运气转坏的过程和运气转好的过程不一样，常常是从运气的巅峰一步跌落到毁灭的境地；那么，你还会觉得给他的东西不够多吗？如果你不知道让某人得到一个朋友就是给了他很多东西的话，那么你就不知道友谊的价值有多大；友谊是罕见的礼品，它不仅在豪宅之中少见，也不会随着时间的积累而增多；在人们认为它富足的地方，也就是最缺乏它的地方。什么！难道你认为那些招待员都记不住或写不下的名册不是记录着朋友的名字？那些排着长队敲你家门的人，这些你区别款待的人，不是你的朋友。

给自己的朋友划分等级是国王和那些模仿国王的人的老习惯了，他们把跨过或触摸他们的门槛视为一项了不起的特权；他们把允许你坐得离前门近一些或是在旁人之前先进房子视为给予你的荣誉；房子里面还有许多门，这些门即便对那些已获准进入房子的人也是紧闭着的。对我们来说，盖伊乌斯·格拉古（Gaius Gracchus）和稍后的里乌斯·德鲁苏斯（Livius Drusus）最先与众位追随者保持距离，让某些追随者进入私室，有些进入小圈子，有些只是一般性公开接待，等等。这些人拥有“主要的朋友”和“普通的朋友”，但从来没有一个是其真心相待的朋友。你会称一个必须排队来向你问候的人为朋友吗？或者，一个从很不情愿才打开的门里偷偷摸摸地挤进来的人有可能对你忠心耿耿？当一个人必须

以“您好”这一问候陌生人的普通用语来开始你们之间的谈话时，他还能够与你坦率交谈吗？因此，无论你在什么时候等待那些大人物的接见，即使你发现街道已经被庞大的人群挤满，道路已经为人群堵塞，你依然可以确信你要去的地方挤满了人，但却没有一个是朋友。我们必须在心底找寻朋友，而不是到客厅去。必须在你心里被接待、保留并以真情铭记。把这些话告诉那个人吧——这样你就显示了感激之情！

如果你只在朋友有难的时候才对他有用，如果你在他好运时可有可无，那么你对自己的看法就太糟糕了。既然你在可疑的时候谨慎对待，在遭遇困境的时候勇敢面对，在好运降临的时候保持自制，那你就表明自己能理智地处理可疑的、恶劣的和幸福的等诸多情况。因此，你在任何情况下都会对朋友有用的。在陷入困境时不要抛弃他，但是也不要希望不幸降临到他头上。然而，即使你不这样希望，在人生诸多事件中，自然会有很多降临到他身上的事情会给你提供显示忠诚的机会。为了分一杯羹而祈祷别人富裕的人，在祈祷的时候一只眼睛盯着自己的利益，尽管他的祈祷表面上是为了他人的利益。同样，如果有人祈祷朋友有急迫的需要，以便他能解救之，以显示其忠诚，这完全是忘恩负义者的想法，这是把自己置于朋友之前，并认为为了显示自己是感恩的而让朋友陷于不幸是值得的。就因为这一点他证明了自己是忘恩负义的。因为他所希望的是甩掉一个包袱，从重担下解脱出来。在为了回报恩惠而急于表示感激和为了不再承担回报的义务而急于表示感激之间，有着极大的差别。希望回报恩惠的人会依朋友的方便而行事，并会希望恰当的时机的到来；只想甩掉包袱的人则急于不择手段地达到目的，这是一种最为糟糕的愿望。“你是在说，”你说，“急于报恩属于一种病态的感恩之情！”除了重复说过的话，我再也不能把我的意思表达得更清楚了。你所希望的不是回报恩惠，而是从恩惠中解脱出来。你好像在说：“什么时候我才能摆脱它啊？我一定要想尽一切办法不再欠他的人情。”如果你希望用他口袋里的钱来还清你欠他的账，那么你看起来离感恩足有十万八千里。你的这一渴望更为不公，因为你不但乞求灾祸降临到他的身上，还召来可怕的灾祸降临到你认为圣洁的人头上。我认为如果你公开乞求他遭遇贫穷、绑架、饥饿和恐惧，那么没有人会怀疑你的残忍。但是说出来和默默的祈祷又有什么区别呢？因为你的确希望这些事情降临在某人身上。去吧！去自以为这算知恩图报吧——去做即便是一个忘恩负义的人也不会做的事，并认为自己只是想摆脱恩惠，而非对施惠人心怀仇

恨。

如果埃尼阿斯（Aeneas）^[18]为了可以救父亲而希望自己的城市被敌人攻占，那么谁会说他是正义的呢？如果那些西西里青年向全身燃烧着并喷发火光的埃特那火山（Aetna）祈祷，以便让他们有机会把父母从火灾中救出来，这样显示他们的孝顺，那么谁会把他们作为自己孩子的榜样呢？如果斯奇比奥是为了获得终止迦太基战争的荣耀而发动这场战争的，那么罗马不欠他什么。如果德西一家（the Decii）祈祷国家遇上灾害，以作为展示他们英雄式的牺牲行为的机会，那么罗马也不欠他们什么。对医生而言，用病人做试验是极大的耻辱。许多医生为了获得治愈疑难杂症的名声，加重病人的病情，结果有的没有治愈，有的让病人遭受巨大的痛苦。

据说（至少海卡顿说过这个故事），卡里斯特拉图斯（Callistratus）被他那个党派林立却又缺少法纪的“自由国家”流放，和他一起的有很多人；当他听到有人说，希望雅典遇上麻烦，迫使它取消流放时，他呼喊道：“神灵禁止我们这样回归祖国！”

我们的同胞鲁提留斯（Rutilius）显示了更高尚的精神力量。当有人尝试以内战临近，不久所有的流放者就可以回归来安慰他时，他答道：“我冒犯了你什么，以至于你希望我比离开更悲痛地回国？我希望的不是我的国家为我的回归而哭泣，而是她为我的流放而脸红！”让其他所有人比受害者更羞愧的流放，那就根本不是流放。

这两个人是很好地坚守公民职责的人，不愿以一场公共灾难为代价回国，他们宁愿自己遭遇不公正的不幸，也不愿意大家都遭遇不幸。同样地，符合一个感恩的人的品质的人不会希望他的恩人身陷困境，以使自己能去解救他；即使他想对他好，他却在希望他遭殃。扑灭你自己放的火并不能使你脱罪——更别说使你赢得什么功劳了。

在一些国家，一个卑污的念头被视同于罪犯。无论如何，在雅典，德马得斯（Demades）打赢了一桩起诉一个筹办葬礼的生意人的官司，他证明了这个生意人曾祈祷获得大量利润，但是如果不死很多人，他就不能得偿所愿。然而经常有人提起对他有罪的证明是否正确这一问题。也许他祈祷的不是卖给很多人冥器，而是以高额的利润售出——或是能以很便宜的价格进货。既然他的生意由买和卖组成，那么既然他从买卖都能获益，你为什么要把他的祈祷限制在其中一方呢？另外，你可以证明所有从事这个行业的人都有罪。因为他们所希望的，也就是秘密祈祷

的，与此人的一样。你也将不得不证明人类中的大部分都有罪，因为有谁不是从他人的苦难中获益呢？一个士兵如果想要荣誉，就得祈祷发生战争；农民由于谷价的高涨而获利；大量诉讼提升了辩才的价格；医生在疾病流行的季节赚大钱；贩卖奢侈品的人因为青年的腐化而发财；如果没有房屋被风暴或大火摧毁，建筑商的生意就惨了。一个人的祈祷被发现了，但是所有人的祈祷都与此类似。或者，你难道会以为阿伦提乌斯（Arruntius）和海特里乌斯（Haterius），以及其他贪求遗产的人，他们的祈祷会和掘墓人不一样吗？只不过后者不知道他们祈祷的是谁的死亡，而前者渴望的是其最亲密友人的死亡——因为友谊，他们最有希望得到遗产。没有一个人的生存会伤害到遗产继承人，但是如果死者死得慢一点，前者就会饥渴难耐。因此，他们祈祷友人之死，不仅因为可以收到自己的不光彩“友谊”所获取的东西，而且还可以不用支付重税。因此，毫无疑问，这些人更热切地祈祷那使那位遗产继承人受到指责的希望，因为任何人的死如果能让他们获益，那么他们就是在让他们受损。然而，所有这些祈祷者都是众所周知的，也没有受到惩罚。最后，让每个人反省自身，并退入心里最为隐秘的角落，去发现其默默祈祷的到底是什么。有那么多的祈祷是他即便对自己也羞于承认的！我们可以当着别人的面说出来的又是多么地少啊！

但是，我们不应谴责所有应该责备的行为，就拿我们正在讨论的对朋友的祈祷来说，这个人的目的是好的，但他的方法是邪恶的，并且陷入的正是他竭力想要避免的错误，当他急于证明自己是感恩的时候，他却成了一个忘恩负义的人。他大声祈祷说：“让他受我控制吧，让他需要我的影响力吧，让他不可能没有我就得到安全和荣誉吧，让他陷入不幸吧，这样的话，无论我给他什么，他都会把它当成恩惠的。”他又对众神加上这样的祈祷：“让他陷入只有我才能粉碎的家庭阴谋吧，让他被强大的敌人和武装暴徒攻击吧，让他被债主或是告密者苦苦纠缠吧。”

看看你是多么的公正啊！如果他没有给你恩惠，你就不会祈祷其中的任何一项灾祸降临到他的头上。先不提你那更为严重的罪行，恩将仇报。你不等恰当时机的到来就采取了行动，这显然是错误的，这和错过时机不行动一样是错的。就像不是每份恩惠都应该接受，我们也不是在所有的情况下都要回报的。如果你违背我的意愿回报我，那你就是忘恩负义；如果你逼迫我期望它，那么你岂不是更为忘恩负义吗？等一会儿吧！为什么你不愿意让我的礼物在你的手里多停留一段时间呢？为什么

你要抱怨负欠我的人情呢？为什么你好像是在和一个刻薄的高利贷者打交道，这么急着结清账目呢？为什么你要让我陷入困境呢？为什么你要让众神害我呢？如果这就是你回报的方式，那么在你要求别人回报的时候，你会怎么做呢？

因此，利玻拉理斯，让我们首先学会这一点——宁静地承担回报他人的义务，等候时机的到来，不要刻意地制造回报的机会。记住，急于在第一时间摆脱回报的义务，是一个人忘恩负义的标志。因为一个不愿意蒙恩的人是不会真心回报的，并且他那么不愿意保有礼物，这说明他把它看作负担，而不是当作恩惠。一个人记得朋友们的恩惠，向他们回报，不是强加给他们，也不把自己仅仅看作一个债务人，这样岂非好得多，得体得多？因为恩惠是一种普通的联系，它把两个人连在了一起。你大可以说：“我没有拖延回报你的善意；我希望你会乐于接受它。如果残忍的命运之神威胁我们中的任何一个，命中注定不是你必须接受回报，就是我得再次受惠，那么就让那个习惯于给予的人给出吧。我已经准备好接受了：

特努斯（Turnus）是不会拖延的。^[19]

“无论何时我都要展示这样的精神。同时，众神是我的见证人。”

我经常在观察你，利玻拉理斯，并且发现你似乎有一种不安的感觉，唯恐你在履行职责的时候疏忽大意。这种不安不包含一种感恩的心意，因为感恩带来的是最大的自信，而且因为意识到施惠者的真挚深情，所有的烦恼都被一扫而空。说“拿回去”和说“你欠我”带给人的耻辱是一样多的。选择回报时间的权利属于施惠者，就让这成为施惠的第一个特权。但是你说：“我怕人们日后会谈论我。”如果一个人不是因为他的良心，而是因为他的声誉而感恩的话，那么他的动机就错了。在这件事上你有两个法官——一个是你的恩人，你不应该骗他，另一个是你自己，你无法骗他。“那又怎么样呢，”你说，“如果没有机会呢？难道我要一直亏欠下去吗？”你是还亏欠着，但是要坦然地亏欠，乐意地亏欠——你要怀着极大的喜悦来看待还留在你手里的东西。一个人因为还没有回报而恼怒不已，就是为收了这份礼物而后悔。但是，如果你认为那个人值得你受他恩惠，那为什么你认为他不值得你长久亏欠呢？

那些认为用礼物填满许多人的口袋和房子就是灵魂伟大的证据的人，犯了一个极大的错误，因为有时候这并非出于伟大的灵魂，而是出于运气好。他们不知道，有时候接受礼物比滥送礼物要伟大和困难得

多。尽管我不会贬低两者中的任何一个，因为当有美德引导时，两者的价值是等同的；感恩对精神的要求并不比施惠低多少。在这两者中，实际上前者要更为费力，因为需要用更大的精力来守护它。因此，我们不应急于匆忙回报，也不应该在不恰当的时机回报，因为急于在错误的时间回报的人和正确的时间疏于回报的人一样不好。他已经把礼物交托给我，我既不应该因为他，也不应该因为我自己而感到害怕。他感到很安全，他不会失去他的恩惠，除非他失去我；不，即便失去我，他也不会失去它的。我已经谢过他了——也就是说，我已经回报了。一个对回报想得太多的人必然假设另一个人总在想到回报。两种方式都可以：如果一个人希望自己的恩惠得到回报，那么就让我们高高兴兴地回报给他吧；如果他更喜欢让我们继续保管他的礼物，那么我们为什么要违背他的意愿呢？为什么要拒绝帮他保管呢？他值得我们允许他做任何他喜欢做的事情。至于流言和名誉，我们必须要把它们看作我们行动的伴随结果而不是其指引。

第七卷

利玻拉理斯，你可以开心了：

港湾已近在眼前——我将不会再拖延，

不会再啰啰嗦嗦地吟唱这首已经拖了很长的歌了。[20]

这一卷将汇集略去的部分。在主题已经被详尽无遗地论述之后，也不会再岔入小道，偏离主要干道。我要去发现的，不是我还能说些什么，而是有什么东西我没有说到。如果这里面有什么多余的东西，那么希望你不会因此而见怪，因为正是为了你，我才没有省略它。

如果我的目的是使这部作品对自己最有利，那么我就应该让我的作品逐渐地引起别人的兴趣，并给最后一部分保留一些即便已经读厌了前面的读者也急于浏览的东西。但是，我的目的并非如此；对于所有最为本质的东西，我已经在开头集中表述了。现在我只是要捕回那些漏网之鱼。严肃地讲，如果你问我在陈述过约束行为的规则之后，是不是应该提一些不是为了增进精神的健康，而是为了训练思维的问题了，那么我认为不是这样的。

犬儒学派的德米特里乌斯（Demetrius），在我看来即便与最伟大的贤哲相比，他也是一个伟大的人。他喜欢说这样一句让人敬仰的话：掌握几句有实用价值的哲学箴言比获得广博却没有实际价值的知识要好上不知多少倍。“就像，”他说，“最好的摔跤运动员不是那些掌握了该项技能所有姿势和技巧的人，这些东西在对阵的时候很少能全部用上，而是那个掌握了其中的一两项技术并积极等待运用的时机的人——因为如果他知道的东西足以带给他胜利，那么他知道多少就不重要了。因此，在我们所讨论的这些事，有很多东西很有意思，但是只有很少的一部分是重要的。虽然你可能并不知道海洋潮汐涨落的原理；不知道为什么每个第七年都会在人的身体上留下自己的记号；不知道为什么柱廊的宽度在你从远处看它时不能保持真实的比例，而是越接近尾端越狭窄，最终圆柱之间的空间消失了；不知道为什么双胞胎是分开受孕的，却一起出生，是一次性交就能诞生两个人，还是一次性交只能诞生一个人；不知道为什么那些一起出生的人拥有不同的命运，而且，虽然他们几乎是

同时出生的，经历却差别很大——跳过这些对你来说既不可能知道、又无益处的东西是不会对你有太多的害处的。真理藏得很深，对其无知不算罪过。我们不能抱怨自然吝于向我们展示它自己，因为除了那些仅仅给我们带来‘发现’这一虚名之外别无其他回报的东西，没有什么东西是难以发现的。所有可以用来使我们变得更好、更幸福的东西，不是近在眼前，就是离此不远。一个人的灵魂可以蔑视所有命运中的偶然事件，只要他不受恐惧的影响，不贪求享用不尽的财富，而是已经学会从自身寻觅宝藏了；灵魂驱散所有对神和人的恐惧，它知道人身上可怕的东西不多，而神一点也不可怕；只要那个人的灵魂鄙视所有在其充裕的时候却使生活悲惨贫乏的东西，只要它能够高瞻远瞩地发现死亡并不是任何邪恶的来源，倒是许多邪恶的终结；只要那个人的灵魂可以将自己献给美德，并认为每一条通往美德的道路都是平坦的；只要那个人是社会动物并为共同利益而生，他把世界看作人类共同的家园，只要他在众神面前敢于袒露自己的良心，总是像在公众的眼光下生活，畏惧自己胜于其他一切东西——这样的灵魂远离风暴，头顶蓝天站在坚实的大地上，它已经完完全全地获得了有用的和必要的知识。其他所有东西只是休闲时光的消遣而已。一旦我们的灵魂发现了安全的避风港，它可能也会去寻觅那些只能为它的力量增添光彩而不具有增强作用的东西。”

我的朋友德米特里乌斯所说的这些东西是初学哲学的人必须用双手牢牢抓住的，他绝不能让这些规则溜走，他必须快速地抓住它们，并使之成为他自己的一部分；经过每天对它们的沉思，他就会达到这样一种境界：这些有益的格言会自主地出现在他的脑海里，无论何时，只要他要用到它们，它们就会立即出现；正确和错误之间的差异会毫不迟疑地展示自身。让他知道除了卑鄙之外别无他恶，除了高贵之外别无他善吧。让他把这一规则运用到全部日常行为中去吧；让他自己和他人严格地照此规则行事吧。而那些被贪婪控制的人，那些精神懒散麻木的人，就让他判定他们为人类中最为可怜的人吧，无论他们有多少财富。让他对自己说：“快乐是脆弱而短暂的，并且它注定会消失。对它沉迷得越深，它就会越快地转向自己的反面，我们要么会为它后悔，要么羞愧；它自身没有高贵的东西，它没有配得上人类本性的东西——人类的地位仅次于众神；快乐是低级的东西，它源自于对我们身体中卑下部分的屈从，其后果丢人现眼。真正配得上人或英雄的快乐，不是来自无休止地满足肉体的欲望和激起那在安静的时候危害最小的贪欲，而是来自摆脱

一切精神上的干扰，这些干扰有的来自互相争斗不休的野心，有的来自天上，即关于众神传说的看法，以及拿我们自己的邪恶去推想神。”这是恒常的、平静的、永远不会让人腻烦的快乐，这就是我们刚才描述过的人享受的，这样的人熟练掌握了众神和人类法则，这样的人在当下快乐，对未来毫无焦虑，因为倚靠不确定的东西的人不可能获得任何确定的支持。因此，他从折磨精神的严重焦虑中摆脱出来了，他不会希望得到或觊觎任何东西，他满足于已经拥有的东西，他不会陷入对那些可疑不定的东西的追求中去。

另外，不要以为他满意的东西是微不足道的——所有的东西都是他的，而且这和亚历山大的拥有方式是不同的，尽管亚历山大已经站在了红海的海岸上，他还是需要比已占有的土地更大的版图。甚至他也没有拥有那些他正掌握着或已经征服了的国家，当时被他派去发现新国家的奥尼西克里图斯（Onesicritus）正在海洋上搜索，并在不知名的海域发起战争。难道还不清楚吗？一个欲火焚身的人必然把双手伸向自然的疆界之外，他受不理智的贪婪驱使，一头扎进未经探索和无边无际的海洋。他手里已经有多少国家，他已经赠送了多少，其他国家进贡了多少，这又有什么区别呢？这样的人依然匮乏，他的贫乏与他的觊觎一样多。

这不仅是亚历山大一个人的罪孽，他成功的冒险经历让他紧跟着酒神和大力神的足迹，这也是所有被运气以丰厚的礼物不断刺激的人的罪孽。想想居鲁士（Cyrus）和冈比西斯（Cambyses）以及所有的波斯王朝吧。在他们中间你发现有谁是对其国家的疆土表示满意的，有谁不是垂死前还渴望扩充版图呢？我们没有必要奇怪。因为贪欲得到的任何东西在被一口吞下时就丧失了，这和一个无论倒多少水都不能灌满的容器没有多少区别。

只有贤哲才能拥有所有东西，并且不必奋力保有它们。他不必派遣使节远渡重洋，不必在敌人的海岸上驻扎兵营，不必在战略要塞上布置守军，他不需要军团或骑兵中队。不朽的众神不以武力统治自己的疆域，只是在晴朗的高空守卫着自己的王国；同样，贤哲也会履行自己的职责，无论多远，都井然有序；并且，作为人类中最强大、最优秀的分子，他视全人类于自己之下。虽然你可以笑他，然而如果你用头脑鸟瞰东西方，思维远及被大片荒漠阻隔的地方，如果你想想地球上所有的生物，富有的自然界源源不断的茂盛产物，那么一个高贵的灵魂就可以像

神那样说：“一切都是我的！”结果他就不会觊觎任何东西，因为没有东西是在一切东西之外的，而一切都是他的。

“这，”你说，“正是我要的东西。我抓到你了！我倒想看看你怎么从这个你自愿跳进去的麻烦中走出来。告诉我，如果贤哲拥有一切，那么其他人怎么有可能给他东西呢？因为别人给他的本来就已经是他自己的东西。因此，你是不可能给贤哲恩惠的，因为无论你给他什么，那都是出自他自己的商店；然而你们斯多亚派认为施惠于贤人是可能的。还要注意，这一问题也是针对朋友而言的。你说朋友们共同拥有一切；那么就没有人可以给朋友任何东西。因为他所给予的是他和朋友共同拥有的财产。”

没有什么会阻止一件东西既属于贤哲又属于那个占有它的人。按照国法，所有东西都是属于国王的，然而国王以其普遍权力拥有的财产，被分发到一个个物主手中，并且每一件独立的东西都是某人的私人财产。因此，我们可以送给国王房子、奴隶和钱，而不会被人说成是用他自己的财产给他送礼。因为从所有权来说，所有的东西都是属于国王的，而实际的拥有者却是作为个体的公民。

我们可以谈到“雅典人及其同伴的领土”，但其实那里的居民土地是划分成不同的私人地产单位的。毫无疑问，土地整体上是某个共同体的财产，但它的各个部分则属于各个拥有者的财产。因此，我们可以把土地送给国家，尽管它们被看成是属于国家的；因为从某种意义上说它们是国家的，从另一种意义上说是我的。

一个奴隶的所有私人储蓄同时也都是属于他的主人的，难道这还有什么疑问吗？然而他可以送礼物给自己的主人。如果主人不愿意，奴隶就什么也不能拥有；但是不能因此说奴隶一无所有；即便某人不愿意，你也可以从他那里夺走一件东西，但不能因此说他自主地送你的东西就不是礼物了。

关于“贤哲拥有一切”这一观点，我们下面还要进一步论证；现在我们都已经同意它。目前我们必须解决的问题是，怎样才能向已拥有一切的人表示我们的慷慨。所有孩子手中的东西都是属于他的父亲的，然而有谁不知道儿子也可以送礼物给父亲呢？所有东西都是属于众神的，然而我们都送他们礼物，并且还向他们奉献。如果属于我的东西也是属于你的，那并不说明它就同时不是我的。因为一件东西可以同时属于你和我。

“妓女属于拉皮条的人，”你说，“但是所有东西都是属于贤哲的，而这里面必定包括妓女，因此妓女是属于贤哲的。但是妓女属于拉皮条的人，因此贤哲是一个拉皮条的。”以与此相同的方式，你还禁止贤哲买任何东西，因为你说：“没有人会购买自己的财产。而所有东西都是属于贤哲的，因此贤哲不买任何东西。”以与此相同的方式，你禁止贤哲借贷，因为没有人会因为用了自己的钱而支付利息的。尽管他们完全明白我们的意思，他们还是要无休无止地诡辩下去。

我的意思是，在所有的东西都属于贤哲的同时，每个人还是会拥有他自己的财产，就像在最好的那一类皇帝的统治下：皇帝以其普遍权力拥有一切，而他的臣民以其各自的所有权拥有自己的财产。我在适当的时刻会证明这一点的。与此同时，如果我说我有可能送给贤哲从某种意义上说是属于他的，而从另一种意义上说是属于我的东西，那么我们就将充分回答手头上的这个问题。有可能给予拥有一切的人某些东西，也不会让人感到奇怪。设想一下，我从你那里租了一间房子，你依然对其拥有某种权利，我也拥有某种权利——这一财产的所有权是你的，而它的使用权是我的。同样地，如果你的佃户表示反对，那么你也不能去碰那些庄稼，尽管它们是种在你自己的地里的；另外，如果玉米的价格涨得太高了，或者你正在挨饿，那么你就会说：

哎呀！徒然面对别人的大丰收。^[21]

这些粮食长在你自己田里，躺倒在你自己地里，将要储存到你自己的谷仓里，但你都只能看看而已。尽管你是物主，你也不能到租给我的屋子里，你也不能带走你已经租给我的奴隶。如果我从你那里雇了一辆马车，那么只要我允许你坐进它，就是给了你一份恩惠。因此，你看，某人接受属于他自己的东西作为礼物是可能的。

在我刚才引用的所有例子中，同一件东西有两个主人。这怎么可能呢？因为在这两者中一个是这件东西的所有者，另一个是它的使用者。我们说有几本书是西塞罗的，售书商多罗斯（Dorus）却说这几本书是他的。这两种陈述都是对的：一个称书是他的，因为那是他写的，另一个则是因为买下了它们。所以说它们同时属于这两个人也是对的，因为事实就是如此，只不过两者拥有的方式不同罢了。因此，提图斯·李维乌斯（Titus Livius）有可能接受他自己的书作为礼物，也有可能从多罗斯那里购得它们。尽管所有东西都是属于贤哲的，然而我还是可以给他属于我个人的东西；因为尽管他感觉到他以国王的方式拥有一切，然而东

西的所有权被分配给了不同的个人，因而他有可能接受礼物并拥有它，也有可能去买东西，去租东西。所有东西都是属于恺撒的，然而他唯一的私有财产是宫廷财库，他以皇帝的普遍权力拥有一切，但是他的私产只是他继承的。于是就可能提出什么东西是他的、什么东西不是他的这一问题，而不算逆君不忠。因为被法庭认定属于其他人的东西，从另一个角度看就是属于他的了。因此贤哲在精神上拥有一切，而在实际的所有权上，他只拥有属于他自己的财产。

比翁（Bion）曾经证明所有人都是渎神的，但是从另一角度看，又没有人是渎神的了。当他想把所有人从塔培安（Tarpeian）岩石上推下去的时候，他说：“任何人只要取走、消耗和占用属于众神的东西，就是犯了渎神罪。但是所有的东西都是众神的，因此任何人只要取走东西，就是从拥有一切的众神那里取走的，因此任何人只要取走了任何东西，就是犯了渎神罪。”又有一次，在他不惧天谴命令人们冲进神庙洗劫朱庇特神殿的时候，他宣称说，没有人会犯渎神罪，因为不管你拿走什么，都是从一个属于众神的地方拿走后又转移到另一个属于众神的地方。

我对这一问题的回答是：说所有的地方都是众神的，这是正确的，但并非所有的地方都献给众神；渎神罪只可能发生在已经被庄严地奉献给神的地方。因此，尽管整个世界是众神的庙宇，是唯一能配得上众神的神圣与伟大的庙宇，然而神圣的东西和世俗的东西还是有区别的。并不是所有在青天白日之下做起来合法的事情都可以在圣地做。

亵渎神灵的人并不能真正地伤害到神，因为神的本性超出一切，然而那个人依然会受到惩罚——是我们的反感要求惩罚他。因此，取走圣物的人犯了渎神罪，即使他偷的东西属于这个世界；因此，小偷也有可能对贤哲犯罪。因为被偷走的东西不是贤哲所拥有的那个宇宙，而是取自他作为个人合法拥有的东西。他会承认对前者的所有权，而对后者，他即使可以拥有，他也不愿接受；他像那个罗马将军一样，当时他因为英勇和对国家的杰出贡献而获嘉奖，他的奖品是一天中所能耕完的土地；当时他说道：“你并不需要超过一个公民应有的欲望的公民。”你不认为拒收这份奖品比获得这份奖品要求更大的英雄气概吗！因为许多人移动过别人土地的界标，但是没有人会为自己的土地划定界线！

因此，当我们看到贤哲的头脑是所有东西的主人，普遍存在于整个宇宙中，我们自然说所有的东西都是他的，尽管按照日常的法律，他可

能什么财产也没有。以监察官的登记簿，还是以他头脑的伟大来衡量他的所有物，是有着巨大的差别的。他会祈祷从你所说的对万物的所有权中解脱出来。

我不会向你提起苏格拉底、克吕西波、芝诺和其他伟人——实际上，他们是太伟大了，因为妒忌没有阻止我们褒奖古人。但是我刚才向你提起过德米特里乌斯，在我看来，自然在我们的时代创造了他，就是为了证明我们既不能腐蚀他，也不可能被他改造好，他有着圆满的智慧，尽管他自己对此表示否认；他对设定的目标坚定不移，他的雄辩足以应对最为宏大的话题，他看不上雕虫小技和过分讲究的语词，而是以伟大的精神奔向主题。我不会怀疑是神圣的天命赋予了这个人如此纯洁的人生和如此强大的演说力量，为的是让我们的时代既不缺少榜样，也不缺少指责。如果某个神灵希望把我们所有的财富都送给德米特里乌斯，而唯一的条件就是他不能将其转送给别人，那么我敢断言他会拒绝。

他会说：“我不想被这一无法摆脱的重担束缚住，我也不想沉沦到生意场的谷底，而我现在是多么的自由自在。为什么你要送给我危害所有人的祸根呢？即便我想把它送给别人，我也不会接受它的，因为我发觉有许多东西并不适合用来送人。我希望清楚地看到蒙住了众多的民族和国王的眼睛的东西，我希望看到你们为之付出了鲜血和生命的东西。首先排列在我面前的是奢侈的战利品，它们四下散开排成一行，如果你愿意，或许那样更好，可以把它们叠成一堆。在那儿我看到了最为丑陋和懒惰的动物乌龟的壳，那是用巨额资金买来的，龟壳上的斑纹非常的精致，而且色彩多种多样，这是这些斑纹最为吸引人的地方，其颜色的多样从其应用于染色以模仿自然色就可见一斑。在那儿我看到了木制的桌子，它的价值相当于一个元老院成员的家产，可怜的树啊，如果你弯曲的地方越多，那么你就会越值钱了。在那儿我看到了许许多多的水晶制品，正是它们的脆弱提升了它们的价格。因为对无知的人来说，一切乐趣皆因丧失这一乐趣的风险而大大增加了。在那儿我看到了亚宝石做的杯子——人们为奢侈付出的当然还是太少了，除非在他们互相吹嘘会用珍贵的石头做的杯子来盛吐出来的酒的时候！我看到了珍珠——不是单个的，给耳朵配的珍珠，而是一串串的珍珠，因为耳朵已被训练好来承载这样的重量了。它们成对地连在一起，而每一对上面还连有其他的珍珠。愚蠢的妇人如果不在每只耳朵上戴上两三串珍珠就不能完全地拥有

被她征服的男人！在那儿我看到了丝绸做的服装——如果那能被称为服装的话，它们根本不能用来防护身体，也不能带来端庄，因此，当一个女人穿着它的时候，她几乎不能问心无愧地发誓说她不是全裸的。这些东西是以巨大的代价从即便是商人也不知道的国家那里进口的，进口它们的目的是让我们的妇女在公开场合展示她们在卧室里向情人展示的一样多的身体！”

噢，贪欲啊，你在干什么呢？有多少东西在价值上超过了你心爱的金子啊！我在上面提到的所有东西都要比它们贵重得多。现在我想来审看一下你的财富，那些刺激我们的贪求的金盘和银盘。然而千真万确的是，大地把对我们有用的所有东西都展示出来，却把这些东西藏了起来，而且把它们埋得很深，她用其全部的重量将它们往深处压，她把它们看作有害的东西；如果将之暴露在光天化日之下，它们注定会成为对各个民族的诅咒。我看到铁被从产出金和银的同一深处挖了出来，为的是我们既不会缺少杀人的工具，也不会缺少杀人的回报。迄今为止，你的财富都是某种实体性的东西。但是还有另一种财富的形式，我们的头脑和眼睛都能被其欺骗。在那儿我看到了信用文书、公债和债券——财富的幻影，贪欲的幽灵，这些东西骗得人们陷入虚幻的喜悦之中。这些东西是什么呢？利息、账本和高利贷又是什么呢？只不过是人类贪欲的非自然形式的名字而已。

我也许会因为自然没有把金银藏得更深，没给它们压上无法挪动的重物而埋怨她——但是你的这些证券是什么呢？那些时间利息和嗜血的12%的利息又是什么呢？这些是我们的意志促成的邪恶！源自于我们自己的品质，在它们那里没有东西可以被看到或触及——它们仅仅是贪欲的迷梦！一个以拥有账本上的巨额财产为乐的人，以拥有大片由戴着锁链的奴隶耕种的土地为乐的人，以拥有需要许多行省和国家提供牧场的牛羊为乐的人，以拥有成千上万的家奴为乐的人，以拥有面积超过一座大城市的私宅为乐的人，这样的人实际上十分可怜。他仔细地检查他所有的财富，看它们被投资到了什么地方，花费在了什么地方，并且感到心满意足，让这样的人把自己已有的和其依然觊觎的作一个比较，他立即就变成了一个穷人！让我走吧，让我回到属于我的财富那里去吧。我知道智慧的王国，这是一个强大而安稳的国家——在“一切属于全人类”这一意义上，我拥有一切！

因此，当恺撒要赏赐德米特里乌斯二十万块钱的时候，他大笑着拒

绝了，还认为拒绝如此一笔小额赏赐并不值得吹嘘！诸位神灵和女神啊，不管恺撒是企图恭维还是企图败坏他，恺撒是多么小气啊！在此我必须重复对这个人的卓越的证明。我听说他对愚蠢的恺撒竟会以为这么一笔钱能贿赂他表示惊奇，他说：“如果他想诱惑我，他就应该送给我整个国家来试试看。”

因此送礼物给贤哲是可能的，即便他拥有一切。并且同样正确的是：也可以送礼物给朋友，尽管我们说“朋友的一切都是共同拥有的”。因为我和朋友共同拥有一切的方式和我与合伙人共同拥有财物的方式是不同的，在后一种方式中，其中的一份归我，另一份归合伙人；而我和朋友共同拥有的方式倒和父母共同拥有孩子的方式类似，如果他们有两个孩子，不会是一人拥有一个，而是每个人都有两个孩子。

首先我要证明：每一个与我合伙的人都没有和我共同拥有什么东西。这是为什么呢？因为这一形式的共有只能存在于贤哲之间，他们是唯一能够理解友谊的人。其他人最多只是合伙人关系，而不是朋友关系。

其次，共同拥有的方式有很多种。为骑士保留的剧院座位属于所有的罗马骑士，然而我在其中占据的座位就成了我自己的财产；而且如果我将之转让给他人，我就会被认为给了他某些东西，尽管我给他的只不过是共有财产。在特定的条件下，特定的东西属于特定的人。在众骑士的座位中我拥有其中的一个，不是用来卖的，不是用来出租的，也不是用来休憩的，它唯一的用处就体现在我观看演出时。因此，当我说我在骑士座位中拥有一个时，我并没有撒谎。但是，如果在我走进剧院的时候，骑士的座位已经坐满了，那么我既拥有那儿的一个座位，因为我拥有坐在那里的特权，又没有这一座位，因为坐在那里的人和我共同享有这一权利。注意，与此相同的一种关系存在于朋友之间：属于朋友的东西都是他与我们共有的，但它也是那个拥有者的财产。我不能在违背他意志的情况下使用他的东西。“你在取笑我，”你说，“如果属于我朋友的东西是我的，那么我就有权把它卖掉。”不是这样的，因为你也没有权利售卖骑士的座位，尽管这些座位是你和其他骑士共有的。你不能售卖、耗用、交换某个东西，这一事实本身并不证明它不属于你。因为在特定的条件下，你所拥有的东西仍然是你的。

.....[22]我已经收到恩惠了，但是无论如何不会更少了。长话短说，一份恩惠也就是一份恩惠，但是用来施予恩惠的方法既可以更好，

又可以更多——也就是表达仁慈之心的那些东西。正如恋人们之间更多的亲吻和更紧的拥抱并不能增加情意，而只是表达情意罢了。

还有一个问题，其实也已经在前面几卷论述穷尽了，因此在这里它将被稍稍提及。在其他地方提出过的论据可以转用到这一问题上。这个问题是：已尽力去报恩的人是否已然回报了呢？“你可以确信，”你说，“他还没有回报，因为他还在尽其全力去报恩。因此，如果他还找不到机会达成自己的目的，那他就没有达成自己的目的，这是显而易见的。另外，一个千方百计找钱还债的人如果还没有找到钱，那么他就还没有还清债务。”

有一些努力是必须带来某种物质性结果的。但是还有一类努力，尽了全力与达成实效同样有价值。如果一个医生为治愈疾病尽了全力，那么他已经尽到了职责；辩护人如果尽其所能地为被告辩护，那么即便被告被定罪，他也履行了自己的职责；如果一个司令官在履行职责的时候深谋远虑，勤奋不已，并且毫无畏惧，那么即便他战败了，我们也会赞扬他的领导工作。你的朋友已尽了全力来回报你的恩惠，但是你的好运气拦住了他；你没有遭受任何可以考验他真实友情的苦难；在你富有的时候，他不能给你财物；在你健康的时候，他不能在床边陪伴你；在你没有遭受不幸的时候，他也不能帮助你，然而即便你没有从他那儿收到恩惠，他也已经回报了你的恩情。并且，他总是渴望回报，等待机会的到来，还为此颇费脑力，焦虑不已，故而比那个早早有机会回报你恩惠的幸运儿，他要努力得多了。欠债人的情况与此大不相同，因为仅仅是去找钱来还债是不够的，他必须真正地还清债务；对他而言会有一个苛刻的债务人站在他的面前，每过一日都要逼他交出当日的利息；对你而言，则有一个慷慨的朋友，如果他看到你为此忙忙碌碌，忧心如焚，他就会说：

让萦绕你心头的烦恼消失吧。[23]

别再忧心忡忡了，我已经得到我希望从你那里得到的东西。如果你认为我还想再从你那里得到什么，那你就是看错我了。你的心意已经完全报答我了。

“告诉我，”你说，“如果他已经回报了，那么你就会说他已经表达了感激之情。那么，是否已经回报的人和没有回报的人就处于同一位置了呢？”

另外，想一想这一点：如果一个人忘记了他所受的恩惠，如果他不

曾努力感恩，那么你就会说他没有表达过感激之情。然而另一个人不分昼夜、殚精竭虑，全然忽视他的其他责任，全神贯注于回报恩情，并且千方百计地不让一个机会从他的身边逃过。那么，一个全然忘记感恩的人和一个人一直想着如何感恩的人一样吗？在你看到我不缺乏报恩的动机时，你还要我付出实际的报答，那么你就是不公正的。

简言之，试想在你不幸被俘的时候，我借了钱，并将自己的财产抵押给债主，在隆冬季节沿着海盗横行的海岸航行，冒着即便是平静的海洋也充满的种种危险；穿越所有的荒野地，去寻找其他人避之不及的海盗；最终我找到了他们，但是其他人已经把你赎出来了——你会说我没有报你的恩吗？更有甚者，如果我在航行途中遭遇沉船，丢失了替你赎身的钱，如果我自己陷入了我希望将你从中解救出来的牢狱之中，你还会说我没有报恩吗？不，以众神的名义！——雅典人称哈默狄乌斯（Harmodius）和阿里斯多基顿（Aristogiton）为“诛戮暴君者”，而穆西乌斯（Mucius）留在敌人祭坛上的手和波西那（Porsina）之死一样的荣耀；英勇地和命运斗争总是光荣的，即便它没完成任务。如果一个人关注每一个机会，并且一个接一个地企图抓住它们，他所回报的要比那个有幸抓住第一次机会报恩的人要多得多。

“但是，”你说，“你的恩人给了你两样东西，即他的财产和他的善意。因此，你也欠他两样东西。”对于不做进一步努力就只以善意回报你的人，你这么说是非常正确的，但是对一个既有意愿、又尽了一切可能尝试的人，你就不能这么说，因为他在其力所能及的范围内，已经把两样东西都给你了。还有，计算数量并不总是相宜的。有时候一件东西有两件东西的价值。因此，热烈和急迫的报恩渴望可以代替物质回馈。并且，如果不付出物质回馈，意图在报恩上就没有价值，那么就没有人能对众神感恩，因为我们能回报众神的只有善意。“我们不能，”你说，“赠予众神其他任何东西。”但是，如果对一个我应该回报的人，我也是除了感激之外拿不出其他东西，那么为什么这唯一可以感激众神的方法不能用来表达我对恩人的感激之情呢？

然而，如果你问我到底是怎么想的，并希望我给出最终的答案，那么我就会说，施惠者应该认为自己已经得到了回报，而受惠者则应该感到他还没有回报。前者应该使后者得到解脱，而后者依然应该觉得自己负有义务。前者应该说：“我已经收到了。”后者则应该说：“我还欠着呢。”不管讨论什么问题，我们都要记得公众的利益。我们必须对所有的

借口关上大门，不要让忘恩负义者在它们那里得到庇护，并利用它们来拒付债务。“我已经做了力所能及的一切。”他说道。很好，那就继续这样做吧。告诉我，难道你认为我们的祖先愚蠢到了这样的程度，以至于不明白一个把借来的钱用于淫逸和赌博的人和因为火灾、遭劫或其他某种重大的不幸而失去借来的和自己的财产的人是一样的？不可能！他们不会找借口，他们认为人们必须信守承诺。在他们看来，少许好借口不被接受，也要比所有人都找借口要好。你说，为了回报你已做了一切。对你的恩人而言，这应该够了，但是对你来说还不够。一个你欠他情的人如果你所作的全部热切、勤勉的努力视为无物，那么他就不配得到回报。同样，如果有人接受你的善意作为回报，那么如果你不因为他的慷慨大度而越发更为急切承认他有恩于你，那么你就是忘恩负义的。不要急于让他解脱你，也不要找人见证此事；丝毫不要放松寻求更多回报的机会。对这个人回报是因为他要求回报，对另一个人回报是因为他不要你回报。回报前者是因为他不好，回报后者是因为他好。

因此，你没有理由去关注这个问题，即如果一个贤哲不再智慧并已经变成了一个坏人，那么那个曾受惠于他的人是否应该回报他呢？即便贤哲已经变坏了，你还是会还他借给你的钱；借钱还钱。那么你不报恩的理由在哪里呢？因为他变了，他就该改变你吗？告诉我，如果你在一个人健康时收了他某样东西，那么在他生病的时候你就不还了吗？要知道，朋友虚弱时会更增加我们对他的义务。这个曾是贤哲的人也病了——只不过是病在心头。我们不但应该帮助他，而且还要宽容他；愚蠢是一种心病。

为了让这一问题更为易懂，我想在这里应该作一个区分。恩惠分为两种——一种是完美的和真正的恩惠，它只能由一个贤哲给予另一个贤哲；另一种是日常的、普通的恩惠，它是我们这些无知者彼此相互给予的。就后者而言，毫无疑问，我应该回报那个给予我恩惠的人，不论我的朋友成了杀人犯、小偷还是通奸犯。犯罪自会有法律来应对。法官而不是忘恩负义者能更好地改造罪犯。不要让任何人因为他是坏人而把你变坏。对一个好人，我会将回报双手奉上；对一个坏人，我会将回报扔给他。给前者回报是因为我感激他，给后者回报则是为了不再欠他的。

至于说另一种恩惠，有这样一个问题：如果我不是贤哲就不能收受这种恩惠；但是我能不能回报呢，如果他已经不是贤哲？因为你说：“设想我回报了，他却不能得到它，他再也不能接受回报了，因为他已经不

知道如何使用它了。告诉我，你会命令我把球扔还给一个已经伤了手的运动员吗？给予别人他不能接受的东西，这是愚蠢的。”

让我们从回应你的最后一个观点开始：我不会给任何人他不能接受的东西。但是即便他不能接受回报，我也要回报于他。因为一个人只有接受了我的恩惠，我才能让他承担回报的义务，也只有回报才能使我从欠他的情中解脱出来。他不会使用它吗？那就让他明白这一点。错误在他，而不在我。

“归还一件东西，”你说，“就是把它交给能够收下它的人。请问，如果你欠某人一些酒，而他命令你把酒倒入一张网或一个筛子中，你会说你把酒还给他了吗？或者，如果归还一件东西会弄丢这件东西，你还愿意归还它吗？”

归还就是在物主想要的时候把欠他的东西给他。这是我唯一需要做的事情。至于他应该拥有我给他的东西，这是稍后要考虑的事情。我欠他的不是保护他东西的责任，而是还债的信义；如果他不能拥有它，那也比我没有归还它要好得多。同样地，即使我的债主一收到我的钱就去市场里花掉，我还是会还他钱；即使他让我把钱交给他的情妇，我还是会照办；即使他把我给他的硬币倒入他的外袍的褶皱中，我还是会给他。因为我的责任就是归还，不是保护和守卫归还的东西。我要看管的是我收到的礼物，而不是已经还给别人的东西。当它在我手里的时候，我必须保其周全。但是，即使他在取回它的时候会弄丢它，当他索要的时候我还是必须将其归还。对一个好人，我会在方便的时候回报他；对一个坏人，则在其索要时。

你说：“你回报他的东西不能和他给你的东西相同。因为你是从一个贤哲那里收下它的，而现在你要回报的是一个愚者。”是的。我回报他的是他现在能够接受的那类东西；如果我回报的次于他给我的，那么这错不在我而在于他；并且，如果他重获智慧，我就会以他给我的同类东西回报他。在他依然处于邪恶之中的时候，我会回报他能够接受的那类东西。

“告诉我，”你说，“如果他已经变得不仅邪恶，而且野蛮，甚至残忍，就像阿波多罗斯（Apollodorus）或法拉里斯（Phalaris）一样，你还会回报这样的一个人吗？”我的回答是：自然不会允许一个贤哲遭受如此的巨变。一个人不会从最佳状态跌落到最差状态；甚至一个恶人也必然会保留着几丝善的痕迹；美德不会消失得如此彻底，以至于没有在

心里留下无法擦去的恒久印记。被圈养的野兽如果逃回森林，依然会保有一些早先的驯良，而且它们离最温顺的野兽与离那些完全野性而且从未驯养的野兽的距离一样远。没有一个曾经拥有智慧的人会跌入彻头彻尾邪恶的深渊。智慧的颜色已渗入很深，不会完全从他心中褪去或被抹黑。

其次我要问，你提起的那个人是仅仅在精神上残忍，还是已经有对公众施暴的行为了呢？你提到了法拉里斯和阿波罗多罗斯，但是如果恶人将恶性隐藏了起来，那么为什么我不该为了断绝和他的关系而将他的恩惠还给他呢？但是，如果他不仅以人血为乐，更嗜血饮之；如果他残忍无比地拷打老人孩子，并且他的狂乱不是愤怒的结果，而是源于残忍之快感；如果他当着父母的面屠杀他们的孩子；如果他不仅仅满足于杀死受害者，还对其严刑拷打，不仅用火烧，还将他们烘烤致死；如果他的城堡总是血流成河——那么我们的反应就远远不止不还他恩惠！因为不管是什么东西将我和他联系起来的，他对日常人伦的践踏已经切断了这一联系。如果他曾经赠予我某物，却动用武力与我的国家为敌，那么他会失去一切向我要求感激的权利；而且，对他回报将是一种犯罪。如果他没有侵犯我的国家，只是为祸他自己的国家，如果他远离我的国民，只是折磨蹂躏他自己的人民，那么，即便这种邪恶行为没有让他成为我个人的敌人，也会让我对他痛恨不已；并且，与我对他个人的责任相比，我对整个人类的责任要更为重要和迫切。

但是虽然是这样，虽然从他违背所有的法律的那一刻起，他就不在法律涵盖的范围之内了，由此我可以随心所欲地对待他，但是我还是认为应该遵守下面这个区分：如果我对他的恩惠的回报既不会增多或维系他为祸的力量，也不会给国家带来灾难性的后果，那么我就会归还他的。我会愿意救他的幼子的——因为这样做怎么会伤害那些他残忍对待的人呢？但是我不会给他支付卫队的金钱。如果他要大理石和华丽衣服，这些奢侈的装饰品不会对任何人有害，我会给他的。但是我不会给他士兵和武器。如果他要求演员、妓女和其他可以软化他残暴本性的东西作为厚礼，我会很乐意地送给他的。我不会送给他三层桨战船和铜钩战船，但是我会送他游艇、快艇和其他那些帝王的海上玩物。如果他的健康已经恶化，那么我将用一个行动来施惠全人类，同时也回报他的恩惠[24]。因为对这样的人来说，唯一的药方就是死亡；如果一个人再也不会恢复神智，那么他最好还是死去吧。但是，这种程度的邪恶是如此

罕见，以至于总是被当作一桩奇事——这就像大地开裂，海底岩洞喷火一样。因此，就让我们不谈它了，去谈谈那些我们不会为之战栗的邪恶吧。

至于那种我可以在任何集市上看到的坏人，只有某些人会怕他们；我会回报从这种人那儿收到的恩惠的。通过他的邪恶来获益，是一种错误。让我把不属于我的东西还给它的主人吧。他是好人还是坏人又有什么分别呢？但是，如果我是在施惠而不是在回报，那么我会对此细细探究的。

这一点让我想起了一个故事。某个毕达哥拉斯的信徒有一次从一个补鞋匠那里买了一双很好的鞋子，因为很贵，他没有当场支付现金。几天后他为了付钱又去了那家商店，他敲门敲了很长一段时间，有人在里面说：“为什么你要浪费时间呢？你要找的那个补鞋匠死了，已经被焚化了。对我们来说这是一件伤心事，因为我们永远失去了朋友，但是对你们来说不是这样的，因为你们认为他会再生。”这是在嘲笑毕达哥拉斯学派的信条。听到这话，我们的哲学家并非不情愿地怀揣着四个银币回家了，还不时地用手掂量着它们。后来，他责备自己为了免于支付这笔钱而暗自高兴，他意识到自己为这种卑微的获益而开心，于是他又回到了那家鞋铺，自言自语道：“对你来说那个人还活着，那就把欠他的钱还给他吧。”然后他就通过门缝把四个银币塞了进去，并且为自己违背良心的贪欲而惩罚自己，以免自己养成占有不属于自己的东西的习惯。

找到那个你欠他东西的人，还给他吧；如果没有人向你索要，你就自己向自己催讨。你不必关心那个人是好人还是坏人；先偿还，再谴责。你已经忘记了你的几种责任是如何划分的——对他来说，遗忘是可喜的；对你而言，我们已经叫你必须记住。然而当我们说施惠者应该遗忘的时候，我们并不是要剥夺他关于这一行为的全部记忆，特别是在这是一种十分高尚的行为的时候。为了让一些规则能符合真正的合法性，我们会夸大地陈述它们。我们说：“他绝不能记住。”而我们真正的意思是：“他绝不能喋喋不休地吹嘘和出言不逊。”因为有一些人在所有的集会中都会提起他们曾做过的好事。清醒的时候说，醉酒的时候也说，对陌生人说，对朋友也说。为了消除这种过度的、应予以谴责的自我意识，我们才说施惠者必须遗忘，这是在要求他去完成他无法完成的任務，但能迫使他保持沉默。

如果你对那些执行命令的人缺乏信心，那么为了能让他们完成适当

的任务，你就必须向他们提出过分的要求。一切夸张说话法的目的就是通过谬误来到达真理。因此诗人说马是：

它们的洁白让白雪含羞，它们的速度让疾风汗颜。[25]

诗人这是为了让人们相信可能的东西，他才会说这些不可能的话。另一个诗人说：

比磐石更顽固，比急流更凶险。[26]

他这么说并非认为他能让人相信会有人像磐石一样坚硬。夸张从不希望它的大胆断言会被人全盘相信；但是为了让人相信可信的东西，它便说不可信的东西。我们说：“让给予恩惠的人忘掉它吧。”而我们的意思是：“让他好像已经忘了吧。不要让他关于恩惠的记忆被人看到吧。”我们说我们不应该要求回报，但我们并不废止所有对回报的要求。因为经常有必要向坏人催讨，甚至好人也需要提醒。那又怎么样呢？我不该向那个没有意识到机会来临的人指出它吗？我不该告诉懵懂不知的人我的需要吗？为什么有人可以有机会对他不知道这些欲望表示否定或抱歉呢？有时候我们可以大胆地去提醒，但是要谦虚地，不要摆出一副要回合法权利的样子。

有一次苏格拉底对他的朋友们说：“如果我有钱，我就会买一件斗篷。”他没有向任何一个人提出要求，但是他提醒了所有人。关于由谁来送给他斗篷的竞争展开了。为什么原来没有这样一个人呢？苏格拉底要的东西是多么的微不足道啊！但是苏格拉底接受谁的礼物，这是重要的。他还能更轻微地责备他们吗？“如果我有钱，”他说，“我就会买一件斗篷。”在这之后，任何一个急着送斗篷给他的人都已然迟了，他已经没有对苏格拉底尽到责任了。因为有些人急于要求回报，所以我们就禁止这么做；但这不是为了绝对禁止人们提出这种要求，而是为了让人们少提。

阿里斯提普斯（Aristippus）有一次在享受香水味的时候，喊道：“让那些贬低此等妙物的衰仔们下地狱吧！”我们也应该喊道：“诅咒那些卑鄙的讨债鬼吧，他们催逼我们加倍偿还他们的恩惠，他们贬低了如此美妙的一件事——提醒他朋友回报的义务。”然而我将会使用这一友谊的特权，并且我会向任何一个我可以问的人要求回报；这样的人会把回报第一次恩惠看作接受第二次恩惠的机会。就是在抱怨他的时候，我也不会说：

我发现这个可怜的人躺在岸边，他的船只和朋友都被冲走；我真愚

蠢啊，我同情他，还送给了他半壁江山。[27]

这就不是提醒，而是责备了。这是让一份恩惠面目可憎，这会使人感到有权——甚至乐于——忘恩负义。用这样轻柔和友好的语言唤醒他的记忆吧：

不管怎样，我曾经帮过你或给你带来过快乐——[28]

这就足够了，甚至还过了；而他则会回答说：“你当然帮过我，你把我这个‘躺在岸边的可怜的人扶了起来’！”

“但是，”你说，“如果我们这么说了却一无所获。如果他佯作他忘记了——我该怎么做呢？”你现在提出的正是一个紧迫的问题，它很适合用来结束我们眼下的议题，这一问题就是：我们怎样对待忘恩负义者。我的回答是：平静地，有教养地，宽宏大量地对待之。决不要让任何人的失礼、健忘和不知感恩惹怒你到这种程度，以至于你对过去的善行感到不悦；决不要让此种不公惹得你说出这种话来：“真希望我没做这件事。”即便你的恩惠不圆满，你也应该从中找到乐趣；如果你直到现在都不后悔，那么忘恩负义者就会永远后悔！你没有理由好像发生了怪事一样的激动；如果它没有发生，你才更应该觉得奇怪。他们这么做，有的是在困难面前畏缩不前，有的是因为花费，有的为虚假的羞耻所阻，因为他回报就是承认他曾接受过恩惠，有的源于对其责任的无知，有的是因为懒惰，有的由于事情太多。看看人们是多么的贪婪！在一个无人知足的世界里，你不必为没有人回报而感到奇怪。有谁会如此的坚定可靠，以至于你可以将恩惠安全地存放在他那里呢？有的因为色欲而疯狂，有的是食欲的奴隶；有的专注于不择一切手段地聚敛财富盈利；有的备受妒忌的煎熬，有的受盲目的野心的驱使，直到撞到刀口上！此外，还有精神上的懒惰和衰老，以及相反，心灵的不安分和骚动。还要考虑到过高的自我评价，以及为那些本应受鄙视的事情而骄傲自满。别提顽固地坚持犯错了；反复无常，见异思迁；此外还要加上这些东西：轻率的鲁莽，不愿意给我们忠实劝告的胆怯，纠缠着我们的诸多错误，最软弱的人的大胆，最好的朋友的不和，相信每一件最不确定的事情——这是普遍的弊病，以及一旦某些东西到手，就对其表示鄙视，尽管以前想都不敢想得到它。在所有这些不安分的激情中，你还希望找到诚信这一最为平和的品质吗？

如果你能在脑海里目睹真实的生活图景，那么你会认为你看到了一座刚被洗劫过的城市，在那里对正派和公正的关注已不复存在，人们听

从的只有武力，就好像有人下了世界大乱的命令一样。大火没有闲着，利剑也没有闲着。所有的罪行都被免于法律的惩戒。宗教即使在面对敌人的侵略时，也不能制止那些冲过来抢劫的人。有的人洗劫私宅，有的则洗劫公共建筑物，有的人洗劫宗教场所，有的则洗劫世俗场所；有的人破门而入，有的则跳上墙头；有的推倒了挡其去路的墙壁，打通前面的道路，跨过废墟奔向战利品；有的人只抢劫不杀人，有的在大肆破坏的时候双手沾满鲜血；每一个人都带走了属于别人的东西。

噢！在这场人类贪欲的大争夺中，如果你希望在这些抢劫犯中会有一个将赃物归还的人，你就是忘记了人类的共同命运！如果你为人们忘恩负义而愤慨，那你也该为他们骄奢淫逸而愤慨，为他们的贪婪而愤慨，为他们的无耻而愤慨，为病人病容不整、老人脸色苍白而愤慨！这确实是一种滔天罪行，是不可容忍的——它导致人们纷争不断，它破坏了脆弱的人类赖以生存的和谐，但是它如此常见，以至于那个抱怨它的人自己也不能幸免。

悄悄地问你自己：是否总是会回报你的那些恩人，是否没有人曾在你的身上浪费他的善意，你是否记得所有受过的恩惠。你会发现，你在孩提时代接受的恩惠，在你成人之前就已从你的记忆中溜走了，而那些年轻时的记忆则不会维持到老年。一些是我们遗失的，一些是我们抛弃的，一些是逐渐地从我们的视野中消失的，还有一些是我们故意闭目不见的。为了替你的弱点辩解，我会说记忆是一个易碎的容器，不足以容纳很多东西。它接受的东西越多，失去的也越多；最新的印象会挤走最早的印象。因此你的保姆对你的影响力最小，因为逝去的岁月早已使她的恩惠变得遥远不清；因此你已不再尊敬你的老师；因此现在当你专注于竞选执政官祭司职位时，你已经全然忘记那些选你做财政官的人。如果你仔细探察，你会在自己内心中发现那个你抱怨不已的罪恶。对一个人人有份的错误发怒是不公平的，愚蠢的，因为你也有份——如果你想被人宽恕，你就必须宽恕他人。你的包容能使他变得更好；指责则显然会让他变得更糟。你没有理由让他变得厚颜无耻，让他保有些许的羞耻吧。过于响亮的指责经常会让诚实很快地消失。没有人害怕成为那个大家认定他所是的人。他的错误一旦人人皆知，他就失去了羞耻感。

“我浪费了我的恩惠。”你说道。我们会说我们浪费了那些我们献给神的東西吗？但是即便我们没有得到好报，一份被恰当地施予的恩惠也

是一件献给神的东西。他不是我们所希望的那种人。那么我们就不要学他，让我们的做人原则依然一贯不变。你的损失并不是发生在他忘恩负义的那一刻——只不过在那个时候，它显露出来了而已。如果一个人没有给我们带来羞耻，那么他就不会暴露他的忘恩负义；因为事实上，对失去恩惠的抱怨就是它没有被恰当地施予的证据。在法庭上，我们应该竭尽所能地为他辩护：“也许他没有能力，也许他不知道，也许他以后会回报的。”聪明的债主总是鼓励债务人，给他时间，于是最终能收回借款。我们应该做同样的事情。让我们细心呵护脆弱的忠诚感吧。

“我浪费了我的恩惠。”你说道。你真蠢，你不知道你的损失发生在什么时候！你在给予的时候就已经浪费了它，只不过这一事实到现在才显露了出来而已。即便对那些看起来被浪费了的恩惠，温柔忍耐也是最为可贵的。心里的伤口和身上的溃疡一样，必须要细心地照料。可以耐心解开的绳子经常会因为用力拉扯而断掉。你有辱骂、抱怨和指责他的必要吗？你为什么要让他从回报的义务中解脱出来呢？他是忘恩负义的，但他在这之后什么都不欠你的了。去激怒一个你曾施予其大恩的人有什么意义呢？这样做的结果就是：他从一个可疑的朋友变成了一个确定无疑的敌人；并且，为了为他自己辩护，他会来诋毁你，于是就会出现这样的谣言：“我不知道他为什么不能忍受一个他亏欠如此之多的人。这谣言背后有某种原因吗？”任何一个人，即便他不滥加诋毁，只要他向别人抱怨一个比他好的人，那个人的声誉就会被他破坏；并且，没有人会满足于捏造轻微的罪名，因为他恰恰是通过弥天大谎来赢得人们的信任的。

如果可以和他维持表面上的友谊，这样岂非好得多？如果他恢复了理智，甚至可以和他维持真正的友谊！持之以恒的善会征服恶人。当善良的人不仅帮人，还要人不要回报时，没有任何人会如此铁石心肠、如此敌意地接受善意，以至于他不能去爱一个善人，即便他同时也还在伤害这个善人；应当说，甚至他们能免于遭受处罚的事实也使他们又亏欠了这个善人。因此，想想吧，你说：“他还没有回报我，我该怎么办呢？”像众神——这些高贵的造物主——那样做吧。众神在开始就给不认识的人恩惠，并且还持之以恒地给那些忘恩负义者恩惠。有人指责他们对我们漠不关心，另一些人则指责他们对我们不公；有人[29]把他们置于是非之外，说他们懒惰而衰弱，将他们留在没有光、没有任何工作的地方；其他人则声称太阳仅仅是一大块石头，或者是燃烧着的微粒的偶

然集合体——反正他不是神。然而正是太阳使我们得以区分工作和休息的时间，使我们得以避免陷入黑暗和永夜的混乱之中，他通过自己的运动调节四季，滋养我们的身体，促进谷物的生长，催熟诸多果实。然而，就像最好的父母对孩子们的恶言恶语仅仅报以微笑一样，众神并没有停止将他们的恩惠堆积到那些对恩惠的来源表示怀疑的人身上，而是将他们的恩惠一视同仁地分发到所有的国家和人民中去。他们只拥有做善事的力量，他们给大地播撒及时雨，他们用风推动海洋，他们依据星星的运动路线划分四季，他们插入温度适中的季节来修正冬夏的极端气候，他们还温柔和善地宽容我们虚弱的灵魂所犯下的诸多错误。让我们模仿他们吧；即便我们的许多礼物被徒劳无功地给了出去，让我们继续给予吧，甚至还要给予那些曾使我们遭受损失的人。一座房子的毁坏不能阻止任何人另盖一座新的；当大火烧毁了一座屋子时，我们在废墟依然灼热的时候就打下新的地基；而且，我们一次又一次地在同一个地点建起新的城市。心灵是如此持之以恒地抱有美好的希望啊。除非人们愿意再次尝试那些已经失败了的努力，他们早就会停止在海洋和陆地上做任何事了。

“如果一个人忘恩负义，那么他伤害的不是我，而是他自己。在我施予恩惠的时候，我就已经享受到了它的果实。有人忘恩负义，这不会让我放慢施惠，但会让我在给予的时候更为小心仔细。从一个人那里失去的东西，我会从其他人那里得到补偿。但即便是对他，我也会再次给他恩惠，就像好的农民以悉心的照料和耕耘来克服土地的贫瘠，我也会是胜者。对于我而言，被丢弃的是恩惠；对于人类而言，被丢弃的是忘恩者。给予恩惠并失去它，这不能证明一个灵魂是美好的。能证明美好灵魂的乃是：在失去恩惠后却依然给予！”

[1]由于塞涅卡的《论恩惠》较为冗长、重复，我们选译了7卷中的4卷，即第1,2,6,7卷。——译者注

[2]这句诗的作者不详。

[3]该用法来自于佛里克索斯和金羊毛的故事。

[4]克吕西波是早期斯多亚学派的主要理论家。

[5]欧律诺墨的原意是“大海的女儿”“宽阔”。

[6]例如，送礼者可能会垂涎他的遗产。——原注

[7]罗马官方每天出版的刊物，在某种程度上相当于我们的报纸。

[8]塔连特，古罗马的钱币单位。——译者注

[9]这可能比喻罗马人对角斗士的处理习惯。

[10]此处原文“张某某”和“李某某”同为一个单词so-and-so，意即某某人，为符合中文的习惯，故作此译。——译者注

[11]奥古斯都时代的一个小诗人。——原注

[12]维吉尔：《埃尼阿斯》卷5,162。

[13]这句话的意思是：让太阳和月亮通过显示它们有拒绝帮助我们能力来证明它们有帮助我们的愿望。——原注

[14]天体或星座被古人视为众神。

[15]指人类。——译者注

[16]波斯的一个国王。

[17]波斯大军入侵希腊后，在温泉关受到斯巴达三百勇士率领的希腊联军的英勇阻击。——译者注

[18]埃尼阿斯（Aeneas）是传说中的特洛伊贵族，特洛伊被希腊联军打败后，他携老父冒火逃出，据说后来逃到意大利，建立了罗马。——译者注

[19]见维吉尔《埃尼阿斯》卷11,11。

[20]维吉尔：《农耕》卷2,45。

[21]维吉尔：《农耕》卷1,158。

[22]原文有残缺。

[23]维吉尔：《埃尼阿斯》卷6,85。

[24]此处讲的“恩惠”指自杀的方法。

[25]维吉尔：《埃尼阿斯》卷7,84。

[26]奥维德：《变形记》卷13,801。

[27]狄多（Dido）在疯狂的绝望中细数了她为埃尼亚德做的事情（维吉尔：《埃尼阿斯》卷4,373）。

[28]参看维吉尔《埃尼阿斯》卷4,317。那时狄多依然希望埃尼阿斯能够改变主意。

[29]例如伊壁鸠鲁学派。——原注

论贤哲的坚强

贤哲不可能被伤害，也不可能被羞辱

塞里纳^[1]，我有充分的理由说：斯多亚派与其他学派有很大的不同，一如男人和女人有很大的不同。虽然男人和女人对人类社会做出同等的贡献，但是女人生来就是服从，男人生来就是发号施令。其他学派的哲学家采用了温文尔雅且有说服力的方法，仿佛知根知底的家庭医师，通常不用最好最有效的方法，而是用被允许的方法，去医治他的病人。选择了勇敢之路的斯多亚派哲学家，不很在乎如何使自己更有诱引力，以吸引我们这些登门的学子，而是尽快援救我们，引领我们攀登那飞矢不及、命运之神也难以驾临的高耸巅峰。“可是，”你说，“你们要求我走的那条路陡峭而又崎岖。”那有什么？平坦的道路能达到高山之巅吗？但是，实际上这条路并不如你想象的那么峻峭。首先扑面而来的确实是巉岩和悬崖，看上去不可通行，然而这是由于距离造成了错觉；就像许多遥望时似乎是一堵无缝无隙的峭壁，当你走上前去，就会发现原来看似险峻的峭壁，慢慢地在你眼前展开，变成一片平缓的斜坡。

最近，当你偶尔听人谈起马库斯·伽图时，你会愤愤不平，因为伽图的同代人没能理解他，因为人们对他的评价甚至低于那个瓦蒂涅（Vatinius）^[2]，而实际上他比庞培和恺撒都高大；那历史的一幕幕令人感到羞辱：伽图站在古罗马城的广场上，还没来得及开始演讲就被人扒下了宽大外袍，在被一群乌合之众从演讲台一直赶到法比乌斯拱门（the Arch of Fabius）之后，他不得不忍耐一批疯子的低俗言语、唾液和其他所有的羞辱。于是我得说，你完全有理由为这个国家感到不安——这个一边有普贝列·克劳狄乌斯^[3]，一边有瓦蒂涅和所有大流氓的国家，正在被出卖，被不计后果地贪婪吞食；而这些人却没有意识到，在出卖国家的同时他们自己也被出卖了。至于伽图本人，请你用不着操心，因为贤哲是不可伤害，不可羞辱的。我还要说，伽图是不朽的神给我们的贤哲榜样，比希腊神话中俄底修斯和赫利克勒斯两位英雄更真实。我们斯多亚派认为这些人是贤哲，因为他们是不可战胜的，因为他

们藐视享乐，因为他们无所畏惧。伽图不与畜生格斗——追捕畜生的人是猎人和农民；他不用刀枪追捕怪物，也不愿意苟且偷生；当权力可能落入一人的手心时，他放弃了生命。在他不再幼稚轻信、知识得到最充分的发展时，伽图与野心作斗争；野心这个炫目迷心的权势怪物，贪欲无际，整个世界由三个人瓜分都嫌不够。^[4]他与这个不堪重负而日趋没落的国家里的种种恶习孤身奋战，他尽自己所能挽救共和制度，直到最后他自己撤退，目睹自己为之长期奋斗的共和制度的结束和三头同盟中两人的败亡。伽图没能拯救自由，自由也没能拯救伽图。设想一下，什么事能够伤害这样的一个人？免除他的保民官职务？脱下他的外袍？往他神圣的脑袋上吐污秽的唾液？贤哲是安全的，伤害或羞辱都奈何他不得。

我能想象，你怒火中烧；你随时会惊叫：“这些话正是减损你们斯多亚学派训诲的分量的。你们说大话，你们的承诺我们不仅不想要，而且更不会相信；大话毕竟是大话，当你否认贤哲是穷人时，你不能否认他既没有奴隶，没有房子，也没有食物；当你否认贤哲是疯子时，你不能否认他确实失去了理智而胡言乱语，他会受迷乱心智的驱使去铤而走险；当你否认贤哲是奴隶时，同样你也不能否认他会被出售，他会听命而行，为他的主人尽奴隶的义务。因此，尽管你们自以为登上了山顶，但是你们与其他学派的水平其实没有区别——只是变换了对事物的称呼。因此我怀疑在‘贤哲既不可伤害又不可羞辱’这乍眼看显得崇高华丽的格言的背后也有此类东西。贤哲是超越感受伤害，还是超越遭受伤害，两者有很大区别。因为，如果你说他能平静地承受伤害，那么他没有特别的优势；他只是幸运地拥有了一种普通的品质，即那种从不断受伤的过程中获得的品质——忍耐。但是，如果你说他不可伤害，那等于说，没有人能企图伤害他，那么，我将放弃一切，成为一个斯多亚信徒。”

我确实没想用光荣的言辞来粉饰贤哲，我只是要把他放在伤害够不到的位置上。“那又怎么样？”你说，“难道就没有人攻击他，没有人企图攻击他？”世界上没有无人亵渎的神圣事物，但神圣的依然神圣，即使有人要亵渎也纯属徒劳，他们绝对毫发无损。不会受伤害的事物并不等于没有人去伤害它，而是伤害不了；我要告诉你的正是贤哲的这一特征。鉴于未经受考验的力量是不确定的，而击退所有攻击的防守是最真实的，你能怀疑不可战胜的力量比不受攻击的力量更可信？因此你要知

道，一个不可伤害的贤哲比一个未经伤害的贤哲更高强。我要说，勇敢的人是战争不能征服的人，是敌人进攻不能吓倒的人，而不是那些无所事事、养尊处优的人。所以，我断言，贤哲是不会蒙受任何伤害的。因此，不管有多少根标枪向他投掷都没关系，因为，没有一根能刺中他。正如某些石头的硬度超过钢铁的硬度，武器对它们不能切，不能砍，也不能碾，而那些切削的器具却变钝了；某些物质火不能摧之，尽管烈焰熊熊，它们仍保留其硬度和形态；某些伸向大海的悬崖，粉碎了海水的威力，虽然被鞭打了无数岁月，却没有留下大海怒涛的一点痕迹。贤哲的精神正是如此，他积累了一种不可战胜的力量，可与坚硬的石头、耐火的物质和海边的悬崖媲美。

“那又怎么样？”你说，“难道就没有人企图去伤害贤哲了？”不，会有人企图伤害贤哲，只是伤害不了他。由于他超凡脱俗，仰之弥高，所以没有任何一股恶势力能够跨越这个距离而伤害到他。甚至当那些有权有势的人想方设法去伤害他时，他们所有的攻击都会落空，就像弓箭射向高空，却没有目标，虽然飞得很高，视线不及，然而仍旧簇坠羽落。那个愚蠢的首领对着太阳射出大量的箭，使天空一阵黑暗，可是有任何一支箭击中太阳了吗？^[5]当他的铁链沉入海底时，他缚住海神了吗？正如凡人的手不能伤害神圣的事物，捣毁神殿烧毁神像伤害不了神一样，所有企图针对贤哲的肆无忌惮、傲慢无理的行为都是徒劳。你说：“如果没人想去做，那会更好。”那你是强人所难了——你是希望人类不做错事。不做这些错事对那些本来想做的坏人是有好处的，但是对不受任何事情影响的贤人，做和不做都无益于他。我的看法不同，我倒认为，在挑衅中保持平静更能体现贤哲的力量，正如战火中的将军是强而有力的，深入敌国的勇士是沉着冷静的。塞里纳，如果你愿意，我们把伤害和羞辱作一个比较。前者的性质更为严重；后者较轻——只是脸皮问题——因为人没受到伤害，只是被激怒了。然而这属于思想问题，是虚荣心在作怪，他们认为没有什么比羞辱更痛苦。所以你会发现奴隶宁可挨鞭子也不愿挨拳头，他们认为鞭子和死亡比辱骂更可忍受。这是多么荒谬，他们不仅因为疼痛而苦恼，而且因为疼痛的念头而苦恼；这就像魑魅的黑暗、丑陋的面具和扭曲的面容都能把孩子们吓得惊恐失色；听到不喜欢的名字、看到某个手势以及其他曾经惊吓过他们的事物都能让他们流出眼泪。伤害就是想要使一个人受坏事（邪恶）的攻击。但是贤哲没有容纳坏事的空间，因为智慧所知道的唯一坏事就是卑鄙；而只要有

美德和正直的存在，卑鄙就不可能进入。因此，如果说没有坏事就没有伤害，没有卑鄙就没有坏事邪恶，而且，如果卑鄙不能侵入一个已经拥有正直的人，那么伤害就够不着贤哲。因为，如果受到伤害就是遭受坏事，而且贤哲不可能遭受任何坏事，那么就没有任何伤害能影响到一个贤哲。遭遇伤害的人都有损失，一切受到伤害的人都必然损失了地位或人身或财产。但贤哲没有什么可损失的东西。他的全部财产就是他自己，他没什么东西可托付给命运的，他的财富是安全的，因为他只要有美德就满足了；美德不是命运的恩赐，所以美德不会增加也不会减少。已经装满的匣子没有再盛其他东西的空间。命运只能夺走由她自己所给予的事物；美德不是她给予的，所以她拿不走。美德是自由、神圣、不移不易的，她顽强地抵抗命运的冲击，不弯不折。面对刑具她毫无惧色，不管前面的路是荆棘丛生，还是阳光灿烂，她都从容不迫。因此，贤哲没有可损失的东西；因为他的唯一财产是美德，而美德是无法掠夺的。除此之外，他只需忍耐。毕竟，谁会为丢失不属于自己的东西而伤心呢？如果他的美德安然无恙，那么他的财产也就安全。如果伤害不能损伤贤哲的财产，那么贤哲就没受到伤害。

当德米特里乌斯（Demetrius），那位被人称为“泊里欧客来特斯”（Poliocretes）的人，占领麦加拉时，他审问一个叫斯蒂柏（Stilbo）的贤哲，让他说说自己是否丢了什么东西，得到的回答是：“没有，我的东西都在。”然而，他家的财产被抢劫了，他的几个女儿被敌人糟蹋了，他的城市正遭受侵略者的践踏，他自己正被卫兵簇拥着的侵略者国王审问着。但他征服了征服者，证明了虽然他的城市被占领了，但他自己不仅没被征服，而且也没受损伤。因为他随身带着真正的财产，没人能夺走。他认为那些被抢走的财产不是他自己的，而是命运之神带来的身外之物。身外之物都是容易溜走的，不安全的，他没把它们看作自己的财产。

设想一下，谁能伤害这个人？是小偷、中伤者、凶蛮的邻居，还是一个来自高龄而无子女的财富的人[6]的权势？战争、敌人和那个毁灭城市的战争艺术大师都不能从他那里夺走任何东西。在刀光剑影、强取豪夺中，在腥风血雨、火浪烟波中，在神像破碎、神殿倒塌声中，只有一个人拥有安宁。因此，你不应该说我所说的是浮语虚辞；如果你不相信，我给你举个例子。你不相信世上会有如此坚强、如此伟大的人，可是这个人[斯蒂柏]已来到我们中间，他对我们说：“你们没有理由怀疑

凡人能使自己成为超凡的人，能坦然面对失败、伤痛和天灾，能平和地忍受艰难困苦，淡漠荣华富贵，不屈从，也不附势；在变幻莫测的命运中他自岿然不动，不指望任何事物，只指望自己，甚至只指望自己的美德。请注意，我来此就是要向你们证明这一点——尽管在破坏者的手下那么多的城防工事被破城槌动摇，高耸的城堡被隧道破坏，秘密通道忽然塌方，防御工事拔地而起试图盖过高傲的护城碉堡，然而没有人能设计出动摇坚强心灵的战争机器。我刚从宅邸的废墟中爬出，满身血迹，逃离火海；我不知道我的几个女儿面临怎样的命运，是否比她们的国家更不幸。孤身又年迈，敌人抢占了我周围的一切，然而，我宣布我的财产完好无损。我依然拥有，拥有一切属于我的财产。你没有理由认为我失败了，而你是胜利者，你的命运击败了我的命运。那些换了主人的东西在哪里，我不知道；但是我的财产依然与我在一起，而且将永远与我在一起。富人失去了财产，浪子失去了爱，妓女失去了以耻辱为代价的收入，政客失去了元老院、演讲坛和渎职的地方，高利贷者失去了他们倾注着发财梦的账簿，他们是失主。而我依然拥有我的一切，毫发无损。所以，请你去问那些悲切哭泣的人，那些为了守住钱财而用赤裸的身躯面对刀剑的人，那些装满口袋逃离敌人的人，去问他们丢了什么。”知道了吧，塞里纳，这是个完美无缺的人，他拥有神和人的美德，他不会失去任何东西。他的财产有坚固而不可攻破的城墙防护着；不是巴比伦的护城墙，一个叫亚历山大的人能进入巴比伦的护城墙；也不是迦太基或努米狄亚王国的城墙，它们均落入一人之手^[7]；也不是古罗马的主神殿或者城堡，它们身上都留下了敌人的痕迹。保卫贤哲的城墙很安全，防火又防攻，没有任何方法能进入，它们崇高、坚固，又神圣。

塞里纳，你没有理由还像以前那样说这个贤哲是不存在的。他可不是我们斯多亚派虚构的人物，一种出于对人性的幻想，他也不只是个概念，一个虚幻之物的伟大外表，他已真真切切地出现在我们面前，还会出现——虽然不会太经常，多年后才会出现一个。超凡的伟人会出现，但很稀少。前面提到的马库斯·伽图，在我看来就已经胜过我们心目中的伟人。我还是得说，施暴者必须比受暴者强；但是邪恶比正义弱，因此贤哲是不可能受伤害的。坏人总是想去伤害好人；好人之间总是和平相处；坏人在伤害好人的同时也要相互伤害。但是，如果只有弱者会受伤害，如果坏人比好人弱，好人就不必担心会受到伤害，除非他不配做好人，故而贤哲就不会遭遇伤害。至此，一个事实昭然若揭，即除了

贤哲以外没有好人。“但是，”一个声音说，“如果说苏格拉底受到不公正的控告，那么他就是受到了伤害。”在这一点上我们有必要统一一下认识，即有人可能要来伤我，但我不受伤害。例如，如果有人把从我乡间住房的东西偷到我城市的房子里，他行窃了，而我什么也没少。某人可能成了一个干坏事的人，尽管他没做成。如果一个男人和他的妻子躺在一起，却认为她是别人的妻子，那他就是个奸夫，虽然她不是奸妇。某人给我下毒，但毒药与食物混合后失效；那个给我下毒的人就成了罪犯，尽管我安然无恙。动手杀人的人不会不是凶手，即使衣物使受害者免遭此劫。就罪行而言，所有的罪行甚至在实施之前就已经完成。某些行为的特点和相互关系是：没第二步可以有第一步，没第一步不可能有第二步。我尽力说得清楚些。我不跑步仍可移动双脚，但不移动双脚就不能跑步。我人在水里，但不在游泳；如果我在游泳，就不可能不在水里。我们所讨论的问题也同此理。如果我受到了伤害，这个伤害肯定已经实施。但是，如果一种伤害实施了，我不一定已经受到了伤害；因为有很多因素可以转移这伤害。就像瞄准目标的手不经意一抖，飞矢就偏离了目标；某些情况可以抵御伤害，使其中途终止；其结果是，虽然行动实施了，但没有造成伤害。

此外，正义不可能遭遇非正义，因为水火不相容。而没有非正义就没有伤害；因此贤哲就不会受到伤害。你没必要感到惊讶；如果没有人能伤害他，那么也没有人能帮助他。一方面，贤哲什么也不缺，他不需要人家送他什么；另一方面，坏人也拿不出好东西送给贤哲。因为只有拥有才能给予；而坏人没有贤哲乐于接受的东西。因此，没有人能伤害贤哲或者帮助贤哲；由于神不需要帮助也不受伤害，因此，贤哲离神很近——除了生命有限，其他都与神没有区别。当他努力去拥有崇高、有序、勇敢的事物，去拥有那些在平静和谐地流淌着的事物，去拥有那些平静的、和善的、适合公众利益的、于己于人都有益的事物时，贤哲摒弃低俗的事物，也从不怨天尤人。贤哲拥有神的灵魂，在尘世经历凡人的兴衰变迁，他没有容易受到伤害的脆弱之处。你以为我说伤害只是来自人类？不，甚至来自命运，不管命运之神什么时候遇到美德，她总是感到力量悬殊，于是撤离战场。如果我们对于那个终极事件〔死亡〕——超出了它则连暴虐的法规和最残酷的权势人物也没法威胁我们，命运之神在此也已经穷尽了她所有的力量——也能以一颗平静安详的心去面对，如果我们意识到死不是一件坏事，因此也不是一种伤害，我们就

会更容易忍受其他一切——失败、痛苦、耻辱、流离失所、丧失亲人或与亲人分离。所有这些即使一起来进攻都不能击垮贤哲，更不用说它们单独袭来。如果他能冷静地忍受命运的伤害，就更能忍受那些权势人物的伤害，因为他知道这些权势人物只不过是命运的工具！

因此，他忍耐所有这类事就像忍耐酷寒的冬天和恶劣的天气，就像忍耐发烧和疾病以及其他意外事件；他也不会高估任何人，以至于认为他们做事都有很好的鉴别力；而这种能力只有贤哲拥有。所有其他人行事不是凭判断力，而是凭错觉、诡计和扭曲了的冲动，贤哲把它们看作偶然；命运的种种力量在我们周围狂飙无忌，击中的都是那些无足轻重的人。

进而请你考虑，最有可能造成伤害的是有预谋的事件，例如贿赂原告，或者提出伪造的指控，煽动权势人物仇视我们，以及其他强盗行为。另一常见的伤害，是到手的利润或花了很长时间得到的奖品被夺走了，就像他千方百计想得手的遗产被转赠了，或者一座廉价房的出售意向取消了。贤哲避开了这一切，因为他一点也不会把他的生活导向希望或恐惧。再者，没有人受到了伤害还能保持心情平静，他甚至一想到所受的伤害就会烦恼不安；但不犯错误的、自制力强的、沉着冷静的人是不会被烦扰的。因为，如果伤害伤到了他，他会被激起；但是，如果他是贤哲，他就不会为此愤怒，愤怒是由于伤害的出现；只有因为知道他从不会受到伤害，他才能免于受伤害，才能不愤怒。正是由于这个原因，他如此坚强和愉快；正是由于这个原因，他永远兴高采烈。而且，他不惧怕恶劣的环境，不惧怕小人的打击，他甚至认为伤害是有益的，因为他从中找到了防卫的办法，同时也考验了自己的品德。恳请你保持沉默，用公正的大脑去思考，用客观的耳朵去聆听，贤哲是不受伤害的！你的放肆，或者你强烈的冲动，或者你盲目的猜测和自大都不能使它化为乌有！你可以继续做你的坏事——这是你的自由，贤哲追求的就是自由。我们的目的不是要你不做伤害人的事，而是要说明贤哲可以把一切伤害远远抛开，他的忍耐和伟大的心灵能保护自己免受伤害。神话故事中，许多神就是经过难以忍受的磨难，消耗了对手的力量而最终取得胜利。有些人经过长年累月坚持不懈的训练，获取了一种忍耐和消磨敌人攻击的力量；你是否认为贤哲属于这一类人？

第一个问题姑且谈到这里，接着来讨论第二个问题，即贤哲不可羞辱，这一部分内容里的论证有的是我自己的，然而大多数在我们学派是

司空见惯的。羞辱是一种比伤害略轻的冒犯，是某种使人抱怨而不是复仇的东西，是某种法律认为不值得过问的东西。羞辱源于一种蒙耻感，就像情绪由于贬损的言辞或行为而低落。“某某人今天不听我说话，而听其他人说话”；“他傲慢地反驳我或公开地嘲笑我的谈话”；“他不给我坐贵宾席，而让我坐普通位子”。诸如此类的不满，除了说是神经过敏的抱怨，还能有其他说法？通常只有衣食无忧者才有闲抱怨；因为如果一个人病魔缠身，是没有时间去注意这种事的。有太多闲暇、天性柔弱、不经风雨、娇生惯养的人才会被这些小事搅得心神不宁，而这些小事中，大多数是由他们的错误解读所引起的。因此任何一个人为羞辱所烦恼，只能说明他一无见识二无自信；因为他毫不犹豫地判断自己受到了藐视，随之而来的心灵刺痛是不可避免的。可怜的人，他贬低了自己，他向他人低下了头。但没有人能够轻薄贤哲，因为贤哲知道自己很强大，自信没有人能有足够的力量超越他，那些所谓的烦恼和痛苦的情绪，他不需要去克服，因为他根本就没有。

能打击贤哲（但不能把他击垮）的是完全不同的一些事，诸如身体的疼痛和虚弱，或者痛失朋友和子女，以及在战火中亡国。我不否认贤哲能感觉到这些事；因为我们没说他是铁石心肠。美德就是要忍耐，不承认这一点就没有美德。此话怎讲？贤哲的确会受些创伤，但他把伤口包扎起来，防止扩大，并且将它们治愈；那些较小的事他几乎没有感觉到，他也用不着调兵遣将，或让他那忍耐艰难的美德来对付它们——他要么就根本没注意到，要么一笑了之。

此外，羞辱大部分来自妄自尊大、满腹恶意的人；对付这些狂妄之徒，贤哲拥有蔑视他们的宽宏大量之气度，宽宏大量是美德之最。在宽宏大量面前，狂妄之徒的行径不会有任何结果，他们的行为不比梦里的虚幻之物和黑暗中的幽灵更有实际意义。同时贤哲清楚，这些人比自己差几个档次，他们不敢瞧不起比自己档次高很多的人。“鄙

弃”（contumely）这个词源自“轻蔑”（contempt），只有轻蔑一个人时，你才会去鄙弃这个人；没有人会轻蔑一个比自己强、比自己好的人，即使他的行为带有轻蔑的色彩。孩子打他们父母的脸，婴儿乱抓他母亲的头发并将口水弄到她的身上，或赤身裸体地暴露在衣冠楚楚的家人面前，小孩毫无忌讳地说脏话。然而我们不把这些看成是羞辱。为什么？因为孩子不具备羞辱他人的能力。同样的道理，奴隶取笑他们主人的滑稽表演让我们感到好笑，他们大胆地取笑客人也是可以接受的，因

为他们的调侃先从自己主人那里开始；一个奴隶，他越是放肆越是荒唐，他的嘴巴就越自由。为了这个目的，有些人要买年轻的奴隶，因为年轻的奴隶辛辣活泼，为了使奴隶们能口若悬河地骂人，他们要训练奴隶的厚颜无耻，并配备一名老师；然而我们称其为机灵，而不是羞辱。同样一件事，此时称为“娱乐”，彼时叫作“冒犯”；如果是朋友说的就是诽谤，如果是奴隶说的就是滑稽表演，这多么不可思议！

我们对待奴隶的态度就是贤哲对待所有那些儿童期延长了的老孩子的态度。年龄给这些人带来了什么长进？这些人长了年龄没长脑袋，这些人与儿童的区别就只是个头的大小，但没见其任性和反复无常比儿童少，他们寻欢作乐时没有是非辨别力，他们不争吵并不是出于自愿而是因为害怕。因此不会有人说他们与孩子们有什么区别。孩子们喜欢玩掷骰子和警察游戏，而他们喜欢金银和城市；孩子们玩耍时把自己当成是官员，假装穿了宽外袍，有执法权和法庭，而他们在马提乌斯营地（Campus Martius）、在法庭、在元老院热心地玩着同样的游戏；孩子们在海滩用沙子堆造玩具房子，而他们就像在干一番大事，忙忙碌碌地堆砌石墙和屋顶，要把原来的藏身处变成一个危险的地方。因此孩子们和比他们先来到世上的人们同样被欺骗了，只是后者的情况更严重。贤哲把来自这些人的羞辱看成是一出滑稽剧，这种看法很恰当。有时候他会像对待孩子那样训诫他们，让他们吃点苦，挨点罚，以终止他们继续做伤人的事，这并不是因为他受到了伤害，而是因为他们做了伤人的事。我们也会用鞭子制止畜生做坏事；对待不驯服的动物，我们不会生气，而是勒痛它们以使它们顺从。因此，现在你该知道一直困扰我们的问题的答案了：“如果贤哲不受伤害，不受羞辱，为什么他要惩罚那些施伤害或羞辱于他的人呢？”因为他不是要报复他们，而是要纠正他们的错误。

但是，当你注意到其他人是同样的坚强，尽管出于不同的原因，你为什么不相信贤哲拥有坚强的心？医生会生精神病患者的气吗？谁会计较一个发高烧而且拒绝冷水的病人的辱骂呢？贤哲对待他人的感情就像医生对待病人：如果治疗需要，他不会拒绝接触他们的隐私部位，或者去看他们的排泄物，或者去忍受他们精神狂乱时过激的言语。贤哲知道所有那些着宽袍或紫袍的人，别看他们高视阔步，脸色红润，看似健康强壮，其实都是败絮其中，在他的眼里他们与精神病人没有两样。因此，如果他们在发病时敢对医生鲁莽，他一点也不生气，同样，他一点

也不看重他们是否有身份。就像一个乞丐对他表示尊敬，他不会感到受了奉承；一个人渣不理睬他的问候，他也不会认为是侮辱；许多富人仰视他，他也不会得意。因为他知道他们与乞丐没有丝毫的区别，他们甚至比乞丐更可怜；因为乞丐很容易满足，而富人却贪得无厌。另外，如果米堤亚国王或亚洲的阿塔卢斯（Attalus）国王不理睬他的问候，一脸傲气地打他身边经过，他也不会在乎什么。他知道国王的职位没比在大户人家看护精神病人的奴隶的职位更让人羡慕。那些人穿行在可怜的奴隶当中，在喀斯特（Castor）神殿附近做买卖，他们的店铺拥挤着一群奴隶——如果这样的人不跟我打招呼，我会不高兴吗？不，我不会的。因为一个手下只有奴隶的人会有什么好的？因此，贤哲淡泊这种人的谦恭或者无礼，他也同样淡泊国王的谦恭或者无礼：“哦，国王，你统治着帕提亚人、米堤亚人、大夏人，但你是用恐怖控制他们；他们绝不会让你的刀枪入库；他们是你的仇敌，他们随时准备被收买，他们渴望有一个新主人。”因此，贤哲不会为任何人的羞辱所动心。人与人各不相同，但是贤哲看他们都是一样的，因为他们都是一样的愚蠢；假如他居然把自己降低到为羞辱或伤害所动，那他就绝不会是一个淡泊的人。淡泊是贤哲特有的福分，他绝不会允许自己去在意那些羞辱自己的人，否则，就等于向对方承认自己受到了羞辱。因为，为他人的不敬所烦恼的人必然对他人的赏识很开心。

有些人神经不正常，甚至认为连一个女子都可以羞辱他们。不管他们怎样看重她，不管她的轿边有多少侍从，不管她的耳环有多重，不管她的轿子有多大，她一样只是个没有头脑的人——她狂野，无法无天——除非她掌握了知识，接受了相当的教育。有些人被理发师推一下就会认为自己被冒犯了，有些人把看门人的粗蛮、引座员的傲慢、仆人的高傲看成是羞辱。哦，多么可笑！如果他把自己的沉着安静与别人所陷入的焦虑不安相比，他应该知足了！“那又怎么样？”你会说，“难道贤哲就不会走进一扇由粗暴无礼的看门人看管的门？”当然，如果有必要，他会去冒这个险；不管这个看门人有多凶，他会去安抚他，就像为了安抚一条狗而投食物。为了能过那道门槛付出一点东西，他不认为有什么不妥，记得有些桥还要收过桥费呢！对付那个利用资源搞创收的家伙，他会给些钱；他知道凡是在卖的东西都是可以用钱买的。一个人如果满足于对看门人直言相告，因为打他而打断了拐杖，再去找他主人要求剥那个家伙的皮，这是小气鬼啊。无论是谁进入了打斗状态，就成了对方的

敌人，为了取胜都成了一个层次的人。“但是，”你问，“如果贤哲挨了一拳，他会怎样？”伽图脸上挨揍时是什么表现？他没发怒，他不还手，他甚至也用不着宽恕，因为他说什么也没有发生。不予理会是比宽恕更高深的境界。关于这一点我们就不再多说了。因为谁不知道，在普通人看来是好或者是坏的东西，在贤哲的眼里都是无所谓好无所谓坏的？在他眼里没有什么人是低贱或可怜的；他不随大流，他与世俗的观念背道而驰，就像行星逆着天轮行驰。因此不要问：“如果贤哲挨了鞭子，如果他的眼睛被挖，他不会受伤？如果贤哲在广场上被一群乌合之众辱骂，如果在宫廷的宴席上他被安排与奴隶一起用餐，如果他被迫忍受有伤他自尊的恶言恶语，他不会感到羞辱？”

不管事情有多大，无论从数量还是从规模上来讲，本质是一样的。如果小事他不处之泰然，大事他也照样如此；如果几件事他心海不惊，更多的事他也不会心潮汹涌。你以己度人地在脑子里构思英雄气概以及英雄的忍耐能力，你把贤哲的忍耐能力想象得比自己的稍稍大一些。但他的美德使他处在宇宙的另一空间；他与你没有共同点。因此，尽量找出难以忍受的事——所有你不敢听、不敢看的事；所有这一切都不能压垮他。他经受得住单一的袭击，也挡得住联合的进攻。如果你认为一件事贤哲能忍受，再来一件就不能忍受，给伟大的心灵设下了某个界限，那你就曲解他了；如果我们不能全部战胜命运，命运就会征服我们。别以为这种苦行只属于斯多亚学派。你们那个提倡悠闲自得以求得感官快乐的伊壁鸠鲁曾经说：“命运很少能阻挡贤哲的路。”多么威武雄壮的观点！请你说得更激昂些，把命运从他的路上清除走好吗？贤哲的房子是狭小的，没有装饰，没有忙碌，没有盛况，没有贪小便宜又势利的守门人；但命运之神就是不来跨越这道门槛。她知道那里没有她的位置，那里没有属于她的东西。

但是，如果连最讲身心快乐的伊壁鸠鲁都会拿起武器抵抗伤害，我们的这种态度怎么可能说是难以置信的，或者说是超人性的呢？他说贤哲能够忍受伤害；我们认为对于贤哲来说伤害根本就不存在。你也没有任何理由认为这是反人性的。我们不否认被殴打、被断肢是件痛苦的事，但我们不认为这是伤害。我们没有剥夺他们疼痛的感觉，但是，只要德行没有受到伤害，就不允许用“伤害”这个词。两种说法哪一种更真切，有待我们思考，但是至少两者都轻蔑伤害。于是，你会问两者的区别在哪里？就像两个角斗士都很勇敢，但他们的勇敢方式有区别，一个

捂住伤口坚持阵地，另一个转过去面对群情激奋的观众，向他们示意自己没有受伤，叫他们不要干涉。你无须认为两个学派间的距离很大；你只要关注真正重要的那一点，即两者都力劝你轻蔑伤害和羞辱，我称羞辱为伤害的影子和暗示。为了能够做到轻蔑伤害和羞辱，你不一定要成为贤哲，而只要成为一个有理性的人就行——这个人能够对自己说：“我该不该承受这些？如果是应该的，那么这不是伤害，而是正义；如果是不应该的，那么那实施了不义的人应该感到羞愧。”至于那个所谓的羞辱，它算什么？有人笑话我头顶光秃、视力虚弱、腿细身瘦。但是，说出一些本来就明显的事情，难道是一种羞辱吗？有些事情当着一个人的面说，我们一笑了之；如果有几个人在场，就会感到愤怒，我们不允许其他人随便说我们经常说的关于自己的事。分场合说俏皮话会让人高兴；如果不分场合会使人愤怒。克吕西波说过，某个人因为被人称为“海阉羊”（sea-wether）而勃然大怒。我们看到奥维德斯·纳索（Ovidius Naso）的女婿费德斯·葛尼露斯（Fidus Cornelius）在元老院当众流泪，因为科布罗说他是一只拔了毛的鸵鸟。在众人面前人品和名誉受到损伤，他那沉着的面容失态了，于是，就这么一个荒唐的名称居然能使他流出眼泪！这就是一个人失去理智时的弱点。如果有人模仿我们说话或走路，或者模仿我们身体或说话的缺陷，我们为什么就被冒犯了？因为他人的模仿会使缺陷更加夸张！有些人不喜欢听人说自己的年龄大了、头发白了，等等，尽管人们都祈祷自己能长寿。有些人被骂作穷人觉得甚为苦恼，但如果隐瞒贫穷会感到内疚。如果你期望那些嘲笑人家、挖空心思羞辱人家的人失去机会，那你就应该预见到他的打算，并率先自嘲。没有一个嘲笑自己的人会成为笑柄。众所周知，天生是嘲笑和泄愤对象的瓦蒂涅是个优雅机智的小丑。他嘲笑自己的双脚和有疤的面颊，说了许多俏皮话；他也因此逃脱了人家的嘲笑，尤其是逃过了西塞罗的嘲笑。如果一个不断经历辱骂而变得不知道羞愧的人能够做到这一点，为什么那些学了人文科学和受到哲学的熏陶而有了一些长进的人就做不到呢？此外，不让那些设法羞辱他人的人感到已经得逞的快乐，也是一种报复。“哦，我的天啊！”他会说，“我猜想他不懂。”因此，羞辱成功与否取决于对方是否知道了，是否愤怒了。冒犯者总有一天会遇到对手；总有一天会有人为你复仇的。

盖伊乌斯皇帝^[8]有许多的恶习，其中之一就是喜欢羞辱身边的每一个人，而他自己却拥有最丰富的笑料。他苍白丑陋的脸看上去像疯子，

他那双野性的眼睛像长在一个老巫婆眉毛下，他那光秃的头上有几根稀稀拉拉的头发，令人作呕。此外，他还有一个长满刚毛的脖子，一双纤细的腿和巨大的脚。如果我要逐一描述他对自己父母、祖父母和各阶层人物的侮辱，那将是一项无止境的工程；因此我只提那些致使他毁灭的事。

他的几个特殊朋友中有一个叫亚西亚狄克斯·瓦勒理斯（Asiaticus Valerius）的人，他很高傲，别指望他能平静地忍受他人的羞辱。在一次聚会的宴席上，盖伊乌斯嘲笑此人妻子的性爱动作。上帝啊！一个丈夫听到这个故事会是一种什么感受！可皇帝知道的又是那么真切！多么失礼，一个皇帝居然当着这个女人丈夫的面说自己的奸情和通奸过程中的不满足之处——且不提这个人还是个执政官，更不提这个人还是他的朋友！还有一个叫查伊雷（Chaerea）的军官，他的言谈与他的军威很不协调；他的声音纤细，要是你不知道他的战功，很容易对他产生不信任感。当查伊雷向皇帝要口令时，盖伊乌斯有时候给“维纳斯”，有时候给“阴茎”，总是奶声奶气地寻找机会嘲弄他。皇帝自己始终身穿华丽的服饰，脚穿拖鞋，佩戴黄金。查伊雷为了避免再去要口令，被迫拿起了剑！在同谋者中他是第一个动手的人；是他对着这个皇帝的脖子狠狠地一击。接着，他人的剑纷纷砍在皇帝身上，公仇私恨一起发泄；但第一个英雄是最少露面的查伊雷。然而，也就是这个盖伊乌斯，他把一切都理解为羞辱，最想冒犯人家的人往往是最不能忍耐冒犯的。他对赫雷尼乌斯·马瑟（Herennius Macer）生气，是因为马瑟称呼他盖伊乌斯。第一小队的指挥官遇到麻烦，是因为他称呼恺撒“凯里古拉”。因为他生长在兵营里，曾经很受大家的宠爱，当时大家都叫他凯里古拉（意为“小靴子”），当兵的都不知道他的其他名字。但是现在他功成名就了，就认为“小靴子”让他丢丑和蒙羞。这件事告慰我们：即使是我们宽宏大量不复仇，也会有人站出来惩罚那些鲁莽、自大、惹是生非的人；因为这样的人的冒犯行为绝对不会限于一个人或一件事。

现在我们把话题转向那些我们褒扬的有忍耐力的人——例如，苏格拉底很有风度地对待了喜剧中对他的公然的和表演出来的嘲讽；当他妻子桑蒂帕（Xanthippe）用污水泼了他一身时，他却开怀大笑。有人嘲笑安提西尼（Antisthenes）^[9]的母亲是个粗野的色雷斯女人，他反驳说：众神的母亲甚至是艾达山人。^[10]

我们要避开斗嘴打闹；我们要远离那些没思想的人的一切争端——

也只有没有思想的人才会喜欢挑起争端；要同等看待大众眼中的荣誉和伤害。我们没必要为此伤心，也没必要为彼高兴。否则，出于害怕被羞辱或厌倦了被羞辱，结果我们就没有去做许多需要做的事情；听厌了唠唠叨叨不顺耳的事情——有时候它们甚至是为我们好，结果我们拒绝面对公众和私人的责任。我们也不时地对权势人物发怒，自由地放纵我们的感情。但是，不容忍不是自由；我们在欺骗自己。自由是拥有一个超越了伤害的头脑，它是快乐的唯一源泉，它不受外界的干扰，从而不生活在烦恼中，不害怕人家的嘲笑，不害怕别人的闲言碎语。因为，如果人人都能羞辱他人，那么谁不会呢？真正的贤哲和想成为有智慧的人会不同的药来疗伤。那些还没有修炼到家的、仍然在意人家的想法而行事的人心里要有数，他们不得不生活在伤害和羞辱中；灾祸降临在心理有准备的人身上会显得轻一些。越是出身高贵、有名望、有遗产，他就越是应当表现得有英雄气概；请不要忘记，军衔最高的人战斗在最前线。让他去忍受侮辱、谩骂、耻辱，如同他忍受敌人的呐喊、飞箭和石头咔哒咔哒地落在战士的头盔上，但没有造成伤害。让他去忍受伤害，如同他忍耐创伤，尽管他的盔甲被穿透，胸膛被刺伤，但他没有倒下，甚至没有移动一步。纵然你被苦苦逼迫，为凶猛的暴行所困，但是退却是可耻的；坚守属于你的岗位。你问是什么岗位？一个英雄的岗位。贤哲的解脱方法则又与此完全不同了；当你还在热烈地行动时，他已经取得了胜利。不要与你自己的美好目的作对；心中永远充满着希望，直到你掌握真谛，愉快地听取更好的学说，用你的信仰和祈祷帮助它的贯彻。总会有某些不可征服的事物，总会有甚至连命运也无力控制的人，他为了全人类的利益而奋斗。

[1]塞里纳（Serenus），塞涅卡的一个朋友。

[2]瓦蒂涅是罗马共和末期的一个投机分子。

[3]普贝列·克劳狄乌斯（Clodius），罗马的暴众煽动者，西塞罗的敌手。

[4]指罗马共和末期的“前三头”独裁：恺撒，庞培，克拉苏。

[5]指波斯王薛西斯对斯巴达的威胁。

[6]此处可能影射某位从无子女的富婆那儿得到馈赠而发达的人，也可能直接指年迈和巨富的无子女者。——译者注

[7]指斯奇比奥，罗马著名统帅，公元前146年征服迦太基，公元前133年征服努米狄亚。

[8]盖伊乌斯（Gaius）是罗马帝国公元37—41年的皇帝，因为自小在军营中长大，常常穿着士兵的低帮鞋，所以有一个外号叫“小靴子”（“凯里古拉”）。此人是臭名昭著的暴君。

[9]安提西尼是苏格拉底的门徒，后创立了犬儒学派。

[10]希腊人先崇拜大地女神瑞亚（Rhea）。后来又认为“众神之母”是克里特岛上的艾达山（Ida）。

论天意

为什么尽管存在着天意，好人还是会遇上不幸？

鲁西历乌斯^[1]啊，你问我如果天意统治着世界，为什么好人还是会遇上许许多多的不幸。要回答这样的问题，最合适的是写一本系统的专著，专门证明天意确实统治着宇宙，而且神关心着我们。但是既然你愿意将部分与整体分开来，希望我暂时别管主要的问题，先来驳斥一下一个单独的反对观点，我将遵命而行。这一任务并不困难，因为我将是在为神明辩护。

就目前的目的来说，我们没有必要去证明这个世界的宏大结构如果没有某个神维系着它，就不可能存在；我们上空的群星的集散运行绝不可能是出于偶然性的工作；因为偶然地运动的物体总是陷入无序，迅速相撞，而诸天的快速旋转在永恒的规律的统治下毫无阻碍地进行着，在大地上海洋中产生了千千万万的事物，在天穹之中产生了千千万万个在固定的序列中闪闪发光的美丽星星；这样的规律性不可能归结为物质的偶然移动；偶然地组合而成的东西不可能把自己协调为如此精巧的体系：最为沉重的大地一动不动地停在中央，维系着围绕它旋转的天空的飞移；大海泛滥峡谷、泡软土地、不因河水的注入而增长分毫，尽管河水能使细小的种子长成硕大的植物。即使是那些无规则的、难以确定的现象——我指的是暴雨乌云，雷鸣电闪，火山爆发，地震抖动以及其他自然中的狂暴元素在大地上引发的混乱这些事情，无论它们发生得多么突然，都是有其道理的；实际上，它们都是某种特别的原因的结果；那些看上去与环境格格不入而显得神奇的现象也是如此，比如在海浪之中出现的热流，在宽广的大洋中冒出来的一片片新岛。再有，如果某个人看到大海退潮时露出光秃秃的海岸，然后海水又在很短的时间内覆盖了同一片地方，他或许认为这是某种盲目的摆动力量引起了海浪有时缩回、向自身流动，有时向前奔涌，席卷而来，寻找它们以前的休止之地。事实上，它们一点点地增长，严格按照每天的各个时辰有比例地达到或大或小的水量，其原因在于我们称为“月亮”的那个星星的吸引；大

洋涨潮服从的是月亮的命令。不过，让我们在适合讨论这些主题的时候再来谈它们吧，尤其是你其实不怀疑天意，只是抱怨它。我将使你和神明和解，他们对于最好的人总是最好的。因为自然绝不允许好〔善〕被好[2]伤害；在好人和神明之间存在着美德带来的友谊。

我说了“友谊”吗？不仅如此呢，此处存在的乃是一种亲情关系和相似性，因为事实上一个好人与神的区别仅仅在于时间这一要素。他是神的学生，神的模仿者，神的真正后裔；他的荣耀无比的父亲在培养美德上绝非温和的师傅，而是像严厉的父亲一样用种种艰难困苦来养育他。所以，如果你看到那些好人、那些神会接受的人在辛苦流汗，攀登险道，而坏蛋却寻欢作乐，那你就想想：我们的孩子让我们高兴的是他们的谦和，而奴隶的小孩让我们开心的是他们的冒失无礼；我们用严厉的纪律制约前者，对后者则鼓励他们大胆一点。要知道这也是神的做法。他不会把一个好人变成一个宠坏了的小动物；他考验他，强化他，使他适合于为自己服务。

你问：“为什么好人遇上许许多多的灾难？”好人是不会遭遇任何坏事的；相反的东西不会混合在一起。就像无数的河流、天降的大雨以及滚滚的矿泉溪流都无法改变海洋的味道——甚至无法使其稍稍不同——一样，灾难的袭击不可能削弱勇敢者的精神。这一精神永远保持自己的沉稳，它使一切发生的事情染上自己的颜色，因为它比一切外在事物都强大。不过我并不是说勇敢者对外在事物毫无感受，我是说他能征服它们；他只是感受到它们，并不为之所动，宁静地面对袭击他的任何事情。他把所有的灾难都看作训练。再者，任何人只要他是一个人，只要他志在正当做人，他怎么不会渴望合情合理的辛劳，并随时准备冒着危险尽义务呢？对于一个精力充沛的人来说，空闲无事岂不是一种惩罚？摔跤运动员主要关心他们的身体力量；他们只向最强壮的人挑战，他们要求陪练的人全力以赴；他们承受摔打和伤痛；如果他们找不到势均力敌的对手，就要几个人一起上。如果没有对手，勇敢的力量会萎缩。我们只有在看到它通过忍耐而做到它所能做到的一切时，才能发现它是多么强大和多么有效。你要明白，好人也应当像这样行动；他们不应该从艰难困苦中退缩下来，也不应该抱怨命运；他们应当高兴地接受发生的一切，并把它转化为好事。真正重要的不是你承受了什么，而是你怎么承受。

你没有看到父亲用一种方式表达爱，母亲则用另一种方式？父亲命

令孩子从睡梦中起来，以便很早就开始活动，——即使在节日里他也不让他们闲着，他使他们流汗，有时还流泪。可是母亲则把孩子抱在怀里抚摩，想让他们避开太阳，希望他们从来都不要不开心，永远不哭，永远不干苦活。对于好人，神明保持着一颗父亲般的心，他用男子式的爱来对待他们，他说：“让他们受到苦活、遇难、损失的折磨，以便使他们获得真正的力量。”由于懒散而发胖的身子是虚弱的；不仅是劳动，即使是移动和身体自身的重量都会使它垮掉。一帆风顺的繁荣经不起一击之力；而不断与自己的苦难搏斗的人由于经受磨炼而变得坚强，不会向任何不幸遭遇低头。对好人最为喜爱的神明希望好人成为最好的和拥有充满美德的，所以分派给了他们一个进行斗争的一生，这又有什么好奇怪的呢？就我而言，如果神明愿意看到伟人与灾难搏斗，我是丝毫不会感到奇怪的。如果一个年轻人勇敢沉着地举起矛枪对付一头冲撞过来的野兽，如果他毫无畏惧地抵挡住了一头狮子的进攻，那我们时常会感到兴奋和开心的。这位年轻人干得越出色，那幅景象就越赏心悦目。但是这些事并不会吸引神明的眼光来注视我们——这些豪举很幼稚，只是人类的轻松消遣而已。但是请看！这儿有一幕景象值得观看自己创作成果的神明的关注；看啊！这儿有一场配得上神明的竞赛：一个勇敢的人与厄运一决高低，而且他接受的挑战是双重的——如果神也在同时挑战他的话。我说，如果天界的主宰愿意把自己的注意力转向地面，那他可能无法看到比伽图更为高贵的景象了：伽图的事业一次次受到挫折，但是他依然在共和国的废墟中傲然挺立。他说：“虽然整个世界都落入一人之手中，虽然恺撒的军团把守着陆地，他的舰队拦在海上，恺撒的军队包围了城市的各道门口，但是伽图自有逃脱的道路；他只要用一只手就能打开通向自由的大门。这把剑，在内战中也从未被玷污过，清白无辜，最后将为美好高贵的事服务：它会把无法给予这个国家的自由给予伽图！我的灵魂，执行你计划了很久的任务吧，让你自己从人间事务中摆脱出来吧。派特莱乌斯和朱巴已经互相刺中对方，并躺下死去。^[3]他们与命运的约定是勇敢而高贵的，但是这还不足以表达我的伟大。对于伽图，从别人那里去求死，和从别人那里去求生同样可耻。”这位英雄在安排自己的死的时候冷酷无情，却想到其他人的安全，并安排他的追随者逃走；他即使在最后一夜还在学习研究；他拔剑刺入自己神圣的胸膛；他撕开自己的致命伤口，亲手驱走了他那高贵的无法被铁器玷污的神圣精神。^[4]当神明看到这一幕景象时，能不充满极大的快乐吗？我甚至认

为，这就是为什么伽图自杀时没有刺中要害，不能一剑毙命的原因——神明只看到伽图一次，那是不够的。他的德性表现得有节制，轻易不发，以便在更艰难的角色中展现自己；因为再次求死比仅仅求死需要更为伟大的灵魂。当他通过这样光荣的、令人难以忘怀的死亡逃离时，神明当然会非常高兴地看着自己的这位学生。死亡能神圣化那些甚至连敌人也不得不赞扬的人的终极时刻。

当讨论进行下去的时候，我将证明看上去是坏事的事情实际上并非如此。迄今为止，我所说的乃是：那些你称为“艰苦”“困境”和被诅咒的东西，首先是有益于它们所降临到其身上的人的；其次，是有益于整个人类家庭的，而神关心的更是整个人类家庭而非个体的人。我再次重申：好人会愿意这些事情发生，否则的话，他们就活该遭罪。我还要进一步说：这些事情的发生是命运所决定的，它们是根据使他们成为好人的同一个规律正当地降临到好人身上的。总之，我将使你明白：决不要认为好人有悲惨遭遇，对他同情。因为你可以称他为“悲惨的”，但是他事实上不可能是悲惨的。

在我提出的所有命题中，最困难的看来是第一个：我们为之震惊颤抖的那些事件对于经受它们的人是有益的。你问：“难道人们被迫流亡，一贫如洗，把妻子和小孩的尸体背到坟场，公开遭受凌辱，健康恶化，等等，难道这些都是为他们的好？”如果你对这些事情有益于人们感到惊奇，那你必然对病人有时通过手术和灼烤、禁食禁水而恢复健康感到惊奇。但是，如果你想想，为了治疗病人，有时要把他们的骨头削掉一层或整个拿掉，把他们的血管拽出来，把会影响整个身体健康的部位割掉，那么你就也应该同样相信以下这一点：坏事有时对降临其上的人有好处。我的话还表明，被人赞许和追求的东西有时会伤害乐滋滋地享受它们的人，这就像过量进食和醉酒以及其他的放纵会通过给予快乐来杀人一样。在我们的朋友德米特里乌斯^[5]的许多格言警句 中，有一句我刚刚听到，它还在我的耳朵里美好地回荡。他说：“一个人如果从来没有遇上困境，在我看来那就是最为不幸的了。”因为这样的人从来都没有机会考验自己。虽然他样样东西都心想事成——甚至想都不用想，可是神明还是对他作出了负面的评判。他被认为不配战胜命运；命运女神离开所有胆小鬼，好像是说：“我为什么要选择那个家伙作对手？他会立即丢下武器；我用不着动用我的所有力量与他对抗——他会被一个微不足道的威胁就打垮的；他连看都不敢看我的脸。让我去别的地方找个对手比

试。我对和一个准备挨打的家伙过招感到耻辱。”一个角斗士把与低于自己的人打斗看作侮辱，他知道没有危险就得胜乃是没有荣耀的胜利。这对于命运女神也是一样。她搜寻出最勇敢的人和自己比赛；对其他一些人则蔑视地忽略过去。她攻击的是那些最为顽固、不屈不挠的人，是她必须全力以赴地进攻的人。对于穆西乌斯，[\[6\]](#)她用火来考验；对于法布里休斯，[\[7\]](#)她用贫穷考验；对于鲁提留斯，[\[8\]](#)她用流放考验；对莱古卢斯，[\[9\]](#)她用折磨考验；对苏格拉底，用毒药考验；对伽图，用死亡考验。只有厄运才能发现一个伟大的典范。

当穆西乌斯用右手抓住敌人的火焰，强迫自己为自己的错误支付惩罚的时候，他是不幸的吗？就因为他用烧焦的手打败了他用武装的手无法打败的国王？告诉我，是不是如果他在他夫人的怀中焐暖自己的手的话，就会更加幸福？

就因为法布里休斯一有空摆脱政务就耕种自家的土地，就因为他对财富作战的时候不亚于他对皮鲁士的作战，就因为他吃的草根和草药都是他这位战功卓著的老者自己在清理自家土地时薅的，你就认为他很不幸吗？告诉我，如果他的肚子撑满了来自远方海岸的鱼和异国他乡的鸟，如果他用来来自东海和西海的贝类刺激自己饕足的胃口，如果他拥有以牺牲许多猎人的性命为代价捕获到的一流野味，四周堆满水果端上来，那他就更加幸福了？

就因为判鲁提留斯有罪的人不得不永远为自己辩护，就因为鲁提留斯宁愿自己的国家除掉自己、而不愿意他的流放被免除，就因为他是唯一拒绝给独裁者苏拉任何东西的，而且当被从流放中召回时，连忙退缩，跑得更远，你就认为他不幸？他说：“让那些被你的‘幸福’时代在罗马抓住的人看着。让他们看到广场上血流成河，元老的头被放到舍维留斯（Servilius）的水池上——苏拉颁布的死刑命令中的受害者们再次被脱光衣服，谋杀者大群大群地在城里搜查，成千上万的罗马人在安全的承诺——或者说正是以‘安全’为理由——之后被在一个地点屠宰——让那些无法流放的人好好看看这些事情吧！”苏拉在光临广场之际，用刀剑为自己开道；他命令向他呈上执政官们的首级，命令财务官用公共基金支付执政官们被斩首的费用——尽管此人还颁布了考奈连法[\[10\]](#)，难道他因此就幸福吗？

让我们现在考虑一下莱古卢斯的例子：命运女神已经使他成为忠诚的典范，忍耐的榜样，这也是对他的伤害吗？钉子刺穿了他的皮肤；他

无论怎么躺下他疲惫的身躯，都会碰上自己的伤口；他的眼睛在长期无法睡眠中睁得很大。但是他遭受的折磨越大，他的荣耀也就越大。他把美德看得如此之高，值得为此付出如此大的代价，你想知道他对自己的信念是如何毫不后悔吗？你可以让他复原自己，然后再把他送回到元老院中，你就会看到他表达同样的意见。马伊西纳斯^[11]遭受爱情的折磨，哀叹他蛮横的老婆的日日发作，只能通过从远处传来的模糊不清的音乐勉强入睡；你觉得这样的人更幸福吗？尽管他以酒浇愁，倾听雨滴之声以使自己的焦虑得到分心，并且用成千上百的乐子来糊弄自己，可是他在黎明时分自己的床上，依然不能比另外那个挂在十字架上的人更能合眼。而且，前者可以想到自己是为了正义的缘故遭受苦难，感到慰藉，把眼睛从受苦转到它的原因上来；后者却厌烦了快乐，与太多的好运道搏斗，他所受到的折磨不是来自他所遭受的具体事情，而是他之所以会这样的境遇下还在遭罪的原因。确实，人类还没有完全被邪恶所支配，他们不会怀疑如果命运给出了选择，那么更多的人会选择成为莱古卢斯，而非马伊西纳斯。或者，有哪位家伙会斗胆说他宁愿生为马伊西纳斯而非莱古卢斯，虽然实际上他尽管不承认他想成为的乃是泰壬提亚^[12]！

苏格拉底喝下了雅典国家酿制的毒药，就像在喝什么长生不老药，而且直到死前还在谈论死亡；你以为苏格拉底很倒霉吗？因为他的血在变冷，寒气发作，心跳逐渐停止，你就认为他遭了大罪吗？我们难道不是更应该羡慕他而不是那些用宝石杯子喝酒的人，那些人的酒是用卡他米特（catamite）——一种只适合中性的或无性别的家伙用的工具——在金盘上用雪水稀释的！他们将呕吐出来他们喝下的所有酒水，扭曲着面孔，品尝自己的胆汁；而他却高高兴兴地喝下毒药。

关于伽图，已经说了很多了；应当承认所有人都会同意，这位伟大的人已经达到了幸福的巅峰——尽管自然选中了他，用可怕的力量打击他。“大权在握的人的敌意是一种艰难；那么，就让他同时和庞培、恺撒和克拉苏一决高低。在竞选公职时被低下的人所超过，也是一种艰难，那么就让他被瓦蒂涅所击败。^[13]参加内战是一种艰难，那么就让他为了正义的事业与整个世界作战，屡败屡战，顽强坚持。用自己的手了结自己是一种艰难，那就让他这么做。我从中能得到什么呢？那就是使所有人都能知道，上述这些我认为配得上伽图的事情没有一样是真正的坏事。”

成功光顾普通的人，甚至光顾普通资质；但是对于凡人的生活的灾难和恐惧的胜利仅仅属于一个伟大的人。当然，总是幸福并且毫无心灵痛苦地度过一生，也就丧失了对于自然的另一半的认识。你是一个伟大的人；但是，如果命运没有给你任何机会展示你的价值，我又怎么能知道呢？你作为选手进入奥林匹克运动会，但是除了你之外并没有其他对手；你获得了桂冠，但是你并没有获得胜利。你得到了我的祝贺，但是不是由于你的勇敢，而是由于你获得了执政官职位或副执政官职位；你提高了你的知名度。以同样的方式，我可以对一个好人说，如果他没有遇上艰苦的环境，使他有机会展示他心灵的力量，“那么我判定你为不幸的，因为你从未不幸过；你在没有对手的情况下度过了一生；无人知道你能够做什么——甚至你自己也不知道”。因为一个人如果要认识自己，那他首先要接受考验；没有经过测试，谁也不知道自己能做什么。所以有的人自愿去找那姗姗来迟的厄运，找机会把自己即将模糊不清的价值打磨得锃亮一新。我以为，伟大的人对遇到困境经常感到高兴，就像勇敢的战士有仗打了一样。我曾经听说提比略皇帝时代有一位角斗士抱怨表演的机会太少，他说：“大好时光就这么白白荒废了！”

真正的价值渴望危险，它想到的更多的是自己的目标，而不是自己可能遭的罪，因为即使它将遭罪，那也是它的荣耀的一部分。武士们以其伤疤为骄傲，很高兴展示命运好的时候所溅出的鲜血。从战场上完好无损地回来的人可能也参加了战斗，但是负伤而归的人赢得了更大的声誉。我以为，神明每当给予某些人做出英勇事迹的手段，他们都能取得最高的美德；神明对这样的人十分偏爱；为此，这些人必须在生命中遭遇困难。你在风暴中认识了舵手，在战场上认识了士兵。如果你终日在财富中打滚，我又怎么能知道你会以什么精神面对贫穷？如果你到老都生活在阵阵掌声中，如果你无可抵挡地、从人们的心底里被人崇拜，我又怎么能知道你会以怎样的坚强面对侮辱、名声扫地以及公众的仇视？如果你总是子孙满堂，我又怎么能知道你能冷静地对待丧子之痛？我听到你劝慰别人。如果你劝慰自己，如果你一直在告诉自己不要悲伤，那我才能认识到你的真正品格。我请求你，不要在不朽的神明用来作为刺激我们灵魂的东西面前害怕畏缩。灾难是美德的机会。那些被过度的好运弄得迟钝不堪的人确实应当被称为“不幸的”，这些人就好像休止在平静的海面上的死寂之中；一切发生的事情对于他们来说都是一个变化。残酷的命运对毫无经验的人更为严苛；对于娇嫩的脖子，套轭是沉

重的。刚刚入伍的战士想到伤口脸色就发白，但是老兵毫不畏惧地盯着自己的伤口看，他知道鲜血经常是胜利的代价。同样，神明强化、审视、训练那些他所赞赏、他所爱的人。相反，那些他看上去青睐、看上去放过的人，他实际上让他们在面对厄运时软弱无力。因为如果你以为任何人都能摆脱厄运，那你就错了。即使是那些一直鸿运高照的人也总有一天会遇上自己的倒霉；那些看上去被放过了的人，只不过是暂缓的人。神明为什么用恶劣的健康状况、悲伤或其他的不幸来打击最好的人呢？理由与在军队中最勇敢的人总是被指派最危险的任务是一样的。只有精选的战士才会被指挥官派去夜袭敌军，或是侦察道路，或是赶走一个要塞的守军。这些人在出发的时候绝不会有一个人说：“我的指挥官交给了我一个很坏的任务，”而是会说：“他这是在表扬我。”同样，所有被召唤承受考验——那些胆小鬼和懦夫会为之悲泣——的人都会说：“神明认为我们配得上担任他的工具，用来检测看看人性能承受多大的苦难。”

逃离奢侈吧，逃离令人软弱无力的好运；人们的心灵被好运浸泡透了，如果没有谁来提醒他们看看人类共同的命运，那他们就会沉下去，好像沉到无止境的酩酊大醉之中不省人事一样。那些总是有上釉的彩窗保护自己免于严寒的人，那些双脚总是被不断更新的取暖装置保持温暖的人，那些在餐厅的地板下和墙四周安装了循环的暖气的人——这些人连微风拂过都会碰到巨大危险。一切过头都是危险的，而最危险的乃是过度的、无限的好运道。它会使大脑兴奋，它会在心里激起虚妄的幻想，会升起浓雾抹杀真实与虚假之间的界限。难道这样不更好吗——召唤美德帮助自己忍受长期的厄运，而不是在无限制的和无度的好运气中被挤爆？因为饥饿而死，是缓慢温和的；但是因为撑饱而死，那人会爆炸的。

故而，在神明对待好人时，遵循的是教师对待学生的同样规则：他们对最寄予厚望的人提出最大努力的要求。你以为斯巴达人在公开场合鞭打他们的孩子以检验他们的勇气时，难道是仇恨他们吗？他们自己的父亲号召他们勇敢地忍受鞭打，即使致残，即使半死不活，也继续挺起伤痕累累的身体去接受新的伤害。那么，如果神明用艰苦遭遇考验高贵的精神的话，又有什么好奇怪的呢？对美德的证明不可能是温和的。如果我们被命运女神鞭打和撕裂，让我们承受它；这并不是残忍，而是斗争。我们越是经常斗争，就越是强壮。身体上最壮的肢体乃是经常使用

的那一个。我们应当面对命运，这样，在与她的斗争中，我们可以被她培养得坚强。渐渐地，她将会使我们变成她的同级别对手。经常面对危险让人蔑视危险。所以，水手们的身体由于与大海搏斗而变得强硬，农夫的手布满老茧，战士的肌肉拥有投掷武器的力量，奔跑者的腿很灵敏。在每种情况下，一个人身体最强的部分都是经常使用的。通过承受灾难，心灵学会了对其承受的蔑视；如果你观察那些贫穷的、并且由于匮乏而坚毅的民族通过劳苦获得了那么多，那么你就明白了我们自己也能做到的。想想那些罗马文明所没有达到的部落——我说的是日耳曼人和那些沿着达奴拜河（Danube）袭击我们的游牧部落。他们受到永久的冬天和昏暗的天空的压迫，荒芜的土地不肯出产，他们用草或树叶的屋子抵挡风雨，他们在冰雪的沼泽上跋涉，他们猎取野兽当食物。你认为他们不幸福吗？那些通过习惯回到自然的人不会不幸福的。因为他们开始不得不做的事情渐渐就成了一种乐趣。他们累了就躺下，此外再无住家或房子；他们的食物很少，而且必须动手劳作获得；天气严酷，无衣遮体——无数部落就是这么生活的，你却以为他们真不幸！好人必须经受撼动，才能变得结实，你为什么对此感到奇怪？一棵树只有在经受了多次风刮之后才能根深蒂固。因为它在受到的颠簸之中紧紧抓住了土地，并稳固地向下扎根。脆弱的树木生长在日光和煦的谷地之中。所以，[灾难]这是为了好人的利益，为了使他们无所畏惧，坚定地生活在惊险中，并且耐心承受所有那些在无力承受的人看来是灾害的事件。

还应当考虑的是：最好的人为之投身战场和积极服务的乃是公共的利益。神明的目的——同时也是智慧的人的目的——是要表明那些被普通人追求或畏惧的东西既不是好的，也不是坏的。然而，确实存在着好的东西，如果它们被仅仅赋予好人的话；也存在着坏的东西，如果它们仅仅影响坏人的话。如果没有人丧失眼睛，只有应该被夺去眼睛的人丧失了，那么目盲就是一个诅咒；所以，让阿皮乌斯和麦泰卢斯^[14]看不见光明吧。财富不是一种好东西，所以就让拉皮条的艾黎乌斯（Elius）拥有财富吧，以便使人们尽管崇敬神庙里的财富，却看到妓院里也有财富。神明贬低那些我们所贪求的东西的最好办法，就是让最卑鄙的人拥有它们，而不让最好的人获得。你说：“可是这不公平：一个好人健康状况恶劣，或是被刺穿或戴上镣铐；而一个坏人却备受宠爱，皮肤光鲜。”那又怎样？勇敢的人手持武器，整夜守在营房中，伤口绑着绷带站在营垒前面；同时，那些邪恶的人和专职放荡者却安全地在城里面睡大

觉；这有什么不公正的呢？那又如何？最为高贵的女子^[15]在睡眠中被唤醒，举行夜间祭祀，而其他被罪恶玷污的人却可以呼呼大睡，这没有什么不公正的吧？辛劳召唤着最好的人。元老院经常整日开会，而所有那些人渣却或是在游乐场玩，或是在饭店大嚼，或是三五成群浪费生命。这样的事情也发生在世界这一个伟大的共同体中。好人劳动，花费，被花费，而且心甘情愿。命运并不拖着他们——他们跟着她，与她同步。如果他们知道怎么做，还会超过她。我还记得这么一句令人精神抖擞的话，我听最为勇敢的人德米特里乌斯说过：“不朽的神明啊，我对你们只有这个抱怨：你们没有更早地让我知道你们的意愿；否则我早就到达我现在在被召唤后所到达的状况。你们想要拿走我的孩子吗？我是为了你们才生养他们的。你们想要拿走我身体上的某个部位吗？请拿去，我献给你们，这个不算什么了不起的东西，不久我就会把整个身体都留下了。你们想要拿走我的生命吗？为什么不呢？我不会因为你们取回你们曾经给出的东西而抗议的。我会完全自由地认可，你们可以拿走从我这儿所要求的任何东西。那么，我的问题是什么呢？我宁愿提供，而不愿放弃。有什么必要动武来抢呢？你可以作为一个礼物拿去。但是，即使现在你也不是动粗抢去的，因为除非一个人抓住不放，另一个人存在‘抢走’的可能。”

我不受任何强迫，任何东西都不会违抗我的意志，我不是神明的奴隶，而是他的追随者；这一点是确定无疑的，因为我知道万事万物都根据固定的和永远有效的法律而发生。命运指导我们；在产生的第一个时辰里就决定了每一个人余下的时间有多长。原因又与原因联结，一切公共事务和私人事务都由一条长长的事件链条所决定。因此，我们要以坚强的精神承受一切，因为我们认为事情不会仅仅发生——它们都是来到的。很久以前就已经决定了什么会让你高兴，什么会让你哭泣；而且尽管个体的生活看起来非常不同，但是结果是一样的：我们接受的都是会毁灭的东西，我们自己也将毁灭。所以，我们为什么要恼怒？为什么要抱怨？我们生来就是为了这个的。让自然随其所愿处理质料吧，那是她自己的；让我们面对一切事情都开开心心，保持勇敢，要记住：我们自己的东西是绝不会毁灭的。

那么作为一个好人意味着什么？参与命运大化。想到我们与宇宙一道向前运行，这真是令人感到无限欣慰。那命令我们活着和死亡的东西以同样的必然性把我们与神明联结在一起。同一个不变的历程同时承担

着人和神明。他永远服从，他只下一次命令。“可是为什么，”你问，“神明对命运的分配如此不公：他分给好人贫穷、受伤和痛苦的死亡？”塑造模子的人无法改变质料；它必须服从这一规律。有的属性不能和其他属性分开，它们紧紧缠在一起，无法分割。那些秉性倦慵的、总想睡觉的，或是虽醒犹睡的人，是由懒懒散散的元素构成的。只有用结实材料构成的人才值得我们重视。他的路程不会平坦，他必须上山下山，他必然会被颠簸，并且在暴风雨中驾着小船穿行；他必须不管命运的打击而保持航向不变。许许多多坚硬、粗重的事情都会落到他的身上；但是他会使这个软化，使那个变光滑。烈火考验真金，厄运考验勇敢的人。你看，美德必须攀登的是怎样的高峰啊！你找不到安全的路去走：

道路开始时很陡峭，旅行者在清晨奋力攀登。

我正午时分达到天穹，从那儿我惊恐地俯瞰着大地与海洋；我的心经常吓得突突直跳。

然后路途陡然下降，此时一定要牢牢驾驶。

泰西斯在下面张开她巨大的碧涛欢迎我，

但也常常在看到我从小处急速下降时胆战心惊。[16]

听了这段话后，那位高贵的青年回答说：“我喜欢这样的路，我将攀登；即使我摔下来了，能穿越如此壮观的景致，也值了！”但是另一位并没有停止用恐惧来打击这颗勇敢的心：

尽管你可能不会迷失正途，

也不会离开黄道漫步，

可你还是必须通过公牛座凶暴的角，

人马座的弓，还有狮子座狂怒的大嘴。[17]

可是那位青年回答道：“把你给我的车套上轭子吧，在你看来可怕的这些东西恰恰激励我前进。我渴望站在连太阳神都吓得发抖的那个高处。”摇尾乞怜的家伙和胆小怕事的东西都走安全的老路，但是美德追求巅峰。

“可是为什么，”你问，“神明有时让坏事落到好人头上？”其实他并没有。神明把各种各样的坏事都与好人远远地分隔开，这些坏事包括错误、罪恶、邪恶的思考和贪婪的计划、盲目的肉欲和对别人财物的贪恋。他保护好人，解救好人：有谁会祈求神明也保护好人的行李？不，好人自己使得神明不必去为此忙碌，他蔑视身外之物。德谟克利特因为把财富看作美德的心灵的负担，主动宣布放弃财富。那么，既然好人有

时主动选择某些状况作为自己的命运，你为什么还要奇怪神明要好人遭受如此之命运？好人丧子；为什么不可以？要知道有时他们亲手杀子。好人被流放；为什么不可以？要知道他们有时自动离开故乡，一去不复返。好人被杀；为什么不可以？要知道有时他们主动自杀。他们为什么遭受某些艰辛？是为了使他们能够教导别人承受它们；他们生来就是作榜样的。所以，想象一下神明好像在说：“你选择了以正当为己任的人，你有什么理由抱怨我？在其他人四周我放满了虚假的好处，就像用长长的骗人的梦在蒙混他们空洞的心灵。我让他们一身金银象牙，但是在他们的内心深处却没有任何好的东西。你视为幸运的那些家伙，如果你能不看其表面，而深入其内心，那你就会发现他们是可怜的、悲惨的、卑鄙的——就像他们自己家的院墙一样，只是在外边那一面装饰一新。这些好运并非真实可靠的，这只是一层表皮，而且是很薄的一层。所以，当它还能牢固地立在上面并如愿炫耀之时，它们闪闪发光，足以骗人；但是当它们被推翻和揭掉时，你就能看到被这些借来的光彩所长期隐藏的深处的真正丑陋。但是我给你的是真正的和持久的好东西，你如果越是把它们翻来覆去地从各个方面仔细打量，你就越能看出其伟大和美好。我已经让你能够鄙视所有的悲惨际遇，蔑视欲望。你并非外表光鲜，你的美好指向内在深处。宇宙岂非也是如此：它为自己的壮丽景象欢喜不已，鄙视它之外的任何东西。我在你的内部给了你所有的好东西；你的好运就是你不再需要好运。

“可是，”你说，“我们还是会遇上许许多多悲惨的、可怕的和难以承受的事情。”是的，因为我无法把你从它们的路上拽开；我已经武装了你的心灵去承受它们一切；你坚强地承受吧。在这一点上，你甚至可以超过神明；神明从不遭遇坏事，而你则是超越坏事。鄙视贫穷吧，没有一个人会比自己诞生时更贫穷的。鄙视痛苦吧，它或者会被解脱，或者会解脱你。鄙视死亡吧，它或者终结你，或者改变你。鄙视好运吧，我没有给她任何能打击你的灵魂的武器。总而言之，我尽力使得这里没有任何东西能违抗你的意志。出口一直打开着。如果你不选择作战，你可以走。故而，在我认为对你来说必不可少的所有东西中，我让死亡最为容易。我把生命放在下坡之上；如果它在延长，那么请注意观察，你将发现通向自由之路是多么短小和容易。我没有在你的出口上安排你在入口上遇到的令人疲惫不堪的耽搁。否则，如果死亡对于一个人像出生那样慢慢吞吞地降临，那么命运女神早就会牢牢统治你了。让所有的季节，

所有的地方，都教会你明白，放弃自然和把她的馈赠摔回去是多么容易。你在祭坛前进行庄严的牺牲献祭仪式，祈祷活命时，好好观察一下关于死亡的事。公牛的强壮身躯在微不足道的一道伤口之下轰然倒地，强有力的动物被一个人的手一下子就放翻；一道细小的刀刃能切开脖子的联结处；而当那联结头颈的关节被切断后，整个身躯的庞大体积都瘫倒成一堆。灵魂没有深深的隐藏处，你用不着拿刀去把它挑出来，深入的伤口无法找到生命的关键部分；死亡就在手边。我没有给这些致命的打击指定专门的地方；你想从哪儿走，通道都是打开的。即使是我们所讲的“死亡”——那最后一口气息离开身体而去——也短得令人无法察觉。不管是用绳结勒紧喉咙，还是用水止住呼吸，或是坚硬的地面粉碎一头栽下来的脑壳，或是吸入的火焰切断呼吸道——无论怎么样，终结都是迅速的。你难道不感到脸红羞愧吗？你居然长久地害怕着这个如此快捷的事情！

[1]鲁西历乌斯（Lucilius）是塞涅卡的朋友，罗马骑士和西西里的公诉人。

[2]古典伦理哲学中的一个重要概念是“好”或“善”（Good, goods）。相反的概念是“坏”或“恶”（Bad, evils）。很难准确翻译，我们经常把good（goods）翻译为“好”，如“好人”“好事”“好处”，等等，而不是“善”。同样，evil也经常翻译为“坏”“坏事”“遭罪”，等等，而不是“恶”。——译者注

[3]派特莱乌斯（Petreius）和朱巴（Juba）是庞培派，在恺撒最终击败庞培的法萨卢斯战役结束后，这两人感到无法得到赦免，于是互斗而死。

[4]伽图用剑自杀，但是他最终死于撕开了医生包扎在他致命伤口上的绷带。

[5]德米特里乌斯（Demetrius）是犬儒派哲学家，凯里古拉皇帝统治时期在罗马传授哲学。

[6]穆西乌斯（Mucius）是罗马与伊特拉斯坎人作战时的英雄。他潜入敌营谋刺伊特拉斯坎国王，被俘后被下令烧死。他听到后轻蔑地把他的右手伸入点燃的火焰中。

[7]法布里休斯（Fabricius）是在抗击希腊君主皮鲁士的战斗中的罗马将军，是罗马人正直和简朴的典范之一。

[8]鲁提留斯（Rutilius），罗马政治家，公元前92年因为抵制亚洲保稅

人的讹诈而被流放。

[9]莱古卢斯（Regulus），第一次迦太基战争中的罗马英雄，他在被俘后被迦太基人送往罗马讲和，但是他请求元老院拒绝和谈，然后自愿按照承诺返回迦太基，结果被折磨而死。

[10]考奈连法（Cornelian Law）是苏拉统治下颁布通过的，其中有对谋杀的严厉惩罚的规定。

[11]马伊西纳斯（Maecenas）是奥古斯都治下的罗马政治家，廷臣，文艺的保护人。

[12]泰壬提亚（Terentia）是马伊西纳斯难以相处的、令人讨厌的妻子。

[13]瓦蒂涅（Vatinius）是恺撒的政治工具，在公元前55年的副执政官竞选中击败了伽图。

[14]阿皮乌斯（Appius）是公元前312年罗马的著名监察官；麦泰卢斯（Metellus）是第一次迦太基战争中的著名罗马将军，据说在救神庙大火时失明。

[15]即维斯塔贞女，她们是维斯塔女神的祭司。

[16]奥维德：《变形记》卷2,63。说话者是太阳神，他在设法劝他的儿子法通不要驾驶太阳车。

[17]奥维德：《变形记》卷2,79。

论幸福生活

我的兄弟伽里奥（Gallio）啊，幸福^[1]生活是人人都希望得到的，然而大家在心里对什么是幸福生活却茫然无知；结果幸福生活远远不是那么容易得到的；如果一个人弄错了道路，那么他越是急切趋奔，就越是远离目标；因为假如此路通向相反的地方，那么他的全速前进只不过是日益加剧了他的背道而驰。

所以，首先，我们必须确定我们的目标到底是什么；然后，我们必须寻找最佳捷径去达到它；当我们上路后，如果路是对的，我们将考察我们每日能走多远，我们离在自然欲望的推动下所奔向的目标已经有多近。然而，只要我们还在漫无目标地逛荡，缺乏向导，只是听从四处的吆喝声和混乱的喊叫，那么我们的生命就必然葬送于错误连连之中——而我们要知道：即使我们日日夜夜追寻的是真理，生命还嫌太短，不够用呢！因此，让我们把目标和道路都定下来，要找到一些已经探索过我们即将进入的那个领域的经验丰富的向导；因为这一旅程的情况和大多数行程都很不一样。在许多旅程中都有井然有序的道路，有当地居民可以打听，你不会迷路走失；但是在这一旅程中，大多数人常常走的路恰恰是最为欺骗人的。所以，必须一再强调和警告：我们绝不能像羊那样跟着前面的羊群，走上人人都走而非我们应该走的路。但是我们最容易陷入巨大麻烦的原因，恰恰是我们相信众人的看法，认为最好的东西就是赞成者最多的东西。事实上，跟着大众走就是依靠模仿而非遵循理性生活。结果，人们在奔向毁灭之地的道路上尸骨累累。这就像在大灾难爆发之际，人们你推我搡，每个堕落者都拉扯下别的人，前面的人害了后面的人。这一景象你在生活中到处都可以看到。一个人走入歧途害的决不仅仅是自己，他一定会引起别人的堕落。把自己托付给前面的大众，这是何其危险的事！只要我们相信别人胜过相信自己，那么我们在生活中表现得就不是判断，而是盲从；这一错误会从一个人传到另一个人，最终卷进所有的人，毁了我们大家。他人之榜样，我们恰恰不要去模仿；我们只要与大众分开，就能保持自己的完整性。大众在保护自己

的不义时总是反对理性。这也可以在选举中看到：当大众的偏好风向摇摆到反面时，那些曾投票选举某个官员的人又会惊讶为什么此人居然当选。同一个东西此时为我们所宠爱，彼时又失宠；只要盲目从众随大流，那么结果就必然是这样的！

当我们讨论幸福生活时，你把这看成好像是投票可以解决的事，说：“这一方好像人数更多。”这话毫无意义。因为这只证明这一方是错误的。人类事务并不是这样安排的：大多数人会选择较好的东西。事实上，“群众的选择”恰恰等于“最差劲的选择”。因此，让我们寻找什么是最应该做的事情。众人经常做的事情不能充当我们最持久的幸福的标准，群氓所看好的东西也不行——群氓最不可能支持真理。我这里说的“群氓”不仅指厨房中的仆役，也指宫廷中的臣仆，因为我看的不是包裹身体的衣裳的颜色。在评价一个人时，我不依靠眼光，我有更好的、更确定的区分真假的光亮。让灵魂发现灵魂的最佳目的。如果灵魂有暇调息内凝，省视自我，它就会感受到痛苦折磨；如果它对自己坦诚相待，就会说：“迄今为止我所做过的事情，我真希望从来没有做过；回想起我说过的那些话，我真是羡慕哑巴呢！看看我所祈求的那些东西吧，这和我的仇敌对我的诅咒又有什么两样！再看看我所害怕的那些东西吧——众神啊，别说了！我的担子本来可以比我所贪求的负担轻多少倍啊。我和那么多人结下了仇，又和他们化敌为友——如果恶人之间也可能存在友谊的话；可我与我自己还从来没有交朋友。我尽一切努力脱众而出，靠遗产出人头地。我完成了什么呢？不过是把自己暴露在妒忌的毒针之下，让它知道在我的身上何处刺入！你看到那些盛赞你的雄辩力，紧跟着你的财产，在你面前争宠，抬高你的权势的人了吗？所有这些人或者现在就是你的敌人，或者将来会成为你的敌人（这是一回事！）。你想知道有多少人妒忌你吗？那就去数数你的崇拜者吧。我为什么不寻找真实的‘好’，而去寻找我可以炫耀的东西？这些东西吸引众人的眼球，让人止步艳羡不已；实际上金玉其外，败絮其中！”让我们寻找不仅仅是外表上有价值的东西吧，我们要找的是在其至深之处坚固、恒常、美好的东西；而且它并不遥远，你会找到它的——你要做的只是知道向何方伸出你的手。但事实上，我们好像在黑暗中探索，经常错过近在手边的东西，跌倒在我们欲求的东西上。

为了不拿复杂的细节让你厌烦，我就跳过其他哲学家的看法不说了，因为要一一列举并全部反驳它们是一件沉闷无趣的事。你就听听我

们的观点吧。不过，我在说“我们的”时，并不是特指某位斯多亚派大师；我本人也有提出自己看法的权利。因此，我将追随前辈，请他来划分问题，但是在被点到名后，我也许不会求助任何前辈，而是说：“我要添加某些一管之见。”同时，我听从自然的指导——这是所有斯多亚派一致同意的一条原则。决不偏离自然，根据自然的规律和模式塑造我们自己，这才是真正的智慧。

所以，幸福生活就是与自己的本性自然和谐一致的生活。而且它只有通过一种方法才能获得。首先，我们必须头脑清楚，遵循理性；其次，我们的精神必须是勇敢的、豪迈的、坚毅的，随时准备面对任何紧急情况；既关心身体以及与身体有关的一切问题，同时又不是焦虑不安；最后，我们的的心思不会忘掉那些为生活增添光彩的所有好东西，但是决不过于痴迷——我们要做命运馈赠的使用者，而不是其奴隶。我不用多说，你也知道，一旦我们驱散了一切令我们激动不已或惊恐不安的东西，随之而来的必然是牢不可破的宁静和绵绵不断的自由；因为当快乐和恐惧被消灭之后，它的恶果——琐屑、虚弱和有害的心态——也就随风消散；取而代之的将是心灵的和谐安宁，以及伴以友善的真正强大；因为一切愤怒都起源于懦弱。

我们的这种“好”还可以用其他的术语来定义，即同一观念可以用不同的语言来表达。就像一支军队总是保持为一支军队，尽管它有时可以排成长阵，有时又收拢为一小块；它或是中心有空，两翼前伸；或是展开为直线；而且，无论它的阵势怎么摆，它的士气如一，决心不变，坚决保护同一个事业；同样，对于最高的“好”的定义有时可以冗长详尽，有时可以精练短小。无论我们采取下面的哪一种表述，意思都是一样的：“最高的好乃是心灵能蔑视命运遭际，唯以美德为快乐”；“最高的好乃是心灵不可征服的力量，从经验中学到智慧，在行动中沉着冷静，在与他人交往中礼貌关心”。还可以这样定义：幸福的人就是这样的人：他不承认在好的与坏的心灵之外还存在“好”与“坏”，他珍惜荣誉，追求德性，对于命运的遭际既不骄傲，也不屈服；他知道最大的“好”是只有他自己才能赋予自己的；对他来说，真正的快乐就是蔑视快乐。如果一个人想要多说点，还可能把同一个道理转换成其他形式的表述，并不会伤害到它的意思。因为我们完全可以说：幸福生活就是拥有一颗自由、高尚、无所畏惧和前后一贯的心灵——这样的心灵是恐惧和欲望所无法触及的，它把美德看作唯一的善（好），把卑鄙看成唯一的恶（坏）；至

于其他一切，就全都视为一堆无价值的东西，它们的得失丝毫也不能增减最高之“好”，也不能从幸福生活中抽去任何部分或添上半分半厘。

这样心态的一个人，不管他愿不愿意，势必时时洋溢着发自内心的欢喜，因为他在他自身中找到了欢乐，他不需要任何比内在的喜乐更大的喜乐了。这样的欢乐当然远远超出了可怜的肉体的卑琐、细小、稍纵即逝的感觉！一旦一个人超出了快乐之上，他也就超出了痛苦；而当快乐与痛苦——这两个最为变化不定和专制蛮横的主子——交替奴役一个人时，此人必然屈服于悲惨肮脏的束缚之中。因此，我们必须逃向自由。但是通向自由的唯一道路是对命运无动于衷。这样的人就会享受到无法估价的幸福：在安全的港湾下锚的心灵的宁静与精神的昂扬；抛弃错误、发现真理后的巨大平稳的欢乐，还伴随着心灵的和善与欣然。而且，这样的人之所以为它们感到快乐，并不是因为它们是“好”的，而是因为它们都来自于根本之“好”——那就是他自己。

既然我可以在讨论这一主题中发挥某些自主权，我便也提一个定义：“幸福的人”就是由于理性的天赋而摆脱了恐惧和欲望的人；即使石头也没有恐惧和悲伤，田野中的野兽也是如此；然而不会有人因此就称这些东西是“幸福的”，因为它们根本不懂得什么叫“幸福”。这一类事物中还应该加上那些天性愚钝和不了解自我的人，他们的水平和野兽以及无生命的东西相差无几。他们之间没有多少区别，因为一方是没有理性的东西，另一方是理性扭曲了的人——扭曲的理性的用力方向完全错了，只会伤到自己；被拒于真理之门之外的人绝不能说是幸福的。故而幸福的生活建立在正确可靠的判断上，无法变更。这样的心灵当然摆脱了一切遮蔽和邪恶，因为它不仅知道如何避开深处的创伤，而且知道如何避开表层的擦伤；它无论开了什么头，都能坚决贯彻到底，它甚至能坚守岗位，抵抗愤怒的命运之神的袭击。说到感性的快乐，虽然它弥漫在我们的四周，通过每一个毛孔溜进来，用它的欺骗打消我们的斗志，一计不成，又生一计，以期整个地或部分地诱惑我们；但是，有哪一个人，只要他身上还存留着一丝人性，会选择让自己的感官日以继夜地受挑逗，抛弃理性，把整个心思都交付给肉体？“但是心灵也要享受快乐。”有人会说。那就让它快乐去吧，让它陷入奢侈与快乐，让它狼吞虎咽各种美味吧；而且让它回忆旧日的快乐，沉醉在过去的体验中，渴望享受即将到来的乐子，让它提出计划；并且，尽管身体眼下撑饱了，容不下了，让它还想着攫取新来的东西吧。在我看来，这样的心灵将比过

去更悲惨，因为选择坏事而非好事，完全是疯了。然而，一个人如果头脑不清醒，是不可能幸福的；而一个人追求的是伤害自己的东西而非最好的东西，又怎么能说拥有清醒的头脑呢？所以，幸福之人是拥有正确判断的人；幸福之人满足于当下的命运，无论它是什么，而且与环境友好相处。幸福的人乃是让理性决定存在的所有情况的价值的人。即使是那些宣称最高的“好”在于口腹之乐的人也明白自己糟蹋了这一高尚的观念。所以说快乐不可能与美德分开，他们宣称没有人能在不快乐中保持德性，也没有人能在没有德性时快乐。^[2]但是，我看不出如此截然相反的东西怎么会被捏到一个模子里面。请问，为什么快乐就不能与德性分开？你的意思是不是：既然一切好的东西都源于德性，那么你喜爱和欲求的东西必然也从这一根子上生发出来？但是，如果这二者确乎不可分离，那么我们就不会看到有的东西虽然带来快乐，却不高尚；有的东西极为高尚，但却令人痛苦，只有经过苦难才能实现。而且，我们看到快乐即使在最下贱的生活中也存在，但是德性却断然不会使生活成为邪恶的；而且，有的人虽然不缺快乐，但是并不幸福——或毋宁说正是因为快乐而不幸福！如果快乐与美德不可分割，这一切就是不可思议的。美德常常缺少快乐，而且从不需要它。你为什么要将不同的，甚至是对立的东西捆绑在一起？美德是高贵的、昂扬的和庄重的，它无法征服，永不疲倦；而快乐是低贱的、奴性的、虚弱的和容易毁掉的，它如鱼得水之处是妓院和酒馆。你在哪儿找到德性呢？在神庙，在广场，在元老院；你会看到它站立在城墙之前，风尘仆仆，筋疲力尽，满手粗粝的老茧；你在哪儿找到快乐呢？它常常溜出人的视线之外，它找寻黑暗，挤在公共浴室和健身房以及法网不及之处；它软绵绵的、阴柔无力的、散发着美酒和香水的味道，面色苍白，浓妆涂抹，像一具尸体一样。最高的“好”是不朽的，它没有极限，它不会满足，也永不后悔，因为思考正确的心灵永不改变；它不会自怨自艾，也用不着变化，它永远是最好的。但是，快乐恰恰在它的享受的高潮之际消失殆尽，它的空间很小，很快就能填满——它在第一次袭击之后就疲软下来，一下就被耗得干干净净。事实上，本性就是运动的事物是不可能确定不变的。所以，那种来去不定、在行使中就消灭的东西，怎么可能有实质呢？它挣扎着奔向自己可以停止存在的某个点，刚刚开始就看到了结束。

那么，怎么解释快乐同时属于好人和坏人这一事实呢？下贱的人在不光彩的事中得到的快乐似乎一点也不少于高贵者在被人赞颂中感到的

快乐。古人提醒我们，不要过最快乐的生活，而要过最好的生活；从而，不要让快乐领导生活，而要让它担任正当合宜的欲望的伴侣。因为我们必须以自然为向导；理性只倾听自然的指示，依言而行。因此，幸福生活就是根据自然的生活。这是什么意思，我下面会解释的。如果我们小心但是无畏地看护着身体的禀赋和自然的需求，认为它们流逝不定；如果我们不想当它们的奴隶，也不想让这些异己的事物充当我们的主子，如果我们明白身体的满足并无根本性价值，只不过是像军营中的辅助人员和轻装部队，如果我们让它们服务而不是命令我们，那么，这些东西才有可能有益于心灵。我们不要被身外之物腐化，要不可被征服，只看重自己，英勇地面对命运的任何打击；我们应当塑造自己的生活，我们的信心不应是盲目无知的，我们的知识也不应是无信心的；我们的决定一旦作出，就应该坚守不移，不为任何打击所动。我不用多说了，很明显这样的人将沉稳有序，一举一动中无不透出高贵与谦和。理性在感官刺激下应当研究外部事物，因为理性只能在这一基础上运用自己，冲击真理；但是，当它从中获得了最初知识之后，它就应当返回到自身中。因为至高之神，那无所不包的世界和宇宙的统治者，也伸展到外物之中；但是之后便从各处抽身退回。我们的心灵也应当这么做；它首先沿着为自己服务的感官指出的路走，在由此而达到身外之物后，它就应当成为它们和自己的主人。如此一来，就能产生统一的能量，自我和谐的力量，还有可靠的理性——这一理性不再自我分裂冲突，也不会对自己的看法、认识或信念犹疑不定；这一理性在把自己调理得处处和谐一致后，就达到了最高的“好”。因为在它当中再也看不到任何扭曲和障碍，再也没有任何东西会绊倒它。它将完全在自己的指导之下行事，它将不会遇上任何意想不到的事情；无论它做什么，都会是好的，而且轻易自如，用不着躲躲闪闪；因为迟疑和不情愿表明心里有冲突，不坚定。因此，你可以大胆宣布：最高之好就是心灵的和谐；哪儿有和谐与统一，哪儿就有美德。冲突不和总是伴随着邪恶。

有人可能回嘴说：“但是甚至连你自己培养美德都只不过是为了从中获得快乐。”但是，首先，尽管美德肯定会带来快乐，我们却不是为此而追求美德，因为美德给我们的不是这个，而是比这个更高级的东西。而且美德也不是为此而辛劳；应当说美德在为别的东西辛劳当中，也能得到快乐，就像在一片犁过的田里会这里那里冒出些野花来，然而这块田地辛辛苦苦地开垦出来是为了长庄稼，而不是为了长这些微不足道的小

玩意儿的，尽管它们也可能挺好看。耕种者有其他的目的，那些小花不过是另外添加上去的。同样，快乐既非德性的原因，也不是它的回报，而只是其副产品。我们接受美德不是因为她使我们开心，毋宁这么说：如果我们接受美德，她也会让我们开心。最高之好就在对它的选择本身中；心灵的态度自足。当心灵完成了自己的工作，坚定地固守于自身内部之后，最高之好就已经完满地实现了，再也不需要额外地添加了。在整体之外没有任何别的东西，正如在终点之外再也没有别的点。因此，你问“为什么让我追求美德”，这问题本身就问得不对。你是想在最高的境界之外再寻找什么其他的东西。你问我为什么要寻找美德吗？只为自己！因为她不会提供更好的东西了——她自己是自己的回报。或许，你认为这不算什么？那么我会告诉你：“最高之好是一个永不屈服的坚定心灵，是它的远见卓识，它的高尚，它的正确，它的自由，它的和谐，它的美好——这些无上的福祉还能再被添加到什么其他‘更伟大的’的东西上去吗？”你干什么对我提到快乐呢？我要寻找的乃是人的“好”，而不是他的肚子——牛羊野兽的肚子的体积要大得多！

你反驳说：“你曲解了我说的，因为我承认在没有美德的时候不能快乐地生活，而不会说话的野兽和仅仅把食物当成‘好’的人显然不懂这一点。我讲得很明白，而且公开为此做证：我讲的那种快乐如果不附加美德就是不可能的。”然而，谁不知道那些最容易被你们的那种快乐充斥的人都是些大笨蛋，在其享乐之中充满邪恶，而且心灵自己还提供了各种各样卑鄙的乐子？骄傲是自视太高，居高临下看别人，对自己的利益盲目愚蠢地追求，腐败奢华，幼稚可笑地傻开心，以及出言不逊，傲慢无礼，以侮辱别人取乐，懒散堕落，昏昏欲睡。美德摆脱了这一切，她竖起警惕耳朵，在认可任何快乐之前都仔细审查一番，即使对于那些她认可的快乐，她也并不把它们当成什么了不起的大事，只不过允许其存在而已。她不是在享用它们，而是在节制它们中才感到快乐。可是，既然节制会减少快乐，你们的“最大之好”〔事〕就要受到伤害了。你们拥抱快乐，我锁起它；你们享受快乐，我使用它；你们把它看成最大的好事，我甚至不认为它是好的；你为了快乐什么都干，我则什么都不会干。

我在讲“我”不会为快乐干任何事时，指的是理想化了的贤哲；你们〔学派〕认为只有这样的人才可能是快乐的。但我不会把任何被统治的人称为“贤哲”，更别说是被快乐统治了。如果他迷醉于快乐，他怎么能

抵抗辛苦、危险、欲求以及处处可见的灾难呢？如果他被这么一个阴柔的敌手诱惑去了，他又怎么敢承受死亡、悲伤、宇宙的毁灭和他要面对的凶狠敌人？你说：“他会按照快乐的指导行动。”可是，难道你不知道快乐指导的东西太多了吗？你说：“它不可能找到卑鄙的事情的，因为它与美德联系在一起。”但是，你难道没看到，如果最高之好有赖于一个保护者才能成为“好”的，那它自己成了什么东西了？而且，美德如果跟着快乐，又怎么指导它呢？你应该知道：服从者应当跟在后面，发号施令者才应当引导在前。你会把发号施令者放到后面去吗？你真是给美德找了个好位置——担任你的“快乐”的最先品尝者！后面我们将会看到，对于那些如此轻蔑地对待美德的人来说，美德是否还能依然是“美德”；因为她在放弃了自己的位置之后，就不能再保住自己的名称了。同时我想指出一个关键之处：许多人命运亨通，生长在蜜罐之中，但是你依然得承认，这些人是恶棍。诺门塔努斯（Nomentanus）和阿皮休斯

（Apicius）吞噬着大地与海洋的贡品，观赏着他们游艇上陈列的各国艺术品，躺在成堆的玫瑰花上，饱餐精美的烹调食物，享受着音乐之声，眼睛饱览奇异景象，舌头品尝各种佳肴，美女温柔地为他们全身按摩，而且鼻孔也不能闲着——他们的房中在献祭奢侈之神，弥漫着各种香味。你会承认这是生活在快乐之中。但是这对他们并不“好”，因为他们引以为乐的东西不是真正好的。

“这对他们很不好，”你说，“因为挤入那么多东西后，灵魂会受到干扰。”“他们不是真正的伊壁鸠鲁派，因为他们缺乏理性，他们的意见相互冲突，使心灵不得安宁。”这一点我承认。但是尽管如此，这些人——虽然愚蠢、矛盾、常常后悔痛苦——确乎体验着极大的快乐，所以你必须承认，虽然在这一状态中他们没有任何痛苦，但他们同样也没有一颗清醒的头脑；而且，他们以及其他许多人都是在癫狂中享乐，在撒野中开怀大笑。但是相反，贤哲的快乐是宁静的、适中的、几乎水波不兴、含蓄内敛；当其不召自来之际，几乎无人知晓；而且，尽管它们自行到来，却并不被看得很高。体验到它们的人并没乐成什么样子；因为他们只允许快乐时不时地点缀于生活中，就像我们有时允许在严肃的事务中掺入某些娱乐玩笑一样。

所以，请他们别再把无法相互妥协的东西捏到一起，把快乐和美德联系在一块儿——这一阴险的方案只会令低劣的人兴奋不已。一头扎进快乐中的人，连续不断地宴饮作乐；他知道自己生活得快乐，便认为自

己也生活得很有德性，因为他听人说“快乐和美德不可能分开”；于是他便在他自己的邪恶上缀以“智慧”之名，并把本来应该藏之于密室的事情拿出来大肆张扬。所以，并不是伊壁鸠鲁把他们赶到纵欲生活中的，毋宁说是他们早已向邪恶投降，然后在哲学的膝下隐藏自己的纵欲生活，并涌向可以听到对快乐的赞美和首肯的地方；他们可不会去想伊壁鸠鲁的“快乐”事实上是多么清醒和节制（虽然我是这么看的），他们只是扑向一个名字，以便为自己的贪欲寻找辩护和掩盖。这么一来，他们就丧失了他们在邪恶中的唯一之“好”——对恶行的羞耻感，因为他们现在赞美那些曾经令自己脸红的事情，他们在苟且之行中神气活现；因此，当一个曾一度名声很好的名字成了他们无耻放纵的挡箭牌之时，他们甚至连自己的少年童真时代都永远失去了。

就个人而言，我是这么看的——虽然我们学派的其他成员都表示异议——伊壁鸠鲁的教导是正当和圣洁的，而且如果你仔细考察，你会发现它是严肃的；因为他著名的“快乐论”最终讲得很有限；而我们斯多亚派为美德所立下的规则，伊壁鸠鲁也同样为他的“快乐”立下，即“服从自然”。但是为了满足自然，却要动用一些奢侈！为什么会这样？一个把“幸福”用在懒散闲逛、声色犬马之中的人总是想为自己的人生选择个庄严的庇护者，于是他被这一美名吸引；尽管他所追求的快乐不是此处所教导的快乐，但是他借用其形式，并以为他的堕落与老师的规则正好吻合，于是就放开胆子沉迷其中，肆无忌惮，不仅可以说敢于见人了，甚至可以说是从此在光天化日之下嚣张地放纵起来。所以，我不会像我们学派中的大多数人那样说：伊壁鸠鲁派乃是一个“邪恶学派”，我会说：它名声不好，担了个恶名，但是其实冤枉。没有深入内殿之中的人如何能懂得这一点？它的外貌确乎使它声名狼藉并激起邪恶者的念想。这就像一个壮汉穿上了女人的衣服；你固然坚贞，你依然勇敢，你的身体不向肉欲投降——然而你手里却拿着一把小手鼓！所以，你们应当选择一个体面的、吸引心灵的称号和格言；你们现在用的名称，只会吸引邪恶之徒。

谁被美德一方吸引，谁就证明了自己的高贵天性；谁跟着快乐走，谁就是虚弱的、失败的、丧失男子气概的，必然向卑鄙堕落。只有别人为他在各种快乐之间进行区分鉴别，他才知道哪些快乐位于自然欲望的边界之中，哪些一泻千里，毫无节制；越去满足它，它就越难满足。来吧，让美德领路，每一步就会平安无事。而且，快乐的过度是伤害人的

原因，但是在德性中我们不必害怕任何过度，因为德性中有着“节制”。一个东西如果被自己的扩大和缩小所伤害，那就不会是个好东西。此外，对于具有理性本质的生物来讲，还有比理性更好的向导吗？即使你喜欢那一组合[3]，你愿意在这样的相伴中走向幸福生活，也请你让美德在前面引路吧，让快乐跟着她，就像身体边上的影子一样。如果让尊贵的夫人——美德——给快乐当婢女，那只是表明你的灵魂太渺小。让美德先行，让她举旗。我们会有快乐的，不过我们将支配和控制快乐；我们会时不时地倾听她的请求，但我们决不受她制约。但是那些向快乐交出领导权的人，就两样都没有了；因为他们既丧失了美德，也不可能拥有快乐，而是被快乐占有；结果或是被快乐的缺少所折磨，或是被快乐的过度所窒息——当快乐抛弃他们而去时，他们可怜巴巴；当他们被快乐充满时，他们更加可怜。他们就像陷入西特斯（Syrtes）旋涡中的水手，被抛上海滩没多久又被涨潮的浪头卷回去。不过这一切都是因为完全缺乏自我控制和盲目恋着一个对象；要知道，一个人如果追求邪恶而非美好，他的成功就危机四伏了。捕猎野兽是一件充满艰辛和危险的事，即使被抓获的野兽也依然是令你不安的财物——因为它们常常撕咬自己的主人。巨大的快乐也是如此，因为它们最终是个祸害，被捕获的快乐又成了捕获者。快乐越多越大，被众人称为“幸福”的那个人就越是低下，要服侍的主子就越多。我还想再从这一类比生发出一些看法。正如一个人循着踪迹追到野兽的老巢之中，

用套索套住了凶狠的野兽。

于是感到非常高兴，并且

放出一队猎犬围住了茂密的林木。

以便追查出野兽的路径，这人丢下了更有价值的东西，忽视了许多责任。同理，那些追求快乐的人把其他一切事务都当成次要的了，首先便是放弃了自由，因为他不得不听他的肚子的指挥。而且，不能说他为自己购买了快乐，应该说他把自己卖给了快乐。

“然而，”有人问，“为什么就不可能把美德与快乐混合为一体，构建最高之好，使得高尚者与惬意者成为一个东西？”答案是：高尚的东西中没有任何不高尚的东西，最高之好如果掺杂进去了任何异己的、低级的东西，就丧失了自己的完整性。即使是源于美德的快乐，虽然它是一种“好”，但是也不是绝对之好的一部分，欣然静谧也是如此；尽管它们的起源非常高贵，尽管它们都是“好”的，但是它们只不过伴随至高之

好，而不是使至高之好完满。但是，一个人只要在美德和快乐之间组建联盟——尽管不认为它们势均力敌，他就会使其中之一的弱点影响另一个的力量，并且使自由戴上枷锁；自由唯有在认为没有任何东西比自己更有价值时，才是不可征服的。

它现在开始需要命运的帮助了，这乃是奴役的深渊；紧接着而来的就是焦虑、怀疑、惊恐的生活，害怕不幸，害怕时间中的变化。你没有为美德建立一个坚固不移的基础，而是让它立足于流沙之上；你如果把信心交给命运的偶然际遇、身体状况的变化以及影响身体的各种东西上，你还指望得到稳定吗？如果一个人被快乐和痛苦的小小干扰弄得心神不宁，他又如何能服从神明，乐观面对发生的一切，善意地解释他的不幸遭遇，从不抱怨命运不公？如果他一心趋向快乐，那他甚至不能成为国家的一个勇敢卫士或复仇者，也不能保护自己的朋友。所以，让最高之好上升到一个任何力量都无法把它拖下来的高处，痛苦、希望和恐惧都无力达到那里，其他任何东西也都不能减损最高之好的权威；唯有美德能上升到那个高度。我们应当追寻美德的芳踪，上升才不会困难；她将勇敢地抵抗，她将耐心地而且愉快地承受一切发生的事情。她将懂得：时间中的一切艰辛都是自然法定下的，她将像一个好的战士那样受伤，她会历数伤疤，而且在被标枪刺中之后，她会在对指挥官的挚爱之中死去——她是为了她而战死沙场的。她将牢记这一古老的命令：“遵循神灵”！但是，埋怨呻吟、哭哭啼啼的人也还是得服从指示，即使不愿意，也不得不接受任务被赶上前线。可是，宁愿被拖着走也不愿意跟着走，这岂不是太糊涂了吗！同理，只有蠢到极点和对自己的命运一无所知的人才会由于匮乏或不幸的遭遇而悲哭，并且在看到好人和坏人一样遭灾——诸如疾病、死亡、残疾以及其他料想不到的扰乱生活的灾祸——时吃惊、愤怒。

宇宙的构造给我们带来的上述所有一切灾害，我们都必须英勇无比地承受。这是我们必须承担的神圣职责——服从人类的命运，不为我们无力避免的那些事心神不宁。我们生于君主制之下，服从神明就是自由。因此，真正的幸福建立在美德之上。这一美德会给你什么呢？你不要把任何不是来自美德或邪恶的东西看成是好或坏的；你应当在邪恶眼前站稳脚跟，纹丝不动；你应该享受“好”，以便展现神明的精神。美德为你的这一作为承诺了什么呢？很多好处，几乎与神灵齐肩。你将不受任何约束，你将不缺乏任何东西，你将自由、安全、不受伤害；你将样

样成功，圆通无碍，心想事成，无灾无难；你的一切期盼和愿望都不会遇到反对。

“什么！难道幸福生活只要有美德就够了？”它完满神圣，这难道还不够了吗——甚至都要漫溢出来了！如果一个人超出了一切欲望之上，那他还缺什么呢？

如果一个人聚齐了所有自己的东西，他还需要什么身外之物呢？不过，一个还走在通向美德的道路上的人，虽然已经走了不少路了，仍然还在人间事务的劳苦中挣扎；在最终解开所有俗世的束缚之前，他还是需要一些命运的恩赐的。那么区别何在呢？区别在于这些人^[4]是被松松地绑着，而另外一些人手脚戴着重镣^[5]。那些朝着更高领域进发和提升自己境界的人，后面拖着根松开的链子；他尚未自由，不过几乎已经堪称自由。

那些朝哲学狂吠的家伙责问说：“为什么你说起来勇敢，做起来胆小？为什么你在上级面前谦恭小声？为什么你把钱看得那么重，为什么为损失伤心？为什么在听到妻子或友人的死讯时潸然泪下？你为什么看重面子，被别人诽谤时感到刺痛？为什么你拥有超出你自然需求的更多的田地？为什么与你同桌进餐的人不听你的教诲？你为什么拥有如此豪华的家具？为什么你餐桌上的酒比你都要年长？为什么炫耀这些东西？为什么你种这些除了遮荫之外一无所用的树木？为什么你老婆耳朵上戴着富贵人家才戴得起的耳环？为什么你家的青年奴隶衣着昂贵？为什么你的餐具排列精致讲究，一丝不苟？为什么有专人为你切肉割鱼？”你如果愿意，不妨再加上：“为什么你在海外有产业？为什么多得连你自己都无法巡视过来？可耻啊，你或是心不在焉，甚至当面看见你那几个奴隶都认不出来；或是奴隶太多，以至于脑子无法容下并记住！”下面，我会比你骂得还凶，并严肃指责我自己，甚至出乎你的意料之外。至于现在，我想这么回答：“我并非一个贤哲，也并不想接受你的辱骂。请你别拿最好的人的标准来要求我。我只要比恶棍好就行了。如果我能日复一日地减少我的邪恶，批判我的错误，那就够了。我还没有获得完满的健康，实际上我也永远无法获得。我只打算缓解我的顽症，而没有企图治好它。如果它发作的次数减少并使我痛得不是那么厉害，我已经很满足了。但是我虽然跛足，与你的脚一比，我可以说是健步如飞了！”我这话不是为我说的，因为我陷入了各种邪恶之中。我是为那些已经实际取得了一定成就的人说的。

“你说的一套，做的一套。”你说。你们这些心怀恶意、仇视所有好人的家伙啊，你们这种指责早就被用来攻击柏拉图、伊壁鸠鲁、芝诺。但是这些哲学家讲的不是他们自己的现实生活状况，而是应当怎么生活的问题。我是在讲美德，不是在讲我自己。我的论辩反对所有的邪恶，尤其反对我自己的。当我能够时，我一定会按照我应该的生活方式生活。你浸满毒汁的恶意别想阻挡我追求最好的事物；你播撒在别人头上的毒药——你也在用它杀害你自己——也不能阻止我继续褒扬那种我应该过的生活（并非我眼下过的生活）：尊崇美德，追随美德，尽管我落在后面，尽管我跌跌撞撞。这种恶意甚至连鲁提留斯（Lutlius）和伽图都不放在眼里，还会放过别的人吗？如果在一个人的眼里，连犬儒派的德米特里乌斯都还不够贫穷，那么还不把任何人都看得富得过头了？要知道这位最勇敢的英雄与一切自然欲望斗争，他比所有其他犬儒派学者都穷；因为其他人禁止拥有财产，他却连拥有财产的欲望都禁止——这样一个人他们还要说不够贫穷！可是你知道：他不宣称自己知道美德，只说自己知道贫穷。

他们还说，伊壁鸠鲁派哲学家狄奥多罗斯（Diodorus）在生命的最后几天自刎违背了伊壁鸠鲁的教义。有人认为他自杀的原因是发疯了，有人认为原因是鲁莽乱来，但是他自己却幸福而且心安理得，在离开人世时能为自己做见证。他称颂自己在美好的家园中安安稳稳地度过了宁静的岁月。他的话你大概从未听过，你听了就会感到自己也应当这么做的：

我活过了；我已经跑完了我命定的历程。

你争论过一个人的生，另一个人的死；当你听到有人因为某些出众的优点而伟大时，你狂吠不已，就像犬吠陌生人一样；因为你发现无人优秀对你是最有利的，似乎别人的美德在无言地指责你的所有毛病。你妒火中烧地把他们的光辉形象与你的丑陋样子相比较，却不明白你胆敢这么做，对你其实大为不利。因为如果追求美德的人尚且还是贪婪的、色迷迷的、野心勃勃的，那么你们这些连美德的名字都恨之入骨的人还能是什么东西呢？

你说，他们无人实行自己的教导，或者按照自己的话塑造自己的生活。但这又有什么好奇怪的呢？要知道他们的话是高贵的、伟大的、经受了人类生活的所有风暴！虽然他们也都努力从被你们亲手钉上的十字架上解脱下来，但是他们即使受处罚，也是每人钉在一个绞架上，可

其他那些自己给自己带来惩罚的人，却趴在许许多多的十字架上，与他们的欲望一样多。可他们在大肆侮辱别人时居然还秽语连连，满口损人的话。我想他们有权利这么做，他们中的一些人不是在十字架上还向旁观者吐口水吗？

“哲学家从来不实践他们所教导的。”你说。但是他们事实上实践了不少他们良善的心灵所领会的道理。如果他们言行一致，谁还能比他们更幸福呢？同时，你没有任何理由蔑视充满高贵思想的高贵话语和心灵。研究好的学问本身就值得赞许，即使它没有任何实际效果。在陆路上攀登的人如果没有登顶，这又有什么可奇怪的呢？但是，如果你是一个婆婆妈妈的人，那就请你看着这些努力追求伟大事业的人，即使他们失败了。一个不是以自己的力量、而是以自己天性的力量衡量自己的努力的人，一个志向远大的人，一个胸怀唯有巨人般勇气才能完成的伟大抱负的人，展示出的是自己的高贵。

如果一个人为自己树立这样的理想：“就我而言，我将以同样的表情观看死亡与喜剧；就我而言，我将精神抖擞地承受所有的艰辛，不管它们有多大；就我而言，无论是穷还是富，我都要鄙视财富：如果我不是富人，我不会垂头丧气；如果我身价百万，我也不会神气活现；就我而言，无论好运临门还是离我而去，我都毫不在意；就我而言，我将永远生活在为他人服务的心态中，我还会感谢自然这么安排我；因为她这是在真正照顾我的最佳利益。她把我给了所有人，又把所有人都给我。我不管拥有什么，都不会像一个小气鬼那样藏得严严实实，也不会像一个败家子那样挥霍殆尽。在我看来，我真正拥有的东西就是自然聪明地赋予我的秉性。我不会从数量、大小等方面估价我得到的好处；我只会从对接受者的评价来看——在我眼里，一个有价值的人所接受的东西决不能算大。我决不会为了他人的意见做任何事情，我做的一切都是为自己的良心。当我独自一人做事时，我会把它看成是在整个罗马人民的注视下进行。我的吃喝只是为了消除自然的欲望，而不是去填满我的肚子。我要对朋友和蔼可亲，对敌人温和宽容。别人尚未开口请求，我就会原谅他；别人所有的正当要求，我都会连忙满足。我将会明白：整个世界是我的国家，它的统治者是众神，他们位居我的上面和我的四周，他们监督着我的一言一行。当自然向我索回生命，或是我的理性决定放弃它时，我就会离开尘世，心里知道自己无愧于心，一生为善，不曾伤害过任何人的自由，更别说伤害过我自己的自由了。”一个下定决心、希

望并着手这么做的人，就是走上了通向神明的道路——啊，这样的人即使最后没有达到神圣，也是在高级的王国中失败的。至于你，你对德性的仇视和对实践美德的人的敌意毫不奇怪。因为阴火在太阳面前感到恐惧，夜间生活的动物仇恨灿烂的白昼；面对黎明的第一道曙光，它们震惊惶恐，四处走避，钻进洞里躲藏起来，因为它们害怕阳光。哇哇喊吧，翻动你那下贱的舌头污蔑美好的事物吧，亮出你的毒牙死命咬吧，你牙都咬崩了也别想在上面留下任何痕迹！你问：“为啥这个人推崇哲学却过着奢侈的生活？为啥他说应当鄙视财富却拥有钱财？为啥他说生命不值一提却还活着？为啥他说健康不重要却小心养生，还把健康说成是最好的事情？为啥他说流放只不过是一个空洞的字眼，还说‘换个国家住住算什么坏事呢？’但同时却想尽办法终老故乡？”

为什么他相信生命的长短毫无区别，但是一旦情况许可就延长寿命，颐养天年？他说应该看清这些东西，意思不是说不去拥有它们，而是说不为拥有它们而焦虑不安。他不打发它们走；但是如果它们离开他，他会毫不在意地把它们送到门口。确实，命运唯有把财富存放在那些当她要求归还时会毫无怨言地迅速归还的人手里，才是最安全放心的。马库斯·伽图在赞扬库里乌斯（Curius）和库兰坎尼乌斯

（Coruncanius）时，即使拥有几个小银币也有违监察官职责，但是他却拥有4百万赛斯特赛斯（sesterces）——无疑比克拉苏的钱少，但是肯定比监察官伽图的多。如果作一个比较的话，那么他超出他祖父的程度要大于克拉苏超出他的程度。而且，如果更大的财富降临到他的头上，他也不会反对的。因为贤哲并不认为自己配不上命运的任何馈赠。他并不爱财，不过他宁愿拥有之；他不会让它们进入他的心，但是会让它们进入他的屋；他不会排斥自己的钱财，他会保留它们，并希望它们为自己发挥慷慨之美德提供更充分的物质保障。

谁会怀疑贤哲在财富而非贫穷中找到展示自己力量的更充分的资源呢？在贫穷中只能存在一种美德——不被贫穷压弯了腰；但是在富裕中，可以为节制、慷慨、勤勉、有条理和宏大胸襟等美德找到广阔的空间。贤哲即使矮小也不会自轻自贱，但是他会宁愿长高；他即使身体虚弱或目盲，也很坚强，但是他还是宁愿身强体壮。虽然他知道在他身上有某种更强壮的东西，而且不必依赖机体的健壮就能存在，但是二者都有岂不更好吗？如果他身体不好，他会忍受的；但是他也会希望身体健康。因为有些东西尽管与整体比起来微不足道，即使去掉也不会损害根

本之好，但是还是可以对发自美德的持续快乐有所贡献的。正像和风习习，拂面而过，当然令水手心旷神怡；又如寒冬当中有个好天，阳光温暖，当然让人开心。同样，财富也会影响贤哲，让他高兴。此外，贤哲——我指的是斯多亚派讲的贤哲，他们把美德视为唯一的“好”——当中有谁否认：即使我们称作“无所谓好坏”的东西也有某些内在价值，其中有些比另一些更值得向往？对于其中的一些，我们评价不高；对于另一些，我们看得很重。所以别犯错误吧，财富确乎属于更值得向往的东西。你问：“那你在耍我吗，既然它们在你的眼里和在我眼里的位置是一样的？”你真想知道它们的位置有何不同吗？在我看来，如果财富溜走了，不会从我这里拿走任何东西，只是它们自己；但是在你看来，如果财富失去，这是惊天大事，你会感到你的真实自我被剥夺了。在我眼里，财富有一定的位置；在你眼里，它们占据最高的位置。总而言之，我拥有我的财富，而你的财富拥有你。

所以，不要再禁止哲学家拥有钱财吧。没人命令智慧一定要受穷。哲学家可以拥有可观的财富，但这不会是从别人那里抢来的，也不会沾满别人的鲜血。这样获得的财富不是通过伤害他人，不是通过诈骗；而且它的花费也不会比它的获得更不像话；这样的财富不会让任何人不满，除了心地不正的人。你尽管堆积这样的财富吧；这完全是光荣的，只要它包括的是你可以当之无愧地称为你自己的，而不包括任何别人会称为他们的东西。哲人当然不会把命运的慷慨馈赠推开。正大光明获得的遗产不会让他脸红，也不会让他飘飘然。他甚至有可能有理由自夸呢，如果他打开自家的门，让全城的人参观他的财物，并理直气壮地宣布：“如果有任何人看到这儿有他的东西，请他拿走。”如果这么说了之后他还能拥有同样多的东西，那他是何等伟大的人、何等卓越富有的人啊！我的意思是：如果一个人毫不在意地让人进去搜索，如果没人能在他的财物中找到一件属于自己的东西，那么他的富裕就是勇敢的、公开的。贤哲甚至不会让一分不名誉的钱进入他的家门。但是，他不会反感或排斥命运的馈赠或美德工作带来的巨大财富。他有什么理由抱怨命运的好意的分配？让它来吧，让它受到欢迎。但他不会四处夸耀，也不会藏藏掖掖；前者是愚蠢，后者是胆怯和小家子气——把如此伟大的福祉放在口袋里。而且正如我前面说的，他也不会把它赶出家门；因为他会对它说什么呢？是“你没有用”还是“我不知道怎么运用财富”？

正如他即使步行也能走完旅途，他也还是更愿意乘车而行一样；即

使他能甘守清贫，他也宁愿宽裕。所以，他会拥有财富，但是同时很清楚它摇曳不定，转眼即逝。他不会让它成为自己或他人的负担的。他会散财。你竖起耳朵走来干什么？你为什么不准备好口袋？他既会把财物送给好人，也会送给他能改造好的人。在仔细考察之后，他挑出最佳人选，送给他财物。他正确地记住这样的原则：不仅要想到自己的花费是多少，而且要想到接受人是谁。他赠送财物的动机必须是正当的和能站得住脚的，因为错误的赠送等于可耻的浪费。他不会把钱袋藏起来，但也不会让上面有漏洞：慷慨解囊是可以的，但随意撒落就绝不应该了。

如果谁以为赠送是一件容易的事，那他就错了。这是一件非常困难的事情，因为礼物的送出必须深思熟虑，决不能漫不经心，任意抛撒。我给此人一个帮助，给那人一个回报；对这个人我伸以援手，对那个人我表示怜悯。我帮这个人，因为他不该陷入窘境；我不帮那些人，尽管他们也有需要，因为即使我给了他们东西，他们的需要也还是会绵绵不断。对有些人我提供帮助，对另一些人，我强迫他们接受。在这件事上，我万万不能随意从事；我在馈赠时会极为认真地列出名单。“什么！”你说，“你在赠送时还想着拿回来？”不，我想的是不要浪费。施惠的原则应当是：不得索取任何回报，但是要能够令人想回报。

一个恩惠应当深埋如宝藏，不到需要的时候决不挖出。富人之家正是提供施惠的好资源！谁的声音唤起慷慨？当然是身着宽袍者。自然命令我对全人类行善——不管是奴隶还是自由人，不管是天生自由人还是释放的奴隶，不管是法律赋予他们自由的还是在朋友面前释放的——这些有什么区别呢？只要有人，就有行善的机会。所以，即使在自家之中也可能好善乐施，找到慷慨的对象。“慷慨大方”（liberality）并非得名于这种德性只是自由人的专利，而是得名于发自一颗自由的心灵。一个有智慧的贤哲不会把钱财扔给卑鄙下贱的家伙，也不会轻易花光它们，以至于在碰到一个应该帮助的对象时却无力出手。

因此，你没有借口说听错了那些追求智慧的人所说的光荣的、豪迈的和英雄般的话语。你首先应当注意这一点：追求智慧是一回事，已经得到了智慧是另一回事。前者会对你说：“我的话非常美好，但是我自己还在许多罪恶中打滚。你没有权利要求我按照我自己的标准生活。目前我依然在塑造自己，努力把自己提升到崇高的理想的高度；当我将来完成了我给自己提出的所有目标之后，那时你再来要求我言行一致吧。”但是已经获得人类至高之好的人，对你就会别有一番要求了：“首先，你没

有权利对比你好的人指手画脚，评头论足。”就我而言，我已经有幸引起恶人的不快，这就足以证明我的正直了。不过，为了向你解释一下我不会抱怨任何人，请你听听我的看法以及我对各种东西的评价。我否认财富是一种“好”，因为否则的话它就能把人变好。而且，恶人手中的东西不能被称作“好”的，所以我将不把“好”这个词用于财富。然而，我承认财富是值得向往的，它是有用的，能给生活带来相当的舒适。

“请注意听，既然我们都同意财富是值得向往的，我为什么不把它包括在各种‘好’之中？我对它的态度在什么方面和你的不一样呢？把我放在一座一流的豪宅之中，让我住在金盘银具习以为常的地方，我不会因为这些东西而仰视自己；它们尽管属于我，却并不是我的一部分。把我带到苏布里西安（Sublician）桥下，把我扔到乞丐群中，和那些伸手要饭的人坐在一起，我也看不出有什么理由应该看低自己。因为一个人在不缺少死亡的可能时，他是否缺乏一片面包，这又有什么区别呢？那么结论是什么？比起那座桥，我更喜欢那座豪宅！把我放到奢华的家具和富丽堂皇的地毯中，我绝不会因为拥有柔软大氅、招待身穿紫袍的贵客而认为自己更幸福半分。改变我的床垫，如果我疲倦的脖子不得不在一把干草上靠着休息，如果我睡在一个马戏团的垫子上，垫子里的东西都从破旧的补丁口中漏了出来，我也不会比以前悲惨半分。

“那么结论到底是什么呢？我宁愿我的灵魂穿着袍子和鞋子，也不愿意袒露臂膀，脚被刺破。让每一天都如意地度过，让好运日复一日地到来；我不会因此而妄自尊大。如果时运倒转，此后我的灵魂遭受损失、悲伤、各种灾害的打击，我时时刻刻都不顺，我也不会因此称自己是天下最可怜的倒霉鬼；我不会因此诅咒任何一天。因为我相信对我来说，没有一天是黑暗的。那么结论是什么呢？我喜欢节制我的快乐，甚于节制我的悲伤。”^[6]

这是苏格拉底这样的人对你说的：如果我战胜世界各国，乘酒神狂欢之车凯旋，从日出之地直到底比斯，如果万国之君请我立法，人人尊我为神，我还是首先记得我是一个人。此后，如果我从这样的巅峰直接跌入厄运之中，被放到外国的小推车中^[7]，以便为一个骄傲凶残的胜利者的凯游行队伍增添光彩，被驱赶在别人的马车之前，此时我也决不会比独自昂首挺胸而立时更为奴颜婢膝。那么结论是什么呢？总而言之，我宁愿征服而非被征服；我对整个命运的领域表示蔑视，但是如果可以选择的话，我将选择其中较好的那部分。无论什么降临在我身上，

我都会把它转化为好的，但是我还是宁愿降临在我身上的是更为愉快和惬意的事情，是不那么难以处理的事。因为尽管一切德性都要通过努力才能获得，但是有的德性需要激励，有的需要约束。正如身体在下坡时要向后收回，在攀登陡壁时需要向前用力；有的德性可以说走的是下坡之路，有的德性是在奋力上山。谁会怀疑忍耐、坚强、坚持以及一切奋勇斗争呢？告诉我，难道这不也是同样清楚的：慷慨、节制和友善都是走下坡之路的？在这一情况下，我们必须对灵魂有所阻挡，以免它滑倒；在前一种情况之下，我们要用尽全力激励鼓舞自己向上。所以，在贫穷中，我们要更多地运用那些知道如何斗争的坚定德性；在富裕中，我们要更多地运用那些小心翼翼、掂着脚平衡行走的德性。既然德性之间存在这样的差别，我个人比较愿意得到那些较为平静地实践的德性，而非那些需要经过流血流汗才能实践的德性。“所以，”贤哲说，“我并非说一套，做一套；而是我讲的是东，你听成了西——达到你耳朵的只是我的话的声音；你没有好好想想它们的意思。”

“那么，”你说，“既然你们贤哲和我们愚人都希望拥有财富，我们之间有什么不同？”大为不同。因为财富在贤哲眼中是奴隶，在愚人眼中是主子。贤哲不认为财富有什么重要性，你却认为财富就是一切。你和财富套近乎，抱住不放，就像是有人向你保证它们能被永远拥有。贤哲当身处财富之中时，却更多想到贫穷。不会有哪位将军在战争宣布之后，尽管尚未交手，却还相信和平，不做好打仗的准备。可你呢，你的华屋豪宅傲视群雄，就像它永远不会起火烧毁或轰然崩塌。你被你的财富迷住了，好像它百害不侵，无比伟大，以至于命运已经丧失摧毁它的所有力量了。你百无聊赖地在他的财富中玩物丧志，不去察觉它们的危险——你就像那些野蛮人，通常他们在被包围时，因为不懂攻城器械，漠然地观看着围攻者的忙碌，却猜不到正在竖立起来的器械的目的；你也一样；你在你的财物上懒洋洋地躺着，却不注意四面八方的灾难威胁，不知道它们一下子就会抢走你昂贵的战利品。但是贤哲就不同了，谁抢走他的财物都还会留下属于他的东西；因为他总是幸福地生活于现在，从不关心将来。

“我最坚信无疑的，”苏格拉底说——或其他拥有和苏格拉底一样处置人事的权威与能力的人说，“就是决不改变我的生活道路来适应你的意见。从四面八方我身上堆积你们惯常的奚落吧；我不会认为你是在辱骂我，我认为你像个可怜的小毛娃一样哇哇大哭。”这就是那找到了智慧

的人的话，他的灵魂摆脱了所有邪恶；他批评别人，不是因为他恨别人，而是为了医治他们。他还会加上别的话：“你关于我的看法打动了我不，不是为了我，是为了你的缘故；因为你声嘶力竭地仇恨和攻击美德，表明你放弃成为好人的希望。”你丝毫伤不到我，就像人如果推翻祭坛也别想伤到神一样。但是恶人之动机与目的即使无力伤害人的时候也昭然若揭。我忍受你的狂人呓语，就像最伟大、美好的朱庇特忍受诗人们的愚蠢想象一样，有的诗人说神有翅膀，有的说神有角，有的把神描写成彻夜不归的大通奸犯，有的说神残暴，有的说他对自由民青少年甚至亲戚施暴，有的说他弑父篡位。这些诗人所达成的效果就是人们在干坏事时毫无羞耻感，因为他们以为神也是这么干的。但是，虽然你的话伤害不到我，为了你的缘故，我还是提一些建议。请你尊重美德，相信这样的人——他们长期追求美德，宣布自己在追求伟大的事物，日有所进。你尊重美德就应该像敬奉神明一样，尊重美德的宣扬者就像尊敬众神的祭司一样。在提到神圣的文字时，“嘴里放尊重一些”这一表述并不是像许多人想象的那样来自“听众合唱称颂”，而是来自命令我们静默无语，从而使献祭能依礼而行，不被不吉祥的话打断。但是你更应当这样命令自己，以便占卜师发布神谕时，你能一言不发，洗耳恭听。当有人摆动眼镜蛇，一本正经地庄严宣告，当有人敏捷地切开自己的肌肉，血染肩膀；当某个妇女沿街爬行，吼叫如老鹰；当某个老头身披麻片，在青天白日下打着灯笼，举着一枝月桂树枝，吆喝说有一位神愤怒了，你们成群结队跑去倾听，相互感染目瞪口呆的惊恐，居然以为他是一位神灵！

看吧，苏格拉底走进了一座监狱，于是便使它净化，使它比任何元老院都更为荣耀；看吧，苏格拉底从监狱中呼喊：“你们为什么要疯狂地与神、与人为敌，为什么要咒骂美德，满口污言秽语地亵渎神圣的东西？如果你们能够，赞颂美好者吧；如果不能，忽略它们吧。但是，如果你们以下三滥的辱骂为最大的乐子的话，那就互相攻击去吧。因为当你对天发怒时，我并不会说：‘你在犯下渎神大罪。’而是说：‘你在浪费你的时间。’我曾经让阿里斯多芬找到了嘲笑我的材料，一大帮喜剧诗人在我头上喷泻他们恶毒的小聪明。但是他们诽谤我的美德的言行本身只是增添了它的光彩；因为美德受益于公开和受到检验，而且只有那些攻击它之后感受到它的力量的人才能最好地理解它的伟大。谁也不会比击打了燧石的人能更好地知道燧石的坚硬。我就像大海中一块孤独的礁

石，四面八方涌来的浪头日复一日地拍打着它，但是它们无法把它从它的根基上移开，也不能用无穷岁月的打击侵蚀掉它。跳到我的身上来吧，发起进攻吧；我将通过忍耐征服你。任何对坚硬的、不可征服的东西的打击，都只会伤害自己，增加对方的力量。因此，去找那些柔软顺从的东西吧，你可以对它们戳戳捣捣。”

但是就你而言，你哪来的空闲去挖掘人家的邪恶并严词审判？“为什么这位哲学家有那么大的豪宅？”“为什么这一位吃得那么丰盛？”你说道。你盯着别人的小斑疹，但是自己却已经全身溃烂。这就像某人全身都是污秽的炎症，却嘲笑他人的美丽身体上的斑点和疣子。你奚落柏拉图，因为他找钱；奚落亚里士多德，因为他收钱；指责德谟克利特，因为他忽视钱；指责伊壁鸠鲁，因为他花钱；你还把阿尔西比亚得斯（Alcibiades）和菲德罗扔入我的牙齿之间——虽然你如果有幸能模仿我的“邪恶”，你会感到幸福无比！

你为什么不好好打量自己全身，看看正在全身上下撕碎着你的罪恶，有的从外面进攻你，有的从你的五脏六腑中爆发。即使你对你自己的处境尚不明了，你也应当懂得，人类尚没达到可以让你有如此空闲的多余时间来嚼舌头侮蔑比你好得多的人的地步。

你不懂这些；你的神情与你的情况极不般配——你就像那些在马戏团或剧院消磨时光的人，悲伤已经降临他们的家里，他们自己却还没有听到噩耗。但我立于高处俯瞰，看见风暴的威胁正在来临，不久之后滔天大浪将淹没你；它正在一步步逼近，即将横扫你和你的财物。有什么必要多说呢？你们的心灵岂非就是现在——虽然你对此几乎一无所知——也已经在沉浮旋转，就像被龙卷风抓住了一样；你们奔走逃避，追逐着同样的东西，一时被举升到天空上，一时又被推向深渊之中……[8]

[1]“幸福”在古典语境中的本义是“好”“最好”“最高的好”，也可以翻译成“善”“至善”。——译者注

[2]这是伊壁鸠鲁的一条著名格言化原则。——译者注

[3]即美德 + 快乐。

[4]即已经走上通往美德的路的人。

[5]即根本不想走向美德的人。

[6]塞涅卡的意思是：我宁愿在富裕生活中体验节制的美德，而不愿在贫

困中展示对于艰苦和悲伤的克服坚忍等一类的美德。——译者注

[7]凯旋式中陈列战利品和被俘的王公贵族的车子。

[8]本文其余部分缺失。

译名对照表

A

Acastus , 阿喀斯都斯
Actium , 阿克兴
Admetus , 阿德麦图斯
Aeetes , 埃提斯
Aeneas , 埃尼阿斯
Aeolus , 埃伊卢斯
Aeschines , 埃斯金尼斯
Aeson , 埃伊宋
Aetes , 艾特斯
Aetna , 埃特那（火山）
Aglaia , 阿格拉伊亚
Agrippa , 阿格里巴
Ajaxs , 阿加克斯
Alcestis , 阿尔希斯提斯
Alcibiades , 阿尔西比亚得斯
Alcides , 阿尔西德斯
Allecto , 阿莱克多
Antigonus , 安提柯
Antisthenes , 安提西尼
Apicius , 阿皮休斯
Apollodorus , 阿波罗多罗斯
Appius , 阿皮乌斯
Aquila , 阿奎罗
Arcesilaus , 阿基劳斯
Aristippus , 阿里斯提普斯
Aristogiton , 阿里斯多基顿

Arruntius，阿伦提乌斯
Asiaticus Valerius，亚西亚狄克斯·瓦勒理斯
Asinius，阿西尼乌斯
Asinius Pollio，阿希纽斯·泡里奥
Attalus，阿塔卢斯
Augustus，奥古斯都
Aulis，奥里斯

B

Bellona，柏洛娜
Betilienus Bassus，白提里艾努斯·巴苏斯
Bion，比翁
Bootes，耕夫座
Boreas，北风
Burrus，布鲁斯
Busiris，布西里斯

C

Caelius，卡里乌斯
Caepio，凯皮欧
Calais，喀莱斯
Callistratus，卡里斯特拉图斯
Cambyses，冈比西斯
Campus Martius，马提乌斯营地
Castor，喀斯特
Cato，伽图
Cecrop，克科洛普
Chaerea，查伊雷
Charis，克里丝
Charybdis，叉里迪斯
Chrysippus，克吕西波
Claudius，克劳狄乌斯
Cleanthes，克里安提斯
Clitus，克里图斯
Clodius，克洛狄乌斯

Cocceius, 克塞乌斯
Colchi, 科尔克斯 (王国)
Corancannius, 库兰坎尼乌斯
Cornelian Law, 考奈连法
Cossi, 高西
Creon, 克里翁
Creusa, 克柳萨
Crispus Passiennus, 克力斯普斯·巴西恩努斯
Curius, 库里乌斯
Cyrus, 居鲁士

D

Danaus, 达纳乌斯
Danube, 达奴拜河
Darius, 大流士
Deianira, 戴阿尼娜
Deillius, 戴利乌斯
Demades, 德马得斯
Demaratus, 德马拉图斯
Demetrius, 德米特里乌斯
Demochares, 德摩喀莱斯
Dictynna, 狄克提娜
Dido, 狄多
Diodorus, 狄奥多罗斯
Dionysius, 狄奥尼修斯
Dodona, 多多纳
Domitius, 多米提乌斯
Dorus, 多罗斯
Draco, 德喇库

E

Egnaius, 埃格纳乌斯
Elius, 艾黎乌斯
Ennius, 恩尼乌斯
Erinyes, 幽立尼斯

Eryx , 伊立克斯 (山)
Euphrosyne , 欧佛洛绪涅
Eurynome , 欧律诺墨

F

Fabius , 费边
Fabius Persicus , 法比乌斯·波斯库斯
Fabius Verrucosus , 法比乌斯·委如考苏斯
Fabricius , 法布里休斯
Fidus Cornelius , 费德斯·葛尼露斯
Furies , 复力
Furnius , 菲纽斯

G

Gaius Gracchus , 盖伊乌斯·格拉古
Gallio , 伽里奥
Gangues Lentulus , 格纳乌斯·兰图卢斯
Gnaeus Piso , 格纳乌斯·皮索
Gnaeus Pompeius , 格纳乌斯·庞培
Graces , 美惠女神
Gyndes , 基恩德斯 (河)

H

Harmodius , 哈默狄乌斯
Harpagus , 哈巴古斯
Harpy , 哈皮
Haterius , 海特里乌斯
Hecaton , 海卡顿
Hekate , 赫卡特
Helle , 赫勒
Herennius Macer , 赫雷尼乌斯·马瑟
Hesiod , 赫西阿德
Hieronimus , 希罗尼姆斯
Hippias , 希比亚斯
Hortensius , 郝登西乌斯
Hyades , 西亚德 (星座)

Hylas , 希拉斯

I

Ida , 艾达山

Idmon , 伊德蒙

Iolcus , 伊奥尔库斯 (王国)

Ixion , 伊克西翁

J

Jason , 伊阿宋

Juba , 朱巴

Julius Caesar , 朱里乌斯·恺撒

Julius Graecinus , 朱里乌斯·格拉齐努斯

L

Laberius , 拉拜里乌斯

Lentulus , 兰图卢斯

Lerna , 勒纳

Leto , 女神莱托

Liberalis , 利玻拉理斯

Livia , 李维亚

Livius Drusus , 里乌斯·德鲁苏斯

Lucilius , 鲁西历乌斯

Lutillius , 鲁提留斯

Lyaeus , 里埃乌斯

Lysimachus , 里西马赫乌斯

M

Maecenas , 马伊西纳斯

Magian , 马基安

Malea , 马莱阿

Marcus Brutus , 马库斯·布鲁图斯

Marius , 马略

Marius Nepos , 马略·那普斯

Mark Antony , 马克·安东尼

Maximus , 麦克希姆斯

Medea , 美狄亚

Megaera , 麦伽喇
Meleager , 麦里阿戈尔
Messala , 梅萨拉
Metellus , 麦泰卢斯
Mindyrides , 明狄里德斯
Minyans , 明彦
Mopsus , 茅普苏斯
Mucius , 穆西乌斯
Murena , 慕勒纳
Muse , 缪斯

N

Nauplius , 纳普留斯
Nessus , 奈苏斯
Nomentanus , 诺门塔努斯
Novatus , 诺维图斯
Nysa , 尼萨山

O

Oeobazus , 奥伊欧巴族斯
Oileus , 奥伊留斯
Olenian , 奥莱尼亚 (星座)
Onesicritus , 奥尼西克里图斯
Ophiuchus , 奥菲库斯 (星座)
Ovidius Naso , 奥维德斯·纳索

P

Palamedes , 巴拉弥得斯
Pasithea , 巴西特亚
Pastor , 帕斯多
Paulus , 泡卢斯
Pelasigi , 派拉斯基
Pelias , 帕里阿斯
Pelos , 波罗斯
Perusia , 培鲁西埃
Petreius , 派特莱乌斯

Phalaris , 法拉里斯

Phathon , 法通

Pherae , 菲拉伊

Phidias , 菲狄阿斯

Philip , 腓力

Phrixus , 富里库司

Pindus , 品都斯山

Pisistratus , 皮希斯特拉图斯

Pluto , 普鲁图

Poliorcete , 泊里欧客莱特斯

Pompeius Pennus , 庞培乌斯·派努斯

Porsina , 波西那

Praexaspes , 普拉克塞斯派斯

Procrustes , 普罗克鲁丝坦

Proserpina , 普洛舍皮娜

Pythius , 皮休斯

Python , 皮通

Q

Quintus Catulus , 伽图卢斯

Quintus Fabius Maximus , 费边

R

Rabirius , 拉毕里乌斯

Rebilus , 莱比卢斯

Regulus , 莱古卢斯

Rhea , 大地女神瑞亚

Rutilius , 鲁提留斯

S

Sallustius , 撒鲁斯提乌斯

Salvidienus , 萨尔维第努斯

Sardis , 萨迪斯

Scipio , 斯奇比奥

Scylla , 斯基喇

Scythian , 斯基提亚人

Serenus , 塞里纳
Servilii , 舍维利
Servilius , 舍维留斯
Sesterces , 赛斯特赛斯
Sextus Papinius , 塞克斯都·帕皮纽斯
Sidonians , 西冬人
Silenus , 赛利纳斯
Siren , 塞壬女妖
Stilbo , 斯蒂柏
Stymphalia , 斯提姆法力亚 (湖)
Sublician , 苏布里西安
Sulla , 苏拉
Sybaris , 锡巴里斯

T

Tantalus , 坦塔卢斯
Tarius , 塔里乌斯
Tarpeian , 塔培安 (岩石)
Tarquin , 塔奎因
Telesphorus , 泰来斯甫洛斯
Terentia , 泰壬提亚
Tethys , 特提司
Thalia , 塔利亚
the Arch of Fabius , 法比乌斯拱门
the Decii , 德西一家
Theodotus , 色奥多图斯
Theophrastus , 色奥弗拉斯多
Thule , 涂勒
Tiberius , 提比略
Tillius Cimber , 提里乌斯·庆伯
Timagenes , 提马歌乃斯
Tiphys , 提菲斯
Tisiphone , 提希风
Titus Livius , 提图斯·李维乌斯

Trasumennus , 德拉苏麦努斯 (湖)

Tricho , 特里克

Turnus , 特努斯

V

Vatinius , 瓦蒂涅

Vedius Pollio , 费迪乌斯·珀里欧

Volesus , 弗莱苏斯

X

Xanthippe , 桑蒂帕

Xenophantus , 塞诺方图斯

Xerxes , 薛西斯

Z

Zeno , 芝诺

Zephyrus , 西风

Zetes , 宰提斯

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

悬搁判断与 心灵宁静

XUANGEPANDUANYU
XINLINGNINGJING

希腊怀疑论原典

[古希腊]塞克斯都·恩披里克 著
包利民等 译



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

悬搁判断与心灵宁静

——希腊怀疑论原典

[古希腊] 塞克斯都·恩披里克 著
包利民 龚奎洪 唐翰 译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

悬搁判断与心灵宁静：希腊怀疑论原典/（古希腊）恩披里克著；
包利民等译.—北京：中国社会科学出版社，2004.10

（两希文明哲学经典译丛）

ISBN 7-5004-4683-7

I.悬... II.①思...②包... III.怀疑论派-古希腊 IV.B502.33

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第091454号

责任编辑 刘景钊

策划编辑 陈彪

责任校对 韩天炜

封面设计 河东河西工作室

版式设计 王炳图

数字编辑 于晓伦

出版发行 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

电话 010—84029453

传真 010—84017153

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 北京新魏印刷厂

装订 广增装订厂

版次 2004年10月第1版

印次 2004年10月第1次印刷

开本 880×1230毫米 1/32

印张 9.875

插页 2

字数 240千字

纸书定价 22.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换

两希文明哲学经典译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

中译者导言

怀疑论与伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派共同构成“希腊晚期哲学”。它们于“希腊化时期”（公元前334年—30年）发轫之际形成于希腊本土，其后绵延不断，成了跨度近千年的地中海各大国的主要哲学思潮。

与古典哲学的充沛创造精力和宏大理论气魄相比，“晚期哲学”显得薄弱、逊色，似乎象征着希腊哲学的衰落与终结，似乎没有什么创见。不过，我们认为，无论是作为特定时代的特定意识形态，还是作为理论发展的一个环节，晚期希腊哲学都有古典哲学无法替代的贡献。这一点，随着近现代历史和哲学的发展，将愈益为人们所清晰意识到。对古代智慧这一阶段的研究必将日益受到重视。

怀疑论的基本目的——心灵的宁静

怀疑论与其他晚期希腊哲学的一个共同特点是旗帜鲜明。虽然其哲学论证也可以叠床架屋，纷繁交错，但是他们对于自己的目的十分清楚，十分“执著”，可以说“一根红线贯彻始终”。这种一贯不变的精神就是怀疑论的强烈的伦理目的性：一切理论活动服务于“心灵的宁静”。

我们可以用一个简单的三段式来概括整个怀疑主义的理论结构的逻辑轮廓：1.以“心灵宁静”为目的；2.以“结束独断”（悬决）为达到“心灵宁静”的最佳途径；3.以不可知论为达到“结束独断”的理论基础。蒂孟曾记载：怀疑论创始人皮罗的最终目的是寻求幸福，为此要回答三个问题：什么是万物的本性？我们对它应采取什么态度？这一态度将给我们带来什么结果？皮罗自己的答案是：1.我们无法判定感觉与意见是否与客体一致，无法认识事物的终极本性，没有公认的标准可以裁决人们的意见分歧。2.所以，我们不能相信自己的认识，应当“悬而不断”；对任何事物都说“既存在又不存在”，或“既不存在又不存在”。3.这一“不断定”的结果就是“不动心”状态，又称“平静安宁”（tranquility），或“无动于衷”（αταραχία），或摆脱烦恼。

何种烦恼呢？一种还是几种？严格地说，怀疑论实际上有两重目的，或企图帮助人们解决两类烦恼。一类烦恼是与日常生活有关，这是大多数人都会遇上的，即生活中的坏的际遇。怀疑论不认为自己能够帮助人对于遭遇厄运保持完全的“心灵宁静”，但至少可以帮助他们情绪起伏不至于太剧烈。另一类烦恼是纯粹哲学的，即那些在哲学研究中陷入各种冲突的观点之中，找不到出路，烦恼不已的研究者。怀疑派并不自称能够帮助人达到完全的“心如止水”，一个怀疑论者会感到冷或感到渴的，他受伤时也用不着矫情说“不痛”。但是，即使在这些情况下，普通人也受到了双重的烦扰，一种是痛感本身，另一种则是认为这些遭遇是“本性上的坏事”之信念。怀疑论者认为自己拒斥了这些附加上去的“本性坏”之信念，就避开了遭受更多的烦恼。所以怀疑论说：怀疑论的目的

是使心灵对冲突和争议保持宁静，对必然发生的事保持温和态度。

心灵的宁静上升为全部哲学的核心，这是特定时代的反映。小苏格拉底派开始的“自由”精神在晚期希腊哲学这里变得日益严重，而且那种激扬任气、愤懑不平的格调也一变而平淡冲和、超然事外，回避对政治的直接批评。伊壁鸠鲁、怀疑论、斯多亚派，虽然三足鼎立，互不相让，但实际上都体现着“内的觉醒”与“外的否定”这一共同的时代精神。内在的自由被如此突出地推崇，被视为不可为一切收益所牺牲；相反，它足以为一切论证合法性的支点。这是怀疑论的千言万语所要阐明的第一点，是它的“终极目的”。

怀疑论的基本方法：反对理论

那么，怎么达到这一目的呢？谁妨碍了这一目的呢？怀疑论的特色在此清楚表现出来：是“独断论”、是哲学、是理论给人们带来的最大的烦恼。

怀疑论指出自己一开始也是想与其他人一样，企图通过研究和解决冲突来使心灵安宁。但后来发现冲突无法解决，只能对冲突双方何是何非悬搁判断，认识到一切都无法确切地知道。这样，心灵反而豁然平静下来。怀疑派喜欢说自己曾经经历过这样一个类似于画家阿派勒斯所经历的“思想历程”：

有一次，阿派勒斯画马，想画出马的唾沫，但他失败了，气得他把用来擦笔上油彩的海绵扔向画面。未曾料到，海绵留下的痕迹却产生了马的唾沫的效果。同样地，怀疑派曾希望通过在感性及思想的对象的种种分歧之中作出是非判定来获致宁静。由于做不到，他们悬搁判断。这时他们却发现平静好像是偶然似的随着悬搁判断而出现了，就像影子随着物体出现一样。

怀疑论一旦确立只有对事物的客观性不做断定才能够引向“心灵平静”，便自觉地全方位努力论证人的一切客观认识都必然陷入无法解决的困境。在这一“全盘质疑”工作当中，怀疑论对哲学展开了系统的批判。应当说，这种批判是具有反讽意味的。因为怀疑论大量使用的是“独断论”自己所积攒起来的巨大论证“军火库”（不仅智者，即便正面建设的哲学家中，难道缺乏那些“操两可之说，设无穷之词”的人吗？善辩乃至好辩是希腊人的特点）。怀疑论为了证明关于任何对象的正反两个命题都可以同等地加以证明，即“既是又不是”，或“既不是又不是不是”，从希腊哲学史的长足发展中举出许许多多的论证，把它们对峙起来，形成“二律背反”。最后得出结论：我们不得不“悬搁一切判断”、彻底放弃理论活动。怀疑论喜欢讲的是：不是我们要这样过不去，是你们哲学家的话必然导致这样的自然结果。这种对理论的独特仇视，这种反哲学的“哲学”，这种切入敌人的心脏解构敌人的战术，这种“回到生活”的号召，难道不让我们想到所谓“后现代”哲学？

怀疑论的分期发展及其著作

怀疑论历经几百年，其发展大致可以分为四个时期：

（一）创始阶段，以皮罗（Pyrrho，365-275BC）和蒂孟（Timon，320-230BC）为代表。皮罗被公认为怀疑主义创始人，怀疑论因此也叫“皮罗主义”。

（二）“柏拉图中学园”中的怀疑主义。主要是被人称为“柏拉图之后学园的两位最伟大的领袖”的阿尔凯西劳斯（Arcesilaus，268-241BC领导学园）与卡尔尼亚德（Carneades，217-132BC）。

（三）皮罗主义在罗马时期的复兴。公元前后的安西德穆斯（Aenesidemus）与稍后的阿格里巴（Agrippa）在学园思辨的怀疑主义影响下，走向理论化、系统化、著书立说，创建体系。

（四）公元二世纪前后，以梅诺多图（Menodotus）和塞克斯都（Sextus Empiricus）等人为代表的最后一代怀疑论者。这些人多为“经验派”或“方法派”医生。梅诺多图（70-15AD）是安西德穆斯与塞克斯都之间皮罗派中影响最大的领袖。塞克斯都则是皮罗派理论的集大成者。怀疑论的基本思想保存于塞克斯都·恩披里克的著作中，后人的研究主要以此为依据。

从内容上看，现存的塞克斯都著作可以分为三种，

第一种是《皮罗学说概要》，一共有三卷。第一卷是对怀疑主义一般特征的介绍，第二、三卷则分别批评“独断论”的逻辑学、自然哲学及伦理学。我们这里全部译出。

第二种是五卷本的《反独断论者》，第一、二卷为“反逻辑学家”；第三、四卷为“反自然哲学家”，第五卷为“反伦理学家”。

第三种是《批判学校教师》，分为批判语文学家，反演说家，反几何家，反算术家，反占星术士，反音乐家六卷。

第二、三种，即《反独断论者》和《批判学校教师》又可以统称：《反博学家》。

我们的翻译旨在介绍塞克斯都这些著作的精神全貌。为此，我们翻译第一种即《皮罗学说概要》的全部，因为这部书概括了怀疑论思想的基本纲要。第二种著作即《反独断论者》大体为《皮罗学说概要》第二、三卷的展开论证，观点大多重复，所以不译。第三种著作即《批判学校教师》开始了新的主题，有不少值得介绍的有意思内容，所以我们翻译它的导论，并选译了其中富有特色的“批判语文学家”和“反占星术”两卷，以飨读者。

翻译和注释的主要依据是Loeb古典丛书本。为了保证质量，整个翻译是反复细致的集体工作的成果。分工是：《皮罗学说概要》的第一卷由包利民翻译，唐翰翻译第二卷，龚奎宏翻译第三卷。《批判学校教师》的导论和《批判语文学家》由龚奎宏翻译，《反占星术士》由唐翰翻译。稿子出来后，焦华红、华林江、唐翰和李春树参加了校对工作。

最后，包利民统校全部翻译。

包利民

2004年7月

目录

两希文明哲学经典译丛总序

中译者导言

皮罗学说概要

第一卷 [怀疑论的一般特征]

1.关于各种哲学体系的主要区别

2.关于怀疑论的论证

3.关于怀疑论的命名

4.怀疑论是什么

5.关于怀疑论者

6.怀疑论的原则

7.怀疑论也独断吗？

8.怀疑论有没有教义原则？

9.怀疑论讨论自然学吗？

10.怀疑论否认呈现吗？

11.怀疑论的标准

12.怀疑论的目的是什么？

13.导向悬搁判断的一般的“式”

14.关于十式

15.关于五式

16.关于二式

17.批驳原因研究者的式

18.怀疑论的表达式或“公式”

19.论表达式“谁也不更”

20.无言或不断定

21.论表达式“或许”、“可能”、“也许”

22.论表达式“我悬搁判断”

23.论表达式“我什么也不决定”

24.论表达式“一切都是不确定的”

25.论表达式“一切事物都是无法理解的”

26.论表达式“我没有理解”和“我不理解”

27.论表达式“对于一切论证都可以找到同样有效的相反论证”

28.有关怀疑论表达式的补充说明

29.怀疑论的思想方式与赫拉克里特哲学的不同

30.怀疑论的思想方式与德谟克利特哲学的不同

31.怀疑论与犬儒派的区别

32.怀疑论与普罗塔戈拉的区别

33.怀疑论与学园派哲学的区别

34.医学中的经验派是否就是怀疑论？

第二卷 [概述对于逻辑学的怀疑]

1.怀疑论者能够研究独断论者的命题吗？

2.批评独断论者的起点

3.论标准

4.确实存在着真理标准吗？

5.论“由于谁”（或主体方面）的标准

6.论“通过什么”（或手段方面）的标准

7.论“根据什么”之标准

8.论“真实的”和“真理”

9.确实存在着“真实的东西”吗？

10.论征象

11.存在着指示性的征象吗？

12.论证明

13.证明存在吗？

14.论三段论

15.论归纳法

16.论定义

17.论划分

18.论把名字划分成被指称的事物

19.论部分与整体

20.论种与属

21.论共同属性

22.论诡辩

第三卷 [概述对自然学和伦理学的怀疑]

1.关于自然学部分

2.作用因

3.论神

4.论原因

5.存在着原因与结果吗？

6.论质料因

7.物体可以理解吗？

8.论混合

9.论运动

10.论位移运动

11.论增加和减少

12.论减去和加上

13.论换位

14.论整体和部分

15.论物理变化

16.论生成和毁灭

17.论静止

18.论空间

19.论时间

- 20.论数
- 21.论哲学的伦理学部门
- 22.论好、坏、不好不坏的东西
- 23.存在着天然就是好的、坏的或无所谓好坏的事物吗？
- 24.什么是所谓的“生活技艺”？
- 25.存在着“生活技艺”吗？
- 26.人类当中出现了生活技艺吗？
- 27.生活技艺能教吗？
- 28.教育的内容存在吗？
- 29.存在着教师和学生吗？
- 30.学习方法存在吗？
- 31.生活技艺有益于它的拥有者吗？
- 32.为什么怀疑论有时故意提出缺乏说服力的论证呢？

批判学校教师

第一卷 导论·批判语文学家

[批判学校教师概论]

[批判语文学家]

第二卷 反占星术士

皮罗学说概要

第一卷 [怀疑论的一般特征] [1]

1.关于各种哲学体系的主要区别

任何研究的自然结果必然是下列三种之一，研究者或是找到了真理；或是认为真理不可知、不可理解；或是继续从事探究。所以，同样关于哲学所研究的对象，有人宣称已经发现了真理，有人断言真理不可被把握，有人继续求索。那些宣称已经发现了真理的人是“独断论者”，举例来说，尤其是亚里士多德，还有伊壁鸠鲁、斯多亚派以及其他某些人。克莱多马库斯（Cleitomachus）和卡尔尼亚德（Carneades）以及其他的学园派把真理看成是不可把握的。怀疑论者则继续研究。这样，人们似乎可以合情合理地把哲学分成三种主要类型：独断论，学园派和怀疑论。其他的学派最好由其他的人去说，我们目前的任务是扼要地描述怀疑论。首先我们要指出，我下面要说的一切，并没有断定其事实真是如此；我只是像一个编年史家那样，按照事实当下向我呈现的样子，简单地记下每件事实。

2.关于怀疑论的论证

在怀疑论哲学中，有一类论证（或一个部门）被称为“一般的”，还有一类被称为“专门的”。在一般的论证中，我们将提出怀疑论的特征，表述它的意图和原则，它的逻辑方法、标准和目的；还有它导向悬而不决的“式”或“方式”；以及在何种意义上我们采用怀疑论的公式，还有怀疑论和与之相近的哲学的区别。在专门的论证中，我们将陈述对于所谓哲学的几个部门的批判。让我们从一般论证开始，首先看看赋予怀疑论的几个名称。

3.关于怀疑论的命名

怀疑论在历史上有多种不同的名称。由于其积极从事研究和探询活动，它也被称作“研究派”；从研究者在研究后的心境出发，它得名“悬而

不决派”；由于如有些人说的那样，他们有怀疑和追寻的习惯，或者由于他们对肯定与否定不作决定的态度，他们也被称作“困惑派”；由于皮罗看起来比前人更加彻底、公开地致力于怀疑论，又被称作“皮罗派”。

4.怀疑论是什么

怀疑论是一种能力或心态，它使用一切方式把呈现与判断对立起来，结果由于对立的对象和理性的同等有效性，我们首先产生心灵的悬而不决状态，接着产生“不被扰乱”或“宁静”的状态。我们称它为一种“能力”，并不指什么微妙的涵义，只是指“能够”的意思。我们说的“呈现”指感知的对象，我们把它们与思想或“判断”的对象进行对照。“用一切方式”可以与“能力”一词联系起来，此处的能力是我们说过的那种通常的意义所理解的“能力”一词；也可以与“把呈现与判断对立起来”联系在一起，因为我们以各种各样的方式把它们对立起来，于是有呈现与呈现的对立，判断与判断对立，或判断与呈现对立。为了把所有这些对立包容进来，我们采用“以一切方式”的说法。我们也可以把“以一切方式”与“呈现与判断”联系起来，以便使我们不必去研究呈现是如何呈现的，或者思想对象是如何进行判断的，只在简单的意义上使用这些词。“对立的判断”一语，并不指否定或肯定，而只是当成“冲突的判断”的同义词。“同等有效性”是指在可能性和不可能性上的相同，表明冲突中的判断没有一个在可能性上优先于其他。“悬而不决（悬疑）”是一种心灵的休憩，即既不否定也不肯定任何事物。“宁静”是灵魂的不被扰乱、平静的状态。宁静是如何随着悬而不决判断而进入灵魂的，我们将在第12章“关于目的”中加以解释。

5.关于怀疑论者

在对怀疑论体系的定义中，“皮罗派哲学家”已经被隐含地包括于其中，皮罗派哲学家就是拥有这种“能力”的人。

6.怀疑论的原则

怀疑论的起因在我们看来是希望获得心灵的宁静。有才能的人受到事物中的矛盾的困扰，怀疑自己应当接受那种选择，就去研究事物中何真何假，希望能够通过解决这些问题而获得宁静。怀疑论体系主要的基本原则是：每一个命题都有一个相等的命题与之对立，因为我们相信这一原则带来的结果就是停止独断。

7. 怀疑论也独断吗？

当我们说怀疑者有意回避独断时，我们并不和某些人一样，在广义的“同意一件事”的意义上使用“断言”（dogma）一词，因为怀疑者是承认作为感性印象之必然结果的感受的。比如，他在感受到热或冷的时候，他不会说：“我觉得我不热或不冷。”当我们说“他不独断”时，“独断”的意思只是有人所用的那个意思，即“赞同（assent to）科学研究中的不明对象”，因为皮罗派哲学家不承认任何不明白的事物。进一步说，即使是在列举怀疑论关于不明白事物的公式——比如公式“谁也不更（可取）”，或“我什么也不断定”，或其他我们下面就要谈到的公式——时，他也不独断。因为独断论者在独断事情的时候是把它当作确实存在的东西，而怀疑论并不在任何绝对的意义上提出这些公式；因为他认识到，正像“一切都是错的”这一公式在宣称其他事情是错的同时也宣称了该公式本身是错的一样，“没有任何东西是真的”也是如此；“谁也不更”的公式也宣称了自己和其他事物一样“也不更”可取，从而把自己和其他事物一起否定了。其他的公式也是如此。故而，独断论者把自己的对象当实质性真理提出来，怀疑论者表述自己的公式的方式却是要让它们实际上也被自己所否定了；这样的表述不能算独断。更重要的是，在表述这些公式的时候，他表达的只是向他显现的事情，以非独断的方式说出他自己的印象，不对外部实在作任何正面的肯定。

8. 怀疑论有没有教义原则？

在回答“怀疑论有没有教义原则”时，我们也遵循同样的思路。如果人们把“教义原则”定义为“遵循一系列相互依赖并依赖现象的教条”，并把“教条”（dogma）定义为“承认一个不明白的命题”，那么可以说怀疑论没有教义原则。但如果把“教义原则”定义为“这样一种程序，即依据现象，遵守一定的推理——即那种表明如何能看上去正当地（“正当”是广义的，不仅指德性）生活而且有助于人们悬而不决的推理”，那么，我们说怀疑论者有教义原则，因为我们确乎遵循这样的推理——它是与现象一致的，并能为我们指出一种与我们国家的习俗、法律及体制，以及我们的本能感受一致的生活。

9. 怀疑论讨论自然学吗？

在“怀疑论者应当讨论自然学问题吗？”的问题上，我们的回答也是类似的。因为一方面，在对于任何自然学中独断地讨论的问题作出确信的、肯定的判断的意义上，我们不讨论自然学；而另一方面，就我们的思维方式——即给每一个命题对立一个同等有效的相反命题——而言，

以及就我们的追寻心灵宁静的理论而言，我们是讨论自然学的。这也是我们看待所谓“哲学”中的逻辑学部门和伦理学部门的态度。

10. 怀疑论否认呈现吗？

那些说“怀疑论者否认呈现”或现象的人，在我看来那是不熟悉我们学派的表述。我们并不推翻那些我们必然感受到的感性印象。这些印象就是呈现。当我们探问背后的客体是否正如它所呈现的这样时，我们是肯定了它呈现这一事实。我们的怀疑并不涉及呈现本身，而只涉及对呈现的判断——这与怀疑呈现本身不是一回事。比如，蜂蜜对我们呈现为甜的（这个我们是承认的，因为我们通过感觉觉得甜）；但是它本身是否甜，我们就不能确定了，因为这已经不是呈现，而是对于呈现的判断。即使我们真的批判呈现，我们也不是想要否认呈现，而是要指出独断论者的草率。如果理性是一个诡计多端的家伙，它把呈现从我们的眼皮底下夺走，那么，我们当然要在有关不明白的事情上去怀疑它，不要由于跟着它而草率行事。

11. 怀疑论的标准

我们坚持呈现，这也可以从我们关于怀疑论学派的标准的讨论中看出来。“标准”一词有两种用法。它可以指“判定信念的真假的尺度”（我们在下面会批判这种用法）；它也可以指行为的标准——在生活行为中我们根据这些标准做某些事情或不做某些事情。我们现在讨论的是后一种用法上的标准。怀疑论的标准是“呈现”，它基本上指感觉呈现。因为这属于感情和非主动性的感受，它不在可以怀疑之列。所以，我认为没有人会争论背后的对象有这种或那种呈现；争论的焦点是：背后的对象是否真的像它呈现的那个样子。

坚持呈现，这就使我们按照通常的生活规则非独断地生活，因为我们无法完全不行动。这一生活的准则具体又可分为四种：一方面是自然的指导，一方面是情感的驱使，一方面是法律和习俗的传统，再一方面是技艺的教化。自然的指导使我们通过它们自然地能够感觉和思考；情感的驱使是诸如饥渴令人去饮食；习俗和法律的 tradition 使我们据以认为生活中的虔敬是善，不虔敬是恶；技艺的教化是使我们不至于不懂技艺。但是我们并非独断地说这些话的。

12. 怀疑论的目的是什么？

我们的下一个主题是怀疑论体系的最终目的。所谓“终极目的”就

是“一切行为和思考都是为了它而做的，但是它却不是因为它其他的事物而存在的”东西。或者换句话说，是“追求的最终对象”。我们肯定怀疑论的终极目的是对于意见之争保持灵魂的平静状态，面对不可避免的事情情绪平和。怀疑论做哲学研究，希望判定感觉印象中谁真谁假，希望通过解决这些问题获得安宁；可是却发现自己陷入了同等有效的矛盾命题中。他无法决定谁真谁假，只好悬搁判断。当他陷入这种悬而不决状态之中后，面对意见之争的宁静却出现了。因为一个相信事物有本性上的好与坏的人永远处于不宁静当中：当他没有获得他认为是本性上的好东西时，他就相信自己遭受着本性上坏的东西的折磨，他要追求那些他认为是好的东西；但是当他得到了好东西后，他还是不断烦恼，因为他的非理性的和非节制的狂喜，也因为他害怕命运变化；他用尽了一切办法来避免失去他认为是好的东西。但是，一个不断定任何本性上的好与坏的人，既不会过分热心地追求什么，也不会过分努力地逃避什么；这样，他就不会感到烦恼。

事实上，怀疑论曾有过画家阿派勒斯曾经的经历。有一次，阿派勒斯画马，想画出马的唾沫，但他失败了，气得他把用来擦洗画笔上油彩的海绵扔向画面。未曾料到，海绵留下的痕迹却产生了马的唾沫的效果。同样地，怀疑论曾希望通过在感性及思想的对象种种分歧之中作出是非判定来获致宁静。由于做不到，他们悬搁判断。这时他们却发现平静好像是偶然似的随着悬搁判断出现了，就像影子随着物体出现一样。我们不是说怀疑派能够完全不受扰乱，而是说他们只受必然发生的事情的扰乱，因为我们认为他会有时感到冷或渴，以及遭受其他类似的麻烦。但是，即使在这一情况下，普通人也受到两种困扰，一种是感受本身，另一种，同样激烈地，是认为这些遭遇是本性上的坏事之信念。怀疑论者由于拒斥在这些情况中附加上去的“本性坏”之信念，就避开了遭受更多的烦恼。所以我们说，在有关意见的事情上，怀疑论的最终目的是宁静；在不可避免的事情上，是“平和的感受”。不过有些著名的怀疑论者还加上了一个定义：“在研究中悬搁判断。”

13. 导向悬搁判断的一般的“式”

我们既然已经说过宁静伴随悬搁判断而来，下面的任务就要解释我们怎么达到这一悬而不决。一般地说，这是把事情对立起来的结果。我们或者把呈现与呈现对立起来，或者把思想的对象相互对立起来，或者把呈现与思想对立起来。比如，当我们说“同一座塔从远处看是圆的，走近看是方的”时，我们就是把呈现与呈现对立起来。当我们对那些从天体运行的有序性推论出天命存在的人提出一个相反的事实：好人常常过得差，坏人常常享着福，并由此推出天命不存在，这就是把思想与思想对立起来。至于思想与呈现对立的例子，可以举阿那克萨戈拉反对“雪是白色的”时的论证：“雪是冻住的水，而水是黑色的，所以雪是黑色的。”换个角度，我们有时把现在的事情与现在的事情对立起来，比如前面讲

的；有的时候把现在的事情与过去的和未来的事情对立起来，比如当有人向我们提出一个我们无法反驳的理论时，我们回答说：“正像在贵学派创始人诞生之前，贵派的理论虽然已经存在，但是还显得不那么确实可信；同样，很可能与你所提出的对立的理论现在已经存在了，只是我们还不太知晓而已。所以，我们不当承认你的这个在目前显得可信的理论。”

但为了更精确地理解这些对立，我将描述“悬而不决”得以产生的各种“式”；同时，我们对它们的数目和可信性不作任何正面肯定，因为它们也许是不可靠的，也许比我提到的还要多。

14.关于十式

早期的怀疑论一般认为导向悬而不决的“式”有十个，并冠之以与“式”同义的名字，如“论证”或“立场”。基于产生的依据不同，它们分别是：（1）动物的种类；（2）人的不同；（3）感官结构的不同；（4）环境条件的不同；（5）位置、间隔和处所的不同；（6）媒介物的不同；（7）对象数量与构造的不同；（8）相对性；（9）发生的多寡；（10）教育、习俗、法律、传说和教义信仰的不同。以上的排序不分先后。

这些式还可以进一步分为三大类：根据进行判断的主体的式，根据被判断的对象的式，以及根据双方的式。十式中的前四种式可以归入“根据主体的式”（因为进行判断的主体要么是一头动物，要么是一个人，要么是一种感官，并且总是处于一定的环境条件之中）；第7、10式涉及到的是“被判断的对象”；第5、6、8和第9式则涉及到了主体和客体双方。进一步来说，这三种式又都可以归入“相对性”（关系）的范畴之下。所以，相对性是最高的种，“三式”是属，十式是亚属。有关这些式的数量就大致谈到这里。下面我们阐发它们的论证力量：

第一式是说：由于动物之间的不同，同样的对象不会产生相同的印象。这一点我们是从它们的不同产生方式和不同的身体构造推论出来的。就产生（繁殖）的方式而言，有的动物不是通过性的结合产生的，有的是通过性交产生的。非性繁殖的生物中，有的是从火里产生的，比如壁炉中可以看到微生物；有的来自腐水，比如蠓虫；有的来自变酸的酒，比如蚂蚁；有的从泥土中出生，如蚱蜢；还有的来自泥沼，比如青蛙；有的从烂泥中出现，如蠕虫；有的从灰尘中出生，如甲虫；有的从植物中出生，如毛毛虫；有的从果子里出生，如从野生无花果中出生的五倍子；还有的从腐败的动物尸体中出生，比如蜜蜂从公牛尸体中出生，黄蜂从死马中出生。就有性繁殖的动物而言，有的——事实上是大部分——来自同一种类的父母，有的来自不同种类的父母，比如骡子。在动物中，一般来说，有的出生时就是活的，比如人；有的生下来时是蛋，比如说鸟；有的是一堆肉，比如熊。很自然，这些千差万别的繁殖

方式会造成各种动物的感觉互相不同。这是它们的感觉之所以分歧、不和及冲突的一个原因。

而且，在身体的最主要部分——尤其是那些自然功用就是进行判断和感知的身体器官——方面的不同，也足以产生感性印象上的众多分歧。在我们常人看来是白的东西，黄疸病人把它说成是黄的，红眼病人则说成是血红的。既然有的动物天生就是黄眼，有的是红眼，有的是粉红眼，有的动物还有其他颜色的眼睛，我推测它们对相同事物的色彩感觉必不相同。再者，如果我们盯着太阳看了一段时间后再低头看书，字母看上去就显得是金黄色的和圆滚滚的。那么，既然有的动物的眼睛中天生就有光亮，从中散发出精微流动的光束，即使在夜色中也能看得见，我们只得承认，它们对于外在物体的感受必然也与我们不一样。玩杂技的人通过在灯心上涂抹铜锈或墨鱼汁，能让站在边上的人一会儿显得像是铜色的，一会儿显得像是黑色的——不过就是通过增添了一点点物质而已。显然，我们有更充分的理由推论，当不同的汁液混合在动物的眼睛中的时候，外物的印象必然就会显得不同。再者，如果从一边压迫眼球，所见事物的形状、大小则变成狭且长了。因此，所有瞳孔是斜且长的那些动物——比如山羊、猫以及类似的动物——的感觉印象，自然就会与圆眼动物的感觉印象不一样。镜子由于构造的不同，也会有时把外物反映成非常小——比如当镜子是凹进去的时候；有时又把外物反映成长且窄的——比如当镜子凸起时。有的镜子还把外物照得头足颠倒。那么，既然有的动物的视觉器官确实长得凸出脸外，而有的动物的眼睛却凹陷进去，有的则是平板的，那么，它们的感觉印象应当相当不同；同一个物体，在狗、鱼、狮子、人和蝗虫看来，无论在大小还是在形状上，必然不一样；它们所产生的每种形象会由于接受印象的眼睛不同而不同。

其他感官也是这样。比如就触觉而言，贝壳动物、皮肉动物、长刺的动物和长羽毛的动物、长鳞的动物，它们的触觉怎么可能一致？就听觉而言，耳朵管道宽的动物和耳朵管道窄的动物，长着毛茸茸耳朵的动物和长着平滑耳朵的动物，对声音的感觉当然也就不同。当我们自己把耳朵塞起来时和不塞的时候，我们的听觉就不一样。味觉也会由于动物的不同而不同。因为，当我们自己在感冒和体液过多时，其感觉都与我们头里面充血时的感觉不一样，对别人感到甜蜜的味道很排斥，觉得它有毒；那么，我们很有理由推论：动物们既然有的天生就松软多汁，有的充血，有的黄胆汁或黑胆汁极为丰富，对于味觉的对象必然会产生不同的印象。味觉也是如此，因为有的动物的舌头粗糙且干，有的却极为潮湿。我们自己当舌头很干燥的时候，比如发烧的时候，拿来的食物令人觉得味如嚼蜡，苦不堪言——据说这是由我们身上此时占上风的液体所引起的。那么既然动物的味觉器官不同，各自当中占上风的液体不同，那么，它们对于真实对象的印象势必不同。因为，正如同样的食物在消化之后在有的地方变成静脉，有的地方变成动脉，有的地方变成骨头，有的地方变成筋腱，或是别的什么器官，由于不同的接受地方而显现出不同的能力；——而且，就像同样的纯粹的水在被树根吸收后，在

有的地方变成树皮，在有的地方变成树枝，在有的地方变成花，最后，在有的地方变成无花果、梨头或是各色水果；——而且就像音乐家吹入笛子的同一个气息有时变成尖声，有时变成低音；他在六弦琴上的同一种弹拨有时发出深沉之音，有时发出尖声；——同样，由于在感受的动物的身体结构的不同，外物将会显得不一样。

这一点还可以更为清楚地从动物对好恶的趋避中看出。甜油对人很相宜，对甲虫和蜜蜂就难以忍受；橄榄油对人的身体有益，可是当把它倒在黄蜂和蜜蜂身上时，可就毁了它们了。海水对人来说苦涩有毒，鱼却饮之乐之。猪喜欢在臭到极点的烂泥中打滚，而不喜欢到洁净的水中玩。有的动物吃草，有的动物吃灌木，有的动物吃树，还有些动物则吃草籽，还有的吃肉喝奶。有的动物吃干食，有的爱吃新鲜的，有的吃生的，有的喜欢吃烧熟的。总之，对于有的动物可口的，对于其他的动物则难吃、讨厌、有害。所以，鹌鹑吃毒参而肥壮，猪吃菲沃斯草而长膘；猪还爱吃火龙，就像鹿爱吃有毒的生物、吞食蠊虫一样。故而，当人吞下蚂蚁或树上的小虫时，感到难受抽紧；但是熊在生病的时候却通过舔食它们而能自我疗治。只要被橡树枝碰到一下，毒蛇就会瘫痪；而被梧桐叶子碰到了，蝙蝠也会瘫痪。大象看到公羊赶紧逃走，狮子害怕公鸡，海怪怕豆荚爆开的声响，老虎怕鼓声。人们还可以举出许许多多的其他例子，但是，为了不让陈述过分冗长，让我们总结如下：如果同一种东西对有的动物可口，对别的动物难吃，而愉快与否又依赖于感觉，那么，不同的动物对于相同的对象得到的感觉是大不相同的。

但是，如果同样的东西由于动物的种类不同就显得不同，那么我们能说出的就只是我们人自己关于对象的印象，至于它的本质，只好悬而不决。我们自己不能判定我们的印象和其他动物的印象孰是孰非，因为我们自己也卷入争端，所以我们需要一个判官，而没有资格由自己评判。此外，不管是使用证据还是不使用证据，我们都不能论证我们的印象高于非理性的动物的印象。因为，我下面将证明证据很可能不存在。此外，所谓证据必须对于我们或者是明白的，或者是不明白的。如果它是不明白的，我们就不会信任它；如果它对于我们是明白的，那么，因为人们还不清楚什么才是“对于动物是明白的”，而证据对于我们人——作为动物——是明白的，那么，我们还得追问证据本身是否是像它显现出来的那样真实可靠。打算用可疑的东西来证明正在讨论的东西，是荒谬的；^[2]因为那样的话，同样一个东西将既是被相信的，又是不被相信的——就它支持别的东西来说，它是被相信的；就它还需要被证明而言，它又是不被相信的。这当然是不可能的事情。所以，我们不可能拥有用来证明我们自己的感觉印象比非理性的动物更加正确的证据。这样，如果由于动物的差异，它们的感觉不一样，而且无法在它们当中判定高下，那么，我们就必须对于外部事物悬搁判断。

我们还可以添说几句，在人与所谓非理性动物的感觉之间做些比较。因为，在我们的坚实的论证之后，我们觉得完全可以和那些自负的吹牛大王——独断论者们——逗逗乐子。作为一个规则，我们学派把非

理性动物作为一个总体和人比较。但是独断论者吹毛求疵地说这样的比较不公平，我们就加上几句，进一步开开玩笑，仅仅从一种动物入手论证，比如就说狗，据说这是动物中最微不足道的。即使在这个例子中，我们也能证明动物在其感觉上一点也不比我们差。

独断论者自己也同意狗的感觉比人强。它的嗅觉比我们灵敏，因为它靠嗅觉能找到看不见的野兽；它的眼睛也比我们看得快；它的耳朵非常机敏。至于理性官能，据说一种理性是内在于灵魂中的，一种理性是表达于外的。让我们首先考察内在的理性。根据这些独断论者——他们是我们现在的主要论敌斯多亚派——的说法，内在理性是关于趋利避害的，是关于有助于此的技艺的知识的，是关于与自己的本性 & 激情有关的美德的。但是，我们用来举例进行论证的狗，它也会趋利避害：它追逐食物，并从举起的鞭子下逃开。他也拥有获取有利的东西的技艺——逐猎技艺。而且他甚至不缺“美德”，因为如果“公正”在于给予各人应得的东西，那么，狗欢迎并保护朋友和恩主，驱赶陌生人和敌人，当然也就不缺公正了。而美德不会孤立存在，总是互生共存，那么狗必然同时也拥有别的美德。而哲学家说过，甚至人的大多数都还没有美德呢！狗也是勇敢的，这一点从它对进攻的抵抗中就可以看出；狗还是智慧的，因为荷马证明了这一点，他吟唱道：奥德赛没有被自己家里的所有人认出来，却只被他的狗阿古斯认出来了，它既没有被奥德赛的外貌变化所迷惑，也没有失去原来的把握性印象；就这一点而言，它对印象的保存明显比人要强。而且，根据对非理性动物特别感兴趣的克吕西波的说法，狗甚至还拥有著名的“辩证法”。此人至少说过：狗使用了复杂的第五式无法证明的三段论。^[3]当狗跑到一个三岔路口时，在它闻过了两条猎物不曾走过的路之后，就不再闻下去，而是立即冲上第三条路。这位老学者以为，狗实际上是这样推理的：“猎物或者是走这条路，或者是走另一条路，或者是走那条路；但是，它没有走这条和另一条路，所以它必然走的是那条路。”还有，狗还能明白和减缓自己的疼痛；因为当它脚上扎了一根刺时，它急忙在地上搓脚或是用牙咬，把它弄掉。如果它身上受了伤，因为脏污的伤口难以愈合、清洁的伤口好得快，狗会轻柔地舔去伤口上沾上的灰尘。还有呢，狗能令人叹为观止地遵循希波克拉底（Hippocrates）的指令：休息才能治好脚。它只要伤了脚，就会抬起脚来，尽量让它不承受压力。当狗因为有害液体而感到难受，它就会吃草，这样它就能呕吐出有害的东西，恢复健康。如果我们选择用来进行论证的这种动物能够选择有益的东西、避开有害的东西，而且还拥有找到有益东西的技艺、能够知道并减缓自己受到的伤害，并且不缺德性——既然这一切都标志着内在理性的完善，那么，在这个意义上可以说狗是很完善的了。我想，这就是为什么有的哲学家们爱用这种动物的名字来命名自己的缘故。^[4]

至于外部理性或者言语，现在没有必要来讨论；因为就连独断论者自己也矢口否认言语会妨碍德性的获得，为此他们还在学习阶段就刻意练习保持静默；^[5]再说，如果一个人是哑巴，别人不会因此说他是非理性的。不过这些就不提了。我们确实看到动物——我们论证的主角——

发出人一样的声音；比如八哥，还有其他的动物。再把这也放在一边吧。即使我们并不理解所谓非理性的动物的声音，它们还是有可能进行交谈的；因为我们在听外国人说话时，我们也不理解，听上去也像是某种单调的胡言乱语。再说，我们听到狗在驱赶人的时候会发出一种声音，当它们在狂吠的时候，又会发出另一种声音；在挨打的时候发出不同的声音，在献媚讨好时又发出一种全然不同的声音。所以，一般来说，无论是狗还是其他所有的动物，只要你仔细观察，就会发现它们在不同的场景下会发出极为不同的声音。故而，所谓非理性的动物完全可以说是拥有外在理性的。但是，如果拿动物与人相比，在感觉上、内在理性上、甚至在外在理性或言语上，它们都丝毫不差的话，那么，它们的感觉印象的可靠性就一点也不会比我们差了。

我们也可以根据每种非理性动物进行论证来达到同样的结论。比如说，谁能否认鸟儿非常聪明而且运用外在理性？因为它们不仅知道现在的事情，而且知道将来的事情，它们用预先的鸣叫以及其他的迹象来表明它们有着先见之明。

我前面已经讲了，我进行这些比较只是一些余论而已，因为我认为我们已经充分证明了，我们不能说我们自己的感觉印象比非理性动物来得高明。如果非理性动物的感觉印象的可靠性不比我们的差，而且它们的印象会由于动物种类的不同而不同，那么，虽然我能说出背后的物体的本性对我显出来是怎样的，我根据上面讲的原因，将不得不对现象背后的真实本性悬而不决。

这就是导向悬而不决的第一式。我们说过，第二式是根据人当中的不同，因为退一步讲，我们为了论辩的需要，即使先假设人比非理性动物更值得信赖，我们也还会发现：在人本身当中的分歧仍然会导向悬而不决。人据说是由身体和灵魂组成的。我们在这两个方面都相互不同。

因此，就身体而言，不同的人的体格和脾性或特性不同。印度人的形状与斯基亚人（Scythian）是不同的。差异据说主要是由主导体液的不同所导致的。主导体液的不同又会产生感觉印象的不同，正如我们在第一式里指出的那样。而且，人们在趋避外物上也表现出极大的不同。印度人喜欢某些东西，我们喜欢另一些，而不同的喜好标明我们对背后客体所接受的印象是不同的。就我们各自的特性而言，我们也是不同的，有些人消化牛肉比消化石鱼更容易；有的人稍饮淡酒就腹泻。据说有位阿提卡（Attica）的老妇吞下了三斤毒参，一点儿事都没有；里西斯（Lysis）喝了四打兰（度量单位）罂粟汁也不曾受伤。亚历山大王的管家德摩风（Demophon）晒太阳或是洗热水澡都会发抖，在阴影地中却感到温暖。阿开亚（Argive）的雅典阿哥拉（Athenagoras）不会受到蝎子和毒蜘蛛的伤害；西拉阳人（Psyllaeans）被蛇和小毒蛇咬了后不会受伤，埃及的坦提里塔人也不会受到鳄鱼的伤害。而且，住在梅罗埃湖另一边的埃塞俄比亚人，他们居住在阿斯塔布斯河的河岸上，吃毒蛇和其他的蛇毫无问题。卡西斯的路费努斯吃了毒参之后非但既不呕吐、也不为排毒难受，而且还能像喝一般的饮料一样吞下和消化。爱骆非尔

的克率塞姆如果吃了胡椒就会犯心脏病；外科医生首台里科只要闻到了炸海鱼的味道就会拉肚子。阿开亚的安德鲁非常耐渴，他不用喝水就跨越了整个利比亚的无水区。提拜里乌斯·恺撒能在夜间视物；亚里士多德提到一个色雷斯人总是有一个幻觉，感到有人走在自己前面。

独断论者搜集了许多关于人在身体方面差异的例子，我们只要举出其中这一小部分就行了；由此我们也可以推断人在灵魂上不同；因为身体在某种意义上是灵魂的表现；这一点可以由相面术证明。但是，对于人的理智上千差万别的最有力证明是独断论者们关于什么是趋避的对象以及其他事情上的分歧说法。诗人就此也发表了不少高见，比如品达就说：

王冠和疾驰的骏马带来的奖品

使这个人开心；但是另一个人却感到快乐乃是

睡在豪宅的金床之中；

有人甚至感到快乐在于驾轻舟

航行在大海的波浪之间。

荷马说：“一件东西让这个人高兴，另一件东西让另一个人喜欢。”悲剧中也充满这样的格言；比如：

如果美好和智慧的东西对于所有的人都是一样的，

那么就再也不会有任何争吵不休了。

再如：

这事真奇怪——同一个东西，

有人害怕，有人欢喜。

既然选择和回避建立在快乐和不乐之上，而快乐和不乐又建立在感觉和感性印象之上，那么，有人选择别人所回避的东西，这一事实就能逻辑地推出：他们对于同一个东西的感受不同；因为否则的话他们应当同样地选择或回避同一个东西。如果同一个东西对于不同的人产生不同的感觉，那么我们只能合理地走向悬而不决。因为，我们尽管完全可以说出各种外在物体对于我们所显现出来的样子，我们却不知道它们实际上是什么。因为我们或者相信所有人，或者相信某些人。但是，如果我们相信所有人，我们就是在试图做不可能的事情，接受矛盾。如果我们相信某些人，那么请告诉我们，谁的意见是可靠的？柏拉图派会说：“柏拉图的”；伊壁鸠鲁派会说：“伊壁鸠鲁的”；其他也依此类推。这样，它们之间争执不下的分歧还是把我们带到了悬而不决。再者，那些说我们应当“服从多数”的人，说的全然是幼稚之见，因为无法把每个人都悉数问到，以了解让大多数人高兴的是什么；因为我们完全可能一点儿也不知道某个种族，在这个种族中，我们这里罕见的情况在那儿却十分平常，而我们这里寻常之事在那里却难得一见，——比如，很可能他们大多被蜘蛛咬了之后不会感到疼痛，虽然可能少数人偶然会觉得疼。在其他前面所提到的“特性”上，也可能是如此。因此，人当中的差异必然也

能为导向悬而不决增添一条理由。

独断论者们——人当中非常自爱的一群——断言说：在判断事情的时候，他们的看法比其他人的更为可取。我们知道这一宣称是荒谬的，因为他们也是矛盾论争的一方。如果在判断表象的时候他们已经肯定了自己更可靠，那么，由于这样已经信任了自己的判断，在判断开始之前他们就自我证明了。不过，为了论证在一个人——比如他们所谓的“贤人”——的基础上，还是必然导向悬而不决，我们将采取第三式。

第三式根据的是感官的差异。各种感官相互不同，这是很明显的。比如，在眼睛看来一幅画显得缩进或突出，但是摸上去并非如此。蜜使有些人的舌头感到舒服，对眼睛则不然；所以我们不能知道它本身到底如何。甜油也是如此，因为它闻上去香，尝起来难吃。斯波机草也是如此，它刺激眼睛，但是不会弄痛身体的其他部位；就其本性而言，我们无法说它到底会不会引起身体的疼痛。雨水对眼睛有益，但是它使气管和肺粗糙。橄榄油也是如此，虽然它令表皮感到舒适。痉挛鱼放在手足尖时造成手足痉挛，但是放在身体的其他部位时，不会引起任何伤害。所以，我们无法说这些东西的真实本性是什么，尽管我们可以说出各种东西当下对我们显得是怎样的。

还可以列出一长串例子。但是，为了避免冗长，我们将按照本书的计划，只说以下这一点：任何感性现象看来都是一种复合物，如苹果看来是光滑的、香的、甜的、黄色的。但它到底是真的具有这些属性，还是实际上只有一种属性，只是由于人的感官不同而略显得有所不同的属性；或者它的属性比它显现出来的要多，但是其中有些属性我们感觉不到？这一切都是不清楚的。一方面，苹果可能具有不只一种属性，这可以通过我们上面所说的话进行论证：食物被身体吸收后，水被树吸收后，气息在吹入笛子、喇叭以及类似的乐器后[变化成多种东西]；同样，苹果也可能只有一种属性，但是在不同结构的感官的感知下，显出为各种属性。另一方面，苹果可能拥有比显出来的属性更多的属性，这一点可以这样来论证：我们可以想象一个人出生时拥有触觉、味觉与嗅觉，但是不能听与看。那么，他就会认为可见对象与可听事物是不存在的，只有他所能把握的三类感性性质才存在。所以，很可能我们也是如此，我们只有五官感觉，只能感觉到我们所能感觉到的苹果的那些属性；而苹果可能还有其他的属性，能影响其他的感官，尽管我们由于不拥有这些感官就无法感觉到这些属性及其客体。

有人会反驳：“但是自然使感官与感觉对象对应。”但我们会反问：哪一种“自然”？关于自然实在性本身独断论者有如此之多的、尚未解决的争论意见！如果一个平常的人来断言自然的存在问题，独断论者会否认之；如果一个哲学家来断言，那么他本人就是争执的一方，从而他自己就有待判定，而不是去充当裁判。如果几种可能都存在：或者只有我们所感到的这些属性存在于苹果之中，或者有许多的属性存在，或者甚至我们感受到的属性也不存在，那么，苹果的本性究竟是什么，就是不清楚的事情了。同样的论证也适用于其他的感对象。如果感觉不能把

握外在对象，心智也不可能；那么，这一论证也使我们对于外在物体悬而不决。

即使就一种感觉本身——或甚至不考虑感觉——来论证，我们也可以导向悬而不决。这就是我们要采纳的第四式。

第四式依据的是“环境”。所谓“环境”指的是环境情况或性格。^[6]这一式讲的是自然的或不自然的状态，或醒或睡，或年老或年少，或静或动，或恨或爱，或空虚或充实，或迷醉或清醒，或惧或勇，或喜或悲。由于心态是自然的还是不自然的，对象会产生不同的印象。疯癫状态中的人会听到魔鬼之吼，我们却没听见。他们还常常说闻到了草药味或乳香味或诸如此类的香味或其他许多东西，虽然我们什么也没有闻到。而且，热水倒在发烧的部位，显得温吞水似的。充血之眼会把我们看上去挺正常的衣服看得艳黄。同样的蜜糖我尝上去很甜，得了黄疸病的人尝起来很苦。如果有人说是体液的某种混合使处于不自然状态中的人对于背后对象产生了不适当之印象，那么我们会回答：健康的人也有混合之体液，它岂不会也能使外部客体显得不同？客体的本性如一，只不过对于所谓“处于不自然状态中”的人显得如此，对于健康的人显得不同。因为，把调整外在物体能力归于这些体液，而不归于那些体液，纯然是想象而已。因为正如健康人对于健康人来讲是处于自然的状态之中，但对于病人来讲是处于不自然的状态中。同样地，病人也处于一种对于健康人是不自然、对于病人却是自然的状态中。所以对于病人，我们也必须承认具有相对的“自然状态”性。

醒与睡也会带来不同的印象，因为我们醒的时候不会想象在睡梦中会想象到的东西，在睡梦中也不会想象醒着的时候所想象的东西，所以我们的印象的存在和非存在不是绝对的，而是相对的，它们相对于我们的睡与醒的不同状态。可能我们在睡梦中看到了被我们醒着的时候认为是不实在的东西，虽则不是完全不实在；因为它们存在于我们的睡梦中，就像醒着的时候的实在存在着，尽管不存在于睡梦中。

年龄也是差异的一个原因。同样的气候对于年老者显得寒冷，对于壮年人就显得温和。同样的颜色对于年老者显得模糊，对于壮年人显得鲜明；同样，同一个声音对于前者模糊难辨，对于后者清晰可闻。人在不同年龄段喜欢和讨厌的东西也不一样，比如孩子们都喜欢玩球和环圈，成年人选择的是别的东西，老年人喜好的又不一样。从这里我们也可以得出结论：年龄的不同会使得同一个背后的对象带来不同的印象。

实在的对象之所以显得不一样的另一个原因是运动与静止。我们站立不动时看上去静止的那些东西，当我们航行经过它们的时候，显得像是在运动。

爱与恨也是一个原因，正像有的人很讨厌猪肉，有的人却很喜欢吃猪肉。因此，米南达^[7]说：

注意看他的样子，他看到这个之后，

变成啥样了！多么幸福啊！

这些美好的事情，带来了最为美好的面容。

情人眼里出西施，即使所爱的人可能是东施。

饥饿与吃饱也是原因，因为同样的食品对于饥者很诱人，对于吃饱了的人会生厌。

醉酒与清醒也是一种原因，因为醉时人们会干出清醒时视为非常羞耻的事。

先前的经历也是一种原因，因为同样的酒在吃过枣子或无花果的人喝起来显得酸，在刚吃过腰果的人喝起来则显得甜；浴室中的水蒸气使刚进来的人感到暖洋洋的，但在澡堂子里面泡了很久出来的人则感到寒冷。

害怕和勇敢也是一个原因，正像在胆小鬼看起来可怕吓人的东西，在胆大的人看来不算什么。

悲哀和欢乐也是一个原因，因为同样的事情对于悲伤的人可能难以承受，对于欢快之中的人可能觉得欣然美好。

既然我们看到性情是造成如此之多的分歧的原因，而人在不同的时候的性情又是非常的不同，无疑，我们将很容易说出对象对于每个人所显出来的本性，但是我们不能进一步说出它的真实本性是什么，因为分歧无法得到解决。因为企图断定是非的人必然处于某一状态中或是不处于任何状态中；但是，说他不处于任何状态中，比如既不健康又不生病，既不运动又不静止，没有一定的年龄，并且不具有任何其他的状态，乃是荒谬之极。如果裁判的人处于某种状态中，那么他也是争论中的一方，他就不可能成为判定感觉印象的公正判官，因为他自身也被自己处于其中的状态搞混。比如，不能由醒者去比较醒者与睡者的印象，也不能让健康人去比较自己与病者的印象，因为我们倾向于肯定当下呈现的东西而非不在场的东西：当下的东西正在影响着我們。

从另一个角度说，印象上的分歧也无法解决。因为，说一种印象比别的印象可靠、或者一种环境比另一种环境可靠的人，或者是毫无证据地这么说的，或者是使用证据论证的；但是，他既不能不借用这些手段就这么说（因为那样的话就没有人相信他），也不能运用证据这么说。因为如果他要评判印象，他就要运用标准来评判；而这一标准或是真实的，或是虚假的。但是，如果它是虚假的，那就没有人会相信他；而如果他宣布它是真实的，他或是有证据，或是没有证据；但是，如果没有证据，没有人会相信他；如果有证据，那么证据又必须是真实的，以免别人不相信。那么，他将在判定证据之前还是之后来肯定他用来确证标准的证据呢？如果没有判定，那么没有人会相信他；如果判定了，那么他一定要说他是通过一个标准进行判定的。但是那个标准的成立又有待证据，而那个证据的成立与否又要靠标准来衡量，因为证据总是需要一个标准来确定其真实性的，而标准又需要一个证据来确定其真实性。如

果前面不存在真实的标准，证据就不可能是真实的；如果事先不用证据确证，也不可能肯定一个标准的真实性。这样，标准和证据二者都卷入到循环论证之中，所以两者都不可信了；因为它们两者都得仰赖对方的可靠性，每一个都和对方一样缺乏可靠性。所以，如果一个人在肯定一种印象的时候既不是没有证据和标准，也不是有证据和标准，那么，由不同的性情状态所产生的印象上的分歧就无法得到解决；这样，这个式也就把我们带到了对外在物体的本性悬而不决。

第五式根据的是位置、距离和处所。即，只要位置、距离和处所中有任何一种不同，同一个对象就会显得不同。比如：同一个门廊从其一角看，就显得截短了；但从中间看，就处处对称；同一条船在远处显得小而静止，在近处看就显得大而运动；同一座塔在远处显得是圆的，近处一看，是方的。

这些都是距离带来的差异。至于“处所”造成的效果是：一盏灯在太阳下显得昏暗，在黑暗中显得明亮；同一支桨在水中显得是弯的，离水之后却显得是直的；蛋在禽肚里软，出来则硬；猫眼宝在山猫肚子里的时候是液体，在空气中就变硬了；珊瑚在海中软，在空气中硬；同一个声音是由风琴还是由笛子吹出来的，听上去就不一样。

由“位置”而产生的差异的例子是：同一幅画，平放时显得光滑，以某个角度前倾时，显出有凹凸。鸽子的脖子也会由于前倾角度的不同而显出不同的颜色。

既然所有感性的对象都必须在一定的位置，从一定的距离，处于一定的处所中被感知，而这些都会各自产生大量分歧印象，那么，我们就因为这一式而被迫对对象本身的性质悬而不决。任何试图认为某种印象更为可靠的人，都是徒劳无益的。因为如果他不拿证据就这么讲，没有人会相信他；如果他拿出证据，他如果说证据是假的，那当然是毁了自己；而如果说证据是真实的，那么他又必须有别的证据来证明这一点，而对于后面的证据又得再拿出证据，因为它也必须是真实的，这样会导致无穷倒退。但是，提出无限倒退的论证是不可能的；所以，他即使使用证据也不能肯定某种印象比另一种印象更可靠。这样，如果一个人无论用证据还是不用证据都不能评判印象的高下，我们不得不作出悬而不决的结论；因为，尽管我们无疑能说出各种对象在一定的位置或一定的距离或一定的处所呈现给我们的样子，我们却由于前面说到的理由，无法说出它的真实本性。

第六式是建立在“混合”的影响上的。由于对象从来也不会直接作用于我们的感官，而必然总是混杂于某种其他事物，那么，我们只能知道外物及伴随它一起被感知的混合后的结果，但无法确切地知道外在的、背后的对象是什么样子。对象从来也不会直接作用于我们的感官，而必然总是杂混于某种其他事物，故而，它的现象总是不一样的。这一点我想是一目了然的。比如，我们的面色在温暖的空气中是一种颜色，在冰冷的空气中却显得是另一种颜色，所以，我们说不出我们的面色实际上

是怎么样的，只能说出它与其他各种中介结合时所显出的样子。同一种声音在稀薄的空气中与浓厚的空气中听上去会有所不同，气味在热澡堂中或太阳下就比在冷空气中更刺鼻，浸入于水中的身体也比在空气中轻。

不仅有外在的混合物，我们的眼睛里面也一样有膜和液体。既然看到的无法与这些东西分开来，它们就无法被精确地认识到，因为我们所看到的已经是混合后的结果。因此，黄疸病人看到的一切东西都是黄色的，红眼病人看一切尽是血红。同一种声音，在开阔地带听上去是这样的，在狭窄弯曲的地方听起来又是那样的；在晴朗的空气中和混浊的空气中听上去不一样，很可能我们无法把握纯粹状态下的声音，因为耳朵也有弯曲和狭窄的管道，充满着据说是从头脑中分泌出来的雾状物。再者，鼻子中和舌头上也有东西，我们必须与这些东西的结合中，而不是在其真实的纯粹状态中，去把握味觉和嗅觉的对象。所以，因为这些混合物的存在，感官不能把握外部实在对象的准确本质。

心灵也不能把握对象的准确本质，因为，首先，心灵的向导是感觉，而感觉已经出错了；而且很可能，心灵自己也会在感觉传导过来的信息上加上某种混合物；因为我们看到，在独断论者认为是人的“主导部分”的所在地的那些地方，不管是脑中还是心中或是任何他们认为的地方，都有某种体液。这样，由于这一式，我们看到我们无法说出事物自身的真实本性，因此我们只能悬而不决。

第七式依据的是对象的数量和结构，“结构”的意思是一般意义上的“构成方式”。很明显，通过这一式我们也必然会对事物的真实本性悬而不决。比如羊角的锉屑散开来时看上去是白的，但在结合在角上时，则显得是黑的。银屑分开单个地看，显得是黑的，但结合成一大块时就显白。大理石削成片时显得发白，但结合在一大块时显得发黄。小石子分散开来显得粗糙，结合成一堆则显得平滑。当荷里波药处于精细的粉状时会让人呛住，但当它粗糙的时候则不会如此。酒少喝一点儿强身，喝多了会把人放翻。食品也会因为吃下去的量的多少产生不同的效果；比如，吃得太多常常会让身体消化不良或是拉肚子。所以，在这些情况中，我们可以分别描述羊角的碎末或是整块羊角的性质，银子的小粒或小粒的组合体的性质，大理石的削片或整块大理石的性质，以及小石子、荷里波药、酒、食物等的相对性质，但论及到对象的独立的、本真的性质时，便无能为力了，因为结合的不同，导致了感觉印象的分歧。

一般来说，有益的东西过量时也会带来伤害，而过量摄入会带来伤害的东西如果少许吃一点，则没有问题。我们在药品的效果上所看到的情况对此就是很好的证明，因为药品的精确的混合使整个药物有益健康，但是，有时在称量中哪怕多加了一点点，混合出来的药物不仅无益于健康，而且会极为有害。这也可以说明数量和结合方式的不同会破坏我们对于外部事物的真实本性的认识。因此，这一式可能也会把我们带回到悬而不决的状态，因为对于外部事物的真实本性我们不能下任何绝对的判断。

第八式依据的是相对性[或“关系”]。这一式说的是：既然一切事物都是相对的[处于关系之中]，我们对其独立的、本真的性质只有悬而不决。不过，我们应当注意这一点：在此，我们也像在别的地方一样，尽管我们用“是”而非“显得”的话语方式，我们真实的意思是：“一切事物都显得是相对的。”这句话的含义有两个方面。第一是指相对于进行判断者（因为被判断的外物相对于他而显现），第二是指伴随的感觉，比如左边相对于右边。事实上，我们已经论证了所有的事物都是相对的；比如就判断者而言，对象总是要相对于某个确定的动物或人或感官而显现，并且相对于如此这般的环境；就伴随的感觉而言，每个物体都在与某种特定的混合物或方式或结合或数量或位置的关联中显现。

还有其他的专门论证可以证明万物的相对性：独自存在的东西与相对的东西有无不同？如果没有不同，则它们也都是相对的；如果它们不同，那么，既然一切不同的东西都是相对于别的东西（因为“不同”之名来自于它和那个与之不同的东西的关联），独自存在的东西也是相对的。再说，独断论者认为，在存在的东西中，有的是最高的种，有的是属，有的既是种又是属；而所有这些都是相对的；所以万物都是相对的。还有，他们说有的存在者是完全明白的，有的是不明白的，明白的事物可以指明，不明白的事物被明白的事物所指明；因为他们认为“明白的东西是不明白的东西的现象”。但是指明与被指明都是相对关系，所以，一切都是相对的。再如，有些事物是相同的，有些是不相同的；有些相等，有些不相等；这些都有相对性；所以，万物都是相对的。甚至肯定万物并非都是相对的人，也断定了万物的相对性，因为通过他反对我们的论证，他表明了“并非万物都是相对的”这句话本身是相对于我们而言的，而不是普遍有意义的。

在建立了万物的相对性后，我们面临的显然就是这一结论：我们将无力说出在自身的纯粹状态之下的各个事物的本性，而只能说出在其相对状态中所显出来的特性。所以，我们必须对对象的真实本性悬而不决。

接下来是第九式，它依据的是事物出现的频率。下面我就来解释。太阳当然比彗星更夺目。但是，因为我们老是看见太阳，很少看到彗星，所以，我们为彗星所震慑，甚至视其为神兆，而太阳却丝毫引不起人的吃惊。如果我们很少看到太阳的东升和西落，看到的是它突然照亮万物，又突然把万物投入黑暗，那么，我们就会对太阳感到震惊。地震也不会在第一次经历它和多次经历它的人当中产生同样的恐慌。大海使第一次看到它的人如何激动啊！美女会令初见者惊羨，经常看到她的人则熟视无睹。另外，少见的东西会被视为珍贵，多见并易得者则不然。如果水为罕有，那它会比现在视为珍贵的东西宝贵多少倍啊！如果黄金如石子一样遍布大地，谁还会看重并收藏它呢？

既然同一样东西会由于出现次数的不同而显得有时引人注目、有时平淡无奇，那么，虽然我们有可能可以了解事物在出现次数不同的情况下对我们所显现的不同表象，但对事物的绝对的本性不可能有所了解。

所以，这一式也令我们对于它们悬而不决。

第十式主要是与伦理学有关的，它建立在行为规则、法律、传说信念和独断论者概念的分歧上。行为规则是对于一种生活方式或一个具体行动的选择，选择者或者是一个个人，或者是许多人——比如，或是第欧根尼所选择的，或者是拉科尼亚人所选择的。法律乃是国家成员之间成文的契约，违背它将受到惩罚。习惯或习俗（两个词的词义相同）是一群人对于某种行为的共同采纳，违背它不会真的受到惩罚；比如，法律明文规定禁止通奸，而我们的习俗禁止在公共场合下性交。传说信念是对于非历史性的、虚构的事件的接受，比如克诺努斯的传说，这类故事很多人信以为真。“独断论者概念”是接受似乎是被类比或某种证明所建立起来的事实，比如万物的元素是原子，或是同质体，或是最小者，^[8]或是其他什么东西。

我们将既把它们各自对峙起来，也把它们相互对峙起来。比如习俗与习俗的冲突：埃塞俄比亚人给孩子文身，我们却不然；波斯人认为穿及足之染鲜亮色彩的长袍好看，我们却认为难看；印度人在公共场合性交，大多数其他民族视其为可耻。法律与法律的对峙：罗马人在宣布放弃继承父亲的财产后就可不必代父偿付债务，罗底亚人则得偿付。斯基西人的法律要求把陌生人作为牺牲献给猎神（Artemis），我们的法律却禁止在祭坛上献活人祭。行为规则与行为规则的对立：第欧根尼与阿里斯底波斯的行为准则是对立的，拉科尼亚人与意大利人的行为规则也是对立的。传说信念之间的对立：如在有的故事中，人和众神之父是宙斯；在有的故事中，众神之父却是乌凯诺斯（Oceanos）——“众神的海母，生育了它们的德西斯（Tethys）”。我们也把独断论者概念与独断论者概念对立起来：有的人说只有一种元素，有的说有无数，有的说灵魂是有死的，有的说是不朽的；有的说人间事情受神圣的天命控制，有的却认为没有天命。

我们也把习惯与别的事物对立起来，比如与法律的对立：波斯人习惯于同性恋，罗马法律却禁止之。罗马人禁止通奸，而马萨格太人（Massagetae）却视其为一个无所谓的习俗，正如游都库斯（Eudoxus）在其《游记》第一卷中提到过的那样。我国对于母子通婚是禁止的，但是波斯人的习俗却允许这样的婚姻。在埃及人那里，兄妹结婚是习俗，但是我们的法律是禁止的。习惯与行为准则的对立：大多数人在隐秘之处行房事，克拉底（Crates）^[9]却在公共场合与西帕奇娅（Hipparchia）做爱。第欧根尼露出一个肩膀四处走动，我们却按习俗方式穿着。习惯与传说也是对立的：传说中说克诺努斯吞下了自己的孩子，我们的习惯却要求保护自己的后代。我们的习俗是尊重神，因为神良善无邪，但是诗人却把神描写成受伤和相互妒忌。习俗也与独断论者对立：我们的习俗是向神祷告，祈求保佑，伊壁鸠鲁却宣称神根本不听我们；阿里斯底波斯认为身着女装无所谓，而我们却深以为耻。

我们也指出行为准则与法律的差别：法律禁止打自由民或是世家子弟，遵循全能教派（Pancratiasts）的人却按照他们遵循的生活准则相互

击打。虽然法律禁止杀人，角斗士却相互残杀。我们也把传说信念与行为规则对立起来：传说中讲赫拉克勒斯在奥姆法勒的宫殿中“勤劳纺织羊毛，承受奴役”，干了许多苦活，这是大家甚至稍微干一点儿都不愿意的苦活。但是赫拉克勒斯的行为规则却十分高贵。我们也把行为规则与独断论者的概念对峙起来：运动员追求荣誉，视其具有极大之价值，为此在生活中勤学苦练，但是许多哲学家却独断地宣称荣誉是毫无价值的事情。至于法律与传说信念的对立则是：诗人把神描写成从事通奸、同性恋，而我们的法律却禁止这些事情。法律与独断论者概念的对立：克吕西波说母子通婚或兄妹通婚是无所谓的事情，法律对此却严加禁止。我们也把传说信念与独断论者概念对立起来：诗人说宙斯下凡和凡间女人做爱，独断论者们却认为这是根本不可能的事情。诗人说宙斯由于为萨培顿伤心，“向大地滴下大块的血”，而独断论者的信条之一就是神是不受外界影响的。这些哲学家还批驳了“马羊人怪”的传说，说那根本不存在。

我们还可以就上面所说的各种对立举出许多例子，但是在我们的简洁讨论中，这些就够了。既然从这一式也看出对象中存在如此众多的差别，我们不能指出哪些特性属于它们的真实性质，而只能指出哪些是根据那些特殊规则、法律、习俗等等而属于它的性质。通过第十式，我们对于外部事物的真实本性还不得不悬而不决。所以，通过所有十式，我们最终导向的是悬而不决。

15.关于五式

这是由稍后的怀疑论者传下来的引向悬而不决的方式，其内容是：第一是由于意见分歧，第二是由于无穷倒退，第三是由于相对性，第四是由于假设，第五是由于循环论证。由于分歧的式乃是让人注意：由于常人和哲人们都会对事物产生无始无终的冲突看法，我们难以决断取舍什么，只能悬而不决。由于“无穷倒退”的式是：我们用来作为证据解决争端的东西，自身还需要别的证据，而别的证据又需要另外证据，如此无穷后退下去，找不到论证的出发点，所以只能悬而不决。由于相对性的式我们已经讲过了：即对象总是在与判断者和伴随感觉的关联中呈现出诸如此类的现象，所以我们对其真实性质只能悬而不决。由于假设的式是：当独断论者被逼进“无穷倒退”论证时，不是通过论证确定自己的立场，而是简单地宣布某个东西作为出发点。循环论证的式是：用于证明讨论中的主旨的证据本身需由被论证者证明，此时，由于我们无法确立二者中的任何一方，我们只能对二者都悬而不决。

所有研究的事物都逃不出这五个式，这一点我们下面将简短论说。被研究者或是感性对象，或是理性对象，但无论它们是哪种，都是争论不休的对象；因为有的人说只有感性对象是真的，有的说只有理性对象是真的，有的说某些感性对象、某些理性对象是真的，^[10]他们会说这

些争议的是非能否被判定吗？如果他们说不行，那么我们已经说了：只好悬而不决；因为，对于无法解决的争端是无法下论断的。如果他们能够解决，我们要问：根据什么来解决？先以感性对象为例（因为我们的论证建立在感性之上），它由感性的对象还是思想对象来判定呢？如果他们说是感性对象，那么既然我们正在研究感性对象，则那对象自身又须要用另一个事物来确证它；而那个事物又得是一个感性对象，它还得再用另一个感性事物来确证自己。如此，则会引向“无穷倒退”。如果感性对象应当由思想对象来判定，那么由于思想对象自身也在争议之中，这一思想对象又须受审视和确证。它从何处得到确证呢？如果从思想对象，那它也会陷入同样的“无穷倒退”；如果从感性对象，那么既然人们用理性对象来确证感性对象，现在又用后者来确证前者，于是便陷入“循环论证”的式。

如果我们的对手为了逃避这一结论，擅自宣称一个命题为论证出发点，不对之加以论证，那么，他就陷入“任意假设”之式而无法逃避。因为，如果提出假设的人值得信赖，我们在任何时候提出相反的假设，也一样值得信赖。进一步，提出假设的人只是设定真实的东西，那么他这种不证明而假设的方式会引起人们对他的说法的怀疑；如果提假设的人设定的是虚假的东西，他论证的基础就崩溃了。再者，如果假设能帮助证明，那还不如直接就把要讨论的观点给设定了，为何还要去设定用来证明观点的中介手段呢？但是，如果你认为不经证明就可设定观点，乃是荒谬之举，那么，设定用以建立观点的东西，一样也是荒谬之举。

很明显，一切感性事物都是相对的——它们相对于拥有感觉的人。因此很明显，对于任何提出来的感性对象，都可以很容易地启用五式中的一式。对“思想对象”也可以同样论证。因为，如果说它们是无法解决的争端所在，那么，我们的悬而不决的结论就自然得出；如果争端能够解决，那么，如果这依靠的是另一个思想对象，则我们不得不陷入“无穷倒退”；如果这依靠的是一个感性对象，那么我们陷入“循环论证”，因为感性对象本身还被争论不休，无法通过自身解决（由于无穷倒退之式），还需要思想对象的帮忙，正像思想对象需要感性对象的帮忙一样。由于这些原因，提出假设来肯定任何东西的人，违反了逻辑。进一步讲，思想对象是相对的，因为它们之所以被如此命名，就是因为他们相对于思想的人。况且，如果它们当真拥有据说它们所拥有的属性的话，那么人们就不会为之争论不休了。所以思想对象也逃不出五式，因此，在所有情况之下，我们都不得不对呈现的对象悬而不决。

那些就是“较晚近的怀疑论者”传下来的五式。不过他们提出五式，并不是要取代十式，而是要与十式结合起来，以便用更多的方式和更完全的方法揭露独断论者的轻率。

16.关于二式

他们还传下来导向悬而不决的“两式”：“认识”究其可能无非是这两种：或是直接地认识，或是间接地（通过他物）认识。如果证明了没有任何东西能够直接地或是通过其他事物认识，那就可以对一切事物怀疑。他们认为，直接认识是不可能的，这很明显。自然哲学家在一切事情上，无论是感性对象还是思想对象，都争执不下，无法解决，因为我们既不能使用感性的标准，也不能使用理性的标准——我们能使用的一切标准都有争议并因此不可靠。他们也反对间接地（由他物）来认识（即论证）的可能，理由是：如果用来证明其他东西的东西自身必须先被另一个东西所证明，则必然或者陷入“无穷倒退”，或者陷入“循环论证”。如果一个人设定说，那用以证明别的东西的东西是通过自身就具备真实性的，那么上面的论证已经驳倒了这一做法：没有任何东西可以通过自身得到认识。不过，对于自身冲突如何能够或是经由自己，或是通过其他东西得到认识，我们保持怀疑，因为真理的或认识的标准是不清楚明白的，而“标示”（signs）理论也将在下一卷中被我们驳倒。

就现在来说，关于导向悬而不决的各种式的这些讨论已经足够了。

17.批驳原因研究者的式

正如我们教授导向悬而不决的传统的式一样，有些怀疑论者还提出了对具体的“推因论”（aetiologies）或原因理论进行怀疑的式，以抨击独断论者，因为独断论者对这些理论有特别的自豪感。安尼西德穆斯（Aenesidemus）提出了八式，据此检验独断论者的“推因”理论，指出它们无一正确。其中第一是：既然推因论整体来说是关于不明事物的，就不能被来自现象的任何公认证据所证明。第二，在有充裕的余地可以把所研究对象归于各种原因时，有些独断论者却常常只用一种方式来解释对象的原因。第三，他们给有序事件指定的原因并无秩序。第四，当他们知道了现象界发生的方式时，便以为也把握了不明事物的发生方式；可是实际上不明白事物虽然可以以同样的方式发生，但也完全可能不一样，而是有其独特之处。第五，所有这些理论实际上都是在按照自己对于元素（始基）的特别假定，而非根据任何公认的方法在指说“原因”。第六，他们常常只承认能被他们自己理论所解释的那些事实，对于那些与自己理论相冲突的事实，就弃而不顾，虽然它们也具有同等可信性。第七，他们所定下的“原因”常常不仅与现象冲突，而且与他们自己的假设冲突。第八，常常当现象可疑而他们研究的事物也同样可疑时，他们把关于同样可疑的事物的理论建立于同样可疑的事物的基础上。安尼西德穆斯还说，对于这些人的原因理论的批驳也可以混合使用上面当中的几个式。

很可能导向悬而不决的五式就足以反驳原因理论了。因为一个人提出某种原因时，它或是与所有的哲学体系、怀疑论以及现象一致，或是不一致。不过，可能无法提出一个与所有这些都一致的原因，因为一切

东西，无论明白的还是不明白的，都是有争议的。但是，如果提出来的原因不与这些一致，人们就会要求这一理论对提出来的原因再提出原因说明；如果他用明白的原因来说明明白的原因，或是用不明白的原因说明不明白的原因，他就陷入了无限倒退；如果他让明白的和不明白的东西相互为因，那他又陷入了循环论证。如果他在某个点上停下来，他就或者宣称那个原因被前面的论断所建立，那他陷入了相对性，破坏了他的命题的绝对实在性；或者他就全然做出假设，而这又会被我们逮着。所以，这些式无疑也能揭示独断论者在其原因理论上的鲁莽轻率。

18. 怀疑论的表达式或“公式”

在使用这些“式”和其他那些导向悬而不决判断的式中，我们会说出一些表达我们的怀疑态度和心态的话，比如“谁也不更”，“什么也不决定”等等。所以，我们下面的任务就是依次讨论这些表达式。让我们从“谁也不更”开始。

19. 论表达式“谁也不更”

这个表达式，我们有的时候表述为“谁也不更”（Not More），有的时候表述为“并不更”（Nowise More）。但是我们不是像有的人所想的那样，是在具体研究中使用“谁也不更”，在一般情况下使用“并不更”，而是毫不区别地使用两者。现在我们把它们当作同义词来讨论。这一表达式是不完全的。正如当我们说“一个双层”时，我们是在隐含地说“一个双层楼房”；当我们说“一平方”，我们隐含地说“一平方道路”。当我们说“谁也不更”时，我们隐含地所说的乃是“这个不比那个更如何，高不比下更怎样”。有的怀疑论者用“什么”替换“不”，得出公式“（为）什么这个比那个更”，其中的“什么”在此标识原因；于是公式的意思就是：“为什么这个比那个更……”实际上，人们经常用疑问句替代肯定句，比如：“宙斯的新娘，哪个人不认识她？”也可以用肯定句替换疑问句，比如：“我问的是蒂昂是否还活着。”以及“我问你为什么见到诗人要吃惊”。而且，米南达（Menander）也曾用“什么”而不是“为什么”表达疑问：“（为）什么，我被丢在后面了？”“谁也不更”这一表达式表明我们觉得陷入了“相反者等效”（equipoise）之感受，这是由于对立的对象的同等有效性。至于“同等有效性”，我们指的是在向我们显出的或然性上的等同性。我们说的“对立的”是指一般的冲突，“相反者等效”指我们拒绝认可任何一种可能。

至于“并不更”的表达式，虽然它显出一种肯定或否定的样子，我们并不在这个意思上使用它。我们只是以松散的和不够精确的意义使用它，或者用它代表一个疑问句，或者代表这样的短语：“我不知道这些事情中

我该肯定什么，否定什么。”我们的目的是要指出我们面前的状况，至于用什么表达式来表示它们，我们无所谓。所以这一点要强调一下：我们使用“并不更”的表达式时，不是正面地肯定这话确实是真的和确定的，只不过是表达它对我们显出来的样子。

20. 无言或不断定

有关“不断定”我们要说的是这些：“断定”一词有两个含义：一般的和特别的。在一般的意义上它表达肯定或否定，比如“这是白天”，“这不是白天”。在特别的含义上它只表达肯定，而否定不被叫做“断定”。“不断定”是避免一般意义上的断定，它既包括肯定，也包括否定。故而“不断定”是我们拒绝肯定也拒绝否定任何东西的一种心灵状态。所以，很显然，我们使用这一表达式不是表明事物实际上是必然导向不断定的，而是表明我们在说这话的当下，就有关问题而言，正好出于这样的心态中。还要记住的是：我们既不肯定、又不否定的东西乃是关于不明白的领域所提出的独断命题，因为我们对作用于我们的感受和迫使我们不得不承认的事情是顺服的。

21. 论表达式“或许”、“可能”、“也许”

表达式“或许”、“或许不”、“可能”、“可能不”、“也许”和“也许不”，代表的是表达式“或许是这样，或许不是这样”，“也许是，也许不是”。同样，为了简约，我们用“可能不”代表“可能这不是”，用“也许不是”而不是用“也许这不是”。用“或许不”而不是“或许这不是”。不过这里我们也不纠缠于语词之争，也不研究表达式是否代表了实在，只是像我所说的，以松散的方式使用它们。很明显，这些表达式表示不断言。当一个人说“也许是这样”时，他当然隐含地肯定了看上去相矛盾的表述：“也许不是这样”，因为他拒绝使用正面的肯定：“这是这样。”这也适合于所有其他的表达式。

22. 论表达式“我悬搁判断”

“我悬搁判断”指的是“我无法说出眼前的观点中哪一个是应当相信或不相信的”，这表明有关事情在其可信性和缺乏可信性上对我们显得是一样的。至于它们是否真的一样，我们不做任何肯定的断言，我们只陈述我们在观察时它们向我们所显现的样子。“悬搁”一词来自心灵的“被悬起来”的事实，也就是它由于所研究的命题的正反等效性而既不肯定、也不否定。

23.论表达式“我什么也不决定”

关于表达式“我什么也不决定”，我要说的是：“决定”在此不是指任何东西，而是指对于不明白的事情的肯定。因为这个意义上的事情，怀疑论是不决定的——甚至连这个命题“我什么也不决定”本身，也不独断地决定；因为这不是作为一个独断的假设提出的，而是一个标识我们心态的表达式。所以，当怀疑论者说“我什么也不决定”时，他的意思是：“我现在处在这样的心态下：对于有关的问题既不独断地肯定、也不否定。”他这么说，只不过是而非独断地陈述有关问题对他所显现的样子，并没有在自信地宣称什么，只是在解释他自己的心态。

24.论表达式“一切都是不确定的”

不确定是一种心态，是我们对独断研究的对象、也就是不明白的事物既不肯定，也不否定。所以，当怀疑论者说“一切都是不确定的”时，他说的“是”是“在他看来”；而“一切”并不是指存在的一切事情，只是指他正在考查的独断论者所研究的不明白的事物；“不确定”指的是对立的事情或任何冲突的事情在可信性和不可信性上没有谁更优越些。正像人们在说“四处走走”的时候，暗含着说“我四处走走”；当说“一切都是不确定的”的时候，也暗含了这样的意思：这是“就我而言”或“对我显得”。故而，这一表达式相当于说：“我所考查的所有独断研究的对象，在我看来都显得在可信性和非可信性上不比与之冲突的命题更为可取。”

25.论表达式“一切事物都是无法理解的”

我们在使用表达式“一切事物都是无法理解的”时，态度也一样。因为我们对于“一切”的解释与上面相似；而且我们也一样加上“对于我来说”的短语；这样，这一表达式要传达的意思就是：“我所考察的所有独断论者研究的事物在我看来都是无法理解的。”这么说并不是要正面地肯定独断论者所研究的对象真的是无法理解的，而只是要表达一下说话人的心态。他所要说的是：“我意识到直到现在为止，由于对立面的等效，我本人对什么都不理解；因此人们用来推翻我的立场的论证也与我所说的毫无关系。”

26.论表达式“我没有理解”和“我不理解”

表达式“我处于不理解的状态”和“我不理解”都是标识一种个人心态，这是怀疑论者在那一时刻不肯定或否定任何所研究的不明白的东西。

西。从上面我们关于其他表达式的讨论中不难理解这一点。

27.论表达式“对于一切论证都可以找到同样有效的相反论证”

当我们说“对于一切论证都可以找到同样有效的对立论证”时，我们的意思是指我们已经研究过的“一切论证”，并且我们不是在简单意义上运用“论证”这个词，而是特指独断地确立论点（也就是说对于不明朗的事情论述），而且是通过任何可能的方法确立论点，不过不一定借助于前提和结论的方法^[11]。我们说的“同等有效”，是就可信性或不可信性而言的；并且，我们在“冲突的”（conflicting）的一般意义上运用“对立的”这个词；而且，我们还在思考中增加“在我看来”这个短语。因此，无论何时，当我们说“对于一切论证都可以找到同样有效的对立论证”时，我实际上所说的是：“对于我所研究过的、独断地确立论点的每个论证，在我看来都存在另一个对立的独断地确立论点的论证，在可信性和不可信性上两者同等有效”。所以，这个短语所道出的不是一种独断论，而是在表达一种对经历此事的人来说十分明显的心态。

但是有些人也用这样的形式表达，“对于一切论证，都对峙一个同样有效的相反论证”。该种形式的表达意在给出一种命令——“对于独断地确立论点的每一个论证，让我们对峙一个也是独断地研究的、在可信性和不可信性方面与前者同等有效的、并且与之矛盾的论证”。因为他们的这个表述是讲给怀疑论者听的，尽管他们用的是不定式的形式“都对峙”，而不是命令式的“让我们对峙”。他们向怀疑论者表达这命令，目的是防止他们万一由于独断论者的误导而放弃怀疑论的研究，或是由于匆忙轻率而丧失怀疑论者所赞颂的“宁静”。我在前面说过，怀疑论者认为宁静依赖于普遍的悬而不决判断。

28.有关怀疑论表达式的补充说明

我们已经用概要的方式充分地解释了所提出的怀疑论公式。至于其余的，可以从这些推导出来。说到怀疑论的所有公式，首先要记住：我们对于它们的绝对真理性不作任何肯定的断言，因为我们说过，它们也可能被自己所驳倒——它们也被包括在它们所要怀疑的事物之中；这就像泻药不仅驱除体液，而且也把自己排出来一样。我们还说：我们在运用这些判断时并没有对它们涉及到的对象作权威性的解释，而是不精确的，或松散的，因为如果你在表达上较真，就不是怀疑论者了。此外，即使对这些表达式也不赋予绝对意义，只是相对的，相对于怀疑论的意义，这么做是有好处的。此外我们必须记住，我们并不是把它们普遍地运用于一切事情上，而只是用于不明白事物和独断研究的对象。我们仍

然谈论对我们呈现的东西；至于外部对象的真实本性，我们不做任何正面判断。在我们看来，这么一来，所有那些针对怀疑论表达式所进行的诡辩攻击都可以被驳回了。怀疑论公式只叙述对我显现之事，这与对外部客体的真实本性作出断定，是截然不同的。在我看来，这样一来，所有针对怀疑论公式的诡辩都可以被反驳了。

我们既然已经讨论了怀疑论的意图或目的，它的划分、标准和目的，以及悬而不决的各种方式，讨论了怀疑论的公式，我们就阐明了怀疑论的特征；我们下面的任务就是简短地解释它和与之相近的哲学体系的差别，以便使我们能够更清楚地理解“悬而不决”的思想路向。让我们从赫拉克里特哲学开始。

29. 怀疑论的思想方式与赫拉克里特哲学的不同

赫拉克里特哲学与我们的怀疑论的思想方式的不同是一目了然的，因为赫拉克里特对很多不明白的事情做出了独断的判断，然而前面已经讲过，我们并不是这样做的。诚然，安尼西德穆斯和他的信徒们过去常说怀疑论的方式是通向赫拉克里特哲学之路，因为，认为同一事物是相反的现象的主体的观点会导向认为同样的东西是相反的实在物的主体；怀疑论者说同一事物是相反的现象的主体，而赫拉克里特主义者则进一步断言它们的实在性。但是，我们对此的回应是：同样的东西具有相反的现象，这个看法并不是怀疑论者的一个教条，而是一个事实，这个事实并非仅仅为怀疑论者所感受到，其他哲学家乃至所有人都会感受到这个事实；因为当然没有人敢说健康人品尝蜂蜜感到不甜，或者黄疸病患者品尝蜂蜜感到不苦。正如我们以及所有其他哲学家那样，赫拉克里特主义者也是从人类的普遍的正确前提为起点的。因此，如果他们是从怀疑论的任何一个公式（诸如“所有的东西都是不可理解的”、“我什么都不决定”或某些相似的表达式）中推导出他们的理论，即“同一个东西是相反的实在物的主体”，那么他们能得出他们所断定的结论；但是，由于他们的起点是我们和所有其他哲学家乃至普通人所经验到的印象，大家都在使用同一类贯通的素材^[12]，那么，为什么要宣称我们的思想方式——而不是任何其他哲学甚或普通观念——是通向赫拉克里特哲学之路呢？

情况毋宁说是如此：怀疑论的方式远非是对赫拉克里特哲学知识的帮助，恰恰相反，实际上是一个障碍。怀疑论者否认赫拉克里特的所有的独断命题，批评它们是匆忙草率的言说，批驳赫拉克里特的“宇宙大火”论，批驳赫拉克里特的“同样的东西是相反的实在物的主体”的观念，并且嘲弄赫拉克里特在他的每个教条中所表现出来的独断的轻率行为。恰如我在前面所说的那样，怀疑论者总是一再地说“我不理解”和“我什么也不决定”，而这些是与赫拉克里特主义者相冲突的。说一种思想方式是

通向与之冲突对立的理论体系的途径，当然是荒谬的；因此，说怀疑论的方式是通向赫拉克里特哲学之路，也是荒谬的。

30. 怀疑论的思想方式与德谟克利特哲学的不同

然而也有人说德谟克利特哲学与怀疑论有共同之处，因为两者似乎都运用同样的素材；因为，从蜂蜜对某些人是甜的、对其他人是苦的这个事实中，德谟克利特推断蜂蜜实际上既不甜也不苦，并且因此宣布“谁也不更”（not more），而这是一个怀疑论公式。然而，怀疑论者和德谟克利特学派是在以不同的方式运用“谁也不更”这个表达式；因为德谟克利特的学派用它来表达任何一种选择都是不真实的，我们却用它来表达我们无法知道两种现象是否都是真实的或是都不是真实的。所以，在此我们还是存在分歧，并且当德谟克利特说“但是实际上是原子和虚空”（他用“实际上”而非“真实地”）时，我们之间的分歧就变得特别明显了。我们和他的不同乃是：他说原子和虚空真实地存在着。尽管他也是从现象的不一致出发的，但我认为他那样说是多余的。

31. 怀疑论与犬儒派的区别

有些人断定昔兰尼派^[13]的教义和怀疑论是一回事，因为它也肯定：能够认识的惟有心灵状态。但是由昔兰尼派认为快乐和身体的平静运动是终极目的，而与此相反，我们认为终极目的是“宁静”，所以昔兰尼派的教义不同于怀疑论。诚如我在“论终极目的”那一节中所论述的那样，无论快乐是否出现，那些肯定快乐是终极目的的人必然会遭受烦恼。再说，我们对于外在对象的本质悬搁判断，而昔兰尼派则宣称那些对象拥有人们所无法理解的真实本质。

32. 怀疑论与普罗塔戈拉的区别

普罗塔戈拉也认为“人是万物的尺度，是存在物存在的尺度，是非存在物不存在的尺度”；他所说的“尺度”（measure）指的是标准（criterion），“事物”（thing）指的是对象（the objects）；所以他实际上是在断言：“人是所有对象的标准，是存在物存在的标准，是非存在物不存在的标准。”结果，他仅仅承认呈现于各个个体面前的事物，因而他引入了相对性。并且由于这个原因，他似乎与皮罗主义者也有共同之处。然而，他们之间是有差别的；当我们准确地解释了普罗塔戈拉的观点后，我们就会看出他们之间的差别。

普罗塔戈拉的观点是这样的——事物处于不断的变动之中，随着它的流动，新增的事物不断地代替消亡的事物，感官由于生长和年龄以及身体的所有其他状况而变化、更替。普罗塔戈拉还认为所有现象的“原因”存在于事物之中。所以，事物依赖自身就能够成为所有那些人们所感知的事物。普罗塔戈拉说，人们由于他们的不同的性情，在不同的时间理解不同的事物；处于自然状态中的人们理解能呈现给处于自然状态中的人们的那些事物，处于非自然状态中的人们则理解能够呈现给处于非自然状态中的人们的那些事物。而且，同样的解释完全适用于年龄、睡眠或醒着状态以及其他情况的变化。因而，在普罗塔戈拉看来，人就成了真实存在的标准，因为呈现在人们面前的事物就存在，不对任何人呈现的事物也就不存在。

我们看到普罗塔戈拉对事物的流动性以及所有呈现的“原因”的实际存在做出了独断，而这些正是我们要对之悬搁判断的不明白之事。

33. 怀疑论与学园派哲学的区别

有人确实说过学园派哲学与怀疑论是一样的。所以，我们下面的任务就是讨论这一断言。

根据大多数人的意见，学园派可以分为三种。第一种也即最古老的，是柏拉图及其学派的；第二种或“中期学园”是波来穆（Polemo）之学生阿尔凯西劳斯（Arcesilaus）及其学派的；第三种或“新学园”是卡尔尼亚德（Carneades）及克莱托马库斯（Cleitomachus）的学派的。有人还在这之后加上“第四学园”，即菲罗（Philo）与查米达斯（Charmidas）学派；有人更把安提奥古斯（Antiochus）的学派算作“第五学园”。让我们从老学园开始，考察这些哲学与我们的差异之所在。

柏拉图被有些人称为独断的，被有些人称为怀疑的，被有些人称为部分独断、部分怀疑的。因为在柏拉图的练习性对话中，苏格拉底被表现为或者是与听众玩笑似的谈话，或者在反击智者中被人看作像一个练习的、怀疑的角色。但是当柏拉图严肃地借助苏格拉底之口或蒂迈欧之口或是其他人物之口说话时，他是独断的。对于那些说柏拉图是独断论者或部分独断、部分怀疑的人，再说什么也都是多余的了，因为他们自己已经承认柏拉图与我们的不同。柏拉图到底是不是一个真正的怀疑论者，我们在《评论集》^[14]中更充分地讨论了这一问题。现在，我们与梅诺多图（Menodotus）和安尼西德穆斯一致（他们是这一观点的主要支持者），简单地宣布：当柏拉图论及理型或天命，或德性的生活比邪恶的生活更可取时，如果他在断定这些是确切真理，他就是在独断；如果他把它们接受为更可信，那么他就是在或然性或非或然性上使一件事情比另外一件事情更加可取，因此，他也就离开了怀疑论者的立场了。从我们迄今所说的可以明白地看出，这样的态度与我们相去甚远。

而且，即使柏拉图在所谓“练习”的时候讲过一些怀疑论的话，这也不说明他是一个怀疑论者，因为只要有人在一件事情上独断过，或在可靠性和不可靠性上对任何一个印象表过态，或对于任何不明白的事情下过断言，那他就算是个独断论者，就像蒂孟（Timon）在论赛诺芬尼（Xenophanes）时说过的那样。蒂孟尽管多次表扬赛诺芬尼，甚至把自己写的《嘲讽》题献给他，他还是把他（赛诺芬尼）写成在悲叹：

我真希望获得充满智慧的心灵，
我朝两条路上看，但是狡猾的路欺骗了我，
我已年老，充满怀疑者的疑虑，
因为我无论向哪个方向探问，

一切都融化为一和完全同一种东西；所有永恒存在的都回到同一自身本性，一路同化着一切。

因此，蒂孟称赛诺芬尼为“半虚荣的”，尚未完全脱离虚荣心，他说：

半虚荣的赛诺芬尼，荷马的谎言的嘲笑者，
为自己构建了一个远远超越于人之上的神，在所有方面都自身等同，

不会受到攻击或批评，在思考中超越思想。

他称赛诺芬尼为“半虚荣的”，因为赛诺芬尼在一定程度上摆脱了虚荣；所谓“荷马的谎言的嘲笑者”，指的是赛诺芬尼批评了荷马说的那些谎言。赛诺芬尼与其他所有人的一般信念相反，独断地肯定一切是一，神与万事万物本质上是一体，是圆形的，无感情的，不变的和理性的。从这些观点看，赛诺芬尼和我们有很大差别。不过，我们已经说过，甚至柏拉图在某些事情上也提出过怀疑，但是他不能算是一个怀疑论者，因为他有的时候对于不明白的事物的实在性下过断言，或是认为一种不明白的事情的可靠性高于另一种。

柏拉图新学园的信众们虽然肯定一切都是无法理解的，但是与怀疑论还是不同。甚至就“一切都是无法理解的”这个命题本身来说，他们正面地肯定这一命题，而怀疑论认为有的事物可能是可理解的。不过，他们和我们最明显的区别是他们对事物的好与坏的断言上。学园派不像我们那样描述事物的好坏，因为他们在描述中当真相信，他们称作“好”的东西比相反的东西事实上要好，这是具有更大“或然性”的；在说到坏的事情上也一样。可是当我们说一件事情好或坏的时候，我们并没有附加上“我们的断言更具有或然性”的想法，而只是非独断地顺从生活的要求，以免完全失去行动的可能。至于感知觉的本质，我们说它们在或然性和非或然性上是同等的；而他们却说有的印象具有较大的或然性，有的具有较少的或然性。

在或然的印象上，他们是这样区分的：有的仅仅是或然的，有的是

或然的而且检验过的，还有的是或然的、检验过的和“不可推翻”的。比如有一条绳子卷放在暗室之中，一个人匆匆走入，他得到的就是“仅仅或然的印象”：这是一条蛇；但是在细心地审视过各种情况（如它的纹丝不动，它的颜色，以及它的其他属性）之后，它便显得像一条绳子，而这便是根据一个“或然的和仔细检验过的表象”。这样的印象也是“无法推翻的”或无法争议的。当阿尔塞斯提斯（Alcestis）去世后，据说赫拉克勒斯把她从地狱带回来给阿德麦图斯（Admetus），于是阿德麦图斯就有了一个阿尔塞斯提斯的“或然的、检验过的印象”。然而，由于他知道她已经死了，所以他的心从承认这一印象上退缩回来，转向疑惑不信。所以，新学园的哲学家们认为或然的而且检验过的印象比仅仅或然的印象更可取。而或然的、检验过的、无法推翻的印象又比这二者更可取。

再者，虽然学园派与怀疑论都说他们相信某些事情，他们在这里的差别还是一目了然的。因为“相信”一词有不同的涵义，它可以意味着不抵抗而仅仅毫无积极性地跟随着，就像说一个孩子相信他的老师一样。但是有的时候它意味着认可一件仔细选择过的事情，伴以出自强烈欲望的同情感，比如不知节制的人相信主张奢侈的生活方式的人。既然卡尔尼亚德和克莱多马库斯的信众宣称他们的信念和对象的可信性伴随着强烈的认同，而我们说我们的信念不过是简单的顺从，不带有任何认同，那么，在此我们和他们必然也存在着分歧。

再者，就终极目的（或人生目的）而言，我们与新学园派也不同。他们当真宣称按照自己的理论生活，以或然性为生活的指导，我们却非独断地生活，服从法律、习俗和自然感受。如果我们不是以简要阐释为原则的话，我们还可以在这一差别上展开更多。

阿尔凯西劳斯——我们说过他是“柏拉图中期学园”的领袖和奠基者——在我看来与皮罗学说有许多共同之处，所以他的思想方式几乎与我们一样；因为他从未对任何事物的实在性或非实在性加以断定，他也不曾认为任何事物比起别的事物在或然性或非或然性上有什么不同，他对一切都悬而不决。他也说过终极目的就是悬而不决，伴随悬而不决而来的是宁静，正如我们所说的那样。他还说过对具体事物的悬而不决是好，认可具体事物是坏。只不过我们这么说的时候没有做正面肯定，只是依从它们向我们呈现的样子；他却认为自己是正在对真实的事实下判断，故而他断言“悬而不决”自身真正地是好，“断定”则自身真正地坏。我们不妨接受人们对他的评说：他第一眼看上去是个皮罗派，但是骨子里是一个独断论者。由于他用怀疑法检验他的同伴，看他们的本性是否适宜于接受柏拉图的教义，他被人看成是一个怀疑的哲学家；但是他对那些本性上有天赋的人传授柏拉图的教义。所以阿里斯顿称他是“柏拉图为头，皮罗为尾，迪奥多罗斯（Diodorus）为身子”，^[15]因为他也运用了迪奥多罗斯的辩证法，虽然他本质上是一个柏拉图主义者。

菲罗说，对象就斯多亚派的真理标准——“理解的印象”——而言，是无法理解的；但是就对象本身的真实本性而言，是可以理解的。再者，安提奥库斯把斯多亚派的思想带进了学园派，结果有人说他“在学园

中传授斯多亚哲学”，因为他试图证明斯多亚的思想在柏拉图那里已经有了。这样，怀疑论的“路向”（Way）与所谓柏拉图“第四、第五学园”的区别就一目了然了。

34. 医学中的经验派是否就是怀疑论？

某些人断言怀疑论哲学与医学中的经验派是完全一样的，因而我们不得不指出，由于经验派肯定地断定不明白的事物的不可理解性，所以它与怀疑论并不完全一样；怀疑论者如果接受了那个学说，就无法自治。在我看来，怀疑论者会更容易采纳所谓“方法”（Method）；因为，似乎只有医学中的“方法派”避开对不明显事物的可理解性和不可理解性作出任意断定，从而避开了对它们的轻率处理；并且，方法派遵循现象，从中推导出看起来是有益的东西，这一点和怀疑论者的做法是一致的。我在前面曾指出，怀疑论者也和大家一样生活在日常生活之中，这分为四个方面：一方面是自然的指导，一方面是感受的驱使，一方面是传统的法律习俗，再一方面是技艺的指导。因此，正如怀疑论者由于感受的驱使，在饥渴时就会去饮食那样，方法派医生根据病人感受而得出相应的治疗方法，比如病人受到鼓胀之苦，他就对之治以收缩，又用热的方法来治疗由于冷导致的收缩，或者看到流血，就用阻塞的方法加以治疗，就像人们因洗热水澡而不停流汗、身体放松，这时，他们为了不再出汗，就会急忙跑入凉爽的空气中。很显然，有悖自然的身体情况会迫使我们采取办法去解决掉它的，因为即使是狗被荆棘刺伤时也会想办法把它除去。简而言之（我不想列举繁多例子，以免超出这一纲要式著作的应有限度），我认为方法派所描述的所有事实都能够归入“感受的驱使”之中，无论这是自然的还是违背自然的感受。

此外，这两种思想体系都在非独断论和非确定化的意义上运用词汇。正如我已经讲过，怀疑论在非独断论的意义上运用“我什么都不决定”、“我什么都不理解”这些表达式，同样，方法派医生也是以一种不断定的方式谈论“一般性”和“普遍”及其他类似的词汇。而且，他也在非独断论的意义上运用“迹象”这个词，表明明显的感受、自然的或反自然的症状引导他发现看起来合适的治疗方法，这些我在上面讲到关于饥渴以及其他感受时已经讨论了。因此，从这些以及其他类似的特征来看，我们认为医学中的方法派和怀疑论有某种极为相似之处；而且，尤其是与其他的医学学派相比，它与怀疑论的相近就更明显了。

既然我们已经对看起来与怀疑论最相近的几个学派进行了这些讨论，我们对怀疑论的一般说明、从而我们的《概要》的第一卷就可以到此告一终结了。

[1] 凡加括号的标题为中译者根据文意所加。——中译者注

[2] 所谓循环论证。

[3] 斯多亚派认为有五种三段论，它们无法证明，因为它们不需要证明，而是证明其他的论证。复杂三段论的形式是：“或者A或者B或者C存在；如果A和B都不存在；那么C存在。”

[4] 犬儒派。

[5] 毕达哥拉斯派。

[6] 即感觉主体当下的心理的和生理的状态。

[7] 米南达是所谓“新喜剧”诗人。

[8] 第一种观点是原子论；第二种是阿纳克萨格拉；第三种是第奥多罗斯·克诺努斯（Diodorus Cronos），此人是小苏格拉底派中的麦加拉学派哲学家，大约生活在公元前300年左右。

[9] 克拉底是一位犬儒派哲学家，大约生活在公元前320年左右。

[10] 三种观点的典型代表可以举出：伊壁鸠鲁、柏拉图、亚里士多德。

[11] 即三段论的方法。

[12] 即感性印象中得出的一般经验和观察。

[13] 小苏格拉底派中的“享乐主义”派。

[14] 即塞克斯都的《反独断论者》。

[15] 荷马在《伊利亚特》中曾描写喷火怪：“狮子的头，龙的尾巴，母羊的身子。”

第二卷 [概述对于逻辑学的怀疑]

1. 怀疑论者能够研究独断论者的命题吗？

我们已经进行了批判独断论者的研究^[1]，当时我们回答了那些不断重复怀疑论无法研究或根本不可能察知他们所独断的对象的这类论调。这里让我们简明扼要地回顾一下所谓哲学由几个部分构成的问题。他们^[2]坚持认为，怀疑论者或是理解或是不理解独断论者的命题，如果他说他理解，那么他怎么能够对他已经理解了的事物心存困惑？而如果他说不理解，那么他也就不知道如何讨论他所不理解的那些问题。因为，就像对“还原到哪一步”及“通过两个前提”^[3]等论证法一无所知的人，也就不能对它们说些什么。因此，对独断论者的任何一个命题都不了解的人就不能对其妄加评论。所以，怀疑论者完全无法研究独断论者的命题。

现在让那些作如是论的人们回答并告诉我们，他们是在什么意义上运用“理解”这个词的，是否仅仅指一种对讨论中的对象的实在性不做肯定的心灵观念，还是对讨论的对象的实在性有所肯定？如果说，在他们的论证中，“理解”意味着赞同一个“理解了的印象”——这个理解了的印象来自真实的对象，是与实际对象一致的心灵印记，而不是来自非真实的东西；^[4]那么，也许他们自己都不希望说他们无法研究在这个意义上他们所不理解的东西。例如当一位斯多亚派的人批判伊壁鸠鲁派的“存在是可分的”或“神并不预知宇宙中的事件”或“快乐是善”时，这位斯多亚派对此是否理解呢？如果他已经理解了这些教条，那他就是断言了它们的真实性，自动向对手投降；如果他并不理解那些教条，那么他就不能对此说任何反对的话。

对于那些从某一学派出发打算对不同学派的信条做任何批判研究之辈，我们都将运用相似的论证来反驳他。这样他们就无法热衷于彼此攻击。或者毋宁说，事实上，只要“探询不可知之事是不可能的”这一点得到认可，整个独断论都将被驳倒，而怀疑论哲学则将被稳固地确立起来。因为独断论者对于不明白的对象提出了独断的命题后，会宣称他的命题是在对该对象已经理解之后抑或是尚未理解之前得出的。但是，如果他没有理解那个对象，他就不会获得信任；如果他已经理解了该对象，他要说明他是直接地、通过对象本身、由于对象给他留下的清晰印象理解该对象的，抑或是通过某种研究或探索。但是，如果他说不明白的对象给他造成了印象，他是通过该对象本身理解它的，直接而且清晰，那么在这种情况下，该对象就应该不是不明白的，而是对所有人都同样地清楚，是公认的无可争辩的事实。但是，关于每个不明白的对象，独断论者当中都存在着无休止的争论；所以，对于不明白的对象的实在性做出肯定断言的独断论者，不可能是由于该对象对他造成直接且

清楚的印象而（在得出他的命题之前就）已经理解了该对象。另一方面，如果他的理解是探索的结果，那么，他如何能在准确地理解对象之前就进行研究，而且不违反我们目前的假设呢？因为研究需要以对研究主题的正确理解为先决条件，然而对研究主题的理解反过来又要求在此之前对该主题的完整的研究。由于这一循环论证过程，他们就不可能研究那些不明白的事物，或对它们进行独断。如果他们当中的某些人希望让理解成为起点，我将迫使他们承认对象在被理解之前必须先被研究；而如果他们想从研究开始，那我会使他们承认：在研究之前他们必须理解他们所研究的对象。所以，由于这些原因，他们既不能理解任何不明白的对象，也不能对它们做出肯定的命题。我认为，独断论的诡辩法的破产和提倡悬而不决的哲学的建立都会由此而自动出现。

然而，如果说在他们看来，先于研究的不应该是这一意义上的“理解”，而仅仅是心灵观念，那么，我们悬而不决的人也就可以探究不明白的事物的实在性了。因为，我认为怀疑论者并不排斥来自理智本身的心灵观念，只要理智产生于被动印象和明确的现象，而且根本不涉及被感知对象的实在性。如他们所说的那样，我们能够思想的，不仅仅是实在的事物，还有非实在的事物。因此，在研究和思想的过程中，悬而不决的人继续保持怀疑的心态。正如前面已经表明的那样，他会根据印象向他的呈现去认可经由主观印象所经历到的东西。现在我们需要考虑一下，是否即使在这种情况下，独断论者的研究也无法进行？对于那些承认对问题的实在本质无知的人们来说，继续对问题的研究并不是自相矛盾的；但对于那些确信自己对问题有精确了解的人们来说，情况就不一样了。因为对于后者，如他们自己所假定的那样，他们的研究已经达到了目标；然而对于前者来说，研究所赖以为基础的信念——即他们尚未发现真理——依然存在。

因此，在当下这个场合，我们不得不简要地研究所谓哲学的每个部门。由于独断论者对于哲学的构成存在着很多的争议——有些人说有一个部门，有些人说有两个，有些人说有三个，而且现在不方便详细地讨论这个问题，所以我们将公平而客观地解释那些对此似乎进行了充分论说的人的观点，并且把他们的观点作为我们讨论的主题。

2. 批评独断论者的起点

斯多亚派以及其他一些学派说哲学由三个部分，即逻辑学、自然学和伦理学构成，而且他们的教学开始于逻辑学，尽管关于恰当起点本身也有很多的争议。所以，我们将以一种非独断论的方式沿着他们的思路进行批评。由于所有这三个部分的主题都要求检验以及标准，并且关于标准的理论似乎包括在逻辑学部门当中，所以我们将标准论及逻辑学部门开始。

3.论标准

但是，首先我们必须注意到，“标准”这个词是在两个意义上运用的，其一，如他们所说，我们通过它判断实在性和非实在性；其二，我们用它作为我们生活的指导。由于我们已经在《论怀疑论》中讨论了其他意义上的标准，所以我们当下的任务就是讨论所谓的“真理标准”。

我们现在的论证所探讨的标准有三个不同的意义：一般的、特殊的和最特殊的。在“一般的”意义上，它被用来指称理解的每个尺度，在这个意义上，我们甚至可以把身体器官如视觉也说成是标准。在“特殊”意义上，它包括理解的各种技术性的尺度，例如尺子和圆规。在“最特殊”意义上，它包括的是对不明白的对象的解释的各种技术性尺度；但是在最后这种用法中，通常意义上的尺度（例如用来量度重量、长度之类的尺度）就不被看作是标准，标准只是那些逻辑上的尺度和独断论者用以判断真理的那些尺度。我们建议首先讨论逻辑上的尺度。但是逻辑上的尺度也在三个意义上被运用——主体的（of the agent）、认知工具的（of the instrument）、“判断之根据的”（of “according to what”）。所谓主体，指的是，比如说，一个人；认知工具可以是感知或是理智；“判断之根据”是指感觉印象，因为人们根据它们，从它们出发并使用上述认知工具之一来进行判断。

我认为做这些预先的评论是恰当的，只有这样，我们才可以认识到我们所讨论的确切主题是什么；下面我们就可以开始反对那些草率断言自己已经理解了真理的标准的人了，而且我们将从关于这个问题所存在的争论开始。

4.确实存在着真理标准吗？

在那些论及标准的人当中，有些人已经宣称标准存在——例如斯多亚派和其他一些人，有些人则否认它的存在，他们之中有科林斯的塞尼亚德斯（Corinthian Xenias）以及说“意见主宰着所有事物”的克塞诺芬尼（Xenophanes of Colophon）；而我们对真理标准存在与否则悬搁判断。对于这个争论，他们将或者说能够判定对错，或者不能判定；如果说这个争论无法判定对错，那么他们当下就认可了悬搁判断是合宜的；然而，如果说争论能得到判定，那么让他们告诉我们争论是通过什么被判定的，因为我们没有任何公认的标准，甚至不知道——而只是在研究——标准是否存在。此外，为了判定关于标准而来的争论，我必须拥有一个业已接受了的标准，通过它来对争论进行判断；而为了拥有一个业已接受了的标准，关于标准的争论又必须首先被判定。当这个论证因此而走向一种循环论证时，对于标准的发现就变得不可能了。我们不允许他们仅仅通过假设的方式就接受一个标准；然而，如果他们

提出通过一个标准来判断另一个标准，那么，我们可以迫使他们陷入“无限倒退”。进一步讲，由于论证必然需要一个已经论证过的标准，而这个标准又需要一个已经证实过的论证，这样他们势必陷入循环推理。

因此，我们认为这已经充分暴露了独断论者在有关标准的学说上的草率。不过，为了使我们能够详尽地反驳他们，详尽展开论述这个话题亦无甚不可。然而我们打算个别地、逐个地反对他们关于标准的看法，因为他们的争论是无休止的，那样做势必会把我们卷入到一场混乱的讨论之中。但是，由于讨论中的标准是三部分的（主体、工具及“根据什么”），所以我们将依次讨论每一部分，并展示每一部分的不可理解性；因为这种方式必然使我们的说明显得既是有条理的又是全面的。让我们从主体这一部分开始，因为这方面的疑难似乎会涉及到其他部分。

5.论“由于谁”（或主体方面）的标准

就独断论者的那些陈述而言，“人”（如果他作为“主体”）在我看来不仅不可理解而且不可思议。至少我们都听说过柏拉图对话中的苏格拉底，就承认他不知道自己是一个人还是别的什么东西。而且，当他们希望展示“人”的概念时，他们首先发生分歧，继而说些谁都听不懂的话。

德谟克利特说：“人就是大家都知道的。”按他这种说法，我们也知道狗，那么狗就成了人；而有些我们不知道的人，便不是人了。而且，如果我们通过这个概念来判断，那么世界上没有谁可以被称为人了，因为德谟克利特说人必须被大家都知道，而没有人会被所有的人知道。从这个批评的关联性中，不难看出我们并非以诡辩的方式论证。这个思想家接着说到：“惟有原子和虚空真实地存在”，它们“不仅形成了动物的本体，而且形成了所有复合物的本体”。就这些话而言，我们无法形成关于人的特殊本质的概念，因为它们[原子与虚空]对所有事物都一样。但是，除此之外，再也没有什么存在着的本体了；所以，我们没有什么办法能区别人与其他动物，也无法形成一个关于人的精确的概念。

伊壁鸠鲁说：人是“具有生气的如此这般的一个物体”。这意味着：“人”必须被指出来才能为人知晓。那么，没有被指出的人，就不是人了。如果被指出的是个女人，男人也就不是人了；然而如果被指出的是个男人，女人也就不是人了。我们由悬而不决的第四式里所了解到的环境差别中，多半也可以得出同样的推论。

其他人^[5]曾经说：“人是有生有死的、理性的动物，能接受理智和科学。”然而，悬而不决的第一式已经表明，没有动物是非理性的，所有动物都可以接受理智和科学，那么，就他们的这一命题而言，我们无法理解他们的意思是什么。该定义中包含的这些属性，或者是指“现实的”或完全的意义，或者是指潜在的意义^[6]；如果指完全的意义，那么，还没有获得全部科学知识、理性未得到完全发展以及行将死亡的人，就不是人了；如果是指潜在意义，那么，具有完美的理性或已获得

理智和科学知识的人，就不能称为人了。但是，后面的这个结论甚至比前者更为荒谬。

上面的论证表明，人的概念是不可能建立起来的。当柏拉图宣称“人是有毛、双足、长着宽指甲、能够接受政治科学的动物”时，即使是他自己也未对此作肯定地断言。如果人是如他所说的这样的一类事物，即“生成的”，但是从未拥有过绝对的“存在”，而在他看来，对并不真实存在的事物做肯定的宣称是不可能的，那么，甚至柏拉图也不会宣称他是在肯定地提出该定义，而毋宁说是以他通常的方式做出了一个或然性的命题。

但是，即使我们退一步，承认人是能够被思考的，我们也会发现人是不可被理解的（non-apprehensible）。人由身体与灵魂组成，但是，身体和灵魂可能都是不可理解的，所以，人是不可理解的。身体不能被理解，个中道理十分明显：对象的属性不同于对象本身。所以，当颜色或任何相似的属性被我们感知到时，我们感知到的东西可能是身体的属性，但不是身体本身。他们说身体当然是三维的存在。因此，为了解身体，我们就应当理解它的长度、宽度、深度。[但是我们并不理解这些。]因为，如果我们能察知深度的话，那么，我们也应该能察觉到金衣之下的银片了。因此，我们也不理解身体。

但是（即使）不考虑关于身体的争论，由于人的灵魂是不可理解的，人也是不可理解的。对灵魂的不可理解同样是明显的：在那些已经论述过灵魂的人当中，为了避免讨论那些冗长而无休止的争论，我们可以举出这些观点：有些人如麦锡尼的蒂凯阿库斯（Dicaearchus the Messenian）^[7]断言灵魂不存在，而其他一些人断言灵魂存在，另有一些人悬搁判断。如果独断论者主张这个争论是无法判定的，那么他们就承认了灵魂的不可理解；然而，如果说这个争论是可以判定的，那么，让他们告诉我们他们是通过何种手段判定这个争论的。他们不可能说“通过感知”，因为他们认为灵魂是理智的对象；而如果他们说“通过理智”，那我们要说，由于理智是灵魂的最不清楚明白的部分——有些人尽管同意灵魂的真实存在，但却在理智上意见分歧，由此可见一斑——如果他们提议通过知性来理解灵魂并判定这个争论，那么他们是在提议通过有较多疑问的事物来判定和建立有较少疑问的事物，这显然是荒谬的。故而，关于灵魂的争论通过理智也无法得以判定，所以，没有任何方法可以判定这个争论。既然如此，灵魂就是不可理解的；因此，人也就是不可理解的。

但是，即使假定我们承认人是可以理解的，也并不能说明对象就可以由人来判断。一个断言对象应当由“人”来判断的人，或者没有证据，或者有证据。如果没有证据，那也就不足为论了；如果有证据，则证据必须是真实的而且经受过检验的，而检验又需要通过某种标准来进行。由于我们对检验证据本身的标准无法取得一致意见（我们仍然在研究“由于谁”这个标准），所以我们对于证据也就无法做出判断，进而也就无法证实我们所讨论的主题即标准。如果你没有任何证据，就断言对象应当

由人来判断，那么你的断言是不可信的；所以我们不能肯定地断言“由于谁”（或主体）这个标准是人。而且，谁来判定主体的“标准”就是“人”呢？如果他们在没有一个判断（或标准）的情况下做出如此之断言，那么他们肯定无法令人信服；然而，如果说由人自己来判断，那就犯了“把还在争论的中的东西设定为真”的错误；不过，如果他们让另外一个动物做裁判者，那么它们如何选择那么一个动物，以便判断“人”是否是标准呢？如果他们在毫无判断的情况下就采纳了那个动物的观点，那是无法令人信服的；如果他们有一个判断，那么该判断本身又需要某种东西来判定。如果该判断是自我判定的，那么就存在着同样的荒谬性（因为这样一来，研究的对象就由研究的对象自己来判定了）；如果是通过“人”判定的，那么就会产生循环推理；如果是通过这两者之外的其他裁判者，我们将再一次寻求“由于谁”这个标准；这样的重复可以一直进行下去，以至无穷。所以我们不能宣称对象应当由“人”来判断。

但是，即使承认对象应当由“人”来判断，由于人们之间存在着很大的分歧，独断论者首先得一致承认，某个公认的、特定的人是大家都必然会倾听的人。只有在此之后，他们才能要求我们接受他作为标准。但是，如果他们对此都将无止无休地争论下去，“只要清水长流、大树常青”^[8]，那么，他们如何能够说服我们草率地赞同任何一个人呢？如果说我们必须相信贤哲（the Sage），我们要问“什么样的贤哲呢？”是伊壁鸠鲁派的还是斯多亚学派的贤哲，昔兰尼派的还是犬儒学派的贤哲呢？他们将无法给出一个公认的答案。

如果有人要求我们应当中止对于贤哲的探究，而只是相信比所有其他人都更智慧的那个人，那么，他们首先会对谁比其他人都更智慧这个问题进行争论。其次，即使他们一致同意谁是目前及过去的人都更智慧的人，这个人也是不值得信任的。由于智慧容易发生巨大的、几乎是不可测算的发展或衰退，我们可以断言：对于一个比现在及过去所有其他人都更智慧的人来说，很有可能会出现另外一个人，比他还有智慧。如果要求我们相信一个据说比现在和过去的人都更智慧的人，那么，相信这个未来的、比他更加智慧的后继者将会更加恰当一些。当那个后继者出现后，我们又可以顺当地期望另外一个更加智慧的后继者的出现，如此下去，以至无穷。这些聪明人相互之间是否彼此赞同抑或彼此矛盾，这一点并不清楚。因此，即使有人学识渊博，比过去和现在的人都更加智慧，但由于我们不能肯定地断言将来不再会有人比他更加聪明（这一点不是清楚明白的），我们将总是不得不继续等待未来的那个更加智慧的人的判断，而永远不认可眼下的任何高人。

退一步讲，即便我们承认没有人现在、过去或将来会比我们假定的贤哲更加智慧，相信此人也还是不恰当的。贤哲在建构他们的教义时，喜爱提出不合理的教义，并使它们显得合理且真实，所以，每当这个聪明人提出一个命题时，我们无法知道他是在对事物进行如实的陈述，还是把实际上假的东西说成真的，并劝服我们把它认为是真的；鉴于他比

所有其他人都更加智慧，他无法被我们批驳。所以我们不会赞同以这个人作为正确地判断事情的标准，因为尽管我们假定他说的可能是真理，然而我们也可以假定，由于他的极端聪明，他会把假命题当作真命题来维护。因此，在对命题的判断中，我们甚至不应当相信那个被认为是众人之中最聪明的人。

如果有人说真理的标准应该是“众人一致”，我们会说这毫无意义。首先，真理是稀少罕见的东西，所以一个人可以比大多数人更聪明；其次，对于任何一个标准而言，其反对者远多于其赞同者；因为那些承认新的标准的人在反对某些人以为普遍赞同的旧标准，而且他们比那些赞同旧标准的人要多得多。除此之外，那些赞同的人或者性情不同或者有相同的性情。就讨论中的这个事情而言，他们当然不是处于多种不同的性情中；否则他们怎么能对此得出一致的命题呢？如果他们具有相同的性情，由于得出不同命题的人具有一种性情，而所有这些赞同的人也具有一种性情，那么就我们所具有的性情而言，在数量上也没有什么区别。因此我们不应当对多数人比对一个人更加注意；此外，我在“悬而不决”第四式中已经指出，由于数量而产生的判断分歧是不可理解的，因为个体的人是无数的，我们不可能调查并说明所有人的判断——全人类中大多数人肯定的是什么，少数人肯定的是什么。所以这也表明，基于人数多就对其判断认可，是荒谬的。

但是，如果我们不关注数量，我们将找不到判断对象的任何人，尽管我们已经做出了让步、承认了很多东西。因此，所有这些理由都表明判断对象的主体方面的标准是不可理解的。

由于其他标准或者是人的身体的一部分，或者是人的某一情感，或者是人的某一行，所以它们已经都包括在这一标准之中了；我们下面的任务是依次讨论接下来的几个主题。虽然我认为那些标准实际上已经受到了充分的论述，然而为了使我们的不至于看上去像在有意规避针对每种情况的批评，我们将超出我们的纲要，并对这些主题也稍作论述。

我们将首先讨论被称之为“通过什么”（或认知手段）的这个标准。

6.论“通过什么”（或手段方面）的标准

关于这个真理标准，独断论者之间的争论是很激烈的，甚至可以说是无休止的。然而，从系统地讨论的角度出发，我们认为，既然在他们看来“人”是判断事情的主体标准，而且“人”（他们自己也同意）除了感觉和理智之外没有其他判断的工具，那么，如果我们证明人不可能借助于感觉、理智或感觉与理智的结合来判断真理，我们也就简明地回答了所有具体个别的观点了，因为所有这些个别的观点似乎都可以被归入于这三种相互竞争的理论之中。首先，让我们从感觉说起。

有些人^[9]断言感觉具有的乃是“空洞的”印象（感觉所理解的对象没

有一个具有真实性的存在），另外一些人^[10]说感觉的全部对象都真实地存在，还有一些人^[11]说有些对象是真实的，有些对象是不真实的。我们也不知道应当赞同谁的说法。我们不能通过感知来判定这个争论，因为感知到底是虚幻的还是可以正确地认知的，这个问题正是我们现在讨论的话题；也不能通过其他的任何东西来判定这个争论，因为根据当前的假设，不存在其他任何进行判断的手段性标准。因此，是否感觉是虚幻的感受抑或可以认知真实的对象，这个问题将无法判定或理解。由此还可以推论：在对于事情的判断中，我们不应该仅仅求助于感觉，因为我们甚至不能断定感觉可以认知事物。

退一步讲，即便我们承认感觉是可以理解事物的，对于判断外在的真实对象而言，感觉仍然是不可靠。因为感觉以多种不同的方式受到外在对象的影响——例如，同样的蜜，有时尝起来甜，有时尝起来苦；同样的颜色，有时看着是血红色，有时看着是白色。不仅如此，甚至气味本身也是变化不一的；头痛病患者当然会说没药^[12]是难闻的，而健康人则说它是香味宜人的。那些着了魔的或处于疯狂幻想中的人，能听到有人在和他们对话，而我们却听不到。同样的水，对于发高烧的人来说太热，对于其他人而言则是微温的。是否人们应当把所有的呈现都当成真实的，还是有些真实有些虚假，抑或全是虚假的呢？我们无法断言，因为我们没有一致认同的共同标准；而且我们甚至没有一个真实的、已经核准了的证据，因为我们仍然在探索真理的标准，“由于什么”方面的真理标准本身还有待检验。由于这些理由，如果有人要求我们相信处于自然状态中的，而不是处于非自然状态中的人，那是荒谬的；因为如果他毫无证据就如是说，那么他不会赢得信任；而出于上述理由，他是不可能拥有一个真实的、已经核准了的证据的。

即使我们承认处于自然状态中的人的感觉印象是可靠的，处于非自然状态中的人的感觉印象是不可靠的，单独通过感觉也不可能判断外部的实在对象。对于自然状态中的视觉而言，同一座塔看起来有时是圆的，有时是方的；同样的食物在饱食者尝来索然无味，在饥饿的人嘴里则是美味佳肴；同样的声音夜里听起来就响，白天听起来就轻；大多数人认为皮革臭不可闻，但制革工人则不以为然；当我们在厅里感受到同一个触觉时，走向浴室的人觉得暖和，从浴室出来的人就觉得冷飕飕的。因此，即使自然状态中的感觉也是自相矛盾的，而且它们之间的分歧无法得到判定，因为我们不具有对此进行判定所必需的公认的标准，同样的困惑必将接踵而至。而且，为了论证这个结论，我们可以从以前对“悬搁判断的各种式”的讨论中导出进一步的论证。因此，说感知单独可以判断实在的外部对象，也许是不正确的。

接下来，让我们接着对理智（intellect）进行说明。首先，那些宣称在我们的判断中应当惟独关注理智的人不能证明理智的存在是可以理解的。高尔吉亚（Gorgias）在否认一切东西的存在时，也就否认了理智的存在；不过，也有些人认为理智具有真实的存在，那么，他们如何判定这个矛盾呢？不能通过理智，否则就是在设定仍在讨论中的主题；也

不能通过其他任何别的东西，因为正如他们也会同意的，根据我们当前的假设，尚不存在据以判断对象的任何其他手段。因此，关于理智是否存在这个问题将无法得到判定和理解；由此得到的推论是：在判断对象时，我们不当单独注意未被理解的理智。

即使假设理智已经被理解了，而且我们承认它的确真实地存在，我仍然肯定它不能判断对象。如果它甚至不能准确地识别自己，相反在自己的存在、产生方式及它所处的地位等等问题上还自相矛盾，那么它如何能够准确地理解任何其他事物呢？而且，即使理智能够判断对象，我们还是不知道如何根据它进行判断。由于关于理智存在着很大的分歧——有一类是高尔吉亚的理智，他认为什么都不存在；另一类是赫拉克里特的理智，他认为万物皆存在；还有一类人认为某些事物存在，某些事物不存在——我们没有办法在这些彼此分歧的理智中做出判定，我们也不能断定接受哪一个人的理智作为我们的指导是正确的。如果我们冒昧地根据其中任何一种理智来进行判断，因而赞同了争论中的某一方，那么我们就假定了正在讨论中的问题。然而，如果我们通过任何其他事物来进行判断，那么我们就否定了那个断言，即人们应当仅仅通过理智判断对象。

更进一步，对所谓“由谁来判断”（判断主体）方面的标准所说的命题，我们也能够表明：我们无法发现比所有其他人都更聪明的那个理智；而且，要是我们真的发现了比现在和过去的理智都更加聪明的一个理智，我们也不应听从它，因为是否会有比它更聪明的理智出现，这一点并不清楚。进而言之，即使我们假定存在一个再也没人能够超越的理智，我们也不会赞同根据这样的理智来判断的人，以免他倚仗自己所具有的最敏锐的理智提出某个虚假的命题，并说服我们把该命题当作真理。所以，我们也不应当仅仅通过理智来判断对象。

余下的惟一一种选择是通过感觉与理智相结合的方式进行判断。但是这也是不可能的，因为感觉不仅不会引导理智去认知，甚至会反对理智。不管怎么说，有一点是肯定的：从蜂蜜有些人尝着甜、有些人尝着苦这一事实出发，德谟克利特宣称蜂蜜既不甜也不苦，赫拉克里特则说蜂蜜既甜又苦。同样的道理可以用来解释其他的感官和感知对象。所以，如果以感觉为起点，理智会被迫做出不同的甚至是相反的结论，而这是有悖于理解的标准。

还有这样一种说法：人们或者通过所有感官和所有人的理智来判断对象，或者通过部分感官和部分人的理智。但是如果一个人说“通过所有的”，那么他无疑在说一件不可能的事情，因为感觉和理智显然存在着极大分歧；而且，根据高尔吉亚的理智所做的断言“我们既不应听从感觉，也不应听从理智”，那个命题也将站不住脚。如果他们说通过“某些的”，由于并不具备判断不同感觉和理智的公认的标准，那么他们将如何判定我们应当听从这些感觉和这个理智，而不是那些呢？如果说他们应当通过某种理智和感觉来判断感觉和理智，那么他们就假定了我们正在讨论的这个问题，因为我们在质疑的正是借助于此类手段进行判断的可

能性。

我们必需阐明的另一点是：一个人或者通过感觉来判断感觉和理智，或者通过理智来判断感觉和理智，或者通过感觉判断感觉、通过理智判断理智、通过感觉判断理智、通过理智判断感觉。如果他们提议通过感觉或理智来判断对象，他们将不再通过感觉和理智相结合的手段来判断对象，而只是在两者中取其一；无论选择哪一方，他们都将陷入前面所提到过的困惑之泥沼。如果他们通过感觉判断感觉、通过理智判断理智，那么，由于感觉与感觉存在冲突、理智与理智存在冲突，无论他们采纳哪一种感觉作为判断其余感觉的标准，他们都将是在假定正在讨论中的问题，因为他们采纳有争议的一系列问题中的一部分作为能够证实的标准，来判定余下的同样成问题的部分。同样的论证也适用于理智。如果他们通过感觉判断理智、通过理智判断感觉，那么这涉及到循环推理：因为为了判断感觉，理智应该首先被判断；而为了去检验理智，感觉应该首先被详细审查。因此，同一类中的标准不能通过相似的类的标准来判断，两个类的标准也不能通过一个类的标准来判断，相反，也不能通过不相似的类的标准来判断。我们不能说一种理智高于另一种理智，也不能说一种感觉胜过另一种感觉。由于这一点，我们将没有任何东西可以用来进行判断。如果我们不能通过所有感觉和理智进行判断，而且不知道应当通过它们中的哪些、不应当通过哪些进行判断，那么，我们也就没有判断对象的手段了。

所以，由于这些理由，“通过什么”这个方面的标准也不具有真实的存在。

7.论“根据什么”之标准

接下来让我们考虑“根据什么”之标准，他们说^[13]，对象是根据这一标准得到判断的。首先，我们可以说“表象”是不可思议的。他们说“表象”是印在人的主导部分[即灵魂]上的印象。既然他们说灵魂是“气息”或是比气息更精微的东西，不管类比于什么方式——如我们所见印章使纸张产生凹凸有致的变化还是他们所谈论的魔术般的“变化”——都无法使人明白什么是“印在灵魂上的印象”；因为灵魂不能贮存构成一门技艺的所有概念的表象，既然先前存在的概念会被后来的新“变化”抹去。而且，即使“表象”可以被感知，它仍然是不可理解的；因为它是主导部分的印象，而我们已经证明，主导部分[灵魂]是不可理解的，因此我们就不能理解它的印象。

即使认可“表象”是可以被理解的，我们也不能根据表象判断对象。因为正如他们所说，理智并不与外在对象接触，理智不是通过自身而是通过感觉接受表象，但感觉并不认识外部实在对象，只认识自己的感受。所以表象只是感知觉的东西，不同于外部实在。蜂蜜与我感觉到的甜不是一回事，胆汁与我感觉到的苦不是一回事，而是一种不同的东

西。如果这一感受不同于外部的实在对象，那么表象就不是外部实在而是另外的不同的某种东西。因此，如果理智根据表象来判断对象，那么它的判断就是失败的，就不是根据实在来做判断。可见，说外部事物可以根据表象来判断，这是荒谬的。

同样，也不能说由于感觉的印象与外部事物有相似性，并以此断言灵魂可以根据感觉的印象来认识外物，因为理智自己不曾遇到过外物，它怎么能知道感觉与外物是否相似呢？感觉并不告诉理智关于外物的真实性质，而只告诉它对事物的印象，这一点我在“悬而不决的各种式”中已经论证过。正如从来没有见过苏格拉底的人仅从苏格拉底的画像是无法知道它与本人是否相像一样，从未把握对象本身的理智在它专注于感觉印象时，也无法知道这种印象是否和外在对对象相似。因此，我们并不能以相似性为依据，论证根据表象来判断外物。

但是退一步，让我们承认不仅表象可以被感知和认识，而且可以使对象根据它来判断，但是接下来的论证依然会得出一个完全相反的结论。在这种情况下，我们要么相信每一个表象或印象并据此进行判断，要么相信某一个印象。但是，如果我们要相信每一个印象，很明显我们也要相信塞尼亚德斯的印象，而根据他的印象，此人断言所有的印象都是不可信的。所以，那么我们的结论就又颠倒了回去，不得不说所有的印象并非能够充当判断对象的依据。如果我们要相信某些表象，那么我们如何能够决定相信这些而不相信那些更好呢？如果说可以不根据表象就进行这一判断，那么他们也就承认了表象是多余的，因为他们声称可以在不具有表象的情况下判断对象；然而如果说“借助于表象”，那么他们将如何选择某个表象并据其判断其他表象呢？再次，他们需要第二个表象来判断第一个表象、第三个来判断第二个，如此下去，以至无穷。但是判断一个无限的序列是不可能的，因此不可能发现哪一类表象应当或不应当作为标准。即使我们承认应当根据表象判断对象，无论我们选择相信所有的表象作为标准，还是选择相信某些表象、不相信其他表象，论证都会被推翻。所以，我们不得不得出这样的结论：我们不应采纳表象作为我们判断对象的标准。

现在，关于“根据什么”标准判断对象这个问题在我们的大纲概略中说得够多了，但是我们并不是主张真理标准是不实在的（因为这就是独断了）。可是，既然独断论者似乎有理有据地证明了真理标准的确存在，我们也确立了看起来可信的相反论证；那么，虽然我们并不肯定它们是否正确，是否比对手的论证更为真实或更可信，只是因为这些论证与独断论者提出的论证显然具有同样的合理性，我们由此可推论出悬而不决判断。

8.论“真实的”和“真理”

即使我们假设真理的标准是存在的，但是如果我们回想起独断论者

们自己的命题——“真理”是非存在的（unreal），“真实的”是非实在的（non-substantial），^[14]我们还是发现真理的标准是无用的、徒劳的。我们所能回想到的那段话（的原文）是这样的：“据说‘真实的’在三个方面不同于‘真理’——本质上、组成上、效能上。在本质上，‘真实的’是非物体性的（incorporal），因为它是判断和‘表达’，而‘真理’是一个物体（body），因为它是宣告所有真实的东西的知识，而知识是人的主导部分的一种特殊状态，正如拳头是手的特殊状态一样；主导部分是一个物体——按照他们的说法，它是一种‘气息’。在组成上，因为‘真实的’是个简单的东西，例如‘我说话’，然而‘真理’是很多真实认识的组合体。在效能上，由于‘真理’依赖‘知识’，但‘真实的’并不总依赖于知识。因此，正如他们所说，‘真理’仅仅存在于好人之中，而‘真实的’也存在于坏人那里，因为坏人也可能说出一些真实的东西。”

这些就是独断论者的话。但是我们——鉴于我们讨论的计划——将把当下的讨论限定为对“真实的”进行讨论，因为对它的反驳也就是对“真理”的反驳，“真理”被定义为“真实的事物的知识体系”。在我们借以反驳“真实的”的真实存在的论证中，有一些是更加普遍性的，有一些是特殊的；我们用以证明“真实的”在言词、表达或理智的运动中都不存在。我们认为提出更为普遍的那一类论证对于解决当下的讨论就足够了。正如当一堵墙的基础部分倒塌时，所有的上层建筑都随之倒塌一样，当“真实的”的实质性存在被反驳后，独断论者的所有的逻辑上的独特发明也都难免其累。

9.确实存在着“真实的东西”吗？

关于“真实的东西（the truth）”这个问题，独断论者之间存在着争论，某些人断言真实的东西存在，另外一些人则断言没有什么真实的东西存在。判定这个争论是不可能的，因为，说真实的东西存在的人如果没有论证支持，是不会被相信的；如果他想提供论证但又承认该论证是虚假的，那么他的观点也不足为信；然而如果他宣称他的论证是真实的，那么他就陷入循环推理中了，并且他将被要求展示证明他的论证的真实性的论证，以及证明那个论证的论证，如此下去，以至无穷。但是，证明一个无穷的序列是不可能的，因此，也就不可能知道真实的东西的存在。

而且，他们所说的作为万物的最高的种（genus）的“某种东西”，要么是真实的，要么是虚假的，要么既不是真实的也不是虚假的，要么既是真实的又是虚假的。如果他们断言它是虚假的，那么他们也就承认了一切东西都是虚假的。正如，因为“动物”是有生命的，所以所有具体的、个别的动物也都是有生命的。因此，如果一切东西的最高级的种（“某种东西”）是虚假的，那么所有具体的、个别的东西也就是虚假的，于是，没有什么东西是真实的。这也可以用于这样的结论，即没有

什么东西是虚假的；因为已经肯定了“一切都是虚假的”，而“存在着某些虚假的東西”这一命题本身包括在“一切”之中，所以也是虚假的。如果“某种东西”是真实的，那么一切东西就都是真实的；由此又可以推论出，没有什么东西是真实的，因为那个命题本身（我指的是“没有什么东西是真实的”）也是“某种东西”，所以也就是真实的。如果“某种东西”既是真实的又是虚假的，那么它的每一个具体事例就都既是真实的又是虚假的。由此我们得出的结论是，没有什么东西是确实地真实的，因为其本质就是“真实的”的东西，当然不会是虚假的。如果“某种东西”不是真实的也不是虚假的，那么所有被宣称不是真实的也不是虚假的那些具体事例也就不是真实的了。因此出于这些原因，“真实的”是否存在这个问题对我们而言并不是明白清楚的。

此外，真实的东西^[15]要么是完全明显的，要么是完全不明显的，要么是部分明显、部分不明显的；但是正如我们将要表明的那样，这些可能性选择中没有一个是真实的，因此，没有什么东西是真实的。如果真实的东西是明显的，他们会说要么所有明显的东西是真实的，要么部分明显的东西是真实的。如果说“所有”，那么这个论证会被推翻；因为，显然在某些人看来，没有什么东西是真实的。如果他们又说“某些”，那么没有人可以在不检验的情况下就断言这些现象是真实的，那些现象是虚假的；然而如果他运用了检验或标准，那么他要么说这个标准是明显的，要么说这个标准是不明显的。但是它当然不是不明显的，因为我们现在假设的是：惟有明显的对象是真实的。如果它是明显的，由于现在的问题是何种明显的对象是真实的，何种明显的对象是虚假的，被采纳用以判断（其他）明显的对象的那个明显的东西，本身又要求一个明显的标准，而这个标准又要求另一个标准，如此下去，以至无穷。但是判断一个无限的序列是不可能的，因此，不可能认识是否真实的东西是明显的。

与此相似，那些宣称惟有不明显的东西是真实的人，他们的意思也并不是说它们都是真实的（因为他不会说“星星在数量上是偶数”是真实的，“星星在数量上是奇数”也是真实的）；然而如果某些不明显的东西是真实的，那么我们如何判定这些不明显的东西是真实的，那些不明显的东西是虚假的呢？当然不能通过一个明显的标准。如果通过一个不明显的标准，这个不明显的标准本身也需要另一个标准来判断，该标准又需要第三个标准，如此下去，以至无穷。那么，并非完全不明显的东西是真实的东西。

余下的选择是——有些真实的东西是明显的，有些真实的东西是不明显的。但这也是荒谬的。因为，要么所有明显的或所有不明显的东西是真实的，要么某些明显的或某些不明显的东西是真实的。如果我们说“所有”，论证将再次被推翻，因为这样就肯定了“没有什么东西是真实的”这个命题是真理，而且断言了“星星在数量上是偶数的”和“星星在数量上是奇数的”这两个命题是真理。但是，如果某些明显的东西和某些不明显的东西是真实的，那么我们如何判断明显的东西当中这些是真实

的、那些是虚假的呢？如果我们通过一个明显的东西来判断，这个论证将陷入“无穷倒退”；如果通过一个不明显的东西，那么，由于不明显的东西也要求被判断，这个不明显的东西通过什么手段来判断呢？如果通过一个明显的东西，那么我们会陷入循环推理之中；如果通过一个不明显的东西，那么就会陷入无穷倒退。对于不明显的东西我们必须得出一个相似的结论；因为试图通过不明显的东西判断它们的人将陷入“无穷倒退”，然而通过明显的东西或时常借助于明显的东西的人也会陷入无穷倒退；如果他启用明显的东西，那他还犯了循环推理的错。因此，说真实的东西当中有些是明显的有些是不明显的，乃是虚假的。

如果明显的东西和不明显的东西都不真实，某些明显的东西和某些不明显的东西也不真实，那么就没有什么东西是真实的了。但是如果没有什么东西是真实的，而真理的标准似乎需要真实的东西来进行判断，所以，即使我们通过让步的方式认可真理标准具有某种实在性，它也是无用的、徒劳的。如果我们不得不对是否存在任何真实的东西这个问题悬而不决判断，那么那些宣称“辩证法是关于真实事物和虚假事物，以及既非真实也非虚假事物的科学”^[16]的人说话，就不免草率了。

由于真理的标准看来是无法获得的，我们不可能在对那些明白的东西（如果我们可以依赖独断论者的结论）或不明白的东西作出肯定的断言。独断论者假定他们通过明白的东西认识不明白的东西，因此，如果我们被迫对明白的东西悬搁判断，我们怎么敢对不明白的东西发表意见呢？进一步，我们还会另外添加对不明白的对象的单独的反驳。由于不明白的对象似乎是通过征象和证明被认识和确证的，所以我们将简要地证明：对征象和证明悬搁判断也是恰当的。我们将从征象开始，因为实际上证明也是一种征象。

10. 论征象^[17]

按照独断论者的观点，有些东西是先在地明白的^[18]，有些是不明白的；在不明白的东西当中，有些东西完全地不明白，有些偶尔地不明白，有些天然地不明白。先在地明白的东西，在他们看来，是通过自身为我们所认识到的那些东西，例如“现在是白天”这个事实；总是不明白的东西，是那些本质上超出我们理解范围的东西，例如“星星在数量上是偶数”的；偶尔地不明白的东西，是指尽管本质上是明白的，但由于一定的外在环境偶尔成为不明白的那些东西，就像雅典这座城市现在对我一样^[19]；天然地不明白的东西是那些本质上我们不能清楚感知的东西，如思想上可以理解的毛孔（intelligible pores）；这些东西从未自我显现，但是如果通过其他的东西——例如汗液或诸如此类的东西——也许可以认识它们。他们说先在地明白的东西不需要征象，因为它们自我理解。总是不明白的东西当然也不需要征象，因为它们根本就不被认识。但是偶尔地不明白的东西和天然地不明白的东西则通过征象方式被认识

——当然不是通过同样的征象，而是：“偶尔地不明白的东西”通过“提示性的（suggestive）”征象、天然地不明白的东西通过“指示性的（indicative）”征象。

所以，按照他们的观点，在征象之中，有些是提示性的，有些是指示性的。他们把这样一种征象称为是“提示性的”：这种征象在我们感知时是清楚明白的，它在我们的思想中和被标示的事物联系起来，所以，尽管被标示的事物是不明白的，这一征象却能通过与其关联而向我们提示其存在——例如烟是火的征兆。至于“指示性的”征象，他们说的那种与被征象的东西并不一定有清楚的关联，而只是用它自己的独特的本质和构成去标示被表示的东西，例如身体的运动乃是灵魂的征象。他们因此界定这种征象如下：“指示性的征象是一先行判断，被用于在正确的假言三段论中指示结果。”^[20]正如我们所说的，有两类不同的征象，我们并不反对每一个征象，而只是反对指示性的那一类征象，因为它看起来像是独断论者的发明。生活经验告诉我们，提示性的征象是可以依靠的，因为当一个人看到烟时，火也就被标示出来了；当他见到疤痕时，他自然会说这里曾受过伤。因此我们不仅不反对生活经验，而且我们甚至通过非独断地赞同它所依靠的东西来支持它，然而我们反对独断论者的私自发明。

为了阐明我们所探究的对象，做这些前言性的评论也许是恰当的。下面我们就要进行反驳了；我们并不急于表明指示性的征象完全不实在，而是要提醒我们自己：那些被用来论证它的实在性的论证和非实在的论证具有同等的正确性（equivalence）。

11.存在着指示性的征象吗？

根据独断论者关于征象所说的那些命题来判断，征象是不可思议的。斯多亚派似乎已经对其作出确切的界定，他们在试图建立“征象”这个概念时说：“征象是正确假言三段论其中的一个用于揭示后件结论的前件判断”；他们把“判断”界定为“进行宣称的、完全的表达式”^[21]；把“正确的假言三段论”界定为“不是以真的前提开始却得出假的结论”的三段论；三段论要么以真的前提开始得出真的结论（例如，“如果有白天，那么就有光亮”），要么以假的前提开始得出假的结论（像“如果地球会飞，那么地球就是有翅膀的”），要么以真的前提开始得出假的结论（像“如果地球存在，那么地球会飞”），要么以假的前提开始得出真的结论（像“如果地球会飞，那么地球存在”）。他们说在这些三段论中，只有以真的前提开始得出假的结论的三段论是无效的，其余的都正确。他们还说，“前件”是“以真的前提开始得出真的结论的三段论中的在先的分句”；它用于揭示结论，比如在“如果这个女人有奶，那么她已经怀孕了”这个三段论中，“如果这个女人有奶”这个分句似乎是“她已经怀孕了”这个分句的证据。

这就是斯多亚派的教义。但是我们断言，首先，是否存在着任何“表达式”，这一点是不清楚的。有些独断论者如伊壁鸠鲁主义者宣称表达式并不存在；其他一些人，如斯多亚派，则认为表达式的确存在；当斯多亚派断言它的存在的时候，他们要么只是简单地断言，要么也运用证明。如果只是简单地断言，那么伊壁鸠鲁主义者会用“没有什么表达存在”这个断言来反驳他们。但是如果他们引用证明，那么，由于证明是用进行表达的判断构成的——正因为它由表达式所构成，所以它不能被用来确证表达式的存在（拒绝表达式存在的人怎么会认可一个由表达式所组成的系统的实在性呢？）。——故而，试图用表达式系统的实在性建立表达式的存在的人，无疑正在提议通过有问题的东西来肯定有问题的东西。既然无论简单地还是通过证明的方式都不能建立表达式的存在，那么“存在着表达式”这一点就不清楚了。

因此，是否存在判断这个问题本身也是不清楚的，因为判断是表达式的一种。即使我们假设表达式存在，很可能我们还是会发现判断依然是不存在的，因为它是由无法相互共存的几个表达式组成的。例如，在“如果有白天，那么就有光亮”这个例子中，当我们说“有白天”时，“有光亮”这个分句尚不存在；当我说“有光亮”时，“有白天”这个分句已不再存在。如果构成一事物的组成部分并不是彼此一道共存的，那么，由一定组成部分复合而成的事物的真实存在就是不可能的了；而如果构成判断的那些部分并不彼此共存，那么，判断也就不具有真实的存在。

即使我们暂且略去这种批驳，还是能发现正确的假言三段论是不可理解的。斐洛（Philo）^[22]说：一个正确的假言三段论“不会从真的前提得出假的结论”，例如“如果现在是白天，那么我交谈”这个三段论就是如此，如果事实上这时是白天并且我正在交谈；但是第奥多罗斯（Diodorus）把三段论界定为“过去和现在都不能从真的前提得出假的结论”；所以按照他的观点，如果实际上现在是白天但我保持沉默的话，那么现在所提及的这个三段论似乎就是假的，因为它是从真的前提得出假的结论。然而“如果事物的原子元素不存在，那么原子元素存在”这个三段论却似乎是正确的，因为它以假的分句“原子元素不存在”开始，得出了在他看来是正确的分句“原子元素存在”。那些建议使用“关联”或“连贯”的标准的人，则断言当一个三段论的结论的对立句与该三段论的前件分句矛盾时，该三段论是正确的。所以在他们看来，上面所提到的三段论是无效的，然而“如果白天存在，那么白天存在”这个三段论是正确的。不过，按照“蕴涵”之标准判断三段论的人宣称，只有当某个假言三段论的结论仅仅潜在地包含在它的前件之中时，这一假言三段论才是真的；按照他们的观点，“如果白天存在，那么白天存在”及每个这样的复制前提的三段论是假的，因为任何对象的自我包含都是不行的。

也许解决这个争论是不可能的。无论我们不通过证明或还是借助于证明而首肯上面所提及的相反观点之中的任何一个，我们都不会赢得信任。因为证明的结论只有在能够像三段论的结论来自它的前件那样，从诸多前提推导出来时，该证明才被认为是正确的。例如“如果现在是白

天，那么有光；实际上现在是白天；因此现在有光”（“如果现在是白天那么有光”“现在是白天而且有光”）。但是，当我们探究如何判定结论与前件的逻辑次序时，我们会面临循环论证。正如我们在前面所说的，为了证明对于三段论的判断，证明的结论必须从它的前提中逻辑地导出；而为了确立这一点，假言三段论和它的逻辑次序又必须被检验；这当然是荒谬的。因此，正确的假言三段论是不可理解的。

但是“前件”也是不可理解的。如他们所断言，“前件”是“从真的前提得出真的结论的那种假言三段论中的引导句（leading clause）”。但是，如果征象是用于揭示结论的，那么，结论要么是先在地明白的，要么是不明白的。如果它是先在地明白的，那它就不需要揭示它的事物，而是和该事物一起被理解，也就不会成为被征示的对象了，因此，上面所提及的东西也就不是外物的征象了。但是，如果结论是不明白的，由于有关不明白的事物——哪些是正确的、哪些是错误的，以及总的说来是否它们中有任何一个是正确的——还存在着尚未解决的争论，那么，假言三段论是否能得出正确的结论，这一点并不清楚。这里还进一步涉及到一个事实，即我们并不清楚假言三段论中的引导句是否就是“逻辑上的前件”。但是让我们暂且忽略此异议。如果被征示的东西和征象相关并因此和征象一起被理解，那么征象还是不能用来揭示结论。因为相关的东西是相互一道被理解的，正如“右”不能在“左”的时候被理解为“左的右面”，反之就无法理解。这同样也适用于其他关系性的语词。征象既然是被征示的事物的征象，那么它在被它所征示的事物之前就无法被理解。然而，如果征象不是在被征示的事物之前被理解，它就不可能真正地用于揭示和它一起而不是在它之后被理解的实际事物。

因此，按照那些持异议的哲学家们（斯多亚派）自己的话，我们也可以判定得出征象是不可思议的。他们断言征象既是关系性的，又是用于揭示被征示的事物的，他们认为征象和被征示的事物之间处于关系之中。因此，如果它是相关的并与被征示的事物处于关系之中，那么它当然应当与被征示的事物一起被理解，正如“左”和“右”、“上”与“下”以及其余关系性的语词。然而，如果它是用于揭示被征示的事物的，它当然应当在被征示的事物之前被理解，以便通过被事先知道的它，我们可以对外物形成一个概念。但是，对于这样一个东西，我们是无法形成一个概念的：这个东西必须在另一个东西之前被认识，而这另一个东西又必须在它之前被理解；因此，理解一个既是关系性的又是用于揭示与其处于一定关系中的事物的对象，这是不可能的。但是他们已经肯定，征象既是关系性的，又是用于揭示被征示的事物的；因此，理解征象是不可能的。

进而，这一点也应说一说。（在我们的前人之中存在着一个争论，某些人宣称指示性的征象存在，其他人则主张没有什么指示性的征象存在。）主张指示性的征象存在的人，要么毫无根据地直接来断言，要么借助证明来断言。但是如果他只是简单地断言，那么他不会赢得信任；而如果他对此提出证明，那么他就假定了正在被讨论的事情。由于证明

被归于征象这个种之中，而征象是否存在这个问题尚且争论不止，所以关于证明是否存在也存在着争论。让我们设想，当我们探究“动物存在吗？”时，我们也就同时在探究“人存在吗？”但是，试图要么通过同样处于问题之中的东西、要么通过自己本身来进行证明，这是荒谬的。因此，我们也不能通过证明的方式肯定征象存在。如果直接地或借助于证明都不能对征象做出肯定的宣称，那么对于它作出理解性的断言（apprehensive affirmation）也是不可能的。如果征象不能被确切地理解，那它就不能标示任何东西，因为关于它自己还不存在一致公认的看法。由于这一点，甚至不会有什么征象。因此，根据这一推理，征象是不真实的、不可思议的。

但是还有进一步要说的。征象要么完全是明白的，要么完全是不明白的，要么某些是明白的、某些是不明白的。但是，所有这些选择当中没有一个是正确的，因此征象不存在。

所有的征象并不是不明白的，这一点通过如下论证可以得以表明。正如独断论者所说的，不明白的东西不会自己变得明白起来，而必须通过其他东西来理解。因此，如果征象是不明白的，那么它需要另外一个不明白的征象——因为根据我们现在的假设，没有明白的征象——而这个又需要第三个，如此以至无穷。但是掌握一个无限的征象序列是不可能的，因此对于征象来说，当它是不明白的时候，它被理解是不可能的。由于这个原因，征象也是不真实的，它不能征示任何东西，并且由于它不能被理解，也就不可能成为征象了。

如果所有的征象是明白的，那么由于征象是相对的并且和被征示的事物处于一定的关系之中，而相关的东西总是在一起被理解的，所以和明白的东西一起被理解、被征示的那个事物也将是明白的。正如当右和左一起被理解时，右并不比左更明白，左也不比右更明白；因此，当征象和被征示的东西一起被理解时，征象不应当比被征示的东西更明白。如果被征示的东西是明白的，那么它不会被征示，因为它不要求什么东西来征示、揭示它。正如当“右”被取消时，“左”也就不存在一样；当被征示的东西被取消时，也就不存在什么征象；所以，如果有人说征象是完全明白的，我们就会发现征象是不真实的。

有人说在征象之中有些是明白的，另外一些是不明白的；但即便如此，困难仍然存在。正如我们以前所说的那样，被明白的征象所征示的事物是明白的，不需要什么东西来征示它们，而且根本不会成为被征示的东西，以至于征象不是征象，不征示任何东西。对于那些需要外物揭示的不明白的东西，如果我们说它们被不明白的东西所征示，那么这个论证将陷入无穷倒退，正如我们前面所说的，致使它们不可理解，因而不是不真实的；然而如果它们被明白的东西所征示，它们将会是明白的，因为它们和它们的明白的征象一同被理解，因而也是不真实的。本质上既明白又不明白的任何对象是不可能真实地存在的；但是我们所讨论的征象，尽管开始时假定是不明白的，由于这个论证的颠倒，结果却成了明白的。

因此，正如他们自己所肯定的，如果征象并不是全都明白、也不是全不明白、也不是有些明白有些不明白，且除此之外没有其他选择，那么，所谓的征象就是不真实的。

众多论证之中的这几个论证，当下就足以向我们证明指示性征象的不存在。为了可以展示与之抗衡的论证的同等正确性，接下来我们将提出证明征象存在的论证。

在批判征象中所运用的那些短语，要么征示某种东西，要么什么东西都不征示。但是如果它们什么都不征示，它们如何能够影响征象的实在性呢？然而，如果它们征示某个东西，那么就存在征象。进一步讲，反对征象的论证，要么是能够证实的，要么是不能够证实的；但是如果它们是不能够证实的，它们就不能证明征象的不存在；而如果它们是能够证实的，由于用来揭示结论的证据属于征象的种，所以征象是存在的。由此，这个论证也可以这样表达：“如果征象存在，那么征象存在；如果征象不存在，那么征象存在；因为征象不存在要通过证据来表明，而证据是征象中的一种形式，所以征象存在。”下面我们再对该论证安排一个可与之抗衡的论证：“如果征象不存在，那么征象不存在；如果征象是如独断论者对其所作的宣称那样，那么征象不存在（如我们在上面所表明的那样，按照征象的概念以及征象被说成是相对的，且用于揭示被征示的对象，我们会发现正在讨论中的征象是不真实的）。但是，征象要么存在，要么不存在，所以征象不存在。”

关于支持征象的论证中所运用的那些词语，让独断论者们自己在回应我们的论证时说说：它们是否征示某个东西？抑或什么都征示了？如果它们什么都征示不了，那么征象的存在就不能被确证；而如果它们征示某个东西，那么被征示的东西将由它们推导而来；那就是“征象存在”。正如我们已经表明的，由于这个论证的倒转，就可以推论出征象不存在。

简言之，由于似乎有理的论证既可以被用来证明征象的存在，又可以证明征象的不存在，所以，我们必须宣称征象的存在并不比征象的不存在的可能性“更大”。

12. 论证明

从这一点也可以清楚地看到，对于“证明”并不存在一致同意；因为，如果我们悬搁关于征象的判断，而证明也是一种征象，那么我们同样也必须悬搁关于证明的判断。实际上，我们发现关于征象所提出的论证也能适用于证明，因为证明似乎既是相对的又是用于揭示结论的，在关于征象的讨论中我们所说到的几乎所有结论都来自这些属性。然而，如果应当对证明进行一个单独讨论，我会首先简短地解释他们给证明下的定义，然后再对证明做一简明扼要的讨论。

他们宣称：证明是“通过公认的前提和演绎的方式来揭示不明白的推论的论证”。他们这个命题的意思，通过接下来的说明会变得更加明确起来。“论证是由前提和推论组成的一个系统。它的前提（据说）是为了确立推论而被一致采纳的判断，推论是通过前提而确立起来的判断。”例如，在“如果是白天，那么天是亮的；现在的确是白天；因此现在天是亮的”的这个论证中，“因此现在天是亮的”这个分句是个结论，其余部分是前提。在这些论证中，有些是结论性的，有些是非结论性[推不出结论]的。当从前提组合中得出推论的假言三段论是正确的时候，这个论证就是结论性的；例如，刚刚说到的那个论证就是结论性的，因为它的前提的组合——“现在是白天”和“如果是白天，那么天是亮的”——在“如果是白天，那么天是亮的；现在的确是白天；因此现在天是亮的”这个假言三段论中推论出的是“现在天是亮的”。与这个论证不相似的那些论证就是非结论性的。

正如我在上面所说的，在结论性的论证中，有些是真的，而有些不是真的。只有当不仅由前提的组合及推论所形成的三段论是正确的，而且结论以及作为三段论前件的前提组合也都是真的时，这时的论证才是真的[23]。当前提的组合的所有部分是真的时，这个组合才是真的，就像“现在是白天；如果现在是白天，则天是亮的；现在天是亮的”这个论证；但是与此不同的那一类组合就不是真的。比如像这样一个论证——“如果现在是晚上，那么天是黑的；实际上现在就是晚上；因此天是黑的”。它确实是结论性的，因为这个三段论“如果是晚上，那么天是黑的；实际上现在就是晚上；因此天是黑的”是正确的。但是，当此时是白天的时候，它就不是真的了。因为这个前件的组合——“现在是晚上；如果现在是晚上，那么天是黑的”——由于包含着“现在是晚上”这个谬误，整个就是假的了；因为包含着谬误的组合是假的。因此，他们也说一个真的论证就是从真的前提中演绎出真的结论的论证。

在那些真的论证当中，有些是“能够证实的（probative）”，有些是“不能证实的”；能够证实的论证，就是那些通过先在地明白的前提来演绎不明白的东西的论证；不能够证实的论证，是那些不是这一类的论证。例如这样一个论证：“如果现在是白天，那么天是亮的；实际上现在是白天，因此现在天是亮的”，就不是能够证实的论证，因为它的结论“天是亮的”，是先在地明白的。但是像这样的论证：“如果汗从表面流出，那么存在着不可感的孔道；但实际上汗的确从表面流出，因此存在着不可感的孔道”，就是一个能够证实的论证，因为它的结论“因此存在着不可感的孔道”，是不明白的。

在那些推演不明白的东西的论证中，有些仅仅通过进展的方式把我们从前提引导到结论，其他的一些论证，既通过进展的方式也通过发现的方式。通过进展的方式的那些论证，似乎依赖于信念和记忆，例如这个论证：“如果神已经对你说过这个人将会富有，那么这个人将会富有；但是这个神（假设我指的是宙斯）确实已经对你说过这个人将会富有；因此这个人将会富有”；我们之所以赞同这个结论，并不是根据前提的逻

辑力量而是根据我们对神的信念。但是，有些论证既通过进展的方式也通过发现的方式来引导我们得出结论，像下面的这个论证：“如果汗从表面流出，那么存在着不可感的孔道；而第一个分句确实是真的，因此第二个也是真的”；由于前一个假设，即水分不能通过坚固紧密的身体，人们就能从汗的流淌中发现细小孔道的存在这个事实。

因此，证明应当是这样一个论证：它是演绎的、真的，并且可以通过前提的效能而发现不明白的结论。正因为如此，证明被界定为“利用公认的前提，通过演绎的方式，发现不明白的推论的论证”。他们正是习惯于用这些词语来解释“证明”这个概念。

13. 证明存在吗？

通过反驳“证明”之概念中所暗含的每个假设，我们就可以从他们自己的话里推出：证明不具有真实的存在^[24]。例如，论证是由判断组合而成的，但是组合物不能存在，除非它的组成部分彼此相互依存，这一点在床及相似的例子中是自明的。然而，一个论证的组成部分并不彼此一道依存的。当我们说出第一个前提时，第二个前提以及结论都还没有存在；而当我们说出第二个前提时，第一个前提和结论却已不存在了。当我们说出结论时，它的前提已经不存在了。所以，论证的各部分并不互相依存；如此，则论证似乎也就不存在了。

但是除此之外，结论性的论证（conclusive argument）也是不可理解的；正如我在“论征象”（第十一节）中所表明的那样，如果它是通过假言前提的一致性来进行判断的，而前提的一致性是一个尚未解决的争论，而且也许是不可理解的，那么，结论性的论证也将是不可理解的。那些辩证学家^[25]断言，如果论证是“矛盾的”、“欠缺的”、“多余的”或“以错误形式提出的”，那么它就会是非结论性的。关于“矛盾”的一个例子是：前提彼此之间以及与推论之间在逻辑上并不一致，就像这样一个论证：“如果现在是白天，那么天是亮的；但实际上小麦在市场上出售；因此迪恩正在走路。”“多余而不具有结论性”的论证是其中有某个前提对于论证的逻辑而言是多余的，例如，“如果现在是白天，则天是亮的。而确实这是白天且迪恩在走路，所以天是亮的”。所谓“错误的形式”的论证，乃是其形式不是结论性的。他们说，真正的三段论法的论证是这样的论证：“如果现在是白天，则天是亮的；实际上现在是白天；因此天是亮的”，以及“如果现在是白天则天是亮的；但天不亮；所以现在不是白天”。非结论性的论证因此是这样的：“如果现在是白天，则天是亮的；但实际上天是亮的；所以现在不是白天。”由于大前提宣告了如果它的前件存在，那么它的结论也存在；自然地，当前件的存在被承认的时候，结论也可以被推论出，而且当结论被否认时，前件也就被否认；如果前件已经存在，那么结论也存在。但是当结论被承认时，前件不必也被承认；因为大前提并不许诺前件应当从结论中推导出来，而只是许诺

结论应当从前件中推出。

因此，从大前提和前件中演绎结论的论证，据说是三段论法的论证，而且从大前提和相反的结论中演绎出相反的前件的论证，也是三段论法的论证；但是，像上面所说的那个论证那样，从大前提和结论中演绎前件的论证，是非结论性的论证，尽管它的前提是真的，该论证还是作出了一个错误的演绎，当它是在夜灯下说出时；尽管大前提“如果现在是白天，则天是亮的”是真的，而且小前提“但实际上天是亮的”也是真的，但推论“因此现在是白天”是假的。当一个论证忽略了演绎结论所需要的某个因素时，这个论证就由于“欠缺”而错误：例如，像他们所认为的那样，“财富要么是好的，要么是坏的，要么是无所谓的；而事实上财富既不是坏的也不是无所谓的；所以财富是好的”，虽然这个论证是正确的，但下面这个论证就由于“欠缺”而是错误的：“财富要么是好的，要么是坏的；财富不是坏的；所以财富是好的。”我将证明，如果按照他们的观点，在非结论性的和结论性的论证之间作任何区分都是不可能的；那么，我就已经证明了结论性的论证是不可理解的，所以，他们对“辩证法”的无休止的论述^[26]是多余的。我就是这样证明的。

据说，由于“矛盾”而是非结论性的论证，可以通过前提与前提，以及前提与推论之间缺乏连贯性来识别。然而，在这种对连贯性的识别之前，必须先判定假言三段论；可是正如我所论证的那样，三段论无法得到判定。所以，由于“矛盾”而是非结论性的论证，也就不能被识别开来。如果有人说，某个论证由于“矛盾”而是非结论性的，那么，假如他仅仅是说出一个命题，他就会发现自己受到与其命题相矛盾的命题的反对；然而，假如他试图通过论证对此进行证明，那么，在他能够证明这个据说是矛盾的论证的前提缺乏一致性之前，这个论证本身必须是结论性的。但是，我们并不知道它是否是能够证实的，因为我们没有公认的对三段论的检验方式，所以无法判断结论是否是由前提所组成的逻辑联合推导得出的。因此，我们也就不能把结论性的论证和由于“矛盾”而错误的论证区分开来。

对认为“以错误的形式提出的论证是不健全的”的那个人，我们会对他作出同样的回答；因为就主张形式是不健全的而言，他不会有公认是结论性的论证，所以他不能得出他所陈述的结论。因此我们也就潜在地反驳了那些设法证明存在着由于“欠缺”而是非结论性的论证的人。如果全部的、完整的论证无法与其他论证区分开来，那么，有欠缺的论证也就是不明白的。进一步讲，主张通过论证来证明某些论证是有欠缺的人，将不能就此作出经过检验的、真实的宣称，因为他无法对他用以判断他正在讨论的论证的连贯性的假言三段论进行公认的检验。

而且，那些据说由于“多余”而错误的论证，也不能与那些“能够证实的论证”区别开来。因为就“多余”而言，甚至被斯多亚派讨论得那么多的“不可证明的”论证^[27]，也会被发现是非结论性的；而如果它们被推翻了，整个辩证法也就被颠覆了；如他们所说，这些论证无需证明就已经确立，它们自己充当其他论证的结论性的论据。当我们提出这些并非能

够证实的（non-probative）论证并因此通过推理肯定我们得出的命题时，就能看出，这些论证也是多余的。

在他们的幻想中存在着很多“不可证明的论证”；不过他们主要提出五个论证，似乎其余所有论证都可以回归到它们中去。第一个是从大前提[28]和前件中演绎结论的论证，例如，“如果现在是白天，则天是亮的；而现在确实是白天；因此天是亮的”。第二个是从大前提和相反的结论中演绎相反的前件的论证，例如，“如果现在是白天，则天是亮的；但是现在天不是亮的；因此现在不是白天”。第三个是从双前提[29]的否定和一个分句的肯定中演绎出另一个分句的对立面的论证，例如，“现在既不是白天又不是晚上；现在是白天，因此现在不是晚上”。第四个论证是从选言前提和一个可供选择的分句中演绎出另一个分句的对立面的论证，例如，“要么是白天，要么是晚上；现在不是白天；因此不是晚上”。第五个论证是从选言前提和一个分句的对立面中演绎出另一个分句的论证，例如，“要么是白天，要么是晚上；现在不是晚上；因此是白天”。

这些就是被热闹地讨论过的“不可证明的论证”。但是，在我看来，它们都由于“多余”而是非结论性的。例如，首先从第一个论证开始，在大前提“如果现在是白天，则天是亮的”当中，“天是亮的”这个分句从它的前件“现在是白天”推论得出，这一点要么是被公认的，要么就是不明白的。但是，如果这是不明白的，我们不会认可大前提是公认的；然而如果“现在是白天”这个分句是真的，那么“天是亮的”这个分句也必将是真的，这一点是先在地明白的；那么，一旦我们断言“现在是白天”，“天是亮的”这个命题也就可以被推论出来了，以至于以“现在是白天，因此天是亮的”这个形式出现的论证是充分的[30]；因此，“如果是白天，那么天是亮的”这个大前提，是多余的。

我们也对第二种“不可证明的论证”进行相似的反对。当结论不是真的时，前件要么可能是真的，要么不可能是真的。但是，如果这可能是真的，那么，大前提就将是无效的；而如果前件不可能是真的，那么我们在断定“结论不是真的”时也断定了“前件不是真的”；于是，大前提又成为多余的了，因为所提出的论证的形式应该是“现在天不亮，因此现在不是白天”。

同样的推理也适用于第三种“不可证明的论证”。双前提中的分句的彼此相互依存是不可能的，这一点要么是先在地明白的，要么是不明白的。如果它是不明白的，那么我们不会认可对那两个前提的否定；而如果它是先在地明白的，那么，在断定一个分句的时候另一个分句也就被否认了。而且，当我们提出“现在是白天，因此不是晚上”这种形式的论证的时候，对那双前提的否定就变得多余了

我们还以相似的方式处置第四和第五种“不可证明的论证”。在选言前提中，一个分句是真的，另一个分句是假的，相互处于完全矛盾之中，这正是“选言式”所要表达的。然而，这一点要么是先在地明白的，

要么是不明白的。如果这是不明白的，我们就不会认可选言前提；而如果这是先在地明白的，那么，若一个分句被断定，则另一个分句就明显地不是真的了；若一个分句被否定，则另一个分句就是真的，这一点就是先在地明白的，所以，只要构造这样的论证——“现在是白天，因此不是晚上”，或“现在不是白天，因此是晚上”——就足以是充分的了。所以，选言前提是多余的。

人们也可以对所谓的直言三段论作相似的评论。直言三段论主要为逍遥学派所用。例如，在“正义是公平的，公平是善的，所以正义是善的”这个论证中，“公平是善的”这一点，要么被公认且是先在地明白的，要么被争执且是不明白的。如果这一点是不明白的，那么，在演绎推理的过程中它将不会被认可，因此该三段论将不是结论性的；而如果无论什么公平的东西都毫无例外地是善的这一点，是先在地明白的，那么，在陈述这个特别的東西是公平的时，就已经暗含着“它是善的”这个事实，以至于以“正义是公平的，所以正义是善的”这种形式提出该论证就足够了，“公平是善的”这个前提是多余的。在这样一个论证——“苏格拉底是人；每个人都是动物；所以苏格拉底是个动物”——中，情况也是如此。如果“只要是人，就是动物”这一点不是先在地明白的，那么这个普遍的前提也就不是公认的，我们就不能在演绎推理的过程中承认该前提。但是，如果他是人这个事实可以通过他也是动物这个事实中逻辑地推导得出，并且因此“每个人都是动物”这个前提被公认为是真的，那么，在说“苏格拉底是人”的时候，我们同时也就承认了他也是一个动物，以至于“苏格拉底是人，因此苏格拉底是动物”这种形式的论证就已经是充分的；“每个人都是动物”这个前提便是多余的。对于其他主要的直言论证式，也可以运用相似的推理方法（现在不对这个问题进行详述）。

这些论证是被辩证法家们作为他们三段论的基础提出来的，既然它们都是多余的，那么，整个辩证法也就因此被推翻了，因为我们无法区分多余的，从而“非结论性的”论证和所谓结论性的三段论。不过，如果有人反对“单一前提”形式的论证，他们将不会比安提培特（Antipater）^[31]的观点更让人信服，而安提培特是不反对这类论证的。

出于这些理由，我们判定辩证学家们称之为“结论性的”论证是不可接受的。但是进一步讲，“真的”论证也是不可发现的，这既是因为上述那些原因，又是因为在所有情况中它都应当得出真的结论。所谓真的结论，要么是明白的，要么是不明白的。它当然不是明白的，因为如果它本身是显而易见的并且和它的前提一样明白，那么它就不需要通过前提来揭示了。而如果它是不明白的，那么，正如我在上面所提到的那样，由于针对不明白的东西尚存在着未解决的争论，不明白的东西因此是不可理解的，所以，所谓“真实论证”的结论将是不可理解的。如果这是不可理解的，我们将不知道该演绎推理是真的还是假的。因此，关于该演绎推理是否是真的抑或是假的，我们将一无所知，因而“真的”论证将是不可能被发现的。

但是，我们即使略去这些反对意见，通过先在明白的前提去演绎不明白的东西的论证也是不可发现的。如果推论从前提的组合中推理得出，而且形成结论的东西都是与前件相关的，同时，正如我已经证明的，相关者总是一起被理解的，——那么，如果结论是不明白的，则前提也将是不明白的；如若前提是先在地明白的，则结论也将是先在地明白的，因为结论和先在地明白的前提一起被理解；这样，就不再存在从先在地明白的前提中推论出不明白的结论的演绎。出于这些原因，推论也不是通过前提来发现的，因为它要么是不明白的、不被理解的，要么是先在地明白的、不需要任何东西来揭示的。所以，如果证明被界定为“通过一定的被公认为真的前提，运用演绎的方法，结论性地揭示出不明白的推论的论证”，而我们已经证明：不存在任何结论性的或真的论证，或者通过明白的前提演绎出不明白的结论，或用于揭示结论的论证，——那么，证明不具有真实的存在这一点是清楚明白的。

从如下的攻击批判中，我们也将发现证明是不真实的，甚至是不可思议的。那些断言证明存在的人指出，证明要么是一般的，要么是特殊的；但是，正如我们将要表明的那样，无论断定一般还是或特殊，证明都是不可能的；而且除此之外无法想象其他的论证；因此，没有人能够断定证明真实地存在着。出于下面的原因，一般证明是不真实的：证明要么具有一定的前提和推论，要么不具有一定的前提和推论。如果它没有前提和推论，那么它甚至不是证明；而如果它有前提和推论，那么，由于每一个证明或被证明者都在这个意义上属于“特殊事物”那一类，所以证明也将是特殊的；因此没有一般证明。然而，也不存在任何特殊证明。他们所描述的证明要么是由前提和推论所构成的系统，要么仅仅是由前提所组成的系统；但是，正如我将表明的那样，这些当中没有一个是证明；因此，特殊证明不存在。由前提和推论所构成的系统不是证明，因为：首先，它包含一个不明白的部分——即推论部分——因此证明将是不明白的，这一点是荒谬的；因为如果证明是不明白的，那么它将不但不能用于证明其他事物，而且自身还需要其他东西对其进行证明。

而且，由于他们断言证明是一种相关性的东西——它与推论相关，并且正如他们自己所说的那样，这些相关的东西总是在与其他事物的关联中得到认识，被证明的东西必须不同于证明；如果被证明的东西是结论，那么证明不会和结论一起被理解。结论要么有助于对自己的证明，要么不是这样；但是，如果它有助于对自己的证明，那么它将被用于揭示自身；然而如果它无助于证明，从而是多余的，那么，它甚至不是证明的一部分，因为我们会因其“多余”而宣称该证明是错误的。仅仅由前提所构成的系统本身也不是证明；谁会主张：“如果在白天，则天是亮的；实际上现在是白天”这种形式的命题是一种论证，或是表达了一种推理呢？因此，单单是前提的系统并不构成证明。所以，特殊证明也不具有真实的存在。但是如果一般证明和特殊证明都不具有真实的存在，而且，除此之外人们无法想象其他证明，那么，证明就不具有真实的存在。

下面这些进一步的思考也能说明证明的非实在性。如果证明是存在的，它要么作为明白的东西用以揭示明白的东西，要么作为不明白的东西用以揭示不明白的东西，要么作为不明白的东西用以揭示明白的东西，要么作为明白的东西用以揭示不明白的东西；但是，它不能被理解成用以揭示这些情形当中的任何一种；因此它是难以理解的。因为，如果证明作为明白的东西用以揭示明白的东西，那么被揭示的东西会立刻成为既明白又不明白的东西——是明白的，因为它被假定如此；是不明白的，因为它需要一个揭示者，而且很明显它并没有被我们所清晰地认识。如果证明作为不明白的东西用以揭示不明白的东西，那么证明自身也需要某种东西对其进行揭示，而不能用于揭示其他东西，这一点与“证明”的概念大相径庭。出于这些原因，不可能存在对于先在地明白的东西的不明白的证明，也不可能存在对于不明白的东西的先在地明白的证明。它们是相关的东西，而相关的东西是一起被理解的，由于被证明的东西和它的先在地证明一起被理解，所以，被证明的东西也就是先在地明白的了；这么一来，论证就颠倒过来了，对不明白的东西提供论据的证明不是先在地明白的了。因此，如果证明不是作为明白的东西用以揭示明白的东西，也不是作为不明白的东西用以揭示不明白的东西；不是作为不明白的东西用以揭示明白的东西，也不是作为明白的东西用以揭示不明白的东西；而且除了这些之外，正如他们所说的，没有其他选择，那么，我们必须宣称证明什么都不是。

而且，这一点也要说一说。证明是一个有争议的问题；有些人断言证明甚至不存在，正如那些断言什么东西都不存在的人们那样^[32]，但是另外一些人，包括大多数的独断论者，断言证明的确存在；我们对它的存在和非存在的态度是“两者一样可证”（No more）。另外，证明总是包含着一个教条，而他们对每个教条都要争论，以至于对于每个证明必定存在着争议。如果（由于论证，让我们举例）当对于虚空存在的证明被接受时，虚空的存在也就被接受了^[33]；很明显，那些对虚空的存在有争议的人们，也会对该证明进行争论；同样的论证也适用于和证明有关的其他所有独断论。因此，每一个证明都受到质疑且处于争论之中。

证明是不明白的，因为关于证明存在着争议（有争议的东西是不明白的），所以它的存在不是自明的，而是需要通过证明才能得以确立。需要通过证明得以确立的证明不是明白的、公认的（因为我们正在探究证明一般来说是否存在），因而是有争议的、不明白的，所以它需要另一个证明，而这个证明又需要第三个证明，如此下去，以至无穷。但是证明一个无穷的序列是不可能的；因此，证明的存在是不可得到证明的。

然而，也不能通过征象来揭示证明。因为征象是否存在还是一个有待探究的问题，而且征象需要证明来确保它的实在性，我们发现自己陷入了循环推理之中——证明要求征象，而证明又要求证明，这当然是荒谬的。出于这些原因，判决有关证明的争论是不可能的，因为判决需要

标准，但是——正如我们已经表明的那样，标准是否存在是一个有待探究的问题，因此标准需要一个论证标准存在的证明——于是我们又陷入循环推理的困惑之中了。如果我们既不能通过证明，又不能通过征象，也不通过标准来论证证明的存在，而且如我们已经表明的那样，证明本身就不是自明的，那么，证明是否存在这一点将是难以理解的。因此，证明也将不是实在的；因为它和进行证明的行为一起被理解，如果它不被理解，那么，它就不可能进行证明。因此证明不存在。

关于对证明的概要性批判已经足够了。然而，主张相反观点的独断论者宣称，被用来反对证明的论证要么是“能够证实的”，要么是“不能够证实的”；如果它们是不能够证实的，那么，它们无法表明证明不存在；而如果它们是可以证实的，它们的实在性便由于自我反驳又成了问题。因此他们还提出这种形式的一个论证：“如果证明存在，则证明存在；如果证明不存在，则证明存在；因此证明存在。”出于同样的意图，他们也提出这样一个论证：“从矛盾中逻辑地推导得出的东西不仅是真的而且是必然的；‘证明是存在的’和‘证明是不存在的’是一对矛盾，而且证明的存在可以从两者之中的任何一个中推导得出；因此证明存在。”

现在我们对此进行回答，例如，因为我们不相信任何论证可以是能够证实的，所以我们并不宣称反对证明的那些论证是绝对地能够证实的；只是说它们在我们看来似乎是有道理的；但是，“似乎有道理的论证”并不必然就是“能够证实的”。如果它们实际上是能够证实的（这一点我们并不正面地肯定），那么它们当然也是真的。真的论证乃是通过真的前提演绎推出真的结论的；因此它们的结论是真的。现在，结论是“因此证明不存在”；所以，“证明不存在”这个命题通过倒转这个论证而是真的。正如泻药将自己和身体中已经存在的物质一起排出体外一样，这些论证也能将自己和其他据说是提供论据的论证一同驳倒。这并非荒谬的，因为事实上“没有什么东西是真的”这句名言不仅反驳了其他的命题，而且也否定了它自身的正确性。

关于这个论证——“如果证明存在，则证明存在；如果证明不存在，则证明存在；证明要么存在，要么不存在；所以证明存在。”——有很多方法能够表明该论证是非结论性的，但是，下面的方法暂时就足够了。如果假言前提“如果证明存在，则证明存在”是正确的，那么，它的结论的对立面即“证明不存在”，一定与“证明存在”相冲突，因为这是该假言前提的前件。但是，按照他们的观点，由彼此冲突的分句组成的假言前提是可能正确的。因为假言前提许诺：当它的前件是真的时，它的后件也是真的；然而相反，相互冲突的分句许诺：如果它们中的一个是真的，那么另外一个不可能是真的。因此，如果前提“如果证明存在，则证明存在”是正确的，那么“如果证明不存在，则证明存在”这个前提就不能是正确的。相反，如果我们假设承认“如果证明不存在，则证明存在”这个前提正确，那么，“如果证明存在”就能够和“证明不存在”彼此共存，并不冲突。因此，在“如果证明存在，则证明存在”这个前提中，它的后件的对立面并不与它的前件冲突，于是，反过来看，这个前提将是不正

确的，但是我们却假设它是正确的。当“证明存在”这个分句和“证明不存在”这个分句并不冲突时，“证明要么存在要么不存在”这个选言命题将是不正确的；因为正确的选言命题许诺：它的一个分句是正确的，但是另一个或其他的分句则是假的或矛盾的。或者说，如果选言命题是正确的，那么，由彼此冲突的分句所组成的假言前提“如果证明不存在，则证明存在”则会被发现是谬误的。因此，上述论证中的那些前提是内在不和谐的、彼此毁灭的；所以该论证是不正确的。进一步讲，他们甚至不可能证明任何东西能够从矛盾命题中逻辑地推导得出，因为正如我已经论证过的那样，他们不具有逻辑步骤或演绎的标准。

但是这个讨论实际上是多余的。因为，如果一方面维护证明的那些论证是有道理的（假设如此），而另一方面对证明的那些批判也是有道理的，那么对于证明，我们就必须悬置判断，并宣布证明的存在不比其不存在更能得到肯定。

14.论三段论

或许详细地讨论被过分吹嘘的“三段论”也是多余的，因为，一方面它们已经被包括在对“证明”的存在的反驳当中了（很清楚，如果证明是不存在的，那么“能够证实的论证”也是无处容身的），另一方面，在我们先前的话中已经隐含地驳斥了它们，在讨论“多余”的时候，我们提到了一定的方法，通过该方法有可能证明斯多亚派和逍遥学派的所有“能够证实的论证”都是非结论性的。不过，进一步具体讨论它们或许也并非不妥，因为这些思想家都对它们引以为豪。我们有许多可以用来指出其非实在性的话可说，不过，在一个纲要式的讨论中，用如下的方法去论述它们就足够充分了。现在我将处理“公理性论证”，^[34]如果这些论证被摧毁了，那么，其余的论证也就被推翻了，因为它们都是从这些公理性的论证中得出对于它们的演绎推理的证明的。

据说，“每个人都是动物”这个前提是通过特殊事例的归纳而得以确立的；从作为人的苏格拉底是动物，柏拉图也是如此，狄翁以及每一个人也是如此的这个事实中，他们认为有可能断言每个人都是动物；以至于只要一个特例与其余情况明显地冲突，这个一般的前提就是无效的；因此，例如，尽管很多动物移动下颚，但是惟有鳄鱼移动上颚，则“所有动物都移动下颚”这个前提就不是真的。因此，每当他们论证“每个人都是动物，苏格拉底是人，所以苏格拉底是动物”时，他们企图从一般的命题“每个人都是动物”中，演绎推导出“所以苏格拉底是动物”这个具体的命题，然而，正如我们已经提及的那样，实际上具体命题是被用来通过归纳确立一般命题的；这样，他们就落入了循环推理的误区：他们归纳所有特例来确立一般命题，又从一般命题中演绎具体命题。在“苏格拉底是人，但是没有人是四足的，因此苏格拉底不是四足的”这样的论证中也是如此，他们先试图通过对特例的归纳来确立“没有人是四足

的”这个前提，然而又希望从“没有人是四足的”这个前提中演绎出每一个具体命题，于是陷入了循环推理的错误之中。

而且，相似的批判也适用于其余被逍遥学派称为“公理性的”论证；也适用于“如果是在白天，则天是亮的”这种形式的论证。因为，他们说，“如果现在是在白天，则天是亮的”这个命题能够证明“天是亮的”，而“现在是白天”与“天是亮的”这个分句结合起来，又可以确立“如果现在是在白天，则天是亮的”这个命题。除非“天是亮的”和“现在是白天”之间恒定的相互依存已经被观察到，上述假言前提将不会被认为是正确的。如果为了建构“如果现在是在白天，则天是亮的”这个假言前提，人们不得不事先明确认识到白天的时候天一定是亮的；然而，我们又通过这个前提演绎得出白天的时候天是亮的——“是白天”和“天是亮的”两者之间的相互依存，通过“如果现在是白天，则天是亮的”这个前提可以证明（依赖于我们面前的“公理性的”论证），可是，这个前提本身又必须通过上述事实的相互依存而得以确立……所以，在这个例子中，循环推理的谬误也颠覆了该论证的内容。

“如果现在是白天，则天是亮的；但是现在天不是亮的；因此现在不是白天”，这种形式的论证也是如此。从我们没有观察到没有光亮的白天这个事实来看，“如果现在是在白天，则天是亮的”这个假言前提可以被认为是正确的；让我们试想，在某个时候白天没有光亮，那么这个前提将被说成是假的；但是涉及到上述的公理性论证，当光亮不存在的时候白天也就不存在这一点，是通过“如果现在是在白天，则天是亮的”这个前提来证明的，以至于为了证实自己，这些命题中的每一个都需要牢固地掌握其他命题，从而使自己通过循环推理变得可信。而且，从某些东西——例如，白天和夜晚——是不能共存的这个事实出发，合取式的否定“不是白天，也不是晚上”和选言式“要么白天存在，要么晚上存在”，这两者都可以被认为是正确的。但是他们认为，在论证“不是白天存在，就是夜晚存在；但事实上夜晚存在；因此白天不存在”，以及“要么是白天，要么是夜晚；但实际上现在是夜晚；所以现在不是白天”，或“现在不是夜晚，因此现在是白天”时，白天和夜晚的不能共存既是通过合取式的否定又是通过选言式才得以确立的。由此我们却再次论证：如果要确立选言命题及合取命题的否定式，我们要事先认识到这个事实，即它们所包含的判断不能够共存。然而，他们相信他们正在通过选言命题及合取命题的否定式来推导这种共存的不可能性，于是我们就陷入循环推理之中了，因为，我们不能在尚未认识到前提所包含的判断不能共存的情况下就去相信上述那些前提，也不能在以这些前提为基础推出三段论之前就断定那种不可能性。因此，由于这种循环论证，我们没有作为信念基础的原则，我们将依赖这些话而宣称：“公理性的”三段论中的第三个、第四个、第五个也都不具有正确的内容。

就目前而言，有关三段论所说的这些已经够了。

15.论归纳法

我认为驳倒归纳法也是轻而易举的。当他们试图通过归纳的方法从特例中确立一般性的东西时，他们要么检查了所有的特例，要么检查了某些特例。但是，如果他们只是检查某些特例，则该归纳是不牢靠的，因为在归纳中被遗漏的那些特例，或许会与一般结论相冲突；而如果他们要检查所有的特例，那么，他们是在干徒劳无益的事情，因为具体事例是无限的、不确定的。因此，从这两方面出发，正如我认为的，得出的结果都是归纳被推翻。

16.论定义

还有，独断论者对于定义的系统论述是他们十分引以自豪的东西，他们将此归入他们所谓的哲学体系的逻辑学部分之中。那么，现在让我们对定义进行一些考察。

虽然独断论者们认为定义有很多用途，但是你或许会发现，这些用途主要分为两类，正如他们所说的，这两个大类可以包括它们的所有的必要用途；因为，正如他们所解释的那样，在所有情况下，定义要么是对于理解是必要的，要么是对于教导是必要的。因此，如果我们证明定义对于这两个目的都没用途，那么，我认为，我们将指出独断论者们在定义上的所有劳作都是毫无意义的。

在没有预先了解的情况下，如果一个人对定义的对象不了解，那么他就不能对他所不了解的这一对象进行界定；然而，另一方面，如果一个了解该对象并对其进行界定的人，同时又尚未从其定义中认知该对象，但是却能使定义适合这个已经被认知的对象，那么定义对于认知事物而言就不是必要的了。如果我们试图绝对地界定所有事物，那么，我们将由于“永恒倒退”而什么东西都界定不了；而如果我们允许某些东西可以不通过定义来认知，那么，我们就等于在宣称定义对于认知而言不是必要的，因为我们不必使用定义，可以用认知那些未被界定的对象的同样方式来认知所有其他的東西，——这样，我们要么什么都无法界定，要么宣称定义是不必要的。

我们将会揭示：由于这些原因，定义对于教导也不是必要的。因为，正如最先认识了对象的人是不通过定义就认识它那样，接受关于该对象的教导的人，也能够没有定义的情况下受到教导。而且，他们通过被界定的对象来判断定义的对错，并宣称包含了不属于被界定的对象的全部或某些属性的那些定义是错误的。因此，每当有人说人是“理性的、不朽的动物”或“理性的、终有一死的、识文断字的动物”时，由于没有人是不朽的，有些人是不识文断字，他们所说的这些定义就是错误的。也许定义的对错也无法得到评判，因为应当判断的具体事例是无限

的；因此，定义并不能传达有关那些对象的理解和教导——定义的对错据说是通过这些对象得到评判的，这些对象如果能被了解的话，很明显已经被事先理解和了解了。

当他们令我们陷入这样的不确定性的迷雾中时，断言定义对于认知、教导和各种说明有用怎么能不是全然荒谬呢？因此，比如举个可笑的例子，试想有人想询问某人是否曾碰到过一个骑着马、牵着狗的人，并以这种形式提出这个问题：“啊，理性的、终有一死的、能够接受理智和科学的动物！你曾经碰到过一个能笑、长着宽宽的指甲、能够接受政治科学的动物吗？该动物的臀部坐在一个能够嘶鸣的、终有一死的动物上面，而且该动物还牵着一个四足的、能够叫唤的动物。”如果谁使用定义这么去问人，使别人对本来一个十分熟悉的事情目瞪口呆，这不是荒诞可笑又会是什么呢？

因此我们必须宣称，至少从这一点看来，定义是无用的——无论定义被描述为“一个通过简要的提示使我们对语词所表述的对象形成概念的陈述”，这一点从我们刚才所说的那些东西来看是显而易见的（难道不是吗？），抑或是“宣示本质的陈述”^[35]，抑或是你所喜欢的任何表述。因为实际上，在他们对“定义”提出定义的努力中，他们陷入了一个无休止的争论之中；尽管这一争执看来摧毁了定义，但出于我目前的专论的计划，我现在对此略而不论。

所以，对于定义我已经说得够多了。

17. 论划分

由于某些独断论者^[36]肯定“辩证法”是“关于三段论、归纳法、定义和划分的一门科学，”而且，在我们对标准、征象、和证明的论证之后，已经讨论了三段论、归纳法及定义，我们认为，现在来简短地论述一下划分，也是件不无适当的事情。如他们所说的，划分可以在四个方面上进行：要么名称或词汇被划分成它的指称物，要么整体被划分成部分，要么种被划分成属，要么属被划分成个体。但是，相反，或许就所有这些情况而言，证明划分之科学不存在是件轻而易举的事。

18. 论把名字划分成被指称的事物

他们立刻会说：关于自然对象的科学是存在的，而关于约定的对象的科学是不存在的，而且这是有原因的。因为科学宣称自己是稳定的、不变的东西，但是约定的东西很容易变化和改变，因为它们的属性是随着依赖于我们的习俗的变化而改变的。名字的意义是以约定、而不是以自然^[37]为基础的（否则所有的人——野蛮人和希腊人——都将能通过词汇理解被指称的所有事物了，此外我们在任何时候都能用我们选择的

名称来指称对象)，如此，则“能够把名字划分成被指称的事物的科学”怎么可能存在呢？而且，既然某些人把辩证法设想为“关于指称和被指称的事物的科学”，那么“辩证法”又如何能成立呢？

19.论部分与整体

在我们称之为“自然学论述”^[38]的部分中，我们将讨论整体和部分；但是，目前我们不得不说说所谓的“把整体划分成部分”。当有人说10可以划分成1和2和3和4时，10并没有被划分成这些数。因为，有人说只要它的第一部分被减去——暂且假定这可以这样做——那么存在的就不再是10，而是9了——这可是一个很不同于10的东西。因此对于其他部分的划分和减去并不是从10那里，而是从某些其他数字那里进行的，而且这些数字随着每一次的削减都在发生变化。

也许把整体划分成所谓“它的部分”是不可能的。因为，实际上，如果整体被划分成部分，那么在划分这个行为进行之前，部分应当包含在整体之中，但是它们也许并未被包含于其中。例如，——让我们再一次以10为例——他们说9当然是10的一部分，因为10被划分成1加9。但是8这个数字也同样是10的一部分，因为10可以被划分成8加2；以此类推，7、6、5、4、3、2、1也都是10的部分。如果所有这些数字都包含在10中，当把它们加在一起的时候，得出来的乃是55；那么，55就包含在10这个数字中，而这是荒谬的。所以，10的所谓的部分并不包含在10中，10也不能像整体划分成部分那样被划分成它们，因为甚至根本不能在10中看到它们。

同样的反对也适用于面积，假如有人想对10 腕尺（cubit）的面积进行划分的话。

或许，把整体划分成部分是不可能的。

20.论种与属

最后剩下的是关于种和属的论题，我们将在其他地方对此进行更加详尽的讨论；^[39]不过在这里我们将简要地处理它们。一方面，如果他们^[40]说属和种是一种心智上的概念（mental conception），那么我们对于“主导部分”和“表象”的批判就已经反驳他们了；如果他们赋予种和属以自身的实体性，那么他们将如何回应下面的这个反对呢？如果种存在，那么，或者种与属在数量上同样多，或者所有的属有一个共同的种，所有这些属都属于这一个种。如果这些属在数量上和它们的种一样多，那么，将不再有一个被划分成这些属的共同的种；而如果种在它的所有属中作为“一”而存在，那么每一个属要么分有种的全部，要么分有种的部分^[41]。但是，属不会分有种的全部；因为一个真实地存在的事

物不可能以这样一种方式——作为整体存在于那些包含它的事物中——同等地被包含在不同的、独立的事物之中。如果属分有部分的种，那么首先，正如他们所设想的那样，所有的种就不会伴随属；“人”将不再是“动物”，而只是动物的一部分——他将是实体，但是将不是“有生命的”，也不是“有感觉的”。其次，所有的属将被说成是要么分有了它们的种的相同的部分，要么分有了不同的部分；但是出于上面所说的原因，所有的属分有它们的种的相同部分是不可能的；然而，如果它们分有了不同的部分，那么，各个属将不是一个种的（他们不会承认这一点）；而且每个种都将是无限的，因为每个种都被切分为无限的部分（种不仅被切分为属，而且被切分为个体），因为实际上在这些个体中可以见到种和属；（例如，狄翁是动物也是人）。但是，如果这些结论是荒谬的，那么，属甚至不分有它们的种的部分，种是一个统一整体。

如果每个属既不分有整个的种，也不分有部分的种，那怎么能说一个种存在于它的所有部分之中，从而能实际上被划分成这些部分呢？或许，没有人能够提出这样一个命题，除非编造出某些假想中的存在物[42]，然而这种做法将被推翻，就像怀疑论通过独断论者之间的无法解决的争论所证明的那样。

进一步讲，这一点也要说一说[43]。属总是这一类的或那一类的；这些属的种要么既是这一类又是那一类，要么是这一类而不是那一类，要么既不是这一类也不是那一类。例如，在“某些事物”（或个体）中，有些是物体性的、有些是非物体性的；有些是真的、有些是假的；有些（也许）是白的、有些是黑的；有些非常大、有些非常小，等等；被某些人当作最高种（*summum genus*）的“某个事物”[44]，要么是所有这些，要么是这些中的某一些，要么一个也不是。但是，如果“某个事物”以及这个种，完全不是它们中的任何一个，那么，这项探究也就结束了。如果我们说它是它们的全部，那么，不仅这样的一个命题是绝不可能成立的，而且种寓于其中的所有的属和个体就会是所有的东西了。如果“动物”这个种（如他们所说）是“有生命的、能感觉的实体”，那么，它的每个属也都被说成是实体、有生命的、能感觉的。同样，如果有一个种既是物体性的又是非物体性的、既是真的又是假的、既是黑的也许又是白的、既是非常大又是非常小，如此等等，那么，每个属和每个个体都将是所有这些——而这与我们所观察到的事实是相悖的。因此，这也是假的。但是，如果种仅是它们中的某些属，那么，作为这些属的种就不是其余的属的种；例如，如果“某个事物”这个种是物体性的，那么它就不是非物体性的属的种；如果“动物”这个种是理性的，那么它就不是非理性的属的种，以至于将不会存在非物体性的“某个事物”，也不会存在非理性的动物。同样，所有其他的情况也是如此；而这是荒谬的。所以，种不可能是“既是这一类又是那一类”，也不可能是“这一类而不是那一类”，也不可能是“既不是这一类也不是那一类”；而如果结论是这样的，则“种”根本就不存在。

如果有人说种潜在地是所有东西[45]，那么我们的回答是：潜在的

某种东西也是实际上的某种东西，例如，没有人是潜在地研究文学的，如果他不实际如此的话。同样，如果种潜在地是所有东西，那我们要问，它实际上是什么呢？因此，我们会发现同样的困难依然存在。因为，它实际上不可能是所有矛盾的属性；它也不可能实际上是它们中的某些，潜在地是它们中的某些——例如，实际上是物体性的，潜在地是非物体性的。由于潜在的东西可以变成实际的东西，但实际地是物体的东西不可能变成实际地是非物体的东西，因此，如果比方说“某个事物”这个种实际上是物体性的，那它潜在地就不是非物体性的，反之亦然。因此，种不可能实际上是某些东西，潜在地是另一些东西。但是如果它实际上什么都不是，那它就没有实体性的存在。因此，他们所说的划分成属的“种”什么都不是。

进而，这里还有一点值得注意。正如，由于亚历山大（Alexander）和派瑞斯（Paris）^[46]是完全相同的，那么当“派瑞斯走路”是假的时候，“亚历山大走路”这个命题不可能是真的；如果对于铁翁（Theon）和狄翁（Dion）来说，他们同样都是“男人”，那么，当“男人”这个词作为判断中的一个元素被使用时，它会使这个判断在用到这两个人身上时同样是真的或假的。但是这并不是我们所看到的实际情况；因为当狄翁坐着而铁翁走路的时候，“男人走路”这个判断用在后者身上就是真的，用在前者身上却是假的。因此，“男人”这个词对他们两人而言不是共同的，也不具有同一种意义。相反，假使这个词可以适用他们的话，它只能适用于他们两者中的一个。

21.论共同属性

相似的论证也适用于“共同属性”。如果视觉在狄翁和铁翁那里是同一种属性，那么，试想狄翁损坏了视力而铁翁得以幸免，视力无损，则他们要么会说受损的狄翁的视力仍然未受损坏，（显然）这是不可信的；要么会说同样的视觉既受损了又未受损，而这是荒谬的；因此，铁翁的视觉和狄翁的视觉是不相同的，也就是说，每个人的视觉都是与众不同的、惟一的。如果呼吸在狄翁和铁翁那里是一个同样的属性，那么，呼吸不可能只存在于铁翁那里而不存在于狄翁那里；但是当一个人去世而另一个幸免于难的时候，这是可能的；因此它并不是完全相同的。

不过，关于这个论题，这个简要的说明在目前已经足够了。

22.论诡辩

或许对于诡辩这个论题，我们也应该给予一些关注，因为那些推崇辩证法^[47]的人说辩证法对于揭露诡辩是必不可少的。他们说，如果辩

证法能够区分真的和假的论证，而且诡辩论就是假的论证，那么辩证法就能够识别这些通过表面上似乎有理而实际上歪曲真理的诡辩。因此，通过帮助摇摇欲坠的日常生活，辩证家们热诚努力地向我们教授诡辩的概念、它们的种类区别以及如何解决它们的方法。他们说诡辩是“狡猾地建构起来以诱使人们接受其推论的似乎有道理的论证，它要么是假的，要么是类似于假的，要么是不明白的或不可接受的”。一个假的诡辩的例子是：“不会有人请别人喝谓词，但是‘喝酒’^[48]是一个谓词；所以没有人请别人喝酒。”再者，诡辩可能是类似于假的，比如在这个例子中：“过去和现在都不可能的东西不是荒谬的；谋杀对于医生——就其作为医生——来说，过去和现在都是不可能的；因此医生——就其作为医生——从事谋杀并不荒谬。”再者，诡辩也许是不明白的，比如这个推理：“我首先已经问过你一个问题”和“星星的数量不是偶数”并非可以同真；而我首先已经问过你一个问题；所以星星在数量上是偶数的。”再者，它也许是由于其他原因而不可接受的，像所谓的违反语法的（solecistic）论证，例如——“你所看（look）的东西存在；你有一个狂热的外表（look）；所以‘狂热的’存在”；或者“你所盯住的东西存在；你盯住一个红肿的斑点；所以‘盯住一个红肿的斑点’存在”。

而且他们还试图提出针对诡辩的解决方法。就第一个诡辩的例子而言，他们说：一个东西是通过前提确立起来的，另一个则是在结论中推导出来的。它所确立的前提是：谓词是不会喝酒的，以及，“喝酒”是一个谓词；但是，“喝酒”本身不是一个谓词。因此，应当由此推论出来的真的结论是：“没有人喝‘喝酒’。”但是诡辩家得出的推论却是：“因此没有人喝酒。”这个推论是错误的，因为它并不是从业已确立的前提中演绎出来的。关于第二个诡辩，他们的解释是——虽然它看起来走向一个错误的方向，以至于使那些注意力不集中的人对于是否认可它会感到犹豫，但是它的结论是真的，即“因此，医生作为医生从事谋杀并不荒谬”。因为没有任何判断是荒谬的^[49]，而“医生作为医生从事谋杀”是一个判断，所以这个判断也不是荒谬的。他们说，导致不明白的推理^[50]的那种方法涉及到了多变的事物^[51]。因为，按照假设，当我没有首先问问题时，对于合取前提的否定就是真的，而合取式或大前提是假的，因为它包含着一个假的分句即“我首先问过你一个问题”。但是在对大前提的否定已经被问到之后，小前提“我首先问过你一个问题”就变成真的了，因为在小前提之前，对于大前提的否定已经被问到；当大前提中的假的分句已经变成真的的时候，对于大前提的否定中的第一个分句就变成假的了；所以，如果大前提的否定不与小前提相互依存，那么，结论就不可能被推演出来。关于最后一类诡辩——违反语法的论证，有些人说它们是荒谬地使用的，有悖于语言应用。

这些就是某些辩证法家关于诡辩所说的话——尽管其他人的确说过别的话；他们所说的这些也许能够取悦于那些从未从事专门研究的听众们的耳朵，但毕竟是多余而徒劳的。这一点或许可以从我已经说过的东西看出来；因为我们已经证明了——按照辩证法家的观点，通过我们大量的论证及对他们三段论（即证明和公理性）的正确性所作的维护的

驳斥——真理和谬误是不可能被理解的。针对我们面前的这个话题，我们还有很多其他特殊的反对意见可以提及，但是现在出于简洁的缘故，我们仅提及这一个。

说到那些似乎特别能由辩证法揭露的所有诡辩，实际上辩证法家们的揭露没有什么用处；在所有的情况中，那些有用的揭露并不是辩证法家所为的，而是掌握着事实的每门特殊技艺的专家们所为的。现在就让我们举一两个例子，如果有人提出这样一个诡辩——“在疾病的消退阶段，多样的日常饮食和葡萄酒是被准许的；而在所有疾病中，在第一个三天之前^[52]必然出现消退阶段；因此在第一个三天之前，通常进食多样的饮食和葡萄酒是必要的”，——在这个例子中，虽然揭露是有用的，辩证法家却无助于揭露这个论证。但是医生可以揭露这个诡辩，因为他知道“消退”这个词在两个意义上被应用，一个是疾病的一般“消退”，一个是局部病态极为严重之后的好转趋势，这个局部病态的改善通常出现在第一个三天之前，但是我们推荐多样的饮食并不是出于这个原因，而是由于疾病的一般消退。因此，他会说所指的前提是不一致的，因为第一个前提讲的是一种“消退”即一般状况，而第二个前提中的消退是另外一种——局部状况的消退。

此外，在某人由于日益加重的“紧缩”和“堵塞”而发烧的例子中，如果一个论证以这样的形式提出来——“对立物是治疗对立物的方法；冷却是当前发烧状态的对立面；因此冷却是针对当前发烧状态的治疗方法”——在这里辩证法家又将无话可说；但是由于医生知道什么样的疾病状态是持久的以及这些状态的症候是什么^[53]，所以医生会说这个论证并不能治疗这些症候（更不用说使用冷却的方法甚至会使这种发烧状态恶化），而是适用于持久的疾病状态，便秘是持久的，却需要一种扩展式的治疗方法而不是收缩式方法，然而发烧的症候却不是持久的，（因此）与此似乎相对的冷却状态也不是对其进行治疗的方法。

因此，在对于诡辩的揭露是有用的场合上，辩证法家往往无话可说。但是他会为我们提出这样一些论证——“如果你并非既有美丽的角又有角，那么你有角；你并非既有美丽的角又有角；所以你有角”。“如果一个东西运动，则它要么在它所在的地方运动，要么在它所不在的地方运动；它既不在它所在的地方运动（因为它在静止中），也不在它所不在的地方运动（一个东西怎能在它所不存在的地方运动呢？）；所以没有任何东西在运动。”“要么存在的东西改变，要么不存在的东西改变；存在的东西不改变（因为它存在着）；不存在的东西也不改变（因为改变是被动的，而不存在的东西不是被动的）；因此没有什么东西是改变的。”“雪是冻结的水；水是黑色的；所以雪是黑色的”。

当辩证法家收集了这样一堆废话之后，他双眉紧蹙，极为郑重其事地努力阐发辩证法，通过三段论的证明来证实事物是变化的，事物是运动的，雪是白的，以及我们并没有角。然而，只要让那些废话面对简单的事实，运用从现象中得出的同等有力的、与之相矛盾的证据，就足以令诡辩论者的正面断言破产。因此，事实上，当有人向某位哲学家^[54]

提出那个反对运动的论证时，他一言不发就开始踱来踱去；遵循日常生活方式的人们在陆路和海洋上进行旅行，建造船只和房屋，生儿育女，丝毫不理睬那些反对运动和变化的论证。我们还听说过一个有趣的反驳，这个反驳是医生赫罗菲鲁（Herophilus）^[55]针对诡辩家第奥多罗斯所做的。赫罗菲鲁与第奥多罗斯是同时代的人，第奥多罗斯惯于玩弄辩证法，常常传播一些反对运动及很多其他事物的诡辩论证。因此，当第奥多罗斯肩膀脱臼而就治于名医赫罗菲鲁时，后者取笑他说：“你的肩膀或脱出它所在的地方，或者脱出它所不在的地方；但它既没有脱出它所在地方，也没有脱出它所不在的地方；所以你的肩膀没有脱位。”结果第奥多罗斯只好求他抛开这种诡辩，运用医术给自己对症治疗。因此我认为，我们应当经验地、非独断地遵守被普遍接受的准则和信念，悬搁那些来自独断论的精妙思辩并远远背离日常语言的命题。如果辩证法无法揭露任何对其揭露是有益的诡辩，而辩证法对它能揭露的所有那些诡辩的揭露又毫无用处，那么，辩证法对于诡辩的揭露没有任何用处。

甚至从辩证法家们自己所说的话出发，人们也可以这样简要地证明：他们对于诡辩的技术性论证是多余的。辩证法家们说，他们之所以诉诸于辩证法这门艺术，不仅仅是出于想要确定从演绎中所得到的结论，而主要是因为想知道如何通过“能够证实的论证”来识别真和假。因此他们宣称辩证法是“关于真、假以及不真不假的科学”。由于他们说一个真的论证就是通过真的前提得出真的结论的论证，所以当一个是假的之论证被提出的时候，我们立刻就知道该论证是假的而不赞同它。因为这个论证一定是违反逻辑的或是包含着非真的前提的。接下来的思考很清楚地表明了这一点：论证中的假的结论要么来自于它的前提的结合，要么不来自于此。如果它不来自于此，那么该论证在逻辑上就是不正确的；因为他们说，只有当一个论证的结论来自于它的前提的结合时，该论证在逻辑上才是正确的。另一方面，如果它的确来自于此，那么——按照他们自己的专门性论著——该论证的前提的结合体必定是假的；因为他们说，假的结论来自假的前提，而绝不会来自真的前提。从我们所说的这些话中，不难得出这样的结论——按照他们的观点，逻辑上不正确的或非真的论证也不是能够证实的论证。

当一个有着假的结论的论证被提出的时候，我们立刻会由于它的假的结论而知道该论证既不是真的而且逻辑上也是不正确的，我们也不会赞同它，即使我们看不出它的谬误之处在哪里。正如即使我们不知道他们如何行骗，我们也会拒绝同意骗子伎俩的真实性并且知道他们在欺骗我们；同样，甚至当我们不知道它们是如何成为谬误的时候，我们也会拒绝相信那些虽然看似有理而实则是假的之论证。

进一步讲，由于他们说诡辩不仅导向虚假而且导向其他的荒谬，所以必须更加详尽地讨论它。所提出的论证要么将我们引向无法承认的结论，要么是我们必须承认的结论。在后者的情况中，我们将赞同该论证，而不会陷入荒谬；但是如果它引向难以承认的结论，那么问题不是我们应当由于它的貌似有理而急于赞同这个谬论；而是他们——如果

他们正像自己所宣称的那样是决定认真地寻求真理，而不是像孩子那样胡说八道——应当抵制那个强迫他们赞同谬论的论证。因此，试想有一条通向深渊的路，我们不会仅仅因为有这样一条路就把自己推下深渊，相反，由于这个深渊，我们可以避免走这条路；因此，同理，如果有一个把我们引向公认的荒谬结论的论证，那么，我们不会仅仅因为这个论证而赞同这个谬论，相反，我们应当由于这个谬论而避免使用该论证。因此，每当这样一个论证向我们提出的时候，我们将对其每个前提都悬搁判断；当完整的论证最终提出来时，我们会得出我们所赞同的结论。

克吕西波派的独断论者们宣称，当“堆积论诡辩”^[56] 被提出时，尽管论证仍在进行，但它们应当中止，并悬搁判断，以避免陷入荒谬之中。如果这是对的；那么，对于我们怀疑论者来说这一点就更加恰当不过了——我们质疑谬论，即不急于赞同所提出的前提而是悬搁关于每个前提的判断，直到构成该论证的全部序列都被完成。我们通过非独断地观察实际生活来避免这些谬误的论证，然而，独断论者并不能将诡辩与看似被正确地提出的论证区分开来，因为他们不得不独断地宣称该论证形式在逻辑上是或不是正确的，以及前提是或不是真的。由于我们在上面的论述中已经表明：他们既不能认识逻辑上正确的论证，也不能判定真的事物，因为——正如我们从他们自己的话中已经表明了的那样——他们既不拥有标准，也不拥有获得普遍公认的证明。因此，在辩证法家之间讨论得如此热闹的、针对诡辩的专门性处理方法，都是些丝毫无用的东西。

对于多义词（模棱两可的词语，the ambiguities）的区分我们几乎可以说同样的话。如果“多义词”是一个有两个或更多意思的词或短语，而且如果词的意思是通过约定而成的，那么，所有这些如果被澄清将是有益的多义词——比如出现在某个实际事件过程中——当然不会被辩证法家所澄清，而是被在各行各业中受到过专门技艺训练的工匠们所澄清，因为他们对他们自己所采纳的、用这些词来指称被标识的对象的约定方式有着切身的体验——例如在“在消退阶段中，病人应当被准许吃各种食物及饮用葡萄酒”这个多义词的例子中。在日常生活事务中，我们已经看到人们——甚至那些童仆们——是如何区分多义词的，当他们认为这样的区分是有用的时候。一位主人有几个同名的仆人，当他要喊一个叫“梅恩斯”（Manes，假设这是一个仆人的普通的名字）的童仆听从使唤，则童仆会问“哪一个梅恩斯？”如果一个人有着若干种不同葡萄酒，当此人对他的仆人说“给我倒一杯葡萄酒”，那么这个仆人也会问：“哪一种葡萄酒？”因此，只有对于各种具体场合下什么是有用的东西的具体经验，才能区分多义词。

然而，所有那些并不涉及实际生活经验，而只涉及独断论的意见的多义词，对于一个与独断论毫无关联的生活来说无疑是毫无用处的；对于这样的多义词，在怀疑论的攻击下，辩证法家还是会出于自己的立场而不得不悬搁判断，因为这些多义词可能涉及到了不明白的、不可认知的或甚至是不存在的东西。我们将在后面继续讨论这个论题^[57]。如果

独断论者试图反驳我们的任何一个命题，那么，他实际上只会是在加强怀疑论者的论证，因为他在支持我们之间那彼此对抗、没完没了的纠纷局面，从而支持了对于我们所讨论的事情采取悬搁判断的要求。

关于多义词已经说了这么多之后，我们现在可以结束《概要》的第二卷了。

[1] 指怀疑论的具体的反对独断论的著作。

[2] 即斯多亚派和伊壁鸠鲁派。

[3] “还原到哪一步”的论证内容不祥。“两个前提”的假设是这样的假言三段论：“如果A是如此，则B是如此，如果A不是如此，则B是如此；事实是A或者是如此，或者不是如此，所以B是如此。”

[4] 即所谓“apprehensive impression”，这是斯多亚派的认知标准。如果从字面翻译，可能应该翻译为“把握了的印象”更加好；“理解”因此也可以翻译成“把握”，正好与汉语中的“把握”的意思相通。——中译者注

[5] 指斯多亚派和逍遥派。

[6] 塞克斯都这是在用亚里士多德的“现实与潜能”的概念批判亚里士多德的理论。

[7] 此人是亚里士多德的一位学生。

[8] 这来自米达斯（Midas）墓碑上的刻文，柏拉图在《菲德罗》中曾引用。

[9] 如巴门尼德、柏拉图等。

[10] 如伊壁鸠鲁。

[11] 如亚里士多德派和斯多亚派。

[12] 没药（Myrrh）是一种药材。

[13] 斯多亚派。

[14] 在《反逻辑学家》中塞克斯都论证说，按照斯多亚派自己的话，“真理”（那是“非物体性的”）和“真实的”（尤其是“判断”，那也是非物体性的）都没有真正的存在，因为斯多亚派认为一切存在的东西都是物体性的存在。

[15] “真实的东西”指与事实一致的判断或命题。

[16] 这是斯多亚派的定义。

[17] sign这个词很难有确切翻译；从斯多亚逻辑学和认识论看，它想表达现象与本质的揭示关系，所以“标示”、“征象”、“征象”等词都可以或多或少译出其意思。——中译者注

[18] pre-evident指“自明的”。——中译者注

[19] 由于塞克斯都当时远离雅典，所以不能看到雅典。

[20] 比如这样一个假言三段论：“如果有烟，那就有火；但是现在确实有烟，所以，有火！”其中，前件（即“如果”从句）标示了、揭示了结论判断（有火）。

[21] 表达式可以是残缺的，如“写”；也可以是完全的，如“他在写”。

[22] 这是一个斯多亚派。

[23] “正确”指的仅仅是逻辑形式上的正确；“真”进一步指内容上的正确。

[24] 塞克斯都都在讨论斯多亚派的“假言三段论”。三段论（或“论证”）的“组成要素”就是组建“前提”的各个判断（或命题）。

- [25] 即斯多亚派。
- [26] 据说斯多亚派的克吕西波关于辩证法（语法与逻辑）写了三百多卷书。
- [27] 即由于自明而不需要加以论证的论证。
- [28] 原此处来的词的字面上的意思是“结合”，在此指假言大前提。大前提中的“如果”从句是“前件”，另一个从句是“后件”。
- [29] 即由两个从句通过“和”或“并且”而组成在一起的前提。
- [30] 即一种只有一个前提的三段论。
- [31] 安提培特是大约公元前150—30年的斯多亚派领导人。
- [32] 希腊有的哲学家认为现象都是不存在的。
- [33] 伊壁鸠鲁派论证虚空存在的论证是这样的：“如果运动存在，那么虚空存在；而运动确实存在，所以虚空存在。”
- [34] 即“无法证明的[自明的]论证”，包括直言三段论等。
- [35] 这是亚里士多德对于“定义”的规定；前面那个规定可能是斯多亚派的。
- [36] 对于“辩证法”的定义以及此处的四种“划分”的学说，是2世纪的一位折中主义者阿尔西努斯（Alcinous）所给出的。柏拉图和亚里士多德只使用了“划分”中的第三、四种，即“逻辑的划分”（而非语法的和数学的划分）。立即的划分是把一个类分成它的组成部分——把种分成属，把属分成个体。这样我们就能历数总的名字所指称的那一类对象。——中译者注
- [37] 名字是“自然地”存在的，这是赫拉克里特、斯多亚和伊壁鸠鲁派的观点。亚里士多德和怀疑论的观点与此相反，主张“约定”说。
- [38] 即下面的第三卷：反对自然学家。
- [39] 在塞克斯都的现存著作中没有看到这一详尽讨论。
- [40] 指斯多亚派。
- [41] 这是柏拉图的观点。前面的是亚里士多德的观点。接下来的批判很像是亚里士多德对于柏拉图的“分有说”的批判。
- [42] 比如柏拉图的“相”。
- [43] 此处的论证要点是：不可能想象在“种”当中包含的许许多多的属和个体有相互冲突的特性，却能在种的统一性当中相安无事地共存。然而，如果它们不能都在“种”当中共存，“种”就无法包容它自己的所有的属和个体；如果它任何对立面都不能包括，那么它与自己的个体就完全没有任何关系了，那它就没有资格充当“种”了。
- [44] 斯多亚派的观点。
- [45] 亚里士多德把种和属的关系看作是潜在与现实的关系，或尚未实现的萌芽与充分展开、实在的东西的关系。正像橡树的“现实”潜在地存在于橡子之中一样，诸多的“现实”个体也潜在地蕴涵在统一的“种”当中。
- [46] 这是同一个人的两个名字，此人即诱拐海伦从而激起特洛伊战争的特洛伊王子。
- [47] 斯多亚派。
- [48] 这里的“酒”，原词是“苦艾酒”。
- [49] 亦即没有意义的。这是斯多亚派的观点。
- [50] 即第三种诡辩。
- [51] 即从真变成假的判断。

[52] 方法派医学认为，疾病的过程的特点是，其“加重”（导向极为严重状态）或“消退”都是以三天为一个时期。对于前者，他们建议吃的清淡一些。

[53] “持久的”即深处的病因，与表面的、偶然的征兆相对而言。

[54] 即犬儒派的第欧根尼。

[55] 赫罗菲鲁是大约公元前300年的一位著名解剖学家。

[56] 这一诡辩的形式一般是：“这里有一堆谷子；你取走一粒，两粒，三粒……这样一直下去，它还是谷子吗？”或者：“一粒谷子是不是一堆谷子？如果不是，那么两粒，三粒…… n 粒呢？”

[57] 塞克斯都现存的著作中没有有关的讨论。

第三卷 [概述对自然学和伦理学的怀疑]

前面所论，作为被称之为“哲学”的逻辑学部分的一种概述，我想已经足够充分了。

1.关于自然学部分

我们对哲学的自然学部分所作的考察，将沿用相同的阐述方法，不求逐个依次驳斥他们的每一个观点，而是力求推翻那些带有普遍性的主要观点，这么一来，其他观点也就被涵盖于其中了。

就让我们从独断论者对世界本原^[1]的有关论断开始本部分的考论吧！

2.作用因

大多数的观点都认为，本原中有些是质料因，有些是作用因。鉴于先前的独断论者无不声称作用因高于质料因，我们的论证就先从作用因入手。

3.论神

既然多数人都断言神是最高的作用因，那么就让我们从对神的探究开始。我们首先设定这样一个前提，即：尽管按照通常的观点，我们非独断地断定神存在并尊崇神，还把先知先觉的能力也归于神，但我们还将依照下面的论证来驳斥独断论者的轻率。

当人们设想事物的时候，不单会形成它的实体的概念，比如它们是有形实体还是无形实体，也会形成物的形式的概念。这是因为，若非预先知晓了马的形式，人们就无法认识马。当然，被设想的物也必定被设想为存在于某处。既然独断论者中有一些人[斯多亚派]声称神是有形的，另一些人[亚里士多德]则声称神是无形的，有些人[伊壁鸠鲁]断言神具有人的形式，另一些人则断言神不具人的形式，有些人说神存在于空间中，另一些人说神不存在于空间中；在说神存在于空间中的人中，又有些人[斯多亚派]将神置于世界之内，而另一些人[伊壁鸠鲁]把神置

于世界之外；那么，当我们对神的实体、神的形式、神的居所等还无法取得共识时，我们又如何能形成神的概念呢？只有在独断论者对神具有一个如此这般的性质取得一致意见时，只有他们先为我们勾画出那个性质时，我们才有可能据此形成神的概念。然而，只要他们漫无止境地争执下去，我们就无法道出从他们的看法中所能得出的一致概念。

但是，他们[指伊壁鸠鲁、斯多亚学派]又强辩说，在人们设想出一个永恒不朽和福祉无边的存在物之时，就可以将该存在物视为“神”。然而这种话愚不可及；这是因为，正如一个不知狄翁为何人的人，是无法设想出属于狄翁的属性的；同样，在人们尚不知神之实体为何物之时，无论如何是无法获知并理解神所具有的属性的。此外，试问独断论者，何谓“福祉无边”之物？它凭其良善之秉性而赋予万有以能力并预知臣属于自己的万有吗？抑或它是空无能量、自己既不工作又不给他物安排劳作的[2]？在这一点上，既然独断论者永无止息地迷陷于彼此相左的意见之中，结果使我们一点也不能理解什么叫做“福祉无边”，当然也就无法理解什么叫“神”了。

进一步讲，如果我们考察一下独断论者的那些话，我们就会明白，为了形成神的概念，人们必然只能悬搁关于神是否存在的判断。因为神的存在并不是自明的。这是因为，假若神能自动地把自己的印象嵌印于人的心中，那么，对于神的本质、神的特性以及神的居所，独断论者当能达成完全一致的看法。然而遗憾的是，独断论者毫无休止的意见纷争，使得神在我们看来是并非自明的、尚有待证明的。一个人如果要证明神的存在，他只能通过或者自明的或者不自明的事物来进行。他显然不可能通过自明的事物来证明神之存在；因为如果用来证明神之存在的事物是自明的，那么——由于被证明的事物和用来证明的事物是一起被思考的，因而，正如我们已经证明的那样，被证明的事物必定与用来证明的事物一起被理解——神的存在也将是自明的，它必定和用来证明神存在的自明的事实一起被理解。然而，正如我们业已表明的那样，神之存在不是自明的，所以，神之存在也不能为自明的事物所证明。然而另一方面，也不能通过不自明的事物来证明神的存在；因为能够证明神存在的东西不是自明的，自身尚需证明，那就只有依据一个自明的事物方能得到证明；这么一来，它已经不再是不自明的，而是自明的。因此，用来证明神存在的不自明的事物，不能为自明的事物所证明。它也不能为不自明的事物所证明，因为如果谁这么说的话，我们就会在他每次提出最后一个不明白的事物的证明的时候，都向他要求对此的证明，于是他就会陷入循环论证。因而神的存在不能为任何事实所证明。而神的存在如果既不是自动显明的，也不能从别的事实得到证明，那么，它就是不可理解的。

还有一点尚需说明。坚持神存在的人，或者宣称神对宇宙中的事物作了预先谋划，或者宣称神未作预先谋划；在前一种情况下，这种预先谋划或是针对全部事物，或是针对部分事物。然而，若是神预先设计了全部事物，那么这个世界上就不会存在恶的事物，也不会存在坏

(badness)；然而，他们说万物充满了坏；因而就不能说神预先谋划了万物。若是神预先谋划了部分事物，那神为什么谋划的偏偏是这些事物而置其他事物于不顾呢？因为，神或者是既有谋划的能力又有谋划的意愿，或者仅有谋划的意愿而无谋划的能力，或者仅有谋划的能力而无谋划的意愿，或者既无谋划的能力又无谋划的意愿。若是神兼具谋划的能力和善意，谅必他已将世上的万物都加以筹划了，可是据前所述，神并未对万物都作筹划；所以，他不可能兼有谋划万物的能力和意愿。若是神虽有谋划的善意却无谋划的能力，那么神与导致他不能预谋那些未作谋划的事物那个原因比起来，就不免显得弱小了，而这却是与神的至高至能之概念相悖的。若是神虽有谋划的能力却无谋划的善意，神岂不成了邪恶之神了？若是神谋划的能力和善意二者皆无，神岂不成了既弱又邪了吗？这是对神的莫大亵渎！总之，神对世上事物并没有谋划。

但是，如果神并未谋划任何事物，并且神既不劳作，也没有什么创造物，那么，由于神既不自我显现，又不借助自己的创造物而为人们所理解，人们也就无从理解神的存在了。基于上述理由，我们无法理解神是否存在。由此我们还可作出进一步的结论：那些一味地企图确证神之存在的人，极有可能反而使自己犯下渎神之罪。如果他们声称神预先谋划了世上的万物，那么，这无异于是在说神是邪恶的原因；如果他们申言神只是谋划了部分事物，或申言神未对世上万物作出谋划，那么，他们又不得不或者说神是弱小的、或者说神是邪恶的。这些不正是地道的渎神的话语吗？

4.论原因

由于独断论者失去了正确驳斥我们的能力，他们极有可能把我们诽谤成无神论者，为防范他们的这种企图，我们将先对原因的概念作适当的关注，然后，我们将就动力因问题作更为详尽的探讨。

就独断论者对原因的概念所作的种种论述而言，彼此间的看法可谓是相距甚远甚至于互为矛盾，因此，我们有理由把原因之实质看成是无法发现的，所以，对原因的理解是不可能的。有些独断论者说原因是有形的，另一些论者^[3]则说原因是无形的。在他们看来，在宽泛的意义上可以说原因是“那促成结果得以产生的东西”；例如，太阳或太阳的热，是蜂蜡之“被熔化”或蜂蜡的“熔化”的原因。即使在这一点上，他们彼此间的观点也存在较大的分歧，其中一些人把原因看成是名词性的因 (the melting)，比如熔化了了的蜂蜡，另一些人则将原因看成是谓词性的因，比如蜂蜡之被熔化 (being melted)。故而，正如我们所说过的，只是在宽泛的意义上，原因被说成是“那促成结果得以产生的东西”。

多数独断论者认为，有些原因是直接的，有些原因是协同的 (associate)，有些原因是辅助的 (cooperant)。所谓直接原因，是指它们的产生、消除和衰减关联到结果的产生、消除和衰减，比如绞索的

系紧招致窒息性的死亡。所谓协同的原因，是指在导致结果产生的过程中，与其他伴因所起的作用大致相当的原因，如一起拖犁的牛群中的每头牛都是犁之被拖拉的协同因。而所谓“辅助因”，是指在引发结果之产生的过程中仅起细微作用的原因，如当两个人正在艰难地抬举一笨重之物时，一个第三者上前搭把手以减轻压力。

有些独断论者还进一步宣称，现在的事物作为“前件”（antecedents）是未来事物的原因，有如太阳光下过多的暴晒引发高烧。不过，该观点也遭到了另一些人的驳难，驳难所根据的理由是：原因是相对于实存的事物和实在的结果而存在的，作为其原因，它当然不可能先于实存的事物。

我们对上述纷争所持的态度，将在下面章节中加以陈述。

5.存在着原因与结果吗？

说原因存在似乎颇有道理；因为要是不存在原因，对世界上的增加、减少、产生、毁灭、运动、各种物理和精神的效应、井然有序的整个宇宙以及其他类似事物的发生，又该如何解释呢？因为，即使上述这些并不是真实的存在，^[4]我们还是可以断定，它们之所以向我们显现出这一有别于真实面目的现象，仍然可以归于某种原因。而且，要是原因不存在，世上的每一事物都会偶然地由另外任一事物产生。例如，也许苍蝇可以生出马来，蚂蚁也可以生出大象来；除非存在使南部地区多暴雨、东部地区干旱的原因，否则，说不定埃及的底比斯（Thebes）就会降下暴雪或大雨，而其南部地区则会干旱无雨。再则，说不存在原因的人，极易受到如下的驳难：如果他认定说他作此断言是无因无故和纯粹绝对的，那么，他就无法获取他人的信任；而如果说说他作此断言是出于某种原因的，那么，他就在试图否认原因的同时又肯定了原因，因为他给了我们一个旨在证明原因不存在的原因。

基于上述理由，原因存在之说似乎是合理的。不过，只要我们提出若干用来证明相反情况的论证，就可以发现原因不存在之说看来也是合理的。例如，在对作为某个原因之结果的结果加以理解之前，我们是不可能去理解该原因的，这是因为，只有当我们理解了作为该原因之结果的结果时，我们才能识别出导致该结果的那个原因。然而，如果我们还不理解该结果之原因的原因，我们就无法理解这一个原因之结果的结果。很显然，只有在我们理解了作为该结果之原因的原因后，我们才认为我们算知道了它是这个原因的结果。如此一来，为了理解原因，我们得先理解结果，而为了理解结果，我们又得预先具备原因的知识，这种循环论证的虚妄性，说明了原因和结果二者都是不可理喻的：既无法理解作为结果之原因的原因，又无法理解作为原因之结果的结果。不论原因和结果，既然其中的每一个都需要对方作为说明的证据，我们必将无法决断其中的哪一个概念具有优先的地位。因此，我们将没有办法断言

存在因果作用。

而且，即便假定原因是可以设想的，该原因也会因为对它存在着意见分歧而成为不可理解的。这是因为，任何一个坚称原因存在的人，他们作此断言或者是毫无理性的原因的、纯然绝对的，或者说是藉于某些特定原因的。假若他无缘无故就断定原因存在，那么，较之于那些绝对地宣称原因不存在的人，他丝毫也不更加可信。假若他提出那些他借以认为原因存在的原因，那也就意味着他在试图凭借有争议的问题去支持有争议的问题，因为当我们正在审视是否存在因果作用的问题时，他却在以原因的原因作为所谓的理据，武断地声称原因存在。此外，既然我们正在探问原因的实在性，他当然必须寻找出一个作为原因存在之理据的原因，进而还有必要再寻找进一步的原因，如此类推，以至无穷。可是，寻找在数量上无限多的原因是不可能的；因此，要肯定地断言存在因果作用是不可能的。

再者，当原因引发结果时，该原因或已作原因理解，或还未作原因理解。原因当然不能作为非原因理解；但是，如果它已经作为原因理解，则它必须预先存在并成为原因，尔后才能引发出那个被这个业已存在的原因所导致的结果。然而，既然原因是相对于结果而言的，很显然原因不可能先于结果而实存。因此，作为原因理解的原因，是不可能引发作为原因之结果的结果的。而如果原因既不能作为原因引发结果，又不能作为非原因引发结果，那么，原因也就不可能引发任何结果。原因之所以成其不了原因，是因为除非它能引发结果，否则，原因就不能作为原因而被理解。

有些人还这样论证说：原因的存在，或与结果同时，或先于结果，或后于结果。说原因产生于其结果出现之后，由于此说过于荒谬而不值一驳。但是原因也不可能存在于结果之前，因为原因只有在（与结果的）相关性中才能为人理解，就连独断论者也认为，相关的事物就其是相关的而言，二者是彼此共存的，是一起被理解的。原因也不能与其结果同时存在，这是因为，产生出来的东西，之所以能产生（呈现）当然得借助于业已存在的东西的作用，假若原因产生结果，原因就必须预先成为原因，尔后才能引发其结果。如果原因既不能先于结果而存在，又不能后于结果而存在，也不能与结果同时存在，原因也就失去了实体性存在的基础。通过这些论证，原因之概念被再次推翻，应当是比较明晰了。原因作为一个相关性的概念，本不可能先于结果被理解；然而，如果要把原因作为导致其结果的东西加以理解，就得要求它必须在结果之前被理解；而在事物的概念还不能预先存在之前，是不可能理解该事物的；所以，对原因的理解是不可能的。

据上所述，我们最终可得出这样的结论：如果原因存在的那些观点看起来是颇为合理的，而且旨在说明原因存在之说不恰当的那些论证也具有与之相当的合理性，并且，正如我们前面所表明的那样，在这些互为对立却又不相上下的论证之间，我们又无法作出取舍——因为，我们既没有征象，又没有标准，也没有证据——那么，对原因是否实存的问题

题我们将被迫悬搁判断，如果非要我们根据独断论者所作的论述作一决断的话，我们只能宣称：原因的存在一点也不比不存在更能证明！

6. 论质料因

对动力因所作的论述就目前来说已经足够了。不过，我们还必须就质料因问题再作简略的说明。从独断论者对质料因众说不一的意见中，我们不难发现这些所谓的质料因是难以理解的。西罗斯的斐瑞居德^[5]断言土是万物的本原，米利都的泰勒斯认为万物的本原是水，阿那克西曼德（泰勒斯的学生）认为是“无限定者”，阿那克西米尼和阿波罗尼亚的第欧根尼^[6]说是气，而麦塔波顿的希帕苏斯^[7]说是火。克塞诺芬尼把万物的本原归之于土和水，开俄斯的俄诺底得^[8]归之于火和气，雷奇姆的希波^[9]归之于火和水，沃诺马克利特（Onomacritus）在其“奥尔菲赞美诗”中归之于火、水、土，恩培多克勒学派和斯多亚派一样，都归之于火、气、水、土——而且还有那甚至连自己也不能理解的神秘的“未定质料”，^[10]我们就不提也罢。逍遥学派把火、气、水、土和作旋转运动的物体（即“永远匀速”的以太）当作万物的本原，在德谟克利特和伊壁鸠鲁眼里则是原子，在克拉佐门尼（Clazomenae）的阿那可萨格拉眼中是同类的基质（即种子），在第奥多罗斯心目中又是最小的、非合成的物体，在本梯库斯的赫拉克莱德^[11]、比梯人阿司克勒比亚德^[12]那里却是不规则块团（irregular masses），在毕达哥拉斯那里是数，在数学家那里是物体的边界（the limits of bodies），在自然哲学家斯特拉托（Strato）这里则是“性质”。

如上所述，由于在独断论者当中，存在着对质料因如此众说纷纭的意见，甚至于还有更多我们无暇介绍的各种歧见，因而我们要么对所有的观点（上面介绍的以及未作介绍的）都表示同意，要么只对其中某些观点表示同意。对所有观点都同意是行不通的，因为我们当然无法做到在同意阿司克勒比亚德学派观点的同时，又肯定与之相左的德谟克利特和阿那可萨格拉的观点：阿司克勒比亚德认为元素是可分的、具有不同性质的，德谟克利特则认为元素是不可分的、不具有性质的，而阿那可萨格拉则将每种可感的性质都归于种子。而如果我们选取其中的一个观点而舍弃其他观点，那么，我们在作这样的取舍时，我们要么没有任何证明（绝对）地做，要么有所证明地进行。若是无依无据，就得不到人们的赞同，若有证据，则证据当应真实可靠。然则，一个真实的证据只有为一个真正的标准所证明时才能给出，反过来，标准也只有凭借一个经证明了的证据才能产生。所以，为说明论点取舍之证据的真实可靠性，其所藉的标准必须是业已证明了的；反之，为了证明该标准，其所藉的证据又必须是预先确立了的。证据不断地需要一个业已证明了的标准，标准转而又不断地需要一个业已证明了的证据，我们不难发现，此时的论证已陷入了一个循环之中，不再能够向前推进。此时，人们如果试图用一个标准去说明另一个标准，用一个证据去说明另一个证据，那

他将无法避免“无穷后退”的困境。基于上述理由，我们既无法同时采纳所有的观点，也无法只选取其中的某一种观点，对之悬搁判断看来是惟一恰当之事。

通观上述的论证，足可说明元素和质料因是不可理解的。虽然如此，为表明我们或许还能用一个更为全面的方式来驳斥独断论，不妨再用一定的篇幅来详述该论题。正如我们业已阐述的那样，有关质料因的观点可谓是多如牛毛、几近于无限，考虑到我们文章的立题特点，我们没必要也不可能对每家观点逐次加以详尽地分析讨论，而只须隐含性地从总体上作出应答就可以了。不论人们所持的观点是何，既然人们通常认为质料因不外乎有形和无形两类^[13]，那么，只要我们能够说明不论是有形的事物还是无形的事物都是不可理解的，就足以表明“元素”[质料因]也是不可理解的。

7. 物体可以理解吗？

有些人把物体定义为“能够作用和被作用的东西”^[14]。就该概念所涉的内容而言，物体是不可理解的。因为，如前所述，原因是不可理解的；而如果我们不能确定原因是否存在，我们也就不能确定“被作用物”是否存在；因为被作用物之被作用必定是有原因的。既然我们一方面无法理解原因，另一方面又无法理解被作用者，结果自然是：物体也是不可理解的。另外，有人说物体是三个维度加不可入性。他们说“点”是没有部分的，“线”是有长度而无宽度的，“面”是既有长度也有宽度的，而面加上深度和坚固性（不可入性）就构成了物体，即我们目前正在探讨的对象。换言之，他们认为，长度、宽度、深度和坚固性的总和构成了物体。对于这些人，我们可以作一个简明的回答。他们或者认为物体只具有上述这些性质，或者认为物体还具有更多的性质。当然，如果去掉了长度、宽度、深度和坚固性，则物体将什么也不是了。而如果这些性质的总和就是物体，那么，只要证明了这些性质是不真实的，也就否证了物体，因为整体总是与其部分的总和一同生灭的。

虽然我们可以通过多种方式来否证这些维度，但就目前的需要而论，以下的证明就已经足够了。如果存在界限^[15]，它们或者是线，或者是面，或者是物体。若要确证面和线存在，就必须证明它们中的任何一个或者能依靠自身而独立存在，或者惟在与所谓的物体的联系中才能存在。说线和面可以独立存在是愚不可及的。然而，要是把面和线看成不能独自存在，而只能存在于物体中，只有在与物体的联系中才能被认识，那么，该观点又会遭受如下两个方面的诘难。其一，该观点认定了物体是不能由线和面产生的，否则线和面必须预先独立存在，尔后再结合起来构成物体；其二，该观点认定了线或面即使在所谓的物体中也没有真实存在。

这一点虽则可以通过几种论证来加以说明，但就目前而言，只须提

及一下在物体“接触”方面所遇到的困难就可以明白了。并列的物体相互接触，意味着它们各自以其边界（线或面）彼此相接，例如各自以面彼此相接；但面与面绝不会完全重合，否则接触就成了物体彼此间的融合了。那么，面只能以其一部分与外物的面相触，又以另一部分与本物体相连，这样一来，面就不但有了长度和宽度，而且还有了深度，因为它的两部分就可以被理解成有深度上的差别——一部分和与之并列的物体相接，另一部分则和以它为边界的物体相连。因此，即使在物体中，我们仍然不能设想长度和宽度没有深度，“面”也是如此。

与此类似，让我们设想一下，当两个面通过它们的“长度”，也就是说通过它们的“线”，沿着它们的边界并置在一起时，两个面所赖以接触的线并不会重合（否则面与面就会融合在一起）；那么，每条线各以其一部分与相邻的线相接触，以其另一部分与以它为边界的面相连；这样一来，线就不再是没有宽度了，因而也就不再成其为线了。然而如果物体中既不存在线也不存在面，那么在物体中既不会有长度、宽度，也不会有深度。

如果有人声称边界就是物体，那么只要简单答复他就可以了。因为如果长度是一个物体，它必定需要被分成三个维度，而其中的每一个作为物体，也会依次被分成另外三个维度，它们作为物体同样也会被打分成其他的三个维度……如此下去以至无穷；这样，物体就被分成无限多的部分，从而变得具有无限大的尺寸；这个结果是荒谬的；因而，前面所说的维度并不是物体。然而如果它们既不是物体，也不是线或面，它们就会被认为是根本不存在的。

同样，坚固性也是不可理解的。若要理解坚固性，就必须借助“接触”。我们若能证明接触不可理解，就可证明坚固性不可理解。接触的不可理解性可以这样来证明：彼此接触的物体，或者以其部分相触，或者以其整体相触。但是物体不可能以其整体相互接触，否则相触的物体就结合为一了。事物也不能以其部分相互接触，这是因为事物的部分，就它所属的整体而言是部分，但就部分自身来说，则是整体。因而，由于前面所说的原因，作为其他事物之部分的这些整体，是不会以整体接触整体的方式相接触的，也不会以部分接触部分的方式相接触；因为它们的部分，相对于自身而言乃是整体，也不会以整体接触整体或部分接触部分的方式相接触。然而如果两个物体的所谓接触，既不能通过整体与整体的方式，也不能通过部分与部分的方式，那么接触就不可理解。这样一来，坚固性也就无法了解，从而物体也就不可理解。因为，如果物体不过是“三个维度加上坚固性”，而我们业已证明上述性质都是不可理解的，那么，物体也是不可理解的。

如果从所谓的“物体”概念去判断，那么，物体是否存在是不可认识的；关于这一点，我们还可作进一步的论证。有些人认为，有些存在物是可感的，有些存在物是可知的，前者通过感官被理解，后者通过理智被理解。他们认为感官是“完全被动”的。^[16]而理智则从可感物的理解上升到对可知物的理解。假若物体存在，它或是可感的，或是可知的。由

于物体是长、宽、深和坚固性、颜色和其他性质的复合体，而感官却是完全被动的，所以物体不可感。倘若物体是可知的，那么在事物的本性中必定预先存有某种可感物，从这个可感物中我们可以获得“物体”的观念^[17]。但是，除了物体和无形物之外无物存在，而其中无形物本质上是可知的，而物体，正如我们所表明的，是可感的。既然在事物本性中不存在使我们能从中获得物体观念的可感物，那么物体也是不可知的。而如果物体既不是可感的，也不是可知的，同时，除了可感物与可知物之外又无其存在，那么，就这个论证而言，我们只能宣称物体不存在。与此相应，我们同样可通过物体的明显存在的事实对物体不存在观点的驳难，得出我们的结论：对物体存在与否还是悬搁判断为妙！

物体的不可理解性也包含了无形物的不可理解性。因为缺失总是被设想成状态或能力的缺失，例如，盲是视力的缺失，聋是听力的缺失，其他种种缺失也是如此。因而，为了解缺失，我们必须首先理解缺失之所缺失的状态；在对“视力”尚未理解的情况下，我们无法断定这个人“没有视力”，即无法断言这个人是“盲”的。如果说“无形物”是“物体的缺失”，那么，当物体的状态还不为人理解时，我们又如何能理解无形物即物体的缺失呢？再者，无形物或是可感的，或是可知的。如果无形物是可感的，那么，正如我们在“十式”中所表明的那样，由于在动物、人、感官、环境之间所存在的差异性，以及因为“混合”和其他情况所带来的分歧，可感的东西是不可理解的。如果无形物是可知的，那么，由于可感性是通达可知性的出发点，既然对可感物的理解无法做到，对可知物的理解又何以通达呢？所以，无形物也不可理解。

主张无形物可以理解的人认为，对无形物的理解或依凭感觉，或依凭理性。对无形物的理解当然不可能以感觉为依凭，因为，感觉是通过“印象”或“压痕”来感觉到可感物的，以视觉为例，克吕西波认为它是眼睛的锥体的紧张所致，德谟克利特和伊壁鸠鲁说是影像的发出和进入的结果，而恩培多克勒、毕达哥拉斯、亚里士多德和柏拉图等人则归因于光线或颜色的流溢。再以听觉为例，柏拉图认为它是空气撞击的结果，斯多亚派则作如此解释：运行于耳朵周围的声音打击了耳内的声息（声音的气息），导致了声音的知觉。再如，嗅觉是气味对鼻子撞击的结果，味觉是味道对舌头撞击的结果，触觉是所触的对象物对触觉器官施加作用的结果。然而，无形物无法发送此类印象，因此它们不可能为感官所悟解。另外，感觉的不可理解，还可从人们对感觉众说不一的解释中得到印证。

对无形物的理解也不可能以理性为依凭，这是因为，如果所谓“理性”指的是“可以用话语表达的、无形的东西”^[18]，那么，说无形物可以通过理性即无形的东西得到理解，这就是在用有待证明的假定证明自己。我们所提的问题恰恰是“无形物能被理解吗？”而对方却先假定了一个无形物，然后却又依凭这个假定中的无形物，就断言“无形物可以理解”。理性，如果它是无形的，其自身就属于正在考问中的那一类事物，人们又怎能证明这个特定的无形物已为人理解了呢？如果是依据另一

个无形物来证明，我们就会进一步要求他拿出另一个无形物之能理解的证据，如此以往导致无穷后退；如果是依据物体来证明，可惜，物体是否能理解本身尚处在考问之中，为了证明物体本身是可理解的，我们到头来又可以依据什么呢？依据物体么？我们会陷入无穷后退；依据无形物吗？我们会陷入循环论证。所以，理性，既然它是无形的，其本身能否理解尚在疑问之中，人们不能依凭理性去证明无形物可理解。

如果理性是一个有物体，情况是否就能好些呢？未必！关于物体是否可以理解，不是存在着大量的论争吗？有人[赫拉克里特]把物体看成是“连续之流动”，并由此认为：物体甚至不能被称为“这一个东西”，而属于非存在。再如，柏拉图就把物体说成是“生成的但从未存在”。关于物体的诸多论争，最后又该如何裁决呢？鉴于上述所表的种种难以克服的困难，对之我们不得不疑惑重重、犹疑不定。既然论争的裁决，既不能凭依物体，也不能凭依无形物即理性，论争终究难以得到解决，有关无形物的论争也不能幸免，所以，无形物不能理解。

既然我们既不能确证物体是否存在，也不能确证无形物是否存在，这样一来，对诸如“元素”是否存在、“元素”背后是否存在更深层次的本质之类的问题^[19]，我们不得不悬搁判断；既然质料因（material principles）、动力因（active principles）等问题都应置入悬疑，那么，有关本原（Principles）的各种学说和教义，就更值得怀疑了。

8. 论混合

先把这些放在一边吧。我们在探讨物体的存在状态时，已经证明物体间的接触不存在，如果我们还能进一步简明地证明，事物间的混合如果按照这些人的观点也不存在，那么，试问独断论者，该如何解释由基本元素构成的复合物的产生呢？关于混合的方法，在独断论者中存在着不计其数的观点，这些观点间的反差和对立无止无休。^[20]所以，从无法决断的论争中，我们就能直接推知混合的不可理解。出于我们这部著作的写作规划方面的考虑，当下我们用不着对他们的所有观点一一作出详尽的应答，相信下面的论评完全可以满足目前的需要。

他们认为混合物是由实体和属性（性质）构成的。要是果真如此，那么，混合物不外乎通过如下几种混合方式产生：实体与实体混合而属性不混合；属性与属性混合而实体不混合；实体与属性混合；实体与属性不混合。然而实体和属性都不混合的混合物不可理解，因为，在没有运用任何以上的混合方式的情况下，从所谓的混合物中就不可能产生出单一的、整体的感觉。如若属性只是并列，单单由实体进行混合而成混合物，同样也不可理解。因为混合物中的性质并不是作为独立于实体的对象、而是作为由整个混合物所产生的单一的感觉印象为我们所感知的。然而，断言混合物是由属性而不是由实体混合而成的人，无非是在声称一件不可能的事，因为属性的实在性寓于实体之中，所以，说属性

游离于实体之外，能够以一种不为人知的方式相互混合，而此时实体却丧失了任何属性，这种说法的荒谬性自不待言。

所剩的惟一的可能混合方式是，实体和属性都相互渗透混合，它们的混合就产生了混合物。^[21]但细究一下，就可发现这一观点的荒谬程度绝不亚于前三者，因为这样的混合也是不可能的。不妨让我们来举例详加说明。把一杯毒芹汁混入十杯水之中，也就是说毒芹汁和所有的十杯水相混合；那么，人们哪怕在最少量的混合液中，也能发现该混合液中充满了毒芹的潜能。换言之，毒芹汁通过混入于每一个水的微粒中，作为一个整体遍播于水中，并通过彼此的实体和属性都发生相互渗透，生成了混合液。如此一来，彼此散播其中的每一个微粒都占据了一个等量大小的空间；这么一来，一杯毒芹汁就与十杯水等量了。因此，按该混合说所作的假定，该混合液就应该或是二十杯，或是两杯。依此类推，我们若把一杯毒芹汁倒入二十杯水之中，所合成的混合液又应当既是四十杯又是两杯了，这是因为，我们既可以把一杯毒芹汁看成与散布于其中的那二十杯水相等，也可以把二十杯水看成与散布于其中的那一杯毒芹汁等量。在遵循相同逻辑的情况下，只要每追加一杯水或一杯毒芹汁，都可以推出，生成的混合液既是二十杯、四十杯……两万杯甚至于更多杯，同时又只是永远的区区两杯，这是何等的不相称的结论啊！由此看来，这一种混合说也是荒谬的。

如果混合物的生成，既不是通过实体间的混合，也不是通过属性间的混合，又不是通过实体和属性间的混合，更不是不通过实体和属性的混合，而除此之外我们又设想不出其他更多的混合方式，那么，混合的过程总的来说是不可理解的。既然独断论者所谓的那些元素既不能以并置接触的方式，也不能以混合的方式来生成复合物，那么，从这个论证看，他们的自然学说就是难以理解的。

9.论运动

除前述的问题外，我们还将就各种运动形式的观点作一番考察，这样做有助于进一步揭露独断论的自然学的荒唐性。复合物的生成必须借助于元素和动力因的某种运动，因此，如果我们能够证明不存在任何一种普遍同意的运动形式，那么，即便上述的各种假设都能成立，独断论者辛勤研究的所谓“自然学说”都是毫无意义的。

10.论位移运动

在运动形式的分类研究上颇获美誉的那些人[指柏拉图和亚里士多德]认为，存在着六种形式的运动，即位移、物理变化、增加、减少、生成和消灭。不妨让我们先从位移开始，来分别讨论上述六种运动形式。

按独断论者的说法，位移是指运动物体从一个地方移动到另一个地方的运动，这或者是整体的位移，比如人的行走；或者是部分的位移，比如一个球围绕着中轴旋转，因为从整体上看这个球依然在同一个地方，而它的各部分则改变了它们的位置。

关于位移的观点，在我看来主要有三种。第一种观点认为存在着位移，这种观点多为普通人[日常生活]及部分哲学家所持有；第二种观点认为不存在位移，该观点为巴门尼德、麦里梭及其他一些哲学家[如芝诺、第奥多罗斯]所持有；第三种观点则是怀疑论者的，该观点认为，位移存在的观点一点儿也不比位移不存在的观点更可证明；因为，若从现象看，位移存在，若从哲学论证来判断，位移不存在。因此，如果我们能够揭示出位移肯定论和位移否定论各自都蕴涵自己的矛盾，而且相互矛盾的观点都具有同等分量，那么，我们就只能宣布：位移存在的观点一点也不比位移不存在的观点更有理由。让我们的讨论先从肯定位移存在的理论开始吧。

肯定位移运动的主要依据是“明显的证据”。他们认为，要是不存在位移，就不会有太阳的东升西落，也不会有四季的更替。要是没有位移，船只何以能驶离港口并停泊于远离出发港的另一港口呢？位移的否定论者又是以何种方式走出家门并返回家门的呢？这些事实铁证如山、不容置疑。因此，当犬儒派的一个成员面对一个反对位移的论证时，他并没有回答，而是站起身来开始走动，这样，他就通过他的行动和“明显的证据”证明了运动能够真实地存在。

肯定位移存在的信仰者就是试图以这种方式羞辱否认位移存在的人的；不过，否定位移的人也作出了下述种种证明。他们认为，如果事物存在运动，它必是被推动的；如果事物被推动，它或者是被自身推动，或者是被另一事物推动；如果它是被另一事物推动，它或者是无缘无故地被推动，或者是由于某种原因被推动。他们认为，事物不可能无原因地被推动，而只能有原因地被推动；如果事物是由于某个原因被推动，那么，事物由以运动的这个原因，就是推动事物运动发生的東西，以此类推，陷入了恶性的无穷后退之中。再则，如果运动的事物是能动的，而这个所谓能动的东西，也是由于某个东西的推动而成为能动的，那么，运动的事物必须求助于另一个运动物，这另一个运动物又得求助于第三个运动物，如此以往以至无限，运动就成了没有开端的东西，这是荒唐的。因此，运动的事物不能为另一事物推动。运动的事物也不可能由自身推动，这是因为，任何能自我运动的东西，必须以下述的某种方式推动其自身：或前推，或后拉，或上提，或下压。如果它以前推的方式推动自身，那它就落在自身后面了；如果它以后拉的方式推动自身，那它又处在自身之前了；如果它以上提的方式推动自身，那它又挂在自身之下了；如果它以下压的方式推动自身，那它又浮在自身之上了。但是，对任何事物来说，事物无论如何是不可能在其自身之后、或之前、或之下、或之上的。既然事物既不能通过自身又不能通过另一事物被推动，所以，事物就不可能被推动。

倘若有人还想在“冲动”和“目的”这样的观念中寻求对运动观点的庇护，那么我们必须提醒他有关“什么在我们能力范围之内”^[22]的争论，以及由于迄今为止尚未发现真理的标准，这个问题到底是如何地仍然未能得到解决。否定位移存在的人还提出这样一种说法：事物的移动，或者是在它所在的地方（处所）进行，或者是在它不在的地方进行。事物在它所在的地方不可能移动，这是因为，如果事物在它所在的地方移动，它就依旧在它所在的地方。事物在它不在的地方也不可能移动，因为在事物不在的地方，该物既无法作用于其他事物，也无法承接其他事物的作用；所以，事物不可能移动。事实上这个论证是属于第奥多罗斯的，但是它已经成为许多人攻击反驳的对象，由于我们所论主题的限制，我们只能记述那些在我们看来较难对付的反驳，以及我们对它们的价值评判。

有些人声称事物能够在它所在的地方运动；至少围绕中轴旋转的球在运动时仍然待在同一个地方。为了驳斥他们，我们应该把用于球的每一部分的论证用来提醒他们，从这个论证来看，即便就其各个部分而言，它也没有运动；由此得出结论：无物能在它所处的地方运动。有些人声称运动之物能占据两个地方——它所处的地方和它所移向的地方，对之我们也将采取同样的反驳思路。我们不妨试问，当运动物从此地向目的地转移的“那一时”，是指当它在此地的时候呢，还是指当它已在目的地的时候呢？当它还在此地时，则它没有向目的地移动；当它不在此地时，则它没有从此地移离过。此外，上述说法是在用证明中的问题证明自己，因为，事物在它不在的地方不可能运动，天底下没有人会认为，不存在运动的事物能够移动到另一个地方。

然而，有人运用区分“处所”（Place）的两种不同含义的方法来为运动作辩解。他们认为广义的处所就如“我的居所”，狭义的处所有如“包裹着我物体表面的空气”，并认为运动的物体是在广义的而非狭义的处所中运动。^[23]对此，我们的应答是：可对广义的处所加以分割，换言之，经分割后，被推动的物体处在广义处所的某一部分中，即处在狭义的、属于它自己的处所中，而不在广义处所的另一部分中，这另一部分不过是广义处所经分割后的剩余部分；接着就可推出，事物既然既不能在它所在的处所（地方）运动，又不能在它所不在的处所（地方）运动，由此可推知，事物即使在被不合理地命名的“广义的处所”中也不能运动。因为所谓的广义处所，是由事物所处的处所（狭义）和它不在的处所构成的，前面业已证明，任一事物均无法在上述处所中运动。

我们还应提及运动肯定论者的下列观点：运动的事物总是或者通过有序的（渐进的、连续的）方式运动，或者通过瞬时占据所有间隙的方式运动。^[24]我们下面将证明，事物的运动不可能以其中的任一方式进行，因此，事物不存在运动。

事物不可能以渐进连续的方式运动，这一点即使从表面的现象上看也十分明显。这是因为，假若物体、处所以及物体在其中运动的空间都是无限可分的，那么，在无限可分的系列中就无法找到“第一个”，而“第

一个”是事物由以形成初次运动的源头活水，没有了这“第一个”，运动也就无以产生。我们暂可把前述的物体简化为原子，这就意味着，以连续方式运动的物体，在一个原子时间内，会以首个原子进入到首个原子空间之中。如此一来，各运动物体就有了相同的运动速度，比如最快的马和最慢的乌龟就会等速^[25]，这一结论的荒诞程度较之前述的有过之而无不及。因此，事物的运动不可能以连续的方式发生。

事物也不可能以瞬时的方式运动。这是因为，如果按照他们自己的说法，人们应当把显明的东西看作是非显明东西的证明，正如人的迈步情况一样，一个人为了迈完一大步的距离，首先必须迈出该大步中的第一小部分，再迈出其中的第二小部分，以此类推直至迈出其余部分；与此同理，运动的物体，理应按先后次序即通过连续的方式运动。假如有人断言，运动物体可以一次性地通过它行将要经过的空间的所有部分，那就意味着它将一次性地处在所有的部分。假设在它所要一次性经过的空间中，部分是冷的，部分是热的，部分是黑色的，部分是白色的（如果在接触中能给物体染色的话），那么，荒唐奇特的情况必将出现：该运动物体，同时既是热的、黑的，又是冷的、白的。再则，试问，瞬时运动的物体一次性究竟经过了多少空间？若说经过了无限的空间，那等于说运动物体可以一次性经过整个大地；如若要避免类似的荒谬结论，他们就必须为我们量定出空间的范围。但是，一方面，企图精确界定事物一次性运动所经过的空间或距离——精确到瞬间完成运动的事物不可能超出这个空间或距离，哪怕是一根头发丝宽的长度——不仅是狂妄、轻率和愚蠢的，而且会把人们再次推入到起初所说的困境之中，因为如果所有运动物体具有相等的逾越确定空间间隙的跃迁运动，那么所有运动物体都具相等的运动速度。^[26]另一方面，他们若是断言，运动物体一次性经过了一个很小但难以精确界定的空间，那么我们就可以采用“堆粒”的推理，不断地把只有头发丝大小的空间添加到先前假定的空间中去。如果我们在继续这种论证时，他们要在某处中止，那么他们就会返回到先前的“精确界定的空间”的理论中去；假若他们同意继续添加，那么我们会逼迫他们承认瞬间运动事物可以一次性地经过整个大地。据此看来，所谓处在运动中的物体，是不可能通过一次性地完全占据可分空间的方式进行运动的。如果事物的运动既不能是瞬时的方式，又不能是渐进连续的方式，那么事物就根本不存在运动。

以上这些——其实还不止这些——都是拒绝承认瞬间运动的人所使用的论证。然而，我们既无法驳倒这些论证，也无法驳倒那些肯定运动真实存在的观点所立以为据的明显事实；鉴于在事实现象和理论论证之间所存在的矛盾，对运动是否存在我们不得不悬搁判断。

11. 论增加和减少

关于增加和减少是否存在，如果我们沿用同样的论证，也将不得不

悬搁判断。这是因为，外部的明显事实似乎支持增减的真实存在，而逻辑上的论证似乎又拒斥增减的真实存在。所谓“增加”，指的是稳定的实体在大小范围上的增长（成长），因此，当我们仅仅是把一个添加物加诸于事物之上时，不可能说该事物增长了。由于实体从来就是不稳定的，总是处于流转之中，一个部分不断地取代着另一个部分^[27]，因此，所谓的事物增加，乃是具有了完全不同于先前的实体，而绝非是在保留先前实体的同时又添加了新的实体。例如，原先有一根三尺长的横梁，有人带来了另一根十尺长的横梁，并因此声称这根三尺长的横梁已经增加了。由于这一根完全不同于那一根，这个人的声言纯属谎言。每一个所谓增加了的事物，情况也是如此；因为先前的物质流逝了，在其原先所处的空间里，代之而起的是新的物质。因此，如果一个东西得到了添加，那么，与其把这种情况称作“增加”，这不如把它称为“完全的改变”。

上述论证同样也适用于减少。那根本就不具有稳定存在的东西，怎么能说它已经减少了呢？再则，如果减少须借助于减去的方式才得以发生，增加须借助于加上（添加）的方式才得以产生，而“减去”和“加上”都是不存在的，那么，我们就没有理由说增加和减少是存在的。

12. 论减去和加上

人们对于“减去”的无从存在是这样论证的：假若有东西被从一个事物中减去，那么，这或者是相等者减去相等者，或者是小者减去大者，或者是大者减去小者；但是我们下面将要论证，“减去”不能以上述的任一方式进行，因此，减去不可能。

“减去”不能以上述的任一方式进行，这一点从以下的论证中可以明白地看出：从事物中减去的東西，在减去之前理应包含在该事物之中。然而，相等者不可能包含于相等者之中，有如6不可能包含于6之中。因为包含者应大于被包含者，惟有这样才能从包含者中减去被包含者，并在减去之后还会有些剩余；也正是这一点，减去才区别于彻底的摧毁。较大者也不可能包含于较小者之中，有如6不可能包含于5之中，否则就不合情理。出于同样的理由，较小者也不可能包含于较大者之中。这是因为，假若5可以包含于6之中，那么，4也将包含于5之中，3包含于4，2包含于3，1包含于2，如此一来，6也就包含了5、4、3、2、1，这些数字相聚合就形成了15^[28]。若要说较小者包含于较大者之中，就会得出15包含于6之中的荒唐结论。依此类推，在这个包含于6中的15之中，又会包含着35，^[29]如此以往甚至于会包含无限的数量。如果说无限数量包含于6之中是荒诞的话，那么，说较小者包含于较大者之中也同样荒诞。既然减去者理应包含于被减者之中，而相等者、较大者、较小者各自却又都不能包含于相等者、较小者和较大者之中，足见从事物中减去是不可能的。

其次，如果存在着减去，那么，减去的那个事物，要么是从整体中减去一个整体，要么是从部分中减去一个部分，要么是从部分中减去一个整体，要么是从整体中减去一个部分。说减去的事物，是从整体中或从部分中减去的一个整体，该说法的荒唐性无须在此赘言；所剩的其余两种情况，即减去的事物或者是从整体中减去的一个部分，或者是从部分中减去的一个部分，也难免流于虚妄。为清晰明了起见，我们仍以数字为例进行论证：取一个10，并假设从10那里减去1，我们将会发现，这个1，既无法从整体的10中减去，又无法从这个10的剩余部分中减去，因此，减去根本就不可能。^[30]

如果从整体之10当中减去1，而10既不是与“10个1”不同的东西，也不是一个“1”，而是10个1的集合体，那么，从10中减去1，就意味着要从10的每个1中减去1。可是，从一个1中，什么也减不去，因为“1”是不可分的，故而1不能以这种方式从1中减去。而且，即使我们承认1可以从10的每个1中减去，1也会包含10个部分，并且因此变成了10。进一步，既然还存在着其他10个部分，在所谓的“1”减去了10个部分后，10将成为20。但是，说1是10、10是20乃是荒谬不经的；企图分割无法分割的东西也是荒谬的^[31]。所以，说1可以从整个的10中减去，是荒谬的。

我们也无法从10的剩余部分即9中减去1，因为被减去了某种东西的事物就不再保持为一个整体了，故而9在被减去了那个1之后，就不再依然是一个整体了。此外，9既然是9个1（ 9×1 ），如果从整个的9中减去1，被减去的整体将会是9；如果是从9的部分——比如说8——中减去1，同样的荒谬又会出现；如果这是从最后的那个部分（即1）中减去1，那么这又是在承认“1”的可分割，而这是荒谬的。所以，1也不是从9当中减去的。但是，如果我们既无法从整体的10中减去1，又无法从10的部分[9, 8, 7, 6.....]中减去1，那么，我们就既不可能从整体中，又不可能从部分中减去部分。这么一来，如果既不可能从整体中减去整体，也不可能从整体中减去部分，也不可能从部分中减去整体，也不可能从部分中减去部分，那么，减去就根本无从谈起。

他们[皮罗主义者]还认为，加上也不可能。所谓加上去的東西，或者是加到它自身中去，或者是加到另一预先存在的東西中去，或者是加到二者兼有（复合）的東西中去。选择其中的任何一项都是不正确的，因此，加上不可理解，例如，1杯水加到4杯水上去，请问这1杯水被加到什么東西上去了？其一，它不可能加到它自身中去，因为加上去的東西必定异于它加到那里去的東西，而无物能异于它自身。其二，它也无法加到4杯和1杯的复合物中去，因为加上去的東西，无论如何不可能加到还不曾存在的東西中去；更何况，1杯和4杯的复合物，连同加上去的1杯，其结果就是6杯了！其三，它也不能加到另一事物中去，因为，被扩展了的東西理应与扩展了的東西相等，如果把1杯加到一个已经预先存在的4杯中去，那么，扩展到4杯上的这1杯，必将使4杯增加一倍，整体的量就变成了8杯——这是一个多么背离于日常经验的算式啊！所

以，所谓加上东⻄，既然既无法加到它自身中去，也无法加到另一预先存在的事物中去，又无法加到二者的复合物中去，而除此之外又再无别的选择，那么，就不存在所谓“加上”。

13.论换位

随着增减和位移的被否定，换位也就随之被否认了，这是因为换位正是以变换的方式，从一事物中减去，并加到另一事物上去。

14.论整体和部分

整体和部分同样也不可理解。整体所以不能理解，是因为：其一，所谓整体，是通过部分的联合即相加而产生的，是通过某一或更多部分的减去而逐渐消灭的。然而，前述业已证明，不论是加上还是减去，二者都不可理解。其二，若说整体存在，它或者不是其部分，或者正是它的部分。^[32]整体只不过是其部分而已，因为当它的部分被减去时，整体也就随之荡然无存；整体的存在，除了依赖部分之外还别无其他方法。然而，如果是部分本身组成整体，那么，整体充其量只是个空洞的名称罢了。正如离开了被分离的事物就没有分离，离开了被“思考”的事物就没有“思想”一样，整体自身没有独立的存在。因此，整体不存在。

同理，部分也无法存在。假若部分存在，它们或者是整体的部分，或者它们互为彼此的部分，或者每一个部分都是其自身的部分。部分不可能是整体的部分，因为整体不是别的，正是部分（此外，就这个前提来看，部分就会是它们自身的部分，因为每一个部分都被看作是对整体的补充）。部分也不可能是部分彼此的部分，这是因为，部分被认为存在于包含部分的事物即整体中，即部分这个概念关涉到包含部分的整体这个概念；说部分是部分彼此的部分，其荒唐程度，比断言手包含于脚中有过之而无不及。部分也不会是它自身的一个部分，即部分不可能包含于部分之中，这是因为，由于这种包含，它将会比自身既大又小！综上所述，所谓的部分，到头来既不是整体的部分，又不是它们自身的部分，也不是它们彼此的部分，因此，部分也就不成为任何东西的部分。但是如果部分不是任何东西的部分，部分就不存在；因为共同相关物（co-relatives）是一起被取消的^[33]。

鉴于我们在这之前曾探讨程整体和部分这一话题，在这里只能一般而论，顺便提提。就说这么多吧。

15.论物理变化

有些人主张“物理变化”是非真实的，并为此作了如下的论证。首先，如果事物存在物理变化，发生变化的东西或是有形的，或是无形的，而不论是关于有形还是关于无形，都还是争执中的问题，因此，主张存在物理变化的理论是可疑的。其次，如果事物存在变化，它必通过原因的特定作用即受原因的作用才能起变化。由于原因的实在性本身遭到了种种质疑甚至于拒斥，所以它不可能是由于受到作用而变化。与此相应，既然没有了作用的施加者（即原因），被施加作用的对象也就无从谈起，因此，根本没有事物会起变化。再次，如果一个事物发生了变化，要么是“存在的事物”变化了，要么是“不存在的事物”变化了。“不存在的事物”是虚幻的，并且既不能施加作用，又不能承受作用，又何来的变化呢？而如果是“存在的事物”变化了，那么，它的变化或者是就“它处于存在”时而言的，或者是就“它处于不存在”时而言的。而它处于不存在时，它并不会发生变化，因为这时它不存在。而如果它是就其存在而言发生变化，它将异于存在，这意味着它将成为不存在。说存在的东西变成了不存在，岂不荒唐可笑？因此，存在的东西也不可能变化。既然存在不可能变化，非存在也不可能变化，除此之外又无别的可能，我们不得不说变化不可能。

有人^[34]认为，变化的东西必定要在特定时间内变化。但是，正如我们行将证明的那样，事物既不能在过去变化，也不能在将来变化，更不能在现在变化，因此在时间内变化不可能。事物的变化不可能发生在过去和将来，因为无论是过去还是将来，都不是现在，在一个不存在即不是现存的时间中是无法作用于某物或受某物作用的。事物的变化也不可能发生在现在，这是因为，即使撇开现在可能是不真实的这一点不说，由于现在是不可分的，在一个不可分的时间里，难以设想铁能经历从硬到软的变化，也难以设想其他任一形式的变化能够产生——变化的发生总是需要在一段时间中的。总之，如果变化的发生既不能在过去，又不能在将来，更不能在现在，那么，我们不得不宣称无物能够变化。

更进一步说，如果变化存在，它或者是可感的，或者是可知的。由于感官是专门化的^[35]，而所谓变化，据说是具有“同时回忆”（concurrent recollections）^[36]，即变化被认为兼具由之变和往之变的两种不同状态；因此变化不可能是可感的。变化也不可能是可知的，这是因为，正如我们一再所表明的那样，自古以来对可知物是否具有实在性就存在着没完没了的论争，我们同样无法对变化的实在性作出明断。

16. 论生成和毁灭

对物理变化和加减的上述驳难，同样也适用于生成和毁灭。因为，生成和毁灭不过是加减和物理变化而已。例如，10通过减去1而生成了9，9的生成便是10的灭亡；9通过加上1而生成了10，10的生成便是9的

灭亡。同理，铜锈的生成是通过变化而从青铜的灭亡中产生的。因此，如果前述的运动形式被否定，那么，生成和变化也难逃被否定的厄运。

然而，依然还是有人作如此辩解：如果苏格拉底出生了，那么，或者是在苏格拉底不存在时生成的，或者是在苏已经存在时生成的。但是，倘若把苏格拉底说成是当他业已存在时生成的，苏格拉底岂不生成两次？倘若把苏格拉底说成是当他不存在时生成的，那么，由于他通过生成而存在，又通过假设（我们现在假设苏格拉底的生成是当他不存在时）而又是非存在的，苏格拉底岂不是在同一个时间里既是存在又是非存在？因此，苏格拉底不可能出生。同理，如果苏格拉底死亡，或者是在他活着的时候死亡的，或者是在他死的时候死亡的。但是，他不可能在他活着的时候死去，否则，他岂不同时既是活的又是死的？他也不可能在他死的时候死去，否则，他岂不死了两次？因此，苏格拉底不可能死。把上述生和死的论证应用到事物的生成和灭亡中，我们就能够否认生成和灭亡。

有人^[37]如此主张：如果有事物生成，那么它或者是由存在者生成的，或者是由不存在者生成的。然而，不存在者不可能生成，因为对不存在者来说，任何事情都不可能发生；因而也不可能发生“生成”。存在者也不可能生成，因为，倘若存在者能够生成，那么，它或者是就其存在而言的生成，或者是就其不存在而言的生成。很显然它不可能是就其不存在而言的生成。而倘若是就其存在而言的生成，正如独断论者所言，由于所生成者必不同于生成者，即生成后的性质不同于生成前的情况，因此，所生成者就不会是存在的东西，也即所生成的东西到头来竟成了不存在的东西。说所生成的东西是不存在的东西，这无异于一派胡言。如此一来，既然不存在的东西不能生成，存在的东西也不能生成，可见无物能够生成。

基于同样的理由，无物能够灭亡。如果有事物能够毁灭，或者是存在者毁灭，或者是不存在者毁灭。由于毁灭者必然是毁灭运动的承载者，故而，不存在者不可能毁灭。但是存在者也不可能毁灭，因为它的毁灭或者是在它持续存在期间，或者是在它不再持续存在的时候。倘若它是在持续存在期间毁灭，那么，它就会在某个同一时间内既存在又不存在；因为既然它的毁灭并非是其非存在而言，而是就其存在而言，那么它必定有别于存在者，因而就其被认为是已经毁灭而言，它是不存在；而就其被认为是毁灭于持续存在之时而言，它是存在。说同一个事物既是存在又不存在，其荒谬性不言而喻。所以，存在者不可能在其持续存在的时候毁灭。而倘若说存者不是在存在的时候毁灭，而是首先进入不存在，尔后再在不存在的时候毁灭，那么，毁灭的就不是存在者而是非存在者——而我们前面业已指出，这是不可能的。总之，如果毁灭者既不是存在者，又不是不存在者，而除此之外又无别的什么东西，那么，无物能够毁灭。

对运动所作的这一概述看来已经够了。从这里我们可以得出结论，独断论者的自然学是不真实的、难以成立的。

17.论静止

有些人对静止^[38]也以类似的方式表示了怀疑，认为运动的事物不可能静止。他们认为，若按独断论者的观点，每一物体都处在永恒运动之中，存在是一种流变，始终进行着流逝和增加——柏拉图甚至不愿把物体称作“存在”，而宁可把它们称为“生成”，赫拉克里特则把物理世界的流动性比作河流中的急流。其实，所谓处于静止状态的东西，是指被它周围的事物所包围，而被包围的东西，当然受到了外围事物的某种作用。然而正如我们已经指出的那样，不可能存在起作用的原因；因此，也就不可能存在受到作用的事物；所以，静止的东西是没有的。

也有人否认静止提出这样的论证：静止的东西是指受到某种作用的东西，然而受到作用的东西是处在运动中的；因此，所谓静止的东西其实还是运动的；既然是运动的，那当然就不是真正静止的。基于同样的理由，无形物也不会是静止的，因为所谓静止的东西，是指受到某种作用的东西，但是，“受到作用”乃是物体的属性，而不是无形物的属性；无形物既不能接受作用，也不会处在静止之中；因此无物静止。

关于静止，就说这么多。由于我们无法设想前述的任一事物可以离开空间或时间而存在，因此，对时间和空间有必要继续再作详细的考究：我们如果能够证明时间和空间是非真实的，那么，就可以进一步证明前述的任一事物也都是非真实的。让我们的讨论从空间开始吧。

18.论空间

空间或处所在两种意义上即严格和宽泛的意义上被使用。宽泛意义上的空间是广义的，就如“我的城市”，狭义、严格意义上的空间乃是那正好紧密包容着我们的“容纳处所”。我们的探讨关涉到的是狭义的空间。对空间，有些人^[39]肯定之，有些人否定之，而另些人则悬疑之。那些肯定空间存在的人往往诉诸于显明的经验。他们认为，当人们看到左右、上下、前后时，当人们观察到他现在在这里、那里时，当人们看到我老师曾经授课的地方正是我现在讲课的处所时，当人们发现轻物的自然处所不同于重物的自然处所时，又当人们听到古人^[40]说：“先有混沌（chaos），尔后才有大地”的宣称时，又有谁还会断言空间不存在呢？他们认为，“混沌”的名字来自“包容了在它里面生成的所有东西的能力”^[41]。他们还认为，如果物体存在，空间也必将存在，因为，要是没有了空间，物体就无以存在。而如果存在着“由于它”的东西和“从它而来”的东西^[42]，那么“在它中”的东西也是存在的，这正是空间。但是前者是在二者中的每一个当中的，所以，后者也在二者之中。^[43]

但是，否认空间的人并不承认空间的部分是存在的。否认空间存在的人认为，空间不是别的，正是“空间的部分”。他们认为，那些先假定

空间的部分存在，然后再借此推断空间存在的论者，不过是用自身有待证明的东西去证明自己。当总的空间还未被承认时，就迫不及待地断言在某个处所里生成了所谓的物体，这种说法同样是愚蠢至极的。此外，他们还预设了物体的实在性，而这并不是自明的；况且，如同空间一样，动力因和质料因也同样被证明是不真实的。再说，赫西俄德也不是哲学问题的合格仲裁官。进而，他们[怀疑论者]在这样反驳用于证明空间存在的论证时，通过利用被认为是独断论者关于空间的最有分量的那些观点，即斯多亚派和逍遥派的那些观点，更为详尽地证明了空间的不真实性。其证明方式如下。

斯多亚派对虚空（void）、处所（place）和寓所（room）进行了区分：虚空指的是能够被存在物占据而又没有被占据的东西，或者是物体的一个间隙（interval），或者是一个未被物体占据的间隙；处所是指已被存在物占据、并与占据物相等的间隙；寓所则指一个被物体部分占据、部分未被占据的间隙。当然，也有人把寓所看成是较大物体的处所，因而处所和寓所之间的差别就在于尺寸大小。反对者则这样反驳：当斯多亚派把处所定义为“被物体占据的间隙”时，他们究竟是在什么意义上称其为“间隙”的？是单单指物体的长度呢还是单指宽度或深度？抑或是同时兼指这三个维度？要是单指某一维度，处所也就不会与处于该处所的物体相等了，而且，那包含物体的东西（空间）也是被包含于其中的东西（物体）的一部分，这种说法不是一派胡言又会是什么呢？^[44]要是处所同时兼指物体的三个维度，既然在所谓的处所中，既不存在虚空，也不存在具有更多维度的另一种物体，存在的只是具有这些维度（即长度、宽度和深度加不可入性——“不可入性”被看成是长、宽、深这些维度的一个属性）的物体，那么，物体自身就成了它自己的处所，它自身同时既是包容者又是被包容者，这种说法纯属无稽之谈。由此可见，处所的维度是不存在的。所以，处所也不存在。

有人还提出了这样的论证。^[45]既然在每个物体存在于其处所之中时，都看不到双重的维度，而是只有一个长度、一个宽度和一个深度；那么，这些维度是仅仅属于物体、还是仅仅属于处所，抑或同时属于这两者呢？如果它们仅属于处所，那么物体就会没有自己的宽度、长度和深度，从而物体甚至就不成其为物体，这当然是荒谬的。如果它们属于这两者，既然虚空离开了维度就不成其为虚空，如果虚空的维度存在于物体中，构成了物体本身的组成部分，那么虚空的组成部分也就成了物体的组成部分——因为我们不可能去正面地断言物体的坚固性（不可入性）的实在性。而且，因为在所谓“物体”中出现的维度只能是那些同时属于虚空并且等同于虚空的维度，那么物体也就成了虚空，而这是荒谬的。而如果维度仅属于物体，那么处所就不会有维度，因而也就不会有处所。如果这样一来，用上述的任何一种途径都不能发现处所的维度，那么处所就不存在。

还有人提出了如下诘难：当“虚空”被物体占据（充盈）从而生成了“处所”时，虚空或者依然还是虚空，或者退缩了，或者毁灭了。若虚

空经物体占据后依然还是虚空，那么虚空就和物质的充实（plenum）完全相等了；如若虚空通过位移而退缩，或通过变化而毁灭了，那么虚空本身也就成了一个物体了，因为只有物体才会发生退缩或变化这样的事情。说虚空和充实相同无别，或说虚空就是物体，全然是荒谬不经的。因此，我们如果说虚空可以为物体占据并进而生成处所，也是荒谬的。鉴于虚空不可能被物体占据并产生处所，而虚空又被定义为“能够被物体占据的东西”，据此也可推知虚空是非真实的。上述的驳论，其实也包含了对寓所的驳难：若寓所是“硕大的处所”，那么，寓所会随着处所的被驳斥而被取消；若寓所是“部分为物体占据、部分为空无之广延”的东西，那么，上述的驳论已经包含了对它的驳斥。

前述的所有辩驳，还有一些其他的，都是冲着斯多亚对“处所”所持的观点而来的。逍遥派则认为，处所是“那包围物体的东西的边界”，^[46]换言之，我的“处所”指的是围绕着我的物体形成的那个模型

（moulding，模子）的空气表层。如果这就是所谓的处所，那么，同一个东西[即处所]就会既存在又不存在。因为，一方面，当物体在某一特定的处所行将生成时，由于无物能在不存在者中产生，那么，为使物体能在该处所中生成，这个处所必须预先存在；因而，处所必定在那个处所中的物体在其中生成之前就已存在。另一方面，由于处所存在于那包围物体的空气表层的成型（moulding，成模）过程中，那么，在处于处所中的物体还没有生成之前，处所又不可能已经存在，即处所不可能在物体存在之前已经存在了。说同一个东西既存在又不存在，是荒唐可笑的。所以，处所不可能是“包围着物体的东西的边界”。

其次，如果处所是存在的，它或者是被创造的，或者是不被创造的。由于独断论者认为处所是随着被包围于其中的物体的表面成型（moulding）而被产生出来的，因而它不会是不被创造的；同样，它也不会是被创造的，因为，若它是在被创造的，它或者是在处于该处所中的物体已经存在之时被创造，或者是在处于该处所中的物体还未存在之时被创造。然而，处所既不能产生于物体已经存在于该处所之时（此时物体的处所业已存在），也不能产生于物体尚未存在于该处所中之时，这是因为，按照独断论者所言，包容者是围绕着被包容者而成型，处所正是以这种方式生成的；然而，无物能够围绕着并未在它之中的东西而成型。既然处所既不可能产生于处所中的物体存在之时，又不可能产生于物体还未存在之时，除此以外又别无其他可设想的选择，那么，处所不可能被创造。既然处所既不能被创造，又不能不被创造，处所就没有存在。

还可以将反对处所存在的这些论驳更为一般地总结如下：[其一，]如果处所是存在的东西，它或者是有形的，或者是无形的，但正如我们业已表明的那样，其中的任一选择都遭到了质疑，因此，可以说处所存在与否尚处在难决的论争之中；[其二]处所只有相对于处所中的物体才能被设想，但有关物体的实在性学说本身受到了质疑，因此，有关处所的学说也当受到类似的质疑；[其三，]每一物体的处所并非是永存的，

但是如果我们说处所是生成的，它就不会是非真实存在的，因为生成并不存在。

虽然我们可以引述更多其他的论驳，但为免赘述起见，我们不妨就此总结如下：怀疑论者因各种不同的论驳而陷于困惑，又在面对明显的经验时感到难堪^[47]，结果，我们将不会在面对独断论者的各种学说时认同任何一方的观点，我们只能对“处所”悬搁判断。

19.论时间

在对时间的考问上，我们的态度是相同的。如果我们依赖于明显的经验，时间颇像是某个实有的事物，如果我们转而依赖于对它的各种论证，时间又颇像是缺乏真实性的。一些人把时间定义为“整体[即宇宙]的运动间隔”^[48]，另一些人则把时间定义为“宇宙的实际运动”。亚里士多德（或如某些人所说，柏拉图）把时间定义为“运动中前后的量”^[49]；斯特拉托（或如某些人所说：亚里士多德）把时间定义成“运动和静止的一种量度”；伊壁鸠鲁（根据拉科尼亚的德米特里乌^[50]的观点）把时间说成是“伴同发生的伴同发生（concurrency of concurrence），它伴随着昼夜、季节、情感、非情感、运动和静止”。从时间的本性上来看，有些人坚持时间是有形的。例如，安尼西德穆斯学派就认为，时间与存在、原初物体并无区别，另一些人^[51]则断言时间是无形的。要么所有这些理论都正确，要么所有这些理论都错误，要么有些正确有些错误。然而，由于这些理论的大多数是相互冲突的，它们不可能全部都是正确的；但是独断论者也不会承认它们全部都是错误的。此外，如果时间有形的断言是错误的，而且时间无形的断言也是错误的，那么，时间的非真实性据此便自然成立了；因为时间要么是有形的，要么是无形的，除此之外它不可能是别的什么东西。同样，我们也无法获知哪些理论是正确的、哪些理论是错误的，这不仅是因为证据和标准本身的困惑不明，更是因为各种观点之间彼此具有同等强度的力量。基于这些理由，对我们无法作出任何确定性的论断。

其次，如果没有运动或静止，时间就无以存在；如果运动或静止被否定了，时间将随之被否定。然而，某些人在反对时间的存在时，还作了如下的论证：如果时间存在，它或者是有限的，或者是无限的。倘若时间是有限的，它必开端于某个特定的时间，并终止于某个特定的时间。也就是说，当时间尚未存在之时即在时间开端之前，就曾经有了时间；当时间已经消失之时即在时间终止之后，还依然会有时间，此说岂不荒谬？因此，时间不可能是有限的。但是，倘若时间是无限的，由于时间的一部分是过去，一部分是现在，一部分是将来。而将来和过去或者是存在的，或者是非存在的。倘若将来和过去都是非存在的，那么，所剩下的存在只是暂时性的现在，时间岂不成了有限的了？前述的时间有限的相同窘境就会随之而来；倘若将来和过去都是存在的，那

么，不论是将来还是过去，岂不都成了现在？说将来和过去就是现在，是极度荒谬的，因此，时间同样也不可能是无限的。既然时间既不是有限的，也不是无限的，时间就根本不存在。

再次，如果时间存在，它或者是可分的，或者是不可分的。正如人们所称，时间可分为现在、过去和将来，因此时间就不可能是不可分的。但是时间也不可能是可分的，这是因为，每一可分的事物都是由其自身的部分来量度的，量度者应当与被量度者的每一部分相重合（coincide）（比如我们用一指长度来量度一肘尺的长度时就是这样）。但是，时间却不能以其自身的部分[即现在、将来、过去]来量度自身。例如，倘若以现在去量度过去，现在必当与过去相重合，因而现在就成了过去；与此类似，倘若以现在去量度将来，现在就成了将来；而倘若改用将来去量度现在和过去，那将来也就成了现在和过去；依此同理，过去也必将成为现在和将来，此等说法纯属胡说。所以，时间也不可能是可分的。既然时间既不是不可分的，又不是可分的，时间就不能存在。

又有人说时间是三重（三部分）的，一部分是过去，一部分是现在，一部分是将来。可是，如果过去和将来在现在存在，它们就都成了现在存在，因此，过去和将来不可能存在。现在同样也不可能存在，这是因为，如果现在的时间存在，它或者是不可分的，或者是可分的。现在的时间不可能是不可分的，因为变化的东西只能在现在的时间里变化，在一个不可分的时间里，是谈不上有什么东西可以变化的^[52]——例如，铁在不可分的时间里是无法由硬变为软的。因此，现在的时间并不是不可分的。现在的时间也不可能是可分的：由于宇宙万物的快速流变，现在的时间在无法察觉之中快速地变成为过去的时间，因此，不可能把“现在”（单数）分成“一组现在”（复数）；同理，也不可能把现在的时间分成过去和将来，否则，现在的时间的一部分[即过去]不再存在，而另一部分[即将来]却尚未存在，现在的时间因此就非真实了。正因为如此，现在也不可能是过去的终止和将来的开端，因为这样的话它就会既存在又不存在；因为它既会作为现在而存在，又会因为它的部分不存在而不存在。因此，现在的时间也不是可分的。既然现在既不是不可分的，也不是可分的，所以现在也不可能存在。鉴于由非真实的东西构成的事物必是非真实的，既然无论是过去、将来还是现在都不存在（非真实），那么，[由它们构成的]时间就是不存在的。

下述的论证也是用来驳难时间的：如果时间存在，它或者是可生成和毁灭的，或者是不可生成和毁灭的。^[53]由于时间的一部分被认为是过去，因而不再存在，另一部分被认为是将来，因而尚未存在，因此，时间不是不可生成和毁灭的。时间也不是可生成和毁灭的。因为，根据独断论者^[54]的假定，行将生成的东西须当从业已存在的事物中生成，行将毁灭的东西当须灭转为另一存在的事物。倘若时间灭转为过去，也就灭转为不存在的東西；倘若时间生成于将来，也就生成于一个不存在的東西。既然过去和将来都不属于存在，那么，上述说法等于断言了从

非存在中可以产生出存在，从存在中又可以灭转为非存在，这种断言是难以成立的。因此时间不是可生成和毁灭的。既然时间既不是不可生成和毁灭的，也不是可生成和毁灭的，时间就根本不存在。

最后，每一个生成的事物理应在时间中生成。如果时间是能够生成的，那么生成的时间也应当在时间中生成。这样一来，时间或者是在时间自身中生成，或者是在另一个不同的时间中生成。倘若时间是在自身中生成，那么它同时既是存在又是非存在。因为，一个事物生成于其中的那个东西，必须存在于这个事物生成之前；就时间的生成来说，生成于自身的那个时间尚未存在，但就时间生成于自身来说，生成于自身的那个时间又已经存在[这显然是互为矛盾的说法]。据此，时间不可能生成于自身。但是，时间也不可能生成于另一个时间，因为，倘若现在生成于将来，那么现在就成了将来；倘若现在生成于过去，那么现在就成了过去；同样荒唐的情形也适用于其他时间。既然时间既不可能生成于自身，也不可能生成于另一个时间，时间就不是可生成的。时间也不是不可生成的，这一点已如前述。而任何一个存在的事物必定要么是可生成的，要么是不可生成的，二者必居其一；既然时间既不是可生成的，又不是不可生成的，时间就彻底的不存在。

20.论数

既然时间离不开数，简要地讨论一下数并不是不合适的。我们常以习惯的口吻非独断地谈及给事物计数，也时常可以听到人们谈论到数目，就像它是存在的事物一样。不过，独断论者以极端的方式谈论数，这也激起了人们对数的存在的质疑。例如，毕达哥拉斯学派就声称，数是宇宙的原始元素；他们断言，纷繁的现象系由某种东西构建而成，万物的元素必当是单纯的，因此元素必然是不明显的。在不明显的东西中，有些是物体性的，如原子、质料，另一些是非物体性

(incorporeal)的，如形状^[55]、形式和数。物体性的东西都是复合(构成)的——是由长度、宽度、深度、体积(坚固性)甚至重量等构成的，因此万物的元素不仅是非明显的，而且应是非物体性的。再者，由于每种无形的东西或者是1，或者是2，或者是更多，因此必定包含数的观念。据此可推知，在所有观念中所包含的非明显的、无形的数，是存在的事物的元素。然而数还不仅仅只是这，还有“元一”(Monad)和“未定之二”(indefinit Dyad)。“未定之二”是由元一推衍而来的。具体特定的2又是并通过分有(participation)它而得以生成的。^[56]他们认为正是这些元素(元一和不定的二)产生出其余的数——那就是与可数的事物的认识有关的数；整个宇宙也藉数才井然有序，得到安排。这是因为，“点”体现了元一的特点或关系^[57]，“线”体现了不定的二的特点或关系(线被认为处于两个点之间)，“面”则体现了三的特点或关系(因为他们把面看作是线向外面放置的另一个点的横向流动)，而“立体”则体现了四的特点或关系，因为立体正是通过面向一个上置的点高升

引起的。他们正是以这种方式，进一步构思出了各种物体和整个宇宙，并声称整个宇宙是根据谐音的比率来安排的，也就是根据四度音程（epitrite），即8：6，五度音程，即9：6，以及8度音程，即1倍（2：1）。[58]

所有这些就是他们的臆测虚构。他们还认为，数不同于可数之物，并为此作了下述的辩解：按照动物“自身的定义”，[59]倘若“动物”（比方说）是1，由于植物并不是动物，那么植物就不是1；但是植物确实是1，动物作为动物因此就不是1。还存在着在动物之外认识到的另一种属性，每一个动物都分有它，并且因此而成为1。并且，如果数就是可数之物，由于可数之物就是人、牛、马，那么，数也就成了人、牛、马了，同理，假如计数的对象恰巧是白的、黑的和有胡须的，数岂又不成了白的、黑的和有胡须的了？但是，这样的说法显然是荒诞不经的，因此，数不是可数之物。数具有不同于可数之物的自身的实在性，数正是借此实在性而被包含在可数之物的概念中，成为它们的基本元素。

但是，一旦他们作出数不是可数之物的断言，就招致了不少难以克服的困难。正如他们所辩称的，如果数确实存在，它或者是实际存在的可数之物，或者是不同于可数之物的另一种东西。可是，数既不是可数之物——上面已经提到了毕达哥拉斯学派的证明，也不是不同于可数之物的另一种东西——这一点我们行将证明，所以，数什么也不是。

为行文表述的明晰起见，我们将以“元一”为典例来论证“数并不是不同于可数之物的另一种东西”[60]。如果元一就其自身来说就是一个真实之物，其分有者通过分有元一而成为一，那么，这个元一或者是1个，或者是与其分有者一样多。但是，倘若元一只是一个，请问，每一个分有了它的事物，是分有了元一的全部（整个）呢还是分有了元一的一个部分呢？因为，比方说，要是一个人分有了元一的全部，那么，就不会再有元一供一匹马、一只狗或其他任何我们可称其为1的事物去分有了。这种情况就好像有一群赤裸无衣的人，他们只拥有惟一的一件衣服，当其中的一个人穿走了这件惟一的衣服后，其余的人就无衣可穿，只能依旧赤裸了。而要是每一事物只是分有了元一的一个部分，那么，又会陷入如下的窘境。首先，这个元一同时既只具有一个部分，又具有一些部分，这些部分在量上无限，分成如此之多的元一，以供大家分有，此说当然荒谬不经。其次，正如四的一个部分（比如二）并不是四一样，元一的一个部分也同样不会是一个元一。基于这一理由，没有事物可以分有元一。所以，各不相同的事物都来分有的元一，不可能是1[个]。

每一特定的事物通过分有元一而被称为一；可是，如果元一在数量上等于被每一个称为“一”（个）的可数之物，那么，被分有的元一在数量上就会是无限多。这样一来，这些无限多的元一，或者分有了一个更高级的元一，或者分有了与它们自身数目相等的元一，或根本就无须分有，自己就是元一。然而，倘若这些元一无须分有就能成为元一，那么，每一可感物同样也能够不经过分有元一而成为一个东西，如此一

来，这个被认为就其本身来说具有实在性的所谓元一，顷刻间就化为乌有了。反之，倘若那些元一是通过分有而成为元一，那么，它们或者一起分有了同一个元一，或者各自分有了各自的那个元一。假若它们一起分有了同一个元一，那么，每一个所谓的元一分有的或者是这同一个元一的一个部分，或者是整个元一；于是前述的窘境就依然无法消除。假若这些元一各自分有自己的元一，我们就必须为这些元一的每一个设立一个新的元一，这些新的元一各自又必须设立一个更新的元一，如此以往，以至无穷。如此一来，既然通过分有这些所谓的元一，每一个存在物得以成为1，而为了认识存在着一些可以自我存在的元一，就必须认识那些可以自我存在的元一的无限量的无限数目，这当然是不可能的事。从而我们就无法证明存在着一些可以理解的元一，更无从证明每一个存在物是凭借分有各自的元一而成为一个东西的。

因此，断言这些元一如同分有它们的事物一样可以无限多，是荒唐可笑的，如果所谓可以自我存在的元一，既不是一个，又不是像分有者一样无限众多，那么，这种自我存在的元一也是无法存在的。我们既然可以把在以元一为典型事例中所作的论证应用于所有的数，那么，数就既不是自我存在的，正如我们刚才业已证明的那样，也不是存在于实际的可数之物之中的，正如毕达哥拉斯学派业已证明的那样，而除此之外又无别的任何其他选择，所以，我们不得不宣布数不存在。

试问那些坚信数是可数之物不同的另一种东西的人^[61]，“二元”（Dyad）究竟是以何种方式从“元一”（Monad）那里产生的？当我们把一个元一与另一个元一相联合时，无外乎通过以下几种方式：或将外在的某物加到这些元一中去，或从这些元一中减去某物，或既不加上某物又不减去某物。可是，如果既不加也不减，那就不可能会有二。因为，根据他们自己的定义，当元一彼此分别存在时，既不可能在它们的概念中包含未定之二，也不可能从外面对它们进行任何增加——正如依据对元一所作的假定，也没有从它们那里减去任何东西。因此，由于没有从外面发生加和减，元一和元一的彼此联合不可能是二。如果发生了减去，其结果不仅不会是二，而且两个元一本身也给消灭了。而如果为了从两个元一中产生出二，把二加到它们中去，看起来似乎是2的东西，又将成了4，因为在已经存在一个元一和第二个元一的情况下，当将一个外在的2加到它们中去时，其结果自然是4这个数。同样的论证也适用于所有其他据说是由联结而来的数。

这样一来，这些所谓由更高级的数合成的数，其形成如果既不是通过减去，也不是通过加上，又不是通过不加不减，那么，所谓独立于、并不同于可数之物的数的形成，就不是复合成的。但是，毕达哥拉斯学派不止一次地断言，这些数都是由更高级的数——比如由“元一”和“不定的二”复合而成的，他们已经再清楚不过地表明了这些通过彼此联合而成的数并非不可产生。因此，数并非是自存的。既然数既不能设想为可以自我存在，又不能设想为可以存在于可数之物中，那么，即便立足于独断论者所提出那些难以捉摸的理论来进行论证，我们也不得不说：数无

以存在。

上面所论，作为对哲学的自然学部分的一种概述，在我看来已经足够充分了。

21.论哲学的伦理学部门

接下来还有哲学的伦理学部分，一般认为它所处理的是关于如何区别好的[62]、坏的和无所谓好坏的东西的问题。为了概括地讨论这部分，我们会探究有关好的、坏的和无所谓好坏的东西的实在性。让我们首先解释它们各自的概念。

22.论好、坏、不好不坏的东西

斯多亚派主张，“善”就是“有用的东西（utility）或并非与有用的东西相异的东西”，“有用的东西”指的是美德（virtue）和正当的行为，“并非与有用的东西相异的东西”指的是好人或朋友。美德作为身体的主导部分[63]的一定状态，正当行为作为符合美德的行为，恰恰就是“有用的”；而好人和朋友乃是“并非与有用的东西相异的东西”。因为“有用”是好人的一个部分，是他身上占统治性的原则。但是，他们说整体不同于部分（例如，人不是一只手），也不是与部分完全相异的东西（没有部分，整体就不存在）。因此，他们认为，整体并非与部分相异的东西。由于好人作为一个整体而与他身上的统治性原则发生关系——他们把这种统治性原则等同于“有用的东西”，所以他们宣称，好人并非“与有用的东西相异的东西”。

因此，他们也主张“好”有三个意思。他们说，从一个意义上讲，“好”就是人们凭借它来获得有用的东西的东西；这是最主要的“好”[64]和美德；在另一意义上讲，好乃是一个能附带地产生有用的东西的东西，像美德和有德行的行为；第三个意思是，“好”就是能够成为有用的东西的东西，像美德、有德行的行为、好人、朋友以及诸神和好的精灵；因而好的第二个意义包含了第一个意义，第三个则既包含第一个意义又包含第二个意义。但有些人把好定义为“由于其自身的价值而被选择的东西”[65]，另一些人则定义为是“有助于幸福的东西或者是对幸福的补充”；而按照斯多亚派的说法，“幸福”就是“平静的生活”。

以上这些以及诸如此类的说法就是他们关于“好”的观念的主张。但是，如果把“好”说成是有用的东西、或由于其自身的价值而值得选择的东西，或有助于幸福的东西，那么，这样做并非是在揭示“好”的本质，而只是在叙述它的某一个属性而已。这是没有意义的。因为上述这些属性要么只属于“好”，要么同时也属于其他事物。但是，如果这些属性同时也属于其他事物，那么当它们被这样运用到其他事物上时，它们就不

再是“好”所特有的标志属性；然而如果它们仅仅属于“好”，那么我们就不能从中获得一个“好”的概念。正如，没有“马”的概念的人不晓得“嘶鸣”是什么，并且不能由此得出“马”的概念，除非他首先遇到一匹嘶鸣着的马；同样，寻求“好”的本质的人也是如此，因为他对“好”一无所知，不能察知“好”的独特属性，也就无法由此获得“好”的概念。他必须首先了解“好”本身的实质，然后才理解它是“有用的”、“出于自身的缘故而值得选择的”并能“产生幸福的”。但是，上述这些属性不能充分地揭示“好”的概念和实在本质，这一点从独断论者的实践中就可以看出来。也许大家都同意“好”是有用的，值得选择的（以至于“好”被有人说成是“令人愉快的”）以及能产生幸福的；但是当被问到这些属性所从属的那个事物是什么的时候，他们便陷入了一场无望的争论之中；有些人说它是美德，另一些人说它是快乐，另一些人说它是无痛苦状态^[66]，还有另一些人说是其他的东西。然而，假如“好”的本质是能够从上述的各种定义中得到证明的，那么他们早就不会争执不休了——那只表明它的本性尚不清楚。

以上这些就是被认为是最出色的独断论者关于“好”的概念的分歧争端；而且他们对于“坏”也存在分歧，有些人将坏定义为“损害或并非与损害不同的东西”^[67]，另一些人定义为“出于自身的缘故而被回避的东西”，还有另一些人定义为“能导致不幸的东西”。但是，由于他们用这些话所表达的并非“邪恶”的本质，而只是它的某些可能的属性，所以他们同样陷入了上述的逻辑悖论。

他们说，“无所谓好坏的”这个词在三个意义上被使用——在一个意义上，它不是爱好（inclination）的对象也不是厌恶（disinclination）的对象，例如“星星和脑袋上的头发的数量是偶数”这个事实；在另一个意义上，它是爱好或厌恶的对象，但是对这一个的爱好或厌恶并不超过对那一个爱好或厌恶，比如，当一个人必须从两个难以区分的银币中挑选一个时，因为虽然产生了要选择其中一个的倾向（inclination），但这并不是认为这一个比另一个更好的倾向。他们说，“无所谓好坏的”这个词的第三个意义是“既无助于幸福，也无助于不幸的东西”，如健康或财富；因为他们说一个人可以有时运用得好、有时运用得坏的东西，就是无关紧要的东西。他们声称会在伦理学中专门讨论这个问题。不过，关于这个概念我们应该采取什么样的观点，从我们刚才关于好的和坏的事物所说的话中也已经很明了了。

因此，显而易见，他们并未将我们引向关于上述几个事物的一个清晰的概念；然而他们在认识这些可能并不真实存在的事物时的失败经历不足为奇。因为有些人（指怀疑论）会基于下面的理由来证明：并不存在任何天然的^[68]好的东西，或坏的东西，或无所谓好坏的东西。

23.存在着天然就是好的、坏的或无所谓好坏的事物吗？

天然地就会发热的火在所有人看来都是发热的，天然地寒冷的雪在所有人看来都是寒冷的，天然地打动人的一切事物，应当打动所有那些据说“处于自然状态中的人”。但是，我们将要表明，在这些所谓的“好”中，没有一个能作为好来打动所有人；因此没有天然的好存在。他们断定，没有一个所谓的“好”能打动所有的人，这是显而易见的事实。因为，不必提及普通的人们——在普通人中，有些人把健康的身体状况当作好，另一些人把放纵生活当作好，还有其他一些人分别把暴食、醉酒、赌博、贪婪甚至更糟糕的事物当作好——某些哲学家自己（如逍遥学派）就说存在着三类“好”^[69]；在这些好当中，有些是有关灵魂的，如美德；另外一些是有关身体的，如健康及与之相似的东西；还有一些好是外在的，如朋友，财富及与之类似的东西。斯多亚派也认为好有三种；在这些好当中，有些与灵魂有关，像美德；另一些是外在的，像好人或朋友；然而，还有另一些既不是灵魂的好也不是外在的好，例如好人对于他自己本身的意义。但是他们否认被逍遥学派当作“好”的身体状况是“好”。有些人认为快乐是好，然而有些人断定它完全是坏，以至于一位哲学教师^[70]真的宣称说：“我宁可变得疯狂也不要快乐。”

如果天然打动人的事物可以打动所有的人，而我们却并没有同样地都被所谓的“好”所打动，那么就不存在天然的好的东西。实际上，我们既不可能相信这里提出的所有这些观点，因为它们彼此矛盾；也不可能相信其中的任何一个。因为如果一个人主张必须相信这个观点而不是那个观点，那么他就变成了争论的一方，为自己招来了持相反观点的那些人的反驳，结果他自己和其他人一样都需要一个仲裁者，而不是由他来对别人进行裁决。由于这些问题的尚未解决的争论，人们并没有达成一致的标准或论证，他将被迫悬搁对于这些问题的判断，因而他不能明确断定“好”的本性是什么。

再者，有些人认为“好”要么是选择行为本身，要么是我们所选择的東西。按照“选择行为”应有的意思来看，它不是好；否则的话，我们就会不急于去获得我们所选择的東西，因为我们会担心失去继续选择它的能力；例如，如果寻求得到饮料的努力活动是好的，那么我们就不会急于去获得饮料；因为当我们享用饮料的时候，我们就摆脱了对于获得饮料的寻求活动。这对于饥饿、爱情以及其他的事情也是这样。所以，选择本身并不是值得选择的，即使它实际上并非令人不愉快的；事实上，为了去除由饥饿所引起的不适，饥饿的人总是急于去吃東西；恋爱中的人与口渴的人同样也是如此。

但是好也并非是值得选择的東西。因为如果好是值得选择的東西，那么它要么是外在于我们的，要么是与我们的相关的。但是如果好是外在于我们的，要么它必定会在我们身上产生一种令人宽慰的变化、受人喜欢的状态以及愉快的感受，要么它对我们根本没有影响。如果好对我们而言并非不令人愉快的，那么它就不是好的，也不能吸引我们去选择它，好也就根本不值得选择。如果外在的对象在我们自身内部产生了一

种适意的状态和愉悦的感受，那么这个外在的对象之所以值得选择，并不是出于它自身的缘故，而是出于由它所带来的这种内在的状态，因而本身值得选择的东西不可能是外在于我们的。好也不可能是与我们有关的；因为，它要么单属于身体，要么单属于灵魂，要么兼属于二者。但是，如果它单属于身体，那么我们的知觉就不可能注意到它；因为据说知觉是灵魂的属性，而他们认为身体就其自身来看乃是是非理性的。如果好也与灵魂有关，那么这样一来，它之所以值得选择是由于它对灵魂以及灵魂中愉悦的情感所产生的影响；因为据他们所言，事物之被判定为值得选择，乃是通过理智而不是通过非理性的身体来判定的。

还剩下“好仅仅存在于灵魂之中”这种情况。但是，如果我们按照独断论者的论述来推断的话，这种情况也是不可能的。因为，也许灵魂实际上并不存在[71]；即使它是存在的，按照他们所说的来判断，它也是不可认知的，正如我在“论标准”这一节中所论述的那样。那么，一个人怎么敢断定，在一个他并无所知的事物中就必定会发生某事呢？即便略去这些反驳不谈，我们还是要问：按照他们的说法，好又是以何种方式出现在灵魂中的呢？因为，显然如果按照伊壁鸠鲁的说法，快乐就是目的，并且灵魂像其他一切东西一样，也是由原子组成的，那么，这就难以解释何以在一堆原子中会产生快乐和满意，或者何以会产生此物是好的、值得选择的，而彼物是坏的、应当避免的这样判断。

24. 什么是所谓的“生活技艺”？ [72]

斯多亚派还宣称灵魂之好就是某些技艺，也就是美德。他们说一项技艺就是“一个由协同运作的理解所构成的一个系统”[73]，而知觉就产生于灵魂的统治性原则中。然而，在统治性原则中——据他们看来这种统治性原则就是“气息”——知觉的储藏又是如何发生的，从而如何产生“技艺”的？因为气息是流动的，并且被认为在接受每一个印象时都会整个地运动起来，那么，当每一个后来的印象把前面一个印象淹没的时候，很难想象会产生这种悟性的储藏。因为，说柏拉图所设想的那种灵魂结构——我指的是“可分的要素与不可分的要素的混合”，并且具有“相同”和“相异”的本性，[74]或者是数——能够接纳好，这是毫无意义的。因此，好也不可能属于灵魂。然而，如果像我论证的那样，好不是“选择行为”，而且“本身值得选择的东西”既不外在地存在的，也不属于身体或灵魂，那么根本就不存在任何天然的好。

出于上述的理由，也不存在天然的坏。在某些人看来是坏的东西却被他人作为好来追求——例如，不节制、不正义、贪婪、酗酒以及类似的东西。如果天然存在的事物的本质乃是能够打动所有人，而所谓坏的东西并不能打动所有人，那么就没有什么东西天然地是坏的。

与此类似，没有什么东西是天然地无所谓好坏的，因为有关“无所谓好坏的事物”存在着彼此分歧的观点。例如，斯多亚派主张在那些无所谓

好坏的事物中，有些受到偏爱，有些遭到拒绝，还有一些既不受偏爱也不遭拒绝——受偏爱的东西有充分的价值，像健康和财富；遭拒绝的东西没有充分的价值，像贫穷和疾病；而像手指的伸曲之类的事情就属于既不受偏爱也不遭拒绝这种情况。然而，有些人主张，那些“无所谓好坏的事物”没有一个是天然地就为人所偏爱的或遭到拒绝的；因为由于环境的差异，每个无所谓好坏的事物都会时而受人偏爱、时而遭到拒绝。他们证明说：很显然，如果富人因暴君的攻击而受到威胁，而穷人却能身处和平之中，那么，每个人都会选择贫穷而不是富有；在这种情况下，财富就会遭人摒弃。只有大家都认为某事物是无所谓好坏时，它才能算是“天然的无所谓好坏的事物”，可是，既然对于每一个所谓的“无所谓好坏的事物”而言，总是有些人认为它是好的，其他人则认为它是坏的，那么，就没有什么东西天然就是无所谓好坏的。

或许有人认为勇气是天然地值得选择的东西，因为狮子似乎天然就是勇猛而有气魄的，公牛也是如此，有些人及雄鸡亦是这样，对此我们的回答是——怯懦也是天然地值得选择的事物之一，因为鹿、野兔以及很多其他动物天然地就是受此驱使的。大多数人也表明他们自己是怯懦的；很少有人会为了自己的城邦而献出生命，也很少有人会备受鼓舞地去做任何其他有胆识的行为——大多数人是宁愿做这样的行为的。

因此，伊壁鸠鲁主义者还认为自己证明了快乐是天然地值得选择的；他们说，对于动物而言，只要在正常情况下，它们一出生就会去寻求快乐和避免痛苦。但是，对于这些人我们可以这样回应——天然好的东西不可能产生坏，而快乐产生坏；因为每种快乐都联系着痛苦，而痛苦在他们看来天然地是坏的。例如，当醉汉酣饮的时候，暴食者饱餐的时候，好色之徒无节制地性交的时候，他们会感到快乐，然而这些东西会造成虚弱和疾病——诚如他们所言，这是痛苦而邪恶的。因此，快乐不是一种天然的好。与之类似，天然地是坏的东西不可能产生好，而且痛苦会产生快乐；实际上我们是通过苦学才获得知识的，一个人并因此而拥有财富和情人；并且痛苦也能维护健康。因而劳苦并非天然地是坏的。实际上，如果快乐天然地是好的，劳苦天然地是坏的，那么如我们所言，所有人都会朝向快乐，然而我们看到很多哲学家选择了辛劳和艰苦，并鄙视快乐。

那些主张有德行的生活天然地就是好的人们也会遭到这个事实的反驳：即有些贤哲选择了包含快乐的生活^[75]，所以，如果谁宣称“一个事物天然地就是这类或那类”，必然会由于独断论者之间的意见分歧而遭到反驳。

在说过这些以后，我们还可以再具体而简洁地去谈一下有关可耻和不可耻、神圣和不神圣、法律与习俗、对神的虔诚、对死者的敬重以及诸如此类的问题。这样一来，我们将会揭示出在关于什么应当做、什么不应当做上面的大量不同信念。

例如，在我们^[76]当中，鸡奸被当作可耻的，甚或是非法的，但是

在基尔穆尼人^[77]看来，它并不可耻，而是一种习俗。据说，很久以前在底比斯，这种行为也不被当作可耻的；而且他们说，克里特人马里恩（Meriones）就是以克里特人的这种习俗来命名的；还有些人把帕特洛克斯（Patroclus）^[78]这个名字追溯到阿基里斯对他的炽热之爱。当犬儒哲学的信徒以及西提姆的芝诺（Zeno of Citium）、克里安提斯（Cleanthes）、克吕西波（Chrysippus）^[79]的追随者宣称这种习惯无所谓好坏时，又有什么奇怪的呢？公开地与一个女人做爱尽管被我们视为可耻，但有些印度人并不这么认为；至少他们会毫不在乎地公然做爱，就像传说中的哲学家克拉底（Crates）那样。而且，在我们看来卖淫是可耻而丢人的事情，但是在很多埃及人看来那应当受到高度的尊重；至少，他们说那些拥有最多数量情人的妇女佩戴着装饰华丽的踝环，以此作为她们引以为傲的地位的象征^[80]。埃及还有些女孩在婚前通过卖淫来积攒嫁妆，之后才结婚。我们看到斯多亚派也认为和妓女在一起或依赖卖淫过活算不了什么大事。

而且，在我们看来文身是可耻而堕落的事，但是很多埃及人和萨尔马提亚人给他们的后代文身。在我们看来男人佩戴耳环是可耻的事情，但是在一些野蛮人比如叙利亚人中，这是一种高贵的象征。有些人还在他们孩子的鼻壁上穿孔并悬饰金环或银环，以此表明他们更加高贵——我们没有人会这样做，正如这里没有人会穿着用花装饰的垂到脚面的长袍，尽管这被波斯人视为极为高贵庄重的，但在我们看来却是一件令人羞耻的事情。当西西里的僭主狄奥尼索斯（Dionysius）送给柏拉图和阿里斯底波（Aristippus）一套这样的服饰时，柏拉图用这样的话来拒绝：“我是须眉男子，绝不能着女子装束”；但是阿里斯底波却接受了它，他说：“即便在狂欢之时，贞节者总能保持她的贞洁。”因此，即使在这些贤人当中，虽然有人视这种行为为可耻，但也有人不以为然。在我们看来，和自己的母亲或姐妹结婚是罪恶的，但是波斯人特别是他们之中那些以践行古训而驰名的僧人（the Magi），却与他们自己的母亲结婚；埃及人娶姐妹为妻，甚至正如诗人所说：

“宙斯（Zeus）就这样与赫拉（Hera）说话。赫拉是他的婚配妻子，也是他的姐姐。”^[81]

而且，西提姆的芝诺说，对于一个男人而言，用他自己的隐秘部位触碰他母亲的隐秘部位并没有什么不妥的，正如没有人会认为他用手触碰他母亲身体的其他部位有什么不当一样。克吕西波也在他的《国家篇》中赞成父女、母子、兄妹通婚生子。柏拉图更为概括地宣称说应当实行公妻制。手淫在我们看来是讨厌的，而芝诺却并不反对；我们还得知其他人也践行这种恶行，似乎它是一件好事似的。

而且，在我们看来吃人肉是罪恶的，但是在野蛮人的所有部落当中这是无所谓的。然而，我们不用说什么“野蛮人”了，因为提丢斯（Tydeus）便吞下了敌人的脑袋，而斯多亚学派也宣称一个人吃其他人或自己的肉并没有错。我们很多人认为以人血玷污神坛是有罪的，但是拉哥尼亚人（Laconians）却在猎神的祭坛上狠狠地鞭打自己，希望大股

的血可以铺满女神的祭坛。而且，有人用人牲给克洛努斯神献祭，就像斯基亚人（Scythian）以陌生人作祭品来给阿耳特弥斯女神献祭那样；然而，我们却认为神圣的场所会被杀人所玷污。奸夫当然会受到我们的法律的惩罚；但是在某些民族当中，和别人的妻子做爱是件无所谓的事情；而且有些哲学家^[82]也认为和别人的妻子做爱是无所的。

我们的法律责成子女要善待他们的父亲，而斯基亚人当父亲超过六十岁的时候就将他们的喉咙割断。当我们看到克洛努斯（cronos）用镰刀割掉其父的生殖器，宙斯又将克洛努斯推入地狱之中，而雅典娜（Athena）在赫拉和波塞冬（Poseidon）的帮助下试图给她的父亲戴上脚镣时，这些又有什么奇怪的呢？更有甚者，克洛努斯决意杀死自己的孩子，而梭伦（Solon）给雅典人所立的豁免法里还规定了每个人都有权杀死自己的孩子；然而我们的法律则禁止杀死子女。罗马的立法者规定子女是父亲的臣民和奴隶，对子女的财产的支配权属于父亲而不属于子女，直到子女像买来的奴隶那样获得自由为止；但是这个习俗因其过于专横而为另外一些民族所拒绝。法律规定杀人者应当受惩罚；然而角斗士杀了人却经常受到赞誉。再者，法律禁止殴打自由人，然而当运动员殴打甚或杀死自由人的时候，却被认为是应当为此而接受奖赏和荣誉。我们的法律要求每个男人只有一个妻子，但在色雷斯人和加图利亚人（Gaetulians，一个利比亚部落）那里，每个男人可以有很多妻子。海盗行为在我们看来是非法而且有罪的，但是很多野蛮人并不这么认为。实际上据说西里西安人（the cilician）常常把海盗行为看作是一项体面的工作，以至于他们认为那些在海上劫掠过程中丧生的人们应当被授予荣誉。根据诗人的叙述，奈斯特^[83]在欢迎忒勒马科斯（Telemachus）和其战友后，对他们这样说道：

“告诉我，你们是否像海盗一样，四处游荡？”

然而，如果海盗行为是不正当的，他就不会以这种友好的方式欢迎他们，因为他猜想他们或许就是这种人。而且，盗窃在我们看来是非法而有罪的；然而有些人认为赫耳墨斯（Hermes）是一个最偷窃成性的神，所以他们认为这种做法无罪——因为神怎么能是恶的呢？有人说拉哥尼亚人也惩罚那些偷盗的人，但并非是因为他们偷盗而是因为他们的偷盗被人发现了。在很多地方，懦夫和战争中弃盾而逃的人要受到法律的惩罚；这正是为什么拉哥尼亚人的母亲在儿子出征之际把盾交给儿子时会说“我的孩子，要么持盾凯旋而归，要么躺在盾上被抬回[战死]”。然而阿基罗古斯（Archilochus）却向我们夸耀他在弃盾之后拔腿而逃，在他的诗作中他这样说自己：

对着我的盾牌，一个赛安族（saian）的战士志得意满，
一张毫无裂缝的盾牌，尽管不大情愿，
我还是将其弃于灌木丛旁，自己却逃之夭夭，
躲过了覆灭全军的死亡。

希腊神话中亚马孙族女战士（Amazons）总是弄残后代中的男性，

从而使他们无法从事有男人气概的行为，而她们自己则参加战事；虽然在我们国家看来，相反的做法才被认为是正确的。诸神之母^[84]也赞成女子气，而如果缺乏男子气天然就是坏的，那么女神就不会做出这样的判定了。因此，关于正义和非正义以及男子气的优秀等问题有很多种不同的观点。

围绕着宗教和神学的问题，也充满着激烈的争论。虽然大多数人认为神存在，但有些人则反对神的存在，比如美罗斯的第阿哥拉斯学派（the School of Diagoras of Melos）、第奥多罗斯以及雅典人克里底亚斯（Critias）^[85]。在主张神存在的那些人当中，有人信仰传统的神，另外有人信仰独断论体系中所构建的那样的神——如亚里士多德主张神是无形的“天之界限”，^[86]斯多亚派的神是弥漫于一切事物乃至肮脏事物之中的“气息”，伊壁鸠鲁的神具有人的形状，赛诺芬尼的神则是“毫不受外界影响的球体”。有些人认为神关心人间事务，另外一些人则认为神不关心人间事务；例如伊壁鸠鲁宣称“神圣而不朽的东西既不会自己感到烦恼也不会给别人带来麻烦”。而且，普通人对这些问题也有分歧，有些人主张只有一个神，另外一些人则主张有很多神并且有各种不同形状；实际上，他们中的某些人甚至拥有与埃及人一样的观念，因为埃及人信仰的神有狗面的、鹰形的、牛或鳄鱼状的以及其他东西所具有的形状。

而且，葬仪和祭祀也表现出极其多样的分歧。因为在有些仪式中被当作神圣的东西在其他的仪式中则被认为是不神圣的。但是如果神圣和不神圣的事情是天然地存在着，那么就不会如此了。因此，例如，没有人会向萨拉皮斯神（Sarapis）献祭猪，但是人们却向赫拉克勒斯（Heracles）和阿西勒皮乌斯（Asclepius）献祭猪。向伊西斯（Isis）献祭绵羊是遭禁止的，但是在向诸神之母和其他的神表示敬意时却可以用绵羊做祭品。在迦太基，人们以人牲为祭品来向克洛努斯献祭，尽管这种做法在很多人看来是一种不敬神的行为。在亚历山大城，他们将猫献祭给何露斯（Horus）^[87]，将甲壳虫献祭给赛蒂斯（Thetis）^[88]，而在我们这里没有人会这样做。他们以马向波塞冬献祭；但是对于阿波罗（特别是蒂迪迈人的阿波罗神）来说那种动物是令人讨厌的东西。向猎神献祭山羊是一种不敬神的行为，但对于阿西勒皮乌斯而言则不然。我还可以列举一大堆类似的例子，但是既然我的目的在于简洁明了，那些就略去不谈了。然而，可以肯定的是，如果确实就存在着天然就神圣或不神圣的祭品，那么它早就得到所有人的共识了。

关于食物的宗教禁忌也各不相同。犹太人和埃及的祭司宁可死也不吃猪肉；品尝羊肉被利比亚人当作一件极不敬神的事情，吃鸽子被一些叙利亚人当作一件极不敬神的事情，另外还有人把食用祭祀用品当作一件极不敬神的事情。在某些宗教祭祀中，吃鱼是合法的，在其他的宗教祭祀中则是不敬神的。在埃及的一些贤者当中，有些人认为吃动物的头是罪恶的，有些人则认为吃动物的肘子是罪恶的，有的认为吃动物的足有罪，有的则认为吃动物的其他某个部位有罪。没有人会拿来洋葱向派路修的卡西乌斯（Cassius of Pelusium）^[89]的宙斯献祭，正如没有一位

利比亚的阿佛罗狄特神（Aphrodite）祭司会品尝大蒜一样。在一些宗教祭礼当中，薄荷是被禁止的；而在另一些宗教祭礼中，猫薄荷（Catmint）则是被禁止的，还有一些祭祀禁止欧芹。有些人宁可吃老爸的头也不吃豆子^[90]。然而在另外一些人当中，这些东西是无所谓。吃狗肉也被我们认为是罪恶的，但是据传有些色雷斯人就是吃狗肉的。也许在希腊人当中这种做法也是一种习俗；由于这个原因，第奥克勒斯^[91]受到阿司克勒比亚德派（the Asclepiadae）^[92]的做法的启发，建议给某些病人吃狗肉。正如我已经说过的那样，有些人甚至毫不在乎地食用人肉，而这在我们看来是有罪的。然而，如果关于宗教礼仪和禁忌食物的规范天然地就存在着，那么它们就应当会被所有人都同样地遵守。

相似的说明也可以用于对逝者的尊敬。有些人将死者完全地裹起来，然后将死者实行土葬，他们认为将死者暴露于日光之下是对死者的大不敬；但是埃及人将死者的内脏掏出并给死者涂上防腐的药物，然后将它们置于地面之上，与活着的人在一起。埃塞俄比亚人中的食鱼部落将死者置于湖中，任凭鱼将死者吞食；赫尔卡尼亚人（Hyrceanians）将死者作为狗的猎物，有些印度人则将死者作为秃鹫的猎物。他们说红海两岸的一些穴居人把尸体运上山，在把死者的头拴到脚上之后，他们在欢声笑语中用石头将尸体埋下；当在尸体上堆了一堆石头时，他们便离去。有些野蛮人杀死并且吃掉那些超过六十岁的人，却把那些夭折的年轻人埋在地下。有些民族焚烧死者；在这些民族中，有的会收回并保存死者的骸骨，有的则任死者的骨头四散而毫不在意。他们说波斯人钉住死者，并用硝石涂尸防腐，然后他们将死者裹在绷带里。至于其他民族和我们是如何为死者感到悲伤的，下面我们将来考察。

有些人确信死亡本身是可怕的，另外一些人则不然。欧里庇得斯这样说：

谁能知道，

九泉之下，是否，

生不过是死，而死却被看作是生？

而伊壁鸠鲁则说“死亡对我们来说算不了什么，因为已经分解消散的东西是没有感觉的，而没有感觉的东西对我们来说就什么也不是”。他们还认为，由于我们是灵魂和肉体复合而成的；所谓死亡，就是灵魂和身体的分解。所以当我们存在时，死亡不存在（因为我们并没有被分解）；当死亡存在的时候，我们已经不存在了；因为一旦灵魂和肉体的复合物停止存在时，我们也就停止存在了。赫拉克利特说，生和死既存在于我们的生命状态中又存在于我们的死亡状态中；因为当我们活着时，我们的灵魂是死的并葬于我们之中，而当我们死去的时候，我们的灵魂便复活了。有些人甚至认为对我们而言死去比活着更好。因此，欧里庇得斯说：

我们更应该聚在一起，

为新生的婴儿悲戚，
他将有如此的疾苦无法回避；
而死者却早已将不幸抛弃，
我们应该怀着快乐和欣喜，
把他从家中抬出。^[93]

下面这些诗句也来自同样的感慨：

对于凡人来说，最好不要降生，
也不曾看到那耀眼的阳光照射；
万一降生了，
那就尽快跨入冥界之门，
静静地躺着，任凭那厚厚的黄土覆盖身上。

我们也都知道关于克莱奥比斯（Cleobis）和毕同（Biton）^[94]的故事，希罗多德在讲到阿开亚女祭司的传说时说到过他们。据说有些色雷斯人会围坐在新生儿的周围并唱起挽歌。因此，死亡不应该被认为天然地就是一件可怕的事情，正如生活不应当被认为天然地就是一件好事情一样。所以，上面提及的东西当中没有什么天然地就具有这种属性或那种属性，所有的事物都是习俗约定的和相对的。

同样的论述方法也适用于其他每一种风俗；由于我们的解说的概括性，我们就不再描述它们了。关于某些风俗，即使我们在当下不能立即说出它们的分歧和差别，我们还是应当看到，有关它们的分歧很可能存在于为我们所不知的某些民族之中。正如如果我们不知道埃及人当中有兄妹通婚的风俗，那么我们可能会错误地断言：兄妹通婚这一风俗是被普遍禁止的。而且，甚至对于那些我们没有看出有什么差异的风俗，我们如果断言关于它们不存在什么分歧，也是不恰当的；因为如我所说的那样，关于它们的差别也可能存在于为我们所不知的民族之中。

因此，由于看到习俗上如此巨大的多样性，怀疑论对于是否天然地就存在好与坏、当做与不当做的事情这样的问题，只能悬搁判断，由此避免独断论的轻率；怀疑论者将会非独断地遵循生活的普通规则，并因此而对各种意见争论保持无动于衷；当他必须动情时，则尽量温和平静；尽管作为一个人，他通过感觉而经受情绪的影响，然而由于他并不认为他所经受的事情是本质上坏的，所以他的情绪就比较温和平静。因为断定某事本身就具有如此这般的性质，乃是人自己附加上去的主观意见，这种东西将会比实际遭受的苦难更为糟糕，这就像有时候病人自己可以忍受外科手术，而旁观者却会昏厥过去，因为旁观者认为那是一件可怕的经历。但是，实际上，以为天然地存在着“好”与“坏”、“当做”与“不当做”的事情的人，就会以多种方式遭受不安。当他经受被他当作自然的坏的东西时，他以为自己正在遭到复仇女神的追逐；当他拥有在他看来是好的东西时，他又会傲慢起来，并且惟恐失去它们，费尽全力避免让自己再度沦入他认为是“自然的坏”的状态中，于是他便陷入不

同寻常的巨大焦虑之中。有些人认为好是不会再度失去的^[95]，对于这种看法，我们可以通过由他们之间的争论所引起的怀疑而将他们反驳得哑口无言。因此，我们得出的结论是——如果产生坏的东西是坏的，而且是应当避免的，并且如果“这些东西是好的、那些东西是坏的”这样的信念自然就会造成焦虑不安，那么，任何东西“在其真实本质上要么是好的，要么是坏的”这个设定和信念就是坏的，而且就应当消除之。

现在，对于好、坏及“无所谓好坏的”中性事物的说明已经足够了。

25.存在着“生活技艺”吗？

从上面说到的那些话中不难看出，并不存在什么生活技艺。因为，如果这样一种技艺存在，那么它必定与对好、坏及无所谓好坏的事情的思考有关，既然这些东西不存在，那么生活技艺也就不存在。再者，独断论者并未一致地主张同一种生活技艺，而是有的提出一种技艺，有的提出另一种技艺，所以他们彼此矛盾，因而必然会遭受我在对“好”的讨论中所提到的源于这种矛盾的反驳论证。然而，即使他们都赞同生活技艺只有一种——比如说是斯多亚派所梦寐以求的“明智”，这确乎看上去比其他哲学家提议的东西更有说服力——伴随而来的结果却会是同样的荒谬。由于“明智”是一种美德，而惟有贤哲才拥有美德；斯多亚派并不是贤哲，^[96]因而也就不可能拥有生活技艺。更为一般地讲，由于按照他们的观点，任何技艺都不可能存在，生活技艺也就不可能存在，这些都是从他们自己的话中推出来的。

例如，他们认为技艺是“由理解（apprehension）组合而成的”，而理解则是“对可理解的印象的赞同”。但是可理解的印象是难以发现的；因为每个印象都是难以理解的，而且也不可能判定哪个印象是可理解的印象，因为我们不能简单地根据各个印象就判定哪个印象是可理解的，哪个不是；然而，如果为了判定哪一个印象是可理解的，我们必须有一个可理解的印象，那么我们会陷入无穷的倒退，因为，为了判定一个印象是可理解的，我们总是要寻找另一种印象。在提出有可理解的印象这个概念时，斯多亚派的做法在逻辑上是有错误的；因为他们一方面说，可理解的印象就是来自于真实存在对象的印象，另一方面又说真实存在的对象就是能够产生可理解的印象的对象，从而陷入了循环推理的荒谬性之中。如果要论证生活技艺存在，首先技艺必须存在；如果技艺要存在，则理解必须先在地存在，如果理解存在，则“对可理解的印象的赞同”必须被理解；但是可理解的印象是难以发现的——那么，生活技艺也是难以发现的。

另一个论证是这样的：每种技艺都是通过自己独特的产品而被理解到的，但是并不存在“生活技艺”的独特产品；因为你可能提到的任何作为生活技艺的产品的东西——例如荣耀父母，偿还押金，以及其他类似的事情——也同样为常人所具有。因此，没有什么生活技艺存在。我们

不能像某些人所断言的那样，从明智者表面的言行中就断定那一定是[内在的]明智状态的产物。因为明智状态本身就是难以理解的，明智状态既不能直截了当地显现出来，又不能从其“产品”中为人所了解，因为明智的行为在普通人身上也可以看到。有些人声称，我们可以通过一个人的行为的固定不变的特性来识别拥有了生活技艺的人[97]。我认为这些人过高地估计了人的本性，他们与其说是真理的宣告者，不如说是幻想家：

正像不朽的神灵赐给了他们这些日子一样，

神也带给了凡人这样的心灵。[98]

还有人这样主张：生活技艺是通过他们在书中所描绘的那些为数众多的效果而被人理解的；我将从中抽取一些作为例子。例如，作为那个学派[斯多亚派]领袖的芝诺，曾经就教育问题著书立说道：“在性的关系上，对于喜欢的和不喜欢的儿童不要区别对待，对于男人和女人也无必要区别对待，无论你是喜欢还是不喜欢他们；要一视同仁，同样对待他们。”谈到对父母的孝敬，这个人在论说关于伊俄卡斯特（Jocasta）和俄狄浦斯（Oedipus）的故事时提出，俄狄浦斯触碰其母并不是什么令人惊骇的事情：“如果她身体的某个部位承受着病痛，而他用手抚摸该部位有益于她，这并不可耻；那么，如果他抚摸她其他部位以结束她的痛苦并给予她以快乐，而且通过他的母亲获得高贵的子女，这难道会是可耻的吗？”克吕西波也赞同这种看法。至少他在他的《国家篇》一书中说到：“我同意那些做法——即使在现在，这些做法在很多民族中也是习以为常的——按照那些做法，母子通婚、父女通婚和兄妹通婚并生儿育女。”在同一著作中，他接着提议在我们当中实行同类相食的习性，他说到：“如果从活着的身体上割下一块适于食用的肉，那么我们不应将其埋葬，也不应将其扔掉，而是要吃掉它；这样，从我们原有的部分中就可以长出新的部分”。有关埋葬父母的问题，他在《论义务》一书中明确地说：“当我们的父母辞世的时候，我们应当采用最简单的埋葬形式，仿佛身体——像指甲、牙齿、头发一样——对我们而言没有什么意义一样；我们对这些东西丝毫不必关心和注意。因此，人们应当享用适于食用的人肉，正如当某些部位如人足被砍下时，如此处置它以及其他类似的部位也是完全恰当的；但是，当人肉不适于食用时，那么他们要么将其埋葬然后离去，要么将用火将其化为灰烬，要么将其抛得远远的，就像对待指甲或头发那样弃之不顾。”

哲学家们的理论之中大多都是这样的；但是他们并不敢将理论付诸实践，除非他们生活在独眼巨人或莱斯特吕恭（Laestrygones）[99]的法律管辖之下。但是，如果他们完全不可能如此行为，而且他们在实际生活中的行为也和普通人没什么两样，那么，也就没有什么行为是专门属于那些被推测为“拥有生活技艺”的人了。因此，如果生活技艺必定是通过其特有的效果而被人理解的，而所谓的生活技艺又没有什么特有的效果能被观察到，那么，这种技艺也就无法被人理解。因此，关于生活技艺，没有人能够明确地肯定它真的存在。

26.人类当中出现了生活技艺吗？

如果人类当中存在着生活技艺，那么，它要么是天生就有的，要么就是通过后天学习和传授产生的。但是，如果生活技艺是天生就有的，那么，这要么是就人是人而言，要么是就人不是人而言。显然，它不可能是就人不是人而言，因为说人不是人，这不合乎事实。但是，如果它是就人是人而言，那么“明智”就会属于所有人；这样，所有的人都会是明智的、有德行的和智慧的。但是他们却把大多数人都说成是坏的。这样一来，即便就人是人而言，生活技艺也不可能天生就属于人。因而，生活技艺是不可能天生而来的。而且，既然他们坚持认为技艺是“一个由协同运作的理解所构成的系统”，那么，他们这就已经表明了：和所有其他的技艺一样，我们所讨论的那种技艺也是通过某种努力和学习而获得的。

27.生活技艺能教吗？

但是，生活技艺也不能通过传授和学习而获得。为了使“学习”和“传授”能够得以存在，必须首先确定三件事情——被教的东西，老师和学生，学习的方法。但是，所有这些东西没有一个存在，所以“传授”也就不存在。

28.教育的内容存在吗？

首先，被教的东西要么是真的，要么是假的；如果它是假的，那就不能教，因为他们断言虚假是不存在的，而不存在的东西是不可教的。然而，如果是真的，也不能教，因为我们在“论标准”这一节中已经说过真理是不存在的。如果真的和假的东西都不能被教，而且除此之外又没有什么可以被教了（因为没人会说：虽然这些不可教，但他可以教模糊可疑的东西^[100]），那么就没什么可教的东西了。再者，被教的东西要么是明白的，要么是不明白的。如果它是明白的，也就不需要教了，因为明白的东西对于所有人来说都是明白的。如果它是不明白的，那么正如我常常指出的那样，它就会由于无法解决的意见分歧而无法被人理解，因而也就不能被教了——人们怎么能够传授或学习他们所不能理解的东西呢？但是，如果明白和不明白的东西都不能被教，那么也就没什么可以教授的东西。

再说，被教的东西要么是有形的，要么是无形的；而不论是有形的、还是无形的东西，或者是明白的、或者是不明白的；然而，按照我们刚才所做的论证，明白的与不明白的东西都是不能被教的。因此，没什么东西可教。

再者，可以被教授的东西要么是存在的东西，要么是不存在的东西。但是，不存在的东西是不可教的，因为如果不存在的东西可教，那么不存在的东西就是真实的，因为传授总是关于真实的东西的；而如果它是真实的，那么它也就是存在的；因为他们说“真实的东西就是存在的并且与某物相反的”^[101]。但是，说不存在的东西存在是荒谬的；因此，不存在的东西是不可教的。然而存在的东西也是不可教的。如果存在的东西是可教的，那么，它之可教要么是就其是存在的而言，要么是就其是其他别的东西而言。如果是就其是存在的而言，那么它就是一件存在着的東西，因而也就是一件不能教的东西；因为“传授”应当从某种无须教的公认事实开始进行^[102]。因此，存在的东西就其是存在的而言是不能教的。实际上，就其是其他别的东西而言，它也不能教，因为“存在的东西”不可能被附加上任何非存在的东西，因而，如果存在的东西就其是存在的而言是不可教的，那么就其是其他别的东西而言，也是不可教的；因为一切依附于存在者的东西都是存在的。再者，可教的存在的東西，不论其是明白或不明白的，都难以避免我们前面所说的那些荒谬性。但是如果存在的东西和不存在的東西都不可教，那么也就没有任何东西是可教的。

29.存在着教师和学生吗？

上面的反驳同时也包含了对教师和学生的存在的反驳，尽管教师和学生存在本身还面临着其他许多的质疑。因为，只可能存在这么四种情况：专家教专家，非专家教非专家，非专家教专家，专家教非专家。但是，专家不能教专家，因为他们作为专家都不需要人来教。非专家也不能教非专家，这就像盲人不能引领盲人一样。非专家也不能教专家，因为那是荒谬的。剩下的惟一种情况是专家教非专家，而这也是不可能的事。因为，技艺专家之存在被认为是根本不可能的事情：我们既没有看到什么人一生下来就是专家，也没有任何人从非专家变为专家。因为要么一个课时的学习或一次理解就能使非专家变为专家，要么根本就没有这回事^[103]。但是，如果一次理解便能使非专家成为专家，那么，首先我们就完全可以说，技艺不是一个“由众多理解所构成的系统”；这样一来，一个一无所知的人，只要被教了一个课时的技艺，就会被冠之以专家之名。其次，也许有人可能会说，如果有人已经获得了某些技艺的原理，但由于还欠缺一项技艺原理而不能成为专家，故而只要此人一获得这一项原理，那么他就立刻借助于这一个理解而从非专家变成了专家。这样说的人是在胡说八道。我们完全不可能找出这样一个人来，此人还不是专家，却只要再额外学习一项技艺原理，就能成为一个专家。因为可以肯定的是，谁也无法计算出每一种技艺中的原理的数量，从而知道哪些已经习得了，可以置于一旁，然后就指出还需要再学习多少原理，从而构成该技艺的原理的总数。因此，仅仅学习一个原理并不能使非专家变为专家。然而，如果这是事实的话，那么，由于没有人能一下

子学得所有的技艺原理，而是必须逐个地学得——我们暂且假定单个原理的习得是可能的——结果只能是：被认为是逐个地学得技艺原理的人就不能被冠之以“专家”之名。因为我们可以回顾一下上面的这个结论：学习一项原则并不能使非专家成为专家。所以，不可能有人能从非专家变为专家。因此，根据上述理由，技艺之专家显然是不存在的；于是，当然也就不存在教师了。

如果所谓的“学生”并非专家的话，那么这个学生也不可能学会和理解他所不懂的技艺的原理。这就像生下来就盲的人无法感知颜色，生下来就聋的人无法感知声音一样，同样，非专家也不会理解他所不懂的技艺原理。因为如果他理解了他所不懂的技艺原理，那么在同样的事情上，这同一个人就会既是专家又是非专家——他是非专家，因为我们这里是这样假定的；他又是专家，因为他理解了技艺的原理。因此，专家教非专家也是不可能的。但是，如果既不是专家教专家，不是非专家教非专家，不是非专家教专家，也不是专家教非专家，而且除此之外又别无选择，那么结果只能是：既不存在教师，也不存在“传授”。

30.学习方法存在吗？

如果学生和教师都不存在，那么也就没有什么教学方法可言了。而且，这一点从下面的理由看也是争论不休的。教学方法要么是借助视觉的证据，要么是通过口授而存在；但是，正如我们将要表明的那样，教学方法既不是借助视觉的证据也不是通过口授而存在的，因而，学习的方法也是很难发现的。

教学并不是通过视觉的证据来进行的，因为视觉的证据存于那些显示出来的东西当中。但是显示出来的东西对于所有人而言都是明白的；而作为明白的东西，它可以被所有人感知到；而能被所有人共同感知到的东西就无须再教了；因此，没有什么东西能够通过视觉的证据而被传授。

实际上，也没有什么东西可以通过口授的方式传授。言词要么表示某个事物，要么什么都不表示。但是，如果言词什么都不表示，那它就无法传授任何东西。如果言词表示某物，那么，它要么自然而然地就是这样的，要么是约定俗成的。但是，言词并非自然而然就有这样的意义的，因为人们并不都理解所有他们所听到的言谈话语，例如当希腊人听到野蛮人谈话或野蛮人听到希腊人谈话时。如果言语是通过约定而有意义的，那么很明显，那些事先已掌握了某些词语所对应的对象的人们，就会通过回忆和想起他们所熟知的东西来理解外在对象，而不是通过被语词教导的那些他们所不知道的东西来理解；而那些要学习自己所不知道的东西并且对词语所指称的事物一无所知的人们，就什么都理解不了。因此，学习方法也不可能存在。因为，事实上，老师应当把他所教的技艺的原理的理解传授给学生，以便学生能够把技艺的原理作为一个

理解的系统来把握，从而成为专家。可是，如我们前面所证明的，理解并不存在；因此，教学方法也无从存在。如果所教的东西不存在，老师和学生也不存在，而且学习方法也不存在，那么学习和传授也就不存在。

针对学习和传授所提出的一般性反驳就是这些。在所谓“生活技艺”的教学中，也可以举出同样的困境。例如，我们前面已经证明了，被教的东西即“明智”是不存在的，而且老师和学生也不存在。要么明智者教明智者以生活技艺，要么不明智者教不明智者，要么不明智者教明智者，要么明智者教不明智者；然而这些都是不可能的，所以所谓的生活技艺并不能被传授。也许再去提其他的论证已经是多余了，只要看看这一点就清楚了：如果明智者教不明智者以明智，并且明智是“关于好、坏及不好不坏的知识”，那么，由于不明智者不拥有明智，他对于好、坏以及不好不坏的事物也就一无所知；由于不明智者一无所知，所以，当明智者教他什么是好、坏及不好不坏时，他只闻其言却对言之何物不得而知。因为如果他在不明智的状态中能领悟这些，那么不明智者也能够理解什么是好、坏及不好不坏了。但是，按照他们的观点，不明智是断然不能理解这些东西的；因为一旦如此，则不明智者就会成为明智的了。因此，按照明智的定义来说，不明智者无法领会明智者的言行。正因为此，不明智者不能被明智者教导。而且，如我在上面所说的那样，他也不能通过眼观或口授的方式被教导。总而言之，如果所谓的生活技艺既不是通过学习和教导的方式传给任何人的，也不是自然而然地发生的，那么被哲学家们如此推崇的“生活技艺”就是不可能找到的了。

即便让我们大方地承认这种虚幻的生活技艺能够传授给某些人，结果依然不妙：它对它的拥有者将会是有害而无害，它会令人烦恼不安，而不会使人从中获益。

31.生活技艺有益于它的拥有者吗？

对于这一点，我们只要在今后的论证中举出几个作为例子加以说明就够了。比如，生活技艺或许被认为有益于睿智者，因为它会令睿智者在对善的冲动和对恶的抵触中保持节制。被冠之以“有节制的贤者”之名的人之所以被称为有节制的，要么由于他从未感受到对善的冲动和对恶的厌烦，要么由于他在两方面只有轻微的冲动并通过理智而将其克服。但是，如果他从未感受过做坏的决定的冲动，那他就不是“自我节制的”，因为一个人不能控制他所没有的东西。正如没有人会称阉人在性事上是节制的，或者称一个胃口不好的人对于宴饮的快乐是节制的（因为他们对于这些东西根本就感受不到吸引力，从而也就无从“通过节制来克服”它们）——同样，我们不应当称贤者是有节制的，因为贤者并不拥有他可以对之施加控制的自然感受。如果他们声称，贤者之所以是节制的，乃是因为贤者虽作出坏的决定，却可以通过理智来克服，那么，首

先，他们就得承认，当贤者烦扰不安并需要帮助时，明智却对他并无益处；其次，他甚至比那些被他们冠之以恶人之名的人更加不幸。因为如果他对某事物产生了冲动，那么他必定已经受到了烦扰；而如果他通过理智将其克服，那么他便会记住那些恶的东西，而且为此他会比那些未曾经历此种感受的坏人更加烦扰不安；因为，对于后者来说，虽然他在感受冲动时会烦扰不安，但一旦他得到了他所想要的东西，他便会终止他的烦扰不安了。

所以，贤者不会由于他的明智而变得有节制；如果他的确会变得如此，那么他就是所有人中最痛苦的，因而生活技艺给他带来的不是益处，而是十足的烦扰不安。前面已经证明，相信自己拥有生活技艺并且相信借此可以分辨天然的好坏的人，当他拥有了好的东西或坏的东西时，都会遭受极度的烦乱不安。因而，我们只能宣称，如果关于好、坏及无所谓好坏的东西的存在没有什么一致公认的看法，而且生活技艺也可能不存在——或者即使姑且承认生活技艺是存在的，它也并不给其拥有者带来什么益处，相反倒会导致他们极度的烦乱不安；那么，独断论者对于他们所说“哲学”的伦理学部门的骄傲完全是毫无根据的了。

在以充足的篇幅完成了对伦理学的概述之后，我们可以就此结束第三卷了，这也是整个《皮罗学说概要》一书的完成。最后，我们只再加上这一节：

32.为什么怀疑论有时故意提出缺乏说服力的论证呢？

怀疑论者出于对人类同胞的爱，希望通过言词来尽可能地治愈独断论者的自负和轻率。正如治疗身体疾病的医生拥有强度上轻重有别的治疗方案，对病情严重的人采用严峻的方案，对病情较为轻缓的人采用比较温和的方案——同样，怀疑论者也提出了力度有别的论证；当危害是由严重的轻率所造成时，怀疑论者会使用那些有分量的、能够凭借自身的强烈刺激力量消除独断论者的自负毛病的论证；然而对于那些自负的毛病较轻且易于治疗的人，以及那些通过较温和的劝说就可恢复健康的人，怀疑论运用较温和的论证。因此怀疑论原则的信徒并不在意有的时候提出强有力的论证，有的时候又提出给人印象不深的论证——他是故意如此的，因为后者常常足以使他达到他的目的了。

[1] 即“原则”或“起源”；这是希腊哲学家表示根本性实在的概念，在此与“原因”基本上是同义词。

[2] 这是伊壁鸠鲁的神的特点，与柏拉图的和斯多亚的神观相反。

[3] 如柏拉图的理念、毕达哥拉斯的数。

[4] 即所谓“现象”；它们可能与外部对象本身并不一样。但是即便如此，这种情况的存在也必须来自某种原因。

[5] 西罗斯的斐瑞居德（Pherecyde of Syros），生活在约公元前650年左右，是个半科学的宇宙演化论者。

[6] 阿波罗尼亚的第欧根尼（Diogenes of Apollonia）。

[7] 麦塔波顿的希帕苏斯（Hippasus of Metapontum）。

[8] 开俄斯的俄诺庇得（Oenopides of Chios）是公元前5世纪的天文学家和数学家。

[9] 开俄斯的俄诺庇得（Hippo of Rhegium）。

[10] 斯多亚派讲这种“无形式的、无规定的原始质料”。

[11] 本梯库斯的赫拉克莱德（Heracleides of Ponticus）。

[12] 阿司克勒比亚德（Asclepiades），公元前1世纪罗马的自然哲学家；他主张物体由运动的、不可感的、易碎的块团构成，这些块团由于彼此碰撞分解；当它们重新结合时，就产生可感觉物。

[13] 这是斯多亚派所热衷的划分方法。

[14] 在《反自然学家》中，这一观点被归于毕达哥拉斯。

[15] 在几何学中，界限用来指称线或面；物体的体积依线和面才得以界定。

[16] 这是指每一感官都是专门化的，它只能接收某一种特定的印象，如视觉只是颜色作用的结果，而不是声音或坚固性作用的结果。

[17] 这是斯多亚的观点，不是怀疑论的观点。

[18] 这是斯多亚对“表达”的解释。与说出来的有形的言语相比较，“理性”即“逻格斯”可以说是无形的东西。

[19] “元素”属于质料因。恩培多克勒认为有“四元素”。还有人认为在“元素”的背后（从认识论的角度看），还有更为基本的物体或质料。

[20] 分歧在亚里士多德和斯多亚派之间表现得尤为明显。塞克斯都的批判尤其是针对斯多亚派的。亚里士多德认为，在混合的事物中，混合不会产生事物整体的变化，而只是产生某种程度的变化，这种变化既与事物间相互作用的能力相当，也与那分解成可混合的连续的微粒的能力相当。亚里士多德还把混合定义为“可混合的事物在改变后的联结”。

[21] 克吕西玻主张“混合”并不是表面性的并列，而是混合物中组成要素之间的相互渗透。他认为属性和实体都是物体性的，所以能够被“渗透”。

[22] 这是亚里士多德学派的术语。德谟克利特和斯多亚派等宿命论者则否定选择之自由。

[23] 狭义的或“精确意义”上的“处所”是指为事物所占据的那部分空间，这与包含了周围空间的广义的或延伸意义上的“处所”不同。人们采用广义的处所的概念，旨在用来解释运动的可能性。但塞克斯都认为，广义的处所依然解释不了运动。

[24] 该观点把运动方式分为两类：连续运动和瞬时运动。连续运动指的是，物体以其每个部分逐次占据相关空间的各部分的运动方式，因而隐含着运动物体和空间可分的观点。瞬时运动是指运动物体在一个单位时间里一次性进入整个间隙。

[25] 可参照爱利亚派的“阿基里斯追不上乌龟”的悖论。

[26] 关于这一点，在《反自然学家》中作了进一步的解释：“包括时间、空间、物体在内的所有东西，如果都是不可分的，那么所有运动物体都具有相等的运动速度，如太阳和乌龟的运动速度相等，因为不可分的空间可以在一个同样不可分的时间内全部完成。”在此处的论证中，塞克斯都把瞬时运动理论在运动经过的空间的量上所遇到的困境也都作了揭示：物体运动所经过的空间的量，或是无限的，或是精确即有限的，或是微小但不是有限的，而上述三种观点都将导向荒谬。

[27] 例如，赫拉克利特和柏拉图就认为，质料性的本体“处在永恒的流变之中”。

[28] $5+4+3+2+1=15$ 。

[29] 35是下列数字的相加： $1+2+3+4+5=15$ ， $1+2+3+4=10$ ， $1+2+3=6$ ， $1+2=3$ ， $15+10+6+3+1=35$ 。

[30] 下面的论证的意思是：我们不可能从作为整体的10中减去1，这是因为：第一，由于10是10个1（ 10×1 ），因此减去的这个1，当须从10个1（当然也包含了减去的这个1）中的每个1中减去，结果居然是： $10-1=0$ ！第二，由于数字1（即“单子”monad）按独断论者的说法是“不可分的”，因此1不允许减去。换言之，被减去的1会变成10个部分，于是，如果它被从“10”当中减去10次，它自己就成了一个10。

[31] 独断论者肯定“1”的不可分性。塞克斯都在下面论证了“部分不能从部分中减去”。比如就“10”的一个部分——9——而言，人们不可能从9中减去1，因为 $10-1$ 的结果还是整个的9；而如果 $9=9 \times 1$ ，1从9的每一个单位中减去，减下来的1就会成为 1×9 。这一点也可以适用于1从10的其他“部分”（比如8，7，6，等等）中的减去。10的最后一个“部分”是1，它是不可分割的，所以不能被减去。

[32] 这是伊壁鸠鲁的观点。斯多亚则认为，整体既不同于部分，又不异于部分。

[33] “部分”和“整体”是一个共同相关（co-relative）的概念，其中的任何一个都蕴涵着另一个；相关的事物只能一起被理解，其中一个的存在或消失都包含着另一个的存在或消失。

[34] 参看亚里士多德的《自然学》。

[35] 即“单地被动的”：每一种官只能接收一种类型的对象。

[36] 斯多亚派特有的术语。

[37] 指亚里士多德。

[38] 这里的“静止”是一般的运动的对立面，而不仅仅是位移的对立面。

[39] 如斯多亚派和逍遥派。

[40] 赫西俄德的《神谱》。

[41] 此处的推演词语其实是错误的。其实，chaos意指中空、深渊。

[42] 所谓“由于它”的，乃是“动力因”；所谓“从它而来”的，乃是质料因。斯多亚派把质料因和动力因都看成是物体，因而二者都关涉到空间的存在。

[43] 斯多亚派的假言三段论中，“前件”真，则后件真。接下来主要是对上述空间存在论的两方面批驳：第一，空间的部分就等于空间，所以断言它们的存在，无疑是在用尚待证明的东西去证明自己；第二，物体或固态物体、质料因以及动力因等的实在性，都只不过是纯粹的假设。

[44] 此处的论证思路是：“间隙”不可能仅仅指一个维度比如长度，因为“处所”就其定义而言必然“等同于”处于其中的“物体”，所以必须拥有所有三个维度。而且进一步来说，一个“维度”所“包容”的处所将会比它所包容的三维物体还要小了。间隙也不可能指所有三个维度，因为“处于该间隙中”的物体就是这三个维度，于是就与其“处所”等同了。结果就是：A包容了B，B又包容了A。所以，“间隙”和“处所”不能以“维度”的术语来解释。

[45] 这一论证的要旨是：既然“物体”与“处所”（在空间上）完全重合，“维度”属于谁呢？我们又不能说在同一个地方有两套维度。如果说维度属于物体，那就取消了空间；如果说维度属于空间，那又取消了物体。

[46] 参亚里士多德：《物理学》第4卷。

[47] 此处的意思是：怀疑论者由于反对空间的论证和依据明白的经验事实而赞成空间

的论证之间的“同等有力”，感到难堪或困惑，也就是感到难以就空间的本质问题作出判断。

[48] 该定义的根据是这样一种现象，即时间是通过构成宇宙的恒星和行星的运行来度量的。

[49] 亚里士多德在其《物理学》的第4卷中提及了这一柏拉图派的定义（参看柏拉图：《蒂迈欧》47D以下）。亚里士多德则说，我们的时间概念是从思想和感觉中的差异和连续感衍生而来的，这种感觉表示了前后的一种区别，即过去、现在和将来的一种区别，因此，时间是一种为思想意识计量化了的或量衡了的某种东西；因此，亚里士多德把时间定义为“关于运动之前与后的一种量化”。（《物理学》第4卷）

[50] 即Demetrius of Laconia，这是一位伊壁鸠鲁学派成员。

[51] 斯多亚派。

[52] 亚里士多德：《物理学》第6卷。

[53] 柏拉图认为时间是生成的（《蒂迈欧》38B），亚里士多德不同意（《形而上学》第12卷）。

[54] 如亚里士多德、伊壁鸠鲁、波塞多纽（Poseidonius）等。

[55] 即物体的界限。

[56] 他们认为，“基本数字”（“elemental”number）的存在源于“分有”，或分有了元一（统一性原则），或分有了未定之二（二元性原则）；分有元一则产生奇数，分有未定之二则产生偶数。这些原则就是“种”，而奇数和偶数不过是这些种的“殊相”。

[57] 也就是说，点是一个不可分的单位，它是线的开端，正如1是整个数量系列的开端。

[58] 这里使用的这些术语是毕达哥拉斯“八度音程”（“octave”）音乐系统的术语，即指4：3，3：2，2：1的比率关系。

[59] 即抛开与其他事物的联系而下的定义。

[60] 以下论证是说：万物对元一的分有必然意味着：（1）或者把元一分割成了无数的部分；（2）或者把元一增多成无穷多的元一。二者都违背了“元一”的概念：独一无二的统一性（单一性）原则。

[61] 即坚信数是可以独立存并且是“万物的元素”的人。

[62] Good在希腊语和英语中的字面意思都是“美好的”。斯多亚派使用“美好”时，与“善”是同义的。注意：我们把“Good”翻译成“好”。通常的翻译为“善”，各自有合理之处和不尽人意之处。——中译者注

[63] 即心灵。

[64] 即“基本的、根本的好”——是其他的“好”的源泉。第一层意义上的好是核心意义的好。它一步扩展为第二层的和第三层的好，就像同心圆的一步步展开一样——所以第三层的含义包含了第二层，第二层的含义包含了第一层。

[65] 参看亚里士多德的《修辞学》第1卷。其他的定义是斯多亚派的。

[66] 斯多亚派说“好”是美德，昔兰尼派和伊壁鸠鲁派说“好”是快乐，有的逍遥学派说“好”是无痛苦状态。

[67] “损害”或“伤害”，这是“有用”或“有益”（斯多亚派对于“好”的定义）的对立面。

[68] By nature，翻译成“本性上的”、“自然的”或“天然的”都可以。

[69] 参看柏拉图：《法律》第3章，第697页。

[70] 指犬儒派安提斯西尼（Antisthenes）。

[71] 参看第2卷的“论标准”。

[72] 塞克斯都手稿中在此开始了新的一节，这可能是一个错误；因为紧接着的下面还在讨论“好”与灵魂的关联。“生活技艺”问题是到再后来才讨论的。

[73] 斯多亚派认为美德就是“技艺”，因为美德是各种形式的知识，美德就是大量的、系统地相互关联在一起的知觉或“理解”的使用或“发挥作用”中。这些知觉“储藏”于心灵之中，而心灵则被理解成是一种有可塑的、流动的“气息”，当它的任何一个部分运动时，其整体也随之运动。

[74] 参见《蒂迈欧篇》35以下。但是这里的“数”也可能指的是毕达哥拉斯学派的理论。

[75] 即昔兰尼派。

[76] 这一章中的“我们”指的是希腊人，尤其是雅典人。

[77] Germani，波斯人的一个部落。

[78] 荷马史诗《伊利亚特》中提到的阿基里斯的挚友。参看柏拉图：《会饮》180A。

[79] 这三个人是早期斯多亚派的主要代表人物。此处所提到的斯多亚伦理学的令人难堪的特征被许多阐述斯多亚思想的人所忽视，不过普鲁塔克提到过。也许这来自早期斯多亚学派所赞同的犬儒派的“回到自然”的运动。“按照自然生活”可以意味着“别理睬习俗道德”或“不要再压抑你的自然本能”。不过，斯多亚派与犬儒派不同，并没有实践这些骇世惊俗的理论。

[80] 参看希罗多德：《历史》第4卷。

[81] 荷马：《伊利亚特》第18章。

[82] 犬儒派的第欧根尼。

[83] 奈斯特（Nestor）是特洛伊战争时希腊的贤明老将。

[84] 即西拜尔（Cybele），她的祭司都是宦官。

[85] 第阿哥拉斯是大约公元前420年左右的一个原子论者和诗人；克里底亚斯是一位演说家和诗人，是大约公元前404年左右的雅典“三十寡头”专制中的一员。

[86] 亚里士多德的现存著作中没有这样的神的定义。不过参看《论天》中说到神居于宇宙的最外、最高端。

[87] 埃及太阳神。

[88] 海上女神之一。

[89] 尼罗河三角洲的东部的一个地方。

[90] 可能是毕达哥拉斯学派的一个禁忌。

[91] Diocles，公元前4世纪的一位名医。

[92] 最早的希腊医疗行会。

[93] 欧里庇得斯残篇449。

[94] 克萊奧比斯和毕同的母亲是阿哥斯的女祭司，她曾祈求女神将凡人所能享受的最大恩惠赐予她的两个儿子。结果就在当天晚上，这两个人在睡眠中死去。

[95] 犬儒派和某些斯多亚派如是说。另外一些斯多亚派另有不同的说法。

[96] 前面已经论证了“贤哲”不存在。

[97] 即始终一贯地表现良好，无可指责。

[98] 参看荷马：《奥德赛》第18章。

[99] 这些都是西西里的野蛮人。参见荷马：《奥德赛》第1、10章。

[100] 这大概是指“处于真理与虚假之间的”东西。

[101] 这是斯多亚派的关于“真实的”与“真理”的看法。此处所谓的“与真实相反的某物”应当指的是“虚假”。

[102] 参看亚里士多德：《后分析篇》1.1。

[103] 这里的论证思路是：非专家不能成为专家有两个理由：（1）通过一课学习，当然不行；（2）通过许多课组成的一门课程，也不行，因为这些课还是一个一个地组成的。此处讲的“理解”（apprehension）的意思是对所传授的一个真理或技艺的原则或手艺的把握。“技艺”则被定义为这些知识片段的“系统”。

批判学校教师^[1]（选译）

第一卷 导论·批判语文学家^[2]

对学校教师的一般性批判早已为伊壁鸠鲁和皮罗学派所阐述，虽然他们所采用的立足点不同。伊壁鸠鲁的批判所根据的理由是，所教授的诸学科对智慧的完善没有任何助益。他之所以这样做，正如某些人想的，是由于他想掩饰其自身的缺乏教养（在很多问题上伊壁鸠鲁都被人证明为无知，即便是在日常交谈中，他的话也是不正确的）。他这样做的另一个原因，也许是出于他对诸如亚里士多德、柏拉图以及其他具有类似广博学问的人所持的敌意。他对皮罗的门徒瑙西芬尼

（Nausiphanes）的憎恨也有可能促使他这样做。瑙西芬尼吸引了很多年轻人，并且真诚地致力于诸学科技艺尤其是修辞学的研究。伊壁鸠鲁虽然曾经是他的门徒之一，但是，伊壁鸠鲁为了能让人们把自己看成是一个自学成才的原创性哲学家，就竭力否认这一事实，一门心思地致力于贬损瑙西芬尼的声誉，于是就成了他老师引以自豪的那些学科技艺的激烈反对者。因而，他在《致米底勒的哲学家的信》中说道：“我料定那帮‘吼叫者’会认为我也是那条‘淡鱼干’的门徒，也曾经与那些饕餮之徒一起听过他的说教。”他称瑙西芬尼为“淡鱼干”，只是想说这个人没有什么感觉。而且，伊壁鸠鲁在进一步对此人作了长篇大论式的诋毁之后，说了一番暗示自己精通娴熟诸学科技艺的话：“其实他不过是个拙劣可怜的家伙，只是在无助于导向智慧的那些事情上瞎折腾”，此处影射的是诸技艺学科。事实上，正如我们所能设想的那样，上述各种原因乃是促成伊壁鸠鲁对诸学科技艺展开抨击的动机。相反，皮罗主义者之所以要对诸学科技艺发难，既不是由于他们认为这些学科无助于智慧的获取（因为那也是一种“独断性”的断言），更不是出于他们自身的没文化；因为他们除了具备文化修养以及比其他哲学家拥有广泛得多的经验之外，还能不受大众意见的左右和影响。皮罗主义者之所以批判诸学科技艺，也绝不是因为他们对任何人所抱有的敌意（因为这种恶意与他们温厚的品格是完全格格不入的），而是因为他们在这诸学科技艺中也遇上了他们在整个哲学中所遇到过的同样体验。正如他们怀着获取真理的心愿去研究哲学，却由于面对势均力敌的意见冲突而不得不悬置判断一样，在这诸学科技艺中，当他们怀着学习真理的热忱试图掌握它们时，也遇到了同样严重的困难；他们并不想隐瞒和遮掩这些困难。与此相应，我们也将寻求与他们相同的方法，毫无好辩喜争之心，而是努力选择并提出批判诸学科技艺的各种实质性论证。

我们的阐释既然是专门针对那些已受过诸学科良好教育的人而作的，因此，我认为对“循环学科”（也就是一般性的、专业训练之前的那些教育科目）是如何得名的、它们有多少科目之类的问题进行解释是没有必要的。不过，就我们当前的主旨来说，指明如下这一点还是十分必要的：在我们所列举的用来批判诸学科技艺的相关论证中，有些是适用于批判所有学科的“一般性”论证，而另一些则是被分别用来批判各种学科的“专门性”论证。因此，关于“不可能存在任何学科或技艺”的那些论证就属于“一般性”论证，而更为“专门性”的论证有：批判语文学家（讨论言说的基本原则）的论证，批判几何学家（比如否认他们有设定诸公理的权利）的论证，批判音乐家（如质疑音调和节奏的存在）的论证。按照顺序，先让我们讨论一般性的论证。

[批判学校教师概论]

1.存在学习的学科吗？

要对哲学家们围绕学习问题所展开的那些历史久远、变化无常的论争给予决断，并不是我们目前所能胜任的任务。我们现在只须指明下述一点就足够了：学习的任一学科如果存在、并且能为人所掌握，都必须首先满足四个条件，即被教授的学科、教师、学生和学习的方法。但是我们将证明，无论是学科、教师，还是学生和学习方法均不存在；因此，学习的学科就无法存在。

2.论被教授的学科

在讨论第一个问题时，我们首先必须指出，能被教授的任何东西，或者是存在的东西作为存在的东西而被教授，或者是不存在的东西作为非存在的东西而被教授。然而，正如我们行将表明的那样，存在的东西作为存在的东西既不能被教授，不存在的东西作为非存在的东西也不能被教授；因此，没有任何东西能够被教授。现在让我们来证明，非存在的东西作为非存在的东西是不可能被教授的。因为，如果它是能够被教授的，它就是可教的；而既然它是可教的，也就是存在的；这么一来，它就会既存在又不存在。但是，同一个事物不可能既存在又不存在；因此，非存在的东西作为非存在的东西是不可能被教授的。还有，非存在的东西本身是没有属性的，而不拥有属性的东西当然也就不拥有“被教”的属性，因为“能够被教”也是众多属性之一。因此，从这一点来讲，不存在的东西也不能够被教。而且，那些能被教授的东西，是通过激起一种表象而为我们所习得的；但是，非存在的东西不能激起表象，因而也就不能被教授。再者，非存在的东西不可能作为真实的东西被教；因为真实的东西既不是非存在的东西，也不能够作为非存在的东西被教。然而，如果任何真实的东西都不可能作为非存在的东西被教授（因为真

实的东​​西就是一种存在的东​​西），那么非存在的东​​西就不可能被教授。而且，如果所教授的一切都不是真实的，那就意味着被教授的每一样东​​西都是虚​​假的东​​西，这种说法显然是极其不合情理的。所以，非存在的东​​西是不可能被教授的。因为被教授的东​​西要么是假，要么是真。说被教授的东​​西是虚​​假的东​​西，乃是最为荒唐的，而真实的东​​西必定是存在的。因此，非存在的东​​西是不可能被教授的。另一方面，存在的东​​西作为存在的东​​西也是不可能被教授的，因为，既然存在的东​​西对所有人来说都一样地明显，那么它们就都不可能被教。由以上讨论我们可以得出结论：无物能够被教；因为我们必须假设有一个未被教的东​​西，这样才有可能从已知的东​​西中去学会它。所以，存在的东​​西作为存在的东​​西也不能被教授。

有些人认为，要么“无物”被教，要么“某物”被教；对此我们可以采取同样的怀疑论方法来反驳。因为，如果“无物”被教，那么就其被教而言，无物就成了“某物”，这样，这同一事物就成了两个相反的事物：即“无物”和“某物”，这显然是不可能的。此外，“无物”没有任何属性，因而它也就没有被教的属性；因为实际上“被教”也是一种属性。因而“无物”不能被教。基于同样的理由，“某物”也是那些不能被教的众多东​​西之一。因为，如果“某物”之所以能被教授只是因为它是“某物”，那么无物是不被教的；由此可以得出结论，即无物是能够被教的。再者，如果某物被教，那么，它的被教授或者通过“无物”，或者通过“某物”；通过“无物”被教是不可能的，因为按照斯多亚派的说法，“无物”对心灵来说是没有任何实在性的。如此一来，所剩的惟一可能的情况是：学习的发生只能通过“某物”，而这同样是大可置疑的。因为，正如被教的东​​西本身是作为“某物”而被教一样，既然学习行为由以引发的事物也是“某物”，那么，它们岂不是将同时被教授？而这是荒唐的。因而，既然无物是被教的，“学习”也就被驳倒了。

3.论物体

进而言之，既然某些“某物”是有形的，某些“某物”是无形的，被教之物作为“某物”必定要么是有形的，要么是无形的。但是，正如我们行将表明的那样，它们既不可能是有形的东​​西，也不可能是无形的东​​西，因此根本不存在什么能够被教的“某物”。有形的东​​西，尤其是根据斯多亚派的说法，是不可能被教授的。这是因为，被教授的东​​西必须是“意义”，而有形的东​​西并不是“意义”，也就无法被教授。并且，如果有形的东​​西既不是可感的，也不是可知的，那么，很显然它们是不可能被教授的。正如我们的“有形物”概念本身所表明的那样，有形物是不可感的。因为，有形物或者是像伊壁鸠鲁所说的那样，是由数量、形状和不可入性（坚固性）所聚合构成的，或者是如数学家所断言的那样，是三维的，即由长、宽、深三个维度构成的，或者按照伊壁鸠鲁的另一个定义（为了将它与虚空区别开来），它是由“三维加不可入性”构成的，或者如其他人所说的，它是一个“坚固的物质”。不论何种说法，“有形的东

西”均被认为是许多独立要素的联合体；但是，认识一个许多元素的联合体不可能是某一个单纯的、非理性的感官的工作，而只能由理性的智力来完成；因此，有形的东西不可能是一个可感的东西。退一步说，即便我们假设有形的东西是可感的，它依然是不能被教的。这是因为，可感的东西作为可感的东西本身，是不能被教授的。因为人们并不是通过学习而看见白色、尝到甜味、感到热或闻到气味的，上述这些感觉都是不可教的，而是天然为我们所具有的。如此一来，所剩的惟一可能的情况是：有形的东西是为理智可知的，从而是可教授的。不妨让我们考虑一下这种可能是否符合实际。如果有形物本身既不是长度，也不是宽度，又不是深度，而是被认为是由所有这些维度所构成的，那么，既然这些维度都是无形的东西，人们就必须把由这些无形的东西构成的复合物看成是无形的东西，而不应看成是有形的东西，因此，它也就不可能被教授。另外，一个人若把物体设想为是由这些维度构成的，那么，为了能够去设想物体，他就必须首先设想到这些维度本身；但是，他是不可能设想这些维度的；这是因为，如果他要设想这些维度，他就或者是通过感觉经验的方式，或者是通过从感觉经验进行推衍的方式。但是，他绝不可能通过经验的方式去设想。因为这些维度是无形的东西；既然感觉性的理解只有通过接触的方式才能产生，我们当然无法通过感觉经验的方式去理解无形的东西。人们也不可能通过感觉经验的推衍的方式去理解，因为，只有从感觉对象出发进行推演才能形成这些维度的概念；但是而人们并不拥有任何感觉对象。所以，既然我们连那些构成有形物体的要素[即维度]都无法理解，我们当然就更不可能去教授什么有形物了。

鉴于我们在《怀疑论者》^[3]中就“有形物”的概念及其实在性问题已进行过更为精细的探讨，我们在此就不再赘述。需要进一步阐明的是：有形物可以划分为两个最一般的类型，其中一种是可感的，另一种是可知的。如果被教授的东西是有形物，那么，它必然或者是一个可知的东西，或者是一个可感的東西。然而，它不可能是一个可感的東西，否则，它应该对所有人都一样地明显和自明。它同样也不可能是一个可知的东西，因为它是不可见的；并且，正是由于这个原因，所有的哲学家中才一直存在着无法平息的论争；有些哲学家说它是不可分的，另一些哲学家主张它是可分的。而在主张可分的哲学家当中，又有人坚称它可以分至无穷，另一些人则认为只能分到最小的原子为止。因此，有形物是不可能被教授的。

无形物也同样不能教。因为在任何情况下，不论被人宣称能教的那个无形物是什么——不论它是柏拉图的理型，还是斯多亚派的“话语”，抑或是“场所”或“虚空”或“时间”或其他别的什么东西，如果对这些东西的实在性不能作任何草率的断言，或者不能作一个个的分别研究来证明它们各自的非实在性，那么我们可以说，很显然，它们的实在性问题的独断论者那里就会是个讨论不决的问题，并将“像清水长流、大树生长那样长久不息”。因为有些独断论者固执地认定这些东西存在，另一些人断定它们并不存在，还有一些人则采取悬置判断的态度。由此可见，把那

些悬而未决的事物、争论不决的学科说成是能够被教的东西，仿佛它们已经成了为人们所一致认可和不再有争议的东西，这显然是极为荒诞的。

因此，如果存在的东西中有些是有形的，另一些是无形的，而我们又证明了不论是有形的还是无形的，都是不可教的，结论就是：无物能够被教。

我们还可以这样论证：如果一个东西被教，它要么是真实的，要么是虚假的^[4]。但是，无论是虚假的东西还是真实的东西，都是不能被教授的。因为，“虚假的东西”的概念本身就迫使我们承认它不能被教。所谓“真实的东西”，正如我们在《论怀疑论》中所证明的那样，又是令人怀疑的；而对于令人怀疑的东西就不存在什么学习的问题。因此，不存在被教的东西。而且，一般来说，如果一个东西能够被教授，那么，它或者是一个非技艺的东西，或者是一个技艺的东西；如果它不是技艺，它就不能教。如果它是一个技艺的东西，那么，它要么是自明的，从而也就不再与技艺有关，也不能被教；它要么是非自明的，从而就会因其非自明性而成为不能被教的。

以上论证也包含了对教者和学者存在的否认，因为教者将无物可教，学者将无物可学。不过，我们还将分别从教者和学者的角度进一步来阐明这个问题所面临的困境。

4.论教师和学生

假若存在教师和学生，那么，或者是非专家教授非专家，或者是专家教授专家，或者是非专家教授专家，或者是专家教授非专家^[5]。但是，非专家不可能教授非专家（正如盲人不能引导盲人一样）；专家也不可能教授专家，因为在这一情况下，教师和被教的人都无须学习，这一个并不比那一个更需要学习，那一个也不比这一个更需要学习，二者都同样地充满了知识；非专家也不可能教授专家，否则，那就无异于说一个丧失了视力的人在引导一个有视力的人。因为，就技艺的基本原理而言，非专家与盲人并无二致，因此他无法去教授他一点儿都不知道的东西；而专家由于对技艺原理清楚明了，并且已经获得了有关技艺原理的知识，是无须教师的。如此一来，所剩下的只能是专家教授非专家这一种可能。然而，这一假定较之前述的三个假定显得更为荒谬。这是因为，我们在“怀疑论教科书”中已经表明，专家本身的存在与其技艺原理一样都是受到怀疑的；并且，当非专家是非专家时，这个非专家是无法成为一个专家的；而当他是个专家时，他也就无须再成为专家——他已经就是一个专家了。因为如果他是非专家，他就像一个天生的盲人或聋子；正如天生的盲人或聋子永远不可能形成颜色或声音的概念一样，一个非专家就他是个非专家而言，由于对技艺原理既聋又瞎，同样也不可能看到或听到任何技艺原理；而如果他已经成为一个专家，那么，他就无须再接受教导，而是已经被教会了。

在这里，我们或许还可以借用我们在“反自然学家”中就变化、作用以及生成和灭亡问题所提到过的相关反驳性论证。就目前来说，不妨让我们暂且退一步，姑且同意各技艺教师的下述观点，即存在着能被教授的学科、指导者以及学生，然后，让我们对学习的方法再作一番研讨。教学活动或者是通过感官证据或者是通过言说口授来进行。感官证据干涉的是表面性的东西，而表面性的东西是明显的，明显的东西就它显现而言，是能够为所有人同样感知的；而为所有人同样感知的东西，是不能被教的；因此，通过感官证据所显示的东西是不能被教的。言说或者指称某种东西，或者不指称某种东西。如果言说没指称任何东西，那么它也就没有教授任何东西；而如果它指称某种东西，那么，它或者是天然地就指称一个东西，或者是根据约定俗成来指称一个东西。但是，并非所有人都理解彼此的言说，——比如，希腊人不理解野蛮人的言说，野蛮人也不理解希腊人的言说，甚至希腊人不理解希腊人的言说，或者野蛮人不理解野蛮人的言说——因而，言说不可能天然地指称着某个东西。然而，如果言说是通过约定俗成来指称的，那么很显然，预先理解了语词所约定的指称物的人，也必定理解那些语词；这并不是说他们通过这些语词被教会了他们所不知道的东西，而是他们回想起了他们原先就知道的东西；而那些未曾学过未知东西的人却无法做到这一点。

综上所述，如果既不存在被教授的学科，也不存在教师和学生，又不存在学习的方法，那么很显然，学习的学科就不可能存在，掌握该学科的人也不可能存在。鉴于我们不仅仅要给出一个反诸技艺教师的一般性论证，而且还要给出反每一学科技艺教师的专门性论证，不妨让我们权且假定学习的学科是存在的，学习也是可能的，尔后再来考虑关于每一学科所作的这些论断是否可能。不过，我们切不可把我们要驳斥的那些人的所有论述都当作反驳的对象（因为这会显得杂乱无章、毫无系统可言，并且有可能难以做到），也不可以从那些人所有的论述中任意挑选出一些作为我们反驳的对象（因为这可能会使我们的反驳不能触及那些人的所有论述），而是应当把这样的一些命题当作我们反驳的内容——只要驳倒了它们，其他的命题也随之被驳倒。这就像那些正在奋力去攻占一个城市的人，他们最急于去控制那些只要夺取了它们就可以确保夺取整个城市的东西——比如，摧毁城墙，焚烧设施，或者切断食物供应，同样，在我们与学院教师的较量中，也应该去攻击他们的观点所赖以立足的那些要点，比如攻击他们的那些基本原则、抨击从这些原则中衍生出来的一般性论点或是他们的结论，因为正是基于这些原则、观点和结论，他们的每一门技艺和科学才得以建立起来。

[批判语文学家]

1. 批判语文学家

让我们首先着手对语文学家（Professors of Letters）进行批判分析，这首先是因为我们从孩童起、甚至从襁褓中，就得学习语文学，该门技艺是我们学习其他学科的起点；其次是因为这门学科将自己凌驾于所有其他学科之上，并许下了几乎是塞壬（Sirens）女妖似的诺言。语文学家们当然深谙人们本性中所具有的好奇心理，也熟识植根于人心中的那种对真理的巨大渴望，于是就投其所好地作出许诺：语文学不仅能凭其美妙婉转的韵律，令那些过往的人们陶醉忘返，而且还能教人以许多发生于世上的真实事情。下面就是他们所说的：

哦，声名远扬的奥德赛，亚该亚人的骄傲，快到这里来吧：

停下你们航行中的船只来倾听我们的美妙的歌声吧。

黑色船只上的人们绝不会白白浪费这一个难得的机会，

当然愿意腾出一只耳朵来聆听我们那甜美如蜜的声音；

人们在狂喜中满意地驰离，在知识的海洋里变得愈加富有，

因为我们知道了在广袤的特洛伊的土地上

阿吉弗的王者和特洛伊人遭受着来自天命的苦难。

在这块丰饶的土地上发生的一切，都为我们所知晓。

这门语文学技艺就是这样自吹自擂，说自己不仅对辩证法和风格与吟诵的规则进行了系统的研究，而且还对神话传说和历史故事的众多内容作了缜密的论述，并借此激起了人们对它的热切渴望。然而，我们不会满足于只当一个匆匆的过客，而立意稍作停留，所以我们必须阐明究竟存在多少门语文学技艺，并将指明其中的哪几门技艺是我们打算作进一步深入考察的。

2.“语文学技艺”的不同涵义

“语文学技艺”这个术语，作为一个“同形同音异义词”，通常可以在两种意义上——即一般的和专门（特殊）的意义——被使用。在一般的意义上，它是指关于任何一种语言（不论是希腊语还是外国话）的知识，我们习惯上把它称为“语文学”。在专门的意义上，它指的是“完美的技艺”，也就是曾为马路斯的克拉底、阿里斯托芬尼和阿里司塔库所精心阐发的那种技艺^[6]。这两种涵义均明显地源自于“语文”（Letters）这一术语的原初含义^[7]。第一种涵义[一般的意义]系从我们用来表达“清晰发出的声音”的字母演化而来。正如某些人所指出的那样，第二种涵义[专门的意义]当是第一种涵义的扩展和引申。因为第一种含义作为一个部分被包含在第二种含义中；就如在古时，“治疗技艺”（*iatrike*）的名字来自提炼“毒药”（*ioi*），但是现在却推广到指对所有的疾病的治疗，而这可是一种高级得多的技艺形式；再如，“几何学”这一术语，本来源自土地的丈量，现在却用于与更为根本性的实体相关的理论；同样，“完善的语文学技艺”最初是由“字母知识”而得名的，后来却被扩展为“关于一种更复杂的、高级的技艺的语文理论”。不过，也许有如阿司克勒彼亚德

(Asdepiades)所说的那样，这种技艺虽然不是从与“语文学”相同的“字母学”(Letters)一字演变而来的，多半也是从“文字”(Letters)得名的，因为作为字母学的语文学之名源自“语词要素”，而“语学文技艺”之名则源自它所关涉的“作文”，因为不论是“语词要素”还是“作文”，我们一概都称为“文字”(Letters，或“语文”)。正如当我们说到“公共文字”时，也会谈及一个人“文字功夫娴熟”，这里的意思并不是指这个人许多字母娴熟，而是指这个人作文技巧不错。卡里马库斯

(Callimachus)有时把诗歌称为文字，有时也把散文称作文字，他为此感叹：

我为克莱欧菲路斯(Creophylus)辛勤工作，他曾经邀请神一样的吟颂诗人荷马去他家做客。

我叙述了一个忧伤悲哀的故事，金发碧眼的伊欧莱娅(Ioleia)和优利土斯(Eurytus)的悲惨境遇。

但他们真地称我为“荷马的文字”！

以朱比特神的名义！这就是这位作者的声音。

卡里马库斯又感慨道：

出生于安伯拉西亚(Ambracia)的克莱欧姆伯罗杜(Cleombrotus)大声吼喊：

永别了，噢我的太阳！

他猛然从高墙上跳下去，跌落到死者的阴宅中；

他的死是有道理的，是阅读柏拉图作品

感动他这么做的——这就是柏拉图的文字“论灵魂”。

不过，“语文学技艺”有两种。一种承诺说能授人以字词及其结合，总体上说它是一门有关写作和阅读的技艺。另一种与此相比可就是一门“深奥”的才艺，它并不满足于干巴巴的语文知识，而是深入到对语文的发现及本性的考察中去，并且还详尽地探讨由文字构成的言说门类以及所有其他这样的问题。我们目前要反驳的对象当然不会是前者[即写作和阅读的技艺]，因为该技艺对生活的助益是众所周知的。在这里，我们不得不提一下，哪怕是伊壁鸠鲁也明白它的好处。尽管看起来伊壁鸠鲁对技艺及诸学科教师怀有极端的敌意，他在其《论馈赠与感恩》中显然努力证明研习语文学对于贤哲的确是不可或缺的。我们还要说，这不仅对贤哲是必要的，而且对所有人来说也是必不可少的，因为每一种技艺所追求的最终结果都是对生活的助益，这是一目了然的。有些技艺侧重于介绍对有害事物的防范，另一些技艺则重于介绍对有益事物的发现；前者如医学，它属于对病痛疾苦加以治疗和解除的技艺，后者如航海术，因为所有民族都需要其他国家的帮助。“语文学”既然可以借助于其对文字的理解，治疗那最为顽钝的疾病——健忘症，并包含了一种最为必需的活动能力——记忆，那么就可以说，每一件事都得依赖于它。若离开了它，我们就既无法把任何必需的东西传授给他人，也无法从他人那里获知任何有益的东西。因此，“语文学”乃是最为有益的技艺之一。

而且，即便人们想要取消它，结果也必然会自我否定，因为，就算证明“语文学”毫无益处的种种论证能够成立，它们也会因为没有语文学而既不能让人记住，也不能传承给后代。可见，语文学是有用的。不过还是有人认为，皮罗观点的阐释者蒂孟（Timon）的下述话语表达的是与此相反的观点：

“当人们还在学卡德谟斯（Cadmus）的迦太基语言符号时，是既不需要留心也毋须去考虑语文学的。”

但是，在我看来蒂孟这句话的意思并非如此。这是因为，他所使用的短语“既不需要留心也毋须去考虑”，并不是反对教授卡德谟斯的迦太基语言符号的实际上的语文学，因为当一个人在被人教以这种语言时，他怎么能够不去留意它呢？其实，他所说的意思是：当一个人已经被教会卡德谟斯的迦太基语言时，他就无须再去留意任何进一步的文法技艺了。在此，蒂孟并没有说研究语言要素及其在写作和阅读中的应用的技艺毫无用处，而是说过于夸耀的和过多地探索语文学是没有用的。很显然，对语言要素的掌握和研究确有助于指导生活，但不能因此而沉湎于对语言要素进行观察的成果，并更进一步打算证明有些音素天然元音，其他音素天然辅音，在元音之中，又有一些元音天然短元音，一些元音天然长元音，而另一些元音天然是中性的、长短两可不定，等等——总之，那些自负的语文学家所教的所有其他文法规则都没有什么用处。因此，尽管我们不会对“语文学”吹毛求疵，并且还会对它致以热诚的谢意，但是，我们还是会批评的武器指向文法技艺的其他部分。我们这样做的是是非非，相信人们在看了我们对语文学特点的深入阐释后将不难明白。

3.对“语文学”的诠释

按照贤哲伊壁鸠鲁的观点，倘若没有一个“把握的概念”（preconception），我们就既无法进行探究，也无法加以怀疑；因此，我们首先得厘清“语文学”（或“文法技艺”）的确切含义，并且弄清楚：循着语文学家所提出的概念向前走，是否就能够理解一门系统的、真正的技艺和学科。色雷斯人狄奥尼修斯^[8]在其《指导》一书中认为，“语文学”主要是指一种有关诗人和作家的语言的专业经验。这里的“作家”既然是相对于“诗人”而言的，很清楚指的是用散文体写作的人。因为，在我们看来，语文学家不只是限于对诸如荷马（Homer）、赫西俄德（Hesiod）、品达（Pindar）、欧里庇得斯（Euripides）、米南达（Menander）之类的诗人的作品进行解释，他们还得研究诸如希罗多德、修昔底德、柏拉图之类的作家的作品，这些都是所谓语文学家的正当工作。因此，其中不少的著名语文学家对散文家——不管是历史学家还是演说家（修辞学家）甚至于哲学家——的许多作品都作了论评，并且试图发现在他们的作品中，哪些是正确的、合乎习惯的表达，哪些又是错误的，以及比如在修昔底德的作品中，“镰刀”和“掉转方向”的确

切含义究竟是什么？在德谟斯提尼（Demosthenes）的作品中，“他仿佛在四轮马车中叫喊”意谓何在？以及对于柏拉图的作品中的单词“edos”^[9]，我们该如何发音？我们应把第一个音节发成送气音还是不发成送气音？或者我们该把第一音节不发送气音，而把第二音节发送气音？抑或是两个音节都该发送气音，或两个音节都不发送气音？正是由于这类研究，语文学才被称为“有关诗人和散文家的语言的专业经验”。

上述就是狄奥尼修斯的看法，逍遥派的托勒密（Ptolemy）对此提出了异议。托勒密指责狄奥尼修斯不应把语文学限定为“专业经验”（因为这个意义上的“专业经验”^[10]是一种实践和操作，它缺乏技艺和论证推演，而只不过是观察和共同练习。可是，语文学乃是一种技艺）。但是，他没有注意到，这个词也用于“技艺”，正如我们在《经验论集》^[11]中曾经指出的。既然连普通民众都不加区别地称同一个人既是具有专业经验的、又是技艺专家；而且伊壁鸠鲁派的哲学家梅特罗多洛（Metrodorus）所持的观点也与托勒密大致相当，他认为“哲学可称得上是惟一能认识自身目标的专业经验”，这里说的意思也就是“惟一的技艺”。该术语尤其适用于用来指称有关众多不同事物的知识，我们正是在这个意义上称一个见多识广的人为“富有生活经验”的人。欧里庇得斯的下述这番话，其含义也是如此：

埃忒俄克莱（Eteocles），我的孩子：

老年并非一无是处，

经验能教人以年轻人所无法掌握的智慧。

那位色雷斯人[即狄奥尼修斯]之所以这样定义语文学，可能是由于他期望语文学家能成为一个知识渊博的人，因此，这一点并不是一个相当重要的问题。但是，这里还有一个更为深思熟虑的论证值得我们思考，它或许能用来驳斥狄奥尼修斯的定义：隶属于语文学的那种专业经验，是仅仅限于有关诗人和散文家的语言呢，还是也应包括未曾出现在诗人或散文家那里的其他语言呢？既然我们时常可以发现语文学也主导着没有什么学问的普通民众的流行交谈，语文学家当然不会说它是仅仅限于有关诗人和散文家的语言的专业经验，而会认为语文学还应考察并指明哪些是外国话、哪些是希腊语，哪些是有语法错误的、哪些是无语法错误的。既然语文学这种专业经验并不限于诗人和散文家的言说，那么，语文学家们就没有理由把语文学仅仅限定为其丰富内容的某一狭小部分。

用不着对上述类似的问题继续再作无谓的精细分析了，让我们来考虑已经着手的事情，即如果根据他们所提出的语文学定义来推论，语文学是否能够存在？当他们把语文学界定成“有关诗人和散文家绝大部分言说的一种专业经验”时，其所指的或者是全部言说，或者是某些言说。假若他们指的是诗人或散文家们的全部言说，那么，首先语文学就不再是“有关言说的绝大部分”的知识，而是“有关言说的全部”的知识了；其次，假若是全部言说，那将是无穷无尽的（因为诗人和散文家的言说是没完没了的）；但是，对于无止境的言说是不可能形成什么经验知识

的，因此语文学将无以存在。而假若他们指的是某些言说，那么，尽管普通民众并不具备任何语文学的专业经验，却也都能理解诗人和散文家们的某些言说；在这种情况下，他们还有什么理由说语文学存在呢？除非他们会这样辩解：“有关绝大部分”这一用词含有这么一种暗示，即语文学家偶尔也会缺少有关所有诗人和散文家的语言的专业经验，会偶尔缺少有关诗人、散文家的语言与普通人的语言不同之处的专业经验。因为很显然，就语文学家是专家而言，其区别于普通人的地方绝不在于具有一丁点语言的专业经验，而应在于对绝大部分散文家和诗人的语言都具备专业经验；并且，语文学家也不会承认他们原本不可能做到的事情——具备关于全部语言的专业经验；既然他们无法佯装知道全部语言，便只说他们知道绝大部分语言而已。然而，语文学家的这种伎俩，算不上是有力的自我辩护，而只能往自己的头上罪上加罪，将自己拖入一种无以复加的窘境。首先，正如“很多”是不确定的、并会产生“堆粒”之类的悖论^[12]一样，“绝大部分”同样无法免去类似于“堆粒”的困境。如此一来，要么让他们为我们给出一个关于“绝大部分”的精确定义，指明这种有关诗人和散文家语言的专业经验究竟可以达到多远的范围；要么他们依然奉行其模糊不定的申言，一再重弹他们知道“绝大部分”的老调，这样他们就不得不遭到类似于“一点一点地加上或减去”的诘问而无以应答。因为，假如一个“非常巨大”的数量是确定的，那么该数量在减去1个单位后仍然是“非常巨大”；如果这个巨大的数量只是因为增加了1个单位就能称为“非常巨大”，而在加上这一个单位之前却不能称作“非常巨大”，那当然是荒诞的。因此，要是人们往他们所谓的“非常巨大”的数量那里一直不停地增加1个单位，这个原本就“非常巨大”的数量当然不会依旧还是一个“非常巨大”的数量；因此，语文学也就难以继续存在，这是“谷堆”（“堆粒”）悖论的必然结局。而且，在论及一个无穷大的数量时，如果断定它是“非常多”，这种断定毫无疑问存在着语法上的弊病。因为，正如“微小”是一个相对的概念、因而它只能相对于“非常巨大”才能理解一样，对概念“非常巨大”也只能相对于“微小”才能加以理解。这样一来，要是语文学家就是精通“诗人、散文家的大量语言”的专家，那么他们就不再是其余的少量语言方面的专家；而如果包含于“大量”当中的量是“非常之多”，而为语文学家所忽略的那部分语言的量又是“非常之小”的话，那么，两者的加总就不再是一个无穷大的量了。不过，哪怕对上述各方面不作细致缜密的论辩，所谓语文学家知道“诗人和散文家大量语言”的说法也是错误的。因为，有如我们在讨论过程中行将证明的那样，还有比这种“大量”多很多倍的语言并不为语文学家所知，所以语文学家所知道的“大量”实际上是“非常之小”的。不过我们暂且先把这一点搁置不表，当下容我们先来考虑另一种观点。

阿司克勒彼亚德也责难狄奥尼修斯把语文学定义为“专业经验”，不过，阿司克勒彼亚德除了提到托勒密所说的那几个理由之外，还对狄奥尼修斯把语文学规定为“绝大部分语言的专业经验”的定义进行了更为严厉的挑剔。因为，技艺的一个特征就在于它是猜测性的，常常受到不可预测事件的制约，比如航海术和医学就是这样；而语文学并不是一种富

于猜测性的技艺，它类似于音乐和哲学。他说，除非他担心生命短暂，因而没有足够的时间来理解全部的语言，但这也是荒谬的；因为在这种情况下，他不是定义语文学，而是在定义语文学家；因为语文学家作为生命短暂的个体，也许只能熟悉诗人和散文家语言的一小部分而已；但是语文学却是关于它们的全部知识。因此，阿司克勒彼亚德通过改变狄奥尼修斯的定义中的一部分并删去另一部分的办法，给出了语文学的又一个定义：“语文学是研究诗人和散文家的语言的技艺。”但是，阿司克勒彼亚德的语文学定义非但无助于原有困难的克服，反倒招徕了有增无减的批评；并且，阿司克勒彼亚德的语言学定义本意是荣耀和抬高语文学的，未曾想却在无意中贬损了语文学。因为，姑且让我们同意“语文学是关于诗人和散文家所有言说的知识”这一定义，但正如离开了散步者就无所谓散步、离开了躺卧者就无所谓躺卧一样，离开了具有知识的人就无所谓知识，离开了语文学家当然也就无所谓语文学。但是，我们已经公认语文学家不可能拥有关于全部语言的知识，因此，所谓“有关诗人和散文家所有言说”的那种知识也是不可能存在的。与此相应，语文学也是不可能存在的。再者，如果语文学是一种技艺，是关于诗人和散文家所有言说的知识，而技艺又是“由诸多理解[表象]构成的一个系统”，^[13]那么，由于没有人能够理解并掌握诗人和散文家的所有言说，语文学必定不存在。

卡莱斯（Chares）在他《论语文学》的第一卷中说道，完美的语文学是“在那种能精确地区分希腊语言和思想的技艺的基础上衍生出来的一种技巧，它不包括那些已为其他技艺探讨过的内容”。该定义后面部分的附加性说明并非多余，因为希腊语言和思想中的某些部分确实是由其他技艺研究的，某些部分则未曾有过任何的探讨。卡莱斯坚持认为，语文学并不是关于其他技艺所研究的内容的技艺或技巧，例如，语文学不涉及音乐中的第四谐音及“诸系统”的变调，也不涉及数学中研究过的日食或诸天体的位置；类似的情况同样也适用于其余门类的技艺。语文学的确不是关于其他技艺所探讨的主题的知识，而是关于未曾为其他技艺所探讨的那些语言及其含义的一种系统化的研究。——这里所谓的“含义”，就是如“pisures的意思是指tessares（四）”，“bessai和ankea的意思指的是‘可通达的地点’”这样的东西：这里所谓的“语言”是指所涉及的各种方言，例如：“这一短语是属于多立克语（Doric）的，那一语段是属于埃奥里亚语（Aeolic）的。”不过，这里的语言不是像斯多亚派那样讲的是短语所指称的东西，相反，它讲的是进行指称的短语本身，因为含义只能从被指称的东西中推衍出来。不过，卡莱斯看起来是在质疑克拉底的一个观点。因为他曾经说过，“评论家”是与语文学家有所不同的，并说“评论家”应当是语言学科的所有方面的行家，而语文学家仅仅具有阐释方言和音节音调之类的东西的娴熟技艺。因而，批评家可以比作工匠中的统领，而语文学家只不过是他的一个属下而已。

以上就是卡莱斯的语文学的定义的特征，在某些方面它比狄奥尼索斯的荒谬定义要显得合理些，但在另外一些方面则显得更糟。因为十分明显的是，卡莱斯的定义虽然让语文学从“堆粒”的困境中解脱出来，并

能将语文学与音乐和数学等这些不同的学科区分开来（这些学科同语文学的确没什么关联）；但无论如何他依然未能挽救语文学，使之免遭“非存在”的厄运，毋宁说他反而进一步加重了这一厄运。这是因为，狄奥尼修斯由于将语文学限定在诗人和散文家的言说内，便多少还限制了语文学的范围，但是此人[卡莱斯]的定义却又让语文学覆盖了整个希腊语及其每一个语义，——我们可以说，这乃是一个甚至连诸神都无法做到的事情。正如我们在前面已经说过的那样，科学研究正是要进行限定，所以绝不可能以无限的东西作为探究的对象；科学的主要任务是要把非限定的东西框定下来。但是，指称的东西和被指称的东西都是无限的，因此，语文学不可能是关于指称的东西和被指称的东西的知识。其次，就词汇而言，各种各样的变化在过去发生过，在现在正在发生，在将来还将发生，因为时间无疑是变化的钟情者，这不光对动植物来说是如此，对词汇来说也是如此。然而，即便是对于一个固定不变的无限者，人类也不可能有什么知识，更不用说是关于一个变化着的无限者了；因此，从这个意义上来说，语文学也不可能存在。再次，卡莱斯或是认为那种技巧（skill）是技艺性的，或是认为它不是技艺性的。假若他所指的技巧是技艺性的，那他为何不把技巧直接冠以“技艺”（art）之名，却偏要代之以从技巧中推衍出来的那个名称呢？假若它是非技艺性的，那么，由于不可能通过非技艺性的东西去理解技艺性的东西，我们自然不可能形成所谓“语法的技巧”——这种“技巧”凭借“技艺”在希腊人的语言中区分出能指是什么、所指是什么。

德米特里乌（Demetrius）——此人的姓是克劳路斯（Chlorus）——和一些其他语文学家还给出了语文学的这样一个定义：“语文学是关于诗人的以及普通人的言说形式的知识。”但是，对于这些人，同样的窘境依旧存在。语文学既不可能理解诗人的所有言说的形式，也不可能理解其中某些言说的形式。由于诗人们总是在谈论诸神、德性和灵魂，而语文学家并没有关于这些事物的专门知识，因而，语文学要研究所有的言说形式是根本不可能的；再者，由于像这样的主题并不仅仅属于语文学家们的研究领域，而且也属于哲学家、音乐家和医生等其他一些学问家的研究领域，这些人也在探讨诗人的“某些言语”；因此，语文学也难以研究和处理“某些言说形式”。其次，在他们的表述中，语文学同时也是“关于日常言谈说形式的一种知识”，如果他们的意思是一个普遍命题，即“语文学家研究日常使用的任何言说形式”，那么，他们就又错了：日常使用中的言说形式是无限的，而无限的东西是不可能成为知识对象的。或许他们把这一定义视作是一个特称命题，即“日常使用中的某些言说形式是语文学的研究对象”；但是即便如此，他们也无法让语文学成为真实存在的东西；这是因为，雅典人会有阿提卡（Attica）一带的日常言谈形式的知识，多里安人（Dorian）也会有多立安一带常用的言谈形式的知识，而演说家同样会有在演讲中使用的言谈形式的知识，医生当然也会有在医学中使用的言谈形式的知识。而如果他们的定义“日常言说的所有形式的知识”，不是指所有那些不同的言谈形式的知识（因为这实际上是不可能的），而是指在方言中普遍性的、被广泛使用的言谈

形式的知识，例如多里安人通常使用某种形式的音调，伊奥尼亚人（Ionian）则通常使用另外一种音调，那么，他们所说的看似合理，实际上却并不正确。因为不存在一种为每一种方言所公认的习惯性用法（多里安人和阿提卡人的方言都太多了），而且，语文学家自认为它们所教给人们的所谓规则也不可能适用所有言谈形式，而只适用那些具有类似音调（比如尖音和重音）的言谈形式；这些规则是不可能包容所有言谈形式的。

我们依据语文学家所给出的“语文学”定义所作的上述例举式的批判分析，已足以表明语文学的无根基。下面，让我们对语文学的那些最重要的原理以及它所借以构建整个体系的那些原理作一番研究和检验。

4. 语文学的部分

关于语文学的部分问题，既然在语文学家中存在着喋喋不休的巨大纷争，我们就不应让那些次要的问题来侵占甚至于替代主要问题的位置，也不应陷入那些对我们当下的目的既无裨益又无恒久性的问题，以免我们的讨论从更为必要的驳难模式中偏转离开去。我们相信，公平地讲，可以把语文学划分为这几个部分：一个部分是技艺的，另一个部分是历史的，还有一个是专业的（也称评注的）——这第三个部分论述和研究诗人和散文作家们的作品。“技艺的”部分系统地阐述有关音素的规则、言说的部门划分、正字法、希腊语的习惯用法以及由此而来的一些问题。在“历史的”部分中，语文学家们教授有关人物的事迹，比如神圣的人物、普通人物和英雄的介绍，另外还有对诸如山脉河流的解说，以及对虚构的故事或人物传说或其他有关描述的记载。在“专业的”部分中，他们将就诗人或散文作家们的言说进行考查，并阐释作家语言中的晦涩难懂之处，还就作家们在表达上的正误、作品的真伪等作出评判和甄别。上述这些就是语文学各部分的大致轮廓。不过，人们切勿把这些部分看作是该术语的精确意义上的“部门划分”，也不可以类比于把灵魂和肉体说成是“人的部分”的那种理解，因为后者往往把各部分当作彼此区别、互不关联的部分来理解，而语文学的各部分——技艺的、历史的以及研究诗歌和散文的——的每一个都是紧密关联、相互交融的。因为对诗歌的考察并不与技艺的、历史的部分相分离，而后两个部分的每一部分也都不缺乏与其他两个部分的相互联系。在那些把食疗、外科手术和药疗看作是医学技艺的“部分”的人的观念中，必然隐含着如下的理解，即三者之间存在着许多相互借鉴的关系（因为饮食若是离开了用药和外科手术就会寸步不前；反之，用药也包含在其他“部分”的功能之中），同样，在我们目前讨论的这个主题中，语文学的每一个部分同样也不是互相独立、彼此分离的。我们预先所详尽作出的这种部门划分，绝不是一个边缘性的问题，因为它使我们理解：如果其中有一个部分被证明为不可靠，那么另外的两个部分实际上也同样地站不住脚；因为它们相互之间谁都无法分离存在。不过，尽管这是一种简明扼要的证明法，我们还是不会采用这种方法；我们会尽力去驳斥语文学的每一个部

分，就如同它并不需要其他两个部分的存在那样。本着按序批驳的原则，我们的论驳从第一部分开始。

5. 论语文学的技艺部分

对语文学技艺部分的细心审查的必要性虽有其他许多理由，但是尤其重要的是下述几点理由：首先，语文学自我炫耀并引以为傲的正是凭其对所谓技艺部分知识的把握，语文学家总是以此去数落那些在其他学科上颇有声誉的人，说他们甚至不懂希腊语的通常用法。其次，语文学家每当在争论中被逼入窘境之时，除了指责论敌的言说完全是外国话、语法都不对之外，往往再也找不到转移论敌注意力的其他更好的办法了。再有，让人感到气不过的是，我们看到这些甚至连两句话都无法熟练地联结起来的语文学家，却一味地企图证明古人中那些精通正确的语言和希腊语惯用法的大师如修昔底德、柏拉图和德谟斯提尼等犯有语法错误。为了反驳他们的攻击，一个辩驳就足以解决问题，即只要证明他们所谓的“技艺”是非技艺性的。我们必须先就“音素”问题作些检讨，因为他们的整个技艺部分的体系正是以音素为基础构建而成的，而我们对音素的否认必将导出这样一个结论，即那些所谓的语文学家其实都是些不合语法的人。

“音素”这个术语有三种含义，即写下来的字母或形式，它的功能（或语音），命名。鉴于语文学家都把语音当作标准意义上的“音素”，我们不妨把对语音的探讨作为我们深入考查的第一步。在书写的形式中共有二十四个音素，语文学家把这些音素总体上划分为两大类，其中一类他们称之为元音，另一类称为辅音。元音有七个，它们分别是 α , ϵ , η , ι , $\omicron$, υ , ω ；其余都是辅音。他们还认为，元音又可区分为三种，其中两个为长元音，即 η 和 ω ，两个为短元音即 ϵ 和 $\omicron$ ，另三个为中性元音，其发音可长可短，它们是 α , ι , υ 。他们还称中性元音为“双重的”（或具有双重音量的）、“流动的”、“模棱两可的”（含糊不清的）、“变化的”（可变的），因为这三个中性元音中的任何一个都天然地具有此时发长音、彼时发短音的转换能力，例如，在下述例句“Ἀρεὺς Ἀρεὺς”中的 α ，就各有长短：

阿瑞斯，阿瑞斯！攻城掠地的猛士和杀人如麻的屠夫。[14]

又如如 Ἰλίου ἐς ἑρην 中的 ι ：

哪怕到神圣的特洛伊，阿波罗也要急于赶去见她。[15]

还有如在 $\upsilon\epsilon\nu\ \upsilon\delta\omega\rho$ 中的 υ ：

不可思议的洪水从天神的云层中倾泻而出。

根据语文学家的说法，在辅音中有些辅音是“半发音”的，另一些是“不发音”（哑音）的。“半元音”的辅音，是指那些在发音时它们自身本来就能发出 ρ 或 ς 或 μ 或与此类似的语音的辅音，例如 ζ , θ , λ , μ , ν , ξ , ρ , σ , ϕ , χ , ψ ；或按某些语文学家所说的，是略去了 θ , ϕ , χ 之后

的八个。“不发音”的辅音是指那些凭它们自身形成不了音节或语音的辅音，它们只有在连同其他音素时才能发出音来，如 $\beta, \gamma, \delta, \kappa, \pi, \tau$ ，或像某些人所说的还加上 θ, φ, χ 。另外，他们还总体上认为，在辅音中，有一些是天然的“阻音”（或送气音），另一些是天然的“流音”（或不发送气音），“阻音”为 θ, φ, χ ，“流音”是 κ, π, τ 。他们认为，只有 ρ 既可发“阻音”也可发“流音”。他们还宣称有些辅音是“双重的”，比如 ζ, ξ, ψ ，因为 ζ 是由 σ 和 δ 组成的， ξ 是由 κ 和 σ 组成的， ψ 是由 π 和 ς 组成的。

对上述这些被语法家们当作音素看待的东西，我不得不认为：首先，他们把其中的某些音素说成是“双重的”，这种说法是十分荒谬的。这是因为，第一，所谓双重的东西是指由两种事物构成的复合物，而音素（元素）当然不应是别的东西的复合物，它必须是单一的、非复合的；因此，所谓双重性的音素是不存在的；第二，如果构成双重性的音素的部分是音素的话，那么，由这些音素构成的双重性复合物也就不再是一个音素了。事实上，构成双重性的音素的部分确实是音素，因此双重性的复合物绝不可能是一个音素。

其次，正如这些所谓双重性的音素能够被否认一样，那些被语文学家认为天然地兼具长、短音的“双重性”音素也终将被否认。因为，如果它们天然就兼具长、短音，那么，要么它们的字母本身形状如 $\epsilon, \iota, \upsilon$ 就能标明这一“时短时长”的双重性，要么还得再附加上“缀符”。然而，字母形状本身并不能表明某个音素天然就“兼具双重性”（“共同的”），因为字母本身无法清楚显示出音素到底是发长音还是发短音，抑或是既发长音又发短音的。正如我们在前面的例子 $\text{A}\rho\epsilon\varsigma$ 中所说过的那样，对于由音素组成的音节，若是离开了附加上去的“缀符”，我们无法确切地知道该音节是发长音还是短音；同样，从字母 α, ι, υ 本身看，看不出它们兼具“双重音量”，毋宁说它们什么都不具有。如此一来，剩下的惟一可能的情况是：惟有与“缀符” [16]相结合时，字母才能兼具“双重性”。但是，这种假定依然是难以成立的。这是因为，当字母附加上了“缀符”时，字母在加上的是长缀符时就发长音，在加上的是短缀符时就发短音，从来也不会长短“兼具”。依此看来，天然的“双重性”音素是不可能存在的。也许他们会辩解说：说这些音素天然就“兼具长短的双重性”乃是就它们能够容许变成或长或短的音的意义上说的。即便是这种辩解，也会在不知不觉中把他们自己推入同样的困境之中。这是因为，那能够成为某一个事物的东西并不等于该事物本身，正如能够成为雕像的青铜仅仅就它只是“能够成为”来说，并不是雕像本身，具有适合于成为船只之性质的木材，并不因此就是船只本身，同样，这类能够成为长、短音的音素在被赋予“缀符”之前，既不是长也不是短，更不是同时既长又短。此外，短音和长音是对立不相容的，二者无法共同存在。因为长音的存在要以短音的消失为前提，当一个长音消失之时，一个短音方才产生。由于这个原因，一个发“抑扬音”的字母不可能发短音，因为抑扬音必定伴随着发长音。因此，如果一个音素天然地就是“双重”的，那么，这种“既长又短的性质”要么同时存在于该音素中，要么每一时刻只存在

一种性质。但是，长音和短音这两种性质是不可能同时存在于一个音素中的，因为，彼此水火不相容的两种截然不同的性质是绝无可能存在于同时发出的一个语音之中的。如此一来，所剩的惟一可能是：在同一个时间内，长、短音当中只能有一个存在。然而，这一种选择也是难以置信的，因为当音素是短音时，或当音素是长音时，在那一个时间中的音素是不可能兼具长音和短音的，而只能仅仅是短音或仅仅是长音。

我们可以将同样的驳论方法，运用到对“阻音”、“流音”或“二者兼具”的音素的批判分析中去。我们认为在这里只须提一下这种驳论就已经足够了。

既然所谓“长短音二者兼具”的音素已经被否定，并且我们也已经证明它们只能要么是短音，要么是长音，那么，随之而来的情况是，每一个音素都是双重性的：一方面天然就是长音，另一方面又天然就是短音。那么，由于 α 、 ι 、 u 这几个因素所具有的双重性，“发音的”音素（或元音）就不再只有7个——即2个长元音 η 和 ω ，2个短元音 ε 和 o ，以及3个“长短音兼具”的可变元音 α 、 ι 和 u ；而是总数将是10个了——5个长元音即 η 、 ω 和发长音的 α 、 ι 、 u ，还有5个短元音即 o 、 ε 和发短音的 α 、 ι 、 u 。并且，根据语文学家们的又一假定，缀符除了可以标示“长”和“短”两种属性之外，还可以标示“高音”、“低音”、“扬抑音”、阻音和流音等属性；因此，每个元音只要标上缀符，具有上述这些属性中的一个，便可以成为一个新的音素。正如我们业已发现的那样，既然一个音素不可能长、短音兼备，而只能或者是长音——当它标着长音的缀符时，或者是短音——当它标着短音的缀符时；依此类推，一个音素同样也不可能高、低音兼备，也只能是当具有高音的缀符时就只是高音，或当具有低音的缀符时就只是低音；其他的缀符的效果也依此类推。鉴于2个短元音可以被标上五种缀符即短、高、低、阻和流，2个短元音就成为10个短元音。2个长元音由于不仅能标上长、高、低、阻和流的缀符，而且还能天然地标上“扬抑音”的缀符，这么一来就成了12个长元音。而那3个“长短兼具的可变”元音的每一个如果又都加上7种缀符，那么就会变成21个元音。如此屈指算来，元音的总数就有了43个！这些元音再加上17个辅音，音素的总数就不是24个，而是60个了。

不过，还存在着另一种不同的论驳，该论驳所证明的元音数目要比现在语文学家们所热衷的“7个”还要少！这是因为，若按语文学家的说法，如果 α 在它是长音和短音时并不是不同的音素，而是一个“共同的”（二者兼具的）音素，而且 ι 、 u 也是如此，那么，由于 ε 和 η 二者都具有这种潜能：当 η 发短音时就成了 ε ，当 ε 发长音时就成了 η ， ε 和 η 就应当属于一个“共同的”音素了。按照同样的道理，因为 o 和 ω 只存在发音长短的不同， ω 不过是发长音的 o ， o 不过是发短音的 ω ， o 和 ω 当然也是一个“共同的”音素。作上述论证的学者于是把那些主张存在7个元音的语法学家说成是缺乏判断力的人，因为他们未能洞悉到只存在5个元音的这一简单事实。

与此相反，又有一些哲学家宣称，另外还存在着一些具有不同于传

统的元音的潜能的音素——例如αλ、ου以及其他具有类似性质的音素。这是因为，“音素”之所以是一个元素，就在于它具有一个非复合的、单一性的发音，有如α、ε、ο和其他字母的发音一样。既然αλ和ελ的发音是单一的、同一种类型的，那么它们就是音素。我们之所以把这些字母的发音看作是单一的、同一类型的，其理由从下述的阐释中是不难看到的。所谓复合的发音，是指它不能把开始震动发音器官时的同一种声音性质自然而然地保持到终了，而是会随着发音的延续有所变化。相反，那些的确具有“音素”性质的单一的发音的性质则自始至终都不会有变化。因此，当ρα的发音延续进行时，很明显感官对它在发音末尾时的感受与发音开始时的感受就不同：感官首先会被ρ的发音所震动；在ρ的声音消退之后，又会获得纯粹发α音时的感受。因此，ρα以及其他所有的类似发音都不是音素。然而，如果发αλ这个音，情况就全然不同了，在开始时所听到的那个特别的音调是与终末时所感受到的音调完全相同的，因此αλ就是一个音素。既然ελ和ολ的声音听起来自始至终都是单一性质的、非复合的，不曾发生过任何改变，其情况与αλ的发音别无二致，所以这些字母也当属音素无疑。

我们暂时把这个思路放在一边，来看看语文学家还可能面临的另一个更为棘手的驳论。鉴于α、λ、υ这3个音都能够发长短音，如果我们因此就把这三个音素称为“兼具”音素的话，那么，我们就不得不承认所有音素都是“兼具”音素，因为每个音素都可以加上4个“缀符”，即低音、高音、流音和阻音。而如果语文学家不允许我们说每个音素都是“兼具”音素，那么我们同样有理由不允许他们借口α、λ、υ具有发长、短音的潜能就把这3个音素称为“兼具”音素。

既然我们已经证明了语文学所谓的“音素”是十分令人生疑的，我们也就完全可以结束就这个问题所作的探究了。因为当语文学家们不能再坚持那些原理时，对于在原理基础上产生的东西，他们还能有什么可说的呢？尽管如此，作为一种例证而进一步检查由那些原理产生的东西，也并非无关宏旨之事。“音节”的形成既然立足于“音素”的基础之上，不妨让我们对音节进行一番审视。

6.论音节

每一个音节或者是长音节，或者是短音节。语文学家认为，长音节有两种类型，一种是本来（天然地）就有的，一种是通过排列（位置变换）才有的。本来就有的长音节又有三种情况：其一是这个音节包含了一个发长音的音素，例如单词 $\eta\omega\varsigma$ 就是这种音节；由于该单词包含了两个本来就是长音的音素η和ω，其中的每一个音节就都是长音节；其二是由两个元音组成的音节，就如单词αελι中的情况，由于其中的每一个音节都由两个元音构成，从而该单词的两个音节都是长音节；其三是该音节包含一个“兼具长短音的音素”，并且该音素此时发长音，比如在单词 $\Lambda\pi\eta\varsigma$ 这种情况中，因为这里的“双重性音素”此时发长音。上述三种

不同的方式都能使音节天然地成为长音节。至于通过位置变换而成长音节的，又有五种方式，它们是：或者是该音节以两个单辅音结尾；或者是该音节的下一个音节以两个辅音开头；或者是该音节以一个辅音结尾而它的下一个音节以一个辅音开头；或者是该音节以一个双写音素结尾；或者是在该音节的后面被插入了一个双写音素。如果每一个音节都是以语文学家的“技艺”中所指明的那些方式而或长或短，那么，只要我们能够证明长音节和短音节都不存在，语文学家们也就没“词”了。因为，正如音节随着音素的被否认而被推翻一样，音节如果不存在了，那么，不论是单词还是“言说的各部分”，也就都不存在了；结果，“言说”自身的存在也必将不攻自破了。

一个短音节如果要能存在，就必须首先有一个使音节得以存在于其中的最小单位的短暂时间。但是，正如我们行将证明的那样，由于每一段时间都是可以无限可分的，所以，就不存在“一个最小限度的时间”，因而并不存在一个占据短暂时间的短音节。要是他们辩解说，他们所谓的短暂而最小单位的音节并不是指本性上最微小，而是指对感官而言最微小的音节，这种辩解只会加重其困境；因为我们能很容易地发现，他们名之曰短音节的东西，即便对感官来说也是可分的。例如音节 $\epsilon\rho$ ，我们可以通过感官感觉出声音 ϵ 的发出先于声音 ρ ；反之，要是我们想发 $\rho\epsilon$ ，我们又能感觉到声音 ρ 先产生，尔后才产生声音 ϵ 。任何事物，如果能被感官感受到它有一个先出现的部分和后出现的部分，那么它对感官来说就不是最微小的。语法学家所说的“短音节”明显地具有一个先出现的部分和一个后出现部分，因此，对感官而言，并不存在一个所谓“最微小而短暂的音节”。音乐家们或许还能提供给我们一些非理性的时间及延长的音调，然而，对于那些并不承认这种巨大的无限，而只是在划分长短音节的人来说，循入这一借口中是不合法的。因此，短音节不存在。

再次，长音节也不存在。语文学家们认为，长音节是双时性（双重）的。但是，两个不同的时间不可能彼此共存。因为，两个不同的时间之所以被区分，是由于一个时间存在于现在，另一个不存在于现在；然而如果一个时间存在于现在，而另一个并不存在于现在，那么这两个时间就不可能彼此并存。因此，如果长音节是“双时性”的，那么，其必然的结果是：当它的第一个时间出现（存在）时，第二个时间就尚未出现；而当它的第二个时间出现时，第一个时间就不再存在了。由于长音节的两个部分不可能共存，那么，作为整体的长音节也不存在，能存在的只是其中的一个部分。但是，音节的一部分并不是音节本身，否则，长音节和短音节就别无二致了，因此长音节不存在。语文学家又会辩解说，长音节可以通过“联合记忆”（joint memory or concurrent recollection）^[17]被理解（那就是说，通过记住已经发出的声音，并感受正在发出的声音，我们就能够把这两者的联合理解成为一个长音节）；——如果他们说的就是这个意思，那么，他们还是将不得不承认，诸如此类的所谓音节也是不存在的。这是因为，倘若这种音节能够存在，那么它或者存在于先发出的声音中，或者存在于后发出的声音中；但是这二者都不可能仅仅依凭其自身而存在，所以其中任何一个都

不是一个音节；因而，长音节既不存在于先发出来的声音中，也不存在于后发出来的声音中。长音节因此也就不可能存在。并且，即便这样的音节能够存在，它也只能是个短音节，而绝不可能是个长音节。另一方面，长音节也无法同时存在于两个先后不同的声音中，因为当其中的一个声音存在时，另一个声音就不存在；而从一个存在的东西和另一个不存在的东西中，我们是无法理解任何应当是由这两个部分复合而成的东西的。因此，长音节不存在。

我们还应提一下“单词”和“言说的各部分”所面临的与此相类似的困境。首先，正如刚才我们已经指出过的那样，如果音节不存在，“单词”也不能存在；因为各单词正是从音节那里获得自身的材料的。其次，我们按照相同的反驳思路，完全可以将同样的批判直接运用到对“单词”本身的驳斥中去。因为，单词或者是一个音节，或者是几个音节构成的；不论在何种情况下，单词的存在均面临着我们在反驳音节时所提到的种种困境。为了不至于对此感到迷惑和不解，我们有必要就这一点对语文学家再多说一些东西。

当语文学家把某些东西——比如名词、动词、冠词以及其他一些东西——称之为“言说的各部分”^[18]时，他们究竟是从哪里搬来这个称号的呢？他们或者把这些东西说成是言说的整体，或者说成是言说的部分，但是言说既不能被理解为一个整体，这些东西也不能被理解为言说的部分。为了不至于让我们的讨论偏离语法原则这个议题，不妨让我们举几个符合语文学家的假设的例子作详细的分析。我们假定下面这句诗是一则“言说”（或句子）：

噢，女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯（Peleus Achilles）心中的愤怒吧！^[19]

该句的组成部分有：名词“愤怒”，祈使性动词“歌唱”，阴性名词“女神”，“珀琉斯”是父姓名词，另外还有一个专有名词“阿基里斯”。依此看来，或者句子是与其组成部分不同的另一个东西，而各个部分又是与句子不同的东西；或者，各组成部分的聚合就是句子了。假若句子是不同于其组成部分的另一个东西，那么很显然，当抽去句子中的各部分时，应当还能留剩下句子。然而事实上，当抽去句子的所有部分时，我们上面所给出的诗句根本就不可能存在；甚至只要我们将例句中的任何一个部分比如“愤怒”或“歌唱”抽离，那么这句诗文马上就不存在了。而假若把句子理解成句中各部分的聚合，那么，由于聚合除了聚合起来的各部分之外不会再有别的東西，正如距离除了间距开来的各个事物之外不再有别的東西一样，因此，被理解为各部分之聚合的句子是不存在的。当整个句子不存在之时，句子中的任一部分也是不可能存在的。所以，正如没有了左手就不会有右手一样，要是作为整体的句子不存在，它的各个部分同样也就不存在。依此观之，假若他们把各部分的聚合看作就是整体性的句子，那么最终的结果必然是：他们不得不把句子的部分说成是各个部分相互之间的部分。因为，如果存在的不是整体（句子）而是部分们自己，那么，句子的部分也只能是部分们彼此的部分。但是这是多么地不合乎理性啊！部分当然应当被包含（存在）于各部分的整体之

中；每一个部分在整体中均有自己的位置，并有着自己的现实性。而不可能包含于彼此之中。例如，双手是人体的部分，手指是手的部分，指甲是手指的部分，从而可以说双手包含于人体中，手指包含于手中，指甲包含于手指中。但是，右手并不能替代和包办左手，食指也不能完全取代拇指，头也构不成脚，脚也构不成胸。因此，我们当然不能说句子的各部分乃是部分彼此的部分，因为要是如此，部分也就会彼此相互包含，如“愤怒”就得包含于“歌唱”之中，“歌唱”就得包含于“女神”之中，简言之，所有的部分包含于所有的部分之中，——而这是不可能的。既然句子的部分不可能是它们自己相互之间的部分（因为这种情况是难以想象的），而且句子若没有了部分就会流于空无，部分若没有了部分们自己也会流于空幻，我们就不得不说，句子的部分不存在。因此，句子也不存在。

我们也许还可作如下的驳难。假若“愤怒”是诗句的一个部分，它或者是整句诗的一个部分，或者是“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”的一个部分。然而，如果它是整句诗的一个部分，那么，既然作为整体的诗句之所以能被理解，只有在包含了“愤怒”之后才是可能的，“愤怒”也就成了它自身的一个补充部分；这么一来，“愤怒”就既大于自身又小于自身。就“愤怒”作为被它自身所补充来说，“愤怒”大于它自身，因为被补充了的东西要大于用来补充的东西；而就“愤怒”作为用来补充自身的那个东西来说，“愤怒”又小于其自身，因为用作补充物的东西要小于被补充的东西。鉴于上述这些结果难以置信，因此，“愤怒”不可能是整个诗句的一个部分。另一方面，“愤怒”也不可能是该诗句在除去了“愤怒”之后所剩余部分的一个部分——我的意思是说它是“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”所组成的一个余下的句子。这是因为，首先，部分理应包含于它所从属的那个东西之中，而“愤怒”并不包含于“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”之中，因此，它就不可能是这一余下之句子的一个部分。其次，短语“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”并不需要任何补充，因为它就自身来说就是一个完整的句子。但整个句子——我的意思是说整句诗——并不是“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”，因此，“愤怒”也不是这剩余句子的一个部分。如果“愤怒”既不是整个诗句的一个部分，也不是所剩余的句子的一部分，而除此之外又不可能有别的东西存在，那么，“愤怒”就不是任何句子的一个部分。

上述就是我要阐述的对“言说（即句子）的各部分”的总体性反驳。当我们继续考察他们的各种专门技术理论时，会发现更多无意义的空谈闲聊。我们不必去漫游其全部的领域，因为其中尽是些语文学家空泛的冗词赘语和老妇式的唠叨。我们只须采用酒商们所惯用的办法就行了：因为正如酒商们从一丁点儿样品的品尝中就可判断出整船酒的品质一样，我们只要从他们的“技术”中抽取出一部分——比如“名词”——加以剖析探问，就足可获取对语文学家在论述其余部分方面所具技巧的一个总体印象了。

7. 论名词

语法学家们认为，有些名词天然（或译“自然”）是阳性，有些名词天然为阴性，有些名词则天然为中性；有些名词天然为单数，有些名词天然为双数，有些名词则天然为复数。其他的特性则都与这些相关。下面我们来探讨一下究竟何谓“天然”。“天然”或者是指那些最初说这些名词的人所发出来的是“自然的”声音，例如哭声就是疼痛时发出来的一种自然声音，喊声就是欢乐或赞美时发出来的一种自然声音；有人因此认为有些名词天然地就属于这一种类型，另一些名词天然地属于另一种类型。另外，“天然”还可以是指每一个名词在当下能自然地使我们感受到它是阳性的，尽管我们并不认为它是阳性的；在另一场合又能自然地指示我们它是阴性的，尽管我们也并无此愿。不过，谅必语法学家还不至于敢声称自己讲的是前一种含义的“天然”，因为以语法学家的痴笨，如何能够明断出名词或是由于自然，或是由于习俗，抑或是部分由于自然部分由于习俗呢？我们要知道，即使对那些在自然科学方面有着极高造诣的人来说，由于对立双方论据的力量均衡，对此要作出明断也是件颇为棘手的事情！况且，上述这种观点还会面临一个强有力的驳难——对此语法学家即便能够勉为其难地硬撑着辩抗，也终究无法提供一个能令人满意的回应。假若名词能自然地存在，并且在每一个言谈场合下其含义都不受习俗的影响，那么，所有人理应能理解所有人的言谈，也就是说，希腊人能理解外邦人的言谈，外邦人也能理解希腊人的言谈，并理解其他不同的外邦人的言谈。但是，事实上情况远非如此。因此，名词不可能自然地具有其意义。语法学家看来也不敢贸然下此断言。但是，倘若语法学家认为每一个名词能自然地表示它或是阳性的，或是阴性的，或是中性的，并据此断定有些名词天然地是这种类型，另一些名词天然地是那种类型，那么，他们的基础就更不稳定了；因为我们要再次向他们指出，能使我们自然地感受到的那些东西，理应也能给所有与我们相类似的人以同样的感受，而不会是给这一些人以这种感受，给另一些人则以另一种截然相反的感受。例如，火能“自然地”温暖外邦人和希腊人、无技术的人和有技术的人，它不会给希腊人以温暖感而给外邦人以刺冷感；雪能“自然地”给人以冰冷感，它绝不会给某些人以冰冷感而给另一些人以温热感。因此，那能“自然地”给我们以感受的东西，应当以相似的方式影响所有不存在感官弱障的人。然而，事实上同样的名词却不能给所有人以同样的感受；对某些人来说是阳性的，对另一些人来却是阴性的，对其他人来说又成了中性的。例如，雅典人说“坛子”（ $\eta \sigma\tau\alpha\mu\nu\sigma$ ）时用的是阴性词，而伯罗奔尼撒人则用阳性的词（ $\sigma\sigma\tau\alpha\mu\nu\sigma$ ）；有些人用阴性的词说“圆形大厅”（ $\eta \theta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ），有些人则用阳性的词（ $\sigma\theta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ）；有些人用阳性的词说“灯”（ $\sigma\beta\omega\lambda\omicron\varsigma$ ），有些人却用阴性的词（ $\eta \beta\omega\lambda\omicron\varsigma$ ）。无论是哪一种意义上的说法，我们都不能说它是错的，因为每一种处理词的方法都是依从习惯确定下来的。甚至同一个人说同样的名词，也会有所不同。一个人说“饥饿者”时，有时可以指阳性（ $\sigma\lambda\iota\mu\omicron\varsigma$ ），有时可以指阴性（ $\eta \lambda\iota\mu\omicron\varsigma$ ）。

）。因此，一些名词是阳性，另一些名词是阴性，这并不是“自然地”使然的，而都是因习惯用法所导致的；因此某些词为这一种类型、另一些词为那一种类型。再者，假若一些名词能自然地是阳性的，另一些名词能自然地是阴性的，那么，雄性的事物理应都冠以阳性之名，雌性的事物理应都冠以阴性之名，非雄非雌的事物则理应冠以中性之名。然而情况也并非如此，对雄性事物我们经常会以阴性名字相称，对雌性事物我们也会以阳性名字相称；对那些非雄非雌的事物，我们则会用那些或阳性或阴性的名字称呼它们，而不是用中性的名字称呼。因此，即使下述这些事物是雌性的，例如渡鸦、鹰、小昆虫、甲壳虫、蝎子、耗子等，人们依旧还是用阳性的名字冠名之；与之相反，下列事物哪怕明明是雄性的，例如燕子、乌龟、乌鸦、蝉、鼯鼠、蚊子，人们照样也给标上阴性的名称；与此相似，虽然“靠床”本身既不属雄性事物也不属雌性事物，却被人们冠上了阴性的名字 κλινη；虽然“柱子”本身是中性的事物，却也被人们冠以阳性的名词 στύλος。^[20] 依此看来，如果没有任何名词是自然（天然）的阳性或阴性的，那么试问，对那些反常地说“ο χελιδων（燕子）”和“η αετις（鹰）”^[21]的人，语法学家又该作何指责呢？语法学家或者基于“燕子”（χελιδων）“自然是阴性的”之理由去批评他，然而这个人已经通过加阳性冠词的方法使这个词变成阳性了；或者，语法学家基于习惯用法业已确定这个词是阴性而不是阳性的理由去责怪他。但是，一方面，假如语法学家采纳前一种理由，即“燕子”自然是阴性的，那么，正如我们前面业已表明的那样，由于名词无所谓自然是阴性的，从而应该用这种方式还是用那种方式来表达“燕子”就成了一件无关宏旨的事了；另一方面，假如语法学家采纳后一种理由，即该名词已被习惯用法规定为阴性的，那么，判断言说正确与否的标准就已不再是什么“技术的”和“语法学”的理论，而是对于非技术的、简单的实际通常用法的遵从。

我们还能运用类似的论证来批驳名词的单数和复数。我们往往可以用复数的名词如 Αθηναι（雅典）和 Πλαταιαι（普拉蒂亚）来指称单个的城市，反之，我们不仅可以用单数的词，也可以用复数的词指称同一个地方，比如 Θηβη（忒拜，单数）和 Θηβαι（忒拜，复数），Μυκηνη（迈锡尼，单数）和 Μυκηναι（迈锡尼，复数）。对这些不合常规的用法，随着我们探讨的深入继续，我们还会进行更为缜密的考论。

至此，鉴于我们已经通过例举的方式领略到了语法学家们关于上述这些问题看法的“精确性”；在我们转入下一个论题之前，不妨让我们再对这一问题略作考量，——我的意思是，让我们看看按语法学家们的观点，其所谓的“言说”或“言说的部分”究竟所指为何？言说或者是有形的声音，或者是不同于声音的那无形的“言说”（即含义）。但是，谅必他们不会断定言说就是声音。这是因为，当声音发出来时，人人都能听到它，不论是有文化的人还是没文化的人。然而，言说以及言说的各部分只有希腊人和那些对语法原则颇为娴熟的人才能听懂并理解；因此，言说以及言说的部分不可能是有形的声音。它们也不可能是无形的“言

说”(含义)，这是因为，除了物体和无形的虚空^[22]，另外还会有什么无形的东西存在呢？对此，在哲学家当中不是依然还存在着源源不尽的巨大论争吗？因为，按独断论者的说法，能够运动的东西是有形的，而如果那东西是静止的，且能无阻碍地容许物体进入其中，那它必定是虚空（“无阻挡性”即“可入性”乃是虚空的属性）；而如果那东西能阻挡物体进入其中，那它必定是物体，因为不可入性乃是物体的属性。再者，当有人说无形的“言说”存在时，他或者只依凭简单的“武断”，或者还得援引另一个证据。假若他仅凭武断，那么他必将会遭到一个与之相反的武断的反驳；而假若他求助于另一个证据，那么，由于论证（证据）自身还必须凭靠一个无疑问的前提才得以成立，而该前提还是“言说”，这样一来，他就是在使用有待证明的东西——就像它已经解决了似的——来自我证明。从而就不会有人相信他。正是基于这一理由，由于言说既不可能是发出来的声音（有形的），也不是声音所指称的无形的“言说”（含义），而除此之外又想象不出还有什么其他的选择；因此，言说不存在。

不过，暂且让我们认可语法学家所期望的结论，即言说以及言说的部分是存在的，那么，试请回答这样一个问题：你们究竟是如何把言说划分成不同部分的？

8. 论言说的部分

鉴于对韵律诗的划分主要是两种，其一是格律，即把诗句划分成音步；其二是把句子划分成各种部分（成分）。为此，要彻底驳斥语文学家，就得对上述的每种划分法都给以抨击批判。一方面要通过对语文学家划分的所有音步的否认，来抨击其韵律划分的方法，另一方面则通过证明其句子划分的虚幻性，来抨击其划分句子各部分的方法。不过，考虑到我们在“批判音乐家”中将会就“音步”问题作专门的探讨，为避免重复，也为了避免再次论及同样的问题，我们拟将语文学家在音步问题上所遇到的窘境延搁到合适的时候再来分析；目前仅限于考论句子划分成部分的问题。

对一句诗的划分，往往是从该诗句中减去某些词或加上某些词，比如，他们从整句诗那里分离出“愤怒”（μηνιν）一词并将它减去；与此类似，人们还可以把“歌唱”（αιδε）以及其余各部分从句子中减去。有时他们又把一些东西加到有所省略的词中去，比如我们把α加到“αμ εμεων”（吐着鲜血）中去，因为完整的表达乃是“αμα εμεων”。同样，我们也可以把ε加到“βη δ ακεων”（他安静地离去）中去，因为完整的表述应该是：“βη δε ακεων”。但是，从一事物中既不可能减去某个东西，也不可把某个东西加到一事物中去，^[23]所以，语法上的所谓“部分划分”也是不可能的。关于减去的不可能性，我们可以从下述的论证中得到印证：如果要从某物中减去某东西，那么，减去的这个东西，或者是从整体中减去的一个整体，或者是从一个整体中减去的一个

部分。然而，从一个整体中减去一个整体是不可能的，因为一旦整句诗被写下之后，假若减去的東西正是一个整体，那么我们就将整句诗减去。因此，要是承受“减去”这一行为的那句诗依然还存在着，那就足以说明从整句诗中压根儿就没有减去整句诗，因为当一个整体被减去了一个整体时，它怎么可能依旧还是一个整体呢？而要是被减的那个整体不再存在，那么很显然，从不存在的東西中是无法实施“减去”这类事情的。其结果必然是：不可能从整体中减去一个整体。“减去”也不可能是从一个部分中减去一个整体，因为整体不可能包含于部分之中，例如，“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯的愤怒”不可能包含于“愤怒”之中。然而，由于减去的東西理应包含于被减的那个事物之中，如此一来，留待说明的可能情况只剩下两种：减去的東西或者是从一个整体中减去的一个部分，或者是从一个部分中减去的一个部分。但这两种情况同样也是问题重重。这是因为，假若“愤怒”是从整句诗中减去，那它无疑也是从它自身中减去；这一是由于整句诗被认为是包含着这个词的，二是由于假如它能够从整句诗中减去，那么整句诗所余下的句子也被减损了，而不再是毫无变化。因为被减去東西的那个東西不能说是毫无变化的。再者，当“愤怒”被从整句诗中减去时，会从那整句诗的每个部分中都减去某些東西，但这显然是荒诞的。所以，由于既不可能从整体中划分出整句诗，也不可能从一个部分中划分出一个部分，又不可能从一个部分中划分出整个诗句，更不可能从整体中划分出一个部分，而除此之外又没有别的可能的操作方式，循此可见，句子的划分对语法学家来说也是件不可能之事。

其次，即使在那些省略了元音的短语中，加上任何字母也是不可能之事。我们若把“言说”不是当作音节或音素——语法学家们在划分中进行的“添加”主要就是这些——而是当作所有不同的短语看待，这一点就会更加清楚了。这样一来，假若把那半句诗“女神，歌唱珀琉斯·阿基里斯”写下来（因为，我们暂且认可这是一个半句诗，并假定能够把“愤怒”加到该半句诗中去，并结合成一句完整的六韵步诗），那么，我们不禁要问：我们能把“愤怒”加到什么东西上去呢？有三种可能：或者把“愤怒”加到它自身中去，或者把它加到业已写下来的那半句诗中去，或者把它加到由二者共同组成的六步诗中去。但是，我们无法把“愤怒”加到它自身中去，因为它不是别的，正是它自己；它不可能双倍于自己，也就谈不上把自己加到它自身中去。那么，我们能把“愤怒”加到那业已写下来的那半句诗中去吗？若是把它加到整个的半句诗中去，就意味着强使它与另半句诗相等，那它岂不也成了半句诗？因此结果竟是这样：我们不得不说长长的半句诗与短小的一个词——“愤怒”——相等，于是也变成了短小的。而如果假定实际上能把愤怒加到诸如“歌唱吧”等半句诗的全部中去，短小的词——愤怒——就会由于与那半句诗同样大，于是又成了长长的東西。又若假定把愤怒仅仅加到“歌唱”中去，那么，其相加后的整体无法构成一句六韵步的诗句。如此一来，所剩的惟一的可能是：把愤怒加到二者的结合即“愤怒”和先前写下半句诗的结合中去，也就是加到一个完整的六韵步诗行中去。但是，这是完全难以置信的。这

是因为，那承受“加上”这一行为的东西在此之前就已经存在了，而由“加上”所产生的那个结果当然不可能先于“加上”这一行为而存在。因此，我们不可能把“愤怒”加到那个加上“愤怒”后所产生的结果——即那句完整的六韵步诗行——中去。因为当我们在加上时，它还尚未成为一句完整的诗；而当它已经是一句完整的诗之时，“加上”这一行为已不再进行了。至此，我们先前所提出的任务可以宣告完成了：既然既不存在加上，也不存在减去，语法学家所谓的划分方法随之也就被消灭了。

鉴于我们已经深入考问了语法学家在上述问题上的“精确性”，那就不妨让我们继续就他们在写作上的“效力”问题再作一番审视吧。

9.论正字法

语文学家们认为，正字法有三种模式：（字母的）数量、（字母的）性质和（音节的）划分。所谓“数量”是指诸如在拼写单词时我们会问：是否应在与格上写ι？在拼写ευχαλινον和ευδυνς时，是只拼写字母ι呢还是ει？所谓“性质”则指诸如在拼写σμιλινον和Σμυρναν时，我们得思量前面的那个字母应写成ζ还是σ？至于“音节的划分”，指的是诸如在单词οβριμς中，字母β是第二个音节的开头呢？还是第一音节的末尾呢？还有如在名字Αριστιων中，我们该把字母σ置于什么位置^[24]？在这里，即便我们不提那些令对手更为难堪的驳难，这种“语法技术”的无效用性也是明白无疑的。这首先是因为人们对正字法存在着不尽的分歧意见，其次是因为正字法并无实际效果。正字法的技术家们此起彼伏、漫无止境的互相论争，对同一个单字，某些人坚执用这种方式拼写，另一些人则坚持用那一种方式拼写；我们不免要问：如果有关正字法的技术对生活有益，那么，由于有关正字法的纷争扑朔迷离，不论是我们还是对正字法争论不休的每一个语法学家，一旦涉及到词语的拼写问题，一定会乱成一团而不知所措。但是情况恰恰相反，我们也好，语法学家们也好，都未曾因此陷入任何的混乱不适之中；只要人们不是从所谓的正字法技术出发，而是从更为普适的、无争议的实用拼写出发，只要切合为我们（语法学家和非语法学家）所实际采用的、对名词的含义标示来说不可或缺的那些原则，而完全不管那些毫无必要的东西，我们完全能够在毫无争议中顺利地达到我们的目的。由此可见，由语法学家们所给出的所谓正字法的“指导”，对生活并无助益。

这些就是立足于语法学家对正字法存在的无尽纷争所进行的批驳。至于从正字法本身几无裨益这一基础上进行驳论，也是一目了然的；因为我们完全不会由于比如不知道下面的问题而受到伤害：我们在拼写与格时要否用ι？在拼写单词σμιλινον和Σμυρναν时是用σ还是用ζ？在拼写名字Αριστιων时，应该把σ与前面的音节相连还是与后面的音节相合？在拼写σμιλινον时，如果由于用了σ而不用ζ会导致其含义不再是“一把手术刀”，而是“一把镰刀”；或是在拼写名字Αριστιων时，如果把其中的σ与后一音节即与τ相合、而不是与前一音节即与ι相联，就会导致它的意

思从“用早餐者”变成“用餐者”（就如一个诙谐风趣的人所说的那样），那么，这些词的拼写倒确实不再是件无关紧要的无谓小事了。但是，实际上不管人们采用什么拼写形式，词义毫不变化。Σμῖλιον还是 σμῖλιον，不管它是用σ开头还是用ζ开头；Ἀριστιων总是 Ἀριστιων，不管我们是把其中的σ与ι相联还是与τ相合；那么，语法学家们围绕这些问题所进行的喋喋不休、空泛愚蠢的论争，还会有什么意义呢？

至此，我们已经以极为概要的方式探讨了正字法。为完成对语文学家技术部分的驳难，不妨让我们就他们是否拥有揭示“希腊语”（或希腊人习惯语）的系统方法的问题作进一步的考量。

10. 论希腊语的习惯用法

一个人必须多少留意语言的纯正性，这是件极其明白的事，因为那些经常使用外国话（不合语法规则的语言）或经常讲一些有语病的话的人，会遭到人们的轻视，被看作是没文化的人，而那些说着纯正希腊语的人，则能清楚准确地表达自己的思想。不过，“希腊语”存在着两种不同的类型，一种与我们通行的用法不同，似乎与语法规则相一致；另一种则遵循每个希腊人的通行用法，它源于日常交谈中的观察和构词。例如，从主格 Ζεύς（宙斯）以类推的方式构设出 Ζεός、Ζεῖ、Ζεᾶ 等不同词形，就属于第一种类型的“希腊语”的变格构词；而如果只是简单地说 Ζηνός、Ζηνι、Ζηνα 的人，则是在按第二种类型的“希腊语”构设词形。其实，后一种类型的希腊语更为我们所喜闻乐见。既然存在着两种类型的“希腊语”，我们将基于那些业已指出的理由宣称：惟有第二种类型的希腊语才具有巨大的效用；而根据我们行将指明的理由，第一种类型的希腊语可谓没有任何效用。在一个通用着某种特定的当地铸币的城市中，任何一个使用这种通货的人都能够畅通无阻地在该城市从事商贸往来，而对一个不愿采用这种货币而宁要自己铸造某种新钞并企图把它流通开来的人来说，无疑是一个地地道道的蠢货。在日常的交谈中，情形也是如此，一个拒绝入乡随俗遵从业已为人们所普遍采用的交谈模式（类似于通货）谈话，而一味地企图创设出一种新的专属于他自己的交谈方式的人，可能是疯了。因此，如果语法学家提供给我们一种所谓“类推法”的语法技术，并许诺说凭借这种“类推”技术可以强使我们按那一种“希腊语”的形式交谈，那么，我们不得不遗憾地指明，这种技术是没有什么根基可言的；那些努力要“正确交谈”的人，最终将不得不转而去求助于非技术的、朴素而常用的交谈方式，不得不遵循那些与大多数人的使用法相一致的规则。

如果存在着有关“希腊语”的技术，那么该技术或者具有某些它赖以建立起来的原则，或者不具有。至于该技术不具有原则，这一点是连语文学家都会否认的，因为任何一门技术都只有在原则的基础上方能建立起来。而如果该技术须以某些原则作基础，那么，它的原则或者是技术性的，或者是非技术性的。假如这些原则是技术性的，那么，这些技术

的构建必然地或者是依凭于它们自身，或者是依凭于另一种技术，而这另一种技术又得依凭于第三种技术，第三种技术又必须依凭于第四种技术，如此以往，以至无穷。这样一来，就会使这种有关“希腊语”的技术没有了“开端”（原则），从而我们也就无从谈起什么技术。要是它的这些原则是非技术性的，那么，它们不是别的，不过是通行的用法而已。因此，到头来通常用法还是成了区分何为“希腊语”、何为“非希腊语”的标准，而绝不是什么关于“希腊语”的技艺。其次，由于有些技艺——比如说雕塑和画画——确实是一种技艺，而那些自称是“技艺”的某些其他技艺——比如说占星术和祭献术——却不是完全的真正的技艺；因此，为了能让我们能够明确知道所谓的“希腊语”技艺仅仅是一种自夸呢，还是具有实质性力量，我们必须要有拥有一种能据以检验的标准。这一标准或者是技术的——因为它被用来检验那种判断“希腊语”的技艺究竟能否进行准确判别，或者是非技术的。但由于前述的无穷后退，该检验标准当然不可能是一种关于“希腊语”的技术性标准；而如果该检验标准是非技术的，那么，除了通常用法之外，我们尚无法找到别的什么其他标准。因此，用来对有关“希腊语”技术本身评判的通常用法是不需要任何技艺的。

按语法家的说法，我们若不能从语法技艺中学习“好希腊语”的知识，就不可能说好希腊话，那么，说好希腊语或者是某种自明自显的事情，或者是含糊不明的事情。说好希腊语当然不会是件自明自显的事情。这——是因为，它要是自明的话，它就该像所有其他自明的东西一样，理当能为所有人一致认可；二是因为，正如看见一件白色的物体、尝到一种甜蜜的东西、感受到一个燃烧的事物一样，知悉一种自明的东西是无需任何技艺辅助的；但按语法学家们公认的说法，说好希腊语这件事是需要某种特定的方法和技艺辅助的。由此可见，说好希腊语并不是件自明的事。而说好希腊语若是件暧昧不清的事，那么，由于含糊不清的东西总得依靠另外的东西才能得到明白揭示，为此我们必然会再次陷入下述困境：或者不得不借助于某个自然的标准作为引导，去决断何为“好希腊语”、何为“坏希腊语”；或者为了掌握它，我们不得不把某个人（由于他语言能力出众）的说话习惯或所有人的说话习惯作为“希腊语”中的典范加以采纳和推广。可是，我们不可能拥有一个关于何为“好希腊语”的自然标准，这是因为，阿提卡人把το τὰριχος（干鱼）当作好希腊语使用，而伯罗奔尼撒人则宣称ο τὰριχος为正确的希腊语；有人说η σταννος（坛子），另有人偏喜欢说ο σταννος。语法学家当然没有判定人们应按这种方式而不是那种方式说话的自身可靠的标准，他们所能诉诸的只能是每个人的说话实践，而这既不是“自然的”、也不是“技术的”。如果语法学家转而宣称说，我们应该遵行某个人惯常的实践说话，那么，他们作此宣言时，或者仅仅出于武断，或者是运用了某种方法论的证据。对他们的武断，我们当然完全可以拿出与之相反的独断加以回击——即我们应该遵行“许多人的实践”而不是“某个人的实践”说话；如果他们试图使用论证方法来证明这个人说的是好希腊语，那么，他们将不得不承认，他们用来证明的标准正是那个用来证明

该人说的是好希腊语的那个方法，而绝不是这个人本身。如此一来，我们惟一剩下的选择就是牢牢地遵循“所有人的通常用法”了。这样，也就不需要这门“类比”技术，只需观察大多数人是如何交谈的、他们把什么当作好希腊语加以采纳、把什么当作“坏希腊语”加以回避就行了。然而，好希腊语或者是自然地存在，或者是依俗规存在。既然同一段话在某些人看来是好希腊语，在另一些人看来却不是好希腊语，因此好希腊语不可能自然地存在。假若好希腊语依俗规和人为的约定存在，那么，说好希腊语的人必定是那些练习得最多且又能娴熟运用通常用法的人，而绝不会是那些所谓精通语法类推规则的语法家。我们还可通过另一种论证来证明这样一个事实，即我们无须任何语法技艺照旧可以说好希腊语。在颇为常见的交谈中，普通人或者是不认可我们所说的某个词语，或者是认可。如果他们不认可我们，他们就会立马纠正我们；因此，我们不是从语法学家那里、而是从过着平凡生活的人们那里学会了好希腊语。而如果他们觉得我们的话清楚正确，不以为怪，那么，我们就会保持下去。再者，依循语法学家们的“语法类推规则”交谈的人，或者是所有的人，或者是大多数人，或者是很多人。然而，所有的人、大多数人、很多人都不能按语法规则交谈。事实上，几乎难以发现会有一两个人会依循“语法类推规则”进行交谈，大多数人根本就不知道还有这么一回事。既然我们在交谈时必须依循很多人而不是两个人的习惯用法，任何一个人都不得不承认，对于说好希腊语来说，惟有观察通常用法而不是什么遵循语法类推规则才是有用的。很显然，在几乎所有日常生活中有用的事情中，一个人只要毫无阻碍地满足自身的需求，这一事实本身就足以成为一个充分的标准。因此，如果“希腊语”的被接受基于两个主要的理由，第一是它所描绘的事物得到清晰合宜的表达，第二，由此而来、而且与此有关的是使用隐喻、强调以及其他修辞手段：那么，我们不免要问，这些品性是靠什么获得的呢？凭借的是通常用法呢还是语法规则？我们只有知道了答案，才能遵守之。我们可以清楚地发现，正是依凭通常用法而不是什么语法规则，才能更好地获得这些品性；所

以，我们必须运用的是前者而不是后者。与主格^{Zeus} (宙斯) 相应的变格构词形式是^{Ζηνος}、^{Ζηνι}和^{Ζηνα}，与主格^{κυων} (狗) 相应的变格构词形式是^{κυνος}、^{κυνι}和^{κυνα}，这些甚至对普通人都是清晰无误的、无可置疑的；然而它们不正是通常使用的构词形式吗？但若从主格^{Zeus}导出^{Zeos}、^{Zei}和^{Zeα}，从主格^{κυων}构设出^{κυωνος}、^{κυωνι}和^{κυωνα}，或从所有格^{κυνος}通过类推断言主格乃是^{κυς}，以及在动词形式上通过与^{ποιησω}和^{θελησω}的类比而讲^{φερησω}和^{βλεπησω}，就不仅会显得含混不清，而且也会因为滑稽可笑而遭到人们的反对；而这些不正是按语法规则所类推出来的构词吗？因此，正如我们所指出的那样，我们不应遵循语法规则，而只须依循通常用法。

语法学家们或许还会转换出其他一些论证。但是，不论他们是否愿意，他们终将不得不戒除语法规则而遵循通常用法。不妨让我们以其人之道还治其人之身，来检证一下他们所说的东西。当有人问他们究竟是该说^{Χρησθαι}还是^{Χρασθαι}时，他们答曰该说^{Χρασθαι}，而当有人追问

其依据何在时，他们断言Χρησις和κτησις是可以类比的；正如我们总是说κτασθαι而不说κτησθαι一样，我们也应说Χρασθαι而从不说不说Χρησθαι。但当人们继续要求他们解释我们何以知道那个被据以作出类比推论的词即κτασθαι是正确的构词形式时，他们回答说，那是因为它是通常使用的形式。语法学家们的如此说法，等于默认了人们该采用通常用法而不是语法规则作为判定的标准；这是因为，如果人们之所以说Χρασθαι，只是由于Χρασθαι是通用的形式的话，那么，我们就应该放弃语法规则之技艺，而回到该技艺所依托的通常用法中去。

其实，既然“语法类比规则”不过是众多相似的名词之间的一种比较，而这些名词无不来自日常习惯性的言说，因此可以推断，语法类比规则的实质乃是源自于习惯性的言说。既然如此，人们不禁会以这样的方式来诘问语法学家们：你们要么把习惯性的言说作为判别“希腊语”的可靠标准，要么拒斥习惯性的言说。如果你们遵行了习惯性的言说，那么，摆在我们面前的问题可以说已经自动解决了，根本不再需要任何语法类比规则的辅助；而如果你们拒斥习惯性的言说，你们等于也同时拒斥了类比规则，因为类比规则的实质正是从它那里获取而来的。其次，对同一个事物，在把它当作值得信赖的东西加以采纳的同时，又把它当作不值得信赖的东西加以拒斥，这种做法是幼稚和荒谬的。语法学家们抱有双重的企图，他们一方面把通常用法当作不可信赖的东西予以拒斥，另一方面又反过来把它当作可信事物加以采纳，从而使相同的一个事物既是可信的又是不可信的。他们为了向我们证明不该依循通常用法交谈，就引荐了语法规则；而语法规则若离开了通常用法的支持，又会失去其可靠有效性。他们的这种做法，无异于是在借助通常用法来拒斥通常用法，必将使同一事物在同时成为既可信又不可信的东西。要么，除非他们宣称，他们并没有在同时既接受又拒斥同一种通常用法，而是在拒斥某种形式的通常用法的同时又接受了另一种形式的通常用法。关于这一点，品达里奥学派（Pindarion）曾有所阐释。品达里奥学派认为，类比规则确实承认自己把通常用法作为其出发点，因为语法规则是对相似东西和不相似东西的研究和思考，而相似的东西和不相似的东西都是从业已为人们所认可的通常用法那里引导出来的；《荷马史诗》就是业已为人们所认可的最古老的言说，因为迄今为止，我们还未发现有比《荷马史诗》更古老久远的诗作。所以，我们应当遵循荷马史诗的语言用法进行交谈。但是，首先，就荷马是最古老的诗人这一点来说，从未被所有人一致认可过，因为有些人说，赫西俄德就先于荷马，利诺斯（Linos）、奥菲斯（Orpheus）、弥赛乌斯（Musaeus）以及其他许多人都都早于荷马。事实上，在荷马时代以及早在荷马之前，完全有可能也存在过一些其他诗人，因为连荷马本人也曾说：

这些诗歌毫无疑问得到了所有人的大声喝彩，

因为在他们听来，这是最为新颖的诗篇在回荡。

当然，这些诗人因为荷马的辉煌才华而黯然失色直至默默无闻。其次，即便人们一致认为荷马是最古老的诗人，品达里奥学派的上述断言

也是不足信的。因为，正如在这之前，我们对人们该采用通常用法还是语法类比规则问题进行了质问一样，我们现在又在困惑了：到底采纳通常用法还是语法类比规则呢？若采纳通常用法，那么，试问是荷马的用法还是所有其他人的用法？关于这一点，品达里奥学派不置可否。再次，我们当然应当采用那种不至于让我们遭人嘲笑的语言用法；而若是依循荷马的用法，当我们把μαρτυρεῖς说成μαρτυροί、把σπαρταλελυνται说成σπαρτα λελυνται时，我们的希腊语则难逃被人耻笑的厄运；而其他按荷马用法的言说也许会显得更加滑稽可笑。如此看来，即便撇开我们的论点，即不该遵循语法规则交谈的观点已得到认可，品达里奥派的论证也是不正确的。这是因为，关于我们是求助于很多人的用法还是仅仅仰仗荷马的用法，难道其间还存在着什么差异不成？正如在采纳很多人的用法的情况下，我们所需要的是观察而不是什么技术性的类比规则一样，在采纳荷马的个人用法的情况下，我们所要做的依然是观察而不是语法规则；因为当我们观察到他通常是如何言说的时候，我们自己也就会以相同的方式交谈了。总之，正如荷马本人未曾遵行类比规则、而只是遵从他那个时代的人的用法一样，我们同样也绝无必要去仰赖某种以荷马为权威的类比形式，只须让我们的言说服从于我们这个时代的人们所通用的言说就足够了。

所以，若以语法家之道还治语法家自身，我们就不难得出结论：对“希腊语”来说，语法类比规则纯属累赘，对通常用法的观察反倒颇具效用。这一点即使从他们自己的有关断言来看，也是不难明了的。他们在给“外国话”和“语病”下定义时说：“外国话”是指在一个单词中与通常用法相矛盾的一种错误，“语病”是指在整个结构中通常用法相抵触的一种错误，以及逻辑不一致。对此，我们立马可作出如下的分析应答。首先，如果“外国话”存在于一个单词中、“语病”存在于字词的结合中，那么，正如前述业已表明的那样，由于既不存在单词，也不存在字词的联合，因此所谓“外国话”和“语病”都是不可能存在的。其次，如果“外国话”只要在一个单词中、“语病”也只要在字词的联合中就能为人理解，而不是只有在潜在的所指对象中才能为人理解，那么，当我们指着一个妇女说οὗτος (阳性词形) 或指着一个年轻的男子说αὕτη (阴性词形) 时，我岂不成了一个犯了大错的人？既然我并没有说过由许多相矛盾的字词组成的联合句，我只是说了单词οὗτος或αὕτη，也就没有任何理由要我承认犯了大错，又由于单词οὗτος本身并不含有任何与通常用法相矛盾的东西，正如亚历山大语εληλυθαν和απεληλυθαν不含有任何错误一样，我在这里根本谈不上犯了什么“外国话”的错误。

我们完全可以引用更多的类似论证来批判语法学家，虽然如此，但为了不给人们留下一个“我们怀疑每一个事物”的错误印象，还是让我们重新回复到原先的论题中来，并作如下的推断：假若“外国话”是一种与通常用法相悖的大错，并能够在单词中被发现，与此类似，假若“语病”也可以在一些字词的联合中发现它的存在，那么，单词τραπεσα (“一张桌子”，与单词τραπεζαε相应) 由于与通常用法相矛

盾，就属于一个“外国话”，句子“πολλὰ ^{περιπατήσα} ^ς ^{κοπία} μου τὰ σκέλη”（“我的腿因赶路过多而疼痛”），也因为
没有遵循通常用法，就是一个“语病”，——若果真是这样的话，那么，
人们就不得不承认，语法规则既然不能够有效地防范外国话或语病的出
现，它充其量只是徒有虚名而已，人们是应该对通常用法加以细心观察
并在交谈中尽量与它保持一致。而如果语法学家们又想改变他们的论
证，不再加上“与通常用法相矛盾”的字眼，而只是简单地断言“外国
话”是在单词中的一种“大错”，在定义“语病”时也不再附上“与通常用法
相抵触”的字词，而只断定“语病”是在“整体结构方面的一种错误和逻辑
不一致”，那么，他们还是会不可避免地把自己推入一个更为险峻的窘境
之中。因为“在整体结构方面”，他们还会有“逻辑不一致”的如下语
句：“Αθηναί καλὴ ^{πολις} ^{Ορεστής} καλὴ τραγωδία, ἡ βούλη οἱ
εξακοσίοι.”（说它有“语病”，其理由有三个：其一是Αθηναί是复数，
与单数καλὴ ^{πολις}不一致；其二是阳性的Ορεστής，却与阴性的
καλὴ ^{τραγωδία}搭配；其三是阴性的βούλη，却与阳性的复数οἱ
εξακοσίοι搭配），他们就不得不将该语句称为“语病句”。但是，由于
该语句是在通用中的，因此他们实际上并未犯什么“语病”。由此可见，
究竟是否有“语病”，并不是可以由语法上的逻辑一致性来评判的，而只
须依据通常用法来认定就足够了。

对语法学家进行了以其人之道还治其人之身式的反驳之后，若立足于
语法规则基础上的语次转换方面再加以驳论，我们还能进一步把语法
学家置入于一个更为尴尬蒙羞的境地。这是因为，如果他们遵行相似性
的语法原则，由于句子 ^{εἰς} τὴν ρινὰ τυπτεσθαι（“在鼻子上被蜇了一下”）和句子 ^{εἰς} τὴν ^{γύστρα} ^{εἰς} ^{αντικνημίων} τυπτεσθαι（“在腹部”），是与句子 ^{αντικνημίων} τυπτεσθαι（“在小腿上被叮了一下”）相类似的，并且这
是通过αντικνημιάζειν来表达的，那么，我们也必须按语法上的类比原
则说γαστριζειν或μυκτηρίζειν了。遵循相同语法规则的其他例句还有：
ιππαζεσθαι（“被推动”）和κατακρημνίζεσθαι（“被摔了个倒栽葱”）
以及ηλιαζεσθαι（“沐浴着太阳”）。但是，由于与通常用法相矛盾，事
事实上我们并没有使用上述这些词，同样我们也没有使用κυρσω 或
φερησω或其他任何按语法规则来说应该运用的一些构词，这同样也是
由于它们与通常用法相矛盾。假如我们可以依据一个人由于按照色雷斯
人所习惯的言说讲话，就认定他说的是最出色的色雷斯语的话，或者我
们可以依据一个人由于按照罗马人所习惯的言说讲话，就宣布他说的是
最好的拉丁语的话，那么，我们若依从习惯用法而不是依从人为的语法
系统来评判，一个人只要按照希腊人所习用的言说讲话，他所讲的当然
就是好希腊语。因此，只要遵从通常用法而不是语法规则，我们就完全
能够做到说出色的希腊语了。一般而论，语法规则或者与通常用法相一
致，或者不一致。如果一致，那么首先，由于后者并不是技艺，前者[即
语法规则]也就不可能是一种技艺因为很显然，与非技艺的东西相一致的
东西必然也是非技艺的东西；其次，语法规则既然与通常用法相一致，
那么，依照通常用法言说的希腊语，当然也就是按照语法规则来言说的

希腊语，那些已为人们所共同使用的希腊语，当然也属于好希腊语之列了。如果事情是这样的话，那么，由于我们已经拥有了用来辨别哪些好希腊语的通常用法，我们也就再也用不着拿什么语法规则来判別了。另一方面，若语法规则与通常用法不相一致，那么，由于语法规则引入了不同于通常用法的另一种使用法——外国话的使用法，它就得不到人们的认可，并且由于造成表达的錯誤而成为一种纯然无用的东西。

也许还可以从语法技艺的结构这一角度提出又一个驳论。这是因为，他们在构建起某些普遍性的语法规则之后，便打算用这些规则去评判所有的具体的词，看看它们究竟是否是好希腊语。但是，由于他们所谓的“普遍规则”的普遍性并未得到一致同意，而且当这些规则在具体应用时未必能保持普遍性，因此，他们也就无法对具体字词的好坏加以有效的评判。为了更清楚地说明这一点，不妨让我们从语法家们所搜集的事例中选取一例加以详细分析。人们会就一个具体的词发问，比如 $\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ 它的所有格究竟是 $\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ （没有 ς ）好呢？还是 $\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ （有 ς ）好呢？语法学家的回答总是搬出一个普遍性规则。比如他们断言道：“每一个以 $\eta\varsigma$ 和尖音结尾的单词，其所有格都必须以带有 ς 的形式结尾，例如 $\epsilon\upsilon\phi\eta\varsigma$ 的所有格是 $\epsilon\upsilon\phi\omicron\varsigma$ ， $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$ 的所有格是 $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\omicron\varsigma$ ， $\epsilon\upsilon\kappa\lambda\eta\varsigma$ 的所有格是 $\epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ 。由于 $\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ 与这些词一样，发的是尖音，其所有格就必须以带 ς 的形式结尾，从而就得说： $\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ”。遗憾的是，我们那些可敬可佩的朋友们却未能注意到：其一，那些不把 $\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ 的所有格说成是 $\epsilon\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ 的人，当然是不会同意“语法规则具有普适性”的说法的，相反他们必定会认为，这个以尖音结尾的单词 $\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$ 的所有格偏偏不是以字母 ς 结尾的，并认为语法学家们的上述解答不过是将疑问中的东西当作已经解决了的东西罢了，是在以有待证明的问题来自我证明；其二，假若语法规则是普遍的，那么，其构建或者是在考虑了全部的词以及它们的变格情况后才作出的，或者仅仅考虑了一部分。很显然，他们不可能考虑所有的词和规则，因为考察者的人数是有限的，而且对无限的东西是不可能具有知识的。而如果他们只是调查了其中的一部分，那他们又何以知道每一个单词都是这种类型的呢？因为那些为某些单词所具有的属性，未必就是所有单词都会具有的属性。对此，一些语法学家却作出了荒谬的狡辩，说什么普遍性的规则是建立在大多数情形基础上的。第一，他们根本就没有能够搞清楚，所谓普遍性的东西是一回事，对大多数人来说是好的东西又是另一回事；在普遍正确的东西那里，我们发现不了任何错误，而在那大多数场合是正确的东西那里，时不时就会出点儿错。第二，他们也未弄明白，虽然普遍性的东西是由许多东西组成的，但是，为许多单词所具有的属性并非总是必然地能为所有存在着类似结构的单词所具有，正如在许多具有相同性质的事物中，自然往往会产生出某个别具一格的事物一样；例如在数不胜数的蛇类中会存在一些有角的毒蛇、在四足动物中会冒出长着巨鼻的大象、在卵生的鱼类中也会有胎生的鲨鱼、在石头里会有能吸铁的磁石；同样，在为数众多的有着类似变格形式的单词中，存在几个变格形式不同于众

多单词的单词，这种情况也是合情合理、不足为怪的。所以，不妨让我们结束对语法类比规则的“多与少”的有关考问，并让我们来审察一下通常用法究竟是如何看待语法类比规则的，是把它看作适用于为数众多的单词呢还是看作仅适用于某种独特的单词？不论通常用法以何种方式对待语法规则，我们都要按那种方式发音。

受到各种驳论围追堵截的语法学家们，总企图对怀疑论的驳论进行反击。他们反驳说，存在着形形色色的日常用法，既有雅典人的用法，又有拉西蒂孟（Lacedaemon）人的用法；在雅典人的日常用法中，古老用法与现行用法的两种形式也不尽相同，城里人与乡下人的用法又各不相同。为此阿里斯托芬尼（Aristophanes）在其喜剧诗中曾说：

像所有中等市民那样说话吧！

勿以女子气的长腔低吟，

勿以乡下人的粗俗方式喧嚷。

他们还质问怀疑论者说，既然“通常用法”如此众多不一，我们究竟选用哪一种呢？由于它们彼此相互抵触，我们不可能采用全部用法；而如果采用其中的某种用法而摒弃其他用法，那又必须依据技艺进行。对此，我们可作如下答复。首先，对我们该采用何种通常用法的研究本身，无异于断定了那种“希腊语”技艺的存在。这种技艺——我指的是“类比规则”——是对相似的单词和不相似的单词的思考和斟酌；但是你们是从通常用法中选取相似的单词和不相似的单词的；如果它是一种通用中的形式，你们就选用它；否则，你们就不予选用。所以，我们同样可以提出类似的反问：由于通常用法的形式众多且彼此冲突，你们又是以何种通常用法为依据来选取相似的词和不相似的词的？你们对我们的这一反问所能给出的辩护，也将是你们从我们这里听到的应答。其次，当你们说“外国话”指的是在单词中与通常用法相矛盾的错误时，我们也可以反问：你们所指的是众多通常用法中的哪一种？不论你们指的是哪一种，我们都会说那也将是我们遵守的通常用法。据此看来，同样的疑问既然为你我双方所共具，我们对此给出的解决方案，应当没有什么可疑的了。有些通常用法出现在诸学科中，有些通常用法则表现在日常生活的交谈中，某些特定的术语在哲学以及医学中会受到人们的偏爱，有些则流行于音乐以及几何学等学科中。并且，平民百姓那非技艺的、平易浅显的用法，也会由于城邦或国家的不同而不同。因此，在哲学中我们将遵行哲学家的用法，在医学中我们会遵循适合于该学科的用法，在日常的言说中我们也会采用广为流行的、没有任何矫饰的，当地人的说话方式。换言之，当有两种不同的名称可以用来表达同一个对象时，我们将使用不会为人所哄笑的名词，来努力使自己与一道谈话的人相适应，而用不着在意对象的“自然名称”会是什么。例如，同一个对象可以被称作αρτοφοριον（“面包篮”）和παναριον，或被称为

σταμνιον（“尿壶”）和σιμδιον，或被说成ιγδης（“研钵”）和θυια。但是，如果在日常生活中我们的目的是合宜得体 and 清晰明白，并避免受到仆人和老百姓的嘲笑，我们就该选用术语παναριον（哪怕它是“外国

话”)而不选用αρτοφοριον, 采用σταμνιον 而不采用αμυς, 采纳θυια而不采纳ιγδυς。但是, 在一个严谨讨论的场合, 我们既然得留意当时在场的同行们, 我们就应暂时撇开日常口语, 力求使用更为精密、文雅的说话方式; 因为正如文雅的说话方式易受平民百姓的耻笑一样, 日常通用的说话方式同样会受到文化人的耻笑。因此, 只要我们能够谨慎地使自己的说话风格与每一种不同的场合相适应, 我们就能够正确无误地说好希腊语。

再次, 如果语法学家们责难通常用法形式众多、缺乏逻辑一致性, 那么, 我们也会基于相同的理由来批评语法规则。这是因为, 既然“类比规则”是“把相似的词放在一起比照”, 而相似的词恰恰又是依托通常用法来选取的, 由于通常用法是变动不居、彼此不一的, 那么, 类比规则也不可能是恒久不变的。并且, 人们也可以在名词、动词、分词以及其他形式的单词中毫不费力地表明这一点。例如在名词那里, 那些主格形式彼此相似、可类比的名词, 其变格形式的构词就不一样, 而且不是按类比规则进行的。比如Αρης、Χαρης、Χαρτης, 其变格形式分别为Αρεως、Χαρητος和Χαρτου; 又如Μεινων、Θεων、λεων, 其变格形式分别是Μεινονος、Θεωνος和λεοντος; 再如Σκοπας、μελας、Αβας, 其变格形式分别为Σκοπα、μελανος和Αβαντος。就动词而言, 有许多一般现在时的构词形式彼此相近的动词, 在其他时态中却并未依循类比规则进行构词; 而且一些动词的词形变化存在着部分的缺陷, 如αυλει和αρεσκει的变格形式分别为ηυληκεν和αρηρεκεν。我们习惯于使用动词形式κτεινεται, 而不用εκτανκε; 人们习惯于说αληλιπται, 而不说ηλειπται。在分词那里, 我们同样可以发现, 与βοων、σαρων和νοων相应的变格形式是βωοντος、σαρουντος和νοουντος; 在实名词那里, 我们也能够发现, 与αναξ和αβας相应的变格形式分别是ανακτος和αβακος, 与γραυς和ναυς相应的变格形式是γραος和νηος。在其他类似的场合, 其情况也是如此。所以, αρχων既可以当专有名词使用, 也可以用来指称“领导人”; 但是, 当它当专有名词使用时, 其所有格的构词形式是Αρχωνος; 而当它当冠词使用时, 其所有格的构词形式则成了αρχοντος。分词和专有名词兼可的μενων、θεων和νεων, 其情况也同样如此, 它们都采用了各不相同的变格形式; 当它们当专有名词使用时, 其所有格形式分别为Μεινωνος和Θεωνος, 而当分词使用时, 它们分别又成了Μεινοντος和Θεοντος。简言之, 从上述的事例中可以清楚地表明, 正如通常用法缺乏逻辑的一致性一样, 语法类比的规则同样也不是恒定不变的; 但我们不必遵行语法规则, 反倒应弃置它们于不顾, 而只须牢牢依循通常用法的流行言说形式。

11. 论词源学

既然语文学家们提出要依据“词源学”来评判“希腊语”, 我们就有必要运用相类似的论证来驳难他们。词源学或者与通常用法相一致, 或者

与通常用法不相一致。倘若它和通常用法并无二致，那么它就是多余的；倘若它和通常用法不相一致，那么人们就不该使用它，否则，就会比因使用外国话或有语病的语言导致更多的错误。总的来说，我们完全可以把与前述驳论颇为相似的论证直接用在这里；不过，我们在这里还将阐释一个专门的驳论：依词源学而被认定为是“希腊语”的词，或者还有一些先于它并在任何情况下都是它的词源（真正的词根）的词，或者可以将它追溯到某个自然地发音的词。一方面，如果被认定为“希腊语”的词是从词源（词根）衍生而来的，那么，在词源方面由于存在着一个无限的后退，词源学就没有了开端；我们于是无法知道最开头的那个词，因此也就无法了解从它衍生出来的词是否是好希腊语。因此，如果词 $\lambdaυχνος$ （灯）来源于 $\lambdaυειν$ 而 $\nu\chiος$ （消解黑暗），那么，我们就得进一步搞清 $\nu\chiος$ 是否源自一个希腊语的词；而这个希腊语词又来源于另一个希腊语词；由于如此回溯，以至无限，我们就无法找到最初说出的那个单词，由此我们就无法确定 $\lambdaυχνος$ 是否是一个好希腊语的单词。另一方面，如果词源学所还能回溯到不再有其他词源的某些词中，正如我们会同意的，它们之所以能衍生出别的词，并不是因为它们“词源”的缘故，而是因为它们是日常通用流行着的缘故；那么，我们对所谓依据词源学而被认定为（好）希腊语的那个单词的认可，就绝不是因为词源学的缘故，而是因为该单词已经被共同地使用着的缘故。例如 $\pi\rhoοσκεφαλαιον$ （“枕头”）一词，是因置放于 $κεφαλη$ （“头”）而得名的，而词 $κεφαλη$ （“头”）和前缀词 $\pi\rhoοσ$ （“置放于”）都是属于无词源的词。依此看来，被人们共同运用于言说中的那些词，就会被认为是好希腊语，与“词源”全然没有关系。同样， $\pi\rhoοσκεφαλαιον$ 也被认为是与“词源”无关的好希腊语。再者，同一个对象有时可以用两个不同的名称来称呼，其中一个名称有词源，另一个名称无词源，但我们不能说有词源的名词是好希腊语，无词源的名词是外国话；而应说后者如同前者一样都是好希腊语。例如我们称作 $\upsilonποποδιον$ （“脚凳”）的那个东西，雅典人和科恩人（Coans）却称为 $\chiελωνις$ ；前者有一个词源，而后者无词源，但我们并不能因此说雅典人在说着“外国话”，而我们在说好希腊语；应当说二者说的都是好希腊语。如此一来，既然我们认定他们在说好希腊语，并不是因为他们所使用的词有词源，而是因为这个词是共同使用的，那么，我们因此也可以认为，我们之所以能说好希腊语，只是因为我們所使用的这个词流行于我们习惯性的言说之中，而绝不是因为我们对词源学的依赖。

综上所述，足以证明语文学技艺的技术部分是没有任何根基可言的。现在让我们转入下一个单元——对“历史的”部分的探讨。

12. 历史的部分自相一致吗？

“历史的”部分很显然被人们看作是语文学技艺的一个部分^[25]。克拉底的门徒托利斯库（Tauriscus）与其他评论家一样，把语文学（语法）归属于“评论技艺”的门下，并宣称评论技艺可划分为三个部分：一是文

字的，二是实践的，三是历史的。文字的部分探讨语言和语法修辞，实践的部分研究各种方言、构词划分和字母，历史的部分则讨论用于整理散乱材料的敏捷技巧。色雷斯人狄奥尼修斯断言语文学存在着六个部分，——我们在前面曾经归纳为三个部分——其中就包含了历史的部分；因为他说：“语文学的各部分指的是如下这些：依据韵律娴熟地读诗，对包含于诗歌的各种修辞格的诠释，对各种词语和历史故事的阐述，词源的考证和发现，语法类比规则的设定，对作品的评论。”——狄奥尼修斯所作的各部分的划分显得有些荒诞，他把某些语法的效果和材料的那些东西竟也当作语文学的部分（“部门”），并从探讨诗人和散文家的那门技艺中取走了阅读、诠释、评论，[并当作三个独立的部分]，还从技术的部分中分走了词源学和语法类比规则[作为两个单独的部分]；然后提出阐述语词和历史故事的“历史的部分”与之相并列。阿司克勒彼亚德在其有关的论文中，在把语文学分为三个部分——技术的、历史的和语法的（该部分与前二者密切关联）——之后，进一步又把历史的部分细分为三种；他说在历史的部分中，“有一部分是真实的，一部分是虚假的，另一部分仿佛是真实的。纪实性的历史是真实的，虚构性的故事和传说是虚假的，似真的东西则是诸如喜剧、哑剧之类的文学形式”。在真实的历史部分中，他认为又有三个部分，其一是有关众神、英雄和卓著人士的，其二是有关地方和时间的，其三是有关行为的。在他看来，虚假的历史（即传说）只有一种类型，那就是神谱。像狄奥尼修斯一样，他也把考证罕见的词或不再使用的词的释义部分归入到历史的部分中去；他所根据的理由是，释义部分能向人们表明κρηγυον的含义是“真的”、“好的”。他还把有关各种谚语和定义的那个部分归入到“历史的部分”中去。

综上所述，语文学家都主张“历史的”部分是语文学的一部分。进一步，由于绝大多数语文学家都一致认为“历史的部分”是非技术的，是由那些与方法无关的东西构成的，因此，对该部分我们原本没有进行深入驳斥的必要。尽管如此，为了不至于忽略了该议题，我们还得以下述的方式对他们加以质问。语文学或者是一门技艺，或者不是一门技艺。倘若不是技艺，那么问题就自动解决了。倘若语文学是一门技艺，那么，既然一门技艺的各部分按理应当都是技术的，但大家已经公认“历史的部分”是没有方法可言的，依此看来，“历史的部分”并不能成为语文学技艺的一个部分。其次，就“历史的部分”自身所显明的情况来看，确实也是如此。因为，只有立足于一般的方法和技术才能，医生才能宣称这个人是健康的，那个人是有病的，音乐家才能明晰这是和谐的、那是不和谐的——和谐是因为这种音调、不和谐是因为那种音调。但语文学家却并非如此，语文学家的如下种种说法是没有任何科学的、总体的思考可言的：珀罗普斯（Pelops）的肩膀被阿瑞斯（Ares）或得墨忒耳

（Demeter）吞吃后变成了象牙，赫拉克勒斯（Heracles）被那个攻击赫西俄涅（Hesione）的海怪吞到肚子里后，头发掉落，变成了秃头[26]。语文学家为了能记录下这些事件，就必须设法和这些事件的每个具体记录者谋面。但是，为了能复述这些具体的历史事件而与每个记录

者见面的做法，并不是一个技术性的方法。因此，历史的部分并不是语文学家依凭方法从技艺中导引出来的。再次，由于存在着多种形式的历史，一种形式记载的是地方，另一种形式记录的是时间，还有一种形式描绘的是人物，再有一种形式叙述的是行为。如果记载地方和时间的那种历史不是技术性的话，那么很显然，叙述人物和事件的那种历史也不是技术的，因为它们会有什么差异，能让你认为这一种高于那一种呢？事实上，关于某个地方之“历史的”详细叙述毫无技术可言，例如，当我们断言玻里利苏斯（Brileus）和阿拉西杜斯（Aracynthus）都是阿提卡（Attica）的一座山，阿卡玛斯（Acamas）是塞浦路斯的一块地岬时，是不需要任何技术的。有关时间的叙述，例如说克罗封的赛诺芬尼出生于第四十届奥林匹亚赛会时^[27]，也是没有任何技术性的东西可言的；因为，即使是从事其他行当的、不是语文学家的人，也能做到这一点。对人物和事件所作的陈述也根本不需要什么技术，比如：哲学家柏拉图原先叫阿里斯托克勒（Aristocles），年轻时曾在一只耳朵上穿孔并戴了只耳环；亚里士多德的女儿皮西厄斯（Pythias）曾先后与三个男子结婚，第一个是亚里士多里德的一个亲戚、斯塔吉拉（Stageira）的尼卡诺尔（Nicanor）；第二个是拉西蒂孟人的国王达马拉杜斯（Damaratus）的子孙普洛克留斯（Procleus），他们还生了两个儿子，即普洛克留斯（Procleus）和达马拉杜斯（Damaratus），后来跟色奥费拉斯特（Theophrastus）研习过哲学；第三个是克尼杜（Cnido）的克吕西玻（Chrysippus）^[28]的门徒、埃拉西斯特拉图斯（Erasistratus）的老师梅特罗多洛（Metrodorus）医生。诸如此类的事情，不仅纯然无用，而且显示不出什么技术性的才艺。由此可见，历史故事的叙述是缺乏技艺的。再者，正如我们前面所说的那样，对无限的事物或变化多端的事物是无法形成技术性知识的。而具体的历史故事，一方面因其数量巨大而近乎无限，另一方面又因相同的事实不能为同一个人所实录，所以不具有确定性。例如（我们应当运用那些颇为人们所熟悉的适宜事例），史学家们从错误的假设出发，说我们这门科学的奠基者阿斯克勒庇俄斯（Asclepius）^[29]死于一次雷击。他们对于这一虚构之事感到还不满足，进而发明出更多的版本。斯忒西克路斯（Stesichorus）^[30]在其《尤里菲勒》（Eriphyle）中认为，那是因为阿斯克勒庇俄斯救活了一些死在底比斯的人；昔勒尼学派的波吕安杜斯（Polyanthus）在其《论阿司克勒彼亚德的谱系》一书中则认为，那是由于他治愈了因受赫拉（Hera）的天罚而变疯的普罗伊图斯（Proetus）的女儿们；帕耶西斯（Panyasis）^[31]认为，那是由于他把一个梯达瑞斯（Tyndareos）的人从死中救活；斯塔菲路（Staphylus）在其一本有关阿卡狄亚人（Arcadians）的书中，依据在悲剧中所流传下来的有关他的身世的相关记载，认定那是由于在他逃离特洛埃塞（Troenzen）时治愈了希波吕特斯（Hippolytus）；菲拉库斯（Phylarchus）在他的第九本书中断言，那是因为他恢复了菲纽斯（Phineus）的盲儿们的视力，作为给盲儿们的母亲、厄瑞克忒乌斯（Erechtheus）的女儿克利奥帕特拉（Cleopatra）的一种好处；忒勒萨库斯（Telesarchus）在其著作《阿格

里库》(Argolicum)中,则归咎于他舍身救活奥里欧(Orion)[32]。由此可见,从一个虚构的事实所催生出来的那么一个假设,竟然引出如此众多却又无法加以检验的解释性说法,每一个编解者都在尽其丰富的想象力作着不同的说明,这里根本无需什么技术性的处理。

更进一步说,既然在历史的诸主题中,一部分是历史(故事),另一部分是传说,还有一部分是虚构。历史(故事)是对某些真实的、已经发生的事件的记载,如记载亚历山大被密谋毒死于巴比伦;虚构是对并非真实的事件的叙述,不过其叙述方式则与对真实事件的叙述方式颇为类似,例如在喜剧和哑剧中的那些虚拟的场景布置;至于传说则是对那些从未发生过的虚假事件的叙述,比如这些故事:毒蜘蛛和毒蛇的种类从提坦巨人(Titans)的血液中活生生地长了出来;当戈尔工

(Gorgon)的喉咙被吹断时,从她的头上喷涌出佩伽苏斯

(Pegasus);[33]还有,狄俄墨得斯(Diomedes)的伙伴们都被变成了海鸟,奥德赛变成了一匹马,赫库巴(Hecuba)变成了一只狗,等等,这些就是历史学的千奇百怪。既然不存在一门关于虚假的、不真实的事情的技艺,而构成语文学之历史部分的主题——传说和虚构——乃是虚假的、不真实的,那么结论只能是:所谓语文学之历史部分不存在任何技艺。还有人辩解说,即便历史的主题缺乏方法,但对历史主题的评断也还是存在着技艺的——这种技艺可以提供判断何为真实、何为虚假的标准;然而,作如此辩解的人只会遭人讥笑;因为首先,语文学家并不能为我们提供用来确定什么时候为真实、什么时候为虚假的一个真实的历史标准;其次,正如语文学家不可能有什么真实的历史一样,真理的标准也是不存在的,因为有人说奥德赛是被他的儿子忒勒戈诺斯

(Telegonus)在不知情的情况下误杀的,另有人说一只海鸥扔了一根鱼骨头在他头上,他就咽下了最后一口气;又有人说他被变成了一匹马,如此等等。在如此不相一致的诸多叙述中,要发现真理实在是一件艰巨异常的事。这是因为,我们首先必须在这些互不一致的叙述者中确定哪一个是在说真话,尔后才能对诸事实进行查考;但由于几乎所有的历史叙述都与不可能的虚假事件有联系,我们找不到通向技术的标准的道路。

在我们该如何才能正确地书写(叙述)历史的问题上,语文学家也无法给我们提供任何指导,无法证明它有规则,并因此是技术性的历史部分。因为这是雄辩家们的工作。因此,如果语文学家们自己也承认历史不过是一部毫无方法的编年记录,我们更是通过逻辑确证了这一点。并且,如果他们无法向我们提供有关理解历史或建构历史的任何技术性规则,那么我们不得不宣布:语文学技艺的历史部门是没有任何根基的。

13.论作家的部分

通过对技术部分和历史部分的否定,我们事实上也就摧毁了语文学

中有关诗人和散文作家的部分；因为，若没有了技术和历史的部分，写作的阐发也就难以正确地进行。尽管如此，我们还是打算就作家部分努力地以总体的方式作一番审查。这主要是因为，语文学家对该部分是如此自信和得意，以至于他们竟敢拿它来证明语文学的实践效用及对幸福的不可或缺性。他们断言，至少诗歌对智慧和幸福生活有着众多的助益；但是，如果没有语文学的帮助，我们就无法确定诗人所说的话语的真正含义；因此语文学是有用的。他们还认为，诗歌对幸福所起的诸多助益可以从下述事实中明显地得到佐证：最为优秀的和培养品德的哲学，往往也要到诗人的格言中寻找起始的根基。正是因为这一点，哲学家们在给出众多的劝告性建议时，也总是念念不忘地要贴上来自于诗人的话。因此，一个哲学家在颂赞德性时说：

人虽死了，但其品德永存。[34]

另一位哲学家在劝告我们要远离贪婪时，也说道：

勿谈财物：我们可不会敬拜一个卑鄙小人所拜之神。[35]

还有一个哲学家在赞颂知足常乐时，也不忘引证欧里庇得斯的诗为证：

除了谷物和泉水，人们还需要什么呢？

这两样东西唾手可得，是我们的天然滋养品。

这些哲学家这么做，还算是与自己的理论体系一致的。但是，甚至那些对语文学持激烈批评的哲学家，比如伊壁鸠鲁和皮罗，也都承认它的必要性。根据有关记载，皮罗始终在拜读荷马的诗作；要是皮罗不知道诗歌的巨大效用，他怎么会时常去阅读它呢？语文学家们还怀疑伊壁鸠鲁的最好的学说都是从诗人那里剽窃来的，因为他有关快乐的强度的定义——“快乐是每一件痛苦事情的消除”——就来自于下述诗文：

当他们最终摆脱了吃东西和喝水的欲望之时。[36]

伊壁鸠鲁对死的看法，即“对我们来说死毫无干系”，早就为诗人埃庇卡尔里默斯（Epicharmus）的下述诗行所指明：

我对死或已经死去完全无动于衷。

他们还指责伊壁鸠鲁从荷马那里偷来了诸如“死去的肉体已全然失去了任何感觉”的观点，因为荷马曾经写道：

他在狂怒之中呵斥痛打这个毫无感觉的泥块。[37]

语文学家进而还认为，诗人们不仅对上述问题作了精彩的表述，还对神发表过许多看法。例如欧里庇得斯在其《佛里克索斯》（Phrixus）中写道：

凡人们日复一日地犯着罪，

总以为神对此一无所知，

想错了！他们在这么想时，就会被逮个正着，

当正义之神正好有了闲暇之时。

如果上述这些诗篇以及诸如此类的格言警句确实是有效用的，并且，若不借助于语文学技艺，诗句的含义就无法得到确切的理解，那么，语文学也就对幸福生活大有裨益。他们认为，对那些已经习得了语文学技艺的国家来说，语文学还包含了尤为必要的东西；所以，当莱拜多人（Lebedians）^[38]为了卡曼多都斯（Camandodus）而与邻国人发生争执时，语文学家正是凭着援引希波那克斯（Hipponax）^[39]的下述诗句赢得了胜利：

别跟我唠叨那些来自卡曼多都斯的莱拜多无花果。

同样，它会使那些致力于语文学的人更善于交际。语文学在很多场景下，就是以这种方式造福于那些语文学家的朋友们的。他们认为，语文学的这一效用是不难从下述效应中得到印证的。当索斯特拉图（Sostratus）^[40]受托勒密一世的委派，前去请求安提高努斯（Antigonos）王的帮助时，安提高努斯给了一个相当敷衍仓促的答复；但因为索斯特拉图引用证了这句诗，最终还是达到了出使的目的：

黑发的撼地之神，你真的要我

给宙斯捎去此番口信，此番严厉而顶撞的话语？

您难道就不会改变主意吗？高贵的心智都可以接受变通。^[41]

安提高努斯王听了这一诗句后还是改变了原先的主意。

鉴于诸如此类的许多论证都被用来证明语文学中关于诗人和散文作家的部分是极其有用的，让我们暂且就举这些例子，尔后对每一个论证进行回答。先来看这个论证：诗人们的格言对生活以及哲学的产生都是有用的，而语文学对诗句的真实含义进行阐发，所以语文学确实是值得语文学家好好搞的学问。但是，首先，即使我们先同意不对诗作本身进行批评，我们也可以十分明显地看到，在诗人那里所发现的那些所谓对生活有用和不可或缺的诗句——比如那些格言式的和忠告式的诗句——已经为诗人们清晰地表述了，也就根本不再需要语文学的诠释；而那些需要语文学进一步阐释的诗句——比如用典过多、表述玄乎的诗句——则本来就一无所用。所以，语文学在两种情况下都没有用处：对于前一类诗句带不去任何助益，它无法提供任何帮助；对于后一类诗句，它只能弄出一些空洞无聊的“注释和论评”。其次，那些格言只是论断而已，例如这样一句诗：

一个智慧的头脑，胜过一百双手，

群氓欢呼雀跃的蠢行，乃是可怕的病态。^[42]

但理性当然是不会仅凭一句空话就相信它的，论断究竟是否正确，理性要求证明。而对命题是否合适的证明，乃是哲学的事，而绝不是语文学所能胜任的事；因此，就这一方面而言，也足可表明语文学是多余而空洞的。再次，如果说语文学——诗句的诠释者——之所以有用，乃是因为诗人们那为数众多的精美有益的诗句的话，那么，当我们看到诗人们还说了更加多的邪恶的话，对实践生活十分有害时，我们就应该说语文学无用了。因为，正如有人可以宣称：

勿谈财物，我可不会敬拜一个卑鄙小人所拜之神。

而有人也可以完全可以作出截然相反的宣言：

啊，金子，凡人们的最爱！因为

母亲、小孩、慈父所能给予的欢愉，

都不能与家中有了你的人的那种快乐相比。

有人还会说：

永别了！这个不幸[即失去财产]的人终于发现友谊的虚妄。

也会有人感慨：

最为甜蜜的音乐乃是富人的声音。

然而，由于这些互为矛盾的观点都是在没有任何证明的情况下作出的，人们往往更容易倾向于选择那些错误的观点；就凭这一点，诗作至少看起来也是有害的。而要是对其加以甄别，撇舍一种而选取另一种，那么靠的也绝不会是语文学，而是那些能够作出鉴别的学科，即哲学。最后，只会现成地利用来自诗人那里的各种证见的人，决不是那些真正的哲学家（因为对于哲学家，论证就足以建立信念了），而是那些哄骗粗俗民众的骗子。因为，我们可以轻易地证明诗人们自相冲突，并且总是在随心所欲地吟唱自己喜欢的调子。杰出的哲人们对于诗人提出了不少针锋相对的论点。在批评语文学的人当中，皮罗的确曾逐首展读过荷马的诗作，但他这样做绝不是出于前述的理由^[43]，而极可能是由于荷马的作品能给他带来愉悦。这种情况就好像他是在聆听一出喜剧一样，或许他还不时瞥一眼做诗的手法和诗中的人物；因为，据载皮罗本人就曾经为马其顿的亚历山大大王写过一首诗，并因此得到了上万枚金币的赏赐。此外，还有一些我们在《皮罗学说概要》中所探讨过的其他理由，也不是没有可能的。至于伊壁鸠鲁，并没有从荷马那儿剽窃过什么有关快乐强度的定义，因为在下述的两种说法之间明显存在着巨大差异。当荷马说“当他们终于停息了对饮食的所有欲望之时”，他的意思是指那些人吃饱喝足，满足了食欲。当伊壁鸠鲁把快乐度定义为“痛苦的移去”时，他的意思是说快乐不只是酒足饭饱的自然结果，也是享用了最简单的食物的自然结果。此外，诗人（荷马）这里讲的只是食物，而伊壁鸠鲁则讲的是所有悦人的东西，包括性爱；至于荷马怎样看待性爱，这是人人都知道的。“死亡与我们毫无干系”，这句话毫无疑问出自索福隆（Sophron）^[44]之口，但对它的证明却是由伊壁鸠鲁完成的；而真正值得敬佩的事情不在于说了点儿什么，而在于对它的证明。并且，当伊壁鸠鲁说“死亡与我们毫无干系”时，他这句话并不是在“活着或死去是件无所谓的事情”的意义上说的，因为他深知一切好的东西只能为有感觉的生物所拥有，所以活着更值得选择。伊壁鸠鲁这句话的意思是说，在缺失了感觉的地方是不存在好与坏的。死去的肉体不会再有感觉，这是一个不单为诗人而且也为所有人都明喻的简单事实。因此，一个为过世的儿子悲哭不止的母亲会哭诉道：“可惜你再也不能感觉到这些事了，你娘我真悲伤啊”；当母亲目不转睛地凝视着死去的儿子时，又是一阵悲

泣：“你无论如何也无法从这些事情中得到快乐了呀！”虽然如此，只要人们注意寻找的话，仍可发现诗人们还会拥有相反的观点，因为灵魂总是渴望着血腥的：

请你退离洼地，收起利剑，

这样我才能上前尝尝鲜血，告诉你真实的预言。[45]

蒂提奥斯（Tyttios）因为贪欲而被罚让秃鹫叨吃自己的心肺；坦塔卢斯（Tantalus）立在湖面上：

水波撞着他的下颌，饥渴的他虽竭尽全力也无法喝到一口解渴。[46]

再说，欧里庇得斯对神所写的下述这些东西，普通的老百姓一般也是这么看的：

凡人们日复一日地犯着罪，

总以为神对此一无所知；

想错了！他们在这么想时，就会被逮个正着，

当正义之神正好有了闲暇之时。

可以与此般配的，还有那经常被人们所引用的[普卢塔克的]下述诗句：

神的磨虽然缓慢地研磨，但是却能磨碎极其细微的东西。

二者所存在的差异仅仅在于韵律的不同。可是，如果人们略作查证的话，那么就不难发现，诗人们的情感往往要比普通百姓们的观点恶劣得多。有“舞台表演的哲学家”之称的这位悲剧诗人[47]曾说他并不知道他是在向谁祈祷，这话看起来还算是温和的：

你是大地的支撑，你统治着大地。

如果我们想认识你——噢宙斯——你是谁呢？

这可难倒了人类的才智！难道你是自然的必然性，

抑或是人类的心智？

无论如何，我都永远向你祈求。[48]

但是，按照克罗封的赛诺芬尼的有关记载，在荷马和赫西俄德的作品中

充斥了大量有关诸神无法无天的邪恶事迹的故事，

偷盗、奸淫和彼此间的相互欺诈。

这些诗人们说克洛诺斯的时代是一个幸福生活的时代。可是克洛诺斯却阉割其父，吞吃自己的孩子；而他的儿子宙斯剥夺了他的至高统治权，然后

宙斯把克洛诺斯摔到了大地的底下，摔到了茫茫大海的底下，

跌入远在地底下的毁灭的深渊之中。

但是，宙斯的兄弟又共同密谋反叛宙斯，而宙斯得到了西蒂斯

(Thetis) 的帮助：

其他奥林匹亚诸神赫拉与波塞冬都想捆绑宙斯，
帕拉斯·雅典娜也过来帮助他们。[49]

这是因为宙斯强暴至极，他把他的姐姐兼妻子当作一个抢劫庙宇的盗贼吊起来，还不满足，又对她破口大骂：

你已经全然忘记了上一次是如何被我吊起来，
还在你的双脚上紧紧地绑上两块铁砧；
忘记了我用金锁链紧紧地捆住你的双手，你没法挣断它；
你被悬吊在天上，高入云端，[50]
巍峨的奥林匹斯山上的众神无不感到愤怒！

宙斯还在狂怒中把火神赫菲斯托斯 (Hephaestus) 摔出天国，而赫菲斯托斯

坠落于利姆诺斯岛 (Lemnos) 上，奄奄一息。[51]

宙斯对待他的兄弟也极其轻蔑：

把他的兄弟安置在悲凉阴冷、霉烂不堪的地府，
连众神都为之感到厌恶的地方。[52]

宙斯不仅被描述为极为残忍，而且还毫无自制，因为当他在伊达山上一看到打扮妩媚动人的赫拉，甚至来不及回到他们的卧室，就在山顶抱着妻子躺在地上，

在他俩身下，神圣的土地催生出的鲜草给他们当厚实的床，
有蔷薇花、风信子和挂着晶莹剔透的露珠的三叶草。[53]

诗歌所具有的变化不一的特性已如上述。由于语文学根本无法向我们表明，诗歌中哪些内容是值得人们相信是真的，哪些内容是我们应当作为神话般的不实之词而不予信任的，因而语文学是无用的。

语文学家们还认为，莱拜多人曾经由于援引诗歌中的一句证词而赢得了胜利，因此，语文学对城邦来说是十分有益的。我们对此可作如下的回应：首先，基于同样的理由，你们就不得不说舞蹈技艺也是必不可少的。索斯特拉图斯 (Sostratus) 是安条克 (Antiochus) 的一位舞蹈家。当他的故乡普里埃尼 (Priene) 被征服之后，他被命令须在宴会上跳一曲“自由之舞”。他说：在他的祖国遭受奴役之时，他感到跳“自由之舞”是不适合的。由于这句话，他的城市重新得到了自由。其次，对城邦有用是一回事，对我们自己有用则又是另一回事。例如，修鞋匠和铜匠的技艺对城邦来说是必要的，但对我们自己的幸福生活来说，我们并没有必要让自己成为铜匠或鞋匠。依此看来，不能说对城邦来说有用的，对我们自己来说就是有用的。这是因为，交谈的技艺通常并非是从语文学那里获取的，而是来自于一种一般性的机智才智，——否则，演说家德玛得 (Demades) [54] 就该成为一个语文学家了。他曾对强迫自己参加宴庆的菲利浦 (Philip) 说：

一个怀有正义感的人，在他没有让自己的同伴获得自由、并亲眼目睹他们站在自己面前之前，能心安理得地享受吃喝之乐吗？^[55]

以上就是我对语文学家相关论证的驳难。不过，我还要总的说一句：倘若惟有诗人们对生活有益，那么，作为以阐释诗人（作品）为专业的语文学自然就对生活颇具实用了。然而，由于事实上诗人们或者无用，或者几无所用，相反哲学家们以及其他散文作家们却能给我们指导一些有用的东西，因此我们并不需要语文学。正是散文作家们而不是诗人们向我们揭示了对生活有用的东西，这一事实是不难说明的。因为散文作家们以真理为目标，诗人们却千方百计地穷尽一切办法来吸引灵魂，而虚假的东西往往比真实的东西对灵魂更具吸引力。从而，那些公开地以追求虚假的东西为其主旨的人们，所喜欢的必是诗人而不是散文作家。其次，概而言之，就诗人们而论，语文学不仅对生活无用，而且对生活最为有害，因为诗歌是人们激情的大本营，正如

对古人来说，古人的话最为动听。

同样，对一个狂热恋爱的人和酗酒成性的人来说，阅读阿尔卡修斯（Alcaeus）和阿那克里翁（Anacreon）的诗歌就会进一步激起内心的狂情；而性情暴躁者则由于沉迷于希波那克斯（Hipponax）和阿尔基洛库斯（Archilochus）的诗作得到了进一步的“培训”。

其他人，尤其是伊壁鸠鲁，对该论题都会这么说的。不过，即使在不批评诗歌的情况下，我们也完全可以对那些声称存在着一种能对诗人和散文作家的陈述加以甄别的语文学技艺的人作出一系列的驳难。既然每一件作品以及每一首诗歌都是由指称的词语和所指称的东西构成的，如果语文学果真具有一种能区分诗人和散文作家所言说的东西的技艺的话，那么，语文学家必须或者只能理解词语，或者只能理解对象，或者同时能理解二者。首先，哪怕我们不想多说，他们很显然是无法理解对象的。因为在对象当中，有些对象是物理学的，有些是数学的，有些是医学的，有些是音乐的；而研究物理学对象的人当然是个物理学家，研究音乐对象的人必定是个音乐家，研究数学对象的人毫无疑问是个数学家，其他学科的情况也是如此。然而很明显——而且实践经验的结果也表明：语文学家不可能同时是一个全才，精通每一门学科。这些浅薄的语文学家中的又有哪一个能够理解赫拉克里特的话语呢？当柏拉图说“在那不可分的、永远保持原样的存在和那物体中可分的存在之间，他融合二者，构建出了又一存在形式，即由‘同一’和‘不同’组成的存在形式”^[56]时，语文学家又怎么可能明白这句话以及上下文中的思路呢？要知道连柏拉图的诠释家们对此都不得不保持缄默。或者，语文学家又如何能够去讨论克吕西波的辩证法研究、阿基米德和欧多克索的数学研究呢？其次，正如语文学家对于对象方面一无所知一样，在针对这些对象所写的诗歌方面，语文学家同样缺乏起码的判断力。恩培多克勒说：

你们好！我已不是凡人，而是一个永生不灭的神，

徜徉在你们中间，受到所有人的敬拜。

他还说：

我若已远远超越了所有注定要死亡的凡人，

我为何还要关切这些东西，好像它们很重要似的呢？

不论是语文学家还是普通人都会认为，这个哲学家所发表的这番高论纯然是出于自负和对其他人的藐视，尽管事实上稍微学习过哲学的人都不会如此认为，更别说这位如此著名的人物了。研究过自然哲学的人就能明白无误地知道，“同类相知说”这一教义正是传承自毕达哥拉斯、并且出现在柏拉图的《蒂迈欧》中的一则古老教义。该教义早已为恩培多克勒本人所阐释：

确实，我们以土认识土，以水认识水，

以以太认识神圣的以太，以火认识毁灭性的火，

而且还以爱体认着爱，以令人忧虑的仇恨体认着哀痛。

搞过自然研究的人当能理解，恩培多克勒之所以把自己称为神，是因为惟有他能使自己的思想免去邪恶和污浊，并凭借那内在于自身心中的神去理解外面的神。还有，当阿拉杜斯（Aratus）这样写道：

从眼睛那里远远地射出来的一道射线，[抵达于太阳出现的地方，]如果你截取天空中两个星宫的一块天区，目光就越过了这一天区的六倍。

理解此处的含义，显然不是语文学家所能做到的事。当我们把从我们的眼睛到太阳升起的地方这一直线距离作为一个单位的空间时，六倍于该距离就能测度出黄道十二宫的圆周，从而这一单位距离截取出了黄道的两个星宫。进行这一设想和理解的该是数学家的职责，数学家通过几何学证明，黄道十二宫圆圈的第六个部分正是由伸展至太阳升起的这段直线构成的。当佛利乌斯（Phlius）的蒂孟把皮罗比作太阳时，他说道：

你，惟有你，是人类的导师，最像那太阳神，

当他在其运行轨道绕行时俯瞰着整个大地。

你展现出他良好运转着的日球，就像一个火光闪闪的圆圈。

在语文学家们看来，蒂孟这是在赞美歌颂，想把哲人描绘成光彩夺目的太阳。然而，换一个人则可能会这样思量：佛利乌斯的这个人所作的阐述是否与怀疑论的信条有矛盾？因为太阳通过以其光亮照彻万物的方式，昭明了以前看不到的东西；而皮罗却使我们曾经一度看得见的东西变得晦暗不明。不过，在一个更为哲学地思考该问题的人看来，事情显然并非如此，他知道蒂孟说的乃是，皮罗就像太阳神，因为太阳神把那些紧紧盯着他看的人的眼睛都刺得昏暗不清；与此类似，怀疑论者的论证把那些一味指望智力的人的“智力之眼睛”弄昏暗了，使之无法理解轻率的独断论者所假定的每一种东西。如果有人要讨论医学的思想的话，那么，他一定能发现一则出自诗人之口的短语，是如何蕴涵着一个深奥而科学的思想的。例如，荷马史诗中的短语“灯心草深处，青草的温床”就是如此。因为它隐含了一个语文学家所不能洞悉的深层意蕴：灯心草的种子有助于交合；这就好像诗人们用“床”来指代性爱一样。另一个例子是欧里庇得斯关于里科麦第（Lycomedes）的女儿代达迈丽亚

(Deidameri)的一段话：

你的女儿病倒了，她的状态处在危险之中。

是因为什么？究竟是什么瘟疫击倒了她？

莫非是受寒把她折磨得口吐胆汁？

因为欧里庇得斯正在询问她是否患了胸膜炎——胸膜炎的患者在咳嗽时往往会咳出黄胆汁。然而，语文学家对于所有这一切是一无所知的。

不过，我们实在用不着拿古人之话或科学术语去羞辱语文学家们，因为他们甚至连普通人的话语都搞不懂。例如，卡里马库斯在谈及第奥多罗斯·克诺努斯时所讲的这些话，语学家就根本明白不了：

看啊，屋顶上的穴鸟是如何深沉嘶哑地啼鸣，

告诉我们什么东西结合了，我们将如何一直生存下去。

第奥多罗斯·克诺努斯是一位伟大的辩证法家，他教授给我们应该如何判断一个假言三段论的逻辑有效性。正是由于其学说的广泛影响，哪怕是屋顶上的那些穴鸟们都因为经常不断地听到被重复唠叨的这一学说，竟也能鹦鹉学舌地发出他那三段论（“结合”）的逻辑有效性的标准来。这一层含义或许一些语文学家也能说出来，但那不过只是理解了甚至对小孩来说也已成为常识的东西。可是，当语文学家面对“我们将如何一直生存下去”这一短句时，由于看不出其中的含义，只能目瞪口呆。因为，惟有哲学家才知道第奥多罗斯的一个信条是“无物能够运动”。他认为，对于能够运动的东西来说，或者在它所在的地方运动，或者在它不在的地方运动，但无论是前者还是后者都不可能，所以无物运动。并且，从无物运动这一前提中，又可进一步得出结论，即无物能够灭亡。因为，正如无物能够运动，是因为事物的运动或者是在它所在的地方运动，或者是在它所不在的地方运动；同样，生物既不可能在该生物活着的时候死去，也不可能在该生物不活着的时候死去，所以生物永远不会死。而如果确是如此，那么，根据第奥多罗斯的观点，既然我们是永生的，“我们就一直生存下去”。

依此看来，语文学家确实无法理解隐含于字词背后的对象，剩下的惟一可能是，他们或许能够理解字词？但是，这同样是不可能的。这首先是因为语文学家不具备理解有关术语的技术手段。在索福克勒斯（Sophocles）的戏剧里，当牧羊人们说“*τω βαλλην*”时，这乃是富里基亚语（Phrygian）的“噢，国王”。但是人们之所以知道这一点，所凭依的当然不是什么技艺，而是因为从其他人那里听说了它。在对外国话的字词和对久已废弃的字词的理解上，并不存在什么差别，因为对我们来说，它们二者的发音都是同样陌生离奇的。其次，由于单词在数量上的无限，而且在不同的人那里其拼写又彼此不同，或者由于别人把单词用在我们并不知道的事物上，因此，哪怕要理解单词也是不可能的。例如，在句子“*εβαρβαριζε το ολολον, ελκν εχον εν τη χειρι*”中，因为叙利亚人是野蛮人，所以他们用*εβαρβαριζε*代表*εσυριζε*（用管子

的)，而用ὅλον表示πᾶν（所有），这两个词是同义词，又因为συριγξ（瘦管）是ἐλκος（病痛）的一种，ἐλκος就表示συριγξ（“管子”或“细管”）。这样一来，整个句子的意思变成了“ἐσυριζεν ὁ πᾶν, συριγγαῖς ἔχων ἐν τῇ χειρὶ”（潘神演奏管乐，手上握着管笛）。再次，语文学家们又何以知道科学的术语呢？例如，他们怎么知道亚里士多德的ἐντελεχεια（隐德莱希，Entelechy）或το τι ἦν εἶναι（实体）？或者，他们如何能知道怀疑论的表达式οὐδεν μᾶλλον（“谁也不更……”）？该表达式是疑问句还是陈述句？它所指向的东西是外在物还是我们的主观感受？或者，当面对一首由一些含糊朦胧的语词构成的诗句时，语文学家们又能说些什么呢？例如：

在一座双峰之下，一对情人死去了：[57]

然而命运给了他们一种奇特的新形式。

如同蛇那蜿蜒的躯体，并连相接，

扭曲缠绕至双臀的接合处；

看哪，再下面真可怕，两只狐狸一起奔跑，

直到那储藏着后代的隐秘处。

此处的“一对情人”、“双峰”、“像蛇一样相接”、“双臀的接合处”、“躯体”、“两只狐”、“储藏室”、“后代”等字词的用法，既不是隐喻性的，也不是技术性的，而都是通常意义上的——但语文学家哪怕把这些词考量个千万遍，也未必能理解它们到底指什么。

因此，如果语文学家既不能理解所指的事物，也不能理解字词本身，而诗文或散文除了这二者又什么都不是，那么，他们就不可能拥有用来诠释诗人和散文作家所说的东西的什么技艺。另外，如果我们确实需要语文学技艺的话，那么，我们就要它用来研究最好的诗文，而绝不会要它去研究那些低劣的诗作。然而，按语文学家自己的说法，最清晰的诗文就是最好的，一首诗文的出色之处就在于其表达清晰；缺乏清晰性诗文就是差的诗文。而好诗由于自身的清晰性，已无须再作任何的解释，所以也就不需要语文学。至于那些劣质的诗文，由于明显是不好的，也根本不需要语文学。还有，对那些没有任何明断、尚处于论争中的东西，要理解它们乃是不可能的；而语文学家们对作者的意思的解释争论不休，无法决断；因此，作者的意思是不可理解的。基于这一理由，语文学是无用的。

上述所论，算是我们对那些专门研究该门学科的人的总的回应。

[1] 这部著作的希腊原文是“反博学家”。所谓博学家（mathematicus）并不是“数学家”，而是博学多才、开班授徒的教师。所以，我们翻译成“批判学校教师”（英文也有翻译成against the professors的）可能更为显明。——译者注

[2] 第一卷明显分为两个部分，第一个部分从原文第1节到第40节，是“批判学校教师”的一个导论。从第41节到卷尾是第二部分，是“批判语文学家”。

[3] 参看《皮罗学说概要》第3卷第7节。

[4] 参阅《皮罗学说概要》第3卷第28节。

[5] 参阅《皮罗学说概要》第3卷第29节。

[6] 阿里司塔库斯（Aristarchus）是拜占庭的阿里斯托芬尼（Aristophanes）的学生，他在大约公元前150年的亚历山大里亚创立了一所语文学学校。马路斯的克拉底（Crates of Mallus）在西里西亚创立了帕迦马学派Pergamene School），反对亚历山大里亚学派。

[7] Gramma的原义是“字母”（Letters）。后来有“语法”的意思，更广泛的意思就是“语文”。——中译者注

[8] 色雷斯人狄奥尼修斯（Dionysius “the Thracian”）是著名的语文学家，大约公元前80年在罗马教学。

[9] 意思是“他说”。

[10] 这个词也包含“专长”或“行家里手”的意思。

[11] 此书已经不存在。

[12] 所谓“堆粒”悖论是诸如：一堆谷子，减去（增加）一粒还是不是一堆？二粒呢？三粒呢？……N粒呢？——中译者注

[13] 这是斯多亚派的定义，参看《皮罗学说概要》第3卷。

[14] 荷马：《伊利亚特》第5卷31。

[15] 荷马：《伊利亚特》第7卷20。

[16] 希腊语古代没有缀符，在后来的发展中加上了这种“缀符”，可以表示重音，比如ό、ά之类，还可以表示是否“送气”，以及表示发音长短。表达重音的有三种：尖音、沉音、扬抑音。我们这里由于排版问题，没有在希腊语词上加缀符。

[17] 或译“共同回忆”（Concurrent recollection），这是斯多亚派的术语，见《皮罗学说概要》第3卷。

[18] 即“句子成分”。

[19] 这是荷马的《伊利亚特》的第一句诗。

[20] 希腊语中阳性名词的末尾多为ς，而阴性名词的末尾多为η。

[21] 在此，本是阴性的名词χελιδων的前面却用了阳性定冠词ο，本是阳性的名词αετς的前面却用了阴性定冠词η。

[22] 这些是伊壁鸠鲁所认为的惟一的两种“真实”的东西。

[23] 参看《皮罗学说概要》第3卷的论证。

[24] 即与ι合为一个音节呢？还是与τ合为一个音节？

[25] “历史的”一词在古代显然是广义的，有“故事”、记事、叙事等等的含义。

[26] 这是个关于赫拉克勒斯的故事，说的是赫拉克勒斯为了救赫西俄涅，在海怪的肚子里待了三天时间，把海怪砍成了碎片。

[27] 约公元前620年。不过恐怕有误，此人年代不会那么早。大概是“第五十届赛会”。

[28] 此人鼎盛年约公元前350年，不是那个著名的斯多亚派哲学家克吕西波。

[29] 阿斯克勒庇俄斯是医生，所以，同样是一位医生的塞克斯都称他为“我们”这门学科的奠基者。

[30] 斯苔西克鲁斯是西西里岛的一位著名抒情诗人，鼎盛年约公元前580年。

[31] 帕耶西斯是哈利卡那苏（Halicarnassus）的史诗诗人，鼎盛年约为公元前480年。

- [32] 奥里欧是玻俄提亚的一个猎人，被猎神杀死，此后被置放于繁星之中。
- [33] 参看《神谱》，第280页。
- [34] 欧里庇得斯的诗。
- [35] 欧里庇得斯的残篇884。
- [36] 参看荷马：《伊利亚特》第1卷，第469页。
- [37] 参看荷马《伊利亚特》第24卷，第54页。
- [38] 吕底亚沿岸（伊奥尼亚）希腊城邦莱拜多的居民。
- [39] 爱菲索（Ephesus）的希波那克斯用抑扬格写讽刺诗，鼎盛年约公元前530年。
- [40] 埃及国王托勒密一世时的著名建筑师，鼎盛年约公元前320—310年。托勒密与“小亚之王”安蒂高努斯（Antigonos）是对头。
- [41] 荷马：《伊利亚特》第12卷。
- [42] 欧里庇得斯残篇第220页。
- [43] 即诗歌有很大的用场以及因此而来的语文学的必要性。
- [44] 索福隆是叙拉古人，哑剧作家；他的鼎盛年约为公元前440年。
- [45] 荷马：《奥德赛》第11卷，第95页。
- [46] 荷马：《奥德赛》第11卷，第583页。
- [47] 指欧里庇得斯。
- [48] 欧里庇得斯：Troad，884。
- [49] 荷马：《伊利亚特》第1卷，第399页。
- [50] 荷马：《伊利亚特》第15卷，第18页。
- [51] 荷马：《伊利亚特》第1卷，第593页。
- [52] 荷马：《伊利亚特》第20卷，第65页。
- [53] 荷马：《伊利亚特》第14卷，第347页。
- [54] 德玛得是雅典演说家，德谟斯梯尼的对手，公元前338年在凯罗尼亚（Chaeronea）战败后与许多雅典人一起被捕。
- [55] 引自荷马的《奥德赛》第10卷，第383页。
- [56] 柏拉图：《蒂迈欧》，35A。
- [57] “一对情人”是指卡德摩斯和他的妻子哈尔摩尼亚（Harmonia），他们双双变成了蛇。

第二卷 反占星术士 [1]

我们当前的任务是探究占星学或“数学技艺”——这并非由算术和几何学所构成的那个完整技艺（因为我们已经驳斥了这些学科的教师），也不是由欧多克索（Eudoxus）、希巴库斯（Hipparchus）以及他们那一类人 [2] 所做的预言所构成的所谓“天文学”技艺（因为天文学与农业和航海相似，都是对现象进行观测，并借此预测干旱、洪水、瘟疫、地震以及各种天象变化）；占星学不过就是给人算命的玩意儿，可是占星师 [3] 却用更加显赫的头衔将自己标榜成“数学家”和“占星学家”，以各种方式傲慢无理地对待常人，建立起针对我们的一个巨大的迷信堡垒，阻挠人们根据正确的理性行事。在我们大致考察了导致他们的思考方式的那些东西之后，对此将会有所了解。我们的说明只能是简略和概括的，因为确切的细节可以留给专攻这方面研究的那些人；对我们而言，只要留意那些对于批判占星师必不可少的要点就够了。

他们先假设地面上的东西与天空中的东西彼此“感应”（sympathize，共感），而且前者总是受到后者的流溢的影响。正如：

日子是由诸神和人类的创造者带来的，

我们这些地上动物的心灵思想也是如此。 [4]

根据这个假设，那些对天穹极度入迷的占星学家们就宣称：七政之星 [5] 及其在黄道带各宫中的不同位置是地面一切人事发生的动力因。据人们所说，他们将黄道带划分为十二个“天象区”（或“宫”），每一天象区为三十度（让我们姑且这么大致地描述他们的理论），每一度又可以分为六十分（lepta）——他们把这个称为“不可再分的最小部分”。在黄道十二宫中，他们把有些称为阳性的、有些称为阴性的；把有些称为双体的、有些则不然；把有些称为回归型的（tropical），有些称为固定型的。“阴性”和“阳性”指的是黄道十二宫中那些分别司掌男女的出生的宫，比如白羊宫是阳性的，金牛宫是阴性的，双子宫是阳性的，其余各宫也依照相似的比例依次交替，有的阴，有的阳。我猜想，毕达哥拉斯学派可能是从这里得到灵感的，称“一”为“阳性”的，“二”是“阴性”的，“三”是“阳性”的，其余的奇、偶数依照同样的规则交替为阴为阳。有些人还把每个宫再分成阴阳交错的十二等分，例如对于白羊宫，他们把它的第一个十二等分之一描绘成雄性的白羊宫，把第二个描绘成雌性的金牛宫，第三个描绘成雄性的双子宫，等等，同样的规则也适用于其他部分。他们还说，双子宫以及正好与它相对的人马宫，还有室女宫和双鱼宫，这四个宫是双体的；其余各宫则不是。所谓“回归的”宫是指太阳在进入这个宫之后就会改变行程，从而出现天穹中的“回转”现象。白羊宫及与之相对的天秤宫，还有巨蟹宫和摩羯宫，就是这样的宫。因为，春分出现在白羊宫，冬季出现在摩羯宫，夏至出现在巨蟹

宫，秋分则出现在天秤宫。同时，他们也假定金牛宫、天蝎座、狮子宫和宝瓶宫是“定宫”。

然而，他们说，在黄道十二宫中，能在每个人出生的时候对他产生有效影响的那些宫是四个，他们主要根据这些宫进行预测。而且他们把这些宫总的称为“中央之宫”，而后又进一步分别称为“开端”、“中天”、“下沉”、“地底”（即“反中天”）四种星位。^[6]“开端”是指碰巧出现在分娩完成之时的那个宫；“中天”是指从此（包括此）开始的第四个宫；“下沉”是指正好与“开端”相对的那个宫；“地底”或“反中天”是指正好与“中天”相对的那个宫。（下面举个例子会使之变得清楚明白）当巨蟹宫是“开始”的时候，白羊宫是“中天”，摩羯宫是“下沉”，而天秤宫是“地底”。而且，他们把在这些“中央之宫”之前的那一宫称为“下降”，把它后面的那一宫称为“上升”。他们还说，在诞生之宫之前上升并为人所见的那个星位是属于邪恶精灵的，在“中天”之后的那个星位属于好的精灵，先于“中天”的那个星位是“劣等部分”、“单独部分”和“神”，走向“下沉”的那个星位是“无效的”，是“死亡原则”；“下沉”之后的、无法看到的星位是“惩罚”和“厄运”——它与“邪恶的精灵”交叉相对。走向“地底”的星位是“好运”，与“善的精灵”交叉相对；在“反中天”之后出现的、朝向东方的星位是“女神”，她与“神”交叉相对；在“诞生”之宫后面出现的是“无效的”，并且它又与另一个“无效的”交叉相对。或者，说得更简明些就是：“诞生”之宫的“下降”被称为“邪恶的精灵”，它的“上升”被称为“无效的”；相似的，“中天”的下降是“神”，它的上升是“好的精灵”；同样，“反中天”的下降是“女神”，它的上升是“好运”；同样，“下沉”的下降是“厄运”，它的上升是“无效的”。他们认为他们对这些事物的考察不仅仅只是无足轻重的游戏；他们深信，众星被观察到时究竟是处在它们的“中央”位置上，还是处于它们的上升或下降的位置上，将会产生不同的伤害力量或非伤害性的力量；不过，它们的力量在某些位置上会更有效些，在另外一些位置上则不太有效。有些占星师甚至把人体的各部分也对应于与之“感应”的一个天象区，他们把头称为白羊宫，脖子称为公牛宫，肩膀称为双子宫，胸部称为巨蟹宫，两肋称为狮子宫，臀部称为处女宫，腰部称为天秤宫，阴部和子宫称为天蝎座，大腿称为人马宫，膝部称为摩羯宫，胫部称为宝瓶宫，双脚称为双鱼宫。这些并不是被随意称呼的，而是出于这样的原因，即如果某个邪恶之星在某人出生时正好出现在这些天象区中，那么就会在具有相同名称的人体部分导致产生缺陷的产生。

这就是对于黄道带内诸事物的本质的一个概括性说明；接下来我们不妨对它们的划分进行一个解释。由于看到各个天象区并非按照自己的原则组织起来的，而总是与彼此分散的七政之星相关联，他们在观测中感到困惑，于是便把黄道带划分成十二个部分。在展示他们的划分方法时，他们说：古人在观测到黄道带中某颗特别明亮的星升起之后，便立即在一个有孔的罐子中盛满水，然后让水流到位于其下的另一个容器中，直到同一颗星再一次升起。因为根据他们的推断，黄道带的旋转乃是从同一个天象区回到同一个天象区，于是他们就截取流淌过的水的十

二分之一部分，并计算它的流淌所耗用的时间。他们说这也就是那颗星穿越过黄道带的十二分之一部分所需的时间长度；这个部分与整个黄道带的比率，是与其间所滴漏的水和全部水之间的比率相等的。从这个比例——我指的是那十二分之一的比例——中他们划分出来最终的极限，这是从那时观测到的某一颗显眼的星开始的，或从同时升起的更靠北或靠南的那些星之中的某一颗星开始的。他们对其他各个十二分之一部分也是这样划分的。

这就是引导他们将黄道带划分为十二个部分的方法；而且，据说占星师是用类似的方法来观察孩子出生时的“开端星位”（horoscope）的。在夜晚中，占星师端坐高山之顶，仰观星象；另一个人则坐在产妇旁边等待。一旦孩子生出来，他便击锣通知山顶上的人。山顶上的人听到锣声后，就记下当时升起的星位，定为“开端之宫”。不过，在白天当中，占星师只能研究日冕和太阳的运动了。

对于各个星宫就说这么多。至于那七政之星，他们说它们中的有些是“福星”，有些是“恶星”，而有些是“两可的”；木星和金星是福星，火星和土星则是恶星；而水星是两可的——因为它与福星一起就是福星，与恶星一起就是恶星。但是，还有人则认为，这些同样的星由于它们的位置的变化，此一时是福星，彼一时又是恶星；因为或者是由于星宫的原因，或者是由于其他各星的关系配置的原因，恶星并不总是恶的，福星也不总是善的。再者，他们推想太阳和月亮是七政之星之中主要的两星，另外的五星相比之下，在“效能”方面的力量就逊色了；出于这个原因，埃及人将太阳比喻为国王和右眼，将月亮比喻为王后和左眼，将其他五星比喻为执法的官员，并将其他恒星比喻为其他阶层的人民。他们认为，在这五星当中，土星、木星和水星与太阳一致，并辅佐太阳；而且，由于与它们合作的太阳司掌着白天出生的人的命运，所以它们这些星被称为“昼行性的”，（火星和金星则辅助月亮）。他们还说，如果这些星处于适当的“家园”或“领域”中，或者被其他星“护卫着”，或者因为它们彼此相对，或相互间处于一定的位置结构中，或者因为它们处于“中央”位置上，那么，同样的这些星就会增长力量。按照他们的看法，太阳的家园是狮子宫，月亮的家园是巨蟹宫，摩羯宫和宝瓶宫是土星的，射手宫和双鱼宫是木星的，白羊宫和天蝎宫是火星的，金牛宫和天秤宫是金星的，双子宫和处女宫是水星的。——他们把七政之星所欢快的宫称为“上扬”之宫，把七政之星在其中缺乏力量的宫称为“低落”之宫；七星处在“上扬”中而欣喜，处在“下降”中则没有什么力量。白羊宫是太阳的“上扬”宫（更确切地讲，是白羊宫的第十九部分），它的“下降”宫是与之交叉（对角线）相对的那个星宫；金牛宫是月亮的“上扬”宫，它的“下降”宫则是与之交叉相对的那个星宫；土星的上扬宫是天秤宫，木星的上扬宫是巨蟹宫，火星的上扬宫是摩羯宫，金星的上扬宫是双鱼宫，水星的上扬宫是处女宫。如我所言，这些星的低落之宫就是与它们的上扬宫交叉相对的那些星宫。这些星在每个星宫中的“领域”就是它们在两个部分之间拥有最大力量的那个范围。有关这些事情，他们以及他们的著作中存在着很多的分歧。他们还说，当这些星处于其他星的中间

并与那些星宫相连时，它们是受到“护卫”的；因此在同一星宫内，如果某颗星占据最初的部分，另一颗占据最后的部分，还有一颗占据中间的部分，那么位于中间的那颗星就受到占据两端位置的那些星的“护卫”。如果那些星以三角形或四边形的排列格式出现，那么他们就彼此相对并彼此“一致”。占据三个宫中间部分的那些星形成了一个三角形，并且彼此相对，两个宫之间的那些星形成了一个四边形。有种看法认为，当处于一个三角形中的恶星与福星相对时，它是和气的而且更加能赐福，一颗友善的星与一颗福星相对，就只是“友善”而已；恶星与恶星相对也是如此。但是当图形是四边形的时候，情况就相反了。当它们在“中央”诸宫——“开端”、“中天”、“下沉”、“反中天”——的位置上被观测到时，它们被称为“居中的”。

我们已经概括地解释了这些东西。首先要注意的是：占星师是从这些东西出发进行预言的。这些预言存在着差异，因为它们有的是简要型的，有的是精确型的；简要型的是指从某个天象区或某颗星的简单力量的缘故预测，例如，“当这颗特定的星处于这一特定的天象区中时，便会产生这一类的人”；精确型的是指通过若干个因素的混合进行预测，例如，“如果这颗星处在开端之宫，那颗处在中天星宫，其他一些处在反中天星宫，还有一些处在其他的星宫中，那么，效果如下”。

这些似乎就是占星数术的概要。我们既然已经对占星数术做了说明，那么就很容易理智地引出相反的论证了。有些人实际上直截了当地论证，地上的事物根本就不与天上的事物彼此“感应”；因为天穹并非像人体一样联结为统一的整体，所以地上的事物不会与天上的事物相“感应”——就应当像人体的下部与头部、头部与下部相感应一样。天上的事物相互间缺乏感应，因为它们并未像人体一样连为一个整体。另外还有些人针对宿命提出了反驳；因为如果万物并非都按照命运的安排而发生，那么坚持这一点的占星术也就不存在了。——还有相当多的人提出了如下的反驳论证：由于有些事件是由于必然性而发生，有些事件是由于偶然性而发生，有些由于我们的行为而发生，如果占星师以可能的预言为目标，那么他们当然要对由必然性或偶然性或我们的行为所导致的事件做出预测。但是，如果他们对必然性的事件做出预测，那么他们的预测在实践中就没有什么用，因为人们不可能改变必然要发生的事件；无论我们喜欢与否，必然要发生的事件终究要发生的。只有当预言能够对改变要发生的事件的方法有所建议时，它才是有用的。如果它是关于偶然事件的预言，那么这是完全不可能的事情；因为偶然事件是无规律可言的，而对无规律可言的东西或在不同时候具有不同结果的事物做出可靠的预测是不可行的。最后只剩下这种情况：即对由于我们的行为而出现的事件做出预言。但这又是不可能的；因为这取决于我个人做不做的意愿，而没有任何原初的前定原因可找，所以没人能够对此预言。因此，占星师并不以可能的预言为目标。

大多数人试图通过这种绕远路的方式驳斥占星术，但是我们将采用一种近身格斗的方式；一旦我们推翻了它的基本原则和要素，我们就会

发现，他们的理论的其余部分的结构便轰然倒塌了。

占星术的原理和基础就是“开端之宫”（“诞生之星位”）的确立；因为其余各个“中央”之宫都是由此确立的，同样，下降与上升，三角形与四边形，由此而来的众星之间的位置架构，以及从这些当中衍生的预言，也都是由此确立的。因此，如果“诞生之星位”遭到废止，那么“中天”必然也就无从所知了，“下沉”及“反中天”也是如此；由于这些变得不可理解了，那么整个占星术就随之消失了。有多种方式可以表明他们是无法揭示诞生之星位的。因为，为了使之可以被认知，首先，首先要严格地确认被考察的婴儿的出生时间；其次，标识此事的计时方式必须无误；再次，星位的“上升”必须被精确地观测到。占星师在孕妇生育之时观测天空中升起的星宫，并以之决定婴儿的“诞生星位”。在它升起之后，他们就观测被他们称之为“架构”的其余各星的位置关系；在此之后，他们就做出预言。但是，如我将要表明的那样，认知所观测的孩子出生时间是不可能的；而且，计时法也不可能是无误的；最后，上升的星宫也不可能得到准确的认知。所以，占星师的教义也就毫无根据可言了。让我们首先讨论第一点。

他们以一种相当粗糙的方式确立那些被观察的婴儿的出生时间，这一点要么是从受孕开始的，要么是从分娩开始的。但是，他们不可能说这是从胎儿受孕开始的，因为胎儿受孕的确切时间自然然是不能断定的。因为我们没有办法确定怀孕与受精是否发生在同一个时候。这可以和思想一样是迅速地发生的——就像被放入热炉中的生面团会立刻聚合在一起一样；但是它也可能经过一段时间后再发生，因为我们都看到植入地下的种子不会立刻生根并与泥土纠缠在一起。而且，由于子宫的口部与底部（即怀孕发生之地）之间还有一段距离，精子通过这段距离当然要占用一定的时间。由于占星师忽略了这段时间，所以他们无法精确地认知怀孕的时间。有时精子被全部径直射入子宫，直达适于怀孕之处；有时精子又在下落之中分散开来，后来在子宫自身的力量的作用下重新聚集在某个地方。所以，我们无法知道何时第一个过程发生、何时第二个过程发生，或者前者的受孕需要多长时间，后者又需要多长时间。当这些东西都无法知道时，对于受孕的确切认知也就烟消云散了。正如有些生理学家所断言的那样，如果精子在子宫中先加温一段时间，经历变化，然后才进入子宫中那些开口接纳它们的处所之中，由于他们不知道这个变化过程所耗用的时间，他们当然也就不知道受孕的时候了。而且，由于妇女在身体其他各个部位的活动方面彼此存在着差异，她们的子宫的活动也可能有所不同，所以很可能有些人受孕较快，有些则较慢。这一点不难相信，一个妇女只要自己与自己比较一下，就会发现她有的时候容易受孕，有的时候非常不容易受孕。因此，不可能精确描述精子何时受孕，而占星师却是用这一时刻来确立婴儿的诞生之宫（the horoscope of nativity）的。而且，也没人能够通过某些其他的迹象来确知怀孕的时间，比如外阴在交合后变干，或是（如果当真发生的话）子宫颈的闭合，月经的停止乃至对于怀孕的特殊欲望等等。因为，首先这些迹象也发生在那些未受孕的人身上；其次，即使人们并非都具

有这些迹象，有一点也是可以肯定的：受孕是在此几天之后才发生的。而受孕的时间无法精确地确定在几个小时的范围之内。但是，由于他们要对不同人的一生命运作出判断，所以占星师需要的不是对受孕时间的粗略评估，而是一个确切的评估。

从这里可以相当容易地看出，从受孕的时间确立“诞生星位”是不可能的。然而从生育时开始也是不可能的。因为，首先，“生育发生的那个时刻”是一个受到怀疑的概念——它到底指的是婴儿开始露头，还是指已经出来一些了，抑或是指婴儿落地的时候呢？其次，即使不存在以上这些情况，断定生育的确切时间也是不可能的；因为由于当时的精神状态、身体的健康、各部位原先的情况、助产士的技术，以及其他难以枚举的原因，当胎膜破裂之后，婴儿的露头、出来一些、落地的时间等等，在不同的情况下是不同的。由于占星师又无法精确地测定这个时间，所以他们无法正确地断定生育的时间。

由此可以明显地看到，尽管占星师认为他们知道诞生之宫，但是如果它依赖于生育的时间，那么他们实际上并不知道它。人们还可以用相似的方式论证占星师的“计时法（horologe）”并非准确无误。他们说，坐在产妇身旁的那个人通过敲锣的方式向山顶上观星的占星师通知生育的时间，然后，那盯着天宇的占星师就记下正在升起的星宫；对这种说法，我们要向他们指出：首先，由于生育的时间无法断定——正如我们刚才所证明的那样——所以通过敲锣的方式通知生育的时间并不容易；其次，即使我们先假设生育的时间是可以揭示的，然而在确切的时间里传递该信号也是不可能的。因为铜锣的声音传递到山顶要花相当一段时间，这段时间甚至可以清晰可察地分成若干部分。在砍伐山坡上的树木时所观察到的那些情况就可以提供这样一个证据；因为在斧头落下之后的相当一段时间里，砍声才能被听到，所以声音传到听者那里要花费一定的时间。因此占星师不可能准确地记录婴儿诞生之时正在升起的星宫。而且，在孩子出生后不仅有相当一段时间在锣声从坐在产妇身旁的那个人传达到位于山顶观星占星师过程中已经流逝，而且，当占星师举头环顾天象揭示月亮居于哪个星宫，其他各星居于哪个星宫之时，“星象”架构已经发生变化；因为在他观察孩子出生时天上的情况并加以描述之际，宇宙正在以难以置信的高速度旋转着。进一步讲，也许占星师在夜晚进行此类观测可能有一些成功，因为此时可以看到黄道带内的东西，并且星位也清晰可见。然而，有些人出生在白天，此时上面提到的星体情况就无法被看到，最多也只是太阳的运动而已；所以人们必须宣称占星师的方法在有些情况下是可能的，在其他情况下则是不可能的。但是，让我们记住：即便在夜晚，他们有时也不能准确地观察天上的东西；因为夜晚经常多云有雾。如果所有这些偶然情况都不存在，或许人们可以在这门科学中发现实质的真理；但是当准确观测天上的事物存在这些障碍之时，情况则大为不然。

既然我们已经驳倒了占星师的“计时法”，而且已经简要地表明了计时法和婴儿的出生时间都不在他们的掌握之中，让我们继续完成余下的

任务。接下来的工作是，在不提及我们以上所做的批评的情况下，讨论黄道带中星宫升起的问题。我们认为星宫的各部分彼此很难区分，甚或不可能被准确界分；实际上，很有可能已经上升了的星宫看起来还尚未升起，相反，尚未升起的星宫看起来却已经上升了。上面提到的水壶的设置对于占星师也无济于事，因为水的流动以及空气的混合，都会使水流本身和与之平行的那些时刻并不一一对应。就水的流动而言，有可能在开始水还是清澈的时候，水的流动与当水后来变得混浊缓慢时的流动就不一样；至于空气的混合物，当它雾气腾腾且相当稠密的时候，它或许就会像一种堵塞物一样阻止流溢；当它透明澄清的时候，则有助于流溢。当水壶是满的、半空的或几乎全空的时候，水壶自身的滴漏速度也各不相同；它有的时候较为迅速，有的时候又较缓慢，有时则速度适中；然而天体的运动通常总是匀速进行。最重要的是，每个星宫并不是一个连续的整体，也不与它之前或之后的星宫紧密无隙的牢固相连，而是每个星宫都是由若干彼此分散、间隔很大的星星构成的，这一颗星在中央的位置上，那一颗星在边限的位置上。因此，由于黄道十二宫被很多部分包围着，所以在地面上进行观测的那些人陷入错误之中就在所难免了——他们不可能说清楚观测到的那一段究竟是在先的那一宫的终点还是后面一宫的开端。而且观星者所处的那些山峰也并不总是一样的，正如宇宙在天命安排下总是在更改与变化一样，山峰或者由于下雨引发的洪水、或者由于地震、或者由于其他一些类似的故事都会被改变，从而，这些变化会使对于星象的观测并不总是一样的；有些人从高处进行的星象观测，结果是一类；有些人从平原上凝望苍穹，所得到的观测则是另一类；前者所见到的并非总能在一切情况下被其他所有人见到。人们还可以想想感官上的差异。因为有些人的视力比别人更加敏锐，正如我们无法看到距离遥远的物体，然而雄鹰由于具有超敏锐的视觉却可以看到，而且在它们看来，那些物体的个头很大。所以，很有可能已经上升的星宫在占星师看来却尚未升起，因为如此遥远的距离会使得占星师的视觉不再敏锐、变得近视。我们必须再增加这一论据：地平线上的空气的差异乃是对星占学最明确的反驳；由于那里的空气可能密度最大，极有可能在可见光的反射作用下，仍在地平面之下的星宫看起来却已经在地平面之上了。这类情况在日光反射到水面时也会发生，因为尽管我们实际上并未看到太阳本身，但我们经常以为“它”就是太阳。不过，所有论证当中最具决定性的是这个论证：如果黄道带的每一个十二分之一部分能够同时向世界上所有观测天象的人显示——并且是在同一直线上被看到的，那么占星术的同道们或许能够确定地察觉到地平线上正在升起的星宫。但是，由于它并非在同一时刻向所有人显示，而是对有些人较快、对有些人则较慢，对有些人是倾斜地显现、对有些人则垂直地显现，所以，同一个星宫不可能在所有人看来都构成了“诞生之宫”；在有些人看来已然升起的星宫，在另一人看来则还处于地平面下方，在某人看来处于诞生之宫的下降之星位，则被另一些人视为诞生之宫，这种情况在恒星中非常明显，例如，牧夫宫（Arcturus）和大犬宫（Canis）并非在同一时刻向各个地区的居民显现，而是在不同的时刻向不同的人显

现。

因此，我们现在已经充分证明了，准确地判定婴孩出生时的“开端之宫”是不可能的，并且占星师借以得出预言的其他“中央之宫”也就是不可能被判定的。除了前述的这些论证，我们还应当增加这个论证：即使这些星位上升的确切时间可以认识，然而求问于占星师的普通人自己显然不可能在求问之前对孩子的出生时间作过精确观测。因为，正如我以上所表明的那样，这方面的任务要求很强的专业性，而且它似乎超出了常人的能力。由于占星师并未亲自观测到婴孩出生的确切时间，而只是从普通人那里听到，而普通人部分地由于缺乏专业技能，部分地由于未能精益求精地去做，也并不知道确切的时间。所以，人们从占星学中得不到任何有效的预言，只能得到讹误和欺骗。

如果他们调整立场说：时间无需确切地判定，而只需粗略近似地判定，那么其结果本身还是足以反驳他们；因为大约同时出生的那些人有着不同的命运，有些生而为王、有些终生带枷。虽然世界上很多人和这两个人在同一时间出生，但是没有谁的命运与马其顿的亚历山大相同，也没有谁与哲学家柏拉图的命运相同。因此，如果占星师只是粗略地考虑出生的时间，他就无法确定地说出在某个时候出生的这个人好运连连，而很多在那个时候出生的人所拥有的却是厄运；或相反，这个人命途多舛，而很多与之分享同样星位的人都安享幸福之晚年。而且，掉转过来反驳上述攻击的论证看起来也能彻底地反驳占星师们。因为如果出生时具有同样“星位”的人们在生活中应当碰到同样的结果，那么，出生时间不同的人的生活得让也就不同了。但这是错误的，因为我们看到很多年龄、相貌，以及其他众多特征都不一样的人却有一个相似的下场——要么战死沙场、要么被坍塌的房屋压死、要么在海难中沉溺而亡。如果这些人度过了这样的一生的话，人们当然满怀疑惑，想要知道占星师是如何给他们的命运做出预言的。如果说按照占星学的理论，在射手宫之箭头端点出生的人要死于非命，那为什么马拉松一役中成千上万与希腊人战斗的、星位各不相同的外邦人会同时被杀呢？诞生星位对他们所有人而言并不相同呵。如果说在宝瓶宫之瓶上出生的人会遭遇海难的厄运，那么从特洛伊城返航的希腊人怎么集体溺亡在尤波亚的漩涡中呢？因为，不可能所有这些彼此很不相同的人都出生在宝瓶宫之瓶上。有人说，由于其中一人的命运是惨死海上，所以其他那些同船的人也就和他一道惨死海难之中了。然而这种说法也是不可能的：有什么理由可以解释偏偏是所有人因这个人注定死于海难的厄运而与其一起受难，而不是因另一个注定要死于陆地上的人的命运而得救呢？另外，还有人提出了基于对非理性的动物的考虑的怀疑。因为，如果命运决定于星象，那么当驮驴和一个人出生在某个星宫的同一部分之时，他们应当拥有同样的命运，然而，很明显两者的命运存在着差别。比如，人或许作为政治家崭露头角，受到景仰，而驴则总是驮着重担、往返于磨坊之间。所以，生命按星星之运行所安排的看法是不合理性的，或即便这是合乎理性的，也超出了我们人的理解力了。

当占星师们提出人的物体和气质与星宫的形状相对应的时候，我们从同样的立场出发，也可以将他们驳斥得彻底出丑。例如，他们说生于狮子宫的人勇敢，生于处女宫的人头发垂直、眼睛明亮、皮肤白皙、无子无女而且为人谦虚之时。这样一些观念徒自让人嘲笑，根本不值得严肃关注。因为，首先，如果他们断言出生在狮子宫的人勇敢的原因在于狮子是勇猛而具有男性气概的动物，那么他们为什么又说与狮子一样勇猛的公牛是具有女子温柔天性的动物呢？其次，设想天空中如此美丽的狮子宫与地面上的狮子有任何可以类比之处，显然纯属无稽之谈。古人称某些星为“狮子宫”，也许只是由于其形状上相似，或者甚至都不是因为这个原因，而仅仅是由于这样表述起来比较明白而已。彼此分离的七颗星与熊有什么相似之处呢？那五颗星与龙头又有什么相像的地方呢？——关于那五颗星，阿拉图斯（Aratus）^[7]说：

两颗位于两鬓上，两颗位于双眼上，

在它们下方，一颗星位于怪兽的下巴上。

事实上，如我们以上所说的那样，出生在同一个星宫的那些人并不具有相同的体形或相似的气质，除非占星师们说每个星宫所划分出的各部分或更细小的部分能够产生出这种差异。但是这又是不可能的；因为我们已经证明过孩子的出生时间和当时的“诞生星位”不可能被精确记录。而且，事情必然总是下列两者之一：或者因为某个人的诞生星位被称为“狮子宫”，所以他天生勇猛；或者由于当时狮子宫下面的天区中的空气发生了变化，从而就在那时在地面上出生的人产生了那种性格倾向。但是，这种说法——即说此人由于自己的“诞生之宫”被称为“狮子宫”，因而就会是勇敢的——完全是不可信的；按照这种推理，那些生而便与地上的狮子长在一起的人也应该是勇敢的，因为与他们长在一起的被称为狮子。另一方面，如果这是由于天区中空气的变化，那么，这种变化怎么会与人的命运上的差异相关呢？因为也许某种特定的空气混和会有助于导致出生者的身体强壮和凶猛性格，但是，空气看起来绝不会引起此人负债、称王、入狱或是缺少子女和兄弟什么的。如果生在处女宫上的人是头发垂直、眼睛明亮、皮肤白皙的，那么埃塞俄比亚一定没有人生在处女宫上，否则占星师就得承认埃塞俄比亚人是头发垂直、眼睛明亮、皮肤白皙的，然而这是极为荒谬的。通常，由于他们宣称使他们知道人们命运差异的并非仅仅是星星，而且也是他们所观测到的星星的位置，所以我认为，如果预言是可靠的，那么同样的星位就不应该仅仅被观测到一次与某个特定的人的命运相关联，下一次又与另一种生活相关联，再一次又与不同的生活相关联。所以，由于在所有的情况中都出现同样的结果，我们才可以从中归纳得知：当星星呈现出一定的位置结构之时，结果一定是特定的一种。正如在医学中，当我们观测到不仅狄翁的死、而且铁翁和苏格拉底以及其他很多人的死，都和心脏穿刺相关之后，我们得出结论：心脏穿刺是致死的原因；占星学也是一样，如果一种特殊的星位布置可以揭示一种特殊的命运这一点是可信的，那么它当然要经过在多种情况下的多次观测，而不只是在单一情况中的一次观测。可是，既然如他们所说，同样的星位布置要在很长的时间间隔后

——“大年（The Great Year）”的重现要在9977年之后——才能看到，所以，即使在观测一个人的出生和命运上，人类的观测也将无法跨越那么多世纪；而且这种观测不止一次、而是多次被打断——要么是由于如有的人所说的那样来自宇宙的毁灭，要么是由于那彻底毁掉了历史传统连续性的局部动乱。

这些就是能用来反驳占星师们的众多的有效论证。

[1] 原书中是第5卷。

[2] 欧多克索是柏拉图的一位学生，大约生活在公元前370年；希巴库斯大约生活在公元前150年的比提尼亚（Bithynia）的尼卡亚（Nicaea）。两人都是著名的天文学家。

[3] 占星师（the Chaldeans），也就是所谓查尔丹术士或“迦勒底数术师”。

[4] 荷马：《奥德赛》第18卷，第136页。

[5] 日、月、金、木、水、火、土。

[6] 我们可以用法布里修斯（Fabricius）那里画的一张图来帮助理解塞克斯都此处的讨论。

	无效	开端	恶灵	
女神				好灵
反中天 地底				中天
好运				神
	惩罚，恶 运	下降	无效，死 亡原则	

[7] 阿拉图斯是大约生活在公元前270年的人，曾写过天文学诗歌。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学的治疗

塞涅卡伦理文选之二

[古罗马]塞涅卡 著

吴欲波 译

中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学的治疗

塞涅卡伦理文选之二

[古罗马] 塞涅卡 著

吴欲波 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学的治疗：塞涅卡伦理文选之二 / (古罗马) 塞涅卡著；吴欲波译.—北京：中国社会科学出版社，2018.2

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5203-0183-1

I. ① 哲... II. ① 塞...② 吴... III. ① 伦理学—古罗马—文集

IV. ① B82-091.985② B502.43-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第081020号

出版人 赵剑英

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 季静

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2007年11月第1版 2018年2月第2版

印次 2018年2月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 18.75

插页 2

字数 261千字

纸书定价 59.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010-84083683

内容简介

人类的各種本体性的精神疾病在罗马和现代性中一直困扰人的心灵至深。作为一个深陷现实政治—经济漩涡中的斯多亚派哲学家，塞涅卡以其对人性的深刻洞察和超绝的实践智慧，凭着细腻灵动的笔触，拟出了一卷人类本体性精神疾病大全。肉体的欢愉皆不足道，唯有摆脱一切俗世羁绊、免除所有激情困扰的持久的心灵安宁，方为精神健全的征象。

作者简介

塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca，约公元前3—公元65年），罗马斯多亚派哲学家和政治家。他在尼禄皇帝统治时期担任准摄政、秘书长和帝王师，最后被其赐死自尽。塞涅卡在激烈动荡的政治人生中，思考和写作了大量哲学和悲剧作品，影响深远广泛，这包括阐释斯多亚哲学的论文（主要有《论愤怒》《论恩惠》《论心灵的宁静》《论幸福生活》《论斯多亚德性》《论仁慈》等），以及告慰亲友的“安慰文”，还有著名的一百多封哲学书信。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠基一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的800年左右的时间。对于“两希”的每一方而言，都是一个极具特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另外，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷涌现，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

与此同时，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐，还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终相遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方、捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

此外，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望为学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在对“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露出了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

以上就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

编者导言

苏格拉底早就说过，一个人在走入现实政治以及广义的现实生活之中后将会遇到许多他不能自主的、无法预见的事情。那是一个偶然性主导的世界。所以，哲学家在进入洞穴与不进入洞穴之间会苦苦思考，做出决定其命运的选择。

公元2000年，当世界进入新的千年之交之际，西班牙举行了纪念塞涅卡（公元前3年—公元65年）诞辰的隆重仪式，因为他被宣布为“西班牙历史上的第一位伟大思想家”。两千年前，当塞涅卡的父亲老塞涅卡（Seneca the elder）在罗马的西班牙行省遥望东方，踌躇满志地决意把他送往帝国中心罗马接受政治家培训时，他必然没有预见到今天的纪念盛况，他甚至可能没有预见到他的爱子后来的宦海沉浮及其悲剧性结局，否则，他大约会后悔自己对儿子的人生选择的干预。少年塞涅卡体弱多病而且有着一颗敏感的心灵，他在诸科目中特别喜欢哲学，沉迷于当时在罗马流行的灵性化的一种新毕达哥拉斯学派神秘主义哲学“塞克斯提哲学”，甚至立志终身投入其研习修行。然而作为著名修辞术教师的老父望子成龙之心甚切，甚怒，坚决令其改志。塞涅卡从之，父亲甚喜。

由于历史的巧合，塞涅卡的一生正好与罗马由共和国跨入帝国后的第一个王朝（克劳迪乌斯王朝）的5位“元首”（奥古斯都、提比留斯、盖伊乌斯、克劳迪乌斯、尼禄）的在位时间大致重合。他的青年时期在埃及度过，长期在那里养病，出仕很迟，30多岁才回到罗马正式进入文坛和政坛。换句话说，他与帝国的大众一样只是被动“经历”了前两位皇帝的统治。然而，罗马出仕之后，他相当深地堕入了后三位皇帝的浑水，受到盖伊乌斯的嫉恨，被克劳迪乌斯流放孤岛8年，后来在王后的干预下被召回，条件却是担任尼禄的太子太傅。这对于已经五十多岁的塞涅卡来说，意味着的恐怕不仅仅是诱惑，而更多的是潜在的危机，毕竟克劳迪乌斯王朝的皇帝们几乎都是病态的专制者。塞涅卡何等聪明的一个人，想必看到不祥的前景，但是他最终接受了。于是塞涅卡在罗马东山再起，而且在尼禄继位后权重一时，担任准摄政、秘书长和帝王师（amicus principis）。最后，在短暂而令人眩晕的仕途急速攀顶时遭到尼禄的忌恨；塞涅卡赶紧主动请求交出巨大的财富，退隐搞哲学，然而却被狡猾的尼禄断然拒绝。几年后，尼禄找了借口下令赐其自尽（有关塞涅卡事件，可以参看塔西陀在《编年史》中的描写。与其他一些古代作家相比，塔西陀对这位在古代就极有争议的斯多亚哲学家给予了较为同情的描写）。

在这样如旋涡般的令人喘不过气来的政治人生中，塞涅卡居然还“抽空”思考和写作了大量哲学与文学作品，当然，他被流放的9年和自杀前被软禁的3年是他哲学创作的旺盛期。也许，这些密集的哲学书写式治疗帮助他度过了险恶的政治生活的旋涡和激情的重创，否则他早已被冲

下崖壁粉身碎骨。如果说苏格拉底（斯多亚哲学追溯的道统起源）、芝诺（斯多亚哲学的开创者）、爱比克泰德（塞涅卡之后的新斯多亚哲学大师）等人都是极为本真一心的、具有圣贤气象的哲学家，那么塞涅卡就更像是哲学家中自学成才的一头狐狸。他聪明，他什么都想把握，他知识渊博、辩才无碍；但是他在性情上更加像是我们平常人中的一员；他在德性发展上也有向善之心，也有各种本体性疾病，也挣扎，也跌倒，也自我辩解，甚至——有时——也做出人意的勇敢举动。塞涅卡的哲学治疗首先是治疗自己的。当然，他也旨在治疗朋友亲人，治疗整个人类。

希腊哲学当中一直隐含着一种强烈的“治疗”隐喻和意向性。到了希腊化罗马哲学时期，更是进入各大派哲学的公开的宣告之中。作为晚期斯多亚派的第一位哲学家，塞涅卡认为自己和人类所患上了各种本体性的精神疾病，这不是一般的药物可以治疗的，必须从哲学的根本上进行治疗。读塞涅卡，就像读一本人类本体疾病大全，丰富、复杂、多样顽固甚至病入膏肓而令人震撼。据说这样的诊断文字读多了，人就会陷入“厌世”（厌恶人类）的悲观主义绝望中。古代人如此，近代人也是如此，在与罗马时代有许多类似之处的现当代人，更是如此。但是斯多亚哲学并不是叔本华哲学，它告诉我们有缓减乃至救治的办法。

塞涅卡对于人类的疾病和救治十分细腻，而且在他特有的修辞表述中展开，各人自然能读出自己的感受，我们无法也无须在此简单概括。不过我们想大致提示几点我们觉得特别有意思的地方。首先，哲学治疗经常属于哲学家的“伦理学”著作中的内容。但是二者其实极为不同。“治疗哲学”与“伦理学”的大致区别是：伦理学是关于道德也就是人际的利益冲突的问题与解决的，治疗哲学则更是关于个人自己的生命中的问题的。其次，斯多亚哲学作为治疗哲学，所诊断出来的人类疾病主要是什么呢？主要是面对财物的贪婪，面对伤害的愤怒，面对灾难的悲伤，面对恩惠的不懂感恩，等等。人们或许会问：这些不就是“道德问题”吗？不完全是。因为斯多亚哲学在此关心的不是这些“恶”对他人的伤害，而是作为强大激情对主体自己的伤害，它们使人完全失去自主。所以它们首先是病。

悲伤被斯多亚哲学视为是激情类疾病中最为重大的一种。塞涅卡在流放中写的三封“告慰信”就是关于这一主题的。这样的文体并不为塞涅卡独创，不过塞涅卡也从斯多亚哲学的角度出发写出了自己的特色，尤其是写给母亲的那一封。从斯多亚哲学的角度写，有其自己的难度；我们在阅读中可以随时加以注意。比如，作为斯多亚哲学家，塞涅卡难道真的会无情地指责为失去儿子而悲伤的母亲是“有病”？塞涅卡当真相信哲学观念能够治愈人的情感悲恸（想想休谟的怀疑）？“德性可教吗”的希腊问题同样也可以转化为“观念可以治病吗”？更进一步来讲，亲友的死亡提示人们，人生来就是要死的。这种本体性脆弱或者伤害是否提示人类：人生其实是极度负面的？但是，这与斯多亚哲学肯定“神——自然关爱我们”的观点岂不是冲突？此外，其他的重大“疾病”还有：对自己的

价值的否认或者所谓失败感。斯多亚哲学认为人们之所以在尘世之中疲敝奔波不休，大多是对自己的决定没有真正的信念，听从各种外在的价值评判的摆布。这样的一生到头来毫无意义。在此，塞涅卡尤其面对着罗马人非常喜欢讨论的希腊政治哲学的一个焦点争论：究竟应当选择思辨的人生还是行动的人生。我们将在《论生命的短暂》《论心灵的宁静》和《论闲暇》中看到塞涅卡的各种论证。这些翻来覆去的论证究竟是想说服朋友，还是想说服他自己？另外我们还必须指出的是，斯多亚哲学特别认为愤怒是一种重要的精神疾病，而且当政者的愤怒由于可以被权力放大，带来的危害极大，所以政治—司法正义—仁慈宽恕是塞涅卡“论愤怒”“论仁慈”“美狄亚”（悲剧）等的主题。这些在《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》中得到体现，在此文集中不是中心。本选集的最后一个部分是塞涅卡的《论恩惠》中的三卷文字。表面上看，此中所讨论的不是治疗哲学，而是标准的道德学。对伦理学感兴趣的读者，也可以从中读到许多很有意思的东西，比如塞涅卡代表古代道义论对代表了古代后果论的伊壁鸠鲁伦理学的辩驳；又比如塞涅卡设法为斯多亚伦理学的一些重要概念和相关的悖论比如什么是“善”（《论恩惠》也不妨翻译为《论行善》）进行辨析。但是，《论恩惠》中也有与治疗哲学紧密相关的内容。其中比较醒目的就是对生活缺乏感恩心，在塞涅卡看来这是人类本体性疾病中的重要一种。这病不仅伤害他人，主要伤害的还是自己（再说一遍：“治疗哲学”的关注指向乃是自己）。

作为造诣颇深的修辞学家和悲剧家（塞涅卡对于近代文艺复兴的最大影响可能是他的九部悲剧），塞涅卡十分注意哲学治疗的方式。他不是用抽象的一般理论，而是采取与朋友或者亲人的一对一的交谈的形式展开他的写作。当然，塞涅卡在写这些以某位具体的接受者为对象的文字时，势必已经打算要公开发表，也就是说，这些是作为“普遍治疗”的哲学“药”而创作的。他的著名的124封道德书信是写给朋友的；他的其他哲学文体的“道德文章”其实也是如此。本文集中选了他的3封“告慰信”，都是写给某位具体的友人和亲人的；甚至此处选的3篇“文章”《论生命的短暂》《论心灵的宁静》和《论闲暇》，在西文中也属于“塞涅卡对话录”（dialogues）。尽管这些文章并不是以两人对话交谈的方式展开的，但是整个文章的态势是对友人的娓娓而谈和耐心解答困惑。在这些治疗文字中，塞涅卡使用了各种各样的方式，动之以情，晓以大义，故事与榜样，格言与反讽，等等，甚至包括哄骗奉承。

塞涅卡的心思和文风都极为细腻多变，很难翻译。景德镇陶瓷学院的吴欲波先生性情淡泊，好学爱智，在古典哲学上经受过名师的专门训练，曾经主译斯多亚哲学家爱比克泰德的《哲学谈话录》。此番他对塞涅卡文章的翻译花费了很大心思，仔细推敲，刻苦追求信、达、雅的学术翻译目标，相信他的译笔能够为今日读者呈现出斯多亚哲学的“治疗方子”的独特感染力量。

目录

2016年再版序
2004年译丛总序
编选者导言
论生命的短促
论心灵的宁静
论闲暇
致玛西娅的告慰书
致波里比乌斯的告慰书
致母亲赫尔维亚的告慰书
论恩惠（节选）
第三卷
第四卷
第五卷
译名对照表

论生命的短促

——致鲍里努斯^[1]

鲍里努斯啊，大多数凡人都会激烈抱怨自然的恶毒，因为我们生来就注定只有短暂的寿命，因为甚至这被赋予我们的短暂生命，也会那样迅疾快速地飞逝，以至于除了极少数人之外，所有人都是正打算开始生活，就发现生命已近尾声了。而且，并非只有普通大众和缺乏思考力的人，为这一被视为无人能逃脱的坏事而悲伤；那些著名的人物，也因为同样的感觉抱怨不已。正是这种感觉引得那最伟大的医者感叹道：“生命是短暂的，技艺是长久的”^[2]；正是这种感觉引得亚里士多德

（Aristotle）^[3]在向自然抗议时，发出了与一位贤哲最不相宜的控告——即，就寿命而言，自然太偏袒动物了，它们能够活足五个或十个一生，^[4]然而人类尽管生来就能取得那么众多、那样伟大的成就，可自然为人类预先安排好的期限却要短得多。然而在我来看，并非我们的寿命短，而是我们浪费的时间多。我们的寿命已经够长了，如果我们能够充分利用一生的时间，我们被赋予的寿命已经足以去完成那些最最伟大的事情。可是当生命在奢靡和散漫中被挥霍，当它被用于毫无结果的事情上时，那么命运最终就会让我们明白，在我们感觉到生命的流逝之前，它已经一去不回头了。所以事实是——我们的一生并不短暂，而是我们让它变得短暂了；我们活着的时间也不少，而是我们浪费得太多。正如巨额的豪财，一旦落入败家子之手，瞬间就会散尽；然而如果交到一个经营有方者之手，即便这财富不多，也会因妥善利用而增长。所以，对于能够合理安排人生的人而言，我们的一生已经够长了。

自然如此慈善地展现了自己，我们为什么还要抱怨它呢？生命，如果你能善加利用，便是悠长的。然而，这个人被不知餍足的贪婪迷了心窍，那个人又被那毫无用处的苦差绊住了双脚；这个人在美酒中沉迷，那个人又在怠惰中荒废；这个人因那总是取决于别人之判决的野心而精疲力竭，那个人又因商人之贪欲的驱策，怀着获利的希望，被引得满世界乱转；有些人因酷喜战争而备受折磨，他们要不就在算计如何把危险加于别人头上，要不就在为他们自己的危险而操心劳神；有些人因甘愿受一位从不言谢的大人物的奴役而疲惫不堪；有些人又在贪想别人的钱财或抱怨自己的钱财不足中不得空闲。许多人因为没有固定的目标，所以总是颠来倒去、变化无常、贪心难足，他们因了自己的易变，被抛入变来变去的计划中；有些人没有赖以指导其生活道路的固定原则，于是在慵懒无聊中无知无觉地任由命运之神摆布——此事的发生如此确然，以至于我毫不怀疑那位最伟大的诗人说出的宛如神谕的话的真实性：“我们的生命中真正去活的部分是极短的。”^[5]因为存在中的休闲并非生命，而只是时间。邪恶从四面八方围绕着我们，它们根本不允许我们再次起身，抬起眼睛去觅寻真理；一旦它们控制了我们，将我们拴在低劣

的欲望之上，我们就会被它们制得服服帖帖。邪恶之受害者再也不可能回到真正的自我；如果这些受害者也曾碰巧发现了一些解脱的途径，他们仍会被颠簸来颠簸去，难以从他们的欲望的居留之所脱离出来，求得心灵的宁静，一如深海的水面，即便风暴过去之后，仍会起伏跌宕。你认为我只是在说那些被公认为不幸者的可怜虫吗？看看那些其幸福为众人争相瞩目的人吧；他们的幸福让他们窒息。财富对多少人来讲是一种负担啊！有多少人为了他们的雄辩和展示其才干的不懈努力而以鲜血作代价啊！有多少人因长期的放纵而面色苍白啊！有多少人因围绕其周遭的众多食客而不得自由啊！简而言之，遍览自最低至最高的各色人等吧：此人期望有个拥护者^[6]，这一个要出庭，那一个在受审，再一个要为他辩护，又一个要宣判；没有一个断言对自己的所有权，所有人都在为另一个人而浪费时间。考察一下那些家喻户晓的名流要人，你将发现这就是将这些人同其他人区别开来的标志：甲巴结乙、乙巴结丙；没人是他自己的主人。还有一些人发出了最愚蠢的愤慨——他们抱怨他们上司的傲慢蛮横，当他们需要观众时，上司总是因太忙而不能到场！可是，当一个人连自己都没时间照料自己时，他还能有这样的厚脸皮去抱怨别人的傲慢吗？毕竟，不管你是谁，大人物偶尔还是会瞅上你一两眼，尽管他那张脸是那样傲慢无礼，他有时也会降尊纡贵地听听你说说话，他会允许你出现在他身旁；然而你却从来不会屈尊看看你自己，倾听你自己。因此，你没有理由认为任何人没有陪伴你就亏欠了你什么，因为，你之所以陪伴他们，并不是因为你希望做别人的同伴，而只是难以忍受自己做自己的同伴。

尽管各个时代都有具非凡智慧的人打算探讨这一主题，然而他们却从未能够充分表达他们对人类心灵的这一极度无知的惊奇。人们不会容忍任何人攫夺他们的地产，即便是为了土地界线的极小争执，也会让他们对人刀矢相向，然而他们却能容忍别人侵入他们的生命——非但如此，他们甚至会亲自把那最终将占有其生命的人引领进来。我们找不到一个愿意散施家财的人，然而在我们所有人中，有多少人在散施他们的生命啊！在守护财产时，人们通常都手紧得很，可是一旦涉及浪费时间之事——这本来是唯一应当吝啬的事——他们却任意花费。故此，我真想从一群年长者中抓出一位来对他说：“我知道你已到了人类生命的最高限，你就要年近百龄，或者还不止了；现在你来回想一下你的一生，做一个估计：想想你有多少时间在与放债者周旋，有多少时间在与情妇厮混，有多少时间在与贵族结交，有多少时间在与食客敷衍，有多少时间在与妻子拌嘴，有多少时间在惩罚你的奴隶，有多少时间在了为了社会责任而于城内四处奔跑。另外加上因为自己的行为引发的疾病占去的时间，还要加上你搁置不用的时间；你就会明白，属于你的年岁比你认为的要少。回想往昔，你何曾有过固定的计划，你按计划度过的天数有多么的少，你何曾是自己做主的，你的脸上何曾挂着自然的表情，你的心灵何曾宁静过，在那么长的一生当中你取得了什么成就，有多少人在你不知不觉中夺去了你生命的宝贵时间，有多少时间你是在无用的悲伤中、愚蠢的快乐中、贪婪的欲求中、与人交往的诱惑中度过的，你留给

自己的时间有多么地少；你就会认识到，你将过早离去！”^[7]那么，情况为什么会这样呢？你就像你注定不会死那样地活着，你从未考虑过你的脆弱性，你从未考虑过有多少时间在你的不经意中流逝。你在挥霍时间时，仿佛时间是你从一个满溢的储备中汲取出来的，尽管你花在某人或某事上的那一天很可能就是你的最后一天。你拥有的是有死者的一切恐惧和不死者的一切欲求。你会听到许多人说：“在我五十岁后我就不问世事，到了六十岁我就可以免于公共义务。”谁能担保你的生命能延续得那么久？谁会让你的行程恰如你所计划的那样？况且你只把一生当中的残余时间留给自己，你只留出无事可做的时间用于追求智慧，你不觉得羞耻吗？正当我们几乎不得不停止生活时我们才开始生活，这何其迟啊！将有益的计划推迟到五十岁和六十岁时再来实施，打算在很少有人达到的高龄才开始生活，这是对人有死本性的一种怎样愚蠢的健忘啊！

你会看到那些位高权重者说出的话中透露出这层意思：他们渴望闲暇、赞赏闲暇、喜爱闲暇胜过喜爱他们的一切幸运之事。他们时不时地说，如果可保平安无恙，他们愿从那至高的位份上退下来；因为即使没有外来的困扰与损伤，运气也会自然而然地让人彻底跌落。^[8]

被奉为神明的奥古斯都（Augustus）受到了诸神异乎寻常的赐福，他一直未曾止歇地恳求能够松口气，他一直希图能从公务中解脱出来；他的每次谈话总是折回到这个主题——对闲暇的期盼。这是一种甜甜的、尽管也是徒劳的安慰，他正是以这安慰宽解他的辛劳——终有一天他将为自己而活。在致元老院的一封信中，他保证他的隐退不会有失尊严，也不会与他过往的辉煌不合，其中我发现这样几句话：“但是，相对于诺言而言，行为可以更好地展示这些事情。可是，因为那令人欢欣的现实还在遥远处，我对我最诚挚祈求的那一时刻的热望，引得我先以口头上的快意预先享受点其中的愉悦。”闲暇看去是那样令人向往的一件事情，以至于因为不能在现实中拥有，他便在头脑中预想。这个认为自己可独自裁决一切事情的人，这个决定着个人和国家命运的人，却无限幸福地遥想着他可以抛开他的至高权位的那一天。他已经发现，为博取那普照大地的恩赐要付出多少的汗水，这些恩赐下面埋藏的是多少隐秘的焦虑。为此，他先是不得不谋动干戈于他的同胞，接着是他的同僚，最后是他的亲人，他让陆地和海洋都布满了腥风血雨。

奥古斯都的战火烧遍了马其顿、西西里、埃及、叙利亚、亚洲以及几乎所有的国家，当他的军团已厌倦了对罗马人的屠杀，他就转而让他们致力于国外战争。正当他平定阿尔卑斯地区，征服位于和平帝国中部的敌人时，正当他甚至将这一帝国的疆域扩展到了莱茵河、幼发拉底河和多瑙河以外时，在罗马，穆列纳（Murena）、凯皮奥（Caepio）、雷必达（Lepidus）、埃格纳提乌斯（Egnatius）以及其他正磨刀霍霍要杀死他。在他还未从他们的阴谋中逃脱出来时，他的女儿^[9]和那些贵族青年（因了与他女儿的奸情，就像因了神圣的誓言一样，这些人死命效忠于她）又再三让他在那些狼狈不顺的年头饱受恐慌；此外还有保路斯

(Paulus)，以及因为一个女人与安东尼的联手而带来的第二次畏惧。^[10]当他将这些“溃疡”^[11]连同臂膀一起剪除之后，那里又会长出其他溃疡；正如在那些过度充血的身躯上，总会在这里或那里冒出个裂口。因此，他渴望闲暇，希望着并认为他可由此摆脱这些辛劳。这就是那能够应许整个人类恳求的人的恳求。

马尔库斯·西塞罗 (Marcus Cicero)，长期苦斗于喀提林 (Catiline)^[12]、克洛狄乌斯 (Clodius)^[13]、庞培 (Pompey) 和克拉苏 (Crassus)^[14]之辈中，其中有些是他公开的敌人，其他一些则是靠不住的朋友。西塞罗随着国家的命运被抛来抛去，他力图使国家免于毁灭，最终却被席卷而去，因为他无法安于荣华或忍受逆境——他有多少次在咒骂他那执政官的职位呀！然而他曾经那样无休止地赞美这一职位的呀，尽管这一赞美也非全无道理。当老庞培已被制伏，老庞培的儿子却仍然试图恢复他在西班牙残存的势力时，西塞罗在写给阿提库斯 (Atticus) 的一封信中是怎样地字字含泪啊！“你问我”，他说，“我在这儿做什么？我像半个囚犯似地在我的图斯库兰 (Tusculan) 庄园逗留”。他接着说了些其他话，他为他以前的生活而悲伤，为现在的生活而抱怨，为将来的生活而绝望。西塞罗说自己是：“半个囚犯”，可事实上，一位贤哲决不会用那样低下的一个字眼，也决不会真的是半个囚犯——他总是拥有不会衰减的和稳定的自由，因为他是自由的，他是自己的主人，是超越于其他一切人之上的，因为还有什么东西可能会超越那超越命运之神的人呢？

当鲁莽且精力充沛的李维乌斯·杜路苏斯 (Livius Drusus)^[15]在来自全意大利的大众的支持下，提出了新法和格拉古 (Gracchi) 的灾难性的措施时，因为看到他的既不能实施、在启动后又不能抛弃的政策没了出路，据说就开始激烈地抱怨他自婴儿时代起就动荡不安的生活，并声称他是唯一一个甚至在孩童时代也未曾有过一个假期的人。因为，当他还是个穿着男孩服装的被监护人时，他就敢于让陪审团对被告产生好感，敢于让法庭感受到他的影响，确实，他在法庭的影响是那样地强大，以至于他在某些审判上促成了有利的判决，这是众所周知的事。这种早熟的野心会有什么做不出来呢？人们可能已经知道，那样一种早熟的大胆会带来个人和公众的不幸。所以，因为他自孩童时起一直便是法庭的麻烦制造者和讨厌鬼，就他而言，抱怨从未有过一个假期已经太迟了。他是不是自杀仍然是一个疑问；他是因为腹部突然受伤而倒下的，有些人怀疑他不是自杀，然而没有人怀疑他的死是适时的。

在此再提及更多这样的人也是多余。就这些人而言，尽管别人都相信他们是最幸福的人，然而他们却表达了自己对长期以来的一切所作所为的厌恶，并亲口说出了反对他们自己的真实证据；然而他们并没有因为这些抱怨改变自己或改变他人。因为他们在用言语发泄出这些情感之后，又重新落回到惯常的状态中。天知道！像你们这样的生命，即便会超越千年，也只会缩成短暂的一小段；你们的邪恶会耗尽任何长度的时限。你们所拥有的短暂时限（尽管它在本性上就是快速流逝的，然而理

性却可延长它），必然会迅疾地从你们那儿溜走，因为你们没有抓住它，你们既没有阻止它，又没有延缓这世上最迅捷的东西，你们只是任由它滑走，仿佛它是某种多余的东西，是某种可以替代的东西。

就我来看，那些将时间全部浪费在酒色中的人也属最无可救药之列；因为没有比让这些东西占据人心更令人羞耻的了。^[16]其他人即便做着有朝一日飞黄腾达的虚梦，毕竟他们是体面地误入歧途的。尽管你会向我说起那些在不正当的嫉妒或不正当的战争中的贪婪之人和盛怒之人，毕竟所有这些人都是以一种比较具有男子汉气概的方式犯下的错。可是那些沉湎于声色犬马之中的人，沾染的却是使人蒙羞的污点。考察所有这些人的时间，看看他们把多少时间花在了计较上，把多少时间花在了设圈套上，把多少时间花在了害怕遭人陷害上，把多少时间花在了献殷勤上，把多少时间花在了受人奉承上，他们又有多少时间被支付保释金和收取保释金之事所占据，有多少时间被宴饮之事——因为如今这些事情都已变成一种公务了——所占据，你将会发现，他们的利益，不管你称它们是坏是好，是如何让他们连喘气的时间都没有的。

最后，所有人都认为，一个忙东忙西的人，没有一样事情能干好——这样的人既不能从事雄辩，也不能从事人文学术的研究——因为当心灵的兴趣被分割开来，心灵就不能很深入地领会任何东西，而是将任何宛如勉强挤入的东西拒之门外。繁忙之人最少为生命而忙；而这也是最难学会的。这儿到处都有许多教授其他技艺的教师；就有些技艺而言，我们已经看到仅仅是孩童就可精通到那样的程度，以至于他们甚至都可以主持一切。然而学习如何生活却要花去整个一生，而且——可能会让你更加吃惊的是——学习如何去死也要花去整个一生。许多非常伟大的人物，都已将他们的累赘之物搁在一旁，他们放弃了财富、职务和享乐，而把知晓如何生活当作他们直至生命终点时都要保持的一个目标；可是他们中的大部分人在去世时都承认，他们还不知道如何生活——其他人就更不会知道了。相信我，只有伟人和远远超越了人类弱点的人才能不允许他的任何一点时间被窃走。所以那样一个人的生命就是非常长的，因为他把所有的时间都留给了自己。没有任何时间被忽略和虚度；没有任何时间是在另一个人的掌控之下，这是因为，他至为吝惜地守护他的时间，于是他就发现没有什么东西值得他拿时间去交换。因此，那人便有足够的时间；然而那些被公众占去了生命中的许多时间的人，他们必然只有极少的时间。

在此你没有理由认为这些人从来就不会意识到他们的损失。你确实会听到，在那些受巨大幸运所累的人当中，有许多会在处身于众多食客包围中时，或在法庭作辩护时，或处于其他辉煌的不幸中时，偶尔大声地抱怨：“我没机会去活。”你当然没有机会！所有那些将你召唤到他们自己跟前的人，都让你远离你自身的自我。那个被告人占去了你多少天？那个候选人占去了你多少天？那个忙于赶走其继承人的老妇人^[17]占去了你多少天？那个假装患病以图激发那些寻求遗产者的贪欲的人占去了你多少天？那个把你和你之类的人当作侍从而非朋友列于名单之上

的非常有势力的朋友占去了你多少天？核查一下，我说，并回顾一下你生命中的日子；你将看到你只把非常少的且零零碎碎的时间留给了自己。那个乞求能够拥有束棒（fascēs）^[18]者，当他得到时，又希望将之搁置一边，并反复说：“这一年什么时候到头啊！”那个组织消遣娱乐活动者，^[19]曾经那样看重获得这一职务的机会，现在却说：“我什么时候才能摆脱这一职务呢？”那个名气响遍整个广场的倡导者，他的听众密密匝匝，多到后排听不到他声音的地步，然而他却说：“我的假期什么时候才来呀？”所有人都在加快他生命的进程，都在对将来的渴望和对现在的厌倦中受苦。然而那把所有时间都用在自己的需要上的人，那筹划着每一天、仿佛这就是他的最后一天的人，既不会渴求也不会害怕明天。因为现在的任何时刻都能生出明天的快乐，明天还有什么新的快乐呢？所有快乐都是已知的，所有快乐都已被充分地享受了。命运女神可以随她们所愿地分配剩下的东西；他的生命已经找到了安全之所。他的生命之上可能还可增添些东西，但是他的生命中决没有什么东西可以被夺走，而他对任何附加之物都会像那已经酒足饭饱的人对待食物一样：既不渴求，然而却能拿着。所以，在此你没有理由认为，任何人因为有着花白的头发或满脸的皱纹，就已经活得很长了——他只是存在了很长时间。一个一离海港就遭遇暴风雨，而后被来自不同方向的持续的狂风一会儿吹到这儿，一会儿吹到那儿，被迫在原地打转的人，你怎么能认为他也算作了长途航行呢？他并非航行的路程很远，而是被颠簸的距离很长。

当我看到一些占据他人时间的人，看到那些可被这些人肆无忌惮地占据其时间的人，我经常充满着惊奇之感。他们都只把眼睛盯在“索要更长的时限”这个目标上，却没有一个把眼睛盯在时间本身上；就好像索要的是什么东西是无关紧要的，被给予的是什么也无关紧要似的。人们把这世上最珍贵的东西视同儿戏；他们根本看不见它，因为它是一种无形体的事物，因为它不会出现在我们的眼前，也正因为这个原因，所以它被认作是一种非常廉价的事物——不仅如此，它甚至被认为根本就没有价值。人们大量地储备养老金和救济金，为了这些东西他们出租他们的体力，或服务，或努力。然而没有人去对时间作一估价；所有人都在挥霍时间，仿佛它一钱不值。然而你看看，如果他们病倒了，死亡的危险临近了，同样的这些人是如何地紧抱住医生的双腿！如果面临砍头的危险，看看他们是如何心甘情愿地为了活命而付出他们所有财产的！他们的感受是多么地自相矛盾。但是，如果每个人都能将他的未来的年岁的数量置于眼前，就好像他能将已经过去的年岁的数量置于眼前一样，那些看到只有一点点数量剩下的人该有多么地恐慌啊！他们该有多么地珍惜这剩下的时间啊！分配可以确定的数目是容易的，不管这数目是多么地少；然而对于你无法知晓具体时期的东西，却必须更为谨慎地守护。

但是，在此你没有理由认为，这些人不知道时间是件多么宝贵的东西；因为对于他们最深爱的人，他们通常会说，他们愿意把自己生命的一部分献给他们。而且他们确实献出了他们生命的一部分，只是没有意识到罢了；然而他们的奉献的结果却是：他们自己蒙受了损失，却没有

在他们深爱的人的年岁上增添什么。然而他们不知道的事情恰恰是他们是否有所损失；于是，对于某些在无知无觉中丢失的东西，他们发现其丢失是可以容忍的。然而没人可以把丢失的年岁再捡回来，没人会把你再一次地授予你自己。生命会顺着它起程的道路前行，它从来就不会倒转回来，也不会在中途停住；它不会发出任何声响，它不会提醒你它有多迅捷。它只是悄无声息地流逝；它不会在一位国王的支配下或在大众的欢呼下延长自身。它会像它在第一天启程那样一直疾驰着；它不会在任何地方转向，不会在任何地方耽搁。那么结果会怎么样呢？你在杂务中脱不开身，而生命却在飞逝；同时死亡也即将来临；正因如此，不管你愿意与否，你必须寻找闲暇。

还有什么能比那些吹嘘自己有远见的人的观点更愚蠢的吗？他们让自己终日繁忙，为的是他们能够活得更好；他们的生命只是在准备去活中度过！他们着眼于遥远的未来构建计划；可是拖延恰恰是生命的最大浪费；拖延让他们丧失了即将到来的每一天，拖延通过对某些未来之事的承诺而把现在从他们那儿夺走。活着的最大障碍就是期待，它指望着明天，却浪费了今天。你安排的是处于命运之神手中的东西，你放弃的是那掌握在你自己手中的东西。你朝哪儿看？你指向的是哪个目标？一切有待来临的事情皆处于不确定性中。立即开始生活吧！看呀，那最伟大的诗人是如何大声抱怨的，他仿佛受神性话语的感召，唱出了那拯救的旋律：

在有死者不幸的生活中，那最美好的日子

永远是那最先飞逝的日子。^[20]

“你为何迟延”，他说，“你为何虚度？除非你抓住这一天，否则它就会疾速消逝”。即便你抓住了它，它也仍然会疾速消逝；因此你必须在使用的速度的速度与时间的迅捷相竞争，正如面临急冲而奔流不息的激流，你必须快速地吞饮。那位诗人说出的极好的诗句也是为了指责无止境的拖延，因为他说的不是“最美好的年纪”，而是“最美好的日子”。怎么，你到底要贪婪到什么程度，你要把各个月份和各个年份都摊展在你自己眼前，然后尽管时间飞逝得那样迅速，你却还是不闻不问，慢慢悠悠吗？这位诗人和你说的就是当下这一天，就是正在飞逝着的这一天。对于不幸的有死者——沉迷于各种杂务中的人类，最美好的日子永远是那最先飞逝的日子，这还有什么疑问吗？在他们的心灵还处于童年时，老年的来临让他们惊恐，因为他们从未为老年而有所准备，于是他们就只能毫无准备、毫无提防地进到老年；他们只是突然地和意外地偶然撞上了它，他们根本就没注意到老年正在逐日地逼近。即使关于某一主题的交谈、阅读、深思会分散旅行者的注意力，令他没有意识到自己已临近终点，他终将发现自己已经到达了旅途的终点；这永不停歇的迅捷飞逝的生命旅程也是如此，不管是醒是睡，我们都以相同的步伐走在这旅途上；那些沉迷于各种杂务中的人只能在终点处才会意识到它。

如果我选择将我的主题根据它们各自的证据分割为几个标题，那么我会想到许多论证可以证明忙碌之人将发现生活非常短促。但是，法比

亚诺斯（Fabianus）^[21]（他绝非你们现今的讲堂哲学家，而是真正的伟大的哲学家之一）常说，我们必须尽全力与激情^[22]作斗争，而不是靠技巧取胜，我们必须通过大胆的进攻，而不是通过星星点点的打击，去击溃激情的战线；光靠诡辩是没用的，因为我们不只是一要钳制激情，而是必须将它彻底摧毁。然而，为了能够严厉批评那些受激情侵害的人，因他们各自的特定错误而批评每个人，我想我们必须让他们得到教育，而不仅仅是为他们悲泣而已。

生命被分为三个时期——已经存在的时期、现在存在的时期和将要存在的时期。在这三个时期中，现在的时间是短暂的，将来是难以预料的，过去是确定的。因为最后一部分是命运之神都无法控制的时期，是任何人力都无法挽回的时期。然而那些沉迷于杂务中的人却遗失了它；因为他们没有时间回顾过去，而且即使有，回顾一些他们必须以后悔的眼光来看待的事情也是令人不快的。因此，他们不愿让他们的思绪回头指向那虚度的光阴，对有些人而言，如果他们回顾过去的话，他们的恶，即便是那掩藏于片刻欢愉的某些诱惑之下的恶，也会变得显著起来，于是他们就没有勇气去重提那些岁月。没有一个人愿意让他们的思绪回指过去，除非他的一切行为都已经经过了那从不受骗的良心的审查；那曾雄心勃勃地凯觐的、形容倨傲地藐视的、不顾一切地耀武扬威的、背信弃义地出卖的、贪求无厌地攫取的或者放荡无度地挥霍的人，必然害怕他自身的记忆。然而过去是我们的时间的一部分，它是神圣的、独立的，处于人类一切不幸所及的范围之外，远离命运之神的辖制，它是短缺、恐惧、疾病的侵袭都不能令其焦虑的那部分；时间的这一部分既不会受烦扰，也不会被夺走——它是一份永久的、不费心的财产。“现在”每次只能提供一天，而每天都只能一分一分地来临；然而过去时间的所有天数都可在你的吩咐下全部出现，它们可以让你一下子看到它们，可以让你凭着你的意愿保有它们——这是一件那些沉迷于杂务之中的人没时间去做的事。无忧无虑的宁静心灵具有在其生命的一切部分中遨游的能力；然而那些被杂务牵累的心灵，就仿佛负了轭架一般，难以转过身来回头去看。于是，他们的生命就消失于深渊之中；正如你往一个容器内倒水，如果这个容器没有底^[23]，倒进多少水也是枉然，时间也是如此——被给予的时间是多是少无关紧要；如果那儿没有时间的栖居之所，时间就会通过心灵的裂缝和孔洞流走。现在是非常短暂的，它确实太短暂，以至于对某些人而言，那儿看来就只有个无；因为它总在运动中，总在毫不停歇地急急前行；它转瞬即逝，不能容许任何的耽搁，恰如苍穹和群星，它们的永不止歇的运动从来就不会让自己驻留在同一条轨道上。因此，那些杂务缠身者只关注现在，而现在是如此短暂，以至于根本抓不住它，而且因为他们身陷杂事当中心烦意乱，所以即使是现在也被从他们身边窃走。

总之，你想知道他们如何不能“活得长”吗？看看他们有多么渴望活得长啊！衰朽的老者在他们的祷告中乞求能再多活几年；他们装着比实际年纪年轻的样子；他们以谎言安慰自己，他们乐于欺骗自己，仿佛他们同时也骗过了命运之神似的。然而最后当某些身体上的疾病让他们记

起他们的有死性时，当他们感觉到自己将要被迫放弃生命，而非仅仅暂时离开时，他们将在怎样的恐惧中死去呀。他们高声哭喊着，承认自己一直以来就是傻瓜，因为他们还没有真正地活过，只要他们可以逃脱这疾病，他们从此将在闲暇中度过；所以他们终于反省到，一直以来他们是怎样徒劳无益地去争夺那些他们并不喜爱的事物的，他们的一切辛劳是怎样地毫无用处的。然而，对于那些在远离一切事务中度过其生命的人而言，生命为什么会不丰足呢？他们的生命一点也没有让与另外一个人，一点也没有散落在这个方向和那个方向，一点也没有交托给命运之神，一点也没有因疏忽而消逝，一点也没有因奢侈的给予而减少，一点也没有空耗；可以说，生命的全部都产出了收益。因此，尽管其量甚微，却也足够丰裕，因此，不管他的最后一天将在什么时候到来，贤哲会毫不迟疑地以坚定的步伐去迎接死亡。

或许你会问，我要把谁称作“杂务缠身者”？在此你没有理由认为我指的仅仅是那些被最后放进来的群狗^[24]轰出法庭去的人，仅仅是你看到的那些被他们自己的众多随从光荣地压垮的人，或那些被别人的众多随从轻蔑地压垮的人，仅仅是那些社会责任将其从家中唤起而去撞开别人大门的人，或那些执政官的锤子^[25]让其忙于寻求不体面的、终有一天会让其烦扰不已的利益的人。就某些人而言，甚至闲暇也让他们杂务缠身；在他们郊外的住宅中或在他们的长椅上，在他们的独居中，尽管他们已从所有其他人中抽身出来，但是他们自己就是他们自身之焦虑的来源；我们要说，这些人不是在闲暇中生活，而是在繁忙的无所事事中生活。当某人以万分的小心摆放他那因少数几个人的狂乱而变得昂贵的科林斯（Corinthian）铜器，每天把大部分的时间花在铜器的锈斑上，你会说那人处于闲暇之中吗？当某人坐在公共摔跤场中（真让我们惭愧，因为我们要与那些甚至不是罗马人的恶作斗争）观看少年的争吵，你会说那人处于闲暇之中吗？当某人从他的骡群中挑选出一对对相同年龄和颜色的骡子，你会说那人处于闲暇之中吗？当某人供给他所有新到的运动选手以食物，你会说那人处于闲暇之中吗？告诉我，那些在理发店花上好几个钟头让人清除头天晚上长出的所有毛发的人，你会说他们处于闲暇之中吗？那些就一根根头发进行严肃的争论而在理发店花上好几个钟头的人呢？那些让人把凌乱的头发整理归位而在理发店花上好几个钟头的人，或者那些让人把这边倒过来的或遮在前额的几根头发仔细归位而在理发店坐上好几个钟头的人呢？如果理发师稍有不慎，他们会变得怎样气恼不已啊，仿佛理发师是在修剪着真人似的！如果他们的头发有一点点耷拉下来了，如果他们的头发有一点点不整齐，如果他们的头发没有被完全归入束发的小环，他们会怎样地怒发冲冠啊！相对于头发的凌乱而言，这些人中有谁不是更加愿意让心灵处于混乱无序中呢？这些人中有谁不是更关心把头收拾漂亮，而非关心头的安全？相对于正直而言，这些人中有谁不是更加愿意让人剪个好头呢？你会说这些为梳子和镜子所占据的人处于闲暇之中吗？那些从事作曲、听曲、学曲的人又怎么样呢？他们将自然设计的最好的和最简单的运动——直线运动的噪音——扭曲成靡靡之音；他们总是打着响指，就像他们在为心中的某

首曲子打着节拍一样，当他们出席严肃的，甚至经常是悲伤的场合时，人们总可无意中听到他们哼着小曲。这些人拥有的不是闲暇，而是无所事事的繁忙。还有他们的宴会，天知道！我不能把这算在他们的闲暇之内，因为我看到，他们如何急切地展示他们的银盘，如何细心地缚好他们的漂亮小男奴的束腰外衣，如何屏息注视着厨师的双手以何种方式整治野猪肉，如何屏息注视着脸面光光的男孩在特定的信号下以何种速度迅速地履行其职责，如何屏息注视着鸟禽以何种技巧按惯例被切成各个部分，因为我看到，不幸的小男孩如何仔细地擦拭醉汉的唾沫星。通过那些手段，他们博得了讲究和优雅的名声，他们的恶随同他们渗进了生活的一切隐居处，这已经到了如此程度，以至于如果没有了排场虚饰，他们就既不能吃也不能喝。

我也不能将这些人归入闲暇者之列：那些坐在轿子中让人把自己四处抬来抬去的人，他们非常准时地索要乘坐的工具，仿佛省去了这些东西就不合法一样；还有那些什么时候该洗浴、什么时候该游泳、什么时候该进餐都要旁人提醒的人；他们因娇养的心灵之过度的懒散疲乏而变得如此虚弱，以至于他们独自都不能认识到他们是否饥饿！我听说这些娇养之人中有一个——假若你可把对人类生活习惯的忘却称作娇养的话——当他被人从浴缸中架起放在他的轿子上时，他疑惑地问：“我现在是坐着的吗？”你认为这个不知道他是不是坐着的人知道他是不是活着、是不是能看见、是不是处于闲暇之中吗？我发现，很难说我究竟在他的哪种情况下会更加同情他：是他真的不知道呢，还是假装不知道呢？他们真的会很容易忘记许多事情，然而他们也会装着忘记了很多事情。有些邪恶，由于可以被他们当作好运的证据，让他们感到欣喜；好像知道自己在做什么，就是非常卑贱的和可鄙的人了。想想哑剧演员们^[26]会编出多少故事来嘲弄奢华吧！事实上，戏中忽略的多于已经编造的。在这个时代出现了那样大量的令人难以置信的恶，尤其在穷奢极侈方面，人是如此聪明，以至于我们还可以指责那些哑剧演员疏忽轻慢了它们。想想看，竟然有人在奢华中迷失到如此程度，以至于需要别人告诉他，他是不是坐着！所以，这个人就不是在闲暇之中，你必须将一个不同的词用在他身上——他病了，不，他死了；只有那能意识到他的闲暇的人才处于闲暇之中。然而这个半活着的人，这个为了知晓他自己的身体姿势还须别人告诉他的人却不同——他如何能成为他的一丁点时间的主人？

再提那些将他们的整个一生花在象棋、球类运动或阳光浴上的那么多各式各样的人，将是枯燥乏味的。那些把欢愉变成一种繁忙事务的人并非空闲之人。例如，没有人会怀疑，那些将他们的时间花在无用的人文学术问题上的人是勤勉的不务正业者，现在甚至在罗马人中也有许多这样的人。研究尤里西斯（Ulysses）有多少划手，《伊利亚特》

（Iliad）和《奥德赛》（Odyssey）哪本被先写出来，甚至它们是否属于同一个作者，以及诸如此类的其他各种问题，曾经只是希腊人的缺点；此类问题，如果你不对他人言说，它们也决不会愉悦你的内心，如果你将其公布出来，它们会使你看去比一个学究更让人生厌。而现在，

罗马人也开始染上这种了解无用事物的徒劳的激情了。就在前几天，我听见有人在说谁是第一位做这事或那事的罗马将军；杜伊流斯（Duilius）是赢得海战的第一人，库里乌斯·丹塔图斯（Curius Dentatus）是凯旋式时让大象导引前路的第一人。这些事情，即便它们不会在真正的荣誉上增添什么，然而却依然与对国家的卓越贡献相关；这些知识并不会带来什么收益，然而它却通过一个空洞主题的魅力而吸引我们的注意。我们也可以谅解研究此事的那些人——他们研究谁是将罗马人诱至木船上的第一人。是克劳迪乌斯（Claudius）。正因为这个原因，克劳迪乌斯才被加上了科德克斯（Caudex）这个姓氏，因为古代人把几块木板连接而成的构造物就称为科德克斯，自此时起法典亦被称为科德克斯（Codices）；^[27]那些沿台伯河（Tiber）运送给养的船只沿袭古代的方式，直至今日也还被称为科德克利阿（Codicariae）^[28]。无疑下面这件事情也有一定的意义——瓦勒里乌斯·科尔维鲁斯（Valerius Corvinus）是征服麦萨拿（Messana）的第一人，因为将被征服城市的名称转到自己身上，所以他是瓦勒里（Valerri）家族中以麦萨拿为姓氏的第一人，后来因为这一名称在大众话语中的逐步传讹之后而被称为麦萨拉（Messala）。或许你也会允许某人对此事感兴趣吧——卢西乌斯·苏拉（Lucius Sulla）是在竞技场上展示没有链条束缚的狮子的第一人，通常狮子总是带着链条被展示的，由博库斯（Bocchus）派遣标枪投掷手去杀死它们。无疑，此事也可找到一些借口——然而，知道庞培因为让罪犯们在一场模拟战争中去对付十八头大象，所以是在竞技场上展示十八头大象被屠宰的第一人，难道这也有什么用处吗？他，一位国家的领导人，据称也是一位因心地慈善而在从前的领导人中^[29]显得尤其醒目的领导人，竟认为依照一种新的方式杀人是一种奇观。他们一直战斗到死吗？那还不够！他们被撕成了碎块吗？那还不够！让他们被这体形巨大的动物压成肉泥吧！这些事情陷于湮没岂不更好，以免日后某些有着无上权力的人会了解到这些事情，羡慕起那毫无人性的行为来。^[30]哦，巨大的幸运赋予我们的心灵以怎样的愚昧呀！当庞培把由可怜人组成的许多队伍抛于原本生长于不同天底下的野兽群中，当他在极不般配的动物间宣战时，当他在罗马人民的眼前疯狂屠杀，而罗马人民自身不久亦将被迫流淌更多的鲜血时，他才相信他是超出自然的力量。而后来就是这同一个人，因为亚历山德林（Alexandrine）变节而被出卖，死于一个最微不足道的奴隶的剑下，从而最终发现他的姓氏^[31]是怎样一种空洞的浮夸！

然而，还是回到我刚才离开的主题上来吧，让我继续证明有些人把一些无益的痛苦加于这些同样的事情上——我已提到的那个人说，当梅特卢斯（Metellus）击败西西里的迦太基人后班师凯旋时，他是所有罗马人中唯一一位让人牵着一百二十头被俘的大象在其车前开道的人；苏拉是罗马人中最后一位向帕默里（pomerium）^[32]献辞的罗马人。在古代，获得意大利的土地后向帕默里献辞是惯例，然而从来没有人因为获得一个行省的土地而向帕默里献辞。那么对此人而言，知晓这件事情比知晓以下事情更为有益吗？据那个人讲，阿文丁山（Mount Aventine）

因为以下两个原因中的一种而未被归入帕默里之内，或者是因为平民闹独立时退入了此地，或者是因为瑞摩斯（Remus）占卜此地的吉凶时飞鸟给出的预言并不吉利，此外还有其他一些不可胜数的或充斥着错误的或与此同类的传言。因为尽管你相信他们在叙述这些事情时是诚恳的，尽管他们发誓他们所写的东西是真实的，那么谁的错误会因为那些传闻而减少呢？他们能够遏制谁的激情呢？他们会让谁变得更加勇敢、更加正义、更加高尚呢？我的朋友法比亚诺斯过去常说，他有时对此感到疑惑：一个人不去从事任何研究，将比纠缠于这些事情当中更好。

在所有人中，唯有那些把时间花在哲学上的人是闲适从容的，唯有他们才真正地活着；因为他们并不满足于做他们自己的有生之年的忠诚监护人。他们把所有的时代都合并到他们自己的生命；所有在他们之前流逝的岁月都是他们的储备的添加物。除非我们极端的不领情，否则所有那些人，那些神圣思想的光荣创造者，都是为我们而生；他们为我们准备了生活的方式。其他人的辛劳引领我们看到了最为美丽的事物，这些事物被从黑暗中拖曳出来，带入了光明处；我们没被排除在任何时代之外，我们可以通达任何时代；而且，如果经由心灵的伟大而超越人类弱点的狭隘界限是我们的愿望，在此就有漫长的时间任我们在其中遨游。我们可以与苏格拉底（Socrates）争论，我们可以与卡尔内亚德（Carneades）一起怀疑^[33]，与伊壁鸠鲁（Epicurus）一起寻找平静，与斯多亚主义者（Stoics）一起战胜人类的本性，与犬儒主义者（Cynics）一起超越人类的本性。既然自然允许我们与一切时代进行交往，我们为什么不转身脱离这微不足道、转瞬即逝的时间段，全身心地投入那无限的、永恒的、可与更为优秀的人共同分享的过去？

那些为履行社会责任而四处奔走者，那些让他们自己和他人不得安宁者，当他们彻底纵容他们的愚蠢行为，当他们每天都要踏遍所有人的门槛，只要是敞开的门，没有他们不曾到过的；当他们带着谄媚的问候，来到彼此相隔极远的各家门前——在那样一个巨大的、被各式各样的欲求弄得四分五裂的城市里面，他们所见到的又能有几人？在此会有多少因睡眠，或因纵欲，或因粗蛮而将他们拒之门外的人！有多少人在让他们苦苦等待后，从他们身边急急离去，假装匆忙的样子！多少人会绕过挤满食客的厅，从某个隐蔽的角门溜走——仿佛欺骗比拒绝他人入内不会更加失礼似的。有多少因昨夜的放荡而睡眠惺忪、行动迟缓的人，在最为傲慢的哈欠中几乎开不了口，却试图叫出远处那些可怜的家伙（他们荒废自己的睡眠^[34]以侍候别人的睡眠）的正确名字，这些名字只有在人家向他低语了一千次之后才能叫得出！

然而我们可以正当地说，唯有那些每日希望以芝诺（Zeno）、毕达哥拉斯（Pythagoras）、德谟克利特（Democritus）及其他一切人文学术研究的领袖、亚里士多德和色奥弗拉斯多（Theophrastus）为他们的最亲密朋友的人，才是在履行人生的真正职责。这些人中没有一个人会“不在家”，这些人中没有一个人不会让他的来访者在离开时不更加快乐、更加专注于自身，这些人中没有一个人会让任何人两手空空地回去；或夜晚，

或白天，一切人都可以与他们会面。

这些人中没一个会逼迫你去死，他们所有人都只会教你如何死去；这些人中没一个会消磨你的时间，他们每个人只会把自己的时间加在你身上；与这些人中的任何人交谈都不会给你带来灾难，与这些人中的任何人结友都不会危及你的性命，求见这些人中的任何一个都不会要你解囊出钱。从他们那里，你会取得你所希求的一切；如果你没能最大限度地汲取你所欲求的，这也不会是他们的错。那甘愿充当这些人的随从的人，有着怎样的幸福和怎样十足长的寿命在等着他呵！事情无论巨细，他都会有可以寻得忠告的朋友，他每日都能把自己的事情向他们请教——从他们那儿，他可以听闻不带轻慢的真理，不带巴结的赞扬，他可以把自己塑成他们的样子。

我们习惯于说，我们没有权力选择我们命运注定的父母，父母是偶然地被赋予人的；然而我们可以做我们愿意做的任何人的儿子。那儿有着最具杰出才智的家庭；选一个你希望被收养于其中的吧；你不仅会继承他们的名字，甚至还会继承他们的不需要吝啬小气地守护的财产，分享的它们的人越多，它就会变得越加巨大。这些东西会为你打开通往不朽的门，会把你提升到一个无人会被抛落的高处。这是延长有死者的生命的唯一方式——不，是把有死性变成不朽的唯一方式。荣誉、纪念碑、野心通过法令而颁布的一切，以及通过石头上的作品而保存的一切，都将迅速陷于湮没；在此没有任何东西，时间的流逝不会将其毁弃和移除。然而被哲学视为神圣的作品却不可能受到损害；时代不会破坏它们，不会减损它们；紧邻的和一切随后的时代都只会添增人们对它们的尊崇，因为嫉妒只影响近在眼前的事物，我们对于远处的事物则可以比较随心地尊崇。因此，哲学家的一生很久远，他不会受禁锢他人的界限所限制。唯有他摆脱了人类的缺陷；一切时代都为其效力，仿佛在为一位神效力一般。有段时间已经过去了吗？他可以通过追想而纳进它。时间就在当下吗？他使用它。时间还有待到来吗？他预期它。他通过把所有时间结合成一个整体，而让他的一生变得很长。

然而那些忘怀过去、忽略现在、恐惧将来者，只拥有非常短暂而不安的一生。当到达生命的终点时，这些可怜的家伙才迟迟意识到，在那么长的时间里，他们却一直都在无事忙。若非因为他们有时祈求死亡，你有任何理由认为存在着这样的证据，证明他们发现生命太长吗？在他们的愚行中，他们受多变情感的侵扰，这些情感将他们冲入他们正好害怕的事物；因为害怕死亡，所以他们经常求死。你也没有任何理由认为下面的事实是他们活了一段长时间的证据——即在他们看来白日总是太长，他们抱怨在规定的宴会时间来临之前时间过得太慢；因为，任何时候只要他们没有杂务缠身，因为他们无事可干，他们就会坐立不安，他们不知道如何安排他们的闲暇时间，或者不知道如何挨过这时间。所以他们就去为某些其他事情而奋斗，以求填满它们，而一切居间的时间都是乏味的；这正是当他们在等候一场角斗表演时等候某个其他的演出或消遣活动时的表现——他们急于略过这居间的几天。他们期待的事情的

一切延期在他们看来都是漫长的。然而供他们享受的时间则又是短暂而飞快的，而且这时间又因他们自身的错误而变得愈加短暂；因为他们从一样欢愉逃到另一样欢愉中，他们不能始终固定于一种欲求中。他们的日子对他们而言不是长久，而是可憎；然而，他们在娼妓的臂弯中和在美酒中放浪形骸的夜晚看来是多稀少啊！也正是这一点说明了诗人们在助长人类脆弱方面的疯狂，他们通过编造故事，描绘朱庇特（Jupiter）在其情人所带来的欢愉的引诱下，将夜晚的时间增加了一倍。因为这除了举出诸神来做我们的邪恶的发起人，除了把神的情有可原的放纵当作我们自身脆弱的一个榜样，从而为我们的邪恶火上浇油外，还能是什么？他们为之付出那样昂贵代价的夜晚在这些人看来能不太短暂吗？他们用白天的时间来渴望晚上，而用晚上的时间来害怕破晓。

那些人的欢愉，因了各式各样的惊吓，只能是不稳定、不平静的；正当他们欢欣之际，焦虑的思绪就会攫住他们，“这些事情会持续多久？”这种感觉曾引得国王们为他们拥有的权力而哭泣；与其说他们为了其幸运之巨大而欣幸，不如说他们看到这幸运有朝一日必将到头而心怀恐惧。那位波斯国王不可一世地将他的军队遍列在广阔的平原上（他只能粗略知晓军队的规模，却无法详悉其数目^[35]），然而就在这时，他却泪流满面，因为在百年之内，那样一支强大的军队中不会有一个还会活着。^[36]然而正是那哭泣者，却要让他们的死亡加速来临，他要让有些人死于海上，有些人死于陆上，有些人死于战争之中，有些人死于逃跑之中，在短短的时间内他要消灭所有那些人，而他曾为这些人只有百年大限而那样地忧伤过。为什么有人甚至在欢乐中都会因恐惧而不安？因为他们没有停靠在稳固的根基上，而是如他们刚来世上时那样，缺乏根基，心神不安。然而在你看来，那些甚至根据他们本人供认也属悲惨的时光会属于哪种类型呢？因为甚至那些他们由之提升到普通人之上的欢愉也绝非是纯洁的。一切最伟大的幸运都是焦虑的一个源泉。把自己交托给最佳的幸运是最不明智之举；为了保有成功就必须有其他的成功，为了已经很好地实现了的祷告，我们就必须再做其他的祷告。因为一切因机遇而降临我们身上的事情都是不稳定的，它升得越高，掉下来的可能性也就越大。而且，注定毁灭的事物不会给任何人带来愉悦；因此，那些辛勤工作以获取他们必须以更加辛勤的工作才能保有的东西的人，他们的生活就不仅仅是短暂，而且必定是非常悲惨的。他们通过巨大的辛劳获得了他们希望的东西，而后又忧心忡忡地据有着；同时他们却没去计较那永不回头的时光。新的杂务取代旧的杂务，希望又带来新的希望，野心又酝酿着新的野心，他们不是试图去终结他们的悲惨状态，而是去不断改变导致悲惨状态的原因。我们一直受我们在公众中的荣誉的烦扰吗？其他人在公众中的荣誉还将占去我们的更多时间哩。我们不再作为候选人而四处奔走了吗？我们却又要开始为别人拉选票了。我们已经免除了起诉人的麻烦了吗？我们又要有审判员的麻烦了。一个人不再担任法官了吗？他又将成为法院的院长了。他在管理他人薪金方面已变得吃力了吗？他又将为照管他自己的财产而不知所措了。马略已经解甲挂靴^[37]了吗？执政官之职却又要让他繁忙起来了。昆提乌斯

（Quintius）急急结束他的专制统治吗？他又要被从田地中召回重新赴任了。西庇奥（Scipio）在还不适于承担那样一项艰巨的任务时就要对抗迦太基人，因了对汉尼拔（Hannibal）的胜利，因了对安提奥库斯（Antiochus）的胜利，因了他自己的执政官之职的荣耀，因了他是他兄弟的担保人，如果不是他自己力辞，他本会被置于朱庇特（Jove）^[38]之旁；然而民众的冲突让这位民众的保护者烦恼不已，当还是年轻人的时候，他就鄙视那些堪与诸神的荣誉媲美的辉煌，最后，当年纪大了，他则情愿在艰苦的流放中让其雄心得到满足。^[39]焦虑的原因从来就不会缺乏，不管这焦虑是生于幸运还是悲惨；生活将我们推入一系列的杂务之中，我们总是乞求闲暇，然而却从未享有过它。

所以，我最亲爱的鲍里努斯啊，离开俗众吧；你生活中受颠簸的时间已然太久，最后还是退回到平静的港湾中去吧。想想你已遭受了多少风浪，一方面，在私人生活中，你忍受了多少动荡；另一方面，在公众生活中，你给自己带来了多少骚乱；你的美德在艰苦的和无休止的考验中已展示得太久了——试试在闲暇中如何展现你的美德。你生命的大部分，当然也是比较好的那一部分，已经献给了国家；现在也应拿出一部分留给自己了。我并非要你进入一种懒散的和游手好闲的怠惰中，或者让你把一切天赋的精力埋没于昏睡和公众所喜爱的欢愉中。那并非投身于安宁之中。你将发现，相比于你迄今为止那样积极从事的、在你休息退隐后还占据你心头的事业而言，还有伟大得多的事业。我知道，你在经营全世界的利益时，恰如经营一个陌生人的利益时那样忠诚，恰如经营你自己的利益时那样关切，恰如经营这个国家的利益时那样负责。你在一个难免被人憎恨的公职上赢得了爱戴；可是，相信我，一个人知晓自己一生的分类账比知晓谷物的行情会更佳。将你那足以应付最伟大题材的敏捷心灵，从那确实可敬然而却很难说合适的事务中召回到幸福生活上来吧，细想一下，你早年就开始的在人文学术领域中的一切训练，目的并不在此——即把好几千配克^[40]的谷物交由你来掌管将会是安全的；你所希望的是更加伟大而崇高的某种东西。这儿不会缺乏那些有着久经考验的美德的人，也不会缺乏那些极度用心的刻苦之人。那些勤勤恳恳的公牛在负载重物方面要比纯种的良马适合得多，有谁曾经以重物去妨碍那出身高贵的动物的疾速奔驰呢？另外，你再想想，背负那样一个沉重的负担让你担了多少忧虑；你的事务与人的肚皮相关。一个饥饿之人既不会听从理性，也不会因正义而满足，因恳求而让步。就在最近，盖乌斯·恺撒（Gaius Caesar）死后的那几天里——他仍然会最为深切地悲痛不已的（如果死者有知的话），因为他知道罗马人还活着^[41]，他们至少还有足够度过七天或八天的粮食——当他在建造他的船桥^[42]，把帝国的资源当儿戏时，我们正受着那最可怕的恶的威胁，这种威胁甚至对于被围困的人而言可能也是最可怕的——粮食的匮乏；他对一位发疯的妄自尊大的外国国王^[43]的模仿，几乎是以这个城市的毁灭、饥荒，以及尾随饥荒而来的普遍的革命为代价的。那时那些掌管谷物市场的人会是什么感受？何况他们还不得不面对石头、刀剑、烈火——和一个卡里古拉（Caligula）？他们以最妙的托词掩饰潜伏于国家

命脉中的最大的恶——你可以确定这完全是情有可原的。因为有些疾病必须在病人不知情的情况下才好治疗；对疾病的知情导致了许多人的死亡。

还是退隐到这些更为宁静、更为安全、更为伟大的事物中来吧！难道你认为，这两件事完全是一回事吗？其一是忙于将海外运来的谷物倒进粮仓，以免谷物因那些运输者的欺诈或疏忽而受损，忙于照管谷物不要因聚积的湿气而发热和毁坏，忙于照管谷物在重量和数量上可以对得上号；另一件是忙于这些神圣高尚的研究，以图发现主神具有的是什么样的本质、什么样的欢愉、什么样的生活方式、什么样的形状；以图发现什么样的命运在等候着你的灵魂；以图发现当我们从躯体中解脱出来后，自然会将我们置于何处；以图发现把一切最重物质维系于世界中心的、把光亮悬于高空的、把火带至顶端部分的、命令星体自身变化的原则——以及其他依次充满异样神奇的事物。你真的必须离开地面上的一切，将你的心灵之眼转到这些事物上来！尽管现在我们身上还流淌着热血，我们也必须以轻快的脚步踏上这更佳的旅程。在这种生活中，有着许多适宜我们知晓的事物在等着我们——美德的实践和对美德的热爱，对激情的忘却，对生与死的知识，还有一种无限宁静的生活。

一切杂务缠身者的境况都是悲惨的，可是最悲惨的还是得数那些人的境况，他们忙于甚至不属于他们自身的杂务，他们按照他人的睡眠调整自身的睡眠，他们依着别人的步伐行走，他们在世间最自由的事情——爱与恨——上听从别人的命令。如果这些人想知道他们的生命有多短暂，让他们想想他们的生命中属于他们自己的部分有多么少吧。

所以，当你看到一个人经常穿着官服，当你看到一个人在广场享有盛名，不要去嫉妒他。那些东西是以生命为代价买来的。他们为了可以让某一年以他们的名字来计名，^[44]要搭上自己的一辈子。对某些人而言，生命在他们最初的奋斗中，在他们爬上其野心的顶峰前就完结了；有些人，在他们经受无数的屈辱，最后爬上了至尊的显位时，心中却不免充满了悲伤：原来他们苦干一生只是为了区区墓碑上的铭文而已；有些已至耄耋之年者，尽管他们使自己的年纪适应于新的希望，仿佛他们的年纪还属青年一般，然而在他们做出巨大而无耻的尝试的过程中，因为彻底的虚弱，他们的年纪却也不得不辜负他们了。还有那上了年纪却仍想博得无知群氓喝彩的人，当他在为某个完全陌生的诉讼人辩护之际，却在审讯过程中断了气，这种人实在是脸上无光啊；还有那种其生活方式比他的辛劳更快让其精疲力竭的人，在执行职务的过程中突然倒下，这种人真是丢脸啊；还有那恰在接受分期偿还时死去，并牵出了被他长期拖延^[45]的继承人的一抹微笑的人，他们实在是难为情啊。我此刻也不能把我想到的一个例子置之不理。塞克斯都·图尔拉尼乌斯

（Sextus Turannius）这位老人，其勤勉是久经考验的，在过了九十高龄后，盖乌斯·恺撒本人下令让其解职，于是他命人将自己摊在床上，一家人都聚拢来为其哀悼，仿佛他已死了一般。全家人都为这位老家主的闲暇哀叹，而且除非他可再回他所习惯的岗位，否则这家的悲哀也决无

休止。一个人身穿甲冑而死真的是那样一种愉悦吗？然而确有非常多的人有这样的感想；他们渴望着：工作的时间能长过其能力允许的时间；他们与身体的虚弱相对抗，他们判断老年是一种艰苦境况，只是因为老年会让他们被撇开不理。法律规定不征召五十岁以上的士兵，不吸收六十岁以上的元老院议员；可是人们从自己处获得闲暇比从法律处获得闲暇还要困难。与此同时，当他们剥夺和被剥夺时，当他们打破彼此的宁静时，当他们让彼此变得悲惨不堪时，他们的一生却未能有任何获益，未能有任何愉悦，未能有任何心灵的进步。没有人会将死亡常挂心头，没有人能免除长远的期望；确实，有些人甚至去安排身后之事——巨大的墓穴群、公共出资和出工为他们的火葬柴堆和浮夸的葬礼增加光彩等。然而，事实上，那种人的葬礼本应以火把和细烛之光在前头引路，仿佛他们只活了一段极短的时光。[46]

[1] 从后文可以明显看出，当写这篇短文时（或约公元49年），鲍里努斯（Paulinus）是主管罗马粮食供应的官员，因此也是一位重要人物。此人是塞涅卡的妻子即庞培娅·保琳娜（Pompeia Paulina）的近亲，通常被认为就是在尼禄治下某个占据高位的庞培·鲍里努斯（Pompeius Paulinus）的父亲。

[2] 医药之父希波克拉底（Hippocrates）的名言。

[3] 此处有误，实为继亚里士多德之后作为逍遥派领袖的希腊哲学家色奥弗拉斯多（Theophrastus）。

[4] 指人的一生。

[5] 来自一位不知名的诗人。

[6] 这并非指在法庭上承担辩护责任的人，而是一个通过他的出场和建议在法庭提供帮忙的人。

[7] 字面上指“未成熟的”。

[8] 此话意为：高位会在自身的重压下陷落。

[9] 指被奥古斯都流放至潘达塔里亚岛（Pandataria）的臭名昭著的朱莉娅（Julia）。

[10] 公元前31年马克·安东尼（Mark Antony）和克里奥帕特拉（Cleopatra）曾共谋对付奥古斯都。

[11] 在苏伊托尼乌斯（Suetonius）的《十二帝王传》的记载中，奥古斯都在回忆时用以描述朱莉娅和自己的两个外孙时所用的语言。

[12] 喀提林因为在与西塞罗争夺执政官中失败，纠集了一些失意的政客、负债人以及心怀不满的贵族青年，策动暴乱，企图推翻政府。西塞罗最后成功地敦促元老院宣布喀提林为公敌。

[13] 西塞罗的政坛劲敌，公元前58年的保民官，提出了针对西塞罗的放逐法案。

[14] 西塞罗因拒绝参加由庞培、克拉苏、恺撒（Caesar）组成的前三头联盟，得罪了恺撒等人。

[15] 公元前91年的保民官，他曾提出谷物法，倡议赋予意大利人以公民权。

[16] “占据人心”（“the engrossed”）在本文中是一个专门术语，指那些沉湎于生活的各种利害中而没有时间从事哲学的人。

[17] 即有许多寻求遗产者在企图掠夺她。

[18] 高官的卫兵持有的象征物。

- [19] 当时公众娱乐活动的管理权归于执政官。
- [20] 维吉尔（Virgil）：《田园诗》（Georgics），III，66。
- [21] 塞涅卡非常钦佩的一位老师。
- [22] Passion的希腊文形式为pathos，它是patheia的阳性单数主格形式，其基本含义为疾病、灾难、激情，斯多亚主义者追求的理想状态为apatheia，由否定前缀a加上patheia构成，也即免除激情的状态。
- [23] 指的是达那伊得斯姊妹（ Danaids ）的命运，她们被罚在冥界向一个底部有眼的容器不停地倒水。
- [24] 指薄暮时分被放进法庭来的看门狗，它们会扑向尚在忙于公务的律师，把他们赶回家。
- [25] 字面上的意思是“矛”，它被插在地上当作公共拍卖的标记，缴获品或充公物品在此交付拍卖。
- [26] 流行哑剧或低劣闹剧中的演员，他们经常因粗鲁的言行而遭到指责。
- [27] 古代的法律抄本由固定在一处的木块组成。
- [28] 拉丁语，指由树干构成的或与树干相关的。
- [29] 马略（Marius）、苏拉、恺撒、克拉苏等人。
- [30] 普林尼（Pliny）记载，当时人民心中充满悲悯之情，以至于他们全体站起身来，用恶毒的言语诅咒庞培。
- [31] 即“伟大的”（Magnus，马格鲁斯）。“伟大的庞培”是当时罗马人对庞培的通称。
- [32] 帕默里，意为一条用来抵御邪恶和不洁的神圣边界，它是一神圣处所的名字。向它献辞的权利原本属于为罗马赢得土地的国王。
- [33] 柏拉图新学园派领导人之一，他教导说知识的确定性是难以达到的。
- [34] 当时习俗：向人请安在大清早进行。
- [35] 在色雷斯（Thrace）的多里司科斯（Doriscus）的平原上，波斯国王薛西斯摆下他的庞大陆军，他只能通过反复计算一个可容纳10000人的地方来估算其数量（希罗多德：《历史》第七卷）。
- [36] 希罗多德：《历史》，其中第七卷讲述了这一故事。
- [37] Caliga，普通士兵的靴子，在此指在军队中服役。
- [38] 他不允许将他的塑像置于朱庇特神庙所在的山丘上。
- [39] 因厌恶政治，他死于在里特努姆（Litrernum）的流放中。
- [40] peck，容量单位，等于2加仑。
- [41] 可能指卡里古拉的疯狂愿望。
- [42] 3英里半长，自拜亚伊（Baiae）延伸至普特奥利（Puteoli）海堤。
- [43] 薛西斯在达达尼尔海峡（Hellespont）上架起了一座巨大的桥。
- [44] 罗马计年法根据的是每一年的两位执政官的名字。
- [45] 即，长期被置于他的继承权之外。
- [46] 即，仿佛他们是儿童，儿童的葬礼在晚上举行。

论心灵的宁静

——致塞雷努斯^[1]

塞雷努斯：当我审视自己时，塞涅卡，我清楚地看到，我的有些恶是那样公然地呈现和展露出来，以至于我可以用手触摸得到它们，有些则暗中藏匿潜伏，还有一些则并不总是呈露出来，它们只是间歇性地重现；我要说，迄今为止这最后一种恶最令人头痛，它们就像游动的敌人，一有机会就会发起袭击，它们让人既不能保持战时的戒备，又不能像和平时期那样解除防备。

然而最糟糕的是，我发现自己就处在这样一种状态——我为什么不向你承认事实，就像对一位医生承认事实一样呢？——我既没有真正摆脱那些我憎恶和恐惧的事物，另外，我也不会受它们的奴役；尽管我置身其中的状态不是最糟糕的，然而我却感到怨艾不已，郁悒难消——我处于一种不病不好的状态。你在此没有必要说，一切美德在开初之际都力量微薄，稳定与力量会随时间的流逝增长。我也清楚地知道，那些奋力求取外观的美德，我指的是以地位、雄辩的声名，以及一切有待别人判决的事物为目标的美德，确实会随时间的流逝而变得日益强大——不管是那些可提供真正力量的美德，还是那些以愉悦为目的的、用某种颜色将我们装扮起来的美德，都必须等待漫长的岁月，直至时间的延续缓缓加深其色彩。但是我所担心的是，那赋予了大部分事物以稳定性的习惯，也可能会使我的这一缺点更深地扎下根来。无论好事还是坏事，长久的相处都会导致对它们的嗜好。

对于这种驻足于两样事物中间，既不完全倾向于正确，也不完全倾向于错误的心灵，我并不能很好地将其软弱的本质一下子都展现给你；我将告诉你发生在我身上的事情——你会为我的病症找到一个名字的。我必须承认，我对俭约有种非常强烈的爱；我不喜欢以炫耀为目的的装饰豪华的长椅，也不喜欢箱柜中取来的，或者重物压平的、成千次的轧干以使其光鲜的衣物，我喜欢的衣物是朴素廉价的，保存和穿戴它们并不需要神经质的小心；我喜爱的食物并不需要成群的奴隶来准备和照管，不需要多天前就预订，也不需要许多人手才能做出来，它是丰富易得的；其中并无远道运来的或昂贵的东西，在这儿它无处不有，它既不会令财力也不会令身体负担不起，吃下它也不会吐出来；我喜欢用土生土长的年轻奴隶为仆，他们既没经过训练，也没什么技巧；我喜爱乡下长大的父亲用过的笨重的银盘，上面没有制造者的印章，我喜爱的桌子既不会因它上面的繁多印记而惹人注目，亦不会因其辗转历经众多名人之手而闻名市镇，它只要经久耐用就行，这样的桌子既不会让任何客人的目光愉快地在上面流连，也不会令任何客人目光中的嫉妒之火将其点燃。然而在所有这些事物赢取了 my 完全赞许之后，当我看到侍从培训学校的壮观，披金戴玉的奴隶比游行队伍的领导者的穿着还要讲究，以

及大群耀眼夺目的随从的景象时，我的心灵却又晕眩起来；它因那宝石铺地的、处处冒富的、屋顶熠熠生辉的豪宅的景象，以及整个城镇都在奉承和陪同一份正在耗尽的财富遗产的景象而迷惑。更不必说客人宴饮之际在四周流淌的清澈见底的水流，以及那与此美景相配的宴席了！由于长期节俭的结果，奢华以其巨大的辉煌一下子包裹了我，它在我的四面八方回响轰鸣。我的目光已有些踌躇，因为我的眼睛已经露怯，只能在心里举目望去。于是我回转家来，病情并未加重，只是心里感到更大的悲哀，我再也不像以前那样，高仰着头颅在我的那些微不足道的财物中行走，我的心中有了一种隐秘的刺痛，有了另一种生活是否更好的疑惑。这些事物中没有一样会改变我，然而却没有一样不会干扰我。

我决定遵从我的指导者的教诲，投身于公共生活当中；我决定努力获取公职和执政官之职，当然，这并非因为受到紫袍或侍从官的束棒的诱惑，而是受到能够更好地服务于我的朋友、亲属、所有的同胞乃至整个人类的欲求的吸引。我心甘情愿、毫不犹豫地遵从芝诺、克里安特斯（Cleanthes）和克律西玻（Chrysippus），他们中确实没有一个人参与公共生活，然而也没有一个不敦促别人参与公共生活。尔后，一旦有什么事情扰乱我那不习惯遭受震撼的心灵，一旦有什么事情辜负了我（在所有人的生活中都会有许多这样的事情发生），一旦有什么事情进展不够顺利，或者那些不被认为有巨大价值的事情却要花去我大量时间时，我又折转到我的闲暇中去，恰如困乏的羊群一样加快回家的步伐。我决心隐居一生：“不让任何人”，我说，“不让任何不能为我那样巨大的损失提供足够补偿的人，占去我哪怕是一天的时间；我要让我的心灵只专注于其自身，让它自我培养，让它不要为任何外部事物、任何有待于仲裁者的事物^[2]所占据；让它去关爱与公众和私人关注遥遥相隔的宁静”。然而当我的心灵被英勇无畏的事迹唤起，当高贵的典范给我以激励时，我又想匆忙步入公共集会场，去对这个人言讲；去为那个人提供帮助——尽管帮不上忙，但还是想帮；或者去制止集会场上某个因自己的成功而不幸地趾高气扬的人的狂傲。

在我的人文学术研究中，我认为把目光集中在主题本身肯定会更好，在我谈话时我也将主题当作最重要的东西，同时因主题的需要而使用语词，以便毫无矫揉造作的语言可以跟至主题引领的任何地方。我说：“在此有何必要去创作一些将流传百世的东西呢？你难道就不能放弃这种让子孙后代传颂你的努力吗？你生来就是要死的；一次悄无声息的葬礼只会少去许多麻烦！所以，为了消磨时间，用简练的风格写些东西吧，这些东西是为了你自己的使用，而非为了发表；为了消遣而写作的人用不着太劳累。”而后，当我的心灵受到心灵的伟大思想的提升时，它又再次变得热衷于语词起来，这种热望越高，它就越加钟情于华丽的表达，冒出来的语词也开始与主题的高贵相配；然后我就忘却了我的原则，忘却了我的更为节制的判断，我被不再是我自己的语词冲到了更高的高度。

我就不再详细列举细节了。总之，在所有事情上，善良意志的这种

脆弱性都伴随着我。事实上，我害怕自己会逐步退却，而更加使我忧虑的是，我就像一个总是处于坠落边缘的人那样悬着；更加使我忧虑的是，或许我所处的境况比我自己所认为的还要糟糕；因为我们对自己的事总会有一种偏袒，这种偏袒经常会阻碍我们的判断。我想，许许多多的人，如果他们没有臆想自己已经获得了智慧，如果他们没有隐藏他们品性中的某些特征，如果他们没有在经过别人身边时紧闭着双眼，他们肯定已经获得智慧了。因为在此你没有理由认为，他人的奉承比我们自己的奉承对我们更具毁灭性。有谁敢于告诉自己实情呢？有谁，尽管在他周遭有着一大群的欢呼喝彩的阿谀奉承者，不是他自己的最大的奉承者呢？因此，如果你有任何可以结束我的这种摇摆状态的药方，我乞求你相信，我是配得上因你赋予我的宁静而向你心存感激的。我知道，我的这些精神上的动荡并不危险，它不会发展为急风暴雨；将我的抱怨用一个贴切的隐喻加以表达就是：我并非因暴风骤雨，而是因晕船而苦恼。所以，就请你将我从这种麻烦中解脱出来，不管这种麻烦是什么，就请你快点来援救一个陆地就在眼前却仍在苦恼中挣扎的人吧。

塞涅卡：事实上，塞雷努斯呵，长久以来，我一直在悄悄地问自己，我应该将那样一种心灵状态譬喻成什么，我觉得这种心灵状态与这些人的状态是最贴近的——他们从一种长期的重病中解脱出来后，有时会受一阵高烧发作和轻微不适的影响，而且即使在这些不适的最后一缕痕迹都消失殆尽后，却仍会因猜疑而难以平静下来，尽管他们现在已完全康复，他们却还要医生为他号脉，不正当地抱怨身体中一切轻微发热的迹象。塞雷努斯啊，这并非他们的身体有什么不适，而是他们不太习惯处于健康状态；正如平静的大海也会出现些许涟漪，特别是当它刚刚从一阵暴风雨中平息下来之后。因此，你所需要的不是任何我们已经使用过的那些更加严厉的措施——在这里必须抗拒自己，在那里必须对自己动怒，在另一处必须严厉地逼迫自己——你所需要的只是那最后来临的东西：对自己的信心、对你已走上正确道路和你并没有被那些四处游荡的人所走的众多岔道小径引入歧途的信念，其实他们中有些人也正在非常靠近这道路本身的地方徘徊呢。你急需的是某种伟大的、无上的和近乎成神的东西——坚定不移。

希腊人将心灵的这种持久稳定状态叫做euthymia，“灵魂的完美状态”，德谟克利特有篇非常好的论文论述了这一主题；我将之称为“宁静”。因为在此没有必要去模仿和复制这些单词的希腊形态；我们正在讨论的事物本身，必须以某个名字为其命名，这一名字应该具有的不是那个希腊语词的形式，而是它的力量。因此，我们要寻求的是，心灵如何能够总是沿着一条不变的、顺利的道路前行，心灵如何能够对自己满意，如何能够愉快地看待它的境况，并让这种愉悦不受到任何干扰；相反，它只会处于一种平和的状态，从不趾高气扬或意气消沉。这就是“宁静”。让我们总体上探求一下如何获得宁静；而后你就可以从通用的药方中想取多少就取多少。同时我们必须把所有的缺点都拖到光亮处，尔后各人都会认出他自己的那一份；那时你也将懂得：你的自我贬值的苦恼，比起那些人的麻烦要小得多——他们受堂皇的宣言所束缚，在显赫

头衔的重负下苦苦挣扎；他们坚持自己所制造的幸福假相，更多地是出于羞愧，而非出于渴望。

所有人的处境都相同，一方面，这既包括那些受变化无常、烦闷厌倦、目标持续变换所折磨的人；另一方面，也包括那些没精打采、昏昏欲睡的人。另外还要加上那些人，他们就像那些难以入睡的可怜虫，不断改变他们的睡姿，先这样睡，尔后又那样睡，直至最后精疲力竭方可睡得着。这些人不断改变他们的生活境况，直到最后被置于某种境况中，他们停留在这种境况中，并非因为他们厌恶改变，而是因为他们已到了在新奇事物面前退却的老年。另外，还要加上那些人，他们具备的不是品格上的坚定，而是懒惰，因为这种不足，故也不太易变，他们不是按他们希望的那样活着，而是既然开了头就一成不变地活下去。这种疾病的特征在数量上是数不胜数的，然而它却只有一种结果——对自身不满。这种不满源于精神上的失衡，源于怯懦的或无法实现的欲求，此时人们或者不敢获取，或者不能获取他们所欲求的那样多，从而变得把一切都寄托于希望上；那样的人总是不稳易变的，这也必然是那些在悬而未决中生活的人的命运。他们用尽各种手段试图获取他们所祈求的事物，他们训练和强迫自己去做不光彩的、艰难的事；当他们的努力没有得到回报时，他们就被无益的耻辱和悲伤折磨着，他们之所以受折磨，并不是因为他们希求了错误的东西，而是因为他们的希望落了空。然后他们便有了一种对已经着手的事情的悔恨，一种对再次着手的恐惧，因为既没有能力约束也没有能力遵从他们的欲求，于是他们在不知不觉中陷入了一种不会有任何结果的心灵动荡状态，陷入了一种不能清楚找到自己的出路的对生活的迟疑状态，灵魂也开始麻痹地躺在已抛弃的希望中陷于迟钝。出于对费力却无好结果的憎恨，人们开始逃避到闲暇和孤寂的研究中去，然而，对于立志于公共事务的、渴望行动的、本性上就不平静的心灵而言，这种闲暇和孤寂的研究状态是难以容忍的，因为可以肯定的是，闲暇和孤寂研究中的安慰实在太少，于是上述所有倾向更是得到了加强；因此，当事务本身为那些整日忙碌的人提供的欢愉消失不见时，心灵就再也忍受不了家庭、孤寂、房间四面的高墙，它厌恶地看着它为自己留下的东西。

于是从这种心灵中便生出了厌倦、不满、无法找到栖息之所的摇摆，以及对自己的闲暇的悲哀又无精打采的忍受；尤其当一个人羞于承认心灵这种境况的真正原因时，这种羞怯就会向心灵内部实施苦刑；欲求被禁锢于狭小的范围内，这里根本没有逃脱的出口，于是它们就会彼此相互扼杀。自那时起，一颗动荡纷扰的心灵就开始悲哀、忧郁和反复地摇摆，心灵的热望让这颗动荡的心灵焦灼难安，尔后失望又令它忧郁沮丧。自那时起，心灵中便产生了那种令人厌恶其自身之闲暇的情感和抱怨他们自己无事可忙的情感；自那时起，心灵中便产生了那种对他人之成就的极端的嫉妒。因为他们的不幸的懒惰蕴蓄起了嫉妒之心，因为他们自己未能成功，他们便希望所有其他人都将一事无成；而后，因为这种对他人的成就的嫌恶和对他们自身的绝望，他们的心灵便开始对命运之神发起怒来，抱怨着生不逢时，而后再回到角落处，沉思自身的不

幸，直至对其自身都感到厌倦和反感。因为活跃好动是心灵的本性。心灵喜爱一切刺激和纷扰的机会，而所有那些情愿在繁忙中累个筋疲力尽的具最坏本质的心灵更喜爱它们。正如有些创口渴望触痛它们的双手，并以被触痛为乐，正如身体上肮脏的疥疮喜爱所有的抓挠一样，我要说，这些心灵也正是如此。可以说，欲求在它们上面炸出了豁口，它们就像恶疮一样，以辛劳和折磨为乐。因为确实存在一些令我们身体感到愉悦同时却又给它带来某种痛楚的事物，例如我们会不断翻身，换到还未疲累的那一边，我们会不断变换我们的睡姿纳凉。荷马（Homer）的英雄阿基里斯（Achilles）就像那样——一会儿脸朝下躺着，一会儿又脸朝上躺着，[3]不断变换自己的睡姿，他就像有病的人那样，不能长期地忍受任何事物，于是便以改变为药方。

于是人们便开始四处旅行，他们在遥远的海岸漫步，而他们那总不满于现状的易变性，在陆上、在海上都表露无遗。“现在就让我们到坎帕尼亚（Campania）[4]去”，他们说。而当这里的舒适生活令他们感到乏味时，“我们还是到荒凉地带去看看吧”，他们又会说，“我们去找找布鲁蒂姆（Bruttium）和卢卡尼亚（Lucania）隘口吧”。然而在那荒僻的旷野中又少了些东西——少了些令人愉悦的东西，这些东西可以让他们那惯受娇养的眼睛从那无尽的荒芜中摆脱出来：“我们还是前往塔林顿（Tarentum）吧，那儿有著名的海港，那儿的冬天气候温和宜人，那儿的土地肥沃富饶，即便在古代也可以供养一大群人。”由于他们的耳朵已太久没有听到喧闹嘈杂之声，此时甚至欣赏人类的杀戮也能让他们引以为乐：“现在我们还是改变路线，前往城市吧。”他们一个旅程接着一个旅程地奔走，一个景点接着一个景点地更换。正如卢克莱修（Lucretius）所说的：

每个人都永远在以这种方式逃离自己。[5]

然而，如果他不从自身逃离，他又能获得什么呢？他们永远都在顺从自己，同时又将自己当作最难以承受的同伴压迫自己。所以我们应该知道，我们与之进行斗争的不是那些处所的缺点，而是我们自身的不足；在需要我们坚强时，我们却很软弱，我们不能长时间地忍受劳苦，也不能长时间地沉湎于快乐，我们不能长时间地忍受自己，也不能长时间地忍受任何事物。正是这一点将某些人逼上了绝路，因为不断变更自己的目标，所以他们总是要面对同样的事物，他们没有为自己留下面对任何新奇事物的余地。他们开始对生活 and 这世界本身感到厌倦，从这种耗费他们生命的自我耽溺中生出了这样的念头：“我要忍受这同样的事物到什么时候呢？”

你问，在我看来，有什么办法可以克服这种厌倦呢？最好的做法就是如阿森诺德鲁斯（Athenodorus）[6]所说的，去从事实务，从事公共事务的管理，履行公民的责任。正如有些人愿意在公众的瞩目中、在锻炼和在保养自己的躯体中度日，正如运动员们认为将白天的大部分时间花在他们致力于其上的唯一目标——锻炼他们的肌肉和力量是目前最为有益的；所以对你而言，对于你这个为政治生活的斗争而训练自己

心智的人，到目前为止最值得做的事就是去担当一项任务。因为一旦一个人有了服务于同胞和全体人类的既定目标，当他将自己置于实际事务当中时，他在为这事务而操劳的同时，也就在服务于他人，他就在尽其所能地为公众和个体的利益效力。“但是因为”，阿森诺德鲁斯继续道：“在这个充斥着野心的疯狂世界，狡计往往将正确扭曲为错误，朴实也不足以令其本人得到保全，朴实所遭遇的阻碍往往会多于它所遭遇的帮助，所以我们确实应该从广场和公众生活中抽身出来，而一颗伟大的心灵，即使在隐遁生活中，也仍然有机会自由地展现自己；正如狮子与动物的活动不会受巢穴的限制，人的活动也是如此，在退隐生活中他们最伟大的成就是精致的。但是，一个过退隐生活的人要记住，不管他隐匿何处以求得闲暇，他都应该甘愿以他的智慧、他的呼声、他的忠告助益于个体和人类。因为对国家做出贡献的人，不仅是那提名候选人、为被告辩护的人、表决和平与战争的人，而且也是那训诫青年的人，是那在优秀教师十分匮乏时将美德灌输进青年心灵的人，是那抓住并拉回那些为追求金钱与奢华而四处乱窜者的人，即便他什么其他事情都未做成，至少他减慢了这些人的步伐——那样一个人，即使是在隐退生活中，也对公众做出了贡献。难道那担当行政长官职务的人，^[7]那不管是在处理公民与外国人间讼案，还是在处理公民间的讼案时，都只是向起诉者宣判他的助手为他拟就的宣判的人，会比那教授何谓正义、虔敬、忍耐、勇敢、对死亡的蔑视、对诸神的知识的人，教授良心的福祉有多么安全与自由的人，成就更大吗？因此，如果你把从公众责任中窃取来的时间用在了研究上，你就既没有抛弃也没有拒绝履行你的职责。因为不仅那站在前线守护左翼或右翼的人是士兵，而且那守卫闸门和堤坝（并非无用的，而是危险程度相对较低的岗位）的人，那夜晚值勤、照管兵工厂的人也是士兵；这些岗位，尽管不需抛洒鲜血，然而却仍可算作是服兵役。如果你致力于研究，那么你就避免了一切对生活的厌倦，你就再也不会因对白日的厌烦而盼着夜晚来临，你就再也不会成为你自己的负担或成为对他人无用的人；你将吸引许多人做你的朋友，而那些聚集在你周围的人都将是最优秀的。因为美德尽管朦胧模糊，然而却从不隐藏，它总是会显露其在场的表征；所有卓越杰出者都可由她的脚印寻出她的踪迹。然而如果我们放弃一切社交活动，如果我们对人类置之不理，我们的思绪只停留在自己身上，紧接着这种被剥夺了一切兴趣的孤独状态而来的，就会是希求做成某事。我们就会开始修建一些建筑，拆毁另外一些建筑，我们就会筑堤拦阻海水，又会不顾自然的障碍引水，我们会滥用自然赋予我们的时间。有些人爱惜地使用时间，有些人则挥霍、浪费时间；我们中有些人以一种我们可以回顾收益的方式度过他的时间，其他人则以毫无收益的方式度过他的时间——没有什么比这更让人羞愧的了。通常，一个年纪非常大的人，除了他的年岁以外，没有任何证据表明他已经活了很长时间。”

我最亲爱的塞雷努斯，在我来看，阿森诺德鲁斯在时代面前臣服得太快，他退却得太快了。我自己并不否认一个人有时不得不退却，但这种退却应该是逐步的、不放弃原则的、保全一个士兵之荣誉的退却；那

些手中握有武器的人在达成协议时更受其敌人的尊敬，也更加安全。这就是我认为的美德和美德的热爱者所应该做的。如果命运之神占了上风，剥夺了一个人行动的机会，这个人也不应当径直转身就逃，扔掉自己的武器去找藏身之所，仿佛在哪里还存在命运之神够不着他的地方似的，他应当更加谨慎地投身到他的职责中去；在作出选择后，让他找些可以对国家有所贡献的事情做吧。他不是当不了士兵吗？那就让他去尝试一下公职吧。他必须以平民身份生活吗？那就让他做个辩护人吧。他被判处了不准说话吗？那就让他以无言的支持帮助他的同胞。他甚至连走进广场都危险吗？那就让他在私人寓所、在公众场合、在饮宴中表明自己是个好伙伴、是个忠实的朋友、是个有节制的饮宴者。他已不能尽一位公民的本分了吗？那就让他尽一个人的本分吧。我们不把自己关在一个城市的高墙之内，我们与整个世界交往，我们宣称世界是我们的国家，这种恢宏大度的真正原因就在于：我们可以赋予我们的美德以一个更广阔的领域。法官席与你无缘吗？你被禁止走上演说坛吗？你看，在你身后有多少宽广辽阔的土地可容你出入，有多少的人民可容你接近；你被禁止进入的区域决不会有那样大，以至于对你而言没有比这更大的区域了。然而你要当心，不要让这全然变成你自己的错——除非你能当上执政官、议长、传令官、萨菲特（Sufete）^[8]的职务，否则你就不愿报效国家。如果做不上将军或保民官，你就不愿在军队服役，那会怎么样呢？即使其他人占据了队伍的最前列，而你的命运仅将你安排在第三列的人群中，那么你就在那里以你的声音、你的鼓励、你的示范、你的精神做出自己的贡献吧。即使一个人的手被切断了，如果他站好自己的岗，帮着一起呐喊，他也会发现，他还可以在战争中为他的那一方做些事情。你所应该做的也是那样一些事情。如果命运之神已经免除了你在国家中占据的显要职位，你仍然应该站好自己的岗，帮着一起呐喊；如果有人堵住你的喉咙，你仍然应该站好你的岗，在沉默中贡献自己的力量。一位好公民的贡献从来不会没有用处；他通过让人看见和听见、通过他的表达、通过他的手势、通过他的无声的倔强、通过他的行走做出自己的贡献。正如某些有益的东西，即使我们既未品尝也未触摸它们，然而它们仅通过自身的气味就可让我们获益。美德也是如此，即使她在远处、在隐蔽处，也能让我们获益。不管她是可以到处走动、出于自身的意愿而主动发挥自己的作用，还是只在别人的意旨下出现在公众面前，被迫结束自己的航行；不管她是无所作为、沉默无言，被锁闭于狭小的范围内，还是被公开展示，不管她所处的境况如何，她总会有所助益。那么，你为什么认为一个过着可敬的退隐生活的人，他作为范例是没有价值的呢？因此，一旦偶然的障碍或国家的境况阻止一个人过一种真正积极的生活，迄今为止最好的做法就是把闲暇与职责结合在一起；因为一个人决不会被那样彻底地从所有事务中排除出去，以至于没有一点从事高尚行为的机会。

当雅典人的城邦被三十僭主弄得四分五裂时，你还能找出一个比它更悲惨的城邦吗？这些僭主们已经屠杀了一千三百个公民，其中没有一个不是品行端正的人，然而僭主们并未因为这个原因而打算停止屠戮，

相反，他们的凶残助长了凶残本身的气焰。在这个有着最高法院——一个最畏惧神的法院的城邦，在这个有着元老院和与元老院相仿的民众聚会的城邦，每天都聚集了一群阴郁的刽子手，而那不幸的元老院议厅也被那些僭主们^[9]弄得拥挤不堪！在那个僭主像随从一样多的城邦，什么时候能找得到和平呢？在这里，甚至就连恢复自由的希望也渺不可及，看来也不可能出现任何帮助反抗那些邪恶力量的援手。因为这个悲惨的国家去哪里找出足够的哈莫迪乌斯（Harmodius）^[10]呢？然而苏格拉底就在他们中间，他安慰这城邦的那些悲伤的元老们，他鼓励那些对国家感到绝望的人们，他谴责那些现在为他们的财产担惊受怕的富人们，他们对自己当初的不顾一切的贪婪的悔恨来得太迟了，而对于那些愿意模仿他的人们，当他将一个自由人从三十僭主手中救出来时，他就用自身做出了一个伟大的榜样。然而就是这个人，正是雅典本身将他杀害于狱中，居然无法容忍这个人的自由，因为他未受任何损伤地嘲笑了这整个僭主群。因此，你就能知道，当国家面临动乱时，贤哲也有机会展现他的力量，而当国家繁荣兴旺时，它也会受无耻、嫉妒及其他许多怯懦的邪恶的支配。因此我们会根据国家支持我们的程度，根据命运之神允许我们的程度，或扩张，或缩减我们的努力，然而无论如何，我们都会有所行动，决不会因恐惧而受束缚和无动于衷。而且，当危险从四面八方来胁迫，当武器与锁链在四周咔嚓作响时，他并不会因此而减损和隐藏他的美德，只有这样的人，才是真正的男子汉；因为保全自己并不意味着将自己隐匿。库里乌斯·丹塔图斯曾说——确实我也这样想——他情愿做一个死人，也不愿做一具行尸走肉；因为最大的不幸就是在你死之前只留下你曾活过的岁数。然而如果你碰巧赶上一个为国家效力非常不易的时代，此时你的必需的做法将是：争取更多的时间用于闲暇与学问，恰如你在做一次危险的航行，你应不时地在港湾停靠，不要等到自己被从公众事务中放逐出来，你应自愿地将自己从它们中独立出来。

我们的责任将是：首先，审察我们自身的自我；其次，审察我们将要从事的事务；最后，在我们从事那些事务时，审察那些我们因他们的缘故才去从事这些事务的人，以及我们要与之共事的人。

首先，一个人正确地估价自己是必要的，因为我们认为自己能做的事情通常超出我们所能做的事情。此人因依赖他的雄辩而铸下错误，那人对命运提出的要求又超出了他的命运所能允许的范围，再有人又以艰苦的劳役负累他那羸弱的身躯。有些人因他们的谦逊而不适宜于民政事务，因为民政事务需要一副强硬的外表；有人因其固执的骄傲而不适宜于讼事；有人因不能控制自己的怒气，任何触犯都会让他们说出鲁莽的言辞；有人因不知道如何掌握玩笑的分寸，所以难于禁绝那总是让他危机四伏的智巧。对所有这些人而言，退隐生活较经纶世务更有益处；顽固急躁的本性就应避免一切被证明为于人有损的引人信口开河的刺激物。

其次，我们必须估价我们正在从事的事务本身，我们必须将我们打算尝试的事务与我们的能力作一比较；因为行为者必须总能胜任他的工

作；对负荷者而言，过重的负担必然会把他们压垮。而且，有些事务，与其说是伟大，不如说是具有生产力，它会带出许多新的事务。你不仅应当避免那些会带来新的和五花八门的任务的事务，而且你也不应当去从事一种你不能从中自由退却的事务；你着手去做的事务必须是那些或者你能完成，或者至少你希望完成的事务，而不要去着手那些事务：它们随着你的进展变得越加繁重，在你打算停止时却停不下来。

在对人的选择上我们也还须特别小心，我们必须考察，他们是否值得我们将自己生命的某些部分奉献给他们，或者我们的时间的花费是否也可让他们受益；因为事实上有些人会因我们对他们的帮助而控诉我们[11]。阿森诺德鲁斯说，他不会与这样一个人一起进餐，如果这个人不因他这样做而对他心怀感激的话。我想你会理解，他更不会与那些以宴请来酬答朋友之帮助的人一起进餐，更不会与那些仿佛自己向别人表示的敬意过了头，于是把他们制定的一顿膳食的各道菜肴当作是许多次的慷慨的人一起用餐。如果没有了旁观者与见证人，独自一人暴饮暴食是不会给这些人带来任何乐趣的。

你还必须考察，你的本性是更加适合积极的事务，还是更加适合闲适的研究与沉思，你必须转向你的天赋倾向指引你朝向的那个方向。伊索克拉底（Isocrates）[12]因为认为埃弗罗斯（Ephorus）[13]在编纂历史资料方面会更有用武之地，所以抓住他，引他离开广场；因为天赋倾向难以为强制所改变。如果逆本性而为，辛劳也是枉然。

但是，最能赋予心灵以巨大愉悦的是深情忠诚的友谊。当你拥有这样的挚友，你可以将所有的秘密可靠地托付给他那随时倾听的心灵，你不会担心他对你的了解多于你对自己的了解，与他的交谈可抚慰你的焦虑，他的看法会坚定你的决心，他的欢乐会驱散你的忧愁，只要看到他就会让你欢欣，这是怎样一种幸福啊！我们当然会选择那些自由的、尽可能远离私欲的朋友；因为邪恶会无声无息地扩展开来，它们会迅速地蔓延到那些最近的人身上，通过接触对人造成伤害。所以，恰如瘟疫时期我们必须留心，不要坐在那些身体已受感染、疾病已然发作的人近旁一样，因为那样的话，我们就得担当风险，他们的呼吸也会让我们处于危险之中，所以，在选择我们的朋友时，我们应该考虑到他的品格，为的是我们可以选择带有最少污点的人做朋友；将病者与健康人合在一处就是在传播疾病。然而我不会规定“只与贤哲为友”的法则并要求你服从和依附它。因为你到哪里才能找到我们已寻找了那么多个世纪的贤哲呢？还是去到那最好的人居留的地方，找那最好的人吧！如果你正在柏拉图（Plato）们、色诺芬（Xenophon）们以及苏格拉底的其他一大群优秀的后裔中寻找善人，或者，如果你可自由支配加图（Cato）的时代（这个时代生出了许多配得上在加图时代出生的人，正如它也生出了许多比我们所曾知道的更加邪恶的人，生出了许多荒诞罪行的筹谋者一样；为了理解加图，两类人都是必需的——加图需要善人，因为他能赢得他们的支持；他需要恶人，因为他可由此证明他的力量），那么，你就很难再有比这选择机会更加幸福的选择机会了。然而此时此地如此缺

乏善人，所以你在选择时就须少一些苛求。不过，那些为一切事物悲伤哀叹的人，那些以一切抱怨的机会为乐的人，仍然是你特别需要躲避的。那样一个人对你的忠诚与友好虽然可以得到保证，然而一个总是心烦意乱的人，一个为所有事物都悲悼惋惜的人，对于宁静却是有害的。

现在让我们转到钱财之事上来，它是人类之不幸的最大泉源；因为如果你把我们所遭受其他一切不幸——死亡、疾病、恐惧、渴望、痛苦与辛劳的忍受——与我们的钱财带来的不幸加以比较，这一部分将大大超出另一部分。所以我们必须反省到，没有钱财的悲哀较失去钱财的悲痛轻得多；我们将懂得，我们可能丢失的拥有财产的权利愈小，财产折磨我们的机会愈少。因为如果你认为富人能更欣然地承受损失，那你就错了；最庞大的躯体与最微小的躯体，其上的创伤带来的是同样的痛楚。比翁（Bion）曾简洁地说到，对于秃子与有着浓密头发的人而言，拔掉头发所产生的疼痛是一样的。你可以肯定：对于富人与穷人而言，情形同样如此，他们的痛苦完全相同；因为不管是富人还是穷人，钱财都会紧紧系住他们，所以拿取他们的钱财却让他们毫无感觉，这是不可能的事。然而，正如我已经说过的，没有钱财较失去钱财要更易忍受，因此你会看到，那些命运之神从未优待过的人较那些被她抛弃了的人更加快乐。第欧根尼（Diogenes），这个有着高尚灵魂的人，因为看到了这一点，所以他让他那儿攫取任何东西都成为不可能。你把这样一种状态称作贫穷、短缺、困难吗？随你的意，给这种安全状态取上任何难听的名字吧。如果你能找出任何没有东西可损失的其他人，我将不会认为第欧根尼是幸福的！或者是我受了欺骗，或者做这样的独一无二的人是王者之事——他置身于如此众多的财迷、赌棍、强盗和掠夺者之中，却可不受伤害。如果有人对于第欧根尼的幸福有任何怀疑，他也同样可能会对不朽诸神的境况有所怀疑——他会怀疑他们是不是也活得非常不幸，因为他们既没有宅邸，也没有花园，没有外国的佃户耕种的昂贵的庄园，^[14]没有广场大量生息的钱财。你们这些向财富低头的人，你们的羞耻心跑哪儿去了？嗨，把你们的眼睛朝天上看看吧；你将会看到，诸神也是非常贫困的，他们赋予一切，自己却一无所有。你认为那从自身清除掉命运之神赠予的一切礼物的人，是穷苦之人或只是像不死诸神的人吗？你会说德米特里厄斯（Demetrius），那个庞培的释奴，那个不以富过庞培为耻的人，是个更加幸福的人吗？对于他而言，在过去，只要有二个部下和一间稍微宽敞一点的小房间就会是一笔财富了。就是这个人，后来却经常命人每天向他汇报他的奴隶的数目，仿佛他是一支军队的统帅一般！然而有一次，第欧根尼的一个奴隶从他那儿逃跑了，当有人把这个奴隶指出来给第欧根尼看时，他却认为抓这个奴隶回来是不值得的。“这将是一种耻辱”，他说，“如果第欧根尼离了曼斯（Manes）就活不下去，而曼斯离了第欧根尼却能活下去”。然而在我看来，第欧根尼所喊出的是：“命运之神啊，管好你自己的事吧；第欧根尼现在不再拥有你的任何东西了。我的奴隶已经跑了——或者更确切地说，是我已经自由地逃离了！”一家的奴隶需要衣食；那么多的饥肠辘辘的肚皮需要填饱，我们须为他们置办衣物，须提防他们惯于小偷小摸的

双手，我们还需接受那些一边哭泣一边咒骂的人为我们提供的服务。一个只需对他能最轻易拒绝的人——他自己——尽义务的人，该幸福多少啊！然而，即使我们不具备那样一种品格的力量，我们至少应该削减我们的财物，以便能够更少地暴露在命运之神的伤害之下。在战争中，那些能够将身体挤进盔甲中的人，比起那些盔甲也遮拦不住的、到哪里他们的大块头都有可能让他们受伤的人，更适于兵役。就钱财而言，既不至于让人沦落至贫穷，然而又不至于让人与贫穷相隔过远，这样的钱财数量是最理想的。

而且，如果我们原先就以节俭（没有了它，任何数量的财富都是不够的）为满足，如果任何数量的财富对我们而言都是充裕的，特别是因为这一治疗方法总是近在咫尺，贫穷本身也可通过求助于节俭而把自身变成富裕，那么我们是应满足于这种适度的节制的。让我们养成抛弃我们身上的炫耀习气的习惯吧，让我们养成以事物的用处来衡量事物，而非以事物的装饰性性质来衡量事物的习惯吧。让食物仅作缓和饥饿之用，饮品只作解除干渴之用；让欲求遵从自然的路线；让我们学着依赖我们自己的双手生活，让我们的衣着和生活方式遵守我们的祖先所首肯的风俗习惯，而非新的流行时尚。让我们学着增强我们的自制力、学着克制奢华、节制野心、缓和愤怒、学着以不带偏见的眼光看待贫穷、学着培养节俭，即使许多人羞于这样做，我们却更加要将这花费甚微的治疗方法应用于自然之需求上，更加要将那难以驾驭的希望、那企划着未来的心灵拴上链条，更加要决心从我们自身而非命运之神那里寻求我们的财富。灾祸的多样性与它的不公正从来就不可能被击溃至那样的程度，以至于许多次的风暴都不会去袭击那些总是扬帆航行的人。我们必须将我们的活动缩至一个狭小的范围，为的是命运之神的镖箭会落到空处。因为这个原因，流放和灾难往往最终被证明为有益的，因为更加重大的不幸被那较轻的不幸消除了。当心灵不服从告诫，温和的手段已不能让它回归常态时，为了它自身的利益，为什么不应该将贫穷、耻辱、财富的猛然毁灭应用于其上——以恶制恶呢？那么，让我们习惯于在没有众人陪同的情况下进餐吧，让我们习惯于只有较少的奴隶服侍吧，让我们习惯于为了衣服当初被设计时所为目的穿衣吧，让我们习惯于在较小的住处生活吧。不仅在竞技场的赛跑和竞赛中，而且在生活的竞技场中^[15]，我们都必须坚持处于内圈的位置。

即便是就研究而言，尽管在这上面的花费是最可敬的，然而唯有被控制在一定的限度内，这花费才是正当的。拥有数都数不清的书籍与藏书室又有什么用呢？他们的拥有者用尽他们一生的时间也很难通读一遍它们的标题。学习者不是受它们的教导，而是因它们的巨大数量而备感重压。专注于少数几位作者的作品，比只是匆匆浏览一下众多作者的作品，情形要好得多。在亚历山大里亚（Alexandria）焚毁了四万本书籍^[16]；让其他人将这图书馆誉为国王的财富的最高贵的典范吧，就好像提图·李维（Titus Livius）所做的，他说^[17]这是国王的高尚品位与爱好的最卓著的成就。在这里面其实根本就没有什么“高尚品味”或“爱好”，而只有有学问的奢侈——不，甚至不能说“有学问的”，因为他们收集书

籍，并非为了学习，而只是为了显摆，就好像许多甚至缺乏一个孩童的语文知识的人对书籍的使用一样——并非作为学习的工具，而是作为餐厅的装饰。因此，让我们获取的书籍的数目只有所需要的那么多，其中没有一本只是为了显摆之用。你说，“把钱财挥霍在这些东西上面，比挥霍在科林斯的青铜和挥霍在绘画上更加令人敬重”。然而任何事物上的过度都会变成一种错误。你能为一个寻求拥有一副柑橘木的或象牙制的书架的人，一个收集不知名的或名誉扫地的作者的书籍的，然后坐在那么多的书籍当中打瞌睡的人，一个主要从大部头的书籍的外观和它们的标题中获取愉悦的人提出什么样的辩词呢？因此，唯有在最懒惰的人的房间里，你才会看到演说词和历史书的完整收藏品，装着这些书籍的箱子直堆到屋顶；因为到如今，除了冷水浴室和热水浴室外，藏书室也成了一座大房子的必不可少的装饰品。如果这些人因为他们对学习的过度热爱而被引上歧途，我愿意宽恕他们。然而事实上，人们购买这些神圣不可侵犯的天才人物的作品集以及装饰这些集子的肖像，其目的只是为了显摆和装饰他们的墙壁。

然而你或许已到人生的某个艰难阶段，在你意识到之前，你的公开的或私有的财产已将你用圈套牢牢套住。这个圈套，你既不能挣脱，又不能解开。然而细细想来，囚犯只会在开初之际因为他们腿上的重负与枷锁闷闷不乐，当他们已下定决心不再对这些东西恼怒不已，而只是去承受它们，那时困境会训练他们勇敢地去承担，习惯会教会他们轻易地去忍耐。无论在何种生活中，如果你愿意轻松愉快地考察你的不幸，而非觉得它们可恨讨厌，那么你都会在其中发现快乐、消遣和愉悦。自然，因为知晓我们生来要承受的是何种苦难，所以设计出习惯作为对灾难的一种缓冲，于是我们便可以迅速地适应最严酷的不幸，应该说自然在这方面是最值得我们感恩的。如果不幸在其持续的过程中，一直保持着它最初降临时的同样的强力，那么，便没有人可以承受得住它。我们所有人都受命运之神的缚困，有些人是受一根宽松的、金制的链条捆绑，另一些人则受一根紧绷的、材质较差的链条捆绑；然而这又有什么区别呢？同样的囚禁将所有人拘于它的罗网中，那些绑缚别人的人也同样被绑缚着——除非你间或以为左手上的链条^[18]会更轻。有些人受公务的绑缚，其他人受财富的绑缚；有些人背着高贵出身的重负，有些人因出身低微而背负重负；有些人屈服于另一人的统治，有些人则屈服于自己的统治。有些人因流放而被拘留于一个地方，其他人则因其神职而被禁锢于一个地方。^[19]一切生活都是一种奴役。所以一个人必须顺从他的命运，必须尽量不抱怨他的命运，必须抓住命运可能赋予的一切好处；没有哪种状态是那样难以忍受，以至於一颗平静的心在其中找不到一些安慰。即便是小小的空间，经由巧妙的规划，也常常会显出许多的用处；曾经十分狭小的处所，经由巧妙的安排也能变得适于居住。将理性运用于困境之上吧；此时缓解那艰难的事物、拓展那狭窄的事物都是可能的；重负不会那样沉重地压在那些能巧妙地忍受它们的人身上。

而且，既然无法完全关住欲望，我们就不要让它们做遥远的探索，而应该让它们取道就近的事物。让我们丢开那些做不到，或者做起来有

困难的事，而去从事那些近在咫尺的、能激发我们希望的事——然而我们要清楚，这些事物全都是微不足道的，尽管它们在外观上多种多样，然而其内部却都一样毫无价值。让我们不要去嫉妒那些站在高处的人；哪里有高地，哪里就有悬崖。

另外，那些被无情的命运置于濒临毁灭境地的人，如果能够减少一些因拥有那些本身令人骄傲的事物而生的自负，如果能够减少他们的财产至大众的水平，那么，他们会更加安全。尽管也存在一些不得已占据着高位的人，除了跌落之外，他们是不可能降下来的，然而他们会作证说，他们最大的负担就是他们不得不承担别人的负担这一事实，他们不是被举到了高位上，而是被钉在了高位上。让他们用正义、仁慈、谦恭、慷慨欣然地赠予为今后的不幸预备下众多安全措施吧，以便更从容地度过这些岁月。然而能够最有效地将我们从这些精神的动荡中解脱出来的是：要经常为我们的进展立一界限，不要让命运之神拥有我们的进展应该在什么时候停止下来的决定权，而要自愿地在远离别人的例子所告诫我们的界限之前就止下步来。这样一来，尽管有一些欲求会刺激我们的心灵，然而，因为我们已经为欲求定下了界限，所以欲求不会将心灵引至那无限制的、不确定的地方。

我的这些言谈并不适用于贤哲，而只适用于那些尚未臻达完美之境的人，只适用于那些平常的人、那些有病者。贤哲并不需要提心吊胆、小心翼翼地走动；因为他对自己有那么坚定的信心，以至于他在与命运之神作斗争时会毫不犹豫，也决不会在她面前退缩。他也没有任何理由惧怕她，因为他不仅将他的奴隶、财产、职位，而且将他的身体、他的眼睛、他的手以及其他一切令人觉得生有可恋的东西，甚至将他自己，都认作是仅仅由于宽容而被赋予他的事物，他是作为一个租借给他自己的人而活着；当人家要将他收回去时，他会毫无悲伤地归还一切。因此他在自己眼中也不是廉价的，因为他知道他并不属于自己，然而他仍然会像一位虔诚的、神圣的人平常守护交托给他保管的财产一样，勤恳慎重地履行他的一切义务。然而，当命运之神命令他放弃这些事物时，他决不会去与命运之神争吵，而会说：“我因我曾经支配拥有的东西而感恩。我已经非常有效地经营了你的财产，然而，因为你的命令，所以我就撒开手，我满心感激欢喜快乐地将它交还给你。如果你仍旧希望我拥有你的任何东西，我还是会守护它；如果你的愿望并非如此，我将归还给你我的精制的和压花的银器、我的房屋、我的家庭。”如果自然要我们归还她先前托付给我们的东西，我们也会对她说：“拿回比你先前赋予我们时更加高尚的心灵吧，我不会支吾其词或犹豫不定；我自愿让你拿走你在我知晓之前就赋予我的东西——拿走吧！”回到你的来处，这有什么困难呢？那不知道如何很好地去死的人，活着也是悲惨的。因此我们必须收回我们赋予这事物之上的价值，生命的气息也必须被看作是一种廉价的事物。正如西塞罗所说，对于那些急切地保全其性命（不管他们用的是什么方式）的角斗士，我们是怀敌视态度的；如果他们藐视生命，我们则会支持赞赏他们。你可能知道，同样的事情也适用于我们；因为死亡的原因经常是对要死的惧怕。那把我们当作戏耍对象的命运女神

说：“我为什么要饶恕你这个低劣怯懦的动物？因为你不知道如何奉上你的喉咙，所以你将遭胡砍乱刺，带上更多的伤口。但是，如果你勇敢地承受这刀砍斧剁，其时并不缩回你的脖颈，或者伸出手来阻拦，那么你或者会活得更长，或者会死得更容易。”那些惧怕死亡的人从来不会去做任何与一个活人相配的事情。而那知晓这些条款当其刚在母腹中形成之际就已为他制定好了的人，将会按照这协议生活，同时，他也会以同样的意志力量保证一切发生的事物都不会在其意料之外。因为通过预期一切可能发生的事情，仿佛它们肯定会发生一样，他将缓解所有不幸带来的冲击，对于那些事先已准备好的，而且正在等待不幸来临的人而言，任何不幸都不会带来什么不可思议的东西；只有那些不知忧虑的、除了好运之外不去预期任何事物的人，不幸才会暴虐地降临到他们头上。疾病来了，囚禁、灾难、大火都来了，然而它们中没有一样东西是没被预想到的——我一直就知道自然将我关禁在怎样混乱的一群事物当中。我曾多次听到我的邻人为死者的哭号；火把和细烛引领着众多过早来临的葬仪多次经过我的门前；倒塌建筑的轰隆声经常在我的耳边回响；许多在广场、元老院、社交场合与我一起的人，死亡已将其夺走，那友好地挽在一起的手已被坟墓隔开。如果那总在我的四周徘徊的危险在某个时刻击中我，难道我应对此感到惊奇吗？那在计划航行时却不去考虑会有风暴来袭的人的数量实在太多了。如果一位劣等作家所说的话是好的，我就从不以引用他的话为耻。普布利柳斯（Publilius），这个一旦抛弃笑剧的荒唐和讨好戏院的言辞，就会比喜剧和悲剧作家更具力量的人，说了许多比任何来自悲剧——更不用说喜剧——舞台的更打动人的话，其中也有这一句：

降临在一人头上的任何事物也可能降临在所有人头上。

如果一个人能让这句话在其心中深深扎下根来，当他旁观别人的不幸时（这里每天都有大量这样的事情发生），如果他记得，这些不幸随时也会降临到他的头上，那么在危险来临之前许久，他就已经武装好去对抗它们了。你说：“我认为这不会发生。”还说：“难道你会相信发生这样的事吗？”但为什么不呢？哪里会有后面不跟着贫穷、饥饿、赤贫的富有呢？有什么样的穿着镶边长袍的、带着占兆官的权杖的和系着贵族鞋带的官居高位者，不是在其长袍底部附有贫穷和使人永志难忘的耻辱——无数的污名和彻底的声名狼藉呢？什么样的王国没有毁灭、践踏、暴君、刽子手在等着呢？这些事物间也不会有很长的时间间隔，在称王与臣服之间仅有一小时的间距。那么，你就应知道，人生的一切命运都是变化无常的，降临到任何人头上的任何事，也可能会降临你的头上。你是富有的：然而你会比庞培^[20]还富有吗？盖乌斯（Gaius），这位年老的同族者，^[21]然而又是一位新型的主人，向他打开了恺撒的大门，为的是他能有机会关上他自己的门！此时的庞培甚至连面包和水都没有。尽管庞培拥有源头与河口都在其领土内的众多河流，然而他却不得不为了几滴水而向人乞讨。他在其同族者的宫殿里死于饥饿与干渴，而当他饥火烧肠之时，他的继承人却正安排为他举行国葬！你身居最高的官位；然而你有没有担任过像塞扬努斯（Sejanus）那样重要、那样意想

不到、那样毫无约束的官位呢？然而就在元老院护送其入狱的那一天[22]，人民把他撕成了碎片！这个将诸神和人所能赋予的一切集于一身的人，拖他到河里的刽子手却什么也没得到！你是一位国王：我没有让你去注意库罗伊索斯（Croesus），他活着看到烧死自己的柴堆燃着又熄灭，[23]他被迫活得不仅比自己的王国，甚至比他自己的死亡还长；我也没有让你注意朱古达（Jugurtha），在他让罗马人战战兢兢不到一年的时间之后，罗马人就将他视为一名囚徒。我们自己就目睹了托勒密（Ptolemy），这位非洲之王，以及米特里达特（Mithridates），这位亚美尼亚之王，处于盖乌斯的卫兵的监禁之下；一个被送往流放——另一个也诚心渴望着被送去那儿！[24]鉴于命运的如此多变，它一会儿朝上走，一会儿又往下移，所以，除非你作如是想：一切有可能发生的事情都有发生在你的身上的可能，否则你就会将自己置于厄运的威力之下，而厄运的这种威力，只要一开始就能预见到，任何人都可将它碾碎。

我们的下一个关注点将是：不要为无价值的目标而劳作，或者做无益的劳作。也即是说，不要去渴求我们不能获得的事物，也不要去做求这样的事物，即便得到了它，也会让我们觉得费尽千辛万苦之后却感到我们的欲求如此愚蠢无知，尽管知道得已经太迟了。换言之，我们的劳作既不应是徒然的和毫无结果的，劳作的结果也不应与我们付出的劳作不相称；因为在通常情况下，如果没有结果，或者因结果而羞愧，那么悲伤就会随之而来。我们必须减少那么多人在穿梭于屋宇、剧院和广场之间时显现出的不安状态；他们投身于他人的事务中，总是显得忙碌碌碌。当他们其中一个出门时，如果你问他：“你要到哪里去？你心里想什么？”他会回答你说：“的确，我真的不知道；然而我要去看一些人，我要去做某事。”他们四处闲逛，没有任何要做个什么事情的计划，他们所做的，不是他们决心要做的什么事，而是他们碰巧撞上的任何事情。他们的行程漫无目的、无因无由，恰如那在灌木丛中爬行的蚂蚁，它们无因无由地奔忙着，一会儿爬到枝条的顶端，一会儿又爬到枝条的底部；许多人的生活方式就像这样，一个人将他们称作“繁忙的无所事事”绝非不公。当你看到他们有些人急急奔走，仿佛要去救火一样，你肯定会为他们感到惋惜；他们频频地与碰上的人发生冲突，把他们自己和他人打倒在地，尽管他们同时却又一直赶着去拜访某个永远不会回访他们的人，或者去参加某个他们不认识的人的葬礼，某个总是有讼事的人的审判，某个时常结婚的女人的订婚仪式，他们将自己缚在一些乱七八糟的东西上面，在某些地方他们甚至将这些东西背在身上。而后，当他们回转家门时，精疲力竭，一无所获，于是他们咒骂道，他们自己都不知道他们为什么要离开家门，或者他们都去了什么地方，而第二天他们又会沿着完全相同的轨迹逛荡。所以，你应该让你的所有努力朝向某个对象，让你的所有努力以某个对象为目的！不是活动让人不得安宁，而是对事物的错误观念使得这些人发狂。因为即使是疯子，如果不是由于某种希望，也不会兴奋烦躁的；仅仅是某些对象的出现就让这些人激动不已，他们那备受折磨的心灵根本看不到这些对象的虚假性。同样，所有

那些挤到人群中去的人，也都是因为那些无价值的和微不足道的理由而在这城市里团团乱转；一个人尽管无事可做，却破晓即起，然而当他在许多人的门口徒劳无益地受挫之后，在他一个接一个地向这些人的门卫请安并吃了许多闭门羹之后，他才发现，在他们所有人当中，最难在家中找到的就是他。然后，从这种邪恶中又生出了那最令人憎恶的邪恶：偷听和打探公共和私人事务，了解许多既不利于说又不利于听的事情。

我想，德谟克利特也在想着同样的事，当他开始这样说时：“如果一个人希望宁静地生活，让他不要去从事众多的公共和私人事务”，他指的当然是毫无用处的事务。因为如果出于必要，我们必须从事众多的甚至无数的公共事务与私人事务；然而当不是出于神圣职责的需要时，我们必须限制我们的活动。因为一个人如果从事众多的事务，他就经常地将自己置于命运之神的威力之下，而他的最安全的做法就是极少引起她的兴趣，经常地提防她，从不信任她的许诺。有人说，“除非有事发生，我会启航的”，“除非有事阻碍我的进展，我会当上执政官的”，“除非有事干扰，我的事业会成功的”。这就是我们为什么说，发生在贤哲身上的事情，从来不会有与他的预期相违背的——我们不是让他免于意外的事件，而是让他免于人类的谬误，不是所有事情的结果都会如他所希望的那样，但是会如他所预想的那样；而他开始的预想就是可能会有某些事情妨碍他的计划。如果你并未确定无疑地保证你的欲求一定会成功，那么欲求的舍弃给心灵带来的痛苦也必定会轻得多。

我们也应该让自己变得更加通权达变，以免我们过于珍爱我们制订的计划；我们应该心甘情愿地转到机缘引领我们到达的境况，不要惧怕转换目标或境况——只要易变性，这最有害于宁静的恶，不会左右我们。因为固执，这个命运之神总会从它那里榨取出一些妥协的东西，必定会带来焦虑和不快，而从不自制的易变性则必然会带来多得多的痛苦。二者都是宁静的敌人——一者不堪变化，一者不堪持久。而最重要的是，心灵必须从外部利益中撤出，回到心灵自身。让心灵信赖自身，享有自身，欣赏其自身的所有物，让它尽可能地远离其他人所拥有的事物，完全专注于自身，让它不要感到有所丧失，让它甚至能够欣然地解释不幸。芝诺，我们的导师，当他接到船舶遇难的消息，听闻他的一切财产都已沉没，说：“命运之神命令我带着更少的累赘从事哲学。”当一位暴君以死亡，甚至以抛尸荒野来威胁哲学家色俄多鲁斯（Thedorus）时，他回答道：“你有权乐意怎样就怎样，然而你掌控的不过只有我的半品脱的鲜血；至于埋葬，如果你认为对我而言在地上还是地下腐烂有什么差别的话，那你就是个傻瓜。”尤利乌斯·卡那斯（Julius Canus），一位罕见的伟人，即使是他生在我们自己的时代这事实，也没有妨碍我们对他的景仰之情，他曾与盖乌斯^[25]有过长期的争执，当他正要离开时，法拉利斯（Phalaris）对他说：“你再也没有任何机会以愚蠢的希望安慰你自己了，我已下令处决你。”他回答道：“极好的君主啊，我向你谨致我的谢意。”我并不确定他的意思，因为我想到了许多种解释。如果这位君主的残暴使得死亡都成了一种仁慈，那么他是希望向这位君王表明他的残暴已到了何等程度，并借此侮辱他吗？或者他以这位君主日常

生活中的疯癫的证据嘲弄他？——因为那些子女被杀者或那些财产被充公者过去通常都向他致谢——或者尤利乌斯·卡那斯把死亡当作一种幸福的解脱？不管这句话的意思是什么，它都是一个高尚灵魂的回答。但有人会说：“在此之后盖乌斯有可能又下令让他活下去。”然而卡那斯并不担心这一点；众所周知，在下达这种命令时，盖乌斯是个守信用的人！你相信卡那斯在其死刑执行前的居间十天里，是在没有任何焦虑中度过的吗？这个人所说的、他所做的、他有多么镇定，这都是完全可以信赖的。当百夫长拉着一大群的遭难者执行死刑时，下令也将卡那斯拉走，此时他正在下象棋。在被传召之后，他数清了他的卒，并对他的对手说：“你千万不要在我死之后谎称你赢了”；然后冲着百夫长点了点头，说：“你要为我作证，我赢了一个卒。”你认为卡那斯是在那块板上玩游戏吗？不，他是在嘲弄！他的朋友们想到要失去那样一个人而悲伤不已，但是他说，“你为什么要悲伤呢？你还在为我们的灵魂是否不朽而迷惑；而我不久就能知道了”。直到最后一刻，他都没有停止对真理的探索，停止把他自己的死亡当作讨论的主题。当他们离那小山丘——每日向恺撒、向神的献祭就在那里举行——不远时，他自己的哲学老师说：“你现在在想什么，卡那斯，或者说你的心灵正处在什么状态？”卡那斯说道：“我决定观察一下，当那最短暂的一刻来临，精神是否意识到它正在离开肉体。”并且他许诺说，如果他有任何发现，他都会绕他的朋友们一圈，向他们展示灵魂的真正状态是怎样的。在此有着暴风雨中的宁静，在此有着堪称不朽的心灵——一种以自身的命运来作真理的证明的精神，一种就在迈出最后一步时还要考察即将离去的灵魂的精神，一种不仅直到临死前都在学习，而且甚至要从死亡本身学习某些东西的精神。没有人曾做过更长时间的哲学探讨。那么伟大的一个人不会那么快地被离弃，他必定被满怀尊崇地谈论。哦，最杰出的人啊，盖乌斯的众多被谋杀者中的主要受害者，我们将万代传颂你！

但是，仅仅消除个别悲伤的起因，意义还不大。因为人有时会陷入到对全人类的憎恨中。当你细想朴实有多么稀罕难得、纯真有多么不为人知时，当你细想除非正直能给人带来益处，否则它的存在是多么绝不仅有时，当你想到一大群得逞的罪恶、想到欲望的满足与落空（两者同样可憎）时，当你想到那从不限自己于其自身界限内的野心，现在因卑鄙而获荣耀时——当我们记起这些事物，心灵就陷入了漫漫黑夜，仿佛那些美德（现在已不可能去奢求它们，而且即便拥有了它们，也不会带来什么益处）已然被抛得远远的，这里所有的只是吞噬一切的幽暗。因此，我们应该下决心相信，大众的一切邪恶都只是可笑，而非可憎，我们应该效仿德谟克利特，而非赫拉克利特（Heraclitus）。就后者而言，无论他什么时候走进人群，总是哭泣落泪，而前者则总是感到好笑；对于这一个人而言，人类的一切作为看来都是痛苦的根由，对于那一个人而言，人类的一切作为都是愚行。所以我们对事物应该持一种更加轻松的观点，以一种宽容的心态去忍受它们；嘲笑生活较之为生活痛哭更加符合人性。^[26]另外，那嘲笑生活的人比那为生活而痛哭的人更加有益于人类；因为此人还为美好的希望留下了一些余地，而另一个

人则愚蠢地为这些事物而痛哭，他对纠正这些事物已感到绝望。而且，在考察一切事物时，那抑制不住地发笑的人比那忍不住流泪的人显出了一颗更加伟大的心灵，因为嘲笑表达了一种情感的适度，他相信在生活的全部用品中，没有什么东西是要紧的、没有什么东西是严重的，也没有什么东西是悲惨的。让一个人将引发欢喜和悲伤的原因逐个地摆在自己的面前，那么他就会知道比翁所说的是对的，他说，人类的一切作为恰如他们起初的作为，他们的生活也不比他们还是胚胎时的生活更加值得尊敬和重视，他们从无处来，向无处去。然而，相对尽情嘲弄和放声痛哭而言，平静地接受公众的习惯和人类的邪恶还是会更好一些；因为为了他人的不幸而烦忧是一种无止境的烦忧，而从他人的不幸中获取的快乐，则是一种不合人性的快乐，正如因为他人在葬子就哭泣或拉长着脸是人性的一种不必要的展示一样。就个人自己的不幸而论，行为的正确方式也是授予不幸以自然而非习俗所要求的悲痛的程度；因为许多人流泪只是为了装装样子，当没有了观众时，他们的眼眶就干涸了，他们只不过认为，当所有人都在哭泣时不哭泣是有失体面的。这种视别人的观点而定的恶已经变得那样地深入人心，以至于甚至悲痛，这人世间最为自然的事情，现在都成了一种虚装门面之事。

我们现在来考察一类我们有正当理由经常为之悲痛和念想的事。当好人落了个坏下场，当苏格拉底被迫在监狱中死去，茹提利乌斯（Rutilius）不得不在流放中生活，庞培和西塞罗不得不把脖子交付给自己的食客，当伟大的加图，这一切美德的活典范，通过挥剑自刎表明他自己和这个国家的末日已同时来临，我们必定会苦恼不已，命运女神给予的回报何其不公。当一个人看到最好的人却遭受最恶劣的命运，他还能对自己怀有什么企望？那么答案会是什么？观察他们中的每一个是以何种方式忍受其命运的，如果他们是勇敢的，那么就带着最深切的感情去渴求拥有像他们那样的心灵；如果他们像个女人或懦夫那样灭亡了，那么也就没有毁坏什么；或者他们值得你去钦佩他们的美德，或者他们不值得你去渴求他们的懦弱。因为如果最伟大的人通过他们的视死如归而把其他人变成了懦夫，那还会有什么比这更丢脸的呢？让我们反复赞颂那些值得赞颂的人：“一个人越是勇敢，他就越是幸福！你已经逃离了一切的偶然事件，一切的嫉妒，一切的疾病；你已经逃出了监牢；在诸神看来，并非诸神认为你应当遭受厄运，而是诸神认为你不应再处于命运之神的威权之下。”然而那些退缩不前者，那些死亡已快要降临却仍对生命恋恋不舍的人——则有必要向他们发起攻击！我不会为任何幸福的人哭泣，也不会为哭泣的人哭泣；一个用他自己的手拭去了我的眼泪，另一个因为他的眼泪而使得他自己不配享有我的一滴眼泪。因为赫拉克勒斯（Hercules）被活活烧死，我就应该为他哭泣吗？或者因为雷古勒斯（Regulus）被那么多的钉子戳穿，我就应该为他哭泣吗？或者因为加图用剑刺在自己的伤口上，我就应该为他哭泣吗？所有这些人，通过牺牲一点点的时间，却找到了如何获得永生的办法，通过死亡而成就了不朽。

另外，这也为忧虑提供了不小的良机——如果你决心要装成另外一

副样子，从不向任何人坦诚显露你自己，像许多一切只为了表演而过着虚假生活的人那样生活的话；因为不断地监管自己，生怕被人发现越出了我们日常的角色，这是令人痛苦的。如果我们认为，每次有人注视我们时，他就是在估量着我们，那么我们永远免除不了忧虑；因为有许多违背我们意愿地揭去我们伪装的事情会发生，而且，即便所有这些对自我的留意是成功的，那些生活在面具下的人也不可能是幸福的、无忧无虑的。但是在那纯洁的、其本身未经装饰的、不隐藏其特征的任何部分的质朴当中，埋藏着多少欢愉呵！可是，甚至那样一种质朴的生活，如果将所有事情让所有人一览无遗的话，也会冒着受轻视的危险；因为这儿也有一些对任何他们所熟稔的事物表示轻视的人。但是，当美德被带到人们眼前，它却不会冒任何受轻视的危险，而且，因朴实的缘故而受人轻视，总好过因没完没了的伪装而受尽折磨。然而在这件事情上我们还须节制；在自然地生活和粗心大意地生活之间有着很大的区别。

而且，我们应该经常性地离群索居；因为与那些和我们本性相异的人交往，会扰乱我们的安宁，重新引发各种激情，加重那些还未被彻底治愈的心灵中的弱点。然而，这两样事情必须结合在一起交替实施——独处与群居。一个让我们渴望人群，另一个让我们渴望我们自己，一个可以调剂另一个；独处将治疗我们对群居的嫌恶，群居将治疗我们对独处的厌倦。

另外，心灵决不能不变地保持在同样的紧张状态，而必须转向各种消遣活动。苏格拉底不会羞于与小孩玩耍，而加图，当他因国家的烦心事而疲惫不堪时，会用酒来松弛他的神经，西庇奥也会应着乐声放松一下他那获胜的、英勇的身躯，他的摆动可不是如今流行的那种肉感的扭摆，现在的男人甚至在行走时也扭摆得比女人的肉感扭摆还厉害，而是以富男子汉气概的方式摆动（在古代，当处于运动会期间或节日期间，人们通常会以这种方式舞蹈），此时即便他们的敌人旁观，也不会有损失尊严的危险。心灵必须得到放松；在放松之后，它会变得更加健康敏锐。正如肥沃的土地绝不能强耕——因为它们的多产，如果它们得不到休养，会很快将它们耗尽——所以持续的劳作会削弱心灵的活力，然而如果它得到了一小会儿的缓解和休养，它将恢复它的力量；持续的精神操劳会给心灵带来某种迟钝和呆滞。

人类的欲求也不会总是趋向于这一方向，除非运动与消遣会带来某种自然的愉悦，然而频繁的运动和消遣又会夺走心灵的一切权能和力量；因为睡眠对于精神的恢复也是必要的，然而如果你整日整夜地睡眠，这种睡眠就会是死亡了。在松弛与除去你的束缚物之间有很大的差别！我们法律的创制者，因为考虑到通过暂缓人们的工作而缓解人们的辛劳是必要的，所以指定节庆的日子，为的是人们可以在国家的强制下嬉戏一番；正如我已谈及的，在伟人中间，有些人通常会每个月留出固定的几天度个假，有些人会将每天分为娱乐时间和工作时间。我记得，伟大的演说家阿西尼乌斯·波利奥（Asinius Pollio），就立下了那样一条规则，任何工作从不超过十小时；^[27]他甚至不会在那时间之后阅读信

件，以免会出现某件需集中注意力的新事情，他用那剩下的两小时来消解一整天的疲倦。有些人会在一天的中间休息一下，将某些不太费神的工作留待下午的时间去做。我们的祖先也禁止元老院在十小时外作出任何新的动议。士兵也会分开值班，那些刚刚探查回来的人会拥有整个晚上的自由。我们必须宽容地对待心灵，要不时地予它以闲暇，将闲暇当作它的食物和力量的来源。

另外，我们也应去户外逛逛，以便心灵可在露天底下和清新空气中壮健和振奋起来；心灵有时会从一次驾车旅行中、一次处所的变换中、一次喜庆的聚会中、一次丰盛的宴饮中获取新的活力。有时我们甚至应该一醉方休，这不是让我们醉生梦死，而是暂时屈从于酒中；因为酒可以洗净愁烦，让心灵从其最深处振奋起来，酒可以治愈心灵的创伤，恰如它可以治愈身体上的某些疾病一样；酒的发明者并非因为酒能让人畅所欲言而被称为释放者（releaser），而是因为酒可以让心灵免于烦恼的束缚、可以解放心灵、赋予心灵新的生命、让心灵在它尝试的一切事物中能够更加勇敢，所以才被称为释放者。然而，恰如在自由中一样，在酒中也有一个有益健康的适度问题；许多人相信梭伦（Solon）和阿尔凯西劳斯（Arcesilaus）都酷爱饮酒，加图也一直就因酩酊大醉而受人指责；可是任何指责加图的人，他们的指责更易让人觉得加图令人钦佩，而非让人觉得加图卑劣。然而我们还是不应经常性地沉湎酒中，以免心灵会养成恶习，尽管有时心灵必须欣喜放纵一回，短时期地忘却那阴郁的冷静。因为不管我们是相信希腊诗人的“有时胡言乱语一番也是一种愉悦”，还是相信柏拉图的“健全的心灵只能徒劳地敲打着诗的门”，或者亚里士多德的“没有一位伟大的天才不曾有过轻微的疯癫”——不管怎么样，除非灵感袭来，否则心灵不可能说出其他人难以企及的话来。当心灵藐视庸俗之物和陈腐之言，受神性感召的激发而翱翔九天之际，此时唯有它才能吟唱出凡人难以企及的旋律。而只要心灵停留于自身[28]，对它而言，要达到任何超群和艰难的高度都是不可能的；它必须离弃俗常的轨途，偶尔陷入疯癫迷狂的状态，带着它的驾者，直冲那个它不敢独自攀越的高度。

我最亲爱的塞雷努斯，这些就是你可借以保有宁静的法则，你亦可借之恢复宁静，借之抵御不知不觉中潜袭心灵的恶。然而一定要注意这一点——除非我们以坚定的和不懈的照管去守卫那摇来摆去的心灵，否则任何法则也不足以庇护如此脆弱的一个东西。

[1] 安尼乌斯·塞雷努斯（Annaeus Serenus），尼禄（Nero）的《守夜人》中的一位年轻的高级官员，塞涅卡对他有着深厚的感情，这篇文章以及《论闲暇》（见本书下一篇）、《论贤哲的坚强》（见塞涅卡《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》，中国社会科学出版社2017年版）都是写给他的。他在公元63年英年早逝，塞涅卡为之深深悼念（见《塞涅卡书信集》第63封信《论失友的悲痛》）。

[2] 即需要别人肯定的事物。

[3] 指荷马在《伊里亚特》中对阿基里斯的悲伤烦躁状态的描绘，那时阿基里斯正为他的朋友帕特洛克斯（Patroclus）的牺牲而悲痛。

[4] 位于意大利南部的西海岸，这里的坡地为火山灰所覆盖着，土质肥沃而又阳光普照。

[5] 卢克莱修：《万物本性论》，3，1068。

[6] 希腊斯多亚主义哲学家，奥古斯都皇帝的老师，他与奥古斯都皇帝同到罗马，任其军师达二十九年之久。

[7] 当时的行政长官分为两种：外事行政官（Praetor peregrineus）掌管的民事诉讼案中至少有一方是外国人；内政行政官（Praetor urbanus）掌管诉讼双方都是本国公民的民事诉讼案。

[8] 一个迦太基政府的高级官职。

[9] 即被一大群食客所充斥着，因为每个食客都是僭主。

[10] 哈莫迪乌斯与阿里斯托杰顿（Aristogiton）一起，在推翻雅典的僭主佩西司特拉提达伊（Pisistratidae）中起过领导作用。

[11] 即他们把我们说成是他们的债务人，因为他们花费了时间来接受我们的帮助。

[12] 古代雅典著名的演说家、修辞学家与教师。

[13] 公元前4世纪著名的历史学家。

[14] 指罗马帝国获取海外土地的行为。

[15] 字面上讲，是指：“在生活的圈子内。”在古代的战车赛中，战车通常会沿竞技场绕行七圈（spatial）；在围着转柱绕行时，战车应尽可能保持在最靠近内线的位置。按照通常的比喻，圈子（spatium）通常等同于生活或者生活的一部分。

[16] 当朱利叶斯·恺撒于公元前47年强攻该城时，城内图书馆被毁。不同的人对当时损失的程度给出了不同估计，然而塞涅卡此处的估计是最低的。

[17] 李维对这一事件的记叙已佚失。

[18] 指将犯人缚于其左手之上的监守人。

[19] 祭司受许多祭仪的限制。除非有特许，朱庇特神庙的祭司连一个晚上都不能离开这个城市。

[20] 德绍（Dessau）认为这指的是公元14年的执政官塞克斯都·庞培（Sextus Pompeius）。

[21] 如果这位庞培可以被认作“伟大的庞培”的儿子塞克斯都·庞培的后裔，他与盖乌斯间的关系就可通过塞克斯都的妻子——斯克里波尼亚（Scribonia）的侄女，奥古斯都的妻子、盖乌斯的曾祖母——这一脉建立起来。然而其他任何文献都未提到过塞克斯都还有男性后裔。

[22] 塞扬努斯在一次元老院的会议上被正式遣送至监狱，并在同一天被处决。他的戏剧性的倒台——这个以后的文学作品经常提到的话题，构成了本·琼森（Ben Jonson）的《塞扬努斯的垮台》一书的主题。

[23] 指希罗多德记载的故事，在庫罗伊索斯被置于火葬柴堆上即将被活活烧死时，他的征服者居鲁士（Cyrus）动了慈悲心肠，命令将他释放。

[24] 托勒密，毛里塔尼亚（Mauretania）的国王，被“流放”至罗马，并在那里被杀；米特里达特后来重新登上了王位。

[25] 即罗马暴君卡里古拉。

[26] 即，更适合于人。

[27] 罗马人将日出和日落之间的这段时间分为十二个小时。阿西尼乌斯·波利奥让自己的工作在日落前两小时结束。

[28] 即神志清醒时。

论闲暇

——致塞雷努斯

……^[1]邪恶对我们有着强大的吸引力。尽管我们不去尝试任何其他有益的事情，离群索居本身也会给我们带来好处；我们独处时会更好。退隐到最杰出的人群中，^[2]选取其中一些做我们的榜样，让他们指导我们的生活，你难道不渴望有这样的机会吗？然而只有在闲暇中我们才能做到这点。唯有在闲暇时，我们才可能坚持做我们立志要做的人，此时，没有任何人会干扰我们，当我们的决心仍然薄弱之际，有了这些杰出之士的帮助，也没人可让我们的决心转向；唯有在闲暇时，生活才可能沿着一条单一平坦的路径进展，我们现在的生活中有太多杂乱的目标让我们分心。因为在所有的毛病当中，这是最为有害的——不断从一种恶跳入另一种恶的习惯。那样的话，我们甚至不能拥有这样一种好运气：即坚持处身于我们熟悉的一种恶当中。我们一开始在这件事中找乐子，接着又在另一件事中找乐子，而麻烦就在于：不仅我们的选择是错误的，而且也是易变的。我们颠簸来去，总要不停地攫取什么；我们抛弃已找到的，又去寻求我们已经抛弃的，永远在欲求与悔悟之间摇摆。因为我们完全依赖别人的判断，在我们看来，被许多人寻求和赞赏的事物就是最好的——而不是值得寻求和赞赏的事物是最好的；我们不去考虑这条路本身是好是坏，我们考虑的是这条路上的脚印的数目；而这些脚印的主人，他们走上的都是不归路！^[3]

你会对我说：“你在做什么，塞涅卡？你要背叛你的学派吗？你们斯多亚人本来不是说：‘我们会履行社会职能，死而后已，即便到了老而无力之时，我们也决不会停止为共同利益而奋斗，我们要帮助一切人，甚至帮助我们的敌人。我们不会因年老便放弃为公众服务，正如那个最富天才的诗人所说：

我们将领导权强加于我们灰白的头颅上。^[4]

我们就是那些勇于承担责任的人，以至于在死之前根本就没有闲暇可言，如果可能的话，我们甚至都抽不出空来去死。’你为什么就在芝诺的大本营中鼓吹伊壁鸠鲁的学说？如果你厌倦了你那个学派，你为什么要去背叛它而不迅速将它抛弃？”目前我只能这样回答你：“除了指望我效法我的领导者们，你还指望我什么？那便会怎么样呢？我不会去他们指派我去的地方，而是去他们引领我去的地方。”^[5]

我马上就会向你表明，我并没有背叛斯多亚主义学说；因为斯多亚主义者自己是没有违反他们的学说的。然而，即便我确实只是听从了他们的身教，而没有听从他们的言教，我仍然可以提出非常好的理由为退隐生活作辩解。我把我所要说的分为两个方面，首先，我要表明的是，一个人甚至从早年起，就有可能全身心地沉醉于对真理的沉思，就

有可能探索出生活的艺术，并在归隐生活中去实践它；其次，当一个人的生命已几近完结，他已能从对公众的服务中解脱出来时，可能他正是在完全正当地做同样的事，只不过以完全不同的方式在做罢了，这仿效的是维斯太贞女（Vestal virgins）的方式。当维斯太贞女还在学习如何举行圣仪时，她们还得长年忙于履行各种职责；一旦学会了之后，她们就开始教导别人。

同时我要证明，斯多亚主义者也是接受这一学说的，这并非因为我把不提出任何违反芝诺或克律西玻学说的意见当作我的原则，而是因为事情本身让我接纳他们的观点；因为如果一个人总是听从别人的观点，他的位置就不在元老院中，而在一个小集团中。但愿一切事物当真都已被理解、真理都已暴露无遗，但愿我们再也不必改变我们所接受的指令！然而事实上，我们还是在与那教导真理的人一起继续探寻真理。[6]

这两个学派，伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派，就像在大部分事情上都有分歧一样，在这件事情上也是有分歧的；它们都将我们导向闲暇，然而却是借助于不同的路径。伊壁鸠鲁说：“除非情况紧急，贤哲（The wise man）不会参与公共事务。”芝诺说：“除非有什么事情阻止，否则他就会参与到公共事务中去。”一个以坚定的决心追求闲暇，另一个则因特定的原因寻求闲暇；然而“原因”这个词在此是广泛适用的。如果政府腐败透顶，无可救药，如果政府已完全受邪恶统治，贤哲是不会知其不可为而为之的，他自己也不会在一无所获的时候去浪费时间。如果他缺乏影响力或权力，政府又不愿意接受他的帮助，如果他因身体孱弱而受阻，他是不会从事一项明知自己力所不逮的事业的，正如他不会驾着一艘残破的船出海，正如他不会在身体残缺时参军入伍一样。因此，这也是可能的：一个生活一帆风顺的人，在他经历任何生活动荡之前，全身而退，此后专注于人文学术的研究，求得不受干扰的闲暇，以培育美德，而培育美德之事，是那甚至最为不问世事的人也能力行的事务。当然，这个人还是应该在他能力范围之内，惠泽他的众多同胞——如果没有这个能力，他也应惠泽一些人；如果连惠泽一些人都做不到，他还应惠泽他最亲近的人；实在不行的话，至少应当能惠泽他自己。因为当他使自己对他人有用时，他就是在从事公共事务了。正如那选择变得更坏的人，他们伤害的不仅是他自己，而且还伤害了所有那些与他相关的人，而如果他变得更好的话，这些人本可从他那儿获益的；同样，所有因惠泽他人而受赞许者，都是通过做出将有利于他人的行为而令他人受益的。

我们要知道，存在着两个王国——一个是巨大的、真正的共同国度，神与人都包括在内，在其中，我们不能只照顾到世界的这一隅或那一隅，而要以太阳运行的路线来衡量我们的公民身份界限；另一个是我们偶然降生于其中的国度。这可能是雅典王国，也可能是迦太基王国，或者是其他任何并不属于所有人而只属于某个特定人种的城市。有些人同时为两个国度提供服务——较大的和较小的，有些人只为较小的服务，有些人只为较大的服务。我们即使在闲暇中也能服务于这较大的王

国——而且，我常常以为，在闲暇中我们能更好地服务于它，我们可以探索美德是什么，它是一还是多；它是自然，还是让人获取幸福的技艺；这个包容着海洋、陆地以及海洋和陆地内的各种事物的世界，它是唯一的被创造物^[7]，或者主神已四处撒播了许多同类的系统^[8]；万物由之形成的一切物质是连续紧密的，^[9]还是分离的，其中虚空与固体物质混杂；主神是什么——他只是无所事事地注视着他的作品，还是指引着它的方向；他是在他的作品之外环绕着他的作品，还是渗透于它的全体之中；世界是永恒的，或者它只能算作可毁灭事物中的一种，只可存续一段时间。那么，沉思这些事物的人，他为主神提供了什么服务呢？他让主神的伟大作品不会没有见证人！

我们喜欢说，至善就是顺应自然而生活。自然生育我们为了两个目的——沉思与行动。现在让我证明第一个命题。然而关于这一点，我为什么还要说得更多呢？如果我们每个人独自思量一下，考虑他获取对未知事物的知识的欲求有多大，这种欲求是如何被各种传说激发起来的，这一点不就已经得到证明了吗？有些人出海航行，忍受长途奔波的劳苦，也就只为了这唯一的回报，即发现某些隐秘遥远的事物；正是这种欲求，将各地的人们聚拢在一起来观瞻名胜；正是这种欲求，迫使他们探问幽闭的事物，发现更为隐秘的事物，求解历史之谜，聆听有关野蛮部族之习俗的传说。自然已赋予了我们一种好奇的性情，她完全了解自身的技巧与魅力，她生育我们就是为了做她的非凡部署的瞻仰者，因为如果她的那样巨大的、灿烂的、巧妙设计的、辉煌的、美丽的作品，这些不止在一方面而且在多方面都是如此壮美的事物，却只能向空寂处展示，那么她就会是徒劳无功的了。这样你就会了解，她对我们有什么希求，她不仅要我们观看她，而且要我们凝视她，看清她将我们摆放的位置。她将我们置于她的造物的中心，并赋予了我们遍览宇宙的视界；她不仅将人类造化为主立动物，而且为了让人类适合于对她自身的沉思，她还赋予他一颗位于身体之上的脑袋，并将脑袋安放在柔软的脖颈之上，为的是当群星升落之际，他可以跟随群星的运转，为的是他可以跟随天体的循环运动而转动他的脑袋。另外，白昼时分，有六大星群的运行路线指引方向，黑夜当中有另外的六大星群引路；自然让她自身完全展现出来，希望通过展现于人类眼前的这些奇观，她也能激起人类对其他事物的好奇心。因为我们并未看到它们的全貌，也没看到它们的整体，我们的视界只是开辟了一条探究它的道路，为获取真理奠定了基础，从而可让我们的探究由已知的事物通达未知的事物，发现某些较世界本身更为古老的东西——那边的群星是何时出现的，在几种分离的元素构成宇宙的各个部分之前，宇宙是什么状态的？什么原则将混沌未分的元素分离出来，谁指派了它们在事物中的位置，重的元素下沉而轻的元素上扬是出于它们自身的本性^[10]，或者，在物质的活力和重力之外，另有某种更高的力量^[11]为它们中的每一个规定了法则，或者，那个理论是正确的：它试图证明人是神性精神的一部分；它试图证明群星的某些部分，就如火花一般降落到地球上，在一个不属它们自身的位置逗留不去。我们的思想将冲破天界的城堡，它不会满足于知晓已显露出

的事物。“我要探查出”，它说，“这世界之外的情况——浩瀚的空间是无止无尽的，或者它也受其自身界限的圈裹；存在于外空的事物的外观如何，它是无形而杂乱的，在每个方向都占据同样大小的空间，或者它也被排列成某种精美的外观；它是紧密地附着在这个世界之上，还是与这个世界相距遥远并在虚空中旋转；一切生成的和即将生成的事物是由诸原子^[12]构成，或者事物的物质是完全连续的，能够作整体上的改变^[13]；到底各种元素间是互不相容的，或者它们之间并不相互对立，尽管它们互不相同却能和谐共存”。因为人类生来就要探究此类事物，所以即使他能用上其全部的时间，他拥有的时间也还是太短了；尽管他不允许任何时光被轻易地从他那儿夺走，尽管他不允许任何时光因粗心而被失落，尽管他以最吝啬的小心谨慎地使用他的时光，并且达到了人类寿命的极限，尽管命运之神没有毁坏自然赋予他的时光的任何部分，然而人类毕竟终有一死，他不可能掌握不朽的事物。因此，如果我将自己整个地奉献给自然，如果我成为了她的赞美者和信奉者，我就是在顺应自然而生活了。然而自然规定我二者都要做——既要活跃行动，又要有闲暇沉思。确实我二者都做了，因为即使是沉思的生活也是不乏行动的。^[14]

“然而这也还是有所不同的”，你说，“你诉诸于沉思是否只是为了愉悦，除却无实际效果的完全的沉思，此外别无所求；因为那种生活也是令人愉悦的，它有其自身的魅力”。为了回复这一点，我要说，这里确实有所不同，正如你以何种心态从事公众生活一样——你是否也总是操心人事，而从不抽空将目光从人事转到天界？正如只寻求财富却不关爱美德，不同时培养个性，乃是不好的；同样，只对工作抱有兴趣也是决不值得推崇的——因为所有这些事物都必须结合在一起，它们必须配合着前行——所以当美德被赶入无行动的沉思时，它就是一种不完美的、无生气的善，它永远不会将其所学付诸公开的实现。谁会否认道德应当通过公开的行为测试自己的进展？谁会否认，她不仅要考虑应当作什么，而且还要不时地加以应用，将她所想的变为现实？然而如果障碍不在贤哲自身——如果缺少的不是行为者，而是要做的事，那么你会允许他只是自娱自乐吗？贤哲是带着怎样的念头隐入闲暇的呢？他清楚地知道在那里他也可以做些让后代受益的事。我们的学派至少会说，就芝诺和克律西玻而言，相比于统领军队、担任公职、制定法律，他们成就了更伟大的事业。他们制定的法律并不只是针对一个政府的，而是针对整个人类的。因此，为什么此类的闲暇反而会不适合于善人呢？他借助于这种闲暇，可以治理后来的世世代代，他不是只对着少许人说话，而是对着所有国家的所有人，包括那些现存的和将要存在的人说话。简而言之，我问你，克里安特斯、克律西玻、芝诺是否按照他们的教义生活。无疑你会回答，他们恰如其教导人应该如何去活的样子生活。然而他们中没有一个人曾经统治过一个国家。你回答说：“他们不具备一般而言让一个人管理公共事务的运气和职位。”然而，他们并非过着一种懒散的生活；他们发现了一条路径，使得他们自身的宁静比其他人的喧闹和辛劳对人类的贡献更大。因此，尽管他们并未担任公职，他们依然被认为在其中

起了巨大作用。

而且，存在着三种生活，通常的问题是这三种生活中哪一种最好。一种生活致力于快乐，第二种生活致力于沉思，第三种生活致力于行动。我们曾经不依不饶地声称，在我们和那些秉持着不同目标的人之间，有着长期的论争与怨憎；让我们首先抛开这些论争和怨憎，而后来看看这三种生活，尽管它们名目不同，其后果却是一样的。因为那认可快乐的人并不是没有沉思，那认可沉思的人也不是没有快乐，同样，在生活中致力于行动的人也不是没有沉思。可是你说：“某物是主要的目标或者只是其他主要目标的附属物，这其间有极大的差别。”是的，就算存在着巨大的差别，然而这一个却不能离开另一个而独存，那人不会喜爱沉思而没有行动，这人也不会喜爱行动而没有沉思，第三种人^[15]——我们公认对其评价很差——也不会只是认同闲散的快乐。他认同的只是他自己可以通过理性使其稳定下来的快乐；因此，甚至这嗜好快乐的派别，也是要行动的。显然它是要行动的！因为伊壁鸠鲁本人就声称，如果他预见到他会因快乐而后悔，或者他能够以一种较轻的痛苦替代一种较重的痛苦，有时他就会从快乐中抽身出来，甚至会主动寻求痛苦。^[16]我说这些事情的目的何在呢？是为了表明所有人都是喜爱沉思的。有些人将沉思当作他们的目标。就我们而言，它是一个碇泊处，而非我们停泊的港湾。

而且我还要指出，根据克律西玻的观点，一个人有权过一种闲暇的生活；我并不是说，他可以忍受闲暇，而是说他会选择闲暇。我们学派拒绝容许贤哲完全认可任何一种政府。然而贤哲以何种方式通达闲暇又有什么要紧呢？不管是因为他不能找到任何政府，或者是因为任何政府都不能拥有他——如果这样一个政府根本无处可寻的话。而且，这种最挑剔的寻求者，永远也不会找到这样一个政府。我问你，贤哲应该将自己置于哪种政府之中呢？是雅典政府吗？苏格拉底就是在此被判死刑的；亚里士多德就是从此逃逸，以免遭受审判的；一切美德在此都受到嫉妒的挤压。你当然会说，没有贤哲愿意置身于这种政府当中。那么，贤哲会将自己置于迦太基政府之中吗？在其中总是充斥着各种派系，所有品行端正的人都会发现“自由”是他们的敌人，在其中正义和善良最受轻视，敌人受到非人道的残暴对待，而他们对待同胞却又像对待敌人一样。贤哲也会逃离这种政府的。如果我试图将它们一一列举出来，我将找不出一个可以容忍贤哲的政府，或者一个贤哲可以容忍的政府。然而如果我们梦想的政府无处可寻，闲暇就开始成为我们所有人的必需品了，因为那有可能比闲暇更为可取的事物，根本就不存在于任何地方。如果有人说，所有人的最好生活就是航海，而后又说，我绝不能在海上航行，那里船舶遇难之事稀松平常，那里还经常会有突然降临的逆向风暴，它会将舵手席卷而去，我就会得出结论说，这个人尽管称颂航海，其实他是在禁止我出航。^[17]

[1] 此文开头处佚失。

[2] 即以最好的书籍为伴。

- [3] 即，他们都走向了毁灭。
- [4] 维吉尔：《埃涅阿德》，9，612。
- [5] 即，他乐意听从他们的身教，而非言教。
- [6] 伊壁鸠鲁学派认为，真理已经完全被伊壁鸠鲁发现了，所以不必“发展”。相反，斯多亚学派从不认为自己学派中的大师已经完全发现了真理，所以，这个学派中的人一直在探索、变化和发展中。
- [7] 斯多亚主义的观点。
- [8] 伊壁鸠鲁教导说，在无限的空间中存在着无数的世界。
- [9] 斯多亚主义否定虚空的存在，伊壁鸠鲁主义则相反，将虚空的存在当作其基本理论。
- [10] 作为纯粹的唯物主义者，伊壁鸠鲁主义者教导说，世界的各大部分——地球、海洋、空气和以太——都由不同尺寸和重量的原子的偶然结合而形成，根据重力原则，较重的物质下沉，较轻的高升。
- [11] 斯多亚派是泛神论者，他们相信一个有智慧的世界创造者，并且在万物中都看到主神。他们将原初之火与神等同起来，四种元素依次在神性之热气中占据一定的比例。
- [12] 伊壁鸠鲁的观点。
- [13] 暗指斯多亚主义的四种元素依固定的次序改变形态的理论。
- [14] 亚里士多德在《政治学》（4.7.3）中对此问题有过探讨。
- [15] 显然是个伊壁鸠鲁主义者。此文开头处的残句可能是某些此类争论的残余。
- [16] 参看伊壁鸠鲁《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，中国社会科学出版社2017年版，第33页。
- [17] 这篇文章的结尾显然有缺失。

致玛西娅的告慰书

玛西娅，^[1]假若我不曾知晓，你的心灵绝未沾染上女人天性就有的那种软弱，恰如绝未沾染上其他一切邪恶一样，假若我不曾知晓，你的品性堪称古朴美德的典范，我本不敢对你的悲伤提出批评——要知道这种悲伤，即使是男人也经常沉迷其中难以自拔的呀。同样地，我也不会在这样一个不合宜的时刻，在命运女神作了如此可恨的安排之后，在她的裁决如此不公的情况下，心存说服你的希望，说服你忘怀对命运女神的抱怨。然而，因为你心灵的力量已是久经考验的，而你的勇气，在经历那样一次艰苦的磨难之后，也是众口交赞的，我才感到自己有信心。

众所周知，在处理你父亲的事情时，你是何等坚忍；你那样深情地爱着他，丝毫不亚于对你子女的爱，只有一点除外，你并未希望他会活得比你还长。然而，即便是这一点，我也还不能肯定；因为伟大的感情有时会不顾一切，它会试图打破自然法则。你尽你所能地拖延你的父亲奥卢斯·克列姆提乌斯·科尔杜斯（Aulus Cremutius Cordus）^[2]的死期；你的父亲当时已被塞扬努斯^[3]的走狗重重包围，他已难逃奴役的厄运，在这种局势渐次明朗之后，你仍不赞成他的计划；但是，你承认了失败，在大众场合中你忍住了眼泪，咽下了悲泣；然而，尽管你强颜欢笑，你的悲伤却是难以掩饰的——当然这些行为，是在至孝就是避免不孝的年龄做出的^[4]。当形势改变，机会降临时，为了人类的利益，你让你父亲的才智重见天日，正是这种才智导致了他的死亡。你的所作所为就使他免于唯一真正的死亡；你将这位至勇的英雄用他的鲜血写就的书，复归于国家的馆藏。你父亲的大部分著作业已焚毁，所以你这么做对罗马的学术可谓是功绩卓著；因为你使历史以完整无损的形态传承下来，而历史的这一真实曾经令作者付出了最可宝贵的生命代价，所以你对子孙后代亦可谓是勋劳匪浅；还有，只要对罗马史实的学习还是有价值的——只要还有人愿意怀想先贤的事迹，还有人愿意详悉何谓罗马的英雄，还有人愿意知晓在塞扬努斯的淫威下，在众皆俯首、被迫引颈就枷时，何谓威武不屈，何谓思想、意志和行为的自由，你的父亲就将活在并将永远活在人们的心中，因此你对你父亲本人也做出了最大的贡献。你父亲因为两样最高贵的品质——雄辩和自由，险些陷于湮没，如果不是你将他解救出来，国家就会蒙受巨大的损失。现如今，人们手捧他的书籍，心中怀想他、尊崇他，他再也无惧于年华的流逝；相反，那些刽子手们——甚至就连他们唯一值得为人记起的那些罪行——很快就会湮没无闻。

你心灵的伟大是显而易见的，这就不去顾及你的性别，不去注意你那因愁云一度笼罩，于是便经年累月显得忧伤的脸。你看！——我并不会蹑足靠近你，也不打算夺去你的任何痛楚。我甚至还唤醒你对过去

苦难的记忆，我把同样沉痛的老疮疤展示了给你看，以便让你明白：即使如此深彻的创痛也必定能够痊愈。让其他人软语柔声地安慰你吧。我本人已决定向你的悲伤下战书。你的双眼业已疲倦——它仍在哭泣，然而恕我直言，你的泪水更多的是源于习惯而非悲伤——如果可能的话，你就用自己能接纳的法子止住你的悲伤吧；如果你做不到这一点，你也要强行止住你的悲伤，哪怕这违背了你的心愿，哪怕你已把悲伤紧抱，仿佛抱住它就抱住了你失去的儿子。还能怎么办呢？一切办法都已证明是徒劳。你的朋友们的安慰，你的职高权重的亲友们的劝解，都已毫无作用。书籍（你对它的热爱是你父亲遗传给你的财富）再也不能宽慰你，甚至不能稍稍分散你的注意力，你对它们已是充耳不闻。甚至于时间，这个大自然的伟大治疗者，这个甚至可以消除莫大悲痛的治疗者，都已对你无能为力。整整三年过去了，你当初的惨痛却丝毫不减。你的悲痛绵延不绝且愈演愈烈——它徘徊不去，竟成了合法居留者，以至于你现在已羞于不去悲痛了。正如一切邪恶，除非当它们隐隐萌动之际就被粉碎，否则便会扎下根来；那样一种悲痛状态也是如此，它会自我折磨，最后从自身的痛苦中获得满足；不幸心灵的悲痛变作了一种病态的愉悦。所以，我本想在你的悲痛初萌之际，对你实施治疗。当悲痛尚浅时，一剂较温和的药物便可抑制它的肆虐；而对病入膏肓的邪恶的斗争，就必须猛烈斗争了。就像对伤口的治疗一样——新鲜滴血的伤口易治，而当伤口已然溃烂，化作了可怕的脓疮，那就唯有烧灼术、刮骨术、探通术方能奏效。事实上，我不可能以温和体贴的方式去对付如此一种根深蒂固的悲痛；唯有将它彻底粉碎，才能对付得了它。

我明白，所有希求给人以劝诫者，都以箴言始，以范例终。然而，有时也应当对此常规作一变更；解决问题总要因人而异。有些人会受理性的引导，而有些人则只膺服于众多显赫的名字使人停止思考，惊于辉煌事迹的权威。我只要给你举出两个例子——你时代中两位最伟大的女性——其中一位任由自己沉沦于悲痛的洪流中，而另一位，尽管也遭受了同样的不幸，甚有过之，却不让她不幸长久控制自己，而是迅速恢复其心灵的常态。奥克塔维亚（Octavia）和李维亚，一位是奥古斯都的妹妹，另一位是奥古斯都的妻子，她们的儿子都撒手人寰——而这两个年轻人本来确定无疑都是要坐上皇位的。

奥克塔维亚失去了马塞卢斯（Marcellus）^[5]。奥古斯都，他的舅舅和岳父，已经开始凭恃他，已经开始将帝国的重担交付与他——这是一个头脑敏锐、有指挥才能的年轻人，此外，他还具有富而不奢的品格，这使他博得了最高的赞美；他甘受困苦，厌恶享乐，随时准备承担他舅父可能希望交付与他，或者说希望建立在他身上的重担。应该说奥古斯都已经妥善选取了一个在任何重压下都不会下沉的地基。在马塞卢斯去世的岁月里，奥克塔维亚只知以泪洗面，悲伤不已，一切忠言她都充耳不闻；她一门心思只倾注于一件事情上，她甚至不允许自己稍有松懈。她在葬礼上的状态持续了她的整个生命——我不是说她缺乏振奋起来的勇气，而是说她拒绝振奋起来，因为她把丧失悲痛当作了第二次的褫夺。她不能容忍任何对她的爱子的描绘，她儿子的名字一次也不能让她

听到。她憎恨所有的母亲，尤其对李维亚妒火中烧，因为从表面看，那本已落在了她自己身上的幸福，却拱手让与了别的女人的儿子^[6]。从此，唯有孤独与黑暗与她为伴，她甚至从不以她的兄弟为念，她弃绝颂扬和纪念马塞卢斯的诗句^[7]和其他一切文学上的赞颂。对所有形式的慰藉她都置若罔闻。她远离了一切习常的责任，甚至憎恶因她兄长的伟大而笼罩在她四周的耀眼好运；她让自己与世隔绝。尽管子孙满堂，她却不愿稍展她那悲戚的容颜；对于周遭所有的人，她只是怠慢冷落，尽管他们都还活着，她却认为她自己已一无所有。

李维亚也失去了她的儿子杜路苏斯（Drusus），他本来会成为一个伟大的皇帝，而且他已经展示了自己是个伟大的领导者。因为他已深入德意志，在那里树立起罗马的法则，而这一地区原来几乎无人知晓还有什么罗马人存在。杜路苏斯死于征战。他的战场上的对手，因他病体沉重而休战，以表对他由衷的敬意；这些对手也不敢要求得到他们的利益。杜路苏斯为国捐躯，在为他的逝世举行的各种葬仪上，他的公民同胞、各行省的人以及整个意大利的人都陷入莫大的悲痛之中，人们不断从城镇和附属地涌来，排成一条长龙，直将他的灵车护送至都城，使得这次运枢看上去更像是一次凯旋。他的母亲未能得到她儿子最后的亲吻，未能听到她儿子临死前深情的遗言。她伴着她的爱子杜路苏斯的遗体穿越那漫漫长途^[8]，遍布整个意大利的数不尽的火堆在撕扯着她的心——因为每一处火堆似乎都让她感到再一次失去她的儿子。然而，一旦将她的儿子下葬后，她就将她的悲痛与儿子一同埋葬，以免自己的悲痛对恺撒不敬或对提比留斯不公，因为他们都还活着。在以后的日子里，她对其爱子杜路苏斯之名的颂扬从未尝有过止歇。她在种种私人 and 公共场合描述她的儿子，她最大的快乐就是谈论她的儿子和听别人谈论他——她活在对他的回忆当中。但是，如果让记忆成了一种对自己的折磨，那她就一定不会缅怀和珍视它了。

那么，这两个例子中，你认为哪个更值得称赞呢？如果你情愿跟从前者，那就会让自己脱离依然活着的人们；你将会无视于别人的孩子，无视于自己的孩子，甚至会无视于你为之悲泣的人；母亲们会把你当作一个不祥之兆；你会将体面正当的欢愉拒之门外，认为它们与你的苦境极不相称；因为憎恶白日之光，你就情愿在苦境中流连，而你最深切的怨憎对象将会是你的年纪，因为这样的年岁不能携你尽快奔赴死地；你展示给人们的将是：你既不愿活，又不能死——这是一个极不光彩的境地，也与你的品格有违（你的品格正因其择善而从的倾向而显得卓尔不群）。相反，如果你选取的是另一位最高贵女士的例子，从而展现出一种更为克制、更为高贵的精神，你就不会耽于悲伤，也不会以苦痛折磨自己。因为这是怎样一种疯狂、是多么荒诞啊！——因为不幸而惩罚自己，在现有的不幸之上又加上新的不幸！你整整一生都保持着的品行端正与自制，也应表现在这件事情上；因为即使在悲痛中也可以有节制冲和。至于那位完全配得上人们交口称颂的年轻人，你对他的思念应该总是能给你带来快乐；如果他像生前那样欢喜快乐地来到他母亲的跟前，那你就是把他安置在了一个更加适当的位置上了。

我也不会让你服从那些苛严的训诫，不会命令你用超人的方式忍受凡人的命运，让你就在葬礼那一天拭干你的眼泪；我要做的是与你一起接受裁决，判定我们的意见分歧孰是孰非——悲痛是否应该深重而无止境。我并不怀疑你认作密友的朱莉娅·奥古斯塔（Julia Augusta）^[9]的例子较另一例子更合你的口味；她召唤着你以她为榜样。当她处于最初的悲痛的激情中时，当这个激情的受害者正不顾一切、狂躁不安时，她主动向她丈夫的朋友哲学家阿利乌斯（Areus）求助；之后她也承认自己受益匪浅——她从这位哲学家那儿得到的益处，较从罗马人民那儿得到的要多，她本就不愿以她的这种悲伤感染罗马人民；她从这位哲学家那儿得到的益处，较从奥古斯都处得到的也要多：奥古斯都都在痛失他的这一臂膀后，已是步履蹒跚，他的身体状况再也不堪担负他爱人的悲苦；她从这位哲学家那儿得到的益处，较从她的儿子提比留斯处得到的也要多；提比留斯操持那令举国悲泣的过早来临的葬礼时的尽心尽力，让她感到除了在儿子的数目上减少了之外，她儿子的死并未让她蒙受多大的损失。在我的臆想中，正是那个阿利乌斯走上前来，正是他开始向这个固执己见的妇人进言：直到如今，朱莉娅，至少就我所知——作为你丈夫的忠诚朋友，我知道的不仅仅是向公众发布的一切，我甚至还知道你心中的更为隐秘的想法——你想方设法地不让任何人对你有吹毛求疵的余地；不仅在大事情上，而且在最细微的小事情上，你都一直在警醒自己，不要做出任何希求公众观点（这最坦诚的王者之判）宽恕的事。在我看来，那些身居高位者对诸多事务皆能宽恕包容，却不会因任何事务请求别人宽恕，这样的统治是最可钦佩的。在此事上，你也肯定会坚持你的原则：不做任何让你后悔的事，或做任何本可不这样做的事。

“而且，我恳求你，不要冷淡疏远你的朋友。因为你必定知道，他们所有人都不知如何是好——有你在场的时候，他们都不知道应不应该谈论杜路苏斯——因为他们既不希望因为对这么一位杰出年轻人的忘却而使他蒙冤受屈，也不希望因提到他而使你遭受伤害。当我们离开你的身旁，聚首一处之际，我们以这位年轻人应得的尊崇颂扬他的言行；而有你在场之际，对于他，我们就只能缄默不语。故此，你也就错失了一种巨大的乐趣——聆听人们颂扬你的儿子。我并不怀疑，如果有机会的话，你甚至愿意用你的生命作代价，将人们对他的颂扬一直延续下去。因此，接受人们对你儿子的谈论吧。不仅如此，你还要鼓励人们谈论他，你要乐意聆听人们对他的谈论与回忆；有些人在处于这样的灾难中时，会将不得不聆听别人的劝慰之言当作额外的不幸，你不要像他们一样将此当作一种恼人之事。事实上，你已经完全走向了另一个极端，忘却了命运中较好的方面，你只盯着它的较坏的一面。你没有将你的思绪转到你曾有过的与你儿子的愉快交谈和相聚上，你也没有多想想他的温柔的、孩子气的拥抱，他的学业上的进步；你只耽溺于命运的最后瞬间，仿佛命运本身还不够可怕，你还要竭力加上一切恐怖似的。我祈求你，不要贪图那有悖自然的名声——被视为最可怜的女人！你也要想到，当生命悄然平静地滑逝，处身幸福之中的人展现其本性的勇敢并非

什么了不得的事；风平浪静的海洋、和煦的清风也展示不了舵手的技巧——灵魂必得遭受些坎坷困苦方可得到历练。因此，不要屈服——相反，你应牢牢立稳你的脚跟，仅在开初之际受些喧闹的惊吓，而后则能承担任何可能降临的重压。沉静的精神是对命运之神的最大藐视。”之后，他让她将精力贯注到她还活着的儿子身上，贯注到她那死去儿子的孩子们身上。

玛西娅，这里要解开的也是你的心结，阿利乌斯就坐在你的身旁；换个角色想想——他正在试图用这些话安慰你。玛西娅，就算从你那儿攫取的东西比任何母亲曾失去的东西都要多，那又怎样呢——我并非试图抚慰你或低估你的不幸。如果眼泪能够征服命运，就让我们涕泪横流吧；就让我们在痛苦中度日，就让我们夜夜无眠，在悲伤中憔悴吧；就让拳头雨点般地捶打滴血的胸膛，甚至连脸庞也不要放过；如果悲伤有益，让我们毫不留情地将它发泄出来。然而，如果任何哀泣也唤不回死者，如果任何悲痛也改变不了那亘古不变的命运，如果死亡抓住任何东西就决不松手，那么，就让那徒劳的悲伤止息吧。因此，让我们为自己的船掌舵，不要让这种力量将我们扫出航道！让浪将舵从其手中卷走的、让帆听任风的掌控的、让船屈服于暴风雨之淫威的，这样的舵手是可怜的舵手；而那即使在船舶毁灭之际，海浪之势已是威不可挡，仍旧紧抓船舵决不屈服的舵手，才是值得称颂的。

“可是”，你说，“是自然造就我们为亲人悲痛的”。只要悲伤得适度，谁又说不是呢？因为不要说与我们的至亲者的永诀，就是与他们的离别，也会给甚至是最坚强的人带来不可避免的剧痛和折磨。然而，在自然为我们规定的悲痛上面，错误观念还加上了更多的东西。你只要看看，哑口的动物们的悲伤是多么的深情，然而又是多么的短暂。母牛的吼叫不过一两天而已，母马狂乱奔跑的时间也不会持续得更长；野兽在沿着被偷幼仔的痕迹追寻一番之后，在漫无目的地在森林中游荡，又一再地返回被劫的巢穴之后，便会在短时间内平息自己的愤怒；鸟鹊会高声长鸣，在它们的空巢周围狂躁不已，然而在一刹那间它们又会变得恬静从容，一如既往地飞行；任何生物都不会长时期地为其后代悲痛不已，除了人之外——他蓄养着自己的悲痛，其痛苦的程度不是他所感受到的，而是他想要感受到的。

而且，我们被悲伤压垮并非出于自然的意志，这不难理解。首先，你只要观察一下就会看到，尽管经历同样的丧亲之痛，妇人较男子所受的伤害更甚，野蛮人较温和文明者更甚，未受教育者较受教育者更甚。而所有人感受到的、从自然那儿获得其力量的激情都是一样的；因此显然的是不同强度的激情并非出于自然的意旨。只要是人，不分老幼、民族、男女，一样都会被火烧死；钢铁在所有肉体上都会展现出其切割的力量。为什么？因为它们各自都从自然获得力量，这种力量不会因人而异。然而不同的人，相应于他们的心灵受不同习惯的影响，对贫困、悲伤和野心的感受就不一样；正是错误的推断，引发了对不应惧怕事物的惧怕，使得一个人畏缩软弱。

其次，任何源于自然的东西不会因时间的流逝而衰减。然而悲痛却会因时间的流逝而淡化；尽管悲痛也可能会坚如顽石，它也会逐日攀升，而且不管我们付出了多少减轻它的努力，它仍会突然爆发，然而，平息其凶猛势头的最有效的力量仍然是时间——时间会让它淡化下去。玛西娅，即便你现在仍然沉浸于巨大的悲痛之中，但是看来你的悲痛已变得硬结一块了——它不再是开初的那汹涌的悲痛，而是持久和顽固而已；但是时间仍会一点一点地磨蚀它。任何时候，当你从事其他事情时，你的心灵就会得到舒解。事实上，你现在是在看护着你自己的悲痛；然而，在允许自己悲痛和控制自己悲痛间有很大的区别。依从你卓越的品性，不是仅仅预见悲痛的结束，而是努力实现它，那岂不是好得多！不要等到遥远的那天，直至你的悲痛甚至会违背你的意愿自行消逝。还是自愿地抛弃它吧！

“那为什么”，你问，“我们所有人都会为属于自己的东西悲伤不已，如果这不是自然的意旨让我们如此的？”那是因为，任何不幸，在它事实上的来临之前，我们从来不会预见到它；相反，在我们的想象中，我们认为自己是处于不幸之外的，我们走的是一条不易遭遇不幸的道路，我们不肯以他人的不幸为鉴，然而那不幸却是所有人的命运。那样多的殓葬由我们的门前经过，我们却从未念及过死亡！那样多的人过早离世，我们却在为我们的孩子精心筹划未来——他们会怎样穿上长袍

（toga），^[10]怎样在军队服役、怎样继承他们父亲的家产！在我们的眼前那样多的富人突然间一贫如洗，然而我们却从未想过自己的财产也一样会转眼成空！因此，我们必然更加易于崩溃；或者说，我们根本没有防备；早已预见到的打击降临时不会那样剧烈。你所希望别人告知你的是：你站在种种打击的风口浪尖上，那刺穿别人的长枪却只是在你的周遭震颤！就仿佛你在攻坚某座城墙，或半副武装着在攀援有众多敌人把守的某个制高点，料想着自己会负伤，确知那在头顶盘旋的投掷物，还有石块、飞矢与标枪，都是冲着你自己的身体而来。一旦有人在你的身边或身后倒下，你会厉声嚷道：“命运之神啊，你不会欺骗我的，你不会袭击我这样一个信心十足而又无所谓的人，我知道你打算的是什么；确实，你袭击了另外的某人，但你只是向我瞄准。”我们中有谁曾抱着自己会死的念头看待他的财产呢？^[11]我们中有谁曾敢于设想流放、短缺、悲痛呢？如果有人逼他考虑这些事情，有谁不会把这想法当作一个不祥的预兆加以抛弃，并请求那些灾祸转移到某个敌人的头上，甚至转移到他的不合时宜的建议者头上呢？你说：“我认为不会发生这种事。”当你确知它是可能发生的，当你看到它已经降临到许多人的头上，你还认为有什么事是不会发生的吗？有句发人深省的警句说得极妙——甚至让人觉得它不是来自于舞台上：

一切发生在某个人身上的事，也可能发生在所有人身上。^[12]

那人失去了他的子女，你也可能失去；那人被判了死刑，你也岌岌可危。我们从未预见到过我们可能遭受的不幸，这正是我们遭受不幸时欺瞒和削弱我们的妄念。那事先已察觉到不幸来临的人，就抵消了厄运

的损伤力。

玛西娅呀，一切在我们周遭熠熠生辉的这些幸运之物——孩子、荣誉、财产、宽敞的厅堂、充斥着不请自来的食客的厅、盛名、出身高贵或貌美如花的妻子，还有其他一切取决于不确定和变化无常的机遇的事物——都不属于我们自己，而是借得的饰物；它们中没有一样是无条件地给予我们的。装点生活舞台的道具是借来的，它们必定要回到其所有者手中；其中一些在头天就要归还，有些在第二天；只有少数会伴你到终点。因此，我们没有理由趾高气扬，仿佛四周都是属于我们的事物；我们只不过是把它们当作借贷之物接纳下来。我们拥有的是使用权与享有权，而礼品的施与者才有权决定我们的保有期之长短。就我们而言，我们不定期地拥有我们的礼物时，要随时准备着，只要施与者一开言，我们就该无怨地奉还；对债主恶言相向者是卑鄙透顶的负责人。故此，我们应该爱所有的亲人，既爱那些因较我们年轻的缘故，我们希望活得比我们长的人，又爱那些因较我们年长而正当地恳求走在我们前头的人；然而，我们要常存这样的念头：我们不能有永远拥有他们的期望——不仅如此，甚至不能有长久拥有他们的期望。我们的心灵必须时刻警醒——必须记住：所爱者必将离去，不仅如此，他们已经要踏上旅途了。接纳命运之神赐予的一切吧，同时要记住这赐予之物是没有保障的。^[13]尽量抓住你的子女带给你的快乐，也要让你的子女以你为乐，而后决不流连；你并未得到这整晚的允诺——不，我给你的缓期已太久！——你甚至并未得到这一小时的允诺。我们必须加快脚步，敌人已经逼近到我们身后。不久这些同伴就都要各自飘零，不久呐喊之声就要响起，这些同道亦要各奔东西。没有东西能免于掠夺；可怜的人儿呀，你不知如何在动乱中生活！^[14]

如果你因儿子的死去而悲伤，你的怨怼就该回逆到他出生的时候；因为他的死亡在出生之际就被宣告了；他一出生就要走到这境地，这命运自其在母腹中就伴随着他。我们已步入命运之神的辖制之下，她的威力残酷又不可匹敌；我们只有如她所愿，承受应发生的和不应发生的事。她凶猛、无礼、残暴地虐待我们的肉体。对于有些人，她会将其置于烈火上烧灼，这可能是为了惩罚，也可能是为了治疗；对于有些人，她会用锁链将其绑缚，一会儿她将这权能交给一个敌人，一会儿又交给一位同胞；还有些人，她会将其赤身掷于汹涌的大海，当他们在海浪中挣扎完结之后，她甚至都不会将他们抛上海滩或岸边，而是将他们葬身于巨怪的腹中；对于其他人，当她用形形色色的病痛将他们耗损得疲惫不堪之后，还会让他们长期悬于不死不活的境地。她就像一位变幻莫测、性情暴躁、对其奴仆不管不顾的女主人，赏与罚都反复无常。

有何必要为人生的片断哀泣呢？整个人生就是让人洒泪的呀！旧痛尚未痊愈，新伤又要逼来。因此，你们妇人家，你们这些悲伤而不知节度者，尤其需要力行克制，要抗衡纷至沓来的悲痛，必须调动人类坦然面对困难的力量。而且，为何你对个人与集体的命运如此健忘呢？你生下来就是个有死者，你生下来的也是有死者。你不过是个脆弱易毁的躯

体，时常遭受疾病的侵袭——难道你还指望从你那脆弱的身体里会生出什么经久不灭的东西来吗？你儿子死了；也就是说，他已完成了他的旅程，到达了终点。所有在你看来比你儿子幸运的那些人，甚至现在就在急奔这终点而去。所有这些在广场聒噪的人们、在剧院看戏的人们、在神殿祈福的人们，都在以不同的步伐迈向这终点；你喜爱敬重的人与你鄙视如尘灰者都一样。显然，这就是德尔夫神谕里的名言“认识你自己”^[15]的含义。人是什么？一艘轻轻一晃、微微一颠就会破裂的船。将你吹刮得四散漂流并不需要多么强劲的风；不管你撞在什么上面，毁灭的都是你。人是什么？一具羸弱易坏的躯体，连件遮蔽的物事也没有。在其自然状态下，它一无防备，需仰赖别人的帮助方能过活，命运之神的一切侵犯它都躲不了；当它将自己锻炼得肌肉发达了，又会成为所有野兽的食物，所有人的猎物；它是由软弱和不稳定因素构成的织物，仅在外部特征上妍妙迷人，却经不得严寒、酷热与辛劳，然而，只是懒惰闲散度日却又注定要朽坏；它害怕喂养它的食物，一忽儿它因缺乏这些食物而死，一会儿又因其过量而把肚皮撑爆；为了自身安全的缘故，它充满着焦虑与担忧，它艰难地呼吸着，却又只能无力地抓住这气息——因为突然的惊吓或意外降临的巨响都会让其消逝——它永远只是在看护着其自身的病态无用的不安状态。就它而言，唯有死亡才值得渴盼，难道我们对此还有什么可惊奇的吗？难道成功地毁灭它是那样一项艰巨的任务吗？对于它，嗅与尝、疲累与失眠、饮与食，以及一切对它来说必不可少的东西中都充斥着死亡。无论它走到何处，都可立即意识到其自身的脆弱；它只能忍受变化范围很小的气候，异乡的水域、一阵未曾经历过的风、最微不足道的缘由和不适，都可让它患病而恶心衰弱——自呱呱坠地之后，这可鄙的动物一直以来造成了多么巨大的骚乱啊！人类因为忘却了他那注定的命运，他希求的是怎样伟大的理想啊！他总在沉思着持久永恒的事物，为他的孙子们和曾孙们作打算，而就在他规划宏图大略之际，死亡也同时突然降临到了他的头上；甚至我们称为老年的东西，也只不过是短暂一瞬，只有少得可怜的几年。

但是你的悲痛——即使这悲痛也并非全无理由——告诉我，这悲痛是出于你自己的不幸，还是出于死者的不幸？在你爱子的离去中，你是因为“你从未从他那儿得到过快乐”的想法，还是因为“如果他活得长一些，你本可经历更大的快乐”的想法而悲痛呢？如果你的回答是：你从未经历过快乐；那么，你本应更容易忍受你的损失；因为人们对于未曾从中得到过欣喜快乐的事物，总是怀念得比较少。如果你承认，你已从他那儿获得了巨大的快乐，那么，你的本分就是：不要不忿于被收回的东西，而应为你曾经拥有的东西表示感恩。毫无疑问，仅仅是对他的抚养就已为你的一切操劳提供足够的回报了。总不至于那些精心抚养小狗、小鸟以及其他傻乎乎的宠物的人，都可以从看到和触到这些不能言语的动物中、从它们的讨好的亲昵举动中获得些许的快乐，而那些抚育子女的人却不能从抚育子女本身中获得抚育的回报。所以，尽管他的勤奋可能没有为你赢得任何东西，尽管他的细致可能没有为你保全任何东西，尽管他的智慧可能没有教会你任何东西，然而你的回报就在于：你拥有

过他，你爱过他。

“可是”，你说，“这回报本可持续得更久，本可更加丰厚”。确实如此，然而相比于你从未拥有过儿子而言，命运毕竟待你不薄；因为如果我们可以选择——是仅有短暂的欢愉好，还是根本就没有欢愉好，那么对于我们而言，拥有飞逝的幸福总比根本没有幸福要好。你是更情愿拥有一个让人蒙羞的、徒然有着名分的儿子，还是一个具备你儿子的优良品质的、早慧的、早早地就知道尽职的、早早地就成为一个丈夫的、早早地就成为一个父亲的、早早地就尽心于各种公职的、早早地就成为一个领导者的，仿佛总在疾步前行的儿子呢？巨大而长久的幸福很少会降临到人的头上；唯有姗姗来迟的好运才会伴我们到终点。那不死的诸神，本就不打算将你的儿子长久地赐予你，它们把他赐予你，一开始就只规定了这么长的时间。所以你甚至不能这么说——诸神单单挑选了你，就是为了剥夺你对儿子的享有权。放眼看看众多你认识或不认识的人吧，你会发现随处都有比你遭受更大不幸的人。民众与王者都经历过你这样的不幸；甚至就连传说中的诸神^[16]也不能幸免。我想，这就是为了让我们知道，即便是神也会毁灭；这种认识或许可以减轻我们对死者的悲悼。朝四周看看，我说，看看所有的人吧；你找不到一个悲惨到这步田地的家庭，以至于不能从比它更悲惨的家庭中获得慰藉。但是我绝不是那样轻视你的品质——苍天不容——以至于我相信，如果我众多的哀悼者置于你的面前，你就能更加轻松地承担你自己的不幸。因别人同样不幸而得来的慰藉总带点恶意的味道。然而，我还是要列举一些其他人的例子。这与其说是为了向你表明，这种灾难经常会降临到人类头上——因为搜集人类必死性的例子是荒唐的——倒不如说是为了向你表明，有许多人通过平静地忍受厄运，而将它变得令人可以忍受。我将从一个最幸运的人开始。

卢西乌斯·苏拉^[17]失去了一个儿子，然而那种境况既未削弱他对其同胞与宿敌的怨念和他的伟大的英勇力量，也未使得他看上去错用了他那著名的称号；^[18]因为他在儿子死后仍冠上了这一称号，既不畏惧人们的憎恨——他的成功是以众人的不幸为代价的，也不恐懼于诸神的嫉妒——诸神的责难正说明苏拉是一个“幸运者”。尽管苏拉的品质问题人们有争议，然而，他高贵地拿起武器，又高贵地将它放弃。这一点，即便是他的敌人也会承认。^[19]目前涉及的问题将是非常清楚的——即便是降临在最幸运者头上的灾难也并非灾难中之最。

希腊有位著名的父亲，^[20]在献祭的当口，收到儿子阵亡的信息，而他只是吩咐吹笛手肃静下来，将花冠从头上摘下，而后恰如其分地完成了祭仪的其余部分。然而，希腊人在这方面无法过分骄傲，因为罗马有一个祭司帕尔维鲁斯（Pulvillus），当时他正在卡比托奈山丘（the Capitoline）向神殿做供奉，当他还抓着门柱^[21]时，得知了儿子阵亡的讯息。然而，他假装着没听见，并以规定的方式重复着大祭司在仪式上说的话；他并未让丝毫的呜咽之声打断他的祷告的进程。此时此际，儿子的名字在耳际鸣响，他却仍然恳求得到朱庇特的恩典。即便在这讯息

到达的第一天，在这讯息的狂猛力量首次降临时，作为一个父亲，他都并未让它影响他在公众祭坛上的职责，影响他发布庄重的公告，难道你还认为那种悲痛是不可休止的吗？事实上，他与这显赫的献祭仪式是相称的，他配得上担当最高贵的神职人员——即便在诸神怒恼时，这个人也不会终止对诸神的敬拜！然而当他回转家门，泪水已然盈满了眼眶，他短暂地沉浸在和着泪水的恸哭之中，尔后，在结束了习俗允许范围内的对死者的哀悼仪式后，他又恢复了在朱庇特神庙时的神情。

保路斯^[22]在取得最显赫凯旋的时候，曾将德高望重的国王佩尔塞斯（Perses）^[23]镣铐加身，驱赶于自己的车前。就是他，将自己的两个儿子^[24]交付他人领养，将留于身边的两个儿子亲手埋葬。当他交托别人抚养的其中一个就是西庇奥时，你认为他留在身边的会是什么样的人！罗马人在注视着保路斯如今那空荡荡的车座时并非全然没有感想的呀。^[25]然而，他却向公众作了一次演说，感谢诸神允诺了他的祷告，因为他曾祷告说，如果嫉妒之神因他巨大的成功而要求有所回报的话，就让他以自己的损失而非国家的损失来偿还这欠债。你看到它具有怎样高贵的精神了吗？他为失去自己的儿女而祝颂！他处于那样巨大的一次命运变迁之下，有谁比他更有权利深感悲愤呢？他在同一时刻失去了他的精神安慰与支柱。然而，佩尔塞斯却从未有幸看到过保路斯的悲伤。

然而，我现在为什么要让你看尽无数伟人的例子？我现在为什么要去寻觅那些不幸之人，仿佛寻觅幸福之人不会更困难似的？因为所有家人直至最后都一个不缺的家庭能有几个？有谁是不知愁烦的？随你挑选哪一年，看看这一年的地方长官。如果你愿意，我们就看看卢西乌斯·毕布路斯（Lucius Bibulus）^[26]和盖乌斯·恺撒吧；你将会看到，尽管这两位同僚是心怀恶意的仇敌，他们的命运却没什么不同。

卢西乌斯·毕布路斯，一个善良却不算健壮的男人，他的两个儿子同时被害，埃及军队同时还对他们行了凌辱之事，故此，让他洒泪的事情并不仅仅是与儿子的死别。然而，因对同僚的嫉妒而在其任执政官的一整年期间都赋闲在家的毕布路斯，在听闻双重谋杀后的那天，却出来处理例行的公务。^[27]有谁能只花不到一天的时间去悼念两个儿子？他对子女的哀悼结束得是那样地快——他为执政官的职务可是悲痛了一年呀。

盖乌斯·恺撒，在横越不列颠时（此时他甚至不能容忍海洋阻挡他成功的去路），听闻了他女儿^[28]的死讯；随着朱利亚的离去，共和国的命运也就完结了。恺撒已清楚地看到，尼阿斯·庞培（Gnaeus Pompeius）不会平静地容忍任何人在共和国称“大”，他肯定会阻挡自己的前行，即使前行有利于双方的共同利益，庞培也会大为光火。然而，三天之内恺撒就重新担当起统帅的职责，恰如他所习惯的征服所有事情一样，他迅速地征服了他的悲痛。

我为什么要让你回想其他恺撒的亲人的丧亡呢？在我看来，命运之神有时是刻意迫害他们，其目的是通过表明：那些据说不仅是诸神之子

的人，而且据说是注定要生育诸神的人，他们对自己的命运的掌控能力，也并不像他们掌控他人命运的能力那样大，从而可以对人类有所助益。当神圣奥古斯都失去了子辈与孙辈，后继无人时，他就通过收养来充填他那空荡荡的家室；他以一个已经把命运当作私人之事^[29]的人的勇敢，承担起他的命运，而他最深的信念就是没有人可以对诸神抱怨。提比留斯·恺撒既失去了他的亲生儿子，又失去了他的养子^[30]；可他本人只在讲坛上为自己的儿子^[31]发了一篇祭文，他站在一览无遗的尸身之畔，尸身上只有一层帷幔遮掩，这是为了让最高祭司的眼睛不会径直看见尸体。当罗马人民痛哭之际，他甚至连面容也不曾更改。对于站在他身旁的塞扬努斯而言，他展示了一个他可以如何坚毅地忍受失去亲人的例子。

那些最为杰出的却也不能免于摧毁一切的厄运的人，你看该有多少啊——在他们身上同样也积聚了那样多的精神禀赋，积聚了那样多的公众和私人生活中的殊荣！可显然的是，灾祸的袭击是轮着来的，它一视同仁地摧毁一切事物，它驱赶着一切事物，将它们当作自己的猎物。它一个接一个地命令所有的人最终结账，无人可以逃脱因生于人世而应偿付的惩罚。

我知道你要说什么：“你忘记了你是在安慰一个女人，因为你举的都是男人的例子。”然而有谁断言过，自然赋予女人以本性时是吝惜的，它将女人的美德只限制在狭窄的范围内？相信我，就美德行为而言，只要她们乐意，女人具备与男人同样的力量，同样的禀赋；当习惯于苦难与辛劳后，她们一样能够忍受它们。老天啊，我们说这话的时候是处在怎样的城市啊？在这里，卢克利希亚（Lucretia）和布鲁图斯^[32]从罗马人头上卸下了独裁者的枷锁——我们将自由归于布鲁图斯，而将布鲁图斯归于卢克利希亚。在这里，克鲁丽亚（Cloelia）^[33]勇敢地面对敌人与河流，因了她超群的胆识，我们也几乎将其列入豪杰的行列：克鲁丽亚跨于马上的塑像，矗立于这个城市最繁华地段的圣路上。当年轻的公子哥们坐在软垫上时，她如此前行，对致谢花花公子不啻于无情的嘲讽。这座城市中的妇女甚至都能骑马驰骋！但是如果你希望我举些勇敢承受亲人逝去的女人的例子，我是不会挨家挨户地去找的。我要为你举的是来自一个家族的两个科妮莉亚（Cornelia）的例子——第一位是西庇奥^[34]的女儿、格拉古的母亲。她的十二个儿女都离她而去。其中有几位的出生和去世无足轻重，国人从来就不知道。但是提比留斯和盖乌斯，甚至就连那些否认他们之良善的人，也会承认他们是伟人，科妮莉亚不仅目睹他们被谋杀，而且目睹他们被抛尸荒野。可是她对那些称她为“不幸者”并试图安慰她的人说：“我，生育格拉古兄弟的人，从不承认自己是个不幸者。”另一位科妮莉亚，李维乌斯·杜路苏斯的妻子，也失去了她的儿子，一位才干卓越、声名显赫的年轻人，^[35]他仿效格拉古兄弟实施土地改革。正当他有那样多的策略等待实施，正当他处于他的鼎盛时期之时，却被一位不知名的谋杀者刺死于家中。尽管她儿子的死过早来临却又报仇无望，然而，科妮莉亚在承担她儿子的死亡时所展现出的勇气，恰如她儿子在实施其律法时所展现的勇气一样。

玛西娅，如果命运之神已用她的枪矢穿透了西庇奥一家及这一家的母亲和女儿，如果她用她的枪矢袭击了恺撒一家，那么，如果她未让她的枪矢在你面前止步，难道你现在就不会原谅她吗？人生周遭伏着诸多形形色色的不幸；它们不会允许任何人处于长时期的宁静之中，甚至不让人短暂休战。玛西娅，你已生育了四个子女。众所周知，人群密集之处，射入一箭必会伤人——像你家那么多人，无法不遭嫉妒、安然无损地度过，这难道有什么令人惊奇的吗？然而你说命运女神对你尤其不公，因为她不仅横扫到你儿子，而且还专门把他们挑出来！^[36]但是，当你不得不与更有势力的人平分同样的命运时，你决不应该称这为不公；命运之神已经把你的两个女儿和她们的子女留给了你。而且，略去你早期的损失，即便是你为他如此深感悲切的儿子，命运女神也未将他完全从你那儿夺走；你还拥有他遗留下来的两个女儿——如果你是软弱的，她们就会成为你的巨大负担，如果你是勇敢的，她们就会成为你的巨大安慰。你要这样去想：无论何时，当你看见她们，就让你回想起你的儿子，而非你的悲伤！当农夫看到他的果树尽毁——全部被风连根拔起，或被狂烈的龙卷风扭裂破坏——他就会培育老树遗下的幼桩，并立即播种、植上幼枝，以替代死去的果树；不久（因为如果时间造成快捷迅速的破坏，它也会造成迅速快捷的新生）新树就会生长得比老树更加郁郁葱葱。你现在应该以你儿子麦提里乌斯的女儿替代你儿子的位置，让她们填补这空缺，用从她俩人那儿获取的安慰缓解你为一个人感受到的悲伤！然而，凡人的本性即是如此，他们会认为任何东西都不如失去了的东西那样令人愉悦；对失去事物的渴求会使我们对存留下来的事物过于不公。但是如果你愿意盘算一下的话，即便是命运女神如此愤怒的情况下，她对你仍然有多么仁慈，你就会发现她仍然为你留下了许多安慰的余地；考虑一下你的孙子辈和你的两个女儿吧。而且，玛西娅，你也应该这样对自己说：“如果所有人的命运都与其行为相合，如果不幸从不纠缠好人，那我可能确实受到了侵犯；但是事实上，我看到的是：命运是不分好坏的，好人和坏人同样被命运抛来抛去。”

“可是这是艰难的”，你回答道：“将儿子抚养至刚刚成年，正当他的母亲，正当他的父亲开始把他当作支柱和骄傲时，却失去了他。”谁会否认这是艰难的呢？然而这是人类共同的命运。你生下来就要走到这一步——失去、毁灭、希望、恐惧、令自己与他人不得安宁、既惧怕死亡又渴求死亡，而最糟糕的是，从不知道你生命的真正期限。

假设有个人打算出游锡拉库扎（Syracuse），就应有人对他说：首先你应知晓你未来旅程的一切惬意的和为人不喜的特点，然后再出发。让你心怀惊奇的可能有以下几点：首先，你会看到这座岛屿本身，它与意大利仅有一狭窄地峡相隔，但显然它曾一度与大陆相连；是海水突然间将它们分开。

将西西里岛与赫斯佩瑞亚（Hesperia）^[37]的边缘隔开。^[38]

其次，你会看到卡律布狄斯涡旋（Charybdis）——因为你绕着这个想要吞噬一切的涡旋行进是可能的，它在传奇中是那样的有名——只要

不起南风，它就会安静地休憩着，然而一旦南面刮来狂风，它就会将船只吞进它那巨大深邃的无底洞。你会看到阿瑞托莎泉（Arethusa），这眼通常在咏歌中非常有名的泉流，泉水明亮闪烁，清澈见底，冰冷的泉水不断喷涌而出——也不知这儿就是泉水的源头，或者这泉水是来自于深埋地底^[39]的河流，这河流在众多的海洋底下完好无损地穿梭，从未受过浊水的染污。你会看到一个海港^[40]，在所有港口当中——不论是自然造就的为船只提供庇护所的港口也好，还是人工挖掘而成的港口也好——它是最为平静的，此处是如此安全，即便是最为狂烈的风暴，其威力也波及不到。你会看到雅典力量衰败的所在，好几千的俘虏曾被关在那里的那个天然监狱，^[41]它是在坚硬岩石中掘挖出的深不可测的洞穴。你会看见这个伟大的城市本身，它占据的地盘比许多大都市所能夸口的还要广阔。这里的冬天是最温和的，没有一天不出太阳。但是，在获悉了所有这些事情后，你将发现，冬天气候的宜人会被沉闷而令人不快的夏季破坏殆尽。你会发现在那里有着暴君戴奥尼索斯

（Dionysius），那个自由、正义和律法的破坏者，甚至在认识柏拉图^[42]之后，他也仍旧迷恋权势，甚至在流放后，他也仍旧生活奢靡！^[43]他会将一些人烧死，将一些人鞭打，他会命令将一些对他有轻微忤逆的人斩首，他还会要求一些男子和女子满足他的情欲，一次享受两个心感羞耻的受害者都几乎不能满足他的极度的无节制。现在，你已听闻了吸引你的事物，也听闻了令你反感的事物——那么，你现在要么就启航，要么就待在家里！”如果在作了那样一个警告之后，任何声称想踏入锡拉库扎的人，他除了有正当理由埋怨自己外，还能埋怨谁呢？因为他不是偶然碰上那些境况的，而是在完全知晓那些境况的时候故意走进去的。

自然对我们所有人说：“我不欺骗任何人。如果你生养了儿子，他们有可能英俊，也有可能丑陋；或许他们生来就是个哑巴。他们中的某一个有可能会是国家的救星，同样，也可能是国家的叛徒。我们不能说这就是异想天开：他们会赢得极大的尊崇，以至于出于对他们的敬重，无人敢对你略有微词；然而你也要记住，他们有可能声名狼藉，以至于他们本身就会变成对你的诅咒。在此当然有这种可能：你的子女为你举行最后的葬仪，你的子女为你陈颂祷文；然而，你也应随时做好准备：亲自将你的儿子置于火葬的柴堆之上，不管他是少年、是成年，还是老年；因为年岁与此事无关，因为一切白发人送黑发人的葬礼都来得不是时候。”如果这些情况都已阐明，你仍旧要生养子女，你就不能责怪诸神；因为他们从未给过你什么承诺。

来吧，当你登临这整个人生舞台时，也想想这个意象。如果你正在考虑是否要去锡拉库扎，我已将那儿有什么东西会让你欣喜、有什么东西会让你愁烦都向你阐明；试想一下，我现在是在你初生之际给你忠告：“你将要进入一座城市。”我会说：“它为诸神与众人所共有——这是一座包容宇宙的城市，一座受永恒不变的法则约束的城市，一座支撑着天体的从不知疲倦的运转的城市。你将看到无尽星辰的闪耀，你将看到其中一颗用它的光辉沐浴着一切事物——这太阳，用它每日的行进划分出白日与黑夜，用它每年的行进均匀地分派着夏日与寒冬的期限。你会

看到夜晚来临之际，月亮取代太阳的位置，当月亮遇见她的兄弟时，就从它那儿借来了青白的幽光，她一会儿藏匿，一会儿又整个地悬挂于大地之上，随着盈亏不停地变化着她的面貌，每次的面貌都与上次有所不同。你会看到五颗行星^[44]沿不同轨道运行，它们试图阻止天球的飞速旋转^[45]；这些星体的哪怕是极细微的运动都悬系着各个国家的命运，至大和至小的事件都被调适得与某个友善或不友善的星体的进程相一致。你会惊奇于天空中重叠的层云、飞泻的雨水、锯齿形的闪电、炸雷的轰鸣。当你的双眼业已满足了天上事物的奇景，转而向下面的地球望去，另一番不同然而却也奇妙的景致将映入你的眼帘。在这个方向，你将看到一望无际的平原，在另一个方向你将看到巍峨的群山，山顶白雪皑皑，山峰直插云霄；你将看到来自同一源头却分往东西流去的溪流与河川，你将看到山峰起伏的树木和各种动物栖居其中的巨大森林，你将听到众鸟嘈杂的歌声合成的美妙谐音。你将看到位于不同地区的城市，利用天然屏障隔开的国家，这些国家有些位于山巅之上，另一些出于顾虑而建于河岸、湖泊和山谷之畔；你将看到需要人工培植的玉米田以及无须照看其长势的果园；你将看到缓缓流过低洼草地的溪流，迷人的海湾，内弯而形成港口的海岸；你将看到散布于深海之上的数不清的岛屿，它们打破了这大海的广袤无垠，点缀于大海之上。可是即便有那奇石异宝的闪光，以及那顺激流之沙冲滚而下的黄金，那从陆地中央、有时甚至是从大海中央冲天而起的燃烧着的火把，那环绕陆地、用它的三个海湾^[46]隔断各国间之连续的、狂暴之际汹涌澎湃的大洋，又能怎么样呢？在此你将看到海水波涛汹涌，不断腾起巨浪，这并非出于狂风的激荡，而是由于尺寸超出所有陆地生物的游走的怪兽所致，这些怪兽中有一些生性懒惰，故只在另一只怪兽的带领下^[47]游走，而另一些则轻快灵敏，其迅捷尤甚于全速前进的划手，还有一些在将海水鲸吞入肚之后，又将它们猛然喷出，给那些航行经过的人带来灭顶之灾。你将看到航船在此无望地寻觅陆地；你将看到厚颜无耻之人无所不为，而你自己也会既是巨大计划的旁观者，又是参与者；你会学习与教授技艺，其中一些用于维持生计，一些用于美化生活，其他的则用于调节生活。然而，在那里同样也有无数的灾患，无数身体与心灵的毁灭，战争、抢劫、道德败坏、船舶失事、气候与身体的异常、为最亲爱者的不合时宜的悲痛、死亡——这死亡是来得轻易，还是受尽了痛苦与折磨，无人能够预知。现在你自己慎重思量，对你作的选择细细权衡；如果你要观赏这些奇景，你就必须经历这些苦难。”你的回答是你选择去活吗？答案当然会是这样——而且，作进一步思量后，你也许不会陷入这种状态，在此状态中，遭受任何损失都会让你痛苦！活着，而后，按你已经接受的协议活着。“但是”，你说，“没人征求过我们的意见”。然而我们父母为我们考虑过了，他们在知晓这些人生协议的情况下，将我们抚养长大，以接受这些协议的。

可是，我们现在还是回到慰藉的主题上来吧，让我们考虑一下，首先，必须治愈的是怎样的创痛；其次，以什么方式治愈它。悲痛的泉源之一是对我们逝去的人的渴望。然而显然的是，这种渴望本身是可以

忍受的；因为，只要我们活着，我们是不会为那些缺席的人和即将缺席的人洒泪的，尽管他们在我们眼中消逝的同时，他们给我们带来的一切乐趣也将随着消逝。因此，折磨我们的是一种观念，一切的恶都只有我们料想得那样大。治疗的办法掌握在我们自己的手中。让我们作如是想，死者不过是缺席罢了，让我们自欺一下；我们将他们送上了征途，我们只是让他们走上了前头，很快我们就要跟上去的。

悲痛的另一泉源是这样一种观念：“再也没人保护我，再不会有人让我免于轻视。”如果我可以使用一种绝不可信却是真实的慰藉之语的话，我要说，在我们这座城市，无儿无女者所能产生的影响力，较因失去子女而丧失的影响力更大，过去通常对老年人来说是一种伤害的孤单，现在却导致了那样大的权力，以至于有些老年人假装憎恶他们的儿子，要与他们的子女脱离亲子关系，他们通过自己的行动，将自己变成无儿无女者。^[48]可是我知道你会说：“我自身的损失并不足道；因为那为失去儿子而悲哀恰如为失去一个奴仆而悲哀的父母，那在失去儿子时仍有心思考虑儿子之外的其他事情的父母，是不值得安慰的。”那么，玛西娅，是什么烦扰着你呢？——是你的儿子已经死去这件事实，还是他没有长寿这件事实呢？如果是他已经死去这件事实，那么你过去就总是有理由悲哀的；因为你一直就知道，他终究是要死的。

你要想到，死后就再也没有了厄运的折磨，那使得下界在我们看来十分可怖的传闻不过只是谎言，对死者而言，并没有什么黑暗、监狱、烈焰、忘川^[49]在那儿等着，那里也不会有什么审判席、囚犯，在那种无限的自由中也不会再度出现什么暴君。一切的一切不过只是诗人们的想象，他们用毫无根据的恐怖事物让我们苦恼。死亡是一切痛苦的解脱，它是不幸难以逾越的界限——它让我们回复出生之前所处的平和状态。如果有人要怜悯死者的话，那他也必得怜悯那些尚未出生的人。死亡既非善亦非恶；因为唯有那些是个事物的东西才能成善或成恶。而那些本身就是虚无并将一切事物归于虚无的东西，并不能将我们交付于好运与厄运之域；好运与厄运必须有某个可以作用于其上的物质事物。命运之神抓不住自然已经放逐的事物，那已成为非存在的人也不可能再悲惨。你的儿子已经超越了这些界限，唯在界限之内才有受奴役的苦境；伟大而恒久的恬静已接纳了他。再也没有对短缺的担忧让他苦恼，让他苦恼的东西：来自富贵的焦虑，欲求的刺痛，通过肉体的欢愉让灵魂陷入苦痛的事物，都不存在了；他再也不会羡慕旁人的好运，他自己的嫉妒之心再也折磨不了他，也没有责难再去烦扰他那毫无听觉的双耳；他再也不用警觉着将降临于国家和他个人头上的灾难，也不用为将来心神不安，悬念着遥不可测的结果，这些结果总是以更有甚之的不确定性回报我们。他最终拥有了一处寓所，没有东西可以将他从那儿赶走，在那里也没有什么东西能让他恐惧。

哦，那些不把死亡当作自然最可宝贵的发明来赞颂和期盼的人，他们对他们的苦难是怎样的无知啊！不管死亡是摒弃了荣华，还是拒斥了灾难、是终结了老者的履足与疲倦，还是带走了仍对更加幸福的事物怀

有期望的花季少年，或是召回了还未抵达人生更为艰苦阶段的青年，它是所有人都要抵达的终点；对许多人而言它是解脱，对有些人而言它是祈愿的实现，而对于那些还未祈求死亡，死亡就降临其身的人，死亡给予他们的则是莫大的恩惠！死亡让奴隶得到解放，尽管他们的主人无情不愿；死亡开启了俘虏的镣铐；它把那被专制权力关禁于监牢的人救离了牢笼；被放逐者的眼眸和心灵总是系念故土；但是死亡会向他们表明，一个人葬身何处都一样，如果命运之神没有公正地分配共同利益。尽管人们生来具有同等的权利，它却让一个人受另一个人的统治，但是死亡会让一切平等。这就是死亡，在它来临之后，无人再需服从别人的意志；这就是死亡，在它的统治之下，没人会再去留意那微不足道的财产；这就是死亡，它向一切人开放；这就是死亡，玛西娅，这就是你的父亲曾那样急切渴求的死亡；这就是死亡，我想，是它使得我的出生没有成为一种对我的惩罚，是它使得我在面对即将来临的厄运时没有倒下，是它使得我的灵魂有可能平安无恙，仍旧归自己做主：我有一个最后的避难所。我看到那边的刑具可不止一种，不同的人发明了形形色色的折磨人的器具；有人将他们的遭难者倒悬，有人刺穿遭难者的私处，其他人将遭难者的臂膀摊开于绞刑架上；我看到了绳索，看到了鞭笞；所有的肢体、所有的关节，都有各自折磨它的器具！但我也看到了死亡。那儿也有嗜血的仇敌与妄自尊大的同胞；然而在那边我同样看到了死亡。如果一个人厌倦了束缚，只要轻轻一跨他便可步入自由之境，这样的時候，奴役也就不再是苦难了。哦，生命，因了死亡的缘故，我要热切将你拥抱！

想想看，适时的死亡给予的利益有多大，有多少人因为活得过长而受到损害！尼阿斯·庞培，王国的荣誉和支柱，如果在那不勒斯（Naples）就被疾病夺去了生命，他就将会作为罗马人民的毋庸置疑的领袖死去。而事实上，正是这非常短暂的延期将他从他的顶峰地位摔了下来。他目睹他的军团被屠杀，从元老院充当第一线的那次战役中，[\[50\]](#)他看到——一个多么可悲的幸存者！[\[51\]](#)——作为指挥官的他仍然活着！他看到他的刺杀者，一位埃及人，他将他那曾对胜利者而言神圣不可侵犯的躯体，付与了一位奴隶，[\[52\]](#)即便他能够安然无恙，他也会后悔他的逃脱；因为对于庞培而言，唯有靠某位国王的恩赐才能活下去，还有什么事情比这更卑贱的啊！

如果马尔库斯·西塞罗在逃脱喀提林刺杀的那时就倒下了——当时喀提林针对的不仅是他，而且是他的国家，如果他作为共和国（共和国因他而获得了自由）的救星倒下了，如果他紧跟在他女儿[\[53\]](#)后面就死了，那时他甚至可能会幸福地死去。那样他就不会看到有人拔剑夺去罗马公民的性命，不会看到暗杀者们瓜分受害者的财物，这些人最终甚至以自己的生命为代价杀害了那些受害者，不会看到一位执政官的战利品在公众拍卖会上出售，不会看到公然订立的有预谋的谋杀，不会看到抢劫、战争、掠夺——那样多的新喀提林们！

如果马尔库斯·加图（Marcus Cato）在处理完王室的遗产后[\[54\]](#)从塞

浦路斯返回时被大海吞没，甚至他所带来开销内战费用的钱财也随同他一起沉没，难道这对他而言不是一件喜事吗？至少随他而去的还有这些——对于无人敢在有加图在场时厚颜无耻地胡来的确信！事实上，因为获取了短短几年的缓刑，那位生来不仅为了个人的自由而且是为了国家的自由的英雄，被迫逃离恺撒而投靠于庞培的麾下。

因此，对你的儿子而言，尽管他的死来得早了一些，然而死亡并未带来什么祸害；相反，死亡让他免去了各式各样的灾祸。

“然而”，你说，“他逝去得太快太早”。首先，假设他活了下来——就算给他人类所能有的最长的寿命——毕竟他又能再活多少年呢？因为我们生来毕竟只能存活极短的时间，命中注定我们不久就要为另一个获得租期的人让位，所以我们把生命视为在旅馆中的短期逗留。在时间令人难以置信地飞逝中，我竟然还能说“我们的”生命吗？算算城市存在了几个世纪吧；你就会明了甚至那些以长寿自夸的人也实在活得并不长久。所有与人相关的事物都是短暂易逝的，在无限时间中根本就没有它们的一席之地。这个有着城市、人民、河流和环形海域的地球，如果用宇宙来衡量，我们可能只能将它当作一个点；我们的生命，如果与全部时间相比，相对而言甚至还算不上一个点；永恒之域要大于世界之域，因为世界就是在时间界限内反复更新^[55]自身的。那么，通过延长那尽管我们在其上加上许多，然而却仍然与“无”相差无几的寿命，我们又能获得什么呢？我们存活的时间只在一个方式是足够的——即如果它是足够的！你可能会向我说起一些长寿的、以高龄而闻名的人，你可能会说他们每个人活到了一百一十岁；然而，当你转念考虑永恒时间，如果你将你所发现的一个人存活的时间与他不存在的时间相比，你会发现，在最长的寿命与最短的寿命之间的差别实在微乎其微。而且，你儿子本人已经到了离去的年纪了；因为他已活到了他需要活的年纪——对他而言也没什么未了之事。就人而言，什么时候算老年并不是整齐划一的，确实，动物也是如此。有些动物在十四岁的年纪便已精力衰竭了，他们最长的寿命也不过是一个人的第一段时期；每样事物都被赋予了不同的存活年限。没有人会过早离去，因为他存活的年限恰如命中注定要活的年限。每个人的界线都已经画好了；一旦这界线已然标出，它就总会留在那里，没有什么努力或恩惠可移动它分毫。请这样来想想这事吧——孩子的失去符合一种既定计划。他生活过了，并活到了规定的年限。

^[56]

所以你绝不要用这样的思虑烦扰自己：“他本可活得更长。”他的生命并未受到缩减，偶然性在寿命问题上也从未插过足。命运之神兑现了她向每个人的允诺；而后她继续走自己的路，她既不会在曾经作出的允诺上另加一星半点，也不会从上面削减什么东西。恳求与挣扎都是徒劳；自呱呱坠地的第一天起，每个人都将只能得到他名下的数量。自从首次见到光线的那天起，他就走上了死亡的征途，他时刻在向死亡靠近，加于他的青年期的年岁要从他的整个生命中扣除。我们都陷入了这样的迷途，认为唯有那些已到老年并已经开始走下坡路的人在趋向死

亡；然而事实上，最早的幼儿期、中年期，生命的每个阶段都在朝那个方向前进。命运之神在他的岗位上辛勤劳作；他让我们意识不到自己死期将近，从而能够更轻易地从我们身上窃走生命，死亡就隐匿于生命的名义之下；幼年变少年，少年变青年，老年又将壮年悄悄移走。如果你能恰当地估量我们的收益的话，就能看出它们其实不过是损失。

玛西娅，你埋怨你儿子没有活到他本可活到的年纪吗？你又怎么知道活得更长对他而言是否更为可取呢？你又怎么知道那样的死亡对他是否有利呢？你在今天能找到一个这样的人吗？他被赋予了那样一种幸福的好运，这种好运坚不可摧，以至于任凭时间流逝，他仍一无所惧。人类之事飞逝易变，在我们的生命中，没有哪一部分像赋予我们最大欢愉的那部分一样脆弱易毁，因此，在好运的巅峰时刻，我们就应该祈求死亡，因为在生命的一切动荡混乱中，除了过去之外，任何事情都是不确定的。你的儿子形容如此俊美，在这样一个自甘堕落的城市的虎视眈眈之下，他凭了对贞洁的高度尊崇，保有了他的纯洁无瑕——你又怎能确信，他能逃脱这城市里的诸多弊病，从而直至老年都保有他本性的无瑕的美丽？想想灵魂的无数的污点吧！因为即便是高尚的本性，也难以将他们青年时期赋有的热望一直保有至老年，相反，他们的热望会经常转向；他们或是陷入放荡之境，从而开始玷污他们早日的辉煌显赫，这种放荡来得愈迟，因此便愈加不光彩，他们或是完全沉溺于口腹之欲的境地，吃喝之事成了他们首要关注的对象。另外还有烈火、房屋崩塌、船舶失事，还有外科医生的手术带来的苦痛——他们从你的身体中取骨、将整个手臂伸入你的内脏、让你感到无限痛楚地诊疗你的私处。除了所有这些之外，还有流放——你的儿子当然不会比茹提利乌斯^[57]更加无可指责！——以及监牢——你的儿子当然不会比苏格拉底更加明智！——还有穿透心脏的自杀之剑——他当然不会比加图更加圣洁！如果你考虑所有这些可能性，你就会了解，最被自然加以善待的，正是那些她将其早早移入安全之境的人，因为生命中必然会有些诸如此类的刑罚。是的，没有什么像人的生命那样具有欺骗性，没有什么像人的生命那样不可靠。天知道！如果生命不是在我们对之并无认识的情况下被赋予我们，我们中没有谁会把它当作礼物接受下来。因此，如果最幸福的命运就是不要降临到这世上，我想，等而次之的就是拥有短暂的生命，而后经由死亡迅速回复到原初的状态。^[58]

回想那对你而言曾那样惨痛的时刻，塞扬努斯将你的父亲当作赏赐送交给了他的附庸撒特里乌斯·谢孔杜斯（Satrius Secundus）。^[59]塞扬努斯的恼怒是因为你的父亲不能默默忍受塞扬努斯置于我们的脖子上，更不用说忍受他向上爬了，于是大胆地抗议了几次。塞扬努斯被投票通过获得了塑建其雕像的荣誉，他的塑像将被树立于庞培剧院中，这剧院被大火焚毁后，提比留斯才刚将它重建好。科尔杜斯大声呼喝：“现在这剧院是真的毁了！”怎么！当想到一座塞扬努斯的雕像被置于尼阿斯·庞培剧院的废墟之上，一个不忠的士兵的雕像却被树立在纪念一位最伟大的统帅的处所中，从而沾上神圣光芒——难道这还不让人义愤填膺吗？这同时也将塞扬努斯的指令^[60]神圣化了！那些除了对自己友善之外对

所有人都野蛮残暴、以舔食他人鲜血为生的最凶猛的走狗们，^[61]开始在那个已身陷囹圄的伟大者^[62]的四周嗷嗷乱叫。他能做什么呢？如果他希求活下去，他就不得不向塞扬努斯恳求；如果他希求死去，他就得向他的女儿恳求。二者都是残酷的。于是他决定瞒着他的女儿。因此，在沐浴之后，他试图进一步衰减他的体力，他回到他的卧房，跟人说他将在那里用午餐；而后，他遣退奴仆，将部分食物抛出窗外，为的是显出自己已用过餐的样子；然后，他以在房里已吃得够多为托词，拒绝进食晚餐。第二天、第三天，他做了同样的事；到了第四天，他身体的极度衰弱将事实暴露了出来；于是，他将你揽在臂弯里说：“我最亲爱的女儿，除了这件事之外，在我整个一生中，我从没向你隐瞒过任何事，可是我已踏上了死亡之途，而现在我已几乎走到中途了；你不能也不应该唤我回去。”而后，他命人将所有的灯都熄掉，让自己埋在深沉的黑暗中。当他的意图为人所知时，那些人全都欣喜雀跃，因为这些饿狼^[63]的尖爪终于骗取到了它们的猎物。在塞扬努斯的唆使下，科尔杜斯的控诉者们来到执政官的审判席前，抱怨他们的受害人快死了，并要求执政官们阻止那件正是他们强加于他身上的事情；他们强烈地感觉到科尔杜斯要摆脱他们！他们争论的伟大问题是：一个被控诉的人是否失去了去死的权利；当这件事情仍在争论中时，当他的控诉者们还在第二次提起申诉时，科尔杜斯已经获取了他的自由。玛西娅，难道你没有看到，当时代险恶之时，出乎意料袭击我们的是怎样巨大的命运变迁吗？你为你的亲人之一不得不去死而哭泣吗？他是在几乎不被允许的情况下死去的。

将来的一切都是不确定的，而且能确定的只是一切会变得更糟。不过，这一点是可以肯定的：那些迅速从人类事务中解脱出来的灵魂，因为它们携有世俗废物的分量较轻，所以最易找到通达上界诸神之途。因为在变得冰冷麻木之前，在还没有被世俗之物彻底染污之前，它们就获得了解脱，所以它们能够更加轻盈地飞回到存在之源，能够更加便当地洗去一切的污秽与瑕疵。伟大的灵魂在驻留于肉体中时是找不到快乐的；它们渴求前行，冲破它们的羁绊，它们在这些狭隘的框界里焦躁不已，因为它们习惯于在高处遍历宇宙，从高处轻蔑地俯视人类的事务。因此，柏拉图^[64]才会疾呼，贤哲只是一门心思地求死，他渴念它，冥思它，因了这种热望，贤哲终其一生都在追求超越之物。

尽管你的儿子仍然是个青年，你却从他身上看到了一个老年人才有的智慧，一颗可以战胜一切感官快乐的、洁白无瑕的心灵，一种获取财物时毫无贪念的、获取荣誉时却不夸耀的、获取快乐时却不过度的精神；告诉我，玛西娅，看到这些，你还认为你会长期拥有保他安全无损的好运吗？任何事物，一旦臻达完美之境，也就接近终点了。完善的德行总是匆匆逝去，很快就会从我们的眼前消失；早早成熟的果实，它们的末日不会太久。火焰发的光越是明亮，它熄灭得也就越快；坚固难烧的木头燃起的火焰，烟雾腾腾，只有微光闪耀，所以才会更加长久，在同样的条件下，缓缓地供给它燃料，它就能持续燃烧。人类也是如此——他们的精神越是耀眼，他们的日子就越短；因为当没有增长余地之

时，毁灭也就临近了。法比亚诺斯曾讲述道——事实上我们的父母也见过他——罗马曾有一位男孩，他有一个高个成年人那样高；然而这个男孩很快就死掉了；而所有明智的人预先都曾说过他很快就会死去，因为人们不可能指望他活到他已抢先一步到达的年纪。所以事实是——充分的成熟是即将来临的毁灭的先声；当成长停止，末日也就临近了。

尝试着用他的德行，而不要用他的年纪来对他作一估价，你就会发现他已活得够长了。当他还是个被监护者的时候，直到十四岁，他都处于其法定监护人的照管之下，而他的母亲对他的监护则终其一生。尽管他拥有了自己的家庭，他却不愿离开你的家庭，在大部分孩子都不能忍受父亲的监管的年纪，他却坚持要求他母亲的监管。作为一个年轻人，尽管从他的体形、长处、当然还有身体的力量来看，他生来就适于军营生活，然而他却拒绝服兵役，为的是不离开你。玛西娅，你想一想，一个与子女分开居住的母亲见到她子女的机会有多么稀少；想想那些儿子在军队服役的母亲失去了多少与儿子相聚的岁月，她们可一直是在焦虑中度日的呀；你就会发现，这段你未遭受任何损失的时期已被大大延长了。你的儿子从未离开过你的视线；另外他还以一种卓越的能力在你的眼皮底下修完了所有的学业；如果不是谦逊的品质阻碍了他的话，这种能力肯定会让他堪与他的外祖父比肩（就许多人而言，谦逊的品质会悄然地阻碍他们的发展）。尽管他是个拥有人类罕见美貌的年轻人，并被那样一大群的女人——这些腐化男人者所包围，他却从来没有屈从过任何人的愿望；当她们中有些人竟然厚颜无耻地向他献殷勤时，他羞愧地满脸通红，仿佛中了她们的意都让他犯下了罪恶。正是这种品性的纯洁，使他从少年时起就显得配得上担当祭司的职务；他母亲的影响无疑是有帮助的，然而，除非应试者本人是优秀的，否则甚至是母亲的影响也会没有分量。在记起所有这些美德时，你应该仿佛又将你的儿子拥入了怀中！他现在有了更多的闲暇与你相处，现在再也没有任何事物将他从你身旁唤走；他再也不会使你焦虑，再也不会给你带来任何痛楚。你可能从你那么优秀的儿子处感到的唯一悲痛就是你曾有的悲痛；其他的一切现在都已不受偶然性力量的支配；如果你知道如何享受你儿子带给你的快乐，如果你开始领悟他真正的价值所在，你所拥有的就只有欢愉。只有你儿子的外貌——一个非常不完美的近似表象——毁坏了；他本人是永恒的，现在他已进入了一种好得多的状态，去掉了一切外在的拖累，只剩下他自己。我们看到的这身体的覆盖物、骨骼、肌腱、罩在我们身上的皮肤、这张脸、这双为我们服务的手，以及我们人类的其他包装物——对于我们的灵魂而言，它们只是锁链和黑暗。因了这些事物，灵魂被破坏、扼杀、染污，被囚禁于错误之中，这些事物使灵魂远离了其真正的和自然的领域。灵魂一直在与这肉身的重负搏斗，试图避免被拽回去而陷入沉沦；它总是试图飞升至它曾由之降落的那个地方。当它由尘世的呆滞的混乱中脱身，而达于对纯净明亮的事物的洞察时，那儿就有永恒的宁静在等着它。

因此，你没有必要急急来到你儿子的墓前；躺在那儿的是他的最卑微的部分，它们是生命中的烦恼之源——骨骼、尸体是他的组成部分，

只不过像衣服及其他身体保护物是他的组成部分一样。他是完整的——没有将他自己的任何东西留下，他已然消逝，整个地脱离了这尘世；当他净化自己、脱除因他在俗世的存在而黏附于他身上的一切瑕疵污秽时，他曾短暂地滞留在我们的上空，而后他就高飞而起，迅速地加入那些神圣灵魂中去。一群圣洁的人热情地接纳了他——西庇奥们、加图们，以及与那些蔑视生命、通过服毒找到自由的人，也就是你的父亲，玛西娅。尽管在那里，一切相互亲近，你父亲仍会将他的外孙留于身边，而你的儿子则会欣喜于新找到的光芒，你的父亲教导你儿子邻近星体运动的知识，快乐地激发他去探索自然的奥秘，不是通过推测，而是经由经验获得对所有这些事物的真知；恰如一位异乡人对引导他游览一个不熟悉的城市的向导心存感激，你的儿子在探索天体事物的缘由时，也会对一位指导他的长辈心存感激。他吩咐你儿子也看看远在下方的尘世之物；因为回忆一切已留于身后的事物是一种愉悦。因此，玛西娅，你是否总是那样行事，仿佛你知道你的父亲和儿子在注视着你呢——他们已非昨日你所了解的他们，而是高高在上的存在物，驻留在最高的天国。持有低浅庸俗的想法为那些已变得更好的亲人哭泣是叫人羞愧的！他们在自由无限的永恒之域四处漫步；没有居间的海洋阻拦他们的去路，也没有高山、无路的山谷、西尔特斯（Syrtes）^[65]的多变的浅滩；那里的每条路都是平坦的，因为自身迅速敏捷又没有滞碍，所以他们能够轻易地透过星体物质，依次地与它混合。^[66]

因此，玛西娅，设想一下你的父亲（他对你的影响并不亚于你对你儿子的影响）正从天国的城堡向你说话，他使用的不是他为内战悲叹时的腔调，不是他本人永久放逐那些发起放逐者时的腔调，而是那种适宜于他的更为高贵的状态时的更为高贵的腔调，他说：“唉呀，我的女儿，你还受制于那无休止的悲痛吗？为什么你要生活在那样一种无知当中，以至于相信你的儿子没有受到公正地对待呢？是因为他抛弃了所有的家产，只身安全而完整地返回到了他的祖先这里吗？你难道不知道那摧毁一切事物的命运之神掀起的风暴有多强劲吗？你难道不知道，她只对那些与她有着极少关联的人才会显得温和宽容吗？你难道还需要我向你指出那些国王的名字吗？如果死亡能更早期地将这些人从可能降临的灾难中带走，他们就会是最幸福的人。或者你要我向你说明，甚至罗马的领导者们，如果能让他们减几年寿的话，他们的伟大也就可以丝毫无损了？或者你要我指出那些有着最高贵的出身和声名的英雄的名字？他们平静地弯下颈项，接受士兵长剑的砍杀。你再回想一下你的父亲和祖父，你祖父被异国的刺客谋杀；我自己因为不能忍受任何人对我的支配，绝食而死——我以此表明，我正如我在自己的作品中看上去的那样勇敢。在我们的家庭中，为什么那个有着最幸福的死亡的成员反倒受到最长久的悼念呢？我们齐聚一处，免却了那包裹着你的漫漫黑夜；我们在那里找不到任何像你所以为的可欲之物，找不到任何高尚之物，找不到任何荣耀之物，你所有的一切都是低劣、沉重、恼人的。看啊，我们生活在极少的一批卓越之士中！我还有什么必要说，这儿没有敌对军队间的狂暴争斗，没有彼此都要摧毁对方的舰队，没有人们构想中的或计划周详

的弑亲者，没有终日争吵不休的广场？我还有什么必要说，这里没有秘密。所有的意愿都是不加遮掩的，心灵都是敞开的，我们的生活向所有人开放展现，即将来的一切进程和事物都在我们的眼前排列？”

“编撰发生于宇宙最遥远地区[67]的一段时期[68]中的一小撮人的历史，这曾是我的乐趣。而现在，我却可以综览无数个世纪，可以了然无数时代的演替和接续，可以洞悉各个年代的整体排列：我可以目睹未来王国的兴衰、伟大城市的毁灭、海洋的新的入侵。如果共同的命运可以成为对你的思慕之情的一种慰藉，你就应知道，没有任何东西一直驻留在它现在所在的位置，时间会摧毁一切事物，将所有事物带走。不仅人类会成为时间的受愚弄者——因为就受命运之神掌控的领域而言，人类只占了多么小的一部分啊！——而且各个地域、国家及宇宙的绝大部分都是如此。时间会夷平整座山峰，它又会在另一个地方用新的岩石垒起新的山峰；它会让海水干涸，让河流改道，通过隔断各国间的联络，时间还会破坏人类间的联系与交流；在其他地方，时间会用巨大的深坑将城市吞没，会用地震将城市摧毁，此时深深的地底下会喷出一股瘟疫似的蒸气；它还会用洪流淹没居民区，因为地球上的洪水泛滥，一切生灵都会被戮杀，而在大火之际它会让一切有死之物都被烧焦和焚毁。当世界消逝的时刻来临，以便这个世界又可以开始它新的生命的时候，这些事物会用自己的力量将自身毁灭，星体之间会相互碰撞，这个世界中的一切规则排列着的熠熠生辉的炽热物质会在一次共同大火中燃烧殆尽。当上帝认为最好还是重新创造一个宇宙时，即便是分享了不死性的神圣者的灵魂也要消逝——在崩塌的宇宙当中，我们也会作为一个微小的部分加于这巨大的毁灭之上，从而重新变回我们以前所是的元素。”

玛西娅，你的儿子是幸福的，他已知晓了这些秘密。

[1] 玛西娅是皇后李维亚（Livia）的密友，育有四个孩子，两儿两女。玛西娅的儿子麦提里乌斯（Metilius）去世后，她的哀悼绵绵不绝，这引发了塞涅卡写下这封告慰书。

[2] 玛西娅的父亲是历史学家奥卢斯·克列姆提乌斯·科尔杜斯。他在公元25年发表了一部历史书，颂扬布鲁图斯（Brutus）并且把卡西乌斯（Cassius）说成是最后一位罗马人，结果受到塞扬努斯的两位食客撒特里乌斯·谢孔杜斯和皮那里乌斯·那塔的指控，科尔杜斯在元老院作了抗辩之后，回去绝食自杀。而后，元老们下令营造官焚毁科尔杜斯的著作，但还是有些抄本流传下来（参见塔西佗《编年史》第四卷，第34—35页）。

[3] 塞扬努斯卒于公元31年，罗马朝臣，作为提比留斯的顾问而权势显赫。

[4] 即：不要指责父母。

[5] 死于公元前23年。马塞卢斯娶奥古斯都的女儿朱莉娅为妻，不久马塞卢斯即感染风寒（中毒？）而死。

[6] 奥古斯都膝下无子，他显然打算传位于马塞卢斯。马塞卢斯死后，他又选定李维亚的儿子，提比留斯（Tiberius）为继承人。

[7] 维吉尔用其讲述埃涅阿斯和罗马的史诗《埃涅阿德》使马塞卢斯成为不朽的人物。

[8] 可能是指在奥古斯都的陪同下穿越自帕维亚（Pavia）至罗马这段路程。

- [9] 即李维亚。按奥古斯都的遗命，她被列入朱莉娅家族。
- [10] 指罗马市民在成年（十四岁）后穿着的宽大长袍。
- [11] 塞涅卡心中想到的可能是欧里庇得斯（Euripides）戏剧中描绘的特修斯（Theseus）的陈例，特修斯预见到并调适自己去应付命运的种种可能的变迁。
- [12] 共和国晚期的滑稽戏剧家普布利柳斯·西鲁斯（Publilius Syrus）的警句，他因格言而闻名于世。
- [13] 即：对命运之神赐予的事物的保有是靠不住的。
- [14] 即：死亡威胁着所有人，唯有哲学家知道不去恐惧——唯有他知道怎样真正地去活。
- [15] 塞涅卡对镌刻在德尔斐神庙（Delphi）上的希腊名言的翻译，他有时把这句话归于希腊贤人，有时将之归于阿波罗（Apollo）本人。
- [16] 显然，这里指的是半人半神，如赫拉克勒斯和狄奥斯科里（Dioscuri）。
- [17] 罗马史上第一次全民内战（公元前88—前82年）的胜利者，而后任独裁官（公元前82—前79年），实施了著名的宪制改革，公元前82年年末自封幸运者的称号。
- [18] 在公元前81年为米特里达特战争（Mithridates）举行的庆功会上，苏拉将他的胜利归于诸神的眷顾，并给自己冠以“幸运者”（Felix）的称号。
- [19] 在苏拉与马略的斗争中，他表面上是元老院的卫护者，并“为了让祖国脱离暴君的辖治”而向罗马进军。完成使命后，他辞去其独裁官职务（公元前79年），不问世事。
- [20] 这则故事讲述的是色诺芬（古代希腊多产作家之一，以《远征记》影响最大），他的儿子格里卢斯（Gryllus）在曼提尼亚（Mantineia）的骑兵战役（公元前362年）中被杀。
- [21] 供奉仪式上的一个细节。
- [22] 罗马领导第三次马其顿战役的统帅。
- [23] 马其顿王国的最后一位国王，公元前168年在皮德那（Pydna第三次马其顿战役）中被保路斯打败，从此沦为阶下之囚。
- [24] 较小的一个，小西庇奥·埃弗里卡努斯（Scipio Africanus Minor），被西庇奥家族领养，因在第三次布匿战争中征服迦太基而闻名；另一个被费边·马克西姆斯（Fabius Maximus）领养。
- [25] 统帅的幼子通常随统帅一起坐于车内。
- [26] 在此正确的名字应是马可·卡尔普尔尼乌斯·毕布路斯（Marcus Calpurnius Bibulus），罗马政治家，公元前59年与恺撒同任执政官，他与元老院的保守派一起反对恺撒的土地法，失败后赋闲家中，在其执政官任期的后八个月中闭门不出，唯一的公务就是发布反对恺撒政策的公告。在庞培与恺撒内战期间，他协助庞培与恺撒为敌。
- [27] 他那时是叙利亚的总督（公元前51—前50年）。
- [28] 指朱利娅，庞培的妻子，公元前54年暴卒。她的死亡加速了恺撒与庞培的破裂。
- [29] 暗指后来对奥古斯都的神化。
- [30] 格马尼库斯（Germanicus），他的侄子（外甥）。
- [31] 杜路苏斯，于公元23年被皇帝的红人塞扬努斯毒死。
- [32] 卢克利希亚，罗马美貌贞节的典范，遭独裁者塞克斯都·塔克文（Sextus Tarquinius）强暴；布鲁图斯率领愤怒的平民举行暴动，将独裁者赶出了罗马，独裁制自此废除。这一事件标志着共和国的建立（通常认为是在公元前509年）。

[33] 罗马早期的一位女英雄，伊特鲁里亚（Etruscans）王的人质，她泅水渡过台伯河，从伊特鲁里亚人手中逃脱，后赢得了罗马人与伊特鲁里亚王的尊崇，罗马人为其塑了一座骑于马上的雕像。

[34] 指第二次迦太基战争（公元前218—前201年）中的英雄大西庇奥（Publius Cornelius Scipio Africanus Major），历史学家公认的罗马帝国的创建者。科妮莉亚是他的第二个女儿。科妮莉亚共生育了12个子女，但其中9个都夭折了，只留下了一个女儿和两个儿子。这两个儿子，提比留斯·格拉古和盖乌斯·格拉古一直是她的安慰和骄傲，她称这两兄弟是她的珠宝。格拉古兄弟发动了削弱元老院势力的土地改革。

[35] 指马尔库斯·李维乌斯·杜路苏斯（Marcus Livius Drusus），公元前91年的护民官，最后一个试图用非暴力改革罗马共和国政府者。

[36] 玛西娅生有两儿两女，唯有女儿存活了下来。

[37] 西方之国，古希腊诗人以此称意大利，而古罗马人以此称西班牙。

[38] 参看维吉尔《埃涅阿德》，iii，418。

[39] 在传说中，阿尔斐俄斯（Alpheus），一位阿卡迪亚（Arcadia，古希腊的一个区域）的河神，穿越海底追逐仙女阿瑞托莎直至遥远的奥尔底季阿（Ortygia）岛，为逃避阿尔斐俄斯，月神阿耳忒弥斯（Artemis）将阿瑞托莎变成了锡拉库扎的一眼泉水。

[40] 指锡拉库扎大海港。

[41] 古代靠近锡拉库扎的采石场，曾被用来作为关押犯人的场所。所谓的“戴奥尼索斯的耳朵”如今是个著名的景点。

[42] 狄翁（Dion）与柏拉图曾试图将戴奥尼索斯变成哲学王，这两个顾问在公元前366年都被戴奥尼索斯解职，公元前357年狄翁将戴奥尼索斯驱逐出他的王国，这位被废黜的统治者逃往罗克里（Locri）。约八年后狄翁遇刺，戴奥尼索斯重又获得了锡拉库扎的统治权；直至两年后希腊将军提摩勒昂（Timoleon）的到来才迫使戴奥尼索斯投降，退到科林斯（Corinth）。

[43] 戴奥尼索斯被提摩勒昂逐出锡拉库扎后，据说仍在科林斯过着一种放荡的生活。

[44] 指水星、金星、火星、木星、土星。

[45] 天球被认为是环绕着地球自东向西运转。

[46] 玛克罗比乌斯（Macrobius）详细指明了地中海、红海与波斯湾、里海。地球被认为是海洋环绕着的一座岛屿。

[47] 普林尼（Pliny）说一条名叫穆斯库鲁斯（Musculus）的鱼为鲸鱼做此项工作。

[48] 暗指流传甚广的通过谄媚获取遗产的恶俗。一些希图通过未结婚者与无儿无女者的遗嘱获利的人，会极力讨好这些鳏寡孤独者。

[49] 冥府中五条河流之一，人饮其水，就会忘却过去的一切。

[50] 塞涅卡在此只是夸大了事实。

[51] 即，庞培本人在那场决定性的法萨卢斯战役中幸存了下来（公元前48年），并活着看到恺撒成为了罗马世界的统治者。

[52] 正当庞培在登陆埃及的当口，埃及国王指使杀手刺杀了他。

[53] 图莉娅（Tullia），死于公元前45年。

[54] 指托勒密王留下的遗产，公元前58年加图抵达岛屿实施吞并后不久，托勒密王即自杀身亡。加图本人于公元前46年在恺撒胜利后自尽于赛普色斯（Thapsus）。

[55] 暗指斯多亚主义的循环大火理论，通过循环大火，现存的宇宙被破坏，而后创造过程又重新开始。

[56] 维吉尔：《埃涅阿德》，10.472。

[57] 他在公众生活中的坚定与诚实导致了他的毁灭（公元前92年）。

[58] 参见索福克勒斯（Sophocles）《俄狄浦斯王在克洛罗斯》（*Oedipus Col*）1225s9。

[59] 见塔西佗《编年史》第四卷，第34节。

[60] 即，塞扬努斯要求处决科尔杜斯的理由得到了认可。

[61] 指那些告密者，或那些无耻的政治上的控诉者，他们是塞扬努斯的工具。

[62] 指科尔杜斯。

[63] 仍指那些告密者。

[64] 参见柏拉图《斐多》，64A。

[65] 西尔特斯由其自然条件而得名。当风刮起来使得海上波涛汹涌时，波浪就会冲刷起泥沙和巨大的石块，这样一来，西尔特斯的地貌也会随风而发生变化。西尔特斯这个名字就是从这个“冲刷”的意思来的。

[66] 在斯多亚主义的自然哲学中，灵魂是炽热的物质，它与神圣之火是同一的；星体同样也是炽热的和神圣的。这句冗长的话看来表示的意思是：净化后的灵魂与星体合一。

[67] 即地球，它与说话者所处的天堂位置相距甚远。

[68] 科尔杜斯是共和国时代的赞美者。

致波里比乌斯的告慰书^[1]

用巨石建造的城邦和纪念碑，如果你把它们与我们的生命相比，可谓持久的了；可是，如果你以自然法则的标准来衡量它们，又是易朽的，因为自然会毁坏一切事物，并使它们回复至起始状态。经凡人之手造出的事物，难道有什么是永远不朽的吗？世界七大奇迹，以及后世雄心勃勃之辈建起的更为奇妙的杰作，人们都终将看到它们被夷为平地。所以事实是——没有什么东西是永久的，甚至几乎没有什么东西是长久的；此物以一种方式崩坏，另一物又以另一种方式崩坏，尽管崩坏方式不一，然而一切有始之物同样必有终结。

甚至有人认为就连世界也有毁灭的可能，而（如果你认为这不是渎神不敬的念头）这包容着诸神和人类之一切作品的宇宙，有一天亦将分崩离析，陷入远古的混沌与黑暗中。既然连这个宇宙也终将毁灭（尽管无处可容宇宙陷落），那么，任何为个体的生命而哭泣者，任何为迦太基、努曼提亚（Numantia）、科林斯的废墟而感伤者，任何为一切或许比这些城邦还要宏伟的其他城邦的陷落而哀悼者，该有多蠢啊；任何因为命运之神（尽管终有一天她将犯下这样悍然的大罪）竟然没有放过他而对命运之神抱怨不已的人，该有多蠢啊！是谁作出了那样傲慢自负的臆断，竟然希望这毁灭一切事物的自然法则，单单饶恕他和他的亲人，竟然希望这甚至威胁着世界本身的自然法则，单单让某一个家庭免于毁灭？因此，一个人如果能想想：降临到他头上的事情在他之前的所有人都经受过了，而所有在他之后的人，也必将经受，那么就会感到莫大的安慰。在我看来，自然让一切事物都逃不脱最不堪忍受的东西，这正是为了给人们以安慰：尽管命运是残酷的，然而却又是一视同仁的。

再者，如果你能反省到，你的悲痛，无论是对于你为他的离去而悲痛的人，还是对于你自己，都不会带来任何好处，这对你有帮助必定不菲；因为你是不会乐意去延长那无益的悲痛的。如果我们可能通过悲痛而成就任何事情的话，因为我自己的命运^[2]与你的命运实有相惜之处，我是不会拒绝为你掬无尽的同情之泪的；我甚至会从因我个人的灾祸而滴尽泪水的眼眶中挤出一些泪水，只要如此一来便可对你有所助益。为何迟疑呢？让我们一同恸哭吧；我甚至还会提出自己的控诉：“哦，在所有人看来都极不公正的命运之神啊，迄今为止，你似乎一直都是珍爱这个人的，因为，多亏了你的缘故，他才机缘凑巧地赢得了那样多的尊崇，这让他的成功没有惹来嫉妒。可是现在，在恺撒还活着的时候，你却用他可能遭受的最大不幸来惩治他；你在对他进行方方面面的彻底勘察之后，你发现唯有在这一方向上，他才暴露在你的箭矢之下。因为你还能给他什么其他的伤害呢？你本应攫去他的钱财吗？可他从来就不是钱财的奴隶；即便是现在，他也仍旧视钱财如粪土，尽管他谋取钱财的机会是那样地多，钱财给他带来的好处，从未超出过藐视钱财的能力给

他带来的好处。你本应夺走他的朋友吗？可是你知道，他是那样讨人喜欢，以至于他可以轻易地以其他人替代他失去了的朋友的位置；因为在所有我曾见过的宫廷显赫之辈当中，我似乎发现他是唯一一位这样的人，交他这样的朋友，不仅会给所有人带来好处，而且更是他们的一种愉悦。你本应败坏他的好名声吗？可是就他而言，这名声已有那样牢靠的基础，甚至连你也难撼动分毫。你本应损害他的健康吗？可是你知道，他的心灵通过人文学术的研究已变得那样坚强——因为他不仅在书堆中长大，而且就出生在书堆中——以至于它能不受一切身体之痛楚的影响。你本应夺去他的生命吗？可是这一伤害仍是多么微不足道啊！他的声望已确保了他的天才的一生会很长很长；而他本人确立的目标就是：他应该让他的更好的部分^[3]持存下去，他应该通过创作雄辩的巨著让自己超脱必死的运命。只要学问还能得到些许的认同，只要拉丁语的力量和希腊语的优美还将继续存留，他就将因他本人的堪与那些巨人相媲美的天才（或如果说得谦虚些：他的全身心的投入），而与那些伟大天才一同留名。因此，命运之神啊，你已然发现，这是你可给他以巨创的唯一方式；因为一个人愈是优秀，他就会愈加频繁地遭到你的袭击——你这个不加分别地发泄怒火的、即便在仁慈之际也让人战栗的命运之神啊。对你而言，让他免于那样一次伤害是多么轻而易举的事——这个人过去一向是你施恩的对象呀，可你这次却不按惯常的方式随意地施恩与他。”

如果你愿意，在这些诉状上，让我们再加上更多的控诉理由——这位英年早逝的年轻人自身的品质。他是无愧于做你的兄弟的。你，无论从哪方面讲，都是一个最值得敬重的人，对你而言，一个配不上做你兄弟的人，根本就不能成为你悲伤的理由。所有人都可为他的品质作见证；他并不愿沾你的光，人们对他的称颂皆是针对他本人的。他身上没有什么东西是你不乐于赏识的。确实，即便是一位稍次的兄弟，你也会善加对待，然而就他而言，你的自然的情感，因为找到了适当的对象，就愈加淋漓尽致地展现了出来。他从不以伤害他人来让人感受到他的力量，他从未因为你是他的兄弟去威胁过任何人。他以你的谦逊为榜样塑造自己，他一直记得你是你家庭的怎样的骄傲，你为你的家庭担负的是怎样的职责；而他也是胜任这一职责的。无情的命运之神啊，你对于美德总是那样不公！在你的兄弟尝到自身的幸福之前，他就被从幸福中带走了。我知道，我只是拙劣地表达了我的愤慨；因为巨大的悲痛是难以表达的。可是如果言辞能起什么作用的话，就让我们再次一起抱怨吧：“哦，命运之神啊，你那样地不公，那样地残暴，你到底是什么意思呢？是对于你先前的仁慈的迅速反悔吗？你猛烈地攻击这家兄弟，你以那样一种残酷的掠夺伤害那样可爱的一群人，这是怎样一种残暴？你打算拆散那样一帮水乳交融的令人钦佩的年轻人（其中没有一个人可以离得开他的兄弟，而你也毫无理由把其中一个从他们中带走）吗？或者，你想表明经受了各种考验的正直无瑕全无用处吗？传统的质朴，难道也全无用处吗？当有无限机会获取无限财富时，却仍能保持自制，难道这也全无用处吗？对学问的诚挚而坚定的爱，难道也全无用处吗？一颗免

除了一切罪恶的污点的心灵，难道也全无用处吗？波里比乌斯悲痛不已，因为受到他的一位兄弟的命运的警醒，他害怕这样的命运会落在其他兄弟身上，所以他甚至害怕别人安慰他的悲痛。这是何等的羞耻啊：尽管恺撒对波里比乌斯恩宠有加，他却悲伤不已，痛苦难当！哦，不羁的命运之神啊，显然你的目的就在于此——你要表明无人能够受人保护而从你这里逃脱——是的，即便是受恺撒的保护也不行。”

我们还可以继续不断地谴责命运之神，可是我们却没有能力改变它。它残酷无情地矗立着；没人可以用指责撼动它，没人可以用眼泪、恳求影响到它；它不会饶恕任何人，也不会对任何人动恻隐之心。因此，让我们止住悲泣吧，那毫无用处；与其说悲伤能将死者带回到我们身边，不如说悲伤会先行将我们与他们联结在一起。而如果悲伤只会折磨我们而不会帮助我们，我们就应该尽快地将它弃于一旁，将心灵从其空虚的慰藉中，从在悲伤中求得的一种病态的愉悦中召唤回来。因为除非理性止歇住我们的眼泪，命运是不会那样做的。

来吧，向你的四周看看，审视一下所有的人——到处都有没完没了的十足让人悲泣的理由。累人的贫穷让这个人每天都要劳作，永无止歇的野心又在侵扰另一个人；这个人在为他的财富担惊受怕，过去他曾经衷心祈愿获得这笔财富，而现在，愿望的实现却又让其苦不堪言；落寞在折磨着这个人，而围在门口的人群又在折磨另一个人；这个人因为他有儿女而哀伤，那个人又因为失去儿女而悲悼。泪水才刚止歇，令人悲泣的事情便接踵而至。难道你还不明白，自然允诺给我们的是何等样的生活——她宣告人类呱呱坠地后的第一项行为就是哭泣？^[4]我们就是在那样的开端中出生的，以后整串的岁月也都与那样一种开端相合。我们就那样度过我们的一生，因此，对于这件我们必须如此频繁去做的事情，我们应当有所节制；当我们回首大量伤痛时，即使我们不应将泪水禁绝，至少我们也应对其有所警戒。对于那种我们对之有着频繁需求的东西，我们最需精打细算。

而且，这也将给你不小的助益——如果你细想一下，你为他而悲痛，但是他却最可能因为你的悲痛而不快了；因为他或者不希望你受苦，或者不知道你在受苦。因此，这样一种奉献毫无道理，因为如果你为他悲痛，而他却没有知觉，^[5]悲痛就没丝毫助益；如果他有知觉，你的悲痛也是令他不快的。我可以大胆地说，在这整个广袤的世界里，根本就没有一个引你的泪水为乐的人。你应当好好想想。难道你认为，你的兄弟对你有那样一种无人表露过的意向，即希望你退出日常职责——不再为恺撒服务——以便通过自我折磨损害自己吗？这不可能。因为他所给予你的，总是对一位兄弟的应有的爱，对一位父母的应有的尊敬，对一位上司的应有的殷勤；他希望你怀念他，却不希望给你带来苦痛。因此，你为什么要选择苦痛中憔悴呢？这种苦痛，是你的兄弟也希望消绝的呀，如果死者有知的话。如果是其他任何一位兄弟，对他的善意，我似乎可能还有些许的不确定，对于所有这些事情，我也可能会存疑，并说：“如果你的兄弟希望你受无尽泪水的折磨，他就配不上你的这份情

谊；如果他并不希望如此，就停止这令双方都感到苦痛的悲伤吧；一位无情的兄弟不应该以这种方式受人的哀悼，一位有情的兄弟不想以这种方式受人的哀悼。”可是就你的兄弟来说，他的手足之情已得到那样明确的证实，以致我们完全可以肯定，看到他这次的不幸让你悲痛难当，看到他这次的不幸以任何方式给你带来忧伤，看到他这次的不幸，竟然还给你那最不当承受如此巨大创痛的双眼带来因涕泪不止而生的病痛和衰竭，都是最令他苦痛的事。

然而，为了抑止你对那些毫无助益的泪水的爱恋，最为有效的是这种想法——你应通过勇敢承担命运之神的不公，以便为你的兄弟们作出表率。这就是伟大的将军们在灾难期间行事的方式——他们刻意装出快活的样子，通过佯装快活来掩饰不幸，以免士兵们也会同样变得怯懦起来（如果他们看到了领袖已精神崩溃的话）。你现在也必须做同样的事情。你要装出一副可掩饰你的情感的表情，而且，如果你能做到的话，就将你所有的悲痛统统地抛弃；如果你做不到，也要将它埋藏在心里，不要让它显露出来，并尽力让你的那些兄弟们都来效仿你（你在做的一切，在他们看来都是对的，你的表情可赋予他们勇气）。对他们而言，你应该既是他们的慰藉，也是他们的慰藉者；可是，如果你沉浸在你自己的悲痛中的话，也就难以抑制他们的悲痛了。

还有，这也许这也会让你免于过度的悲痛——如果你提醒自己，你所做的一切，没有一样可以保得住密。公众舆论已经分派给了你一个重要角色；你必须维系它。一大群慰藉你的人都环绕而立，他们要探查你的内心，察看它在面对悲痛时拥有多少力量，察看你是否只知道如何熟练地应对幸运，或者你也能勇敢地承担不幸。他们会密切盯视你的双眼！拥有更多的自由的人更容易隐藏自己的情感；你却不能自由地拥有任何秘事。命运之神已将你置于强光之下；所有人都会知道，你在你的这一创伤之下的行为举止——在遭受打击的那一刻，你是放下了你的武器，还是坚守住了你的阵地。从前，恺撒的宠爱把你提到了一个较高的等级，你的文学追求也已提升了你。一切庸俗的、低劣的东西都与你不相宜。然而还有什么事情比放纵自己、让自己在悲痛中彻底毁灭更为卑贱和软弱呢？尽管你与你的兄弟们拥有的是同等的悲痛，你却不能拥有与他们同等的自由；有许多事情，是其他人对你的学识和品质形成的评价所不允许你去做——人们要求于你的有许多，期许于你的也有许多。如果你希望能随意做任何事，你就不应将所有人的注意力都集中到你身上；事实上，你必须实现你许诺下的一切事。所有那些赞颂你的天才的成果的人，所有那些阅读了你的大作的人，所有那些不需要你的伟大却需要你的天才的人，都在注视着你的心灵。因此，当你做下任何与你要做一个贤人与学者的声言不相称的事情时，他们都会后悔曾经仰慕过你。你不能过度悲伤，而这也不是唯一一件你不能做的事情；你不能一直睡到白日时分，或者从公务的烦琐中逃离到那乡间憩息的闲暇中，也不能出国旅游寻欢作乐，来振作你那因在负有烦琐职责的岗位上持续地守护而疲惫不堪的躯体，或者让你的心灵沉浸于各式各样的表演中，或者按照你自己的意愿安排你的日程。许多事情，隐藏在拐角里卑下潦

倒之徒可以做，你却不能做。巨大的幸运，就是巨大的奴役。你不能由着你的意做任何事情。你必须倾听无数人的声音，有无数的陈情书^[6]必须要处理；从世界各地聚集到此的大堆事务，必须由你仔细斟酌，以便它能以适当的次序引起最为显赫的君王的关注。我说，你不被允许去哀泣。为了你能聆听偌多的哀泣者——为了你可以拭干那些身处危难之中并希求从恺撒的仁慈中获取宽恕的人的泪水，你必须拭干你自己的泪水。

迄今为止，我的提议涉及的只是比较温和的治疗法，不过它们对你还是会有帮助的；可是如果你打算忘却其他一切事情——那就想想恺撒吧。想想对他的浩荡皇恩的报答，你欠下的是怎样的忠诚、怎样的勤奋；尔后你就会明白，你不能在承载的负担下弯腰，就像他^[7]不能弯腰一样——如果真有像神话里讲述的那么一个人，他的肩膀擎起的是这片天空的话。即便是恺撒本人，这个一切事情都可做的人，也因同样的原因，有许多事情不能做。他的不眠保障了所有人的酣睡，他的辛苦护卫了所有人的安逸，他的勤奋换取了所有人的消遣，他的操劳赢得了所有人的休憩。在恺撒把自己献给茫茫世界的那一天，他就把自己从自己那儿夺走了；他甚至就像是永不停歇的、一直在轨道上运行的行星，从不能作稍许的停留，或为自己做任何事情。所以，在某种程度上，同样的需要也加在了你的身上；你也不能关心自己的利益或你的书籍。既然恺撒拥有着整个世界，你就不能浸于或欢愉，或悲痛或任何其他事情中；你应当把整个自己都献给恺撒。此外，因为你总是声称，恺撒对你而言比你自己的生命还重要，那么在恺撒健在之际，你抱怨命运之神就是不对的。只要恺撒还活着，你的亲人就活着——你就一无所失。你的双眼不仅不应有泪水，而且甚至应该是欢乐的；在恺撒身上维系着你的一切，他代替了所有的人。在他健在之际，如果你放任自己为任何事情流泪，你就缺乏对你的好运的感激之情；然而这与你通情达理的、忠心耿耿的性情是完全相违的。

此外，我还要为你开一服虽然不是更为有效，然而却更适用于私下使用的药方。每当你回转到你的家中之际，便是你的悲痛侵袭之时。因为只要你所景仰的人在你的眼前，悲痛便没有接近你的机会，恺撒主宰着你的一切；然而一旦你离开了他，悲痛就像找到了一个良机，它便埋伏着等待你的孤寂，悄悄地乘虚而入你的心灵空虚。所以，你没有任何理由让你的一丁点的时间脱离文学的影响。到那时，就让多年来受到你虔诚地挚爱的书籍来报答你吧，到那时，就让它们要求你充当它们的大祭司和爱慕者吧，到那时，就让荷马与维吉尔（人们对他们的感激之情不亚于对你的感激之情，而你希望能让更多的人知道他们^[8]）经常与你做伴吧；你交由他们去保护的时间实在是安全的。而且，尽你所能地去编写一部恺撒行传吧，这样，由他宫中作家写的传记就会引发千秋万代各种关于他的传记。因为就历史的塑造与写作而言，恺撒自己将为你提供最好的素材和模型。

我不敢进一步催促你这么做：以你特有的才能，去整理伊索

（Aesop）的故事和寓言——这一任务，是罗马的英才至今也未曾尝试过的。^[9]对于一颗遭受如此沉重打击的心灵，如此迅速地着手这种较为轻松明快的文体，确实是件艰难的事；然而，如果心灵能够从较为严肃的作品转到这些要求相对不那么严格的作品，你就可以把这种转变当做心灵已经重获其力量并再次回归自身的证据。因为前者所论述的主题的严格性，会使那依旧在受苦的、苦苦挣扎的心灵分散注意力；而对那必须舒展着额头去思考的后者，除非心灵已经完全回复了其本来的和谐，否则心灵就不能持续下去。所以，你的任务的第一步，将是关注更为严肃的主题，让你的心灵得到艰苦的历练，尔后，再以较为轻松的主题去缓解心灵的紧张努力。

还有一种极大的慰藉方式是：如果你经常反躬自问：“我是在因自己的缘故而悲伤，还是在因逝者的缘故而悲伤？如果是因自己的缘故，那么这一系列的情感便是无益的。我的悲伤的唯一合理之处也许是其高贵性，但是当它考虑个人利益时，也就开始背离了兄弟之爱了；就一个好人而言，在为兄弟悲伤时却精打细算，这是最不适宜的了。

如果我是因他的缘故而悲伤，我就必须确定在以下两种观点中，哪一种是正确的。如果死者毕竟已毫无知觉，我的兄弟就已经脱离了人生的一切不幸并且回复到了他出生前所处的状态，而且，因为他已经免除了一切不幸，所以他一无所惧，一无所求，一无所苦。那么，我居然为了一个永不再悲伤的人不止不歇地悲伤，这是多么愚蠢啊！然而，如果死者毕竟还保有某种知觉的话，那么此刻我兄弟的灵魂由于已经从长期禁锢中解脱了出来，终于成为了它自己的支配者和主人而狂喜，将享受自然的奇观，将从它所处的更高的位置俯视芸芸众生，能够更加靠近凝视那些神性事物^[10]（灵魂曾经长期徒劳地寻求着对它们的解释）。所以，对于那个或者幸福或者不存在的人，我为什么要在对他的思念中憔悴下去呢？为一个幸福的人悲伤是嫉妒，为一个不存在的人悲伤，是愚蠢。”

或者是这种想法导致了你的悲痛——正当巨大的幸福降临到他头上时，他却无缘消受？然而就在你念念不忘他已然失却的诸多事物时，他也应想想，这里还有更多他再也无须惧怕的事物。愤怒折磨不到他，疾病侵袭不到他，疑忌困扰不到他，那总是对他人的成功充满敌意的啃噬人心的嫉妒攻袭不到他，他将不会因担惊而心神不安，他将不会因随时改变其恩宠的命运之神的反复无常而提心吊胆。如果你细细地考量，他逃脱的东西多过他失去的东西。他将享用不了财富恩惠，也享用不了宫廷的特权——他自己的连同你的一道；他再也不会接受恩惠，也不会施与恩惠。难道你认为，他会因为失去了这些东西而不幸，或者会因为没有错失它们而幸福吗？相信我，一个不需要好运的人，相比于一个好运就要落到他头上的人，会更加幸福。所有那些以其华丽然而欺骗的诱惑来取悦我们的事物——金钱、地位、权势，以及人类在其盲目的贪婪下艳羡不已的其他许多东西——只会给它们的所有者带来忧烦，在旁观者的心中激起嫉妒，最终也会毁了那个它们为之增光添彩的人；它们更多

的是一种威胁，而非一件善物。它们不可靠又不确定，从来就不能被人幸福地拥有；因为纵使不应为未来发愁，然而仅仅对巨大幸运的维持，就是让人忧心忡忡的。如果我们打算相信一些对真理有着更加深刻的洞察的人，整个人生都是一场折磨。一旦陷入了这片深不可测的、动荡不已的海洋，这片随着变换的潮汐涨涨落落的，一会儿以好运的突然降临将我们举起，一会儿又以更大的损失将我们冲下并一刻不停地将我们抛来抛去的海洋，我们就再也无法固定地待在一个地方；我们在高处晃荡，被到处抛掷，彼此碰撞，有时还会遭到毁灭，并时刻为毁灭而忧虑；对于那些航行在这片海洋（它风暴频频，而每次的风暴都能影响到它）上的人而言，除了死之外，根本就不存在什么港湾。所以不要妒忌你的兄弟现在的状态——他在长眠。最终他自由了，最终他安全了，最终他成就了不朽。他离开了继续活着的恺撒和恺撒的所有子孙，他离开了继续活着的你和你们二人的兄弟。当命运之神仍旧站在他的近旁，以她慷慨的双手施恩之时，在她还没来得及对她的恩惠作任何改变之前，他就离开了她。他现在在空旷无疆的天空中狂喜着，他已从一个卑俗的沉沦的地方，急速飞升到那个地方（不管它是什么），那个地方会用其热情的拥抱，接纳那些从桎梏中解脱出来的灵魂；他现在在那里徜徉，他以极度的狂喜，勘察自然的一切福祉。你错了——你的兄弟并未失去白日之光，相反，他赢得了更加纯粹的光明。去那里的路对我们所有人而言都是一样的。我们为什么要为他的命运哀悼？他并未离开我们，而只是走在了前头。相信我，在死亡这种命运中存有巨大的幸福。我们确定不了任何事情——甚至确定不了一整天的事情。在真理的昏暗不明之处，有谁能够预言，死神是要存心伤害你的兄弟呢，还是想要谋划他的幸福？

请在所有事物上保持公正。这种想法也必将给你慰藉——你并未因为失去了一位兄弟，便受到了什么不公的对待；相反，因为你能那样长久地拥有和享受他的挚爱情感，你其实是蒙受了恩惠。不尊重赠予者对赠品的支配权的人，是不公的；那不将他所获得的一切当作是收益，却将他所归还的一切当作是损失的人，是贪婪的。那将欢愉的终结称作一种不公的人是忘恩负义者；那认为除非幸福就在眼前，否则幸福就毫无愉悦可言的人，那不能也从过去的幸福中找到慰藉、不感到逝去的幸福因为无须担忧其终结而更加稳固可靠的人——这人便是一傻瓜。那认为他只能从他现在拥有的和看到的事物中获得愉悦，而把他曾经享有的这些同样的愉悦当作虚无的人，他把他的愉悦限制得太狭窄了；因为所有的愉悦都会迅即离我们而去——它流淌不息，飞速消逝，在几乎还未来临之前便已远去。所以我们的思绪必须转向已然逝去的时光，我们必须记取一切曾经带给我们愉悦的事物，我们必须对它进行反复地咀嚼；对愉悦的回想比现实的愉悦更加持久可靠。那么，就把这当作你最大的幸福吧——你曾经拥有一位杰出的兄弟这事实！你没有理由去想着你本可再拥有他多长的时间——相反，你应该去想你曾经拥有了他多长时间。自然把他给予了你，恰如她给予其他人以他们的兄弟一样，然而却不是作为一件永久的财产，而是作为一宗借贷；在她看来最适合时，她

就会收他回去；引导她行事的，不是你已经充分拥有了他，而只是她自身的法则。如果有人因他不得不偿还借来的钱财而气愤——特别是那种他无须付息使用的钱财——难道他不会被人认作是个不义之人吗？自然把生命赋予了你的兄弟，她同样也把生命赋予了你。如果她要求你的兄弟早点偿还她的借贷，她只不过行使了她自己的权利；错并不在她，因为她开出的条件是众所周知的；错误倒在人类心灵的贪求，人类的心灵经常忘记了自然是什么。除非有人提醒，人类的心灵从来就不记得他们自己的命运。因此，为了你曾经拥有过那么一位好兄弟，为了你曾有机会享有他而欢欣吧；尽管这段时间比你所希望的要短暂，还是把它当作极大的好处吧。细想起来，拥有他是最令人愉悦的；失去他，也是人类的命运。如果一个人因为未能足够长时间地享有兄弟之乐而悲伤，却不因为那样一种幸福毕竟曾经属于他而欢欣，没有什么事情比这更不和洽的了。

“可是，”你说，“他被出其不意地从我身边夺走”。所有人都被他自己的轻信所蒙蔽，在涉及他的所爱时，他更是刻意忘却人类必死的命运。可是自然已经昭示，任何人都逃脱不了她苛严的法令。每天，相识者与陌生人的葬礼都在经过我们的眼前，可我们却视而不见，我们只把那种事件（对于它的来临，整个人生一直在警示我们）当作突发的。因此，这并非命运之神的不公，而是人类心灵的悖逆，因为心灵对一切事物的不知餍足的贪婪，故恼怒于离开一个它仅仅被有条件地允许来到的地方。当某人听闻爱子的死讯，却发出这样的堪与一位伟人相称的话语：“当我生下他时，我就知道他是要死的。”^[11]这样的人不知要正直多少。我们根本无须惊奇，那样一个人的儿子，是个能够慷慨就死的人。他并未将爱子的死讯当作一件怪事；因为既然一个人的一生，不过是段通向死亡的旅程，他会死，这又有什么值得惊奇的呢？“当我生下他，那时我就知道他是要死的”，他说。而后他还说了几句甚至表现出更大智慧和勇气的话语：“正是为了死亡，我才养育了他。”我们所有人被养育大，都是为了这个目的；所有降临人世者，注定都是要死的。所以让我们为将要被赋予我们的一切欢欣吧，当我们接到偿还的要求，就让我们把它还回去吧。命运女神这次逮住这个人，下次又逮住另一个人；她不会漏掉任何人。那么，就让心灵随时做好准备，让它永远不要惧怕一切必然发生的事情，让它总在预想可能发生的一切事情。

我有何必要向你讲述将军们及他们的后裔？我有何必要向你讲述那些因担任多次的执政官职务或因为累累战功而闻名，现已完成了其职责的人？所有的王国连同它们的国王，臣民连同他们的统治者，都已魂归九泉；所有的人，甚至可以说所有的事物，都在为他（它）们的末日做准备。他们并非全都有着相同的结局，生命会在这个人的事业中途抛弃这个人，它也会在另一个人事业刚刚起步时离开那个人，它还会在另一个人垂垂老矣，已到油尽灯枯、急于辞世时，才不情不愿地放开他；这个人在一个时间死去，另一个人在另一个时间死去，然而我们所有人却都在向着同一个地方行进。我不知道，究竟是对必死性的法则一无所知更加愚蠢，还是拒绝遵从这一法则更加狂妄。

现在，让我们转向那些因你的天才的努力而闻名的诗篇，你用那样精湛的技巧将它们变成了散文，以至于尽管它们的诗歌形式已不复存在，却依然保有其所有的魅力（因为你已经那样出色地完成了将它们从一种语言转换成另一种语言的这一最艰巨的任务，以至于它们的一切优点都一道进入了这另一门语言当中）——随你的愿，挑选这两位作者中的任何一个，你将发现，在他们的作品中，没有一本未曾提供无数人生变迁的例子，没有一本未曾提供无数出人意表的不幸的例子，没有一本未曾提供无数因这种或那种原因让人淌涌泪水的例子。读吧，用你在强有力的话语中表现出的巨大气势诵读吧；突然的中断、诵不出言辞的气势，都会让你觉得羞惭的。千万不要让这种事情发生：所有把你的作品当作典范来尊崇的人，都会奇怪那样一副轻易崩溃的精神，怎能写出那么有力而深刻的作品。

你不如从折磨你的思绪，转到你所拥有的众多可提供给你巨大安慰的事物上来，看看你的令人敬佩的兄弟们，看看你的妻子，看看你的儿子；对于这份不公正的惩罚，命运之神已经用他们所有人的生命来向你寻求和解。你有许多人的挚爱情感可以依靠。你让所有人都以为，你为一个人而生的悲痛，比这许多可为你提供安慰的事物都重要。让自己从这种羞耻中走出来吧。你知道，他们所有人都和你一样，一直在受着折磨，你也知道，他们拯救不了你——非但如此，就他们而言，他们甚至希望你能拯救他们；他们的学识比你少，他们的承受能力也就比你小，而你也就越加必要勇敢承担这共同的不幸。而且，与许多人分担悲痛，这本身就是一种安慰；因为，如果悲痛被散发到众人当中，留下给你的那一份必定就小。

我还将不停地让你反复想到恺撒。在他统治这个世界时，在他展示用恩惠保卫这个帝国比用武力要强出不知多少时，在他掌管人类事务时，你对任何损失都不必担心；在这一泉源中，有着你充足的防护、丰厚的慰藉。振奋起来吧，每当你泪水盈眶，就让你的双眼注视在恺撒身上；一看到他那极度的伟大和他的神性的光辉时，泪水就会干涸的；他的卓越会令双目晕眩，以至于它们看不到其他任何东西，只会一直盯着他本人不放。他，这个你日夜看到的人，这个你一直景仰着的人，必须充满你的内心，你必须请他来支持你对抗命运之神。而且，他的仁慈是那样的伟大，他对所有追随者的亲切的厚待是那样的伟大，我毫不怀疑，他已经在你的这个伤口上涂上了许多止痛药：我毫不怀疑，为了抑止你的哀伤，他已供应了许多事物。而且，即使这些事情他一样都没做，对你而言，难道看到和仅仅想到恺撒，这本身不是立即就可以成为最大的安慰吗？但愿诸神和诸女神能把他长期借给人间！但愿他的成就堪与圣奥古斯都的比肩！但愿他能比圣奥古斯都还长寿！只要他还活在人世上，但愿他就不会知晓他家中有人会死！但愿他能用长长的论证推荐他的儿子^[12]为罗马帝国的王，但愿他能证明他是他父亲的同僚，而不是他的继承人！但愿我们迟一些知道他的族人要为他祈求天堂！

哦，命运之神，不要让你的手触及到他，除了你对他施恩之外，不

要在他身上展示你的力量吧。就让他治愈长期病痛困苦的人类吧，就让他将所有因以前国王^[13]的疯狂搞得乱七八糟的事物归于原位吧！但愿这轮照耀着渊薮深陷、暗无天日的世界的红日，永远生辉！但愿他为德国带来和平，但愿他能开发英国，^[14]为他父亲的胜利和新的胜利再次庆贺！而在他的诸种美德中占据首要地位的仁慈，将燃起我的希望：我也必将目睹他的诸多美德。因为他在贬抑我时，并未下决心对我永不录用——不，他甚至从来就没有贬抑我；相反，在我遭到命运之神的侵袭，即将倒下时，他抑制了我的跌倒；在我正陷入毁灭时，他用他那神性之手的抚慰力量，令我轻柔地落下；他为了我向元老院恳求，他不仅给了我生命，他甚至为我求得了一条命。^[15]让他关照这事吧——让他按照他的意旨考虑我的案子吧。要么他的正义会判定这是好的，要么他的仁慈会使这事成为好的；不管他判定我是无辜的，还是他希望我是无辜的——在我的眼中，二者都同样展示了他的仁慈。同时，我自身之悲惨遭遇的最大安慰，就是看到他的仁慈广布于整个世界；因为即使在我被流放的这个偏远角落，他的仁慈也让许多多年来陷于身败名裂之下的人重见天日，让他们的冤情重新大白于天下，我并不担心我是唯一的那个被他的仁慈所遗漏的人。然而毕竟是他本人最清楚应当拯救每个人的时间；就我而言，我将努力做到不让他羞于拯救我。哦，恺撒，你的仁慈多么神圣，它让你治下的流放者，比新近在盖乌斯治下的王子们生活得还要安宁！他们不会心神不安，也不会时时刻刻以为会有刀剑相加，不会因看到每艘船的来临而抖缩；有了你，他们不仅可以限制命运之神的残暴，而且抱有命运之神会更加仁慈祥和的希望，而不管她实际如何。人们应当知道，那些霹雳确实是最公正的，它们甚至会让它们曾经严惩过的人敬拜它们。

所以，这位堪称全人类之普遍安慰的王，如果我没完全弄错的话，已经让你的精神重新振作了起来，他已经在那样严重的一个创口上敷上了更加有效的药物。他已经在各方面激励了你；凭借他的博闻强记，他已经向你提供了所有能够把你的心灵带到一种宁静状态的范例；他已用他惯常的雄辩，将所有圣贤的告诫置于你的面前。所以，没有人能比他更好地将安慰者的这些能力集于一身。言辞，一旦由他说出，就好似神谕，具有非凡的力量；他的神性的威严，会让你的悲痛的一切锋芒得到消解。那么，就试想他如此对你说：“在命运之神挑选出来进行剧烈的伤害折磨的人当中，你并非是唯一的一个；在整个世间，没有一个家庭，也从来没有一个人，没有供其哀悼的对象的。我将略过大众的例子，这些例子，尽管它们分量较轻，但却也是不计其数的——我将让你把注意力集中到纪事表^[16]和国家编年史上来。你看到所有这些摆满了恺撒家族的大厅的半身像了吗？所有这些人，都是以曾有某些不幸降临到他们亲人身上为标识的；所有那些其荣耀足以令时代增辉的人，或者因对亲人的渴念饱受折磨，或者他们的亲人因对他们的渴念而承受最痛苦的心灵煎熬。”

“我何有必要提醒你记起西庇奥·埃弗里卡努斯呢？在他本人流放期间，却获悉了他兄弟的死讯。这位把他的兄弟^[17]从监狱中抢夺出来的

兄弟，却不能从命运之神那里夺回他的兄弟。埃弗里卡努斯的兄弟之爱向所有人彰显了他对平等权有多么蔑视；[18]因为，就在他把他的兄弟从法庭传唤人的手中解救出来的那一天，他（尽管没担任公职）还干预了一位保民官的多项举措。然而正如他在为他的兄弟辩护时一样，在为他的兄弟而悲痛时，他也展现出了其精神的同样伟大。我有何必要提醒你记起西庇奥·艾米里安努斯（Scipio Aemilianus）[19]呢？他几乎同时看到他父亲的胜利和他两位兄弟的葬礼。然而，尽管他当时不过是位少年，甚至可说是个男孩，他却以与一位大丈夫相称的无畏勇气，承受住了那次在紧接保路斯的胜利前后降临到他家中的突然不幸，他始终坚信，西庇奥不会让罗马城失望，迦太基也不会比罗马城更长久。

“我有何必要提醒你记起两位卢库里（Luculli）？他们之间的纽带，唯有死亡才将之打破。我又有何必要提醒你记起庞培一家？残酷的命运之神甚至不允许他们在一次灾难中共同死去。首先，塞克斯都·庞培就比他的姊妹[20]活得更长，因了他姊妹的死，将罗马人紧密联系在一起的和平时纽带断除了，他同样比他杰出的兄弟活得更长，命运之神把他的兄弟高高举起，目的只不过是把他的这位兄弟从顶点拽下，这个高度并不亚于她把他的父亲拽下来的高度；然而，即便在这次不幸之后，塞克斯都·庞培还经受了不止重压，其中不仅有悲痛的重压，还有战争的重压。因死亡而隔绝的兄弟的例子，比比皆是，不可胜数——不只如此，人们几乎还从未见过有什么兄弟是一起老去的。可是我将只限于列举我自己的家庭的例子。谁会如此缺乏情感和判断力呢？谁会在知晓命运之神甚至垂涎恺撒一家人的眼泪时，却为命运之神将悲痛带给其他人而抱怨。

“圣奥古斯都痛失了他亲爱的姊妹奥克塔维亚。即便是他，这样一个自然预定其上天堂的人，也不能免除悲恸的命运——非但如此，他还受到种种亲人丧亡的侵袭，当他计划好让其外甥当继承人时，却又失去了他。我不去逐一枚举他的不幸，简而言之，他失去了他的养子，[21]他的子女，他的孙子，当他逗留在人间之中时，没有谁的遭际比他的遭际更能显明他更像一个凡人了。然而，他那颗可以承担所有事物的心灵，亦勇敢地承担了这许多深切的痛楚，圣奥古斯都作为胜利者，不仅高居于异国之上，而且高居于悲痛之上。

“盖乌斯·恺撒，圣奥古斯都的孙子，我的伯祖，在他刚成年时，便失去了他深爱的兄弟卢西乌斯（Lucius）；作为罗马青年之王，[22]就在他准备帕提亚战争（Parthian War）期间，失去了年岁相当的另一位‘王’。相对于他后来的身体创伤而言，这种心灵上的创伤要沉痛得多；可是他极其正直勇敢地将二者都承担了下来。

“当我的伯父提比留斯·恺撒正在拓展德国的偏远疆域，令最凶残的部落臣服于罗马的威权之下时，却失去了他的弟弟，也就是我的父亲杜路苏斯·格马尼库斯（Drusus Germanicus），此时他把弟弟抱在臂弯，印上最后一吻。然而，他不仅控制住了自己的悲恸，同时还要求他人控制住悲恸；当整支军队不仅悲不自胜，甚至心神涣散，要求受人爱戴的

杜路苏斯的遗体归为己有时，他强制军队遵守罗马的哀悼方式，并且下令，不仅要在战斗中，而且也要在悲恸中遵守戒律。然而，如果他没有首先止住自己的眼泪，他就难以止住他人的眼泪。

“我的祖父马克·安东尼，这个除他的征服者之外堪称首屈一指的人物，正当他整顿国家秩序时，正当他作为三雄联盟的成员之一，^[23]看不到任何人在他之上——更确切地说，除了他两个同盟者之外，看到所有人都在他之下时，却听闻他的兄弟被处决的消息。哦，不羁的命运之神啊，你把人类的不幸当作了怎样的消遣儿戏！就在马克·安东尼登基为王，手握其国人的生杀大权时，他的兄弟却正被下令处决！然而那样的惨痛，马克·安东尼却以与他曾经忍受其他一切不幸时同样崇高的精神忍受了下来，而这就是他的哀悼——以二十军团^[24]的鲜血祭奠他兄弟的亡灵！

“然而还是让我们略过其他一切例子，对其他的死亡闭口不谈吧，即便是我自己，命运之神也曾让我两度感到丧失兄弟的惨痛，她知道我曾有两次可能会受到伤害，然而她也知道我是不可征服的。我曾痛失我的兄弟格马尼库斯，我是怎样地深爱他，所有那些知道挚爱的兄弟是怎样地深爱他们的兄弟的人，肯定都会理解；然而我压制住了我的情感，我既没丢下一位友爱兄弟应做的分内之事，也没做下一件君王不宜的行径。”

因此，相信这些都是国父为你举的例子吧，相信他已向你表明所有东西如何在命运之神面前都不是神圣不可侵犯的吧，即便是那些神灵出没的家庭，她也敢于让其历经丧亡之苦。所以，让所有人都不要惊奇于她的任何残虐或不义之举；这个残虐成性的命运之神甚至如此频繁地摇撼英雄之位，所以，在她袭击私人家庭时，她怎么会去考虑正义或自制呢？尽管我们尽情指责她，尽管我们不仅自己抗议，而且代表所有人抗议，她也不会因此而改变；她仍会弃所有恳求和所有抱怨于不顾，我行我素。命运之神在处理人类事务时向来如此，也永远都会如此。从来她就是无所不敢为，以后她也是无所不敢为；她会怒气腾腾地踏过一切场所，仿佛这一直就是她的习惯，有着伤害癖的她，甚至敢于踏入途经诸神庙宇的房屋，^[25]她会以悲痛作服饰去装扮获得殊荣的门庭。如果她还没有决心彻底毁灭人类的话，如果她还会眷顾罗马的称号，但愿我们可以用共同的祝愿，获取她的这一特许——这位被赐予人类堕落地之王被她奉为神圣，就像所有人都尊奉他为神一样！就让她从这位王那里学会宽恕吧，就让她宽厚地对待这位最仁慈的王吧！

所以，你应该将你的目光转向这些人——我刚刚作为已上天堂者或即将上天堂者提到的那些人——并平静地顺从命运之神，她现在也正要向你发起攻击了。这种攻击，即便是那些我们凭他们的名起誓的人，也不能幸免；只要一个人模仿众位英雄是可能的，在忍受和克服悲痛方面，你就必须模仿这些人的坚毅。尽管在其他事情上有着等级和出身的重大差别，但所有人都可获致美德；一个人只要相信自己与美德相称，美德就会相信没有人是与她不称的。毫无疑问，你最好是模仿这些人

——他们尽管对自己不能免除这种厄运感到愤慨，然而却判定在这方面把他们放到与其他人同样的水平上，并非不义，而是必死性的法则；他们不会以过多的悲痛和愤怒，也不会以一种软弱的和女人气的方式，去忍受降临到他们头上的厄运；因为感受不到不幸不能算是人，而不去承担它也算不上有男子汉气概。

然而，既然我已经把恺撒家族的所有人都匆匆过了一遍（命运之神已经从这一家族中攫走了许多的兄弟姐妹），我就不能忽略一个应该被从恺撒家族除名的人，一个自然作为人类的毁灭和羞耻而生产出来的人，一个彻底地糟蹋和毁灭这个现在已被最仁慈的君王的恩惠重新缔建起来的帝国的人。在失去了他的姊姊德鲁塞拉（Drusilla）后，盖乌斯·恺撒，一个以奢侈的方式纵情悲痛一如其纵情放荡的人，逃离出其同胞的视线和圈子，不去参加其姊姊的葬礼，不去向她献上例行的祭文，而是躲到他在阿尔巴（Alba）的别墅里，试图以骰子戏、赌盘和其他诸如此类的令其无暇他顾的低俗游戏，来缓解其因姊姊去世而感到的深刻悲痛。这对帝国是怎样一种羞辱啊！赌博便是一位为其姊姊而哀悼的罗马国王的安慰！就是这位神经质的、反复无常的盖乌斯，有时任由他的头发胡子疯长，有时又把它们剪个精光，漫无目的地沿着意大利与西西里海岸游荡，他从来就不明白他是希望他的姊姊受人哀悼，还是受人敬畏，在他为了纪念他的姊姊而修建庙宇和神龛^[26]的整个期间，他会对那些没有表现出足够悲痛^[27]的人施加最严酷的刑罚；这都是因为他在承受不幸之打击时缺乏自制，也正是因为这种自制的缺乏，在因幸运而趾高气扬时，他便得意忘形。但愿每个有男子气概的罗马人都不要学他的样——他要就不就以不合时宜的娱乐排遣他的悲痛，要不就以可耻的怠忽和卑劣助长这种悲痛，要不就以给别人带来苦难这种最不人道的慰藉求取解脱。

可是，你却无须改变你的习惯，因为，你确实已经教会了自己去热爱那些研究，这些研究既能最适当地提升幸运，又能最轻易地减轻苦难，同时它们既是人类最伟大的装饰品，又是人类最伟大的慰藉。所以现在就更专致地潜心于你的研究吧，现在就把它们作为你心灵的壁垒将你自己包围起来吧，为的是悲痛无从找到通达你的突破点。而且，你还可以通过在作品中表达哀思，去延长人们对你兄弟的追忆；因为在人类的成就中，这是唯一一件风暴不能损伤、时间的流逝不能毁坏的成就。所有其他成就，不管是那些石头和大理石块垒叠而成的，还是竖立在又高又大的土堆上的，都不能赢得长时间的记忆，因为它们本身也是要毁坏的；可是天才的名声是不朽的。你就慷慨地把你的天才用到你兄弟身上吧，通过你的天才让人们铭记他的名字吧。相对于以一种徒劳的悲痛去哀悼他而言，通过你的不朽的天才去令他永存，这样会更好。

就命运之神本身而言，即便眼下在你面前为她辩护是不可能的——因为她所给予我们的一切在你看来都是可憎的，这仅仅因为她从你那里夺走了一样东西——然而一旦时间的流逝让你变成一位更加公正的法官，为她辩护仍然是必要的；因为那时你就能恢复对她的好感了。因为

她为了抵消这一不公，已经提供了许多东西；为了弥补这一不公，她还将赋予你许多东西；实在讲来，就是这件她现在已经取走的东西，也是她本人施与的。因此，不要再以你的天才与你自己对抗吧，不要再助长你的悲痛吧。你的雄辩，有可能令实际上微不足道的东西显得紧要尊贵，也可能降低事物的重要性，将重要的事物变成只是微不足道的东西；然而还是让这种雄辩在其他情境下保持它的前一种力量——眼下还是让它全力给你安慰吧。然而即便是到了此刻，你也应考虑这是否不是多余的；因为自然需要我们有些悲痛，可是超出这些悲痛之外就是虚荣心的结果了。我从来就不会要求你连一点点的悲痛也没有。我清楚地知道，有这么一些人，他们的智慧与其说是勇敢，不如说是严苛，他们否认贤哲会悲痛。^[28]然而在我看来，这种事情从来就不可能发生在这种不幸上；如果他们真能对这种不幸无动于衷的话，命运之神就会逼他们放弃自己狂傲的哲学的，会逼迫他们承认事实，即便这违背他们的意愿。只要理性能够除去悲伤中过度的、多余的东西，她就已经成功地完成了她的任务；任何人都不能希望或要求理性能够让我们感受不到丝毫的悲痛。还是让她维持一种中道吧，这种中道既不像那种漠不关心的状态，也不像那种疯狂迷乱，它会将我们保持在这样一种状态，这种状态是一颗充满深情的而非一颗神志失衡的心灵的标志。让你的眼泪流淌吧，可是也要让它们止歇；让你的胸膛发出最深沉的叹息吧，可是也要让这叹息有个尽头；你要能支配你的心灵，以便既能赢得贤哲又能赢得兄弟们的赞赏。要让你自己以经常回想起你的兄弟为乐，你要既愿在你的谈话中经常地提起他，又愿通过不断的回忆去勾勒他的形象。所有这一切，只要你是快乐地而非涕泪涟涟地想他，你就能够做得到；因为心灵如果一想到某个主题就悲哀，那它就会从这个主题面前退缩，这是自然而然的。想想他的谦逊，想想他在人生之事上的机警，想想他做事的勤奋，想想他对诺言的信守。向其他人详陈他的一切言行吧，你自己也要回想他的这些言行。想想他过去是怎样的，想想如果他还活着，人们可能会希望他变成什么样。因为对于那样一位兄弟，什么承诺都能实现。

我已尽我所能地以一颗因长期不用而衰朽迟钝的心灵，将这些事情串在了一起。如果它们在你看来配不上你的智慧，或者不足以疗治你的悲痛，请理解一个被自己的不幸紧紧攥住的人是如何不能从容地安慰他人的吧，请想想拉丁词语是如何不会自动浮现在这样一个入脑中的吧，此人耳中时刻充满着野蛮人的粗俗聒噪，而这些粗俗的聒噪，即便是一个相对比较文明的野蛮人，也会感到苦恼不堪的。

[1] 此文的开端佚失了某些部分。因兄弟亡故而成塞涅卡告慰对象的波里比乌斯（Polybius），是一位在克劳迪乌斯治下财势显赫的释奴。他曾经做过皇帝的文学顾问（*studiis*）（见苏伊托尼乌斯《罗马十二帝王传》，第五卷，第28节），担任处理写给皇帝的请愿书的翰林职位（*libelis*）。

[2] 塞涅卡是在科西嘉岛（Corsica）写这封信的，当时他在克劳迪乌斯治下被流放到这个地方。

[3] 即他的精神。

[4] 卢克莱修提供了这一古老口头禅的著名例子。另外参见莎士比亚 (Shakespeare), 《李尔王》(King Lear), 第四幕, 第六场:

当我们生下地来的时候, 禁不住放声大哭, 因为我们来到了
这个尽是些傻瓜的大舞台上。

[5] 伊壁鸠鲁主义者教导说, 灵魂会随肉体的消灭而消灭。

[6] 波里比乌斯的翰林职位的任务是处理写给皇帝的陈情书和请愿书, 并以皇帝的名义起草回复。

[7] 即, 擎天神阿特拉斯 (Atlas)。

[8] 波里比乌斯已经把荷马史诗翻译成了拉丁文, 把维吉尔的诗歌翻译成了希腊文。

[9] 塞涅卡忽略了这样一个事实: 在提比留斯治下享有盛名的菲德洛斯 (Phaedrus) 已经把伊索的寓言变成了拉丁诗。

[10] 在许多斯多亚主义者的教导中, 天体与诸神是同一的。

[11] 这里和后面的引文选自恩尼乌斯 (Ennius) 的悲剧《特拉墨》(The Telamo)。这里指的是特拉墨的儿子, 死去的亚甲克斯 (Ajax)。

[12] 这里指的是麦瑟琳娜 (Messalina) 的儿子布列塔尼库斯 (Britannicus)。克劳迪乌斯真正的继承人是他的继子尼禄。

[13] 指疯狂的卡里古拉。

[14] 克劳迪乌斯统治的主要成就是征服英国 (公元43年)。

[15] 塞涅卡遭遇不幸的这些细节, 并不为人从任何其他来源知晓。他遭放逐的原因一般认为起于他与卡里古拉的臭名昭著的姊妹朱莉娅的密谋。

[16] 高官历年的记录, 如特使年表 (Fasti Consulares)。

[17] L.科耳涅利乌斯·西庇奥·阿撒阿提库斯 (L.Cornelius Scipio Asiaticus), 在他公元前190年征服叙利亚 (Syria) 的安提奥库斯之后, 被控收受了国王的贿赂, 挪用了付给政府的钱。

[18] 即, 政府的共和形式。

[19] 这是个被收养的西庇奥, 论出生是伊米里乌斯·保路斯 (Aemilius Paulus) 的儿子。保路斯在公元前167年战胜了马其顿的珀耳修斯 (Perseus)。他的两个年纪较小的儿子, 一个在他胜利的前几天死去, 另一个在他胜利后的几天也死去了。这位西庇奥, 人们更熟悉的是他的称号“小埃弗里卡努斯”, 他在公元前146年摧毁了迦太基。

[20] 从下文看, 塞涅卡似乎混淆了塞克斯都的姊妹庞培娅与恺撒的女儿、老庞培的妻子朱莉娅。

[21] 首先是马塞卢斯 (Marcellus), 后来是朱莉娅的丈夫M.阿格里帕 (M.Agrippa)。

[22] 骑士们赋予这些青年的荣誉称号。

[23] 公元前43年由屋大维 (Octavius)、安东尼、雷必达形成的联盟。

[24] 指他在公元前42年的腓力比 (Philippi) 打败了卡西乌斯和布鲁图斯领导的共和国军队。

[25] 可能是指帕拉廷 (Palatine) 皇宫两旁立有庙宇这件事实。

[26] 摆神像的地方。

[27] 即, 他们已经接受了她是神的化身的观念, 没有把她当作一位死者来哀悼。

[28] 那是较为严苛的斯多亚主义者的学说。

致母亲赫尔维亚的告慰书

我那世上最好的母亲呀，我常常产生去信慰问你的冲动，^[1]然而每次我都遏制住了这一冲动。促使我如此大胆地想要慰问你的原因是多方面的：首先，当我想到即使不能止住你的悲泣，至少可以拭去你的眼泪时，我就觉得应该先把自己的一切灾难撇在一边；而且，我深信，如果我先从我自己的不幸中站起身来，我就会有更多的力量去让你振奋。此外，我担心命运之神尽管已被我击败，却仍有可能征服我的某个至爱亲人。因此，在捂住自己的重创的同时，我尽力匍匐前行，为你包扎伤口。另外，又有一些原因让我暂缓实施我的意图。我知道，在你的伤痛剧烈如初之际，我不应该触动它，以免恰恰是我的安慰之辞，却触发或加剧了你的伤痛。因为就像对付身体上的疾病，不适当地施用药物是最为有害的。于是，我一直都在等待，直到你的悲伤的强度自行减退，悲伤带来的痛楚也因时光的流逝而淡化，渐渐可以经得起治疗；我一直都在等待，直到你的悲伤可以经得起触碰与处置。此外，尽管我翻阅了所有的著述^[2]，这些著述都是最著名的作家为镇抚和抑止悲伤而作，可我却未能找到一部，是作者本人在亲人们为他哀叹之际，却去慰解亲人们的；于是，在这样一个前所未有的处境中，我迟疑了，我害怕我的言辞起到的作用可能不是慰藉，反倒是雪上加霜。而且，一个从自己的棺槨中探出头来安慰他的亲人的人——他又何必要说些新奇的话语，却不去利用那些普通平常的安慰形式！但是，所有过度的悲痛，其巨大程度必然会攫走措辞的能力，因为它常常甚至会把声音都哽噎住。然而我仍然要尽我所能尝试一番，这并非因为我对自己的雄辩信心十足，而是因为，我自己有能力充当安慰者这一简单的事实本身，就相当于最有效的安慰。我希望，对我有求必应的你当然也不会拒绝——尽管一切悲痛都是顽固的——让我为你的悲痛立一界限。

你看，因为你的纵容，我应承一件多大的事情。我并不怀疑，我对你的影响力比你的悲伤要大，尽管对不幸者而言，悲伤的影响力最大。所以，我不能立即与你的悲伤交战，我首先会赞成它，放任它的滋长；我还会揭开所有已经愈合的疮口。可是有人会说：“召回早已隐退的不幸？当心灵连一种悲痛都难以承受时，却让它把它的一切悲痛尽收眼底，这是哪门子的慰解？”可是让他想想，任何时候，当疾病已然恶化到那种程度，以至于治疗也不能抑止其恶化的势头，那么，它们通常就得逆向的方法加以治疗。所以对于患病的心灵，我会把它的一切苦痛、一切悲惨的形容都展现出来；我的意图不在于以温和的手段去疗治它，而是要烧灼它、祛除它。那么我会赢得什么呢？我会让一颗曾经战胜过那么多苦痛的心灵，羞于再去为了一块躯体上的创伤悲痛，这块创伤不过是因为它的伤疤而特别醒目罢了。所以，让那些人不断地哭泣呻吟吧，让那些人在微不足道的伤害面前昏厥过去吧，他们娇弱的心灵在长

久的幸运之下已经是不堪一击了；可是让那些长年饱受磨难的人，以坚定毅然的决心，忍受那些甚至最为巨大的打击。时常发生的不幸，将给饱受磨难的人带来幸福，它最终会让那些频频遭受灾难袭击的人坚强起来。

巨大的灾祸频频落在你的身上，命运之神从未给过你任何喘息之机；甚至就连你出生的那天，命运之神也不曾放过。你一生下来就失去了母亲，甚至可以说，在你呱呱坠地之时，你就成了一个弃儿。^[3]你在一位继母的膝下长大，然而，你以亲生女儿才有的那种纯孝至爱促使她成为了一位亲生的母亲；尽管即使要使一位继母成为一位好的继母，每位小孩甚至都要付出巨大的代价。我最深爱的舅舅，^[4]一位优秀且非常勇敢之人，正当你翘首期盼他的归来时，你却失去了他；而命运之神似乎唯恐将她的残虐分割开来，便会减轻她的残虐似的，三十天不到，你又不得不为至爱的丈夫下葬。正是他，让你成为拥有三个孩子的骄傲母亲。这一突然的噩耗，是在你的哀悼才将结束。你所有的孩子都不在你的身畔时来临的。你的不幸似乎都被有意集中于那一时段，为的是让你的悲伤连个依靠的东西都找不到。我暂且略过你曾经历的数不清的危险。数不清的恐惧，尽管它们对你的侵袭不止不歇。然而就在不久前，三个孙儿又弃你而去，你取回了三个孙儿的尸骨。在埋葬我的儿子（他在你的拥吻中死去）不到二十天内，你又听闻我被流放异地。这次的不幸，是你未曾经受过的——为生者而悲痛。

在所有曾经深入你体内的创伤中，这最近的一个，我承认，是最沉痛的；它不仅撕开了外部的皮肤，而且插入了你的胸膛和要害。然而恰如新兵受了一点小伤也会哇哇乱叫，他们面对外科医生的双手比面对刀剑时战栗得还要厉害，而老兵尽管伤势沉重，却平静地、一声不吭地让人洗净他们溃烂的躯体，仿佛身体的这些部分不是他们自己的，所以，你自己现在也应该勇敢地接受疗治。还是不要痛哭叫嚷、悲形于色吧，妇人们往往都吵吵嚷嚷地用这些方式来发泄她们的悲痛；因为如果你至今尚未学会如何承担不幸，那么，那样多的苦难对你的磨炼也就成枉然的了。我现在看上去是在无所顾忌地疗治你了吧？我没有讳言你的任何一次不幸；我已将你的一切不幸都堆放在你的面前。

我已经在大刀阔斧地疗治你；因为我已下定决心征服你的悲痛，而不是蒙混过关。而且，如果我首先就能表明，在我这样的境况下，我所有的一切，都不足以让任何人称我为悲惨者（更不用说会让那些与我相关的人因我的原因而不幸了）；其次，如果我转而能够向你证明，那完全决定于我的命运的你的命运，也并非充满苦痛，那么我想我就能征服你的悲痛了。

首先，我将着手证明你的慈爱所急于听闻的——我没有在承受什么不幸。如果能够的话，我将阐明，你的慈爱促使你想象着在压迫我的那些境况，并非是不堪忍受的；然而，如果你不可能相信这些，无论如何，如果我能够表明，处于这些通常会令他人感到悲惨的境况下，我仍旧是幸福的，那么我也会对自己更加满意一些。你不要去相信他人对我的

传言；你根本就无须受那些无根据的猜测的烦扰，我自己就告诉你，我并没有不幸福。如果我再加上说，我甚至不可能变得不幸，你可能就会更加放心了。

我们本就生在将于我们有利的境况中，只要我们不完全屈从于它们。按自然的设计，我们要生活得幸福，并不需多么了不得的装备；我们每个人都可创造他自己的幸福。外部事物何足道哉，在两个方向上，它们都没有太大的影响。幸运不会令贤哲扬扬得意，灾祸也不能令他灰心丧气；因为他总是尽可能地完全依赖自身，从自身中求得一切喜乐。那便会怎样呢？我是在说我是一位贤哲吗？绝非如此；因为如果我能做此申言的话，那么我就不仅否定了我不幸福的，而且也将声称我是所有人中最幸运的，我已被带到了主神的邻近处。而事实上，是我逃到了那能够缓和一切痛楚之所，我已经把自己交托给了贤哲，因为我还未坚强到足以自助，我就到其他人的阵营中^[5]——显然地，是到那些能够轻而易举地保护自己和他的跟随者的人的阵营中——寻求栖身之处。他们命我时刻警醒，恰如一位值勤的兵士，他们命我早早预见到命运之神将发起的一切袭击和侵害。她的袭击，唯有在突如其来，才会重重落下；那总是料想到她的来临的人，则能轻易地抵拒她。因为敌人的到来只能击倒那些疏于防范的人；而那些在战争来临之前，就已从容备战的人，因为已经全副武装，所以就能轻易地抵拒首次的冲击，而首次的冲击往往是最为猛烈的。我从不信托命运之神，即便在她现出和平意图之时；她至为殷勤地加于我身上的种种福祉——钱财、公职和权势——我将它们都存贮到一个所在，以便她能在不惊动我的情况下取回。在它们与我之间，我保持着一段长长的距离；所以她只是从我这儿取走它们，而非撕扯走它们。一开始就不受命运之神的笑脸欺骗的人，没有一个会被胸怀敌意的她压垮。那些恋慕她的赠仪，仿佛这些赠仪便是他们自身的永久所有物的人，那些希图因这些赠仪而受人敬重者，一旦他们那空虚愚蠢的心灵（这种心灵对一切稳定的快乐都一无所知）失去了这虚假易变的快乐，他们便匍匐在地，悲痛不已；可是那不因幸运而趾高气扬者，当幸运转为灾祸时，也就不会因此而崩溃。其坚定不移的品质已是久经考验的人，在面对两种境况时，都能保持其心灵的英勇不屈；因为就在置身幸运中时，他就将证明自己经受厄运的力量。因此，我从来就深信，在那些大多数人祈求的事物中，并不存在真正的善；另外，我也总是发现，那些事物尽管在外部着上了鲜艳诱人的色彩，而里面则空空荡荡，没有一样东西可与其外观相匹配。而在那些所谓的“不幸事物”当中，我现在也未发现大家所臆想或感到那么可怕无情的东西。“流放”这个名称，因其具有一种打动人心的力量和大众的共同看法，在如今的人们听来非常冷酷，使听者觉得它是某种令人绝望的诅咒。正因如此，那些人作出流放的判决，然而贤哲在很大程度上已将这些人的判决取消了。

因此，让我们将多数人的判断置于一旁，不管他们有什么理由相信这种判断，他们不过受事物最初的外观所左右罢了。现在让我们来考察一下，流放是什么。它是处所的一种变更。我不会显出要削弱流放的力

量和减损流放所具有的最不利因素的样子，我承认，这种处所的变更也会带来一些害处——贫穷、耻辱和蔑视。这些事情我以后再谈；同时，我想考察的第一个问题是：单单处所上的变更会带来什么不快之事。

“被驱逐出自己的国家是令人难以忍受的”，你说。可是你来看看这密集的人群，罗马尽管广袤，它的房舍却也几乎容他们不下；这些人中的大部分现在都已离开自己的祖国。事实上，他们是从自己的城垣和属地、从世界各地聚集到此的。有些人因野心来到这里，有些人因公众信托的责任来到这里，有些人因肩负特使的职责来到这里，有些人因为想要寻求一个便利的作恶沃土，受奢华的驱使来到这里，有些人因渴求深造来到这里，有些人因遐迩闻名的景观来到这里；有些人受友谊的吸引来到这里，有些人因为看到展示其才能的广阔天地，受工作机会的吸引来到这里；有些人拿他们的美貌来出售，有些人拿他们的雄辩来出售——每种人都一窝蜂似地挤到这个既肯为美德又肯为邪恶出高价的城市里来。你把他们都喊过来，问问他们每个人：“你来自何方？”你将发现，有过半的人都是离开故土来到这座城市的，尽管这真的是个非常伟大而美丽的城市，可却不是他们自己的城市。而后他们又会离开这个在一定意义上可以说是属于所有人的城市，从一个城市行进到另一个城市；所有城市都会有大比例的外来人口。游历了以其宜人的环境和有利的位置吸引众人的城市，遍览了那荒凉的处所和不毛的岛屿——西阿苏斯（Sciathus）和赛里婆斯（Seriphus），吉阿鲁斯（Gyarus）和柯苏拉（Cossura）^[6]；而后你将发现，没有一个流放之地是无人自愿在其上流连的。有什么地方能像这块岩石^[7]这样贫瘠、四面都这样陡峻呢？有什么地方的资源能比它更为贫乏呢？有什么地方的人民能比它更为野蛮呢？有什么地方的地势能比它更为高低不平呢？有什么地方的气候特征能比它更为恶劣呢？然而在这里居住的外地人比本地人还多。因此，单单处所上的变更，绝非一种苦难。即便这样一个地方，也能吸引一些人离开故土来到这里。我发现有些人说，自然在人的心中植入了某种不安定因素，正是这种不安定因素促使人们试图改变其寓所，找寻新的家园；因为他被赋予了一颗善变不安的心，这颗心不会在任何地方驻留；它来回变动，它的思绪会飞到一切已知和未知的地方——它是一个漂泊者，不安于宁静，唯有在新的场所中才最幸福。如果你考察了它最初的根源，对此你就不会感到惊奇了。它并非由重浊的地球上的物质构成，它是远处天空之精神的降落；而天上的事物在本性上就是不停运动的，它们总是逃离，在最飞快的道途上被驱策着前行。看那普照世界的行星；它们中没一个是静寂不动的。太阳不停地滑行，持续地改变位置，尽管它与宇宙一同旋转，然而却依然向着与世界本身的运动方向相反的方向移动，它匆匆穿过黄道十二宫从不停留；它的运动从无休止，而它则从一个位置换到另一个位置。一切行星永远都在旋转和飞逝；恰如自然的神圣法令所颁布的，它们被从一个位置带到另一个位置；在每个年份的固定期间，它们完成自己的环行后，又要重新开始它们来时的路线。那么，如果存有这种想法：由与这些神性存在物完全相同的元素构成的人类心灵，会被旅行和家园的变更所烦扰，而主神的本性却从持续

的和最为迅疾的运动中求得喜乐，或者，如果你愿意，也可说是求得它的继续存在，这该是怎样的愚蠢啊！

来吧，现在将你的注意力从神性事物转到人类事务上来；你将会看到，整个部族和国家的居所都是已改变过的。我们为什么发现希腊的城市位于野蛮人国家的正中心？为什么印第安人和波斯人当中会有马其顿语存在？塞西亚（Scythia）和所有住满了凶艰难驯的部族的辽阔区域，却出现了位于黑海海岸上的希腊人的城镇；没完没了的寒冬肆虐，居民的如其气候般暴戾的性情，并未妨碍人们寻求在那儿安上他们的新家。一大群的雅典人居留于亚洲；米利都城（Miletus）向各个方向源源涌出大量人口塞满了七十五城^[8]；被下游海域冲刷过的整个意大利海岸变成了一个大希腊；亚洲声言托斯卡纳^[9]归她所有；提尔人住在非洲，迦太基人住在西班牙；希腊人^[10]挺进了高卢，高卢人又挺进了希腊^[11]；比利牛斯山脉并未阻挡住日耳曼人^[12]的去路——这群躁动不安的人通过无路的、不为人知的区域一直前行，妇女、儿童和上了年纪的老人也随同跟在后面。有些人在一个地方安顿下来，并非是出于他们的选择，而是因为长期的颠沛流离已让他们精疲力竭，所以顺便就在最近的地方安顿下来；其他人则通过武力赢得居留异地的权利；有些部族，因为想要发现一些不为人知的地域，却遭大海吞噬；有些人因衣食短缺，困顿难行，于是就在那个地方落下脚来。

并非所有人离开他们的故土，寻找新的家园，都出于同样的缘由。有些人，因为敌人的武力摧毁了他们的城市，于是便从中逃离了出来，他们失去自己的故土后，被抛入了一片陌生的土地；有些人因国内的争斗被逐出；有些人出离，为的是缓解人口过剩带来的过度拥挤的压力；有些人被迫离开，因的是瘟疫，或一再的地震，或土壤的贫瘠带来的某种不堪忍受的短缺；有些人则因的是名过其实的肥沃海滨的诱骗。不同的人，因了不同的原因，被迫离开他们的家乡。然而至少这一点是显然的——没有一个人留在了自己的出生地。人类不停地前冲后奔；在这个辽阔的世界，每天都有一些改变。新城已然奠基了，新的国名诞生了，而从前的名称则被抹去了，或因与一个更强大的国家合并而失落了。可是，人们的所有这些迁徙——它们不是大规模的流放是什么？我为什么要拉着你绕上一整个大大的圈子？我有何必要援引帕塔维乌姆

（Patavium）的那个创建者安特诺（Antenor），以及在台伯河岸树立起阿卡迪亚人的权威的伊万德（Evander）？我为什么还要提及狄俄墨得斯（Diomedes）和其他人？胜利者和失败者都一样，他们都因特洛伊战争而散居于异乡。事实上，罗马帝国本身，如果要追溯的话，它的创建者就是个流放者——一个从他被占领的城市逃离的流亡者，受对征服者的恐惧的驱使，他带着他的一小撮人民，试图寻觅到一片遥远的土地，而命运把他们带到了意大利。反过来，这些人又在每个行省建立起了多少殖民地！罗马人不管征服了哪里，哪里就是他们的居留之所。为了以他乡作故乡，志愿者们欣然地报上他们的名字，而老人也走下祭坛，跟随殖民者们去往海外。此事无须列举更多的实例；然而我还是要加上一个近在眼前的例子。就是这座岛屿。一直以来，其上的居民也在

频频变动。更不用说那些久远的年代掩盖着的更为古老的事实了，现在居住在马赛（Marseilles）的希腊人，在离开福西斯（Phocis）后，^[13]最先落脚的就是这座岛屿。是什么东西迫使他们离开这里，现在还拿不准——是此地气候的恶劣，还是势力强大的意大利近在咫尺，或者是这片海域没有港口的特征；从他们就定居于高卢当时最原始、最野蛮的人群当中这件事实来看，显然的是，当地土著的凶猛不是他们离开此地的缘由。后来利古里亚人（Ligurians）又进驻到了这座岛屿，西班牙人（Spaniards）也来了，正如习俗的相似性所表明的；因为岛上的居民与康塔布里安人（Cantabrians）佩戴的是同样的头罩和同类的脚饰，他们有些语言也是相同的；然而只有极少数的岛民，因为与希腊人和利古里亚人的交往，他们的语言在整体上已经丧失了其本地的特征。再后来罗马公民的两个属地的居民被遣送到了这座岛屿上，其中一个马略遣送来的，另一个是苏拉遣送来的；这样一块贫瘠而刺丛繁茂的岩石，其上的居民却更换了那么多次！简而言之，你几乎找不到任何一块这样的土地，其上的本地人口一直居住到现在；所有地方的居民都是交杂着聚集一处的。一个人跟随着另一个；这个人唾弃的，那个人却又垂涎觊觎；把另一个人驱逐出故土的，反过来又被别人驱逐。命运女神颁布的法律乃是：没有什么东西的命运是始终不变的。罗马人中最有学问的法罗（Varro）认为，除去流放的其他一切弊病之外，单单处所上的变更会被丰厚的补偿所抵消——即，不管我们到哪里，我们必定会在那里找到相同的自然秩序。马尔库斯·布鲁图斯（Marcus Brutus）认为这就足够了——即那些被流放的人可以携带他们的美德一同前往这一事实。即使一个人可能认为，在此考虑的这些因素，单个看来，并不足以以为流放者提供足够的安慰，然而他还是得承认，当它们合于一处时，就具有无上的力量。因为我们失去的东西是多么微不足道啊！不管我们到什么地方去，有两样最好的东西会随同我们前往——整全的自然（universal Nature）和我们自身的美德。相信我，这就是伟大的宇宙创造者的意图，不管这个创造者是谁，不管他是一位全能的主神，还是设计了海量作品的无形体的理性，或是以均一的活力渗透于一切从至小到至大的事物中的神性精神，或是命运之神及彼此相连的不可改变的因果链条——我要说，这就是他的意图，即，在我们的所有物中，唯有最没价值的东西才会落入他人的控制之下。一个人的最好的一切，都处于他人的权能范围之外，他们既不能把它给予这个人，也不能将它从这个人的那儿取走。自然所创造的最伟大最美丽的苍穹，以及苍穹的最辉煌的部分，即考察和探询这一苍穹的人类的心灵，是我们自己永久的财产，只要我们自己还将继续存在，它们也就会与我们同在。因此，让我们毅然决然地以无畏的脚步快速向境遇指引的任何方向走去，让我们穿越任何一块土地。在这个世界上，找不到一块流放之地；因为在这个世界上，没有任何事物不适于人类。^[14]从地上到天上，不管你向着哪儿凝望，主神的王国和人类的王国之间，隔着的总是一段不变的距离。因此，只要我的双眼还能看见令它们从不厌倦的景观，只要我能看得见太阳和月亮，只要我可以注视其他的行星，只要我能探寻它们的起落、周期、它们运行

快慢的原因的踪迹，只要我能看得见无数的星体在整个夜空闪着微光——它们有些处于静寂之中，而其他一些还未开始伟大的行程，而是在它们自身的区域中盘旋，有些突然间射出，有些以星星点点的光芒蒙蔽我们的眼睛，仿佛它们正在陨落一般，或者飞逝而过，残留的光线在后面拖起长长的尾巴——只要我能与这些事物同在，只要一个人可以被允许与天体存在物联系在一起，只要我可以让我的心灵永远指向高空中这类事物的景观，对我而言，行走在什么样的土地上，这又有什么要紧呢？

“可是”，你说，“这片土地长不出果实累累的或合人心意的树木，浇灌这片土地的水槽，没有巨大的或可供航行的河流与它相连；它生产不出其他国家所需的任何产品，它的产品几乎不敷自家的居民所需；此地既开采不到昂贵的大理石，又无金脉银脉可寻”。然而，在俗世之物中求取愉悦的心灵，实在是狭小的；心灵应该转向天上的事物，它们在任何地方看去都完全相同，在任何地方看去都同样光彩夺目。同时，我们必须记住，俗世之物，因为它们的被虚妄地、错误地认可了的价值，断绝了人们对真正的善物的观看。富人的柱廊伸得越长，城堡建得越高，豪宅延展得越是宽阔，避暑的洞窟掘得越是深邃，宴会厅的屋顶越是赫然地耸现，天国便越是从他的视野中隐去。厄运已将你抛入了一个乡村，在那里最奢侈的庇护所只是一座茅屋吗？如果你能勇敢地忍受它，只是因为你知道这是罗慕路斯（Rumulus）^[15]的茅屋，那么，你确实展现了一种可鄙的精神，给了自己卑劣的慰解。你毋宁这样宣告：“这不起眼的茅屋，我想，美德也是有权进驻的吧？当公平、节制、智慧、正义、对一切责任的适当配额的理解，以及对神与人的知识，都可在那里见到，那么它立即就会变得比任何神庙还要庄严。可以聚如此伟大之美德于一堂的地方，没有一个是狭窄的；对于一个可与如此美德同行的人，没有什么流放是令他苦恼的。”

布鲁图斯在他的一部论美德的作品^[16]中说，他看到流放至米提勒涅（Mytilene）的马塞卢斯。^[17]其生活的幸福程度已达人性的极限，对人文学术的研究兴趣也空前地高涨。所以布鲁图斯补充道，当他打算告别马塞卢斯回罗马时，他感到是他自己要被流放，而不是他将马塞卢斯留在流放之地。作为一个流放者，却赢得了布鲁图斯的赞许；与作为执政官赢得国民的赞许相比，马塞卢斯那时是怎样受到人们的更多肯定啊！那让任何人因为要与一个流放者别离而感到自己是个流放者的人，该是怎样的一个人啊！一个连布鲁图斯（布鲁图斯本就是他的亲眷加图也不得不尊崇的人）都由衷尊崇的人，该是怎样的一个人啊！布鲁图斯还说，盖乌斯·恺撒也曾乘船越过米提勒涅，因为他不忍看到一位落难的英雄。因公众的陈请，元老院确实保证召回马塞卢斯。^[18]其时，所有元老院成员是那样急切和悲伤，以至于他们那天的感受看来都与布鲁图斯一般，他们不是在为马塞卢斯恳求，而是在为他们自己恳求，以免他们因为没有马塞卢斯的陪伴而成为流放者；但在布鲁图斯不忍别离马塞卢斯的那天，在恺撒不忍见到被流放的马塞卢斯的那天，马塞卢斯获得的东西要多得多！因为他是如此幸运，以至于拥有了二者的证言——布

鲁图斯因离别马塞卢斯而悲痛，而恺撒则因此而羞愧！尽管马塞卢斯是位伟大的英雄，然而难道你会怀疑，马塞卢斯也经常以诸如此类的想法鼓舞自己，以坚韧地忍受他的流放吗？“仅仅远离故土并非不幸。你已如此深参典籍，所以你当知晓，对于贤哲，随处是故乡。再则，那个驱逐你的人——在接下来的十年里，他就不会离开故土吗？确实，他离开理由是帝国的扩张。然而尽管如此，他毕竟是离开故土了。看啊！现在他就要前往危险重重的非洲了，因为那儿战争又要抬头；他就要前往西班牙了，因为西班牙又在重新积蓄已被粉碎的武装力量；他就要前往背信弃义的埃及了——简而言之，他就要前往全世界了，为的是待机摧毁那些曾被摧毁的帝国。先处理哪件事呢？先对付哪一块呢？这位受胜利之害者，将被遍地驱赶。让各个国家去尊崇敬仰他吧，而你只要拥有布鲁图斯这样一位崇拜者，就可心满意足地生活！”

如此一来，马塞卢斯就已高贵地承受了流放，处所的变更并未给他的心灵带来一丁点的变化，尽管生活的困苦随同着他。所有还未被颠覆一切的贪婪和奢侈搅到心神错乱的人，都知道在流放中并不存在什么可怕的灾难。因为一个人要维持生计，所需的份额是多么地少啊！一个人如果多少有些长处的话，谁会连这点份额都得不到呢？就我自己而言，我知道我所失去的，不是财富，而是“杂务”。肉体的需求是微小的。它只需免遭饥渴冻馁之苦；如果我们还要觊觎此外的任何事物，那么我们费力去满足的，就不是我们的需求，而是我们的邪恶。我们无须遍寻各大海洋的深处，无须屠杀没有说话能力的动物来充塞我们的肚腹，无须到远洋之滨去费力获取贝类生物——让诸神降灾到这些可怜虫头上吧，这些人的奢靡已然超出了一个帝国的界限，激起了太多的嫉妒！他们想用比斐西斯（Phasis）还远的地方捕来的猎物，去充填他们那自命不凡的厨房，他们恬不知耻地从还未对罗马实施报复的帕提亚人那里获取——鸟类！他们从世界各地搜罗所有已知的和未知的东西，来取悦他们挑剔的味觉；他们的肚子（因不知节制而虚弱不堪）几乎留存不住的食物，都是从远洋掠取来的；他们吐出他们吃下的，又吃下他们吐出来的，他们甚至都不屑于去消化洗劫全世界才准备好的宴席。一个人如果对那些东西嗤之以鼻，贫穷于他能有什么害处？一个人如果对那些东西垂涎三尺，贫穷甚至可以成为他的一种助益；因为他在不由自主中被治愈了，而如果他甚至在强迫之下也不想接受治疗，那么，至少在得不到那些东西的那一段时间里，他也只能表现出不想得到那些东西的样子。在我看来，自然生出盖乌斯·恺撒来，只是为了展示：极度的邪恶，有了至高权力的协助，能够达到什么程度，这个人一天的饮食要花费一千万塞斯特斯^[19]；尽管所有人都绞尽脑汁来帮他，可他还是想不出一餐花掉三个行省进贡来的钱财的法子！只有看到昂贵的食物才有食欲的人，他们是多么不幸啊！这些食物，并非因为它们独特的风味，或可口好吃，才变得昂贵起来，而是因为它们的稀有，还有获取的难度。否则，如果人们愿意恢复其正常心智的话，要那么多照顾肚皮的技艺做什么？要商贸做什么？要摧毁森林做什么？要洗劫深海做什么？每一片地域，自然都置放了一些食物，它们全都触手可及，可是人类，恰如瞎了眼睛

一般，他们毫不理会它们，却满世界游走，当他们只需一点点花费就可缓解饥饿时，却要穿越重洋，花高价去激发他们的饥饿。人们不禁要问：“为了什么你才出航？为了什么你才武装你的同伙，去对付他人和野兽？为了什么你才疯疯癫癫地来回奔跑？为了什么你才在财富之上堆累财富？你确实应该记得，你的躯体有多么的微小！当你只能拥有那么一点点的时候，你却欲求得那样多，这难道不是疯狂和最狂野的精神错乱吗？你可以增加你的收入，扩展你的疆域；可是，你永远扩大不了你肚子的容量。尽管你的事业可以昌盛，尽管战争可以给你带来大量的益处，尽管你可以聚集各地搜罗来的食物，可是你却没有地方贮藏你的积蓄。为了什么你才搜罗那么多东西呢？我们的祖先当然是不幸的——他们的美德，直至今日还在支撑着我们的邪恶，他们亲手准备食物，他们以地为床，他们的屋顶上没有金制的东西闪闪发光，他们的神庙也没有奇珍异宝的闪烁。所以，在那些日子里，他们会庄严地凭着泥塑的神像起誓，而那些祈祷者仍会回到敌人那里，^[20]宁死也不愿失信于人。而我们的执政者，^[21]在倾听萨姆奈特人（Samnites）的使节谈话的时候，还在他的炉边忙活，用他自己的双手，用他那曾经多次给予敌人以重创，并曾将月桂花环^[22]放在卡比托奈山丘的朱庇特膝上的手，煮制那种最便宜的食物——这个人当然不如我们记忆中的阿皮休斯

（Apicius）^[23]活得幸福，就在这座城市，就在这座哲学家们曾被作为‘青年的败坏者’而被驱逐出去的城市，作为一个小菜馆里的烹调技术老师，阿皮休斯用他的教导染污了这个时代。”了解一下阿皮休斯的结局是值得的。当他在厨房上花费了上亿塞斯特斯之后，当他在每次的狂欢作乐中，把皇帝的众多赏赐和朱庇特神殿的岁入吃得一干二净之后，当债务缠身之时，他平生第一次不得不开始检查他的账目。他算出他只剩下了一千万塞斯特斯，因为考虑到如果要靠这一千万过活的话，他将生活于极度的贫苦之中，于是他服毒自尽。可是，如果一千万都被认作贫苦的话，那么他的奢侈有多么惊人啊！认为钱财的数量而非心灵的状态才是重要的，这将是一种怎样的愚蠢啊！一千万塞斯特斯竟然使得一个人战栗不已，这样一笔其他人祈求获得的钱财，他却用毒药使自己从中逃离！对于一个沉浸于欲望中而不可救药的人，他这最后的一饮确实是最健康的。当他不仅以他那豪华的宴饮为乐，而且还到处夸耀时，当他标榜他的邪恶时，当他把公众的注意力都吸引到他的挥霍无度上时，当他诱惑那些年轻人（这些人即便没有坏榜样的教唆，也会迅速无师自通的）师从自己时，那时他就已经在饮食毒药了。这就是那些人易犯的错误：他们不以有其固定边界的理性为标准来衡量财富，而以邪恶的、蕴涵有无限欲望的生活方式为标准来衡量财富。没有东西会满足人的贪欲，然而即便很少的量，也就足敷自然之所需了。因此一个流放者的贫困并不会带来任何艰辛；因为没有一个人会贫瘠到那种程度，以至于不能为一个人提供足够的给养。

“但是，”你说，“流放可能会让他缺衣少屋”。他对这些事物的欲求，也只是以他必需的程度为限吗？如果这样的话，他就既不会少了容身之所，也不会少了蔽体之物，因为蔽体之物与食物一样，并不需要花

费我们多大的气力。自然不会让人连获取他的必需之物都那样艰难。但是，如果他欲求的是在浓厚的染料中浆成紫色的、镶嵌着金线的、饰以各种颜色和样式的图案的衣物，此时他的贫穷，就不是自然的错，而是他自己的错了。即使你把他所失去的一切都还给他，也不会带来任何益处；因为那需要恢复其原来状态^[24]的人，他对他所觊觎的一切的缺乏，比作为一个流放者对他曾经拥有的一切的缺乏更甚。如果他欲求的是熠熠生辉的桌台，上面有着金制的容器，有着可用古代技艺家的名头去夸耀的银盘，有着因少数人的狂热癖好而变得昂贵的铜器，如果他欲求的是大群的让宽敞的房屋也变得拥挤不堪的奴隶、因喂养过度而撑得肥肥沉沉的兽类、来自各国的大理石材做的桌面——即使他把所有这些东西都积聚全了，也难满足他那贪求无厌的灵魂，恰如当一个人的欲望不是源于需求，而是源于心中的腾腾欲火时，多少数量的饮品，也不足以灭除那人的干渴；因为这不是干渴，而是疾病。这一看法并非只就钱财和食物而论才是真的。所有不是源于需要，而是源于邪恶的短缺，都具有同样的特征；尽管你积聚了许多东西，这些东西非但不会终止，反而只会助长欲求。因此，那将自己保持于自然界限之内的人，不会感到贫穷；而那超出自然界限之外的人，即便他拥有无限的财富，贫穷却会一直追赶着他。即便是流放之地也能提供出必需品，然而即便是天国也提供不出过剩的东西。是精神让我们富足；这精神随我们一同来到流放之地，在最荒凉的旷野中，因为找到了维持身体存在所需的一切，精神本身就在对自身善的享有中流溢。这种精神毫不顾念钱财——在这方面它与不死的诸神分毫不差。那些未受教育的、在肉体的负累下沉沦的人类精神，它们所尊崇的事物——珠宝、金银、锃亮的巨大圆桌——所有这些都是俗世的无用之物，而那未受染污的精神，因为知晓自身的本性，故不会对这些事物生出恋念之情，因为它本身就是轻飘而不受阻碍的，故只待从肉体中解脱出来，便会高翔于九天之上。其间，因受了肢体的滞碍，受了肉体的重负的禁锢，故它只能在倏忽的闪念中，尽其所能地略览天体事物的概貌。所以，这种精神从来就不会因流放而苦痛，因为它是自由的，与诸神同源，它在所有地域与所有世代都自由自在；因为它的思虑遍及宇宙，它可潜心于一切的过去和未来。这可怜的肉体，这灵魂的牢狱和羁绊，被四处抛掷；惩罚、掠夺、疾病都可对它任意施为。但是，灵魂本身是神圣的，是永恒的，没有什么能攻击得到它。

但是，请不要认为我只是利用哲学家的箴言贬低贫穷带来的不幸；除非一个人总想着贫穷是不堪忍受的，否则就没人会感到它难于负担。因为你想一想，首先，穷人在人口中占的比例要大得多，然而你会发现，他们一点也不比富人更悲伤或焦虑；而且，我倒常常以为，穷人还更幸福，因为烦扰他们心灵的事物更少。让我们略过几乎可称得上贫困的富人，来谈谈真正的富人。他们像穷人的场合真多啊！如果要出国，他们就必须减削他们的行囊，任何时候当需要加快行程时，他们就要解散他们的大队仆从。那些在部队里服役的人——因为军营的纪律就是禁止一切奢侈——他们能随身携带的是其财产的多小一部分啊！在特定的

时间和地点，他们不得不在真正的需求方面与穷人持平；不仅如此，当他们厌倦起财富来，他们甚至会择出某些日子在地上进餐，使用土制的器皿，避免使用金制和银制的盘子。疯子哟！——这些他们总是惧怕的状态，他们有时甚至又会去渴求它。哦，那些受对贫困的恐惧折磨的人，却为了取乐的缘故，去模仿贫困。蒙蔽他们的，是怎样的心灵的愚昧、怎样的对真理的无知啊！就我自己而言，任何时候，当我回想古时的伟人时，我便羞于寻求任何对贫穷的安慰，因为在现时代，奢侈已经达到了那样一种程度，以至于流放者携带的财物比古代首领的遗产都要多。众所周知，荷马有一个奴隶，柏拉图有三个。严格而刚健的斯多亚学派的创建者芝诺一个也没有。有什么人会说这些人生活穷苦呢，除非说话者想显示自己是个多么大的可怜虫？作为贵族与平民间的调解人的门尼涅斯·阿格里帕（Menenius Agrippa），因为为国家带来了和平，于是公众捐款为他下葬。当阿提利乌斯·雷古勒斯（Atilius Regulus）忙于击溃非洲的迦太基人时，给元老院写信说，他因为忙于国事，农田都荒芜了；于是元老院颁布，只要雷古勒斯没回家，他的农田就由国家代为管理。尽管没有奴隶，他却让罗马人民变成了他的劳工，难道这还不值得吗？西庇奥的女儿们，因为她们的父亲什么都没留给她们，于是国库为她们出嫁资。确应如此啊！因为西庇奥总是强迫迦太基人进贡，罗马人民正好也向西庇奥进贡一次，这再公平不过了。哦，那些少女们的丈夫，有罗马人民做他们的岳父，该有多幸福啊！有些人的女儿过着舞台的生涯，结婚时有着上百万塞斯特斯的嫁资，而西庇奥的孩子们则有元老院做她们的监护人，她们从元老院获取大量的铜币^[25]做嫁资，你认为那些人比西庇奥更幸福吗？当她有着那样一种卓越的血统，有谁还能鄙视她的贫穷呢？当连西庇奥都短了嫁资、雷古勒斯都少了受雇者、门尼涅斯都缺乏葬礼费用时，一个流放者还能因遭受任何短缺之苦而愤愤不平吗？就所有这些人而言，他们短缺的东西，都被充满莫大敬意地提供了，而非因为他们有这种需要。因为有了像这样的一些人做辩护者，所以，贫穷的原因不仅是无害的，而且是令人喜爱的。

对于这一问题，有人可能会回答道：“你为什么要巧妙地将这些事物分开呢？这些事物，如果被分割开来，是可以忍受的；如果合在一处，那就难以忍受了。如果你只是变更你的处所，那么处所的变更就是可以忍受的；那甚至不需与其他事物结合也能轻易摧毁精神的贫穷，如果不伴随耻辱的话，也都可以忍受。”对于这个试图以不幸的集合体来吓唬我的人，我将不得不以如下的话语作答：“如果你有足够的力量应付任意一段时期的命运，你也就会有足够的力量应付命运的全体。当美德一度曾经锻炼过你的心灵，它也就能确保让心灵不受来自任何方向的伤害。如果贪婪，这个人类最强大的诅咒，已经控制不了你，那么野心也就奈何你不得；如果你不把你的末日当作一种惩罚，而是当作自然的法令，当你一度曾经抛开对死亡的恐惧，你就再也不会惧怕其他任何事物；如果你认为，人类的性欲，其目的不在肉欲的满足，而在人类的延续，当你一度曾经逃脱这一植根于你的要害之上的隐秘的破坏性因素的强力时，其他一切欲望都会对你毫发无损，从你的身边掠过。理性不会依次摧毁

各种邪恶，它的方式是一锅端；胜利是一劳永逸地获得的。”你认为有位贤哲——一个完全依赖自己的人，一个超拔于俗众意见的人——会受耻辱的影响呢？可耻的死亡甚至比耻辱还要糟糕。苏格拉底是面带那种他过去独自击溃三十僭主时^[26]的神情走进监狱的，因此他甚至也就使监狱失去了一切耻辱的色彩；因为没有一个人监禁苏格拉底的场所，看上去可能会像个监狱的。有谁会变得对真理的观念如此无知，以至于认为马尔库斯·加图在行政官职位和执政官职位竞选中的双重失败，对他是耻辱呢？相反，是行政官的职位与执政官的职位，才蒙受了耻辱；加图的参与竞选，反倒是为这两样职位增了光。一个人除非率先自己轻视自己，否则就不会被别人轻视。一颗无耻卑鄙的心灵才易受那样的凌辱；然而一个勇于直面最残酷的命运的人，一个勇于颠覆曾将他人压垮的邪恶的人——可以说，正是此人的不幸，为他冠上了荣誉的光环，因为我们的本性就是如此，那在逆境中坚强不屈的人，才最能激发我们的景仰之情。

在雅典，当阿里斯德岱斯（Aristides）^[27]被引领着就死时，所有遇见他的人都掩面悲叹，感到这不仅是一个正义的人，而且是正义本身在被处死；可是，还是有个人向着他的脸上唾吐。一个嘴巴干净的人绝不敢这么做的。因此，他本可对此事愤愤不平的。然而他只是擦了擦脸，微笑着向陪同他的官员说：“提醒那个家伙，下次再不要那样无礼地张开他的嘴巴。”这是将羞辱加于羞辱本身之上。我知道有些人会说，没有什么东西比轻蔑更让人难以容忍，即使是死亡本身看上去也比较轻蔑更加悦人心意。对此我将回答，即便是流放，通常也是不带轻蔑的印记的。如果一位伟人倒下了，尽管他倒伏在地，然而却依然伟大——我认为，人们不会蔑视他，恰如尽管人们踩在神庙的断壁残垣上时，那些虔诚的人仍会像它们仍旧完好无损时一样，对它们怀着深沉的敬畏之情。

我至爱的母亲啊，因为你没有理由为了我的缘故而涕泪不止，由此可知，你是为了自己的缘故而哀伤不已的。在此有两种可能。激起你的哀伤的，或者是这样一种思虑：你失去了某种保护；或者仅仅是对我的思念已令你不堪忍受。

对于第一种可能，我只需稍稍带过；因为我很明了，你的心灵只珍视你的亲人本身，对于属于他们的身外之物并不看重。其他有些母亲以妇人的不知自制来利用儿子的权力，因为不能担当公职，便通过儿子来寻求权力，她们既花费儿子的遗产，又希望成为儿子的继承人，费尽口舌说服儿子把遗产借给他人。这样的母亲看重那些。但是，你却总是以你的孩子们的幸福为你最大的欢悦的，尽管你一点也未沾过他们的光；你总是限制我们的慷慨，尽管你从不限制你自己的；你，尽管是你的父亲那个家族中的女儿，^[28]事实上却陪伴在你的众多儿子的身旁；你充满关爱地管理我们的遗产，仿佛这些遗产本就是你自己的一般，同时你是那样地小心翼翼，仿佛这些遗产是陌生人的一般；你在运用我们的权势时是那样地节制，仿佛你在使用的是位陌生人的所有物，虽然我们担当职务，你却从未得过任何好处，除了你的快乐和为我们的花费之

外。你从未指望你的慈爱能对自己有任何好处。因此，你不可能在失去一个仍处于安全中的儿子时，却去惦记你从不以为念的东西。

因此，我必须将我所有的气力，集中于对第二种可能的安慰上——它是一位母亲的悲痛的真正来源。“我再也不能享有，”你说，“我至爱的儿子的拥抱；我再也不能享有看到他的喜悦、与他交谈的喜悦！一见之下便可消除我的不安神情的、我可把所有的焦虑向之倾吐的儿子，他在哪里？我从不知足的交谈在哪里？我以超出一个女人的愉悦、一位母亲的亲昵与他分享的研究在哪里？那温情的会面在哪里？一看到他的母亲便会被激起的孩子气的欢乐在哪里？”你在所有这些事物上，复加上我们的欢庆、交流的实际场景和我们近来在一起的记忆——这些必然促成精神上的悲痛的最有力的因素。命运之神残酷地设计了这样一次打击来对付你——她安排在我倒下前，你才与我别离两天，那时你根本没有理由操心或惧怕那样一次灾难。如果我们以前远隔千里就好了，如果多年的离别让你对这次不幸有所准备就好了。直至回罗马以前，你都没有享受过见到你儿子的喜悦，却又丧失了不依靠他的习惯。如果你在许久前就离开了，你就可以更加勇敢地忍受我的不幸了，因为离别本身就会淡化我们的思念；如果你没有离开罗马，至少你还能拥有多见你儿子两天的最后的快乐。事实上，残酷的命运之神设计的是，你既没能在灾难期间守护在我的身边，又不习惯于我的离去。然而境况越是艰苦，你就越要鼓起更大的勇气，你必须更加勇猛地与命运之神抗争，就像与你所熟知的、常常被你征服的敌人抗争一样。你的鲜血并非是从一具未曾受伤的躯体上流出的；你受打击的地方正在你的旧伤疤上。

利用自己身为女人作借口并不适合你。确实，女人在某种程度上被赋予了过分悲痛的权利，然而却不是无限悲痛的权利。我们的祖先因为想要调和女人的顽固悲痛，就曾通过一项公众的立法，这项立法规定了十个月的期限，作为女人悼念丈夫的极限时间。他们并未禁止她们的悲恸，而只是限制它；因为当你失去一位至亲爱人时，沉浸于无休止的悲痛之中是愚蠢的溺爱，而根本感受不到悲痛则是无情的冷酷。最好的办法是爱与理性间的中道——既有一种失落感，又能摧毁这种失落感。你没有必要去尊重某些女人，她们一旦悲恸起来就至死方休——有些人你是知道的，她们一旦开始为死去的儿子带上悲戚的面容，就永远不会把这悲戚的外表弃置一旁。你那一开始就非常坎坷的一生，对你提出了更高的要求。身为女人的借口，对于一个向来就免除了女人的所有弱点的人，是无效的。

你从未因为不贞，这个我们时代的最大的恶，而被归入绝大多数的女人之列；金银从未让你动过心，珠宝也是如此；在你的眼中，炫目的财富从来就不是人类最大的福祉；在一个老式而严格的家族中受过良好教育的你，从未因为效仿那些甚至可以将有德者引入陷阱的恶劣女人而陷入堕落之境；你从未因你的孩子的数量而羞愧，仿佛这数量嘲弄了你的年岁似的，你也从未以其他女人的方式（这些女人仅有的可贵之处就在于她们的美貌），试图去隐瞒你怀有身孕，仿佛身孕是个不体面的负

担似的，你也从未粉碎过你的身体中养育着的孩子们的希望；你从来没有以颜料和化妆品染污过你的脸；你从来没有喜好过那种穿了等于没穿的服饰。在你身上只有无比的光彩、时光也无法措手的至美以及朴实——这种最有价值的荣耀。因此，你不能提出你的女性身份作为持久悲痛的借口，因为恰恰是你的美德让你与众不同了；你须远离女人的悲泣，恰如你远离她们的邪恶。然而即便是女人们，也不会允许你在伤痛中憔悴，而是会要求你在必要的悲恸后，迅速结束你的悲恸，以更加昂扬的精神振奋起来——我的意思是，如果你愿意将你的目光转向那些女人，她们的非同寻常的勇敢已将她们列入了非凡的英雄之列。

科妮莉亚生了十二个孩子，可是命运之神将这一数目减少到了两个；如果你希望计算科妮莉亚的损失数目，她已失去了十个；如果你想对她的损失作一估价，她已失去了两位格拉古。然而，当她的朋友们围绕在科妮莉亚的身旁悲泣不已，并诅咒着她的命运时，她却不准她们对命运之神作任何的控诉，因为正是命运之神，让格拉古兄弟做了她的儿子。当他在公众集会上高声喊出“你竟敢辱骂我的生身母亲？”时，那样一位女人是有资格做他的母亲的。然而在我看来，他的母亲说的话还要勇敢得多；做儿子的为“格拉古兄弟的生辰”增添了无上的荣光，而这位母亲同样给他们的葬礼增添了无上的荣光。

卢提莉亚（Rutulia）伴她的儿子奥列利乌斯·科塔（Aurelius Cotta）^[29]一同流放，她那样地深爱着他，以至于她情愿陪他一起流放，也不愿离开他的身旁；只有她儿子的回返，才将她带回到她的故土。但是，在科塔官复原职并在国内声名鹊起后，他却去世了，此时她勇敢地放开他，恰如她当初勇敢地抓住他一样；在她的儿子被安葬后，没人看见过她流一滴眼泪。当他被流放时，她显示出了她的勇气，当她失去他时，她显示出了她的智慧。因为在前一种情况下，她没有停止她的奉献；在另一种情况下，她没有沉浸在无用愚蠢的悲伤中。我希望你能被算作那些女人中的一员。抑止和压制你的悲痛的最好办法，就是以那些女人为楷模，她们的生活可是你一直以来都总在仿效的呀。

我清楚地知道，这并非一件我们力所能及的事。我清楚地知道，没有什么情感是任由我们摆布的，而源于悲伤的情感则是最难驾驭的；因为这种情感狂野猛烈，它顽固地抗拒一切疗治。尽管我们有时决心将它粉碎，咽下我们的哭喊，甚至当我们已经装出了一副面容时，泪水还是会顺着脸庞倾泻而下。我们有时会让公众娱乐和格斗士的较量占据我们的心神，可就在这转移心神的景观中，一点细微的让我们记起心灵损失的事物，也会彻底征服我们的心灵。因此，克服我们的悲痛，比蒙混过关更加可取；因为即使我们的悲伤已暂时退却，即使它受了愉悦或杂务的蒙骗，也还是会卷土重来，而且它还会在这短暂的休憩中，积蓄起新的爆发力量。但是已然顺从于理性的悲痛，则会永远地平息下去。所以，我并不打算向你指明我所知晓的许多人都曾用过的权宜之计，比如建议你去游历，不管是游历到遥远的地方还是到舒适的地方，以转移或振奋你的心灵，或是建议你花费大量的时间，细细审查你的账目和管理

你的财产，或者建议你总是埋头于一些新的差事。所有那些方式都只有短期的效用，它们不是悲痛的治疗法，而只是悲痛的障碍物；我更愿意结束悲痛而不是蒙骗它。所以我要把你导引至那样一个所在，所有超脱命运之神的人都要避难至此——哲学研究。它们会治愈你的创痛，它们会根除你的一切悲伤。即使你以前对它们并不熟稔，你现在也用得上它们；然而，就我父亲的那种老式的严谨风格提供给你的机会而论，即便你没有真正完全掌握一切人文科学艺术，毕竟你还与它们打过一些交道。唯愿我的父亲，那众人中实实在在的佼佼者，不那么屈从于其祖先的习俗，让你对哲学学说有透彻的知识，而非只是浅尝辄止！如果情形果真如此的话，那么你现在就已经拥有了对命运之神的防御力了，用不着构建，只要展示就行了。但是，他并未让你从事你的哲学研究，这都因为那些不把学识当作通往智慧之途的手段的女人的缘故，她们用学识装备自己只是为了炫耀之用。然而，多亏你有颗好学的心灵，你所吸收的，比人们要求于你那个时代的人要多；你已打下了所有系统知识的基础。现在就回到这些研究上来吧；它们会让你免受伤害。它们会给你安慰，它们会使你振奋；如果它们真的进驻到你的心灵，那么你的心灵中就再也不会会有悲伤，再也不会会有焦虑，再也不会会有琐屑的苦难带来的无用的悲痛。你的心灵将朝所有这一切关闭，因为一直以来，你的心灵对所有其他弱点都是闭门不纳的。哲学是你最可靠的卫士，唯有她能救你于命运之神的掌控中。

可是，因为在你到达哲学允诺给你的避难所之前，你尚需某些东西以作依靠，此时我希望能向你指出一些你仍旧拥有的可供慰藉之物。把你的目光转向我的兄弟们吧；只要他们还活着，你就没有权利抱怨命运之神。尽管他们的美德各不相同，你却有理理由因他们二者而欣喜。其中一个通过他的能力获取了公众的赞誉；另一个则以其智慧蔑视这些赞誉。你可在一个儿子的声望中，在另一个儿子的退隐中——在二者的奉献中寻找慰藉！我完全知晓我的兄弟们的隐秘动机。其中一个培植其声望的真正意图，就在于为你增光添彩；另一个在宁静无为的生活中隐退的真正意图，则在于用其闲暇为你服务。命运之神对你的孩子们的生活作此安排，以便他们能为你带来助益和愉悦，她可说是仁慈的；因为你既可受到其中一位的社会地位的保护，又可享受到另一位闲暇。他们争相为你服务，而由我造成的空白，则将由他们二者的奉献填补。我可以断言：除了人数完整之外，你将一无所缺。

现在也将你的目光从你的儿子转到孙子——马尔库斯^[30]身上来吧，他可谓是一位极为迷人的小男孩，看到他，一切悲愁都将烟消云散；没有人的心中可承载那样巨大而强烈的悲愁，以至于他的拥抱都不能平息的。有谁的眼泪是他的欢乐所不能止歇的？有哪颗因悲痛而揪紧的心灵，是他那活泼的孩子气的话所不能疏解的？有谁不会被他的嬉戏逗乐的？有哪个沉浸于自己的思绪中的人，不会被他那令人不知厌倦的闲谈吸引、转悲为乐的？我祈求诸神，让我们有死在他前头的好福气！但愿命运的一切残暴都在我这里耗尽；你作为一位母亲注定要承受的一切悲痛，作为一位祖母注定要承受的一切悲痛——但愿这一切都转由我

来承担！但愿我这一家子的所有其他成员都能享有幸福，他们的命运没有任何变迁。对于我的无儿无女，对于我目前的命运，我没有任何抱怨；唯愿我能做这个家庭的替罪羊，让我知晓它再也不会有任何的悲伤。

将诺瓦提拉（Novatilla）拥入你的怀中吧，她很快就会为你添上曾孙的，我曾那样竭力地将她转入我自己的名下，我曾那样尽心地将她收养为我自己的女儿，以至于失去了我，她看上去完全算得上是位孤儿，尽管她的父亲仍然活着；请你也为我珍爱她吧！命运之神最近从她那儿攫去了她的母亲，然而经由你的爱怜，你完全可以做到让她绝不因失去母亲而悲恸，让她不会真的感到失去了母亲。现在正是教育和塑造她的性格的时期；在易受影响的年纪所受的教育会留下更深的烙印。让她习惯于你的言谈，让她以你的欢乐为楷模；即使你除了给她作榜样外，不给她任何东西，你也会赋予她许多。如此一项神圣的任务会让你的痛苦得到缓解的；因为唯有哲学或光荣的任务，可以将心灵从因爱而生的悲愁之痛中解脱出来。

在可为你提供巨大慰藉的诸物中，我本要把你的父亲也算在内，如果不是他现在不在场的话。事实上，假设你对他的爱让你以为他的就是你的，那么你就会了解，你为他而保全自己比为我而牺牲自己要正当得多。任何时候，当过度的悲痛以其强力袭击你，逼你就范时，想想你的父亲吧！确实，通过为他生了那么多的孙子和曾孙，你自己已不再是他唯一的掌上明珠了。可是他的幸福生活的至高快乐仍有赖于你。在他还活着的时候，抱怨你还活着是错误的。

在为你提供最大慰藉的事物中，迄今有样东西我还只字未提——即你的姊妹，^[31]她的心灵对你至为忠诚的，而你也会将你的关爱毫无保留地倾泻在她身上，她对我们所有人都有着母亲般的情感。你已将她的眼泪与你的眼泪混合一处，在她的臂弯中你首次学会了如何宽下心来。尽管她亲密地与你分享你的所有情感，可是在我这件事情上，她的悲痛却并非仅仅是因为你的缘故。我是在她的怀抱中被带到罗马的，是她的母亲般的尽心照料才让我从缠绵的疾病中复原的；在我竞选检察官的职务时，是她给予了我大力的支持——是她这个甚至没有勇气与人交谈或高声向人问候的人，为了助我一臂之力，以她的爱征服了她的羞涩。为了助我一臂之力，她改变了她一向的遁世的生活方式、她的在当今厚颜无耻的女人中显得落伍的谨慎、她的沉静、她的隐居和安于闲遐的习惯，变得甚至可以说是雄心勃勃、积极行动了。我至爱的母亲呵，她是慰藉的泉源，从她那儿你可获取新的力量。尽可能紧密地与她联结一处，尽可能紧密地融入她的怀抱中吧。那些处于悲痛中的人，往往会躲避他们至亲的爱人，寻求耽溺在悲痛中的自由。可是，你还是与她一起分享你的一切顾虑吧；不管你是愿意保留还是愿意抛开你的心绪，你都会发现，她或者会助你结束你的悲痛，或者会与你一同悲痛。可是，如果我对这最完美无瑕的女人的智慧了解不差的话，她是不会任由你被那对你毫无益处的悲痛所吞噬的，她会向你陈述她自己的经历，而这些

经历也是我曾目睹的。

就在航行的中途，她失去了她至爱的丈夫——我的舅父，当她还是一位少女的时候，她就嫁给了他；但是，她却勇敢地承受下来，她在同一时间既承受住了悲痛又承受住了恐惧，顶着惊涛骇浪，她将他留在船舶残骸中的尸体安全地运抵到陆地。有多少妇女的英勇事迹不为人知啊！如果她有幸生于过去的时代，那时的男人们在对英勇行为的尊崇方面是毫无保留的，那么会有多少的英才争相吟咏对她的赞歌呀——一位妻子，忘却了她自身的娇弱，忘却了即便是最顽强的心灵也要惧怕的大海，只是为了埋葬另一个人，慨然地将自己的生命交付险境，在她计划她丈夫的葬礼时，却丝毫不为她自己的葬礼而担忧！那代夫赴死的人[32]，因了诗人们的歌咏，声名显赫。那么一位冒死葬夫的妻子，就更加应该声名远扬了；因为那承受同样的危险却只拥有更小的报偿的她，展示的是一种更加伟大的爱。

知晓此事后，可能没人会下面的事情感到讶异的了：在她丈夫担任埃及总督的十六年间，她从来没在公众场合露过面，从未允许一位当地人踏进她的门槛，她从未从她丈夫那儿谋取过任何好处，也从未让人从她那儿谋取过任何好处。正因如此，一个善于以飞短流长凌辱其统治者的行省（在那里，甚至那些极力避免犯错的人也难逃脱恶名），将她尊崇为绝无过失的特例，完全消绝了口舌上的放肆——对于甚至以惹祸的俏皮话为乐的人，这是极难的——他们如今还总在希望着，尽管从未指望过，见到一位像她这样的人。如果她赢得了这样一个行省的赞许整整十六年，这本就是件值得大赞特赞的事；而她竟然能够默默无闻十六年，这更让人不知如何赞赏是好了。我列举这些事情并非为了细数她的优点——因为只是这样蜻蜓点水般地列举她的优点，对她的优点也实在不公——而是为了让你能够了解一位从未屈从过权势钱财之诱惑（一切权势的伴随物与祸根）的女人的高尚品格：当船只损毁、面对海难时，她并未因为对死亡的恐惧而放弃她死去的丈夫，她寻求的不是她如何可以从船只中逃离，而是如何可以将她的丈夫一起带上。你须展示一种足以与她媲美的勇气，你须将你的心灵从悲痛中召回，你须力争让所有人相信，你并未因你的母亲身份而后悔。

当然，我知道尽管你已尽了一切努力，你的思绪必然还是会不时地转到我身上。在那种情形下，必定没有哪个孩子能够像我一样反复占据你的心灵——这并非是其他的孩子不如我与你亲近，而是人们很自然地会更频繁地抚摸伤痛之处。所以，让我告诉你——你应如何想象我的状态。我恰如处境最好时那样的幸福快乐。确实，我的处境现在是最好的，因为我的心灵免除了其他一切杂务，现在有闲暇从事它自身的工作，它现在可以从更愉快的研究中找到快乐。因为急于寻求真理，我的心灵开始着手考察它自身的本性和宇宙的本性。首先，它要寻求陆地和陆地所在的位置的知识，其次，它要了解统治着周边的潮涨潮落的海洋的法则，尔后，我的心灵将充满敬畏，去探索如此广大的、位于天空与大地之间的区域——这受雷鸣、闪电、狂风、暴雨、飞雪、冰雹搅扰

的下层空间。最后，穿越了这低层的空间，我的心灵将直冲云霄，在那里它将享有神性事物的最壮丽的景观；而在意识到其自身的不朽之后，它将继续前行，直至曾历经世世代代并将永远历经世世代代的一切事物。

[1] 塞涅卡从他的流放之所写了这封信，试图减轻他的母亲因他遭受的不幸而感到的悲痛。看来塞涅卡的母亲在孀居后一直与她的父亲住在西班牙。不过在塞涅卡被放逐之前不久，她曾经到过罗马。

[2] 如克朗托（Crantor）的著作《论悲伤》；西塞罗也写过《告慰书》（Consolatio）。所以这是一种古代已成定规的文学类型。

[3] 指罗马的习俗，根据这习俗，一个新生儿除非得到其父亲的承认，否则就要受死。

[4] 是赫尔维亚的舅舅还是塞涅卡的舅舅，在此不清楚。

[5] 即斯多亚学派。

[6] 马耳他（Malta）附近的一个小岛，其他是爱琴海上的孤立小岛。

[7] 塞涅卡的流放地，科西嘉岛。

[8] 如黑海上或黑海附近的阿比多斯（Abydos）、托密（Tomi）、昔齐库斯（Cyzicus）、奥德修斯（Odessus）和埃及的瑙克拉提斯（Naucratis）等。

[9] 通常认为，伊特鲁里亚人来自吕底亚（Lydia）（希罗多德：《历史》，第1卷）。

[10] 指下面提到的福西亚人（Phocaeans）。

[11] 公元前3世纪高卢人在实施多次侵略之后，停在了小亚细亚的盖洛格雷西亚（Gallograecia）或加拉提亚（Galatia）。

[12] 塞涅卡看来将这些人 与格尔提伯里安人（Geltiberians）混同起来了，是这些人在早期从高卢穿越至西班牙。

[13] 马塞的居民来自小亚细亚的福西亚（Phocaea）（见希罗多德《历史》第1卷，第165节），而非来自希腊的福西斯。

[14] 斯多亚派的世界之城的教义。

[15] 相传是罗马城的创建者和第一任国王，母狼哺乳的两个婴儿之一。

[16] 这是献给西塞罗的。

[17] 马塞卢斯，恺撒的死敌，在庞培兵败于法萨卢斯（Pharsalus）后，他退回到了米提勒涅。此人曾于公元前51年任执政官。

[18] 此事发生于公元前46年，然而马塞卢斯在回家的途中于比雷埃夫斯（Piraeus）被刺。

[19] 古代罗马的货币单位。

[20] 指的是罗马的将军和政治家雷古勒斯，第一次迦太基战争（公元前264—前241年）中的英雄，公元前255年被迦太基人擒获，根据传统，雷古勒斯要被囚禁于迦太基，除非他作为和谈的代表才能回到罗马，此即所谓凭誓获释。到罗马后，据说雷古勒斯力劝罗马元老院拒绝迦太基人的提议，而后遵从他的誓言回到迦太基受死。

[21] 马尼乌斯·克里乌斯（Manius Curius），因战胜萨姆奈特人、萨宾人（Sabines）和皮洛士（Pyrrhus）而出名。

[22] 这是胜利者的特权。

[23] 提比留斯时代的一位臭名昭著的美食家，因塞涅卡的记载而变得尽人皆知。

[24] 即回到他的故土。

[25] 在早期贸易中，价值单位是一磅铜。

[26] 这一事件见柏拉图《申辩篇》，32c；色诺芬尼：《回忆苏格拉底》，1，2，32。

[27] 显然是把阿里斯德岱斯错当了福基翁（Phocion）（见普鲁塔克《福基翁传》，36）。

[28] 按照帝国的习俗，这一法律用语表明赫尔维亚是无协议结婚，因此仍然处于她父亲的支配下，那时她父亲还活着。这里的意思是她还没有继承遗产。

[29] C.奥列利乌斯·科塔因为同情意大利叛乱分子，于公元前91年被迫流放，公元前82年返回。

[30] 据推测，马尔库斯·安尼乌斯·卢卡努斯（Marcus Annaeus Lucanus）是塞涅卡的一位少年老成的侄子，因写作《内战记》一书名闻遐迩。作为皮松尼（Pisonian）阴谋的受害者，他在二十六岁时悲惨地死去。

[31] 可能是赫尔维亚的小姑子，因为从下文可以看出，她的丈夫是塞涅卡的舅父。

[32] 即阿尔刻提斯（Alcestis），阿德墨托斯（Admetus）的妻子，以钟情丈夫、自愿代丈夫就死而闻名于古代。

论恩惠（节选）

第三卷

伊布休斯·利玻拉理斯（Aebutius Liberalis）啊，不对所受的恩惠报以感激是一种耻辱，全世界的人都如此以为。也正因如此，所以即使是最忘恩负义的人，也会抱怨忘恩负义。与此同时，我们所有的人，却依旧沾染着这种被认为是如此令人反感的恶，我们甚至会走到相反的极端：有时，我们不仅在接受恩惠之后——甚至恰恰因为我们接受了恩惠，便把施恩者当作了我们最可怕的敌人。无可否认，有些人是因为天生的邪恶而堕入了这种恶，然而更多的人表现出这种恶，则是因为随着时间的流逝，他们的记忆被磨灭了；因为开初在他们记忆中的鲜活的恩惠，随时间的流逝会淡化下去。我很清楚，在那些人的问题上，你跟我一直是有分歧的，你说他们不是忘恩负义，而是忘性太大；仿佛那使一个人忘恩负义的东西，倒可以成为他的忘恩负义的借口似的，或者仿佛一个人有此不幸（忘性太大）这件事实，倒让他免于忘恩负义似的，尽管唯有忘恩负义者才有此不幸。

忘恩负义者各式各样，恰如小偷和杀人犯各种各样一般——他们表现出的是同一种恶，可是种类却千差万别。有一种忘恩负义者，他否认受到了别人的恩惠，事实上他却已然得到了恩惠；有一种忘恩负义者，他假装什么都没得到；还有种忘恩负义者，他有恩不报；然而最是忘恩负义者，当数那种连别人施与的恩惠都会忘记的人。就其他人而言，即便他们没有给人以回报，可是却还总觉着欠人的情义，他们至少还会露出锁闭于他们邪恶心灵深处的受人恩惠的蛛丝马迹。或许，因为这个或那个原因，这些人某天可能会表达他们的感激之情，不管这一举动是受着羞耻感的驱使，还是受着要做出什么光荣举止的突然冲动（这种冲动，即便在恶人的心灵中，也常会短暂地出现）的驱使，或者是由于便利之机的来临。可是，如果他已然丧失了对所受恩惠的一切记忆，一个人就绝无可能对人有感激之心。二者中你认为哪种更糟呢——是那对所受恩惠不知感恩者，抑或是那甚至都不记得曾经受过恩惠者？畏惧亮光的眼是弱视的，而那看不见亮光的眼则是盲的；不爱戴自己的父母是不孝，连父母都不认识则是精神错乱了！

若论忘恩负义，有谁能与这样的人相比？他把本应时刻悬于心头眼前的恩惠，完全抛掷阻拦于心灵之外，竟至于将它全然忘怀。很显然，如果一个人将别人施与的恩惠渐渐淡忘下去，他就没有时常想着要报答这恩惠。总而言之，报恩需要有正当的愿望、机遇、手段，以及命运之神的眷顾；然而，一个人只要心中常记所受的恩惠，他就没花费任何代价地充分表达了他的感恩之情。因为尽此本分既不需耗费多大的精神，

也不需财富或好运，所以那没能做到这一点的人，根本就找不到逃避的借口；那将别人施与的恩惠远远抛掷、事实上已经忘之脑后的人，绝不可能还愿意对这恩惠抱有感激之情。恰如使用中的工具，每日经由我们双手的触摸，便从不会有生锈的危险，而那不在我们眼前出现的工具，因为我们不需要它，便常会闲置着不用，仅是时间的流逝便会让其锈迹斑斑。所以一切反复在我们心头鲜活呈现的事物，决不会从我们的记忆中消逝；我们所忘却的，只是那些难得记起的事物。

除此之外，还有其他一些原因，常常会让我们完全忘却有时可以称得上是非常巨大的恩惠。其中最主要的原因是这样一件事实：因为我们常常倾心于新的欲求，我们总是瞩目于我们试图拥有的东西，而非我们现在拥有的东西。对于那些一心都在他们希图获得的事物上的人，他们已经获得的一切，在他们看来都是没有价值的。由此，当对新恩惠的欲求削减了既得恩惠的价值时，施旧恩者也就不再那样被他们敬重了。只要我们满足于我们的既得恩惠，我们就会爱戴施恩者，敬重他，并声称是他为我们目前的境况奠定了基础；尔后，当其他事物的可欲性袭上心头，我们便急急奔去；而这便是人类的行为习惯：尽管拥有了许多，却总想拥有得更多。所有我们从前习惯称之为恩惠的事物，会立即溜出我们的记忆；我们的目光转向的，不是让我们超越于他人的东西，而是那些胜过我们的人的好运展现出的东西。一个人不可能同时既嫉妒又感激。嫉妒只会与抱怨和沮丧同行，感激则伴随着欢乐。

其次，因为我们所有人事实上都只注意到正在逝去的特定时刻，人们只是偶尔才会回想过去；因为我们已将少年时代完全抛之脑后，所以对老师的记忆，以及对于他们的恩惠的记忆，都会消失不见；所以，那些青年时期施与我们的恩惠，因为青年时期本身从来就是一去不复返的，也就被我们丢失了。没有人会把曾经存在的事物当作是过去的事物，而总是当作已经毁灭的事物，所以那些只盯着将来的好处的人，他们的记忆是模模糊糊的。

在这点上我必须为伊壁鸠鲁作证。为了我们不知对过去的幸福心存感激，为了我们不去回想那些我们曾经享有的东西，也没有将它们列入乐事之列，尽管没有什么快乐可以比那不能再被夺走的快乐更确定的了，他一直在抱怨。现在的幸福尚未完全建立在坚实的基础之上，某些不幸仍有可能干扰到它们；将来的幸福仍旧是悬而未决、变化无常的；可是过去的事物却被安全地贮藏着。一个完全醉心于现在和将来的人，一个遗漏了他过去的所有生活的人，怎么可能会为既得的恩惠而心存丝毫感激呢？是记忆让他心生感激；一个人花在希望上的时间越多，花在记忆上的时间就越少。

我亲爱的利玻拉理斯啊，有些科目，一旦为我们所掌握，便会在我们的记忆中扎下根来，而其他一些科目，如果我们想要认知它们，首次的认知所提供的东西是不够的（因为除非继续认知它们，否则对它们的认知便会失落）——我指的是几何学知识及天体运动的知识，还有其他一些相似学科的知识，因了它们的精密性，所以特别难于把握。就恩惠

而言，情形也是如此，有些恩惠，因了它们的重要性，所以难以从我们的心头抹去，而其他一些较小的恩惠，尽管在数量上不可胜数，在施与的时间上各不相同，却仍能逃出我们的记忆，因为正如我所说，我们不会经常地想到它们，也不乐意细思我们为每次恩惠所欠下的债。听听祈愿者们的话吧。他们没一个人不说，对所受恩惠的记忆将长存于他的心中；他们没一个人不声称，自己是你顺从虔诚的奴隶，而且，如果他能找到任何更加卑微的词语表达他欠下的债务的话，他是会上它的。但是，刚刚一眨眼的工夫，同样这些人却再也不会说刚才那些话了，他们认为这些话有辱人格，与一个自由人不相称；然后他们达到一种状态，在我看来，所有忘恩负义至极的恶人都会达到这种状态——他们变得健忘起来。忘却所受恩惠者是忘恩负义的，此事如此确实，以至于当所受恩惠仅仅会“闪过此人的脑海”时，此人便是忘恩负义的。

有些人问，一种如此可憎的邪恶难道可以逍遥法外？或者在这些学校^[1]中实施的法规（忘恩负义者凭此接受起诉），也应当运用到国家层面上？因为它在所有人看来都是一种正义的法规。“为什么不？”他们说，“因为即便是城市，也可因它们已向其他城市提供的服务，而向这些城市提起控诉，施与其先人的恩惠，可以强迫后来的世代偿还”。^[2]但是我们的祖先，无疑他们是非常伟大的人，只向他们的敌人要求赔偿；他们会慷慨地施与恩惠，也会大度地让人无须偿还这些恩惠。除了马其顿人之外，没有任何国家的忘恩负义者会遭受控诉。在反对所有罪行上我们都是完全一致的，由这一事实看来，我们有充足的证据表明，应该从来就没存在过任何那种报恩的义务；对杀人、投毒、弑亲、亵渎宗教的惩罚，在不同的地方各不相同，然而所有地方对这些行为都会有某些惩罚；可是忘恩负义这一最普遍的罪行，却在所有地方都可免于惩罚，而只是受到谴责而已。不过，我们并未完全赦免其为无罪，而只是因为对这一如此不确定的事物很难作出判断，所以我们只是以憎恶惩罚它，将它置于留待诸神判决的众恶之中。

事实上，对于这一罪行为什么不应受到法律的制裁，我还想到了许多理由。首先，如果恩惠变成可控诉的，那么，恩惠中的最宝贵的部分就失落了，就像在固定贷款或某些租借之物的情况中可能出现的那样。因为恩惠的最美好的部分就在于：即便当我们很可能会得不到回报时，我们还是会施与，我们已经将它完全地交予受恩者处置。如果我逮捕忘恩负义者，如果我把他传唤到法官的面前，那么恩惠就开始变成借贷而非恩惠了。

其次，尽管对所受恩惠报以感激之情是件最值得称颂的行为，然而，如果这种感激之情的表现变成了一种义务，那么它也就不再值得称颂了；因为在那种情况下，没人会因为一个人心存感激而称颂他，就像无人会称颂一位偿还银行抵押的人，或称颂一位在被传唤至法庭之前偿还债务的人一样。那样一来，我们就损害了人生中两样最美好的事物——一个人的感激之情和一个人的恩惠。如果其中一个人不是施与而是租借他的恩惠，另一个人的报答不是因为他希望如此，而是因为他被迫

如此。除非忘恩负义是安全无事的，否则在感激之情中就没有任何荣耀。

另外也要补充这样一事实，即如果要实施这样一条法令，那么，世上所有的法庭加在一起，也几乎是不够的！哪里有不控诉别人的人？哪里有不遭别人控诉的人？因为所有人都会抬高他们自身的美德，所有人都会夸大他们提供给他人的微小帮助。

而且，一切事物，唯有在这样一种情况下，即界定诉讼程序^[3]和禁止法官的无限自由是可能的，才能成为诉讼的根据；因此显然的是，一个理由充足的案件如果被提交给一位法官，比起被提交给一位“仲裁者”而言，它的情势会更加有利，因为法官受到一些规则形式的限制，这些规则形式会设置一些他不能超越的界限，然而仲裁者在是非之心上却有完全的自由，没有任何的束缚可妨碍得了他；他可以降低某些证据的价值或增加某些证据的价值，他可以受仁慈或怜悯的驱使，而不是根据法律或正义的规定，来调整他的观点。可是，一起对忘恩负义的诉讼案，却不会对法官施加任何的限制，而是会将他置于一种拥有绝对自由的职权的位置。因为对于恩惠是什么，并无清晰的界定，对于恩惠达到了怎样的程度，也没有清晰的界定；所有这些都取决于法官在解释恩惠时有多宽泛。没有法律说明什么样的人是个忘恩负义者；一个偿还了他接受了的好处的人往往是忘恩负义的，而一个没有偿还的人却可能是心存感激的。在有些事情上，甚至一位没有经验的法官也能作出判决；例如，当需要就某事是做了还是没做发表意见时，当争议因协议的订立而终止时，当常识就可在诉讼人之间作出判决时。然而，当需要对动机作出推测时，当争论的问题恰巧唯有依靠智慧才能解决时，为了解决这些问题，我们不可能简单地从一般的陪审员^[4]中任选出一名法官——选出一位其收入和骑士财产的继承权将他推上这一位置的人。

因此事实是，并非忘恩负义这一罪行看来极不适于诉诸审判，而是适于担当审判这一罪行的法官至今尚未找到；如果你去考察任何担当审判这类指控的人都会面临的一大堆困难，你就不会对此感到惊奇了。某人赠送了一大笔的钱财，可是这赠送者非常富有，他不可能会感到有什么损失；另一个人赠送了同样数目的钱财，可是这赠送者却有可能丢了他全部的家当。赠送的数额相同，可恩惠却不一样。再举另外一个例子。假设一个人为另一个被判向债主还钱的人支付钱财，可是在那样做的时候，他这些钱财是从他自己的私人财产中支付的。另一个人支付的是同样的数额，可是这些钱财却是借贷或乞讨得来的，为了给予别人巨大的帮助，他情愿让自己背负债务。你认为一个轻轻松松便可施恩的人，与另一个受恩是为了施恩的人，他们是同等的吗？让某些恩惠变得巨大的不是它的大小，而是它的及时。施与一份其肥沃程度足以会让谷物贬值的地产作为赠品是一种恩惠，在饥荒之时施与一条面包也是一种恩惠；施与其中有可供航行的大河穿过的土地是一种恩惠；当一个人干渴难忍，几乎无法呼吸时，向他指明一汪清泉的所在亦是一种恩惠。谁会把这件恩惠与那件恩惠相比呢？谁会把它们放到天平中去称量呢？当

所关涉之事并非事物本身，而是事物的价值时，决断是困难的。尽管恩惠相同，如果在不同的条件下施与，它们的价值就不相同。某人可能曾施恩于我，可是假设他不情不愿，假设他对这一赐赠有所抱怨，假设他用前所未有的傲慢神色看我，假设他十分勉强地施与我恩惠，以至于如果他非常爽快地拒绝我的话，他施与我的恩惠会更大。当施与者的言辞、他的迟疑、他的表情有可能会将所有对他的恩惠的感激之情破坏殆尽时，一位法官要怎样着手来评价这些恩惠呢？

有些被施与之物，因为过度受人觊觎，所以被人称为恩惠，而其他一些被施与之物，尽管并不具有这一共同特征，表面看来并不是什么恩惠，事实上它们却是更大的恩惠，对此我们要说些什么呢？如果你让某人获得了一个强大民族的公民资格，如果你把他送进了骑士们的十四排[5]，如果在他生命岌岌可危时你为他辩护，我们把这称为“恩惠”。可是给他有用的建议又怎样呢？让他免于堕入罪恶之中又怎样呢？当他打算求死时，将剑从他手中打落又怎样呢？在他处于悲痛中时给予他得力的安慰又怎样呢？当他打算追随那些他为之悲痛的人而去时，恢复他活下去的决心又怎样呢？当他病体沉重，他的健康复原尚且悬而未决时，陪伴在他的身旁，这又怎样呢？抓住适当的时机指导他进食又怎样呢？用药酒恢复他那渐弱的脉搏，当他将死时把医生带到他的床前，这又怎样呢？谁会去衡量那些恩惠的价值？谁会去判决此种恩惠与彼种恩惠是势均力敌的？“我给了你一幢房屋”，你说。是的，可是当你的房子在你的头顶上倒塌之时，是我提醒了你！“我给了你一笔财产”，你说。是的，可是在你沉船的时候，我给了你一块厚木板！“我曾为你而战，为了你的缘故，我伤痕累累”，你说。是的，可是我以我的沉默挽救了你的性命！因为恩惠可以用一种形式施与，而以另一种形式偿还，所以在它们间建立起对等关系是困难的。

另外，因为报恩不像偿还贷款，有固定的日期；所以，一个还未报恩的人还是有可能会报恩的。求你告诉我，一个人在什么期限内没有报恩可被认为是忘恩负义的，从而可以逮捕他？就最大的恩惠而言，并无显著的证据可以证明它们；这些最大的恩惠通常只是潜存于唯有二者分享的无言的自觉中。或者我们应该引进一条没有目击者便不能施恩的规则？

然后，我们该为忘恩负义者定下什么样的惩罚？在此我们是否应该为所有人定下同样的惩罚，尽管他们所受的恩惠并不相同？或者这惩罚应该有所不同，我们应根据每人所受的恩惠来决定惩罚的大小？好吧，那么衡量的标准就该是金钱了。可是对于一些具有与生命相当的价值的恩惠，或者甚至超出生命的价值的恩惠，又该如何呢？就对这些恩惠忘恩负义而言，又该宣布怎样的惩罚？一种比这恩惠要小的惩罚吗？那将是不公的！与此恩惠对等的惩罚——死亡？可是，施与恩惠却最终以流血收场，还有什么东西比这更不人道呢？

“某些特权”，有人说，“被赋予了父母；”[6]“人们是以非同一般的方式考虑父母的，其他施恩者也须按同样的方式加以考虑”[7]。可是我们

已经赋予了父母这一地位以神圣不可侵犯性，因为父母应该抚养子女，这对我们是有利的；父母们将要面对的是一种不确定的危险，所以鼓励父母承担起这一责任是必要的。你不能对父母说你对那些施恩者所说的话：“选择你的施恩对象吧；如果受了欺骗，你就只能怨自己；帮助那值得你帮助的人吧。”在抚养子女方面，没有什么是什么是留待那些抚养子女的人去选择的——这完全是一个希望的问题。所以，为了让父母更乐意去冒这个险，赋予他们以一定的权力是必要的。

再者，父母所处的位置也是迥然不同的；对于那些他们已然施与了恩惠的人，父母会一如既往地，并将继续地施与恩惠。在此也不存在这种危险：他们会假称未曾施与过的恩惠。就其他施恩者而言，在此不仅存在他们是否已然接受了回报的问题，而且还有他们事实上是否已然施与了恩惠的问题。而就父母而言，他们的恩惠是无可置疑的，因为年轻人接受管束是有利的，我们就赋予了父母以“家长”的头衔。^[8]或者说，子女是受父母的管辖的。

又，父母的恩惠是完全一样的；所以我们可以一劳永逸地对它进行估价。而其他人的恩惠在性质上是不同的，它们毫无关联，彼此间隔着难以估量的距离；所以它们不能放到任何固定的法则下衡量，因为相对于把所有这些恩惠都归入同一种类中而言，不将它们归类会更加公平。

有些恩惠会花费施与者巨大的代价，而其他恩惠尽管在接受者眼中具有巨大的价值，然而施恩者却不需花费任何代价。有些恩惠是施与朋友的，有些恩惠是施与陌生人的；尽管恩惠的数量等同，如果施与的对象是你施恩时才开始认识的，这恩惠的价值会更大。此人施与了帮助，那人施与了荣耀，另一人施与了安慰。你会发现有这样的人，他认为，最大的愉悦和恩惠就是在不幸中可以找到个供他依靠的胸膛；又，你还会发现另外的人，他情愿别人关照的是他的声望而非他的安全；你也会发现这样的人，如果一个人能让他更加安全，相对于让他更加受人敬重而言，他会更加心怀感激。因此，根据判决人的性情朝向的是这个方向还是那个方向，这些恩惠将具备更大或更小的价值。

而且，尽管我自己可以选择我的债主，可是我经常会从一个我并不指望受到其恩惠的人那里得到恩惠，有时我甚至会在不知情的情况下欠下人家的恩惠。在这种情况下你会怎么做？当一个人在不知受人恩惠的时候，恩惠被强加于他的身上，而如果在他知情的情况下，他是不会接受这恩惠的，你会称这个人是忘恩负义的吗？不管他是如何接受这恩惠的，如果他没有报答它，你不会称他是忘恩负义之人吗？假设有入施与了我一次恩惠，而后这同一个人又伤害了我一次。因为他的一次恩惠，我就必须容忍他所有的伤害吗？或者这就仿佛是我已报答了他的恩惠一般，因为他自己通过他后来的伤害取消了他的恩惠？那么你又将如何区分是他接受的恩惠大，还是受到的伤害大？如果我试图列出所有这些困难的话，我的时间可不够。

你说：“因为不去保护那已然施与的恩惠，因为不去惩罚那些否认得

到恩惠的人，我们就只会使得人们更加不愿意去施与他人以恩惠。”可是，另一方面你也要记住，如果受恩者将冒着被迫在法庭上作辩护的危险，如果他们将冒着把他们的正直置于非常可疑的境地的危险，那么人们会更加不愿去接受恩惠。因为这种可能性，我们自己也会更加不愿去施恩；因为没人愿意施恩于不情不愿的受恩者；相反，所有受自身的善良本性和行为之美好的驱使而做出慷慨举动的人，甚至都会更加情愿地施恩于那些人——这些人的感激必然都是发自内心的。因为一项精心考虑其自身利害的善行，就丢失了这善行的某些荣耀了。

如此一来，尽管恩惠会变得更少，可是却会更加真实；而且，阻止人们轻率地施恩，这又有什么坏处呢？因为那些不为此事制定法律的人，他们的真正目的一直就是：我们在施恩时应当更加谨慎，在拣取施恩对象时应当更加细心。反复考察你将施与恩惠的对象：没有法律可供你求助，你没有要求归还的权利。如果你认为某个法官会帮你的忙，那你就错了；没有法律会让你收回你原有的地产——你唯一要留意的是受恩者的良心。恩惠正是以这种方式保持了它们的声誉并成为高贵的；如果你把它们作为诉讼的理由，你就玷污了它们。“偿还你所欠下的”是一句最正当的格言，受到所有民族的认可；^[9]可是就恩惠而言，它却是最可耻的。“偿还！”可是偿还什么呢？一个人应该偿还他欠下的命吗？偿还他欠下的地位？安全？健康？一切最伟大的恩惠都是无法偿还的。“可是总要作些回报”，你说，“这回报须与所受的恩惠等价”。然而这正是我刚才所说的，即如果我们拿恩惠来做交易，那么如此美好的一项行为的所有价值就都会消失殆尽了。心灵本就不需什么激励才会走向贪婪、谴责与纷争；其自然的冲动便是朝向这些方向。可是，让我们尽可能地抗拒它，把它从它所寻求的这些机会上断绝开来。

但愿我能说服借贷者只接受那些愿意偿付借款的人的还款！但愿不存在写明买方向卖方所承担的义务的契约，但愿没有什么盟约和协议需要通过封印来得到保证；相反，它们的遵从只需留待真诚与怀有正义感的良心！可是，人们对必需的东西的喜爱，往往超出对最好的东西的喜爱，他们情愿逼迫别人守信，而不是期待别人守信。见证人被叫到双方的面前。这位债权人，请代理人作担保，把几个人的名字记录在他的账簿里；另一位债权人，因不满于口头协议，还一定要用借贷人的亲笔签名来约束他的受害者。哦，这是对人类的公然的欺诈与邪恶的怎样可耻的供认啊！我们的印章戒指比我们的良心更值得信任。这些显要人物被召集前来所为何事？他们留下他们的章印所为何事？当然，为的是让债务人无可否认接受了已经接受的东西！你认为这些人廉正不阿吗？你认为他们是真理的守护人吗？然而在任何其他条件下，人们此刻都不会把钱财托付给这些人。^[10]所以，相比于让所有人都去惧怕别人背信弃义而言，让有些人食言不是更加悦人心意吗？贪婪现在只需一样东西就完整了：即我们甚至不应在没有保人的情况下施恩！帮助别人，施恩于人，这是高贵而勇武的心灵的一部分；那施恩的人是诸神的模仿者，而那寻求回报的人，只是放债人罢了。为了保护行善者，我们却为什么要把他们降到最是声名狼藉的一类人中去呢？

“更多的人”，你说，“会变得忘恩负义，如果不对忘恩负义作任何控诉的话”。不，忘恩负义的人只会更少，因为人们在施恩时会更加仔细辨别受惠者的品性。而且，让所有人都知道有多少忘恩负义之人也是不明智的；因为违反者的众多会取消这件事的不光彩，众人都受指责的事就不再是一种耻辱。既然有些著名的高贵女士不是以执政官的数量，而是以嫁得的丈夫的多少来计算她们的年龄，既然她们离家是为了结婚，结婚又是为了离婚，那么在此还有什么女人会为离婚而脸红吗？当此事尚属稀有的时候，她们躲避这丑闻；现在，既然所有的公报上都有离婚案，她们也就学会了去做她们如此频繁听闻的事情了。既然事情已经发展到那样的程度，以至于女人的丈夫除了激怒她们的情夫外，对她们没有任何用处，此时人们对于通奸还会有任何羞耻之感吗？贞洁只是丑恶的证明。你到哪儿会找到那么悲惨、那么没有吸引力的女人，以至于她只满足于少数几个情夫——而不是把每个小时分派给不同的情夫的？对她们所有人来讲，除非她能坐轿子到一个人的家中，然后又与另一个人共度良宵，否则这一天就不够长。只与一个情夫同居就叫“婚姻”，那不知此事的人就是幼稚落伍！既然她们的行为已传播得越加广泛，那么这些恶行所带来的耻辱也就消失不见了。所以，一旦忘恩负义者开始计算他们的数量，那么你就会让忘恩负义者变得更加不可胜数，你会扩大他们的影响力。

“那会怎样呢？”你说，“难道让那忘恩负义者免遭惩罚吗？”怎么，难道那不敬者会免遭惩罚吗？还有那存心不良者？贪婪成性者？专横跋扈者？残忍冷酷者？你认为那些受人唾弃的品质，真的没有受到惩罚吗？或者还有什么惩罚比众人的憎恨更大？对忘恩负义者的惩罚就在于：他再也不敢接受任何人的恩惠，他再也不敢施恩于任何人，在所有人看来，他是一块污渍，或者至少人们认为他是一块污渍；他失却了对一种最合意的、最令人愉悦的经验的一切感觉。难道你称失明者和因疾病而失聪者为不幸，却不把那失却对恩惠的一切感觉的人称为是悲惨的？他沉浸在对诸神的惧怕中，因为诸神是一切忘恩负义的目睹者；他因为意识到自己已阻断了恩惠，所以备感折磨和痛苦。总之，他没有从一种经验（正如我刚才所说，这种经验是最令人欢欣的）中获得愉悦，这件事本身便是够大的惩罚。

那因受恩而幸福的人却品尝到一种持续不变的快乐，他欣喜地看到的，不是那被赠予之物，而是他的恩主的意图。感恩之人反复因一次恩惠而欢喜，而忘恩负义之人却仅高兴一次。难道这二者的生活有比较的可能性吗？其中一个，就像一个否认债务者和一个骗子所惯常的那样，沮丧焦虑，他拒不赋予他的父母、他的保护人、他的老师以他们应得的回报；而另一个却是充满快乐的、兴高采烈的，他留意着报以感激之情的机会，并从这种情感中获得巨大的快乐，他所寻求的，不是他如何才能不履行他的义务，而是他如何才能作一次丰盛的报答，这回报的对象不仅有他的父母朋友，而且还有地位低等的人。因为，即使他受恩于他的奴隶，他所考虑的却不是这恩惠来自何人，而是他接受了什么。

然而有人，比如说赫卡通（Hecaton），会提出这样的问题：一个奴隶是否可能施恩于他的主人？因为有人把行为分为三类：恩惠、责任、服务。^[11]他们说恩惠是外人（所谓外人，是指不作为也不会受责备的）施与的某种东西；责任是由儿子、妻子，以及那些受亲情关系（这种关系驱使他们提供帮助）激发的人所履行的；服务是由一位奴隶作出的，他的境况已将他置于那样一个地位，以至于他所能提供的任何事物，都不能让他对他的主人提任何要求。

而且，^[12]那否认奴隶有时也可施恩于他的主人的人，他对人权一无所知；因为，就一个施恩者而言，重要的不是他的地位，而是他的意图。美德不会将任何人拒之门外，他的门向所有人敞开，接纳所有的人，欢迎所有的人，其中包括生而自由者与被释放的自由人、奴隶与国王，还有流放者；家庭和财产都决定不了美德的选择——它仅对人类心生欢喜。因为，如果命运之神可以让心灵失去那不可变更的美德的话，^[13]那么心灵还可找到什么防护物来抵抗突发的事件，人类心灵还可向其自身提供什么样的巨大保证？如果一个奴隶不能施恩于他的主人，那么，也就没有一个臣民能施恩于他的国王，没有一个士兵能施恩于他的将军；因为，如果一个人受无上权力的管制，那么这管制他的是哪一种权力，这又有什么要紧呢？如果命运的必然性，以及对不得不忍受未知惩罚的恐惧，让奴隶失却了做出令人感谢的行为的权利，同样的处境也会阻止国王治下的人和将军统领下的人这么做；因为这些戴着不同头衔的人行使的是同样的权力。可是一个臣民却能施恩于他的国王，一位士兵能施恩于他的将军；因此，一位奴隶也可以施恩于他的主人。一位奴隶可能是正直的，可能是勇敢的，可能是慷慨的；因此他也可能施与恩惠，因为施与恩惠也是美德的一部分。奴隶能够施恩于他们的主人，此事如此确然，以至于他们经常使得他们的恩惠成为了他们的主人本身。^[14]

无疑，一位奴隶能够施恩于中他意的任何人；因此，他为何不能施恩于他的主人？“因为”，你说，“如果他给予他的主人以钱财，他不可能变成他主人的‘债主’。否则，他每天都会让他的主人欠上他的债；当他的主人旅行时，他陪伴着他，当他的主人生病时，他照看着他，他花费巨大的辛劳耕作他主人的农庄；然而，所有这些方便，当由另外的人提供时，就被称作恩惠，而当由一个奴隶提供时，却仅是‘服务’而已”。因为恩惠就是这样一种东西，当某人施与恩惠之时，不施与恩惠也在他的权能之内。然而一位奴隶却没有拒绝的权力；所以他不是施与，而只是遵从；他不会因他所做的事情受到任何赞赏，因为他不做是不可能的。

即使在这些条件下，我仍将赢得这场争论，并把一个奴隶提升到那样一个位置，以至于他在许多方面都将成为一个自由人。^[15]同时，告诉我这个——如果我向你指出这样一个人，他完全不顾自身安危地为他主人的安危而战，尽管身体多处被洞穿，却愿流尽胸膛中的最后几滴血，他为了替他的主人争取逃跑的时间，为了替他的主人求得一点缓期，不惜以自己的生命为代价，你会仅仅因为此人是一个奴隶，而否认

他施与了恩惠吗？如果我再向你指出一个人，他拒绝向一位暴君泄露其主人的秘密，不为任何承诺所收买，不因任何恐吓而惊怕，不为任何折磨所制服，他尽其所能地让他的讯问者找不到线索，用他的生命来偿付对忠诚的惩罚，你会仅仅因为他是他主人的奴隶，而否认此人施恩于他的主人了吗？你毋宁想一想，就奴隶而言，因展现美德的情况更为稀少，所以美德的展现是不是反而更加值得称颂；你毋宁想一想，尽管人们普遍厌恶受人支配，普遍憎嫌受制于人，有些奴隶却因其对主人的情感，从而超越了作为一个奴隶而常有的憎恨之情，这种美德的展现是不是更加悦人心意？所以，一项恩惠并不因为源于奴隶就不再是恩惠；相反，正因为它源于奴隶，所以它要伟大得多，因为即便是奴隶的身份，也不能让他停止施与恩惠。

任何相信受奴役状态会贯穿一个人的一生的人，都犯了一个错误。奴隶的更好的部分是免于这一状态的。他唯有身体才受其主人的控制和支配；然而他的心灵是自身的主人，这心灵是那样的自由无羁，以至于甚至将它禁闭于其中的身体这个牢笼，也不能阻止它运用其自身的力量，追求远大的目标，跃进无限之中，与众星辰同行。因此，命运之神交付给主人的是身体；主人买下的是身体，奴隶卖出的也是身体；然而内心的部分是不会受缚的。源于这部分的一切都是自由的；确实，我们不能要求从奴隶处得到一切，他们也并没被迫在所有事情上都遵从我们；他们不会执行有害于国家的命令，不会听命犯罪。

有些行为，既不为法律所规定，亦不为法律所禁止；正是在这些行为中，一位奴隶将找到他施与恩惠的机会。只要奴隶所提供的东西，仅仅是人们通常要求于一位奴隶的东西，那么这就只是一种“服务”；当奴隶所提供的东西，超出了一位奴隶所需做的，它就是一种“恩惠”；当奴隶所提供的东西，越入了友善情感之域，它就不再被称作是一种服务。有些东西，比如说食物和衣服，这是主人必须提供给奴隶的；没人会把这些东西称作恩惠。然而假设这位主人溺爱奴隶，他让奴隶接受绅士的教育，让奴隶在自由人受教的学科中接受教育——所有这些就将是一种恩惠。反过来，这对于奴隶而言同样是有有效的。所有他所做的超出被规定为一个奴隶的职责的事情，所有他所提供的不是源于对权力的遵从，而是源于他自身的愿望的事情，都将是一种恩惠，只要这事足够重要，当它是别人做了就能被称为“恩惠”的。

按照克律西玻的定义，奴隶是“终生受雇佣者”^[16]。恰如一位受雇者，如果他所做的事情，超出合约上规定他做的事情，那么他就施与了恩惠，奴隶亦是如此——当他在对其主人的善意上超出了他身份的界限时，当他通过勇于做出一些高尚的举动（这些举动甚至对于那些有着更加幸福的出身的人而言也是一种荣耀）而超出他的主人的期许时，在这个家庭中，我们就可发现存在这样一种恩惠。那些当他们所做的事情少于他们应做的事情时，我们就对他们怒气冲冲的人，当他们所做的事情超出他们应该做的或者惯常所做的事情时，却不应该得到我们的感激，你认为这公平吗？你想知道一位奴隶在什么时候做的事情不是一种恩惠

吗？当一个人可能会问这个问题时：“万一他拒绝了我怎么办？”然而当他施与了他有权利拒绝施与的某物时，他心甘情愿这件事就值得赞赏。

恩惠与伤害是彼此的对立面；如果一位奴隶从其主人处获得伤害是可能的，那么他施与其主人以恩惠就是可能的。^[17]可是对于主人加于他们奴隶身上的伤害，已经交由一位官员^[18]来认定，这位官员将限制主人们的残暴、欲望以及主人们在提供奴隶们以生活必需品上的吝啬。这说明什么呢？是主人从奴隶那儿获取恩惠吗？不，是一个人从另一个人那儿获取恩惠。毕竟，任何可由奴隶做主的事情，如果奴隶做了，他就施与了他的主人以恩惠；你不去接受奴隶的恩惠，这也是你可以做主的事情。可是谁有那样尊贵，以至于命运之神也不能强迫他需要甚至是最低等人的帮助呢？

我现在将开始引用一些恩惠的例子，^[19]这些恩惠彼此不同，在有些例子中它们甚至是相反的。一个人给了他的主人以生命，一个人给了他的主人以死亡，一个人当其主人就要丧生时挽救了他；如果这还不够的话，曾经还有一个人通过牺牲自己挽救了他的主人；另一个人帮助他的主人死去，再一个人又阻挠了其主人的欲求。

克劳迪乌斯·夸得里加里乌斯（Claudius Quadrigarius）^[20]在他的编年史第十八卷中说道，在格鲁门吐姆（Grumentum）^[21]遭围攻时期，正当这个城市已经到了其最后的危急关头，两个奴隶叛逃到了敌方，并在那儿贡献甚大。后来，在城市被攻陷之后，当胜利者正四处冲撞之际，这两个奴隶率先沿着他们熟悉的街道，跑到他们曾经为奴的房舍，驱赶着他们的女主人于他们的身前；当有人问起她是谁时，他们说她曾经是他们的女主人，而且还说事实上是最残虐的一个，他们现在正把她带去受惩。然而后来，当这两个奴隶将她带出了城墙后，细心隐藏起来，直至敌人的怒火平息。后来，当士兵们迅速厌腻了这场洗劫，恢复了罗马人的正常行为之后，他们也恢复了他们正常的行为，并自愿将自己交付他们的女主人管制。这位女主人当场释放了这两个奴隶，她并不认为，两个她曾经握有生死大权的人救了她的性命，便会失了她的身份。相反，她可能甚至还为此事庆幸；因为，如果她因其他人的帮助而获救，她拥有的就仅仅是众所周知的恩惠与常见的怜悯，然而像现在这样，她成了故事里的传奇，成了两个城市的一个榜样。在这个城市的巨大混乱中，当所有人都在顾虑着自身的利益时，除了这两个背弃者之外，所有人都背弃了她；可是这两个奴隶，通过扮演她的谋杀者的角色，又从胜利者那里叛逃到这位被俘的女士身旁，以便展露他们第一次叛逃的真实意图；他们施与的最高恩惠在于，为了挽救他们的女主人的性命，他们不惜装出要杀害她的样子。相信我，以被认作罪犯为代价来换取一高贵行为，这不是一个平常的灵魂所能有的举动——我更不会说这是奴性的举动。

当维提乌斯（Vettius）、马尔西人（Marsians）^[22]的执政官，被带到罗马将军面前时，维提乌斯的奴隶，从正拽着维提乌斯前行的士兵

手中夺过一把长剑，率先斩杀了他的主人。然后他说：“既然我已经赋予了我的主人以他的自由，考虑我自己的事情的时间也已经到了”，然后挥剑自尽。你告诉我，有哪个挽救了他的主人的人，比这位奴隶还要光灿。

当恺撒围困科尔芬尼乌姆（Corfinium）时，多米提乌斯（Domitius）被敌方部队围困于城中，他命令他的一个奴隶，这人同时也是他的医生，给他毒药。当看到这位奴隶迟疑不决时，多米提乌斯说：“你为何迟疑，仿佛此事完全在你的掌控下似的；我只是求死，而且我也有我的剑。”这位奴隶于是同意了，并给他喝了一剂无害的混合物。当多米提乌斯因此而睡着时，这位奴隶就来找他主人的儿子，说：“你先把我看管起来，直到你从最后的结果中发现我是否给你的父亲服用了毒药。”多米提乌斯没有死，恺撒救了他的命；可最先是一位奴隶救了他的命。

在内战期间，一个奴隶把他的被宣布为公敌的主人藏匿起来，然后戴上主人的戒指，穿上主人的衣服，走到那些搜索他主人的人面前，说他唯愿他们执行他们的命令，并毫不犹豫地引颈就戮。怎样的一位英雄啊！——在一个不希望主人死去就已是罕见忠诚的表现的时期，却愿意代主赴死；在举国人民都残酷野蛮之时，却有一颗慈善之心，在举国人民都背信弃义之时，却有一颗忠诚之心；尽管不忠便能获取巨额回报，他却热切地渴求以死亡作为对忠诚的回报！

我也不会忽略我们自己时代的一些例子。在提比留斯·恺撒治下，存在着那么一种普遍的甚而几乎可说是全民的指控叛国罪的狂潮，它造成的罗马公民的死亡，较任何内战都要惨重；就连醉汉的疯语、戏谑者的直言不讳的言谈，它都不放过；没有什么是安全的——任何东西都可作为屠杀的借口，在此没有必要等着知道被控者的命运，因为在此只会会有一个结果。

保路斯，一位前执政官，当在某个欢庆场合宴饮时，戴着一枚戒指，上面镶的宝石上刻有提比留斯·恺撒的浮雕画像。在这个关头，还是让我直话直说吧：保路斯提起了一把夜壶。这一举动同时被两个人看到，一个是当时的臭名昭著的告密者马柔（Maro），另一个是保路斯（正在陷于被人设局伤害中）的奴隶。这位奴隶将戒指从他的醉醺醺的主人的手上脱下。然后，当马柔叫了一大群人来见证皇帝的画像被拿来与某些污秽之物接触，并打算提起指控时，这位奴隶向众人展示，这枚戒指戴在的是他自己的手上。任凭是谁，如果他把这样一个人称为奴隶的话，那么他也会称马柔是个好友！

在神圣奥古斯都治下，一个人的言谈倒也还不至于危及他的生命，可是它们确实会给他带来麻烦。鲁富斯（Rufus），一个元老院等级的人，在一次晚宴上曾经表达过这样一个期望：即恺撒不会从他计划好的旅行中安全归来；他还加上说所有的公牛和小牛^[23]也希望同样的事情。在座的某些人特意留心了这几句话。第二天破晓，鲁富斯宴饮时站

在他身旁的奴隶，告诉鲁富斯他在晚宴上喝醉时所说的话，并催促他第一个去告知恺撒，并主动指控自己。鲁富斯听从了这一建议，他在恺撒走上广场时觐见了恺撒，发誓说他头天晚上头脑不清，并表示他希望他所说的话会报应在他自己和他的孩子们的头上，乞求恺撒原谅他，和过去一样宠爱他。当恺撒同意那样做时，他说：“没人会相信你重新又宠爱我，除非你赠我一件礼物”，然后，鲁富斯要求了一笔会让所有受宠者妒忌不已的钱财，并且得到了恺撒的恩准。“为了我自己起见”，恺撒说，“我也会尽力决不对你发火！”^[24]恺撒宽恕了他，并在宽恕上加上了大度，恺撒的行为是豪爽豁达的。所有听说此事的人必定都会称颂恺撒，然而第一个被称颂的将是那个奴隶。你不必等我告诉你，那个做了此事的奴隶获得了释放。然而这释放并非一件免费的行为——恺撒已经为他的自由付了账！

在举了那么多例子之后，对于主人有时也可从一个奴隶身上获取恩惠，我们还能有任何怀疑吗？一个人的社会地位为什么会降低一项服务的价值，而这项服务的价值却为什么不能提升这个人的社会地位？我们所有人都源自同一出处，都有相同的血统；除了某个人的本性会更加正直，更加能够做出有德的行为之外，没人会比另外的人高贵。有些人在他们的厅堂展示其祖先的半身雕像，在他们房子的入口处摆放他们家族中的名人谱，按世系排成一长串，盘根错节——难道这些只不过是名，而非高贵吗？上天是我们所有人的父母，每个人都是从最早的起源走到现如今的地步，不管这中间经历的是显赫的还是无名的世系。你绝不要被那些人所蒙骗，他们在回忆祖先时，一旦发现哪个地方缺乏显赫人物，便把神的名字插入其中。你也绝不要鄙视任何人，即便那人属于已被遗忘的世系，即便命运之神惠与他的眷顾实在太少。不管你的先辈是自由人还是奴隶，或者是外族血统，你都要勇敢地抬起你的头颅，跳过你家谱中默默无闻的那段名字；在这家谱的源始处，有着极高的高贵在等着你。^[25]我们为什么要傲慢至虚荣的程度，以至于我们鄙视从奴隶处接受恩惠，以至于我们只盯着他们的命运，却忘了他们的贡献？你这个欲望的奴隶，饕餮的奴隶，娼妓的奴隶——不，你这个甚至可说是娼妓们的共同财产的人——难道还称其他人为奴隶吗？你这样的人居然称其他人作奴隶？请问那些抬着你的软垫轿子跑来跑去的脚夫，急匆匆地要将你抬往何处？那些戴着斗篷、以显眼的制服装扮得像士兵的家伙要前往何处——我说，这些家伙要把你送往何处？送去某些门房的门前，送去某些官职不明的奴隶的花园；然后，当在你的眼中得到另一个人的奴隶的一个亲吻都是一种恩惠时，你却否认你自己的奴隶能够给予你恩惠吗？这是怎样巨大的矛盾呢？在同一时间，你既鄙视奴隶又奉承奴隶——在自己的家中，你不可一世、凶残暴虐，在外面，你却温顺恭谦，受人鄙视的程度恰如你曾鄙视别人的程度。因为，那些放肆地趾高气扬的人，最容易出现自贬，那些从受人侮辱中学会如何侮辱别人的人，最容易出现无视别人。

还有些事情也需要说一说，为的是砸碎那些自己尚且依赖命运之神的人的狂妄，为的是为奴隶们争得施恩的权利，最后也可为我们的子孙

争得施恩的权利。因为这个问题已经提出来了：即相对于子女从父母处接受的恩惠而言，儿子有时是否也可以施与他们的父母更大的恩惠。

大家都会承认，有许多的儿子，比他们的父母地位更高，更有权势，我也可以直率地讲，这些儿子是更优秀的人。如果事实果真如此，那么非常可能的就是：儿子可以施与父母更好的恩惠，因为儿子赋有更好的运气和更佳的意图。“尽管如此”，你回答道：“无论如何，一位儿子施与一位父亲的恩惠都更小，因为他施与的能力恰恰是由他父亲施与的。所以在恩惠的事情上，一位父亲决不会被超越，因为超越其恩惠的恩惠，事实上就是他自己的。”

但是，首先，有些从其他事物发源的事物，却比它们的源头还要伟大；一件事物不可能比它由之开始的事物更加伟大，这是不确实的，因为，除非这件事物曾有一个开端，否则它就不可能进展成巨大的尺寸。一切事物都会大大超过它们的源头。种子是所有生长之物的原因，然而却又是种子生产出的事物中最小的部分。让我们来看看莱茵河，看看幼发拉底河，事实上，我们可以看看所有著名的河流。如果你根据它们在其源头的样子来判断它们的话，那么它们会是什么呢？令它们变得可怕的东西，令它们出名的东西，一切的一切，都是它们在流程中获得的。看看树的树干——如果你考察它们的高度，它们是最高的，如果你考察它们的直径及它们的枝条延展的范围，它们是最广大的；与所有这些相比，根部的细须所囊括的范围是多么的狭小啊！可是取走这些根须，也就不会再有森林的生长，巨大的山脉也就失却了覆盖物。城市的神庙高耸于它们的地基之上；然而所有那些被埋入地基支撑整个建筑的东西，却处于视野之外。一切其他的事物亦是如此；通常它们后来的伟大会掩盖它们的起始点。除非有我父母以前施与我的恩惠，否则我不可能成就任何事情；然而却不能就此推导说，我所成就的一切就都低于这恩惠（没有它我也就不能成就这一切）。当我还是婴孩的时候，如果不是我的乳母喂养了我，我将不能做任何我现在用脑子和手做的事情，不能达到我的非军事的和军事的劳作为我挣得的如今的辉煌和名声；然而，尽管所有这些都不假，相对于我的沉甸甸的成就而言，你肯定不会认为我的乳母的照料更有价值吧？就像没有我父亲的恩惠一样，如果没有我的乳母的恩惠，我也不能达到后来的成就，那么，他们之间的区别何在呢？然而如果我把我现在能做的一切，都归于我的存在的源头，我就会想我的存在的源头不是我的父亲，也不是我的祖父；因为这儿总有某种更远的东西，是它生发出后来的源头的源头。可是没有人会说，我欠那些我并不认识的、已经忘怀的祖先的东西，比欠我父亲的还多；然而，如果我的父亲生下了我这件事实，是他欠下他的祖先的一笔债，那么我自然欠下祖先的债务更多。

“任何我施与我父亲的事物”，你说，“即使它是巨大的，也比不上我的父亲施与我的事物的价值，因为，如果他没有生下我，也就不会有什么我施与他的事物”。那么，按照这种推理方式，如果有人在我父亲病体沉重、奄奄一息之际治愈了他，我能施与此人的任何恩惠，都将小于他

施与我的恩惠；因为，如果我的父亲没有被治愈的话，他也就不会生下我了。可是细想一下，将我能够做的和我已经做了的事情，认作某种属于我自己的东西——是我自己的能力和我自己的意志的产物，这是否会更加接近事实。细想一下，我的出生这件事实，就其本身而言是什么——一件具有不确定性的小事，既有善的可能性，也有恶的可能性；无疑，我的出生，是通向其他一切事物的第一步，然而，不能仅仅因为它最先来临，就说它比其他一切事物都重要。

我救了我父亲的性命，并让他升到了最高的职位；我已经让他成了他那个城市的首要人物，我不仅让他因我本人的成就而出名，而且为他提供了让他本人成就一些事情的巨大而便利的机会，毫无风险又充满荣耀；我把荣誉、财富以及所有让人一心向往的东西，都堆到他身上，而且，尽管我高居其他一切人之上，我却甘愿居他之下。假如我的父亲现在说：“你有能力完成这些事情这件事实，正是源于你父亲的恩赐。”我会回答说：“是的，毫无疑问，如果要完成所有这些事情，被生出来便已足够的话。可是，如果活着只是成功生活的最微不足道的因素，如果你施与我的东西，只是我与野兽，与一些极微小的甚至一些极污秽的动物所共有的东西，那么，不要因为某些并非出于你的恩惠的东西，而把功劳都揽到你自已名下，即使这些东西没有你的恩惠便不能成就。”

假设我救了你的命，作为你赋予我生命的报答。在这种情况下，我给予你的，甚至就超出了你给予我的，因为我施与恩惠的对象，是个能意识到这一恩惠的人，我也意识到了我在施与这一恩惠；因为，当我给予你生命的时候，我并没有放浪于自己的欢愉中，或者，无论如何，我没有借助于我自身的欢愉；因为，正如一个人在知道害怕死亡之前，死亡是件更轻松的事情一样，相比于接受生命而言，保有生命同样是件更伟大的事情。我把生命给予了一个可以立即享受它的人，你把生命给予了一个都还不知道他是否活着的人。我把生命给予了一个惧怕死亡的人，你把生命给予了我，让我经受死亡；我给你的生命是完整无瑕的，当你生我的时候，我却只是一个没有理性的、对其他人而言是个负担的动物。你想知道以这种方式给予生命是件多么小的恩惠吗？在我还是个孩子的时候，你就本应把我遗弃，任我自生自灭；当然，你生出我就已伤害了我！^[26]那么，我的结论是什么？就一位父亲和一位母亲而言，他们的交媾这件事实，只是一件极小的恩惠，除非他们在这开初的恩惠上，继续添加其他的恩惠，并再以其他一些帮助来巩固它。活着并不是一件好事，活得好才是。可是你说我确实活得很好。是的，可是我也可能活得不幸；所以我从你那儿获得的唯一的東西，就是我活着。如果你仅仅因为给了我一条赤条条的、无理性的生命便居功，并把这样的生命吹嘘为一件巨大的幸福，你就该想想，你只是在为给了我一件苍蝇和爬虫都拥有的幸福而居功。最后，尽管我要提及的不过是：我一直致力人文学术的研究，并让我生命的进程沿着一条正直的道路前行，可是就我从你那儿获得的恩惠而言，你获得的回报已经超过了你所给予的恩惠；因为，你给予我的，只是一个无知懵懂的我，而我给予你的，则是一个你可能很高兴把他生了下来的儿子。

确实，我的父亲养育了我。然而，如果我也赡养他的话，那么我回报的，也就超出了我得到的，因为他不仅拥有了被赡养的欢悦，而且还拥有被一个儿子赡养的欢悦；他从我的行为意愿中得到的欢悦，大过行为本身带去的欢悦，而他给予我的食物，只不过满足了我身体的需要而已。告诉我，如果一个人因为他的雄辩、他的正义或他的军事才能，赢得了那样的显赫，以至于全球闻名，如果他能够把他的父亲也笼罩在显赫声名之下，并且通过他声名的显赫，消除了他出身的低微，难道他还未施与他的父母以无法估量的恩惠吗？或者，除去色诺芬和柏拉图是他们的儿子这件事外，有谁还曾听闻过阿里斯托（Aristo）和格里卢斯（Gryllus）之名？是苏格拉底，才让索夫龙尼斯库斯（Sophroniscus）^[27]之名不朽的。要把所有其他人（他们的名字，只是因为其子女的非同寻常的价值，所以才能留传后世）都列举出来，实在是要花去太长的时间。哪样恩惠更大——是马尔库斯·阿格里帕（Marcus Agrippa）从他的父亲（这位父亲，尽管有着像阿格里帕那样的儿子，却依旧默默无闻）处得到的恩惠，还是那位父亲从马尔库斯·阿格里帕处得到的恩惠？马尔库斯·阿格里帕，因其海军桂冠的荣耀，赢得了战争荣誉中独一无二的殊荣，他在城市树起了那么多宏伟壮观的巨大建筑，这些建筑，不仅前所未有的，而且后来者。哪样恩惠更大——是屋大维施与他儿子的恩惠，还是神圣奥古斯都施与他父亲的恩惠？尽管这位父亲因一位继父^[28]的影响而未引起人的瞩目。如果屋大维看到他的儿子在结束内战之后，掌管着牢不可破的和平，他享有的是怎样的欢乐呀：任何时候，当屋大维反顾自身，他肯定认识不到他自己施与的恩惠，他肯定几乎难以相信，那样一位伟大的英雄，会生在他的家中。现在，我为什么还要喋喋不休地列举其他人，这些人，如果不是他们的儿子把他们从黑暗中拯救出来并至今置于光亮之中，早就湮没无闻了。

而且，因为我们讨论的不是这个问题：哪个儿子施与他父亲的恩惠大于从他父亲那儿得到的恩惠？而是另一个问题，儿子施与父亲更大的恩惠是否可能？所以，即便我引用的例子并不具有说服力，父母施与的恩惠并未被他们儿子施与的恩惠所超越，然而至今尚未实现的东西，仍然处于可能性范围之内。如果一些单个的行为，不能超出一位父亲之帮助的巨大，可是几个这样的行为合在一处是会超出它的。

西庇奥在战场上救了他父亲的命，^[29]尽管那时他还是个少年，却策马杀入敌人的重围。如果他为了挽救他的父亲而将所有的危难（就在那时，那位最伟大的将军正被危难重重紧密地逼迫着）弃置不顾，并鄙视一切阻挡在他道途上的艰险，如果他为了——一路冲进战争的前线，尽管还是个生手，却驱驰过众多的老兵，如果，他一跃之下就超越了他的年龄，那么，难道这些都是微不足道的事吗？那就再加上这个：他也曾为他的父亲在法庭上辩护，将他父亲从强敌的阴谋中拯救出来，他还把第二次和第三次的执政官职位以及其他一些甚至是执政官们也会垂涎的荣誉，加于他父亲身上；当他的父亲穷困潦倒时，他把他通过战争权掠取来的财富都转交给他的父亲，他让他父亲甚至利用从敌人处缴获的战利品（这种战利品对于一位战争英雄而言是最大的荣耀）而富裕起来。如

果这些还是太少的话，那就再加上他延长了他父亲在行省政府中行使特别权力的时间，再加上，在打败了最强大的城市之后，他，罗马帝国（它的疆域注定从太阳升起到太阳落下之处都无有匹敌）的保护者和创建者，为一位已经声名斐然的英雄，加上了被称为“西庇奥之父”的更大声望！一般而言的生育所带来的恩惠，已被他那罕有的孝行和他的英勇（英勇带给城市本身的，我几乎可以说，更多的是荣耀，而不是保护）所超出，这还有什么疑问吗？如果这还不够的话，想想某个将他的父亲从苦刑中救出的儿子，想想他将这些苦刑背负到自己的身上。你可以将一个儿子的恩惠扩展到任何程度，但是他父亲的恩惠只有一种，而且轻而易举就可施与，施与时充满快乐——这种恩惠，他父亲必定给予过其他许多人，甚至给予过一些人而不自觉；这种恩惠，是他和一个女人一道做的，他做的时候考虑过法律、国家，考虑过身为父亲可得的回报、家庭、族类、一切一切；唯独没有考虑过接受恩惠者。告诉我，如果一个儿子已经获得了哲学的智慧，并把这智慧传给了他的父亲，我们还会就这个问题——即他是否施与了某种比他所接受的东西更伟大的东西——争论吗？尽管他回报给他的父亲的礼物是幸福的生活^[30]，而他所接受的礼物却仅仅是生命而已。

“但是，”你说，“不管你做什么，不管你能施与你父亲的是什么，都只是你父亲施与你的恩惠的一部分”。是的，我在人文学术研究上取得的进步，就是得益于我的老师给予我的恩惠；可是，我们会超过那些传授我们知识的老师，特别是那些教授我们字母表的老师。而且，尽管没有了老师，一个人不可能成就任何事情，然而，这并不意味着，不管一个人的成就有多大，他都比不上他的老师。时间上在先的东西与重要性上在先的东西之间有很大的差别；我们不能由没有时间上在先的东西，就不可能有重要性上在先的东西，进而推导出时间上在先的东西就是重要性上在先的东西。

现在是得出一些可以说是斯多亚派开创的东西的时候了。^[31]那给出称不上是最好的恩惠的人，就面临着被超越的可能性。一位父亲给了他的儿子生命，可是有些东西比生命更加美好；所以父亲在恩惠上是可以被超越的，因为他给出了一种称不上是最好的恩惠。^[32]又，如果一个给予另一个人以生命的人，反复地被挽救于死难之中，那么，他就接受了一种比他所给予的恩惠更大的恩惠。现在，一位父亲给予了儿子生命；因此，如果他反复地被他的儿子挽救于死难之中，他就有可能接受了一种比他所给予的恩惠更大的恩惠。^[33]一个人愈是需要一种恩惠，他所接受的恩惠就愈大。一个活着的人对生命的需要，甚于一个还未出生的人，因为一个还未出生的人根本就感受不到任何需要；因此，如果一位儿子救了他父亲的性命，父亲从儿子那儿接受的恩惠，就比儿子因他的父亲生下他而从他父亲那儿接受的恩惠更大。^[34]“父亲的恩惠，”你说，“不可能被儿子的恩惠所超越。为什么呢？因为这位儿子从他父亲那儿获得了生命，那么，除非他接受了它，否则他就根本不能施与任何恩惠”。在这方面，一位父亲与所有在任何时候曾给予他人以生命的人是相同的；因为除非这些人接受了生命的恩赐，否则他们就不可能报恩了。

正因如此，医生功莫大焉，因为医生就是救命的；同样，水手功莫大焉，如果水手把你从船难中救出的话。然而，这些人以及其他以某种方式给予了我们生命的人的恩惠，是可以被超越的；所以一位父亲的恩惠也是可以被超越的。^[35]如果有人给予了我一种恩惠，这种恩惠需要得自其他许多人的恩惠作补充，而我却给予了他一种不需得自任何人的恩惠作补充的恩惠，那么我就给出了一种比我所接受的恩惠更大的恩惠。现在一位父亲给了他儿子生命，这生命除非拥有许多用以保存它的附加物，否则就会消亡；然而如果一位儿子救了他父亲的命，他父亲的生命继续存在就并不需要任何人的帮助；因此，一位从他儿子处获取生命的父亲，就接受了一种比他自己给予的恩惠更大的恩惠。^[36]

这些考察并未消除子女对父母的尊敬，也未让子女对他们的父母更坏，而是更好；因为就本性而言，美德就渴望荣耀，它热衷于超越任何在它前面的事物。如果子女们怀揣超出自己所接受的恩惠的希望去报恩，他们的付出会愈加急切。而父亲们也心甘情愿接受这样的事情，因为，就许多事情而言，被超越对我们是有利的。有什么竞争会比这种竞争更加合人心意呢？对于父母而言，在恩惠之事上，如果他们承认自己不是子女的对手，还有什么幸福比这种幸福更为巨大呢？在这件事情上，除非我们持有这种看法，否则我们就在为子女们提供借口，让他们更加不愿意报恩，其实，我们倒应该继续激励他们，对他们说：

“努力吧，年轻的英雄！在你面前进行的是一场光荣的对决——这是一场父母和子女间的对决，它判定的是：他们是给予的恩惠多还是接受的恩惠多。你们的父亲仅仅因为这个理由：即他们是首先上场的人，便难以赢得这场对决的胜利。你只要展示出与你相称的英勇，不要丧失信心就行——因为他们渴望让你赢取胜利。在这场光荣的对决中，根本就不缺乏鼓励你做他们曾做过的事情的引路人，根本就不缺乏命令你跟随他们的足迹走向胜利的引路人。在此之前，人们是经常赢得这场对父母的胜利的。

“埃涅阿斯（Aeneas）就赢得了这场对他父亲的胜利；因为，尽管在幼年时，他自己也曾是他父亲臂弯中的一个轻松而安全的负担，然而，在父亲年老体迈时，他却负着父亲穿越敌人的重重防线，穿越在他四周轰然倒塌的城市，尽管这位虔诚的父亲，此时仍将他的神圣的古物和家神紧抱怀中，在自己的体重之外还给儿子加上了额外的重负；他背着父亲穿过烈焰（一颗孝顺之心有什么做不到的！），埃涅阿斯背着父亲脱离险境，^[37]并把他置于罗马帝国的创始人之列，供我们瞻仰。^[38]

“那些年轻的西西里人^[39]也赢得了这场胜利；因为，当安特那（Aetna）被激得暴怒不已，将城市、田地和这片岛屿的大部分地区付之一炬时，这些西西里人把他们的父母携入了安全之境。据传，此时大火从中分开，而当火焰向两旁退却时，一条供这些年轻人作为去路的通道也就打开了，而这些人安全地完成其英勇的任务也本属理所当然。

“安提贡（Antigonus）也赢得了这场胜利；因为，当在一场恶战中

击败敌人后，他便把这场战争的奖赏转交给了父亲，并把塞浦路斯（Cyprus）的统治权让与了他。当你本可当王时，却拒绝当王，这是真正的王权。^[40]

“尽管曼里乌斯（Manlius）的父亲是位暴君，他还是从他父亲那儿赢得了这场胜利；因为，尽管他父亲早年曾因他年轻时的愚钝不敏而流放过他一段时期，他却来求助于那位为他父亲指定审判日的保民官；在求得了这位保民官的接见之后（这位保民官本指望着看到他是个痛恨父亲的叛徒）——这位保民官也相信，他赢得了这位年轻人的感激之情，因为，在他对曼里乌斯提起的其他指控中，最严重的当数他儿子的流放了——这位年轻人，在获得了他私下的晋见后，拨出了他藏匿在长袍底下的长剑，厉声喝道：‘除非你发誓，你会撤回对我父亲的指控，否则我将用这把剑捅你个窟窿。至于我的父亲如何摆脱他的指控者，就在乎你的决定了。’这位保民官宣了誓，并信守了诺言，他向立法机构陈述了他放弃这一指控的理由。在其他人当中，没有一个曾经在压制一位保民官之后，却免遭惩罚的。”

“其他那些救父亲脱离险境的例子、那些把父亲从最低位推到最高位的例子、那些让父亲声名鹊起世代传颂的例子，实在是数不胜数。如果有人能够说：‘我听从我的父母，我在他们的权威前退让，不管这权威是公正的，或者是苛刻不公的，我都谦卑顺从；唯有在一样事情上我是坚决的——决不让他们在恩惠上超越我。’那么，语词的力量，天才的能力，都难以表述他的成就有多么伟大、多么值得赞美、多么确定无疑地活在人们心中。继续斗争吧，我恳请你，即使你已筋疲力尽，然而还是要再度开始这场战争。那些征服者是幸福的，那些被征服者也是幸福的。有谁能比这个年轻人更光荣呢——他可以对自己说（因为对他人说出这话就会是不敬了）：‘我在恩惠上已超越了我的父亲。’有什么能比这老人更幸运呢——他在一切场合向所有人宣称，在恩惠方面他已经被他儿子超越了。有什么能够比这样的失败更加令人幸福的呢？”

第四卷

在所有我们已讨论过的问题中，伊布休斯·利玻拉理斯啊，没有一个看上去像现在处于我们面前的这个问题那样的必不可少，或者如萨卢斯特（Sallust）所说的，需要那样细致的处理，这个问题是：施恩和对恩惠报以感激之情，其本身就是值得想望的目的吗？

你会发现有这样一些人，他们为了别人的报答才做出正直的行为，对于没有回报的美德，他们漠不关心；可是，如果在美德中展示出了任何谋利的因素，那么在美德中也就没有了任何荣耀的东西。因为，既然美德既不以获利的可能性来吸引人，也不以吃亏的可能性来制止人，美德非但不以希望和允诺来诱惑任何人，相反，她要求人为她付出，人们也会在自愿的付出中更经常地发现她，那么，相比一个人精心计算做一个好人的代价而言，还有什么东西是更加可耻的？我们必须在把所有自我利益都踩在脚下时靠近她；不管她召唤我们去往何处，不管她打发我们到什么地方，我们都须前往，毫不计较我们的财产，有时甚至不惜抛洒我们的热血，我们绝不能拒绝她的要求。“我能获得什么，”你问，“如果我勇敢地这样做了，如果我高高兴兴地这样做了？”你所获得的东西，就是你已经做了这事——她不会向你允诺其他任何东西。如果你碰巧获得了一些利益，那就把这利益当作某种附加物吧。对有德行为的回报，就存在于这些行为本身之中。如果有德行为本身就是一个值得想望的目的，而且恩惠是一种有德行为，那么，既然它们具有相同的本质，它们就不能被归于不同的名下。而有德行为本身就是值得想望的目的，这已经被广泛而充分地证实了。

在这点上，我们斯多亚人是反对伊壁鸠鲁主义者的，他们这班颓废的、躲避^[41]的家伙，只是在酒杯中作哲学探讨，他们主张的是：美德不过是快乐的婢女，美德须遵从快乐，是快乐的奴隶，美德把快乐视为高居于自己之上的东西。你说，“不可能存在不含美德的快乐”。^[42]然而，为什么快乐位于美德之前？难道你认为这个问题仅仅是个“在先性”（precedence）的问题吗？是美德的全部的本质和力量都受到了质疑。如果美德有可能位居其次的话，那么美德也就不存在了；她的位置必须是第一位的，她必须领导、命令，必须有至高无上的地位；而你却吩咐她去听从指示！你说，“这有什么区别呢？即使是我也断言，如果没有美德的话，幸福生活是不可能的。我引以为目的的这一快乐，我沉溺于其中的这一快乐，如果美德被排除在它之外，那么我也要否决它，谴责它。在此，唯一的争论点在于：美德究竟是最高善的原因，还是本身就是最高善”。难道你认为，对此问题的回答仅仅有赖于在次序上作一变更吗？把最后的東西置于最先的东西之上，确实显示出了混乱和公然的愚昧。然而我所反对的，不是美德被置于快乐之后，而是美德竟然与快乐混在了一起，因为美德鄙视快乐，是快乐的敌人，它尽可能地远离快

乐。美德与其说与你的这种女人气的“善”关系更近，不如说与男子汉气概的不幸——劳苦、悲伤——更加密切。

我的利玻拉理斯啊，在此提出这些言论是必要的，因为现在讨论的这种恩惠的施与，是美德的一个标志，除了仅仅为了施与恩惠而施与恩惠之外，因任何原因施与恩惠都是一种最可耻的行为。因为，如果我们带着获取回报的指望施与恩惠，我们就应将恩惠施与最富裕的人，而不是最该得到恩惠的人；但是事实上，我们喜爱一个穷人更甚于喜爱一个令人讨厌的富人。把接受者的财富考虑在内的恩惠就不是恩惠。而且，如果唯有自利才使得我们帮助别人，那些可最便当地施与恩惠的人，比如说那些有财者、有势者、国王，因为不需从别人那儿获取任何帮助，所以他们就没有丝毫的义务施与别人以恩惠；确实，诸神也不会赐予他们日夜不停地加于我们身上的无尽恩惠，因为他们自身的本性就足以满足他们的一切需求，并使他们得到充足的供养，使得他们处于安全而不可侵犯的境地；因此，如果他们赐予恩惠的唯一动机是出于对他们自身利益的考虑，他们将不会赐予任何人以恩惠。如果你寻思的不是把你的恩惠置于何处会最好，而是你在何处才能获得最大的利益，你从谁那里才能最轻易地获得利益，那么，你就会是个借贷者，而不是个施恩人。而且，既然诸神是绝无索取回报的理由的，由此可知他们就不会慷慨；因为，如果施恩的唯一理由就是施恩者的利益，如果主神不能从我们这儿指望到任何利益，那么，主神就没有赐予恩惠的任何动机。

我知道对此可作如下回答：“是的，因此主神就不会赐予恩惠，相反，因为无所系挂，因为对我们漠不关心，所以他对这个世界不闻不问。他或者去做其他什么事情，或者——这是伊壁鸠鲁所认为的至福的东西——他根本就不做任何事。他漠然地对待恩惠，就像漠然地对待伤害一样。”可是，说这话的人，他并没有去倾听那些祈祷者的声音、那些在他周遭的人的声音，他们双手向天，为公众和个人的福祉立下誓言。上述回答无疑不实，因为怎么可能会所有人都会陷入对充耳不闻的、无用的诸神进行诉求呢？必然是我们看到诸神有时不求自来的恩惠，以及有时应我们的祈求而来的恩惠——这些伟大而适时的恩惠清除了可怖的威胁。有谁是那么地悲惨，那么地受厌弃，有谁生来的命运和对他的惩罚就那么残酷，以至于从来就没尝过诸神的大仁爱？看看那些为他们的命运悲悼哀痛的人吧——你会发现，即使是这些人，也不是完全被排除在神圣的幸福之外的，你会发现所有的人都会沐浴到一些从那最丰足的泉源中流淌出的恩惠。出生时分到所有人身上的恩惠都是相同的——难道这是一件太微不足道的事吗？尽管在后来的生活中，我们享有的恩赐并不是以相同的量分派下来的，可是当自然把她自己都给予了我们时，难道自然给予的还是一件太微不足道的赠物吗？

“主神不会施与恩惠”，你说。那么，一切你所拥有的，一切你所施与和拒绝施与的，一切你所贮存的，一切你所窃取的，它们来自何处？那无数悦你眼目、畅你听觉、怡你心神的事物，它们来自何处？那甚至可供你穷奢极欲的物资，它们来自何处？因为我们所得到的不仅仅是必

需品——我们已被爱惜到受溺爱的地步！一切结满各种果实的树木来自何处？一切有治疗功用的植物来自何处？各式各样的食物散布于一年四季，以至于即便是最懒惰的人，也能从大地的偶然的产物中找到维持生命的东西，它们来自何处？还有各式各样的生物又来自何处？这些生物，有的生于干燥坚硬的地面，有的生于海浪之中，还有一些从高空坠落，为的是寰宇的各个部分都可于我们有所惠赐。众多的河流又来自何处？——其中有些河流以迷人的弧线环绕着这土地，另一些河流，当它们在其巨大的、可供航行的航道上奔流时，又为商贸提供了一条水道，还有些河流当夏日之际，河水便猛涨起来，为的是通过夏季激流的迅猛泛滥，它们可灌溉那延展于炎炎烈日之下的焦土。还有那有治疗功效的泉水又怎样？那就在海岸处冒出的暖水又怎样？

还有你，哦，非凡的拉里乌斯湖（Larius）和贝纳库斯湖（Benacus），
随着巨浪的咆哮，你恰如大海般涨落？[43]

如果有人给你不过几英亩土地的馈赠，你便说你受了恩惠；对于大地提供给你使用的大片土壤，难道你却说它不是恩惠吗？如果有人赠了你钱财，而且他用这钱财填满了你的钱柜，因为这在你眼中是了不得的事，所以即便把这称作一次恩惠。主神在这地下埋藏了无尽的资源，主神从地底深处引出无数遍布陆地的河流，这些河流挟着金沙在陆地上穿行；大量的银、铜、铁被埋藏于各个地方，而主神通过把地底下隐藏着的财富的标志放置在地面上，从而给予了我们发现它们的手段——可你却说你没得到恩惠吗？如果你接受到一所房产的馈赠，它有大理石的华丽外表，镀金的房顶熠熠发光，或者房顶被涂上了斑斓的色彩，你便会把它称作是件非同一般的馈赠。主神已为你建造了一间广漠的大厦，它无须惧怕大火或毁坏，你在其中看到的，不是比打磨它们的刀刃还要薄削的薄片[44]，而是大量最为珍贵的天然石头，这整块的物质有着那么多各式各样的斑纹，其中最小的部分也会让你充满惊奇，这间大厦的穹顶，晚上以一种方式闪耀，白天又以另一种方式闪耀——然而你却说你没得到任何恩惠吗？或者，尽管你非常珍惜你所拥有的这些幸福，你却担当起一个忘恩负义者的角色，并认为你没有因为这些幸福而对任何人有所亏欠？你所呼吸的空气从哪儿来？你借以分配和安排你生活中的各种行为的光从哪里来？你通过其循环流转而保持生命热量的血液从哪儿来？当你口腹已然饕足时，却能通过其罕有的风味刺激你味觉的那些佳肴从哪儿来？当快乐已无聊乏味时，却又能激起快乐的那些事物从哪儿来？你在其中干枯腐败的这长眠从哪里来？如果你有感恩之情，难道你不会说：

这平静乃神为我们所带来的，因为对我而言

他确实将永远是神，

我们用畜群中的

众多初产幼羊的鲜血浸染他的祭坛。你看我得了什么恩赐：

我的牛儿因他的慷慨而自在地徜徉，

此时我正心驰于我的管笛上啾鸣出的旋律？[45]

可是，那主神不仅仅是让几头牛自由自在，而是让遍布于地球之上的兽群都自由自在；当兽群四处漫游之际，他随处为兽群提供食物，他在夏季的牧场之后又安排了冬季的牧场；他不仅教会我们如何演奏管笛，如何制作曲调（它们尽管粗陋笨拙，然而却显示出某种对形式的注重），而且还发明了无数的艺术、无数的声音种类、无数产生优美旋律的声调，这些声调有些通过我们身体的呼吸发出，有些则通过乐器的气流发出。^[46]因为你绝不能说，所有我们创造的东西都是我们自己的，就像你绝不能说，我们的成长这事实，或者我们的身体在人生特定阶段有特定的习性这事实，是我们自己的一样；此刻孩童时期的幼齿开始脱落了，当我们年龄渐长，跨入了更强壮的阶段时，此刻青春来临，标志少年时代终结的最后的牙齿长出来了。在我们之中植入了所有年龄的种子，植入了一切艺术的种子。是主神，我们的主人，从我们的存在的隐秘的幽深处，产出我们的各种才能。

“是自然”，你说，“提供给我这些东西”。可是，难道你不懂，当你这样说的时候，你只是赋予了主神另外一个名字？因为自然除了是主神和渗透于整个宇宙及宇宙的所有部分的神圣理性之外，它还能是什么其他东西呢？你可能会凭你所愿地以不同的名字来称呼这一存在——我们这个世界的创造者^[47]；你把他称作“最卓越最伟大的朱庇特”，称他作“掌管雷者”（the Thunderer）和“维系者”（Stayer），这都是正当的。维系者这一称号，正如历史学家们所说，并非源于主神应罗穆卢斯（Romulus）的祈祷而阻止了罗马战线的溃散这事实，^[48]而是源于万物都因他的恩惠而驻留，源于他是他们的维系者和稳定者这事实。同样，如果你要称他为“命运之神”，这也不会错；因为，既然命运只是联在一起的一条因果链，命运之神就是其他原因依赖的第一因。你所选择的任何名称都可适用于他，只要这名称意味着某种在天国之域中起作用的力量——他的名称恰如他的恩惠一样无尽。

我们学派既把他认作利伯之父（Father Liber），^[49]也把他认作赫拉克勒斯和墨丘利（Mercury）——称他为利伯之父，因为他是万物之父，他第一个发现生殖力，而生殖力可用快乐的方式延续生命；称他为赫拉克勒斯，因为他的力量不可战胜。任何时候，当赫拉克勒斯随着其工作的完成而疲惫不堪时，就会返回原初火焰^[50]之中；称他为墨丘利，是因为理性、数字、秩序和知识都属于他。不管你转向何方，你都会看到主神迎会你；他一无所缺，他自己就完成了他所有的工作。因为这个原因，哦，人类中最忘恩负义的人呀，你说你所欠下的不是对主神的债务，而是对自然的债务，这是徒劳的，因为没有主神也就没有自然，没有自然也就没有主神，两者是同一的，他们的区别仅仅在于功能而已。如果你从塞涅卡处接受了恩惠，如果你说你欠下的是安尼乌斯或卢西乌斯的债，^[51]你所改变的并不是你的债主，而是债主的名字，因为，不管你是用他的第一个名字，第二个名字，还是第三个名字来指称他，他仍将会是同一个人。所以，如果你愿意，说“自然”“天数”“命运之神”都行，然而所有这些都只是那以不同的方式应用其力量的同一个主神的名字。正义、忠诚、审慎、勇敢、节制都只是同一心灵的优良品质；

如果你肯定它们中任何一种的话，那么你也肯定了一心灵魂。

我们还是不要偏离到进一步的争论中去吧，主神赐予我们太多太重的恩惠，然而却没有任何要求回报的意图，因为他不需任何的施与，我们也没有能力施与他任何东西；因此，恩惠就是某种本身值得想望的东西。恩惠所着眼的只是接受者的利益；所以，将我们自己所有的利益放在一边，让我们以这为目标吧。

“可是你说”，有人反驳道：“我们应该小心挑选那些我们将要施与恩惠的对象，因为即使是农夫也不会把种子播撒在沙地里。如果这是真实的，那么在施与恩惠时，我们还是在寻求我们自身的利益，恰如我们在耕作和播种时必然寻求自身的利益一样；因为播种不是某种本身值得想望的东西。而且，你探究你应当如何施与恩惠，恩惠应当施在什么地方，如果施与恩惠是某种本身就值得想望的东西，那么这样做就将是没有必要的，因为恩惠不管是以何种方式施与，不管施在什么地方，它都仍将是恩惠”。可是，我们也只是因为荣誉本身的缘故而追求荣誉；然而，即使我们不会有任何其他理由去追求它，我们确实仍会探究我们应该做什么，什么时候做，怎么做；因为正是经由这些考虑，荣誉才获得了它的存在（即这些因素使得行为成为光荣的）。所以，当我挑选我将施与恩惠的对象时，我在考虑的就是这个——以何种方式、在什么时候施恩，使得一次赠予成为一次恩惠；因为如果赠予之物被给予了一位卑劣之人，这赠予就既非一项义举，亦非一种恩惠。

偿还存放之物，这件行为本身就是值得想望的；可是，我不会总是要偿还它，也不会任何时间或任何地点都要去偿还它。有时，我无论是拒绝承认谁在我这里存放过什么，还是公开偿还它，这都无关紧要。我应该一直考虑的，是我打算偿还的对象的利益，如果偿还会给他带来伤害，那么我就会拒绝那样做。^[52]在恩惠的事情上，我也会以同样的方式行事。我要考虑何时施与恩惠，将恩惠施与谁，如何施与，为什么施与。因为我们应该把理性运用于我们所做的一切事情上；任何赐予，除非它被理性地施与的，否则它就不是恩惠，因为一切有德的行为都伴有理性。当人们因某些轻率的善举而自责时，我们是怎样经常地听到这些话：“我情愿将它丢弃，也不愿将这恩惠施与他！”轻率的善举是一种最可耻的损失，错误地施与恩惠，相比于施恩而没有得到回报而言，是件严重得多的过错。因为，如果我们没有得到回报，这是别人的过错，然而，如果我们错误地选择了我们施恩的对象，错就在我们自己。在我做出选择时，你所认为的那个因素——谁最可能会给我一些回报，这对我的影响是最小的；因为我选择的是个会感恩的人，而不是一个很可能作出回报的人，常见的情况是：感恩的人不大可能作出回报，而忘恩负义的人却是个作出了回报的人。我的判断指向的是心灵；因此我将避开那尽管富裕却卑劣的人，我将把恩惠施与那尽管贫穷却善良的人；因为即使在极端的贫困中，他仍将是心存感激的，当他失去其他的一切时，他仍将拥有这颗感恩之心。

我试图从施恩中获取的不是利益，也不是快乐，不是荣耀；因为只

满足于把快乐送给一个人，所以我施与恩惠的唯一目的，就是做我该做的事。然而在做该做的事时，我并不是不加选择的。你问我要做的是怎样的选择吗？我将选择一个这样的人，他正直、诚实、不忘恩、对所受恩惠心存感激，他不染指别人的财物，不贪婪地死守着自己的财物，他待人仁慈。当我选择了那样一个人时，尽管命运之神不会赐予他任何可以用来偿还我的恩惠的东西，我仍会达到我的目的。如果我因自我的利益和卑劣的算计而慷慨，如果我助人的唯一目的就是让他反过来助我，我将不会把恩惠施与一个即将出发去遥远的外国，从此之后再也不回的人；我将不会把恩惠施与一个病入膏肓，已无康复希望的人；我不会在自己的健康状况恶化时施与恩惠，因为我将没有时间接受回报。然而，你可能知道，慷慨之行本身，就是某种值得想望的东西，那刚刚驶入我们的海港，或立即就要出发的外国人，也会得到我们的帮助；对于一个船舶失事的陌生人，为了他能返还家园，我们既给他船只，还把它装备起来。当他离开我们时，他甚至都不知道搭救他的人是谁，因为从未指望再次看到我们，他委托诸神做我们的债务人，并祈求诸神可以代他偿还他所受的恩惠；同时，因为我们意识到，我们施与了一次不会有任何回报的恩惠，于是心生欢喜。告诉我，当我们已抵达生命的终点，就要订立我们的遗嘱时，难道我们不也要施与那不会为我们带来任何收益的恩惠吗？在把这恩惠施与谁和要施与多少恩惠的问题上，我们花费了多少时间，我们内心斗争的时间有多长啊！既然没人会给我们以回报，那么我们把恩惠施与谁又有什么要紧呢？可是，当所有的自我利益都被摒弃，唯有善的理念留存于我们的眼前时，我们在施与恩惠方面却最为仔细，我们在做出决定时斗争是最为激烈的；只要我们的责任被希望、恐惧、最为怠惰的邪恶、愉悦所扭曲，我们就是我们的责任的差劲的法官。然而，当死亡将所有这些东西隔离出去，并让我们作为正直的法官进行宣判，我们就会寻求那些最配继承我们遗产的人。在我们安排的所有事情中，没有任何事情，比这件不考虑我们自己的利害的事情被安排得更加谨慎小心的了。可是，老天！当我们作如是想时，“通过我，此人将变得更加富有，而我，通过增加他的财富，将在他的高位上加上新的荣耀”。此时巨大的喜悦会笼罩我们。如果我们仅当可以指望到一些回报时才施与恩惠，我们就应该不立遗嘱地死去！

“你说，”有人反驳道：“恩惠是不能被偿还的借贷；可是借贷不是某种本身就值得想望的东西。”当我使用“借贷”一词时，我是求助于一种象征，一种比喻；同样，我也可以说法律是一种衡量正义和不义的标准，而衡量标准也不是某种本身就值得想望的东西。我们求助于那样的表述，为的是把事情说得更加清楚；当我说“借贷”时，我所理解的是“类似于借贷的东西”。你想知道其中的区别吗？我加上了“不能被偿还”这些词，然而一切真正的借贷，它或者是能够，或者是应该被偿还的。对于我们而言，出于自利的动机施与恩惠绝非正当；正如我已说过的，恩惠的施与经常会让其本人蒙受损失，担当风险。例如，我去营救一位被强盗围困的人，尽管我可以安全地从旁边自在地经过。因为为一位与特权人士作斗争的被告辩护，我自己得罪了一派有势力的人，也许这些同样

的控告者将逼迫我穿上那丧服^[53]，这丧服是我刚从那被告身上脱下的，尽管我本可以站在另一边，然后安全无事地旁观那些与我无关的斗争；我去做一位被告有罪者的保释人，当一位朋友的财产被公开出售时，我去宣告控诉无效，然后很可能会把他欠债主的东西背负到自己身上；为了挽救一位流放者，我自己将冒被流放的危险。

当一个人希求获得一处图斯库勒姆（Tusculum）或蒂尔堡（Tibur）的房产（因为它们有助于健康，因为它们可在夏季提供静居之所）时，没人会去考虑他将以多少年的收益（purchase）^[54]买下这房产；一旦他买下之后，他就必定会照管它。^[55]就恩惠而言，同样的原则也适用；因为当你问我回报会是什么时，我回答：“良心的回报。”一个人从恩惠处获得的回报是什么呢？请你告诉我，一个人从正义、清白、灵魂的高贵、纯洁、克制获得的回报是什么？如果你寻求美德本身之外的任何东西，你所寻求的就不是美德本身。天空的运转为的是什么目的？太阳延长和缩短白日的长度为的是什么？所有这些都是恩惠，因为它们的发生为的是于我们有益。恰如按照自然的固定法则运转是天空的职责，恰如改变其升落点是太阳的职责，它们没有任何回报地做着这些于我们有益的事情，所以，除其他事情外，施与恩惠也是人的职责。那么，他为什么施与恩惠呢？他唯恐的是他没能施与恩惠，他唯恐的是他会失去行善的机会。

你引以为乐的是：将你可怜的躯体交付懒散的安逸，追求与睡眠几乎无异的休憩，潜藏于浓荫的掩蔽处，以最精巧的思想掩饰那颗倦怠心灵的呆滞（你把它称为“宁静”），在你花园的秘密的角落，用食物和饮料充塞你那因怠惰而苍白的躯体；^[56]我们以施与恩惠为乐，只要这恩惠能减轻他人的劳苦；我们不惜以自身的劳苦为代价，只要这恩惠会救他人脱离险境；我们不惜以自蹈险境为代价，只要这恩惠能够解除他人的穷困，我们不惜以担当经济负担为代价。我施与出去的恩惠是否有回报，这又有什么关系呢？即使在我的恩惠得到了回报之后，它们还是要被再度施与出去的。恩惠着眼的不是我们自身的利益，而是它被施于其上的对象的利益；否则，我们就把恩惠施在了自己身上。所以，许多给他人带来最大利益的帮助，没有权力要求他人的感激，因为它们已经得到了回报。商人为城邦提供帮助，医生为病人提供帮助，贩奴者为他售卖的对象提供帮助；然而，所有这些人，因为通过谋求他们自身的利益而让他人获益，所以得到他们帮助的那些人，对他们就没有任何的义务。那以营利为目的的东西，不可能是恩惠。“我付出几许，就要得到几许的回报”——这只是纯粹的交易。

那拒绝情夫只是为了激起他的更加疯狂的热情的女人，那拒绝情夫只是因为惧怕法律或她的丈夫的女人，我不会称她为贞洁的。正如奥维德（Ovid）所言：

那没有犯下罪孽，只是因为不能犯下这罪孽的人——她已犯下了罪孽。

一个应把其贞洁归于恐惧而非她自己的女人，理所当然应被归入罪

人之列。同样，那施恩图报的人，事实上并未施与恩惠。否则，对于我们为了获益或为了获取食物而饲养的动物，我们也施与了恩惠了！对于我们照管的果园（我们照管它们，为的是让它们免于干旱或荒芜土地之贫瘠），我们也已施与了恩惠了。然而，并非正义或仁慈促使任何人去耕作田地，或令人做出除行为本身之外还有回报的任何行为。导致恩惠之施与的动机不是贪婪的，也不是卑劣的，而是人道的和高尚的，这是一种即便在施与之后还会再度施与的欲求，一种在旧的赠物之上加上新的、不同的赠物的欲求，它的唯一目的就是把可能加于对象上的尽可能多的善加于对象上；然而，如果给任何人以帮助，只是因为这帮助我们自身有益，这是一种可鄙的行为，它不值得赞美，也不值得颂扬。爱自己，饶恕自己，为自己谋利，其中有什么高尚的成分呢？施与恩惠的真正欲求，要求我们远离所有这些动机。因为这一欲求掌握住了我们，它就逼迫我们忍受损失，因为摒弃了自利，它仅仅在行善的举动中就能找到最大的愉悦。

恩惠的反面是伤害，难道这还有什么可怀疑的吗？恰如伤害他人本身就是某种必须避免和消除的行为，所以施与恩惠本身就是某种值得想望的行为。在伤害中，行为的卑劣超出了促使我们犯下这一罪行的一切报偿；在施与恩惠中，我们因为美德观念的激发而做出这行为，这种美德观念本身就是一种强有力的激励。如果我这样说：所有人都以他施与他人的恩惠为乐，所有人都有那样的倾向，以至于他看到受他大量恩惠的对象会更加快乐，所有人在施与一次恩惠的事实中，都能发现施与第二次恩惠的理由。我说的并不会错。如果恩惠本身不是他快乐的源泉，这些事情就不会发生。你会怎样经常地听到一个人说：“我不忍遗弃他，因为我曾给予他生命，我曾救他脱离危险。他现在有一场与有权势者对抗的诉讼，恳求我为他作辩护；我不想干，可是我能做什么呢？我已经帮了他一次了，不，是两次。”难道你没有看出，在这件事情本身，内在地存在着某种独特的力量逼迫我们施与恩惠？首次的时候，这是因为我们应该施与恩惠，后来，则是因为我们已经施与了恩惠。虽然，在开初的时候，我们可能没有任何理由把任何东西施与到一个人身上，可是，因为我们已经施与出去了，我们就会继续施与；所以，说我们受利益动机的驱使才施与恩惠，这是何等的不确实，我们坚持照管和爱惜那些无利可图的事物，仅仅是出于一种对恩惠的热爱。对于这恩惠，即使它令人遗憾地被放置错了，我们还是会像我们对待举止不端的孩子一样，自然地展示出放纵宽容。

这些同样的对手^[57]承认他们自己也会报恩，然而不是因为报恩是正当的，而是因为报恩是有利的。但是，要证明事实并非如此，是一项更加轻易的工作，因为我们用以证实施与恩惠是某种本身就值得想望的行为的那些论据，同时也就证实了事实并非如此。我们由之出发去证明其他观点的那个固定原则是：可敬的事物不是因为其他的原因，而是因为它是可敬的，所以才受人的珍爱。因此，谁敢提出这样的问题：心怀感激是否可敬？谁不嫌恶一个忘恩负义之人？他甚至对自己也毫无用处。告诉我，当你听到某人被人议论：“他是个对极大的恩惠也忘恩负义

的人”，你的感觉是什么？是仿佛他做了某件卑劣的事情，还是仿佛他疏忽了去做某件合算的，并可能让他自己有利可图的事情？我认为你会把他当作一位卑鄙的家伙，他应得到的不是保护人，而是惩罚；然而，除非心怀感激是某种本身就值得想望的和可敬的行为，否则事实就不会如此。其他的品质也许不会把自身价值展现得那样明显，为了判定它们是否可敬，我们需要一个解释者。而心怀感激则是公开展示的，它是那样的美好，以至于它的光辉决不会黯淡模糊下去。什么东西像以感激之情回报善意的帮助那样，值得我们称颂，是我们所有的心灵那样一致赞同的？

告诉我，什么是导致我们选取这一态度（即知恩图报）的动机？是利益吗？可是忘恩负义之人也并不鄙视利益。是虚荣心吗？偿还你所欠下的东西有什么值得夸耀的呢？是惧怕吗？忘恩负义之人并无惧怕之感，因为忘恩负义是仅有的一项我们没有为之制定法律的罪恶，这基于自然已经对之采取了足够的预防措施的理论。正如没有命令我们爱我们的父母或纵容我们的孩子的法律，因为逼迫我们去往我们正在去往的那个地方，这是毫无必要的，正如没人需要别人鼓动他自爱一样，他甚至在刚出生的时候就渗透着自爱心了，所以，在此也没有这样的法律，没有命令我们因可敬之物本身的缘故寻求可敬之物的法律；它的本性就令我们愉悦，美德是那样地具有吸引力，以至于甚至邪恶之人也会本能地首肯那更好的行为。有谁不希望看上去是仁慈的？有谁，即使在他犯下罪行和伤害他人的过程中，不渴望获得一个良善的名声？有谁不是给他甚至是最野蛮的行径也披上正义的伪装，并希望甚至对他们已经伤害的那些人也显出一副曾有恩于他们的样子？所以人们让那些他们曾让其倾家荡产的人也向他们致谢，他们装出善良和慷慨的样子，因为他们不能证明自己是善良和慷慨的。可是，除非对公正的和本身就值得想望的事物的爱，逼迫他们寻求一种与他们的品性不符的名声，逼迫他们掩藏他们心怀憎恶和羞耻地看待的邪恶（尽管他们觊觎着邪恶带来的好处），否则他们就不会这样做；迄今为止，无人曾经违反自然的法则，把人性撇在一旁，以至于为邪恶带来的快乐而邪恶。你随便问一个靠抢掠为生的人，他们是不是不愿以可敬的方式，获取他们通过抢劫和偷盗获取的事物。那些靠劫道杀人求取生计的人，将情愿努力获取这些劫掠物，而不是攫取这些劫掠物；你会发现，没有人不是更加情愿不通过邪恶之行来享有这些邪恶带来的成果。在我们从自然处秉承的所有恩惠中，美德让她的光芒穿透所有人的心灵这件事实，是最伟大的；甚至那些拒绝服从她的人也会看到她。

感激之情是某种本身就值得想望的事物，证据就在于，忘恩负义是某种本身就应被避免的事物，因为这种邪恶能够最为有效地瓦解和破坏人类的和谐。如果我们不是通过善举的交换而相互帮助，我们又怎么能安全地活着？唯有通过恩惠的交换，生活才多少得以装备和强化，以抵御突来的灾难。把我们单独拿出来，我们是什么？一切动物的猎物 and 受害者，我们的鲜血是最美味最易获取的，因为，尽管其他动物拥有足以自我防护的力量，尽管那些生来就是漫游者并过着一种独行生活的动物

拥有武器，可人类的遮蔽物却只有一层脆弱的皮肤；人类并无尖牙利爪，不会成为其他动物惧怕的对象，因为他既无保护又软弱不堪，他的安全就在于伙伴关系之中。

主神给了他两样东西，理性和伙伴关系。正是这两样东西，让他从一种受其他动物支配的动物，变成了所有动物中最强大的；所以这个独立地看不是任何动物的对手的他，成了世界的主宰。伙伴关系赋予了他对一切动物的支配权。尽管他生于这片土地，可是伙伴关系却把他的统治权延展至一种非他自身所处的环境，并委任他担当甚至是海上的霸主；正是这种伙伴关系，阻止了疾病的侵袭，为老年备下了支撑物，为悲伤提供了慰藉；正是这种伙伴关系让我们变得英勇，正是这种伙伴关系可助我们对抗命运之神。除去这种伙伴关系，你就将解散人类赖以维持其存在的统一性；然而，如果你成功地证明了忘恩负义不是因为其自身而被避免，而是因为它是某种令人惧怕的东西而被避免的话，你就可以除去这种伙伴关系；因为这里有多少可以安全地行忘恩负义之事的人啊！总之，任何因惧怕而变得感恩的人，我都称之为忘恩负义者。

没有一个神志清楚的人会惧怕诸神；因为惧怕有益的事物是种愚蠢的行为，而且没有人会去爱那些他所惧怕者。你，伊壁鸠鲁，最终解除了主神的武装，你已剥夺了他所有的武器，所有的力量，而且，为了让所有人都无须惧怕他，你把他抛在了惧怕的范围之外。^[58]于是，神就好像被围在巨大而封闭的高墙之内，远远地处于人类的影响和视线之外，你就没有理由对他心存敬畏；他不具备施与恩惠或伤害的手段；他独自居住在将我们自己的世界与其他的世界^[59]分隔开来的空间里，没有一个生物，没有一个人，没有一点财产与他做伴，他能避开在他周遭碰撞的各个世界的毁灭，他听不到我们的祈祷，对我们也漠不关心。然而，你却希望做出充满感恩之情而崇拜这一存在的样子——我想，就仿佛他是位父亲；或者，如果你不希望做出个感恩的样子，因为你从他那里没有得到一点恩惠，而你自己只是众多原子极其盲目随机碰撞结合的产物，那你为什么要崇拜他？“因为他那显赫的威权”，你说，“还有他那非凡的本性”。那么，即使我同意你崇拜他，显然，你这样做也不是出于任何利益或任何期望的诱引；因此，在此有一种本身就值得想望的事物，是它的价值诱引着你，它就是可敬的事物。可是有什么东西比感激之情更加可敬呢？这种美德的可能性只受生命的限制。

“可是这种善，”你说，“其中也有一些利益的成分”。确实，什么美德没有呢？然而，我们说它值得想望，却是因为它自身的缘故，尽管它拥有一些外在的利益，而且，即便当这些利益被剥除时，它仍然是中人心意的。在感激之情中有利益在；然而即便感激之情会给我带来伤害，我仍会抱感激之情。抱感激之情的人，其目的是什么呢？他的感激之情可以为他赢得更多的朋友、更多的恩惠吗？那便怎么样呢，如果一个人可能因感激之情而激起别人的厌恶，如果一个人知道通过感激之情，他非但不可能得到任何东西，而且还必须失去许多他已经获得的贮备，难道他就不去欣然承担他的损失吗？那在致谢之际却期望着第二次的赠予

的人——那在回报时又抱着希望的人，他是忘恩负义的。那因病人将立遗嘱而坐在病人床边的人，那找机会考虑继承和遗产的人，我都把他称作忘恩负义的。尽管他会做一个善良体贴的朋友应该做的一切事情，如果在他心头萦绕的是获利的希望，他就只是个沽钓遗产者，他只是在下钩。就像以尸体为食的掠食的鸟儿，会在因疾病而精疲力竭并即将倒下的禽群近旁密切盯视着；那样一个贪婪盯视着垂死之人的睡床，在尸体周围徘徊的人也是如此。

然而感激之心是受其目的之良善所吸引的。感激之心确实如此，它不会被获利的观念所染污，你想要这一说法的证据吗？抱感激之心的人有两种。其中一种人，因为他回报了他接受的东西，所以被称作有感激之心的；也许，他能够让自己变得引人注目，有些东西可以供他夸耀，有些东西可以供他显摆。那欣然接受恩惠，欣然感激他人的人，也被称作有感激之心的；这种人把他的感激之情埋藏在心里。他从这隐藏的情感中能获得什么利益呢？可是那样一个人，即便他力所能及的不过如此，然而却仍是有感激之心的。他爱那个向他施恩者，他自觉到他欠下的债务，他渴望报答这恩惠；不管你可能发现他欠缺什么其他东西，这个人本身却不欠缺任何东西。一个人即使手边没有施展其技艺的工具，他仍有可能是位艺术家，同样，如果噪声盖过了某人的声音，让他的声音不被人听见，并不说明他就不再是个训练有素的歌手。我希望报恩：此后还有些事情留待我去做，不是为了变得富有感激之心，而是为了变得自由^[60]；因为常见的情况是，那已偿还恩惠的人是忘恩负义的，而那没有偿还恩惠的人则是有感激之心的。因为恰如在所有其他美德中的情况一样，对这种美德的真正衡量，只与心灵相关；如果心灵行使了它的职责，其他一切他所缺乏的东西，都是命运之神的错。恰如一个人，即使他是静默的，他也可能是能说会道的，即使一个人的双手是抱拢着的，或者甚至是被捆绑着的，他也可能是勇敢的，恰如一个人，即使当他身处干燥的陆地之上，他也可能是个领航员，因为即使有些东西妨碍了他使用他的知识，他的知识的完整性并不会因此而有所减损，所以一个仅仅希望表达感激之情，而且除他自己之外，没有任何人可为他的这种渴求作证的人，也是有感激之情的。我甚至还要更进一步——有时，甚至当一个人显得忘恩负义的时候，甚至当飞短流长对他进行反面指责的时候，他仍是抱有感激之情的。这样一个人，除了他自己的良心外，还有什么做他的引导？尽管良心受到打压，良心却仍会给他带来快乐，良心会激烈反对众人的评价和谣言，并完全依赖自身，当良心看到大众都站在有着不同想法的另一边时，它并未设法计算所有票数，而是通过它仅有的一票赢得胜利。如果良心看到它自己的忠诚遭受到专门惩罚背信弃义的惩罚，它并不会从它的顶峰落下，而是超然于惩罚之外。“我拥有”，良心说，“我所希求的，我所为之奋斗的；我无遗憾，我也永远不会有任何遗憾，命运之神的不公，永远不会让我说出这样的话：‘我所希求的是什么？现在我从我的善良意图中获得了什么益处？’”即便在刑架上，在烈火中，我也有益处；尽管烈火会依次吞没我的肢体，逐渐包围我的身躯，尽管我的满溢着自觉的美德的心会滴下血来，良心却仍会

在烈火中欢欣，通过这火焰，良心的忠诚将熠熠生辉。

以下的主题，尽管已经被考察过，在此也还可以再考察一下：在弥留之际，我们为什么仍然希望显得富有感激之情？我们为什么要精心计较每个人对我们的帮助？我们为什么要以记忆作为我们整个人生的法官，以试图避免显出忘记了任何帮助的样子？那时我们已一无所求；尽管如此，当我们在这当口停留之际，当我们即将脱离人间事务之际，我们仍希望显得尽可能抱有感激之情的样子。显然，一种行为^[61]的巨大回报就在于这行为本身。美德有影响人类心灵的强大力量，因为灵魂已被这美德的美好所充满，它因为惊奇于这美德的光辉与壮丽，便因迷醉而狂喜。“但是在此有许多的益处”，你说，“从这美德中生发出来；善人活在更大的安全中，他拥有善人的爱戴与尊敬，当有纯真与感激之情相伴时，他的存在就少了些烦扰”。确实，如果自然让那样一种伟大的善变成一件不幸的、不确定的、无益的东西，她就是最为不公的。可是我们要考察的要点在于：你是否会朝向这通常可以经由一条安全轻易的路途通达的美德走去；甚至当这条路上遍布巉岩悬崖，野兽和毒蛇四面侵袭时，你是否还会朝向这美德走去。因此，说有外来利益紧密地附着于其上的东西，就不是某种本身值得想望的东西，这是不正确的；因为在大多数情况下，最美的事物都伴有许多附加的利益，可是这些利益是跟随在这美之后的，而美则是带路的。

有谁怀疑作周期性运转的太阳和月亮会影响到人类的居所呢？有谁怀疑前者的热量赋予我们的躯体以生命，疏松了坚硬的土壤，去除了多余的湿气，折断了缠缚在万物之上的阴暗冬天的镣铐，而后的温暖则以它弥漫一切的能量决定了作物的成熟？有谁怀疑在人类的繁殖与月球的轨迹间有着某种联系？有谁怀疑日、月当中的一个通过其环行标志出年份，而另一个，因为在更小的轨道运行，所以标志出月份？然而，即使我们把这些益处都放在一旁，难道太阳本身就不会构成值得我们瞩目的景观吗？如果太阳只是从天空掠过，难道就不值得我们敬慕吗？即使月亮像颗星辰一样悠闲地掠过天际，难道它就不是值得我们瞩目的景观吗？而这苍穹本身——任何时候，当它在夜里不断发出它的光辉，并因它的一大群数不清的星辰而闪耀时，有谁不为它着迷？有谁，当它为它们而惊奇不已时，会转而去思考它们对他自己的用途呢？当那巨大的群体在我们头顶滑行时，看哪，在一个静止不动的整全天体景象中，苍穹的成员是如何对我们隐瞒它们的速度的。在那个你注意它只是为了计算和区分日期的夜晚，发生了多少事情啊！在这静谧之下有怎样众多的事件在展开啊！有怎样一连串的命运，通过它们一贯准确的路途在描画啊！这些在你看来只是被四处播撒的、除了装饰外别无其他用途的星体，全部都在运转着。在此你也没有理由认为这儿只有七个游走着的星体，而所有其他的星体都是固定不动的；在此有少许星体的运动是我们能够把握的，可是，离我们视阈更远的是无数来来往往的神^[62]，而许多我们的视野可及的那些星体，却在以一种察觉不到的速度在行进着。

告诉我，即便那样一个惊人的构造没有以它的精神包含你、保护你、爱惜你、生育你、弥漫你，难道你看到它就不会着迷吗？尽管这些天体对我们有着无可比拟的用途，它们对我们而言是必需的且极其重要的，然而整个地占据着我们心灵的，是它们的伟大。一般而言，美德亦是如此，抱有感激之情这种美德尤其如此，尽管它确实给予了我们许许多多好处，然而它却不希望因为这个而受我们的珍视；在它里面有更多的东西，而那只把它当作诸多有用事物之一的人，并没有确切地把握它。一个人抱有感激之情，只因为抱有感激之情于他有益，他才是有感激之情的吗？据此，他的感激之情便只以于他有益为限吗？可是美德不会把她的门向一个吝啬的爱戴者敞开的；他必须解开钱囊靠近她。只有忘恩负义的人才会想：“我本想感恩的，可是我害怕要付出的代价，我害怕危险，我害怕触怒别人；我宁愿考虑我自己的利益。”不能用同样的推理原则考察感激之人和忘恩负义之人。就像他们的行为是不同的，他们的意图也是不同的。这个人是忘恩负义的，因为忘恩负义于他有利，尽管他不应该如此。另一个人是抱有感激之情的，因为他应该如此，尽管抱有感激之情于他不利。

顺应自然而生活，以诸神为楷模，这是我们的目标。^[64]可是在诸神的所有行为中，诸神持有的动机，除了那个行为原则^[65]外还有什么？除非你可能认为，他们从燃烧祭品的浓烟中和熏香的香味中，可获得对他们的行为的回报！看看他们每日的伟大成就，看看他们施与的大量的赏赐；他们用怎样丰富的作物来填充这土地，他们用把我们带到各个海岸的怎样的煦风来吹皱海水，他们用怎样突然间倾盆而下的暴雨来疏松土壤，补充干涸的泉源，通过秘密的补充将这些泉源注满，从而赋予它们新的生命。他们做所有这些事情都是没有回报的，他们没有为自己赢得任何利益。我们的原则，如果不背离它的模型，也将遵守这个原则，即从不因报偿去行善。无论如何，我们应该为给一切恩惠都定价而羞愧——诸神就免费为我们所有。

“如果你要模仿诸神”，你说，“那么你就把恩惠也施于忘恩负义者身上；因为太阳也在忘恩负义者的头上升起，海洋也向海盗敞开”。这一论点提出了这样一个问题：一个善人在明知某人忘恩负义的情况下，是否会将恩惠施于这个忘恩负义者身上。在此请允许我插入一个简短的说明，以免我们会落入这个棘手问题的圈套。你要知道，根据斯多亚主义的理论体系，在此有两类忘恩负义者。一类人，仅仅因为他是蠢笨之人，故而忘恩负义；蠢笨之人也是邪恶之人；^[66]因为他是邪恶之人，所以他拥有所有的邪恶：因此他也是忘恩负义的。于是我们说所有邪恶之人都是无节制的、贪婪的、骄奢淫逸的、怀有恶意的，不是因为所有人都在很大的或显著的程度拥有所有这些邪恶，而是因为他可以拥有它们；即使这些邪恶是看不见的，他也确实拥有它们。另外一类人也是忘恩负义的，因为他天性特别容易犯下这一类邪恶，而这是“忘恩负义”一词通常的含义。一位善人会将他的恩惠施与第一类型的忘恩负义者身上，即施与那个拥有这一邪恶是因为没有什么邪恶是他所不拥有的人身上；因为，如果他要把所有这样的人排除出去，他将没有可施与其恩

惠的对象。对于第二类型的忘恩负义者，那种在恩惠之事上表明自己是骗子，并在这个方向上有种自然倾向的人，善人将不会施与恩惠，正如他不会把钱借给一位败家子，或者不会把一份存放物交托给一位许多人都已发现他毫无信义的人。

有人因为是个蠢人而被称作懦夫；因为这个原因，他被归入受无差别无例外的一般性邪恶所包围的恶人之列。然而，严格地讲，懦夫是个因天生的软弱，所以甚至对无意义的响声也会变得惊恐起来的人。愚者拥有所有的邪恶，可是他并非生来倾向于一切邪恶；这个人倾向于贪婪，那个人倾向于奢侈，再一个人倾向于傲慢。有些人不懂这一点，经常错误地向斯多亚主义者提出这样的问题：“告诉我，阿基里斯懦弱吗？告诉我，他的名字就代表着正义的阿里斯德岱斯不义吗？告诉我，甚至‘通过他的迟延挽回了局势’的费边也鲁莽吗？告诉我，德修怕死吗？穆裘斯（Mucius）是个叛徒吗？卡米卢斯（Camillus）是个背弃者吗？”我们并没有说，所有人都以与某人展现其特定邪恶之方式相同的方式拥有一切邪恶，而是说邪恶且愚蠢的人就不能免于任何邪恶；我们甚至没有宣告勇敢的人就没有恐惧，甚至也没有宣告挥金如土者就能免于贪婪。正如一个人五官齐备，并非因此就有像林扣斯（Lynceus）一样敏锐的视觉，^[67]所以，如果一个人是个蠢笨之人，他并非以与某些人拥有某些邪恶一样的活泼强健的形式拥有一切恶。所有邪恶存在于所有人之中，然而并非所有邪恶都同样显著地存在于每个人身上。这个人的本性驱使他走向贪婪；这个人是酒的受害者，这一个欲望的受害者，或者，如果他还不是个受害者，他就是如此构造的，以至于他生来的冲动就会引导他走向这个方向。

所以，回到我原来的主张，所有的恶人都是忘恩负义的，因为他里面有着一切不道德行为的种子；然而严格地讲，被称作忘恩负义的人是一个专门有这种邪恶倾向的人。因此，我不会向那样一个人施与恩惠。正如一位父亲如果要把女儿许配给一个经常离婚的专横男人，那将是漠视他女儿的最大利益的；正如一个人将其祖传财物交托给一位因管理事务不善而被宣判的人照管，他将被认为是个差劲的家长；正如一个人立下遗嘱，任命一个大家都知道是个抢夺受监护者的人担当他儿子的监护人，这将是一种极度的疯狂；所以，那选择忘恩负义而施恩之人，便是使那些恩惠注定有去无回，这种人将被认作最差劲的施恩者。

“即便是诸神，”你说，“也会将许多恩惠施与忘恩负义之人”。然而诸神的这些恩惠是为善人预备下的；可是恶人也将分享到这些恩惠，因为恶人难以被从其他人中分离出来。与其因为恶人的缘故而抛弃善人，还不如因为善人的缘故也惠泽恶人。所以你所提及的种种福祉——白日、太阳、夏天、冬日以及居间的气温适中的春秋季节的接续、雨水以及解渴的清泉、在固定的季节吹拂的和风——这些都是诸神为了所有人的好处预备下的；他们不可能把一些个人作为例外。一位国王将荣誉施与配得上这荣誉的人，可是他甚至将赏赐赐予那配不上这赏赐的人；窃贼、作伪证者、通奸者，所有的人都一样，无分其品质的差异，他们的

名字都会出现在政府分发谷物的登记簿上；一个人不管是个什么人，都会得到他的配额，这并非因为他是个善人，而是因为他是个公民，善人和恶人都同样分享。主神也将某些赐物分发到整个人类身上，没有人被排除在这些恩赐之外。因为，当海上通航向所有人开放而人类王国的拓展符合众人利益时，让同样的风对善人有利而对恶人不利，这是不可能的；同样，为雨水的降落制定一条法则，以便它们不会降到邪恶不忠之人的土地之上，这也是不可能的。有些福祉是赐予所有人的。城邦既为恶人亦为善人创建；天才们的作品，即使它们将落入不配持有它们的人的手中，也是为所有人创制的；药品甚至也向罪犯展示它的疗效；没有人因为害怕有益健康的药物可能会治愈坏人而禁止它们。对于仅仅施与杰出的接受者的特别恩惠，我们应该实施对人进行审查和评估的制度，然而对于向大众开放的恩惠，就不需如此。在不将一个人排除在外和挑选他之间有很大的区别。正义甚至也要赐予一个窃贼；甚至是杀人犯也要尝到和平的幸福；即使那些盗窃他人财物的人，也将取回他们自己的财物；暗杀者以及那些在城邦的街道上不断挥舞长剑的人，城邦的城墙也会保护他们不受公众敌人的攻击；法律会保护那些最严重地违反法律的人。有些福祉，除非把它们施与到所有人身上，否则它们就不可能落到有些人身上；因此，你没有必要就那些众人都应邀享有的恩惠进行辩论。然而，那必须落到经由我自己选择的受惠人身上的恩惠，绝不会被施与一个我明知其忘恩负义的人。

“那么，”你问，“你将既不会在一位忘恩负义者不知所措时给予他忠告，亦不会（在他干渴之际）让他喝上一滴水，不会在他迷路之际为他指点迷津吗？^[68]或者，所有这些忙你都会帮，然而你却不会给予他任何东西？”在此我将作一区分，或者我至少将尽力那样做。一次恩惠是一次有用的帮助，然而不是每次有用的帮助都是一次恩惠；因为有些帮助过于微末，没有被称作恩惠的权利。为了施与一次恩惠，必须同时满足两个条件：第一个是这帮助有重大意义；因为有些帮助与这一断言的高贵性是不配的。有谁曾称一小片面包为一次恩惠，或者把抛给任何人一个铜币称作一次恩惠，把让他借个火称作一次恩惠？尽管有时这些帮助较非常重大的赠予还要有用；然而，它们的廉价毕竟会减损它们的价值，即便当非常时刻使得它们成为必需品时也一样。必须作为补充的第二个条件，也是最重要的条件，就是我的行为的动机必须是施恩对象的利益，我应该相信他配得上这恩惠，我应该心甘情愿地施与这恩惠，并从我的恩惠获取愉悦；然而我们刚才提到的这些帮助中，没有一个具有任何这些特征，因为我们施与这些帮助时，不是想着这些接受者配得上这些帮助，而是漫不经心地施与的，我们还把这些帮助当作微不足道的东西，我们的赠予与其说是给了一个人，不如说是给了人类。

我不否认，为了向其他人表示敬意，有时我甚至会施恩给那配不上受此恩惠的人；比如说，就好像在公职竞选中，有些最为声名狼藉的人，因为他们高贵的出身就比其他一些尽管勤勉却无家族背景的人更受人青睐一样，而这也并非没有道理。因为对崇高美德的记忆是神圣的，如果善人的影响不会随着他们的生命而终结的话，更多的人会在行善中

找到愉悦。西塞罗之子如果不将其执政官职位归功于他的父亲，那应归功于什么？如果不是某个人的伟大（他曾经达到那样一个巅峰，以至于他的垮台也足以抬升他所有的子孙），那么，新近是什么将秦纳（Cinna）^[69]从敌营中救出并升他到执政官的职位，新近是什么将塞克斯都·庞培及其他庞培提升到执政官的职位？再者，费边·帕斯库斯（Fabius Persicus）是一个即使是厚颜无耻之人也会把他的亲吻当作是一种侮辱的人，可是最近他怎么却担任了不止一所学校的祭司？除了维卢科苏斯（Verrucosus）、阿洛布罗基库斯（Allobrogicus）以及那著名的三百人^[70]，还能是什么？这些人为了拯救他们的祖国，以他们一个家族的力量，抵御住了敌人的进攻。这是我们对有德者应尽的义务——尊崇他们，不仅在他们与我们在一起时尊崇他们，而且甚至在他们已经从我们视野中消逝时，也尊崇他们；因为他们制定的目标是，不把他们的贡献只局限在一个时代，而是即便在他们自己去世后，也要惠泽后人。所以，让我们也不要将我们的感激之情只局限于一个时代。某某人是伟人的父亲：不管他可能是个什么样的人，他都配得上我们的恩惠；他已经把杰出的儿子给予了我们。某某人是显赫祖先的后裔：不管他自己可能是个什么样的人，让他在他祖先的庇荫下找到藏身之所吧。正如污秽之地也会因太阳的光辉而变得明亮起来，所以让那不肖者在祖先的光环中生辉吧。

在这一点上，利玻拉理斯，我希望能对诸神作一辩解。因为有时候我们会想说：“把王位加于阿黑戴乌斯（Arrhidaeus）^[71]身上，天意会是什么呢？”你认为，这荣誉是授予他的吗？这是授予他的父亲和他的兄弟的。“为什么天意要让盖乌斯·恺撒^[72]成为世界的主宰？——他是那样一个嗜血之徒，以至于他会下令就让鲜血横流在他面前，仿佛他打算掬这血流入口似的！”可是告诉我，你认为这世界是授予他的吗？这是授予他的父亲格马尼库斯的，是授予他的祖父和他的曾祖父的，是授予在他之前、毫不逊色的人的，尽管这些人在与其他人平等的地位上，作为平民度过了他们的一生。怎么，当你自己过去打算协助马麦库斯·斯考卢斯（Mamercus Scaurus）^[73]坐上执政官的职位时，难道你不曾知晓他试图把他自己的女仆的经血纳入他的张得大大的嘴中吗？他自己对此隐瞒过吗？他曾希望显出正派的样子吗？我将向你复述他对自己的评价——我记得这已经传遍了，而且有人还在他的面前细述过。他曾以淫秽的言辞对躺着的阿尼乌斯·波里欧（Annius Pollio）提出一项他更愿自己去承受的行为，当他看到波里欧蹙眉头时，便接着说：“如果在我所说的话中有什么不好的东西的话，但愿它落到我和我的头上！”他过去常常讲述这于他不利的逸事。你让其获得束棒和法官席的人，就是这个如此公然淫秽之人吗？当然，这是在你念想伟大的老斯考卢斯（Scaurus），^[74]这个元老院的负责人的时候，这是在你气恼于看到他的后代成为无名之辈的时候！

诸神以同样的方式行事，这也是可能的——有些人因为他们父母和祖先的缘故，受到更为宽厚的对待，其他人则因其品质还未显露出来的孙子、曾孙及一长串的后代的缘故，受到更为宽厚的对待；因为诸神非

常清楚其作品的完整进展，所有今后要从他们手中经过的事物的情况，总是清楚地向他们显现出来。那些因为我们的无知而显得突然的事件，以及所有我们认为突如其来的东西，在诸神而言都是习以为常的，是他们很早前就预见到的。

主神说：“让这些人^[75]当王，因为他们的先辈没有当上，因为他们的先辈把正义和无私当作最高权威，因为他们的先辈不是为自己而牺牲国家，而是为国家牺牲了自己。让其他这些人称王，是因为在这些人之前，他们的祖先中有个善人，这人显示出了一颗不屈服于命运的灵魂，在内乱时期，他情愿被人征服，而不是征服别人，因为他这样做便能顾全国家利益。时光已逝去许久，向他偿付这感激的债务仍是不可能的；出于对他的敬意，现在就让这另一个人统治人民，不是因为他有知识或能力，而是因为另外的人为他挣得了这个职位。此人身体残缺，形容丑恶，还会给他的王位的标志惹来耻笑；而后众人会指责我，他们会说我没有眼光，鲁莽行事，说我不知道如何部署那只有最伟大最高尚的人才配享有的荣誉；然而我非常清楚，我在把这赠品赐予一个人，并由此偿还我欠另一个人的陈年旧债。这些批评者们如何能够知晓那古时的英雄，那个不断逃避跟随其后的荣誉的人，那个身临险境却神情自若、与脱离险境者无异的人，那个从不把自身的利益与国家的利益分开的人？‘在哪里’，你问，‘有这样一个人，或者他是谁？’可是你如何能够知晓这些事情？那些收支账户的平衡是我的事，我知道我欠什么，欠谁的。有些人的债，我会过许久后再偿还，其他人的债，我则会提前偿还，这要依据我的统治所允许的时机和资源来定。^[76]”因此，有时我也会将某些赠品赐予一位忘恩负义之人，然而却不是因为这个本身缘故。

“告诉我，”你说，“如果你不知道一个人是有感激之情的还是忘恩负义的，你会等到直至你知道吗，或者你不会愿意放弃施恩的机会？等待是件漫长的事情——因为，正如柏拉图所言，人类的心灵是难以揣度的——不去等待却又是冒险的”。我们对此的回答将是，我们从不等待绝对的确定性，因为真理的发现是困难的，我们只是沿着可能真理显示的道路前行。人生的一切事务都是这样进展的。我们的播种是如此，我们的航海是如此，我们在部队的服役是如此，我们娶妻是如此，我们育儿亦是如此；因为在所有这些行为中，结果都是不确定的，我们只是沿着我们认为有成功希望的道路前行。因为有谁会向播种者允诺一次丰收，向航海者允诺一个港口，向士兵允诺一次胜利，向一位丈夫允诺一个贞洁的妻子，向一位父亲允诺孝顺的子女？我们沿着前行的，不是真理指引的所在，而是理性指引的所在。如果你只等着去做确定会成功的事情，如果你只等着拥有源于确定真理的知识，那么所有的行动都要被放弃，生命也要停滞了。因为推动我们往这个方向或那个方向去的，不是真理，而是可能的真理，我将施恩于那个很可能富有感激之情的人。

“有许多境况”，你说，“将会出现，这些境况会使得一个坏人溜进一个好人的位置，好人而不是坏人会变得令人讨厌；因为表象是有欺骗性

的，而我们信任的正是这些表象”。谁会否认这个呢？然而，除了表象，我找不到别的东西据以形成判断了。在我对真理的寻求中，这些表象是我必须依赖的影迹，我没有任何更值得信任的东西；我将尽可能谨慎地努力考察这些表象，我不会仓促地给出我的赞同（assent）。同样的事情也可能发生在战争中，因为受到某些误会的蒙蔽，我的手可能会将我的武器指向一个伙伴，却把一个敌人给放过了，仿佛他是个朋友一般。尽管这样的事情会发生，然而毕竟罕见，而且这种事情的发生并非出于我自己的错误，因为我的意图是攻击敌人，保护我的同胞。如果我知道一个人是忘恩负义的，我将不会施恩与他。然而如果他欺骗了我，如果他利用了我，指责不应该被加到给予者头上，因为我是在假定此人会怀有感激之情时做出这赠予的。

“假设”，你说，“你已承诺施与一次恩惠，后来却发现这个人是忘恩负义的，你还会不会施与这恩惠呢？如果你在知情的情况下施恩，你就做了错事，因为你把恩惠施与了一个你不应该施与的人；如果你拒绝施恩，你同样做了错事——因为你没有把恩惠施与一个你曾许诺施与其恩惠的人。这种情形将让你心神不安，扰乱你那骄傲的确信：贤哲从不为他的行为后悔，或者对他所行之事进行补救，或者改变他的目的”。如果情形依然如贤哲形成其目的时的情形一样，贤哲不会改变他的目的；他从不懊悔满胸，因为在那个时候，在能做的事情中，没有什么比已做的事情更好，在能做的决定中，没有什么比已做的决定更好；他所着手的一切事情都是有限制条件的：“如果不会发生什么事情来阻挠的话。”如果我们说他所有的计划都会成功，没有什么事情会逆着他的期望而发生，那是因为他已经预先看到总会有某些阻挠其计划的事情可能发生。只有轻率之徒才会确信命运之神将保护自己。贤哲则会拟想命运的两个方面；他知道犯错的概率有多大，他知道人类的事情有多么的不确定，他知道有多少的障碍会阻挠我们计划的成功；他机警地沿着这条可疑且难以捉摸的机遇之路前行，以不确定的结果来权衡其目标的确定性。他只在限制条件之下计划和着手任何事情，在此这也保护了他。[77]

只是在没有任何表明我不应该施与恩惠的事情发生的情况下，我才允诺了一次恩惠。因为万一我的祖国命令我把我曾许诺给另一个人的东西交给她，我怎么办？万一将通过一条法律，禁止任何人去做我曾许诺要我的朋友去做的事情，我怎么办？假设我曾许诺要把女儿嫁给你，可是后来发现你不是个公民；那么我没有权利与一个异乡人联姻的这种境况就为我提供了辩护。如果所有境况都仍如我许下诺言时的境况，我却没能实现我的诺言，唯有在那时我才会失信；唯有在那时，我才会聆听说我反复无常的指控；否则，任何的变化，都将给我修正我的决断的自由，并让我从誓言中得到解脱。假若我允诺了对别人的法律援助，可后来发现此案的先例是从伤害我父亲的案例中找出来的；假若我允诺了去出国旅行，可道路被强盗围困的消息传来了；假若我打算去赴约，可是却被我儿子的疾病或我妻子的反对所阻挠。如果你打算坚持要我实现我的诺言，那么所有的境况都必须保持与我许下诺言时的境况一致；但是，在此有什么变化能比我发现你是个忘恩负义的坏人更大的变化呢？

我将拒绝施与一个不配接受我恩惠的人以恩惠，因为我是在认为他配得上这恩惠时，才愿意施与他恩惠的，我甚至会有理由恼怒，因为我受了欺骗。

然而我也会考察正被讨论的赠予物的价值；因为被允诺的总额将有助于我的决定。如果这赠予物微不足道，我就会把它施与你，不是因为你应该得到它，而是因为我已经允诺了，我不会将它视作一种赠予物，而是为了守信，并猛扯一下自己的耳朵。^[78]我将用承担损失来惩罚我在允诺中的鲁莽：“你看，你有多么地垂头丧气；下次在开口前你要更加留心些！”常言道，我要为我的话付代价。如果这数额颇大，“我不会”，正如米西纳斯（maecenas）^[79]所说的，“让我的惩罚花去我一千万塞斯特斯”。^[80]因为我将把这个问题的两个方面放在一起，把这方面与另一方面作一比较。遵守你已允诺的东西有一定的意义；另外，遵守这个原则，即不施恩于一个配不上这恩惠的人，也有很大的意义。这恩惠有多大？如果它只是一次微不足道的恩惠，就让我们对它睁一只眼闭一只眼吧；然而，如果它很可能会给我带来巨大的损失或者羞耻，我情愿为拒绝施恩而为自己辩解一次，而不愿为了施恩从今往后都在为自己辩解。所有这一切，我想，都有赖于我在我允诺的言辞上附加了多少的价值。我不仅将拒绝支付我曾鲁莽地允诺下的东西，而且还将要回我曾错误地施与的东西。信守一个错误允诺的人是愚蠢的。

菲利普（Philip），马其顿人的国王，有个作战勇猛的士兵。在多次战役中，菲利普因为发现此人很有用处，于是便不时地赐予他一些战利品，作为对此人的英勇的嘉奖，然而菲利普的再三奖赏却激起了此人的贪婪之心。有次在船舶失事之后，此人被抛在了某个马其顿人的庄园的岸上；这个马其顿人听到这消息后，急急跑来帮助他，恢复了他的呼吸，把他带到自己的农舍，把自己的床让给他，使他从一种虚弱的半死不活的状态中恢复元气，自己花钱照料了他整整三十天，让他重新站了起来，并给他钱财备旅途之用，此时这个马其顿人一再地听到他说：“只要我有见到我的指挥官的福气，我会向你表示我的感激的。”后来他向菲利普讲述了他的船舶失事的经历，可是对于他曾接受的帮助却只字未提，而且立刻请求菲利普把某人的庄园赏赐给他。这个某人事实上就是他的东道主，那个曾经救他的人，那个曾经让他恢复健康的人。国王们有时，特别是在战乱时期，是双目紧闭地赐予许多赠品的。“一个正义者不是那么多受贪欲激励的武装人员的对手，任何人在想做好人的同时又想做个好将军，都是不可能的。他如何满足诸多难以计数的贪得无厌的人？如果每个人都拥有属于他自己的东西，这些贪得无厌的人将拥有什么？”当菲利普下达命令：这个士兵应该拥有他所要求的财产时，菲利普正在做如是想。然而，另一个人，当他被从他的地产上驱逐出来时，并没有像个农夫一样默默忍受这种不公正的行为，庆幸自己没有被算进赠品之列，而是写了一封简洁坦率的信给菲利普。一收到这封信，菲利普是那样地勃然大怒，以至于他立刻命令鲍萨尼亚斯（Pausanias）^[81]把这地产还给它原先的主人，另外还给那士兵中的最丢脸者、客人中的最忘恩负义者、船舶失事者中的最贪婪者，烙上表明他是个忘恩负义之人

的字样。确实，他不仅应该被烙上那些字迹，而且应该把那些字迹刻在他的身体上——一个把他自己的东道主驱逐出去的人，他让他的东道主像个赤裸裸的船舶失事的水手那样，躺在那个他自己曾经躺过的海岸上。可是我们也要留意，惩罚应该保持在什么限度之内；无论如何，我们必须剥夺他用最恶劣的行径夺来的东西。然而他所受的惩罚不会让人难过，他已经犯下了一件任何同情心都不会为之所动的大罪。

因为菲利普允诺了施恩于你，所以他就甚至不惜以放弃责任为代价，甚至不惜以行不义之事为代价，甚至不惜以犯下罪行为代价，甚至不惜以向船舶失事者关闭所有海岸^[82]为代价，从而施恩于你吗？当一条道路已被认清为错误的并受到了谴责，离开这条错误的道路并不是什么反复无常，我们还必须坦率地承认：“我曾以为这条路是不同的，可是我被骗了。”只有带着愚蠢自尊心的顽固不化者才会声称：“我曾经说过的，不管它可能是什么，我都要保持固定不变。”当境况被改变时，改变计划并没什么错误。告诉我，如果菲利普让这个士兵拥有他因船舶失事而获得的海岸，菲利普由此也就禁止了所有人仁慈地对待不幸者，难道不是吗？“你不如”，菲利普说，“在我王国的范围内，带着刻在你那最无耻的前额上的、应该让所有人的眼睛都牢牢盯视的字迹，到处游走。去吧，让人看看，盛情的款待是件多么神圣的事情；让人看看你脸上的所有人都要阅读的法令，这法令使得把不幸者收留在自己的屋檐下的行为不再是死罪！相比于把这法令刻于青铜之上，这一刻在前额上的法令会具有更大的权威性”。

“那么，为什么”，你说，“你们的芝诺大师，当他允诺借给一个人五百第纳流斯（denarii）后，发现这个人是个完全不相称的人，可还是坚持借钱给他，因为他已允诺了这次借贷，尽管他的朋友们都劝他不要借贷？”首先，应用于借贷的是一套条件，应用于恩惠的是另一套。钱财即使已被错误地放置，收回它仍旧是可能的；我可以要求债务人在某个特定的日子支付欠款，如果他破产了，我也将得到我的那一份；可是恩惠是立即彻底地失去的。另外，这边是一个坏人的行为，那边是一个差劲的管理人的行为。而且，如果借贷总量较大，即使是芝诺也不会坚持出借这款项的。这不过只有五百迪纳里厄斯而已——如我们所说，这是“一个人可以花在一种毛病”上的数量——不违背他的诺言就值得上那么多。因为我已经允诺了，所以即使天气寒冷，我也会外出就餐；然而如果有暴风雪，我就不会那样了。因为我已允诺参加一场婚礼，所以尽管我还没有把我的食物消化掉，我仍会从我的桌旁起身前往；然而如果我发烧的话，我就不会那样了。因为我已经允诺了，所以我会去往广场以充当你的保释人；然而如果你要我用某个不确定的数额去保释你，如果你要我担负对国库的债务，我就不会那样了。^[83]依我看，在此隐含着一个人没有明说出来的限制条件：“如果我能够，如果我应该，如果事情仍然如此这般。”当你要求我履行诺言时，你要留意境况是否与我许诺时相同；然后，如果我未能履行诺言，我就会犯有反复无常之错。如果有新的情况出现，于是我的意图改变了，你为什么还要感到惊奇呢？因为从我允诺之后境况已然改变。把所有事情回复到原来的样子，那么我就会是我

过去的样子。我允诺在法庭上露面，然而并非所有缺席的人都应受到指控——重大的需要可以作为缺席者的借口。

对于进一步的问题：我们是否在所有情况下都应表示感激之情，恩惠是否在所有情况下都应被偿还，我认为我会做同样的回答。表明一颗感激之心是我的义务，但是，有时我自己的坏运气，有时我的恩主的好运气，会让我无法表达我的感激之情。因为如果我贫穷的话，我能用什么报答一位国王？我能用什么报答一位富人？特别是因为有些人把别人报答他们的恩惠视作一种不公，而且还不断地在恩惠上堆积恩惠。就那些人而言，我除了有报答的愿望，还能做什么？确实，我也不应仅仅因为我还没有报答前面的恩惠，就拒绝新的恩惠。我会像别人心甘情愿地施与恩惠那样，心甘情愿地接受恩惠，我将让我的朋友在我身上找到行善的足够机会。不愿接受新恩惠的人，必定是憎恶那些已然接受的恩惠。我可能证明不了我的感激之情——可是这又有什么要紧呢？如果我缺乏机会或者手段，我就不应为延误了报恩负责。当然，当他施恩于我时，他是既有施恩的机会又有施恩的手段的。他是个好人还是个坏人？在一个好的法官面前我就有一个好的理由，在一个坏的法官面前我便不会为我的情形辩护。我认为我们也不应做这种事——即使违背那些我们向其表示感激之情的人的意志，我们也要急于表达感激之情，或者，即使他们退却了，我们仍然把感激之情强加给他们。把你心甘情愿接受下来的东西偿还给某个不愿意接受这些东西的人，这并非是在展示你的感激之情。有些人，当有人送给他们一件不足挂齿的赠物时，他们立即会非常不合时宜地送还另一件赠物，然后声称他们不欠任何恩惠。但是，立刻送还某样东西，以一件赠物勾销一件赠物，这几乎就是拒绝馈赠。有时，即使我能报答一次恩惠，我也不去报答它。什么时候呢？当我自己即将损失的东西超出另一个人即将得到的东西时，当他拿回即将造成我的巨大损失的东西，而他却不会因为接受了报答而意识到他的储存有任何增加时。那急于在所有可能的机会中报答他人的人，他所展示的不是一个感恩者的感情，而是一个欠债人的感情。简而言之，那太过急切地偿还其债务的人不愿意负债，而那不愿负债的人是忘恩负义的。

第五卷

我想，我在前面几卷中已经完成了我的任务，论述了恩惠应如何被施与，它应该如何被接受；因为这两点是这种独特的帮助的边界特征（boundary marks）。^[84]在进一步的探究中，我将不再局限于我的主题，而是顺从它，这种探究要求于我的只是：让我听从这一探究引领我去往的地方，而非它吸引我去往的地方；因为不时会有一种具有相当吸引力的议题呈现出来刺激心灵，这些议题即使不是无用的，也不是必不可少的附加物。然而，既然那是你的意愿，在完成了规定这一主题的内容讨论后，就让我们继续审察进一步的问题。实事求是地说，这些问题只是与这一主题接近，其实并没有什么关系；任何仔细审察这些问题的人，既不会因他的辛劳而得到回报，也不会让他的辛劳完全白费。

然而对于你，伊布休斯·利玻拉理斯，这个本性极好的总是施恩于人的人，任何对恩惠的赞誉看来都是不够的。我从没见过任何人，对甚至最微不足道的帮助的估价，也像你那样宽厚；你的善良已经达到了那样一个程度，以至于任何人受到一次恩惠，你都把这恩惠当作是施与你的；为了不让任何人因施恩而后悔，你甘愿偿还忘恩负义者欠下的债务。你自己是那样地远离一切夸耀，你是那样急于让那些受你恩惠的人立即从恩惠的重负下解脱出来，以至于在对任何人施恩时，你都希望作出偿还恩惠的样子，而不是在施与恩惠；正因如此，所有以这种方式施与的恩惠，都会以更加丰足的数量偿还于你。因为恩惠总是追逐不求回报的人，而且，恰如荣耀更易追逐那些逃避荣耀的人，那些甘愿容忍别人忘恩负义的人，他们将从他们施与出去的恩惠中收获更多的回报。就你而言，确实没有什么东西阻止那些受惠者厚颜地向你一再提出要求，你也不会拒绝施与其他的恩惠，把更多更大的恩惠加于那些偷偷摸摸、躲躲藏藏的人身上——你是一个极好的人，有着一颗真正伟大的灵魂，你的目标就是宽宥忘恩负义之人，只要他最终将变得富有感激之情。你的做法也不会辜负你；邪恶终将向美德屈服，只要你不过急地憎恨邪恶。

无论如何，“在施恩上被人胜过是可耻的”这句箴言，作为一句可敬的言辞，给了你独特的愉悦。然而这句箴言的真假，却经常受到人们的正当质疑，而且事实与你所想象的亦大不相同。因为在对某种可敬事物的争夺中，被别人击败从来就不是可耻的事，只要你没有放下你的武器，只要你即便在被击败后，依旧希望击败别人。不是所有人都会把同样的力量用到实现一个良善的目的上，也不是所有的人都会把同样的资源、同样的好运（它制约着甚至是最好的计划的结果），用到实现一个良善的目的上；我们应该赞誉的是那样一种意愿（即使另外一个人以更轻快的步伐超过了它，它仍会在正确的方向上奋力前行）。这不像为公开表演而举行的、以棕榈叶宣布优胜者的那种比赛——实际上即便在这

些比赛中，机遇也常偏爱比较出色的人。当争夺的目的在于一种帮助，争夺双方都急于提供尽可能大的帮助时，如果其中一方有着更大的力量，他手边有着充足的资源以实现他的目的，如果命运之神允许他获得他试图获得的一切，而另一方只能在意愿方面与其媲美——即便后者只回报了比他所接受的赠予物更少的赠予物，或者根本就没回报任何东西，而只是希望作出回报，并全心全意地努力那样去做，那么他就并未被战胜；恰如那手握武器死去的士兵没有被战胜一样，这样的士兵，敌人杀他容易，让他改变目的却难。你把被人战胜当作一种耻辱，然而一个善人决不会被人战胜。因为他决不会屈服，决不会放弃；直至生命的最后一天，他也会傲然屹立，并保持那种姿态到死，以接受了巨大的赠予为荣，以希望偿还这些赠予为荣。

斯巴达人禁止他们的年轻人参与角斗赛（Pancratium），^[85]禁止这些年轻人带着拳击手套（caesus）^[86]比赛，因为在这些比赛中，失败者要主动认输。在赛跑中，首先踩到白线的参赛者赢得比赛；他不是精神上胜过他的对手，而是在速度上胜过他的对手。被摔倒地上三次的角力者，即使他没有交出棕榈叶^[87]，也输了比赛。因为斯巴达人认为，让他们的公民成为不可战胜者是非常重要的，所以，对于那些胜利者不由裁判决定或者不是纯粹地由结果本身决定，而是由战败者高呼投降的喊叫声决定的竞赛，他们是不让公民参与的。这些斯巴达人要求其公民具有“从不被战胜”的品质，这种品质，所有人都可通过美德和善良意愿获得，因为即便在失败中，精神也是未被战胜的。因为这个原因，没人会把费边家族三百人称作被战胜者，而只是把他们称作被屠杀者；雷古勒斯只是被迦太基人抓获，而非被战胜。其他所有尽管被愤怒的命运之神的重压和力量所压倒，可精神却没有屈服的人，也没有被战胜。这也同样适用于恩惠。一个人接受的东西可能超出了他施与的，他可能接受了更贵重的东西，他可能更为经常地接受赠予；尽管如此，他却没有被战胜。如果你计算你所施与的东西与你所接受的东西，那么，恩惠确实可以超过恩惠；可是，如果你把施与者与接受者作一比较——正如你所必须做的，对他们的意图本身作一考察，那么棕榈叶就不会属于任何一方。因为，即使当一位参赛者已被洞穿了许多创口，而另一位参赛者只是受了点轻伤，人们通常会说他们在竞技场上打了个平手，尽管他们当中的一位显然是较弱者。

因此，没有人会在恩惠上被人胜过，如果他知道如何欠债，如果他有回报的意愿——如果他除去在事功上比不上他的恩主外，能在精神上与他的恩主并驾齐驱。只要他维持这种精神状态，只要他希求证明他有一颗感恩之心，人们认为哪一方的赠予物数量更多，这又有什么要紧呢？你能施与许多东西，我却只能接受；好运在你那边，良善的意愿在我这边；然而我却同样不比你逊色，恰如手无寸铁或只有简单装备的士兵，不比许多全副武装的士兵逊色一样。所以，没人会在恩惠上被人胜过，因为每个人的感恩之情，都要以他的意愿来衡量。因为，如果在恩惠上被人胜过是令人羞耻的，那么从最有权势的人那儿接受恩惠就是不对的了，这些人的仁慈是你无法回报的——我指的是王子们与国王们，

他们被命运之神摆在这样一个位置，这个位置使得他们施与出去许多赠予物，然而对这些赠予物的回报，却很可能是非常少和非常不够的。我已说到了国王与王子，然而我们向他们提供帮助还是可能的，他们显赫的权势毕竟还要依赖于其下属的同意和帮助。可是，还有一些人，他们退出到一切欲求范围之外，他们几乎禁绝了人类的一切欲求；甚至命运之神本人也没什么东西可以施与他们。在恩惠上我必然被苏格拉底胜过，必然被第欧根尼^[88]胜过。第欧根尼赤身穿过马其顿人的珠宝堆中，把一位国王的财富踩在脚下。哦！事实上，对于他自己和所有其他还可感知到真理的人，他那时看上去确实超出了那个把整个世界踩在脚下的人！他比那时的整个世界的宰亚历山大还要强大得多、要富裕得多；因为第欧根尼拒绝接受的东西，甚至超出了亚历山大所能给予的东西。

在恩惠上被这样的人胜过并不可耻；因为，如果你让我与一位无懈可击的敌人相搏击，这并未证明我就不那么勇敢了；如果大火落到烈焰难侵的物质上，这也不能证明大火就再不能燃烧了；如果铁器试图劈开不为重击所损的、本性上就是利刃也无可奈何的硬石，这也不能证明铁器就丧失了它的切割能力。就感恩之人而言，我也会以同样的方式回答你。如果他欠下了某些人的恩惠，而这些人的显赫地位或超乎寻常的美德，又会堵塞所有以恩惠回报他们的渠道，在恩惠上被这些人胜过就并不可耻。我们的父母几乎总会胜过我们。因为，当我们认为他们严厉时，当我们理解不了他们给予我们的恩惠时，他们尚与我们相伴。随着年龄的渐长，我们终于也获得了一些智慧，事情就开始明白起来：正是那些曾经阻止我们爱他们的事物，是我们应该敬爱他们的理由——他们的告诫，他们的严厉，他们对我们懵懂无知的青年时期的细心看顾，然而此时他们却又被从我们身边夺走。很少有人活到可从子女那儿收获一些真正回报的年纪；其余的人只会感到儿子是他们的负担。然而在恩惠上被父母胜过并不是什么耻辱；因为在恩惠上被任何人胜过都不是什么耻辱，被父母胜过又怎么可能是什么耻辱呢？有些人，我们与他们既平等，又不平等——在意愿上我们与他们是平等的，而意愿正是他们需要的一切；在命运上我们与他们是不平等的——如果阻止任何人报恩的正是这命运，他就没有必要因为在恩惠上被人胜过而羞愧了。倘若你奋斗不止，没有达成目标并不可耻。在我们回报过去的恩惠之前要求新的恩惠，这常常是不可避免的，然而我们还是要求新的恩惠。欠人恩惠却无报答的指望，这并不会让我们感到有什么羞耻，因为，如果我们无法表明自己是最富感恩之心的，这将不是我们自己的错，而是从外部干预和阻止我们的事物的错。可是在意图上我们却不会被人胜过。如果我们被在我们控制之外的事物所压倒，我们也不会感到羞耻。

亚历山大，马其顿人的王，过去常常吹嘘无人曾在恩惠上胜过他。在他那极端的自负中，根本就没有让他尊敬他军队里的马其顿人、希腊人、卡里亚人、波斯人及其他民族的人的理由，他也不会认为是这些人加于他身上的恩惠，才让他拥有了一个从色雷斯的一隅延展至那不知名的海岸的王国！如果亚历山大有吹嘘的资本，苏格拉底就同样有，第欧

根尼也一样；而他们在恩惠上确实胜过了亚历山大。尽管亚历山大趾高气扬、目空一切，但是在他看到了那个他既不能给予任何东西，也不能取走任何东西的人的那天，难道他还没被人胜过吗？

阿克劳斯（Archelaus）王曾经邀请苏格拉底来见他。据说苏格拉底的回答是，他不愿为接受阿克劳斯王的恩典而去觐见他，因为他回报无门。但是，首先，苏格拉底有拒绝接受恩惠的自由；其次，苏格拉底会先阿克劳斯一步向阿克劳斯施恩，因为苏格拉底被邀请后便来了，而且无论如何，苏格拉底还会给予阿克劳斯一些阿克劳斯无以为报的东西。再者，如果阿克劳斯打算赐苏格拉底金银，而作为对阿克劳斯的回报，阿克劳斯将学会鄙视金银，难道苏格拉底还没报以感激之情吗？如果苏格拉底让阿克劳斯见识到了一个精通生死之事者，一个掌握了生死之目的者，那么，有什么东西的价值，能与苏格拉底给出的东西相当呢？这位国王是一位在青天白日也会迷路的人，他对自然的进程如此无知，以致发生日蚀时，他紧闭宫殿的所有门窗，并剪去他儿子的头发^[89]（在悲痛与灾难时期，这是惯例）。如果苏格拉底让这位国王窥晓了自然的秘密，那么，有什么东西的价值能与苏格拉底给出的东西相当呢？如果苏格拉底将这位惊恐万状的国王从他的藏身之处拖了出来，吩咐他鼓起勇气，这将是一件多大的恩惠呀。苏格拉底会对他说：“这并不意味着太阳就消失了，因为在较低路线上运行的月球，她的这个圆盘，恰好位于太阳本身的正下方的位置，通过其自身的介入，挡住了太阳，正因如此，两个天体就处在了会合点上。有时，月球只是在边上路过太阳，她便只是遮住了太阳的一小部分；有时，月球的大部分挡在太阳前面，她就遮住了太阳的大部分；有时，因为月球在地球与太阳之间，如果月球处于形成三点一线的位置，她就会完全遮住太阳。可是，她们各自的快速运转，很快又会将这些天体分离开来，这个天体到这个位置，那个天体到那个位置；不久地球也将重新恢复白日的光明。这样的秩序将持续世代代，人们事先便可知晓其固定的日期，这一天来临时，因为月球的介入，太阳发出的所有光线都被阻挡住了。只要再等上一小会儿；不久太阳就会冒出来，不久太阳就会脱离这片貌似烟云的东西，不久太阳就会摆脱一切的阻碍，自由放射它的光芒。”如果苏格拉底阻止了阿克劳斯当王，^[90]难道苏格拉底的回报还不够吗？如果阿克劳斯有施恩于苏格拉底的任何可能性的话，那么，他可从苏格拉底处获得的恩惠确实太少啦！

那么，苏格拉底当时为什么要那样答复呢？作为一个聪明人，一个喜好用隐晦之词说事的人，一个众人的嘲弄者，尤其是大人物的嘲弄者，他更喜欢用反语，而不是用倔强傲慢之词，来表示他的拒绝；所以他说，他不愿接受一个他无以为报的人的恩惠。也许，他害怕的倒是别人逼迫他接受自己不想要的赐予物，害怕别人逼迫他接受一些与苏格拉底不配的东西。有人会说：“如果他愿意，他可以拒绝呀。”可是这样一来，苏格拉底就会与那位国王为敌了，此人傲慢自大，希望自己所有的恩惠都受人高度珍视。不管你是愿施恩于国王，还是不愿受恩于国王，这都无关宏旨；在他的眼中，二者同样都是一种拒绝。对于一个自

负的精神而言，被轻蔑地对待，比不被人敬畏更加痛苦。你想知道苏格拉底真正的意味是什么吗？他的意思是，一个言谈自由的人（甚至自由国度也难以容忍其自由），绝不会自愿甘受人的奴役！

我想，我们已经充分探讨了这个问题：在恩惠上被人胜过是否可耻。任何提出这一问题的人都必须知道，人们并不常常向自己施恩；不然的话，在恩惠上被自己胜过并没什么可耻这一道理，早就昭然若揭了。可是，在有些斯多亚主义者中，甚至存在这样的争论：一个人是否可能向自己施恩，向自己报以感激之情是不是他的义务。看似有必要提出这一问题的原因，是我们时常对如此这般的表述的运用：“我感激我自己”，“我只能怨我自己”，“我生自己的气”，“我要惩罚我自己”，“我恨我自己”，以及其他诸多同类的表述。在这些表述中，一个人谈论自己就像谈论另外一个人一般。“如果”，他们说，“我能伤害我自己，为什么我就不能施恩于自己？而且，有些东西，如果我把它施与另外一个人，就被称作恩惠，如果我把它施与自己，为什么就不再是恩惠了呢？某样东西，如果我从另外一个人那儿接受了它，就会将我置于受人恩惠的境地，如果我把它给予了我自己，为什么它就不再置我于受恩惠的境地了呢？我为什么应该对自己忘恩负义呢？对自己忘恩负义，恰如对自己吝啬、对自己严厉残酷、对自己漫不经心一样可耻。一个皮条客，不管他出卖的是自己，还是另一个人，他都会同样声名狼藉。阿谀奉承者只附和别人的言语，甚至愿意称赞谬误，这样的人理应受到责备；而那种沾沾自喜的人，那种可说得上抬高自己、自我奉承的人，当然同样应当受到责备。种种邪恶，不仅在显露于外时是可憎的，而且在包藏于内时亦是可憎的。除了那个管控自己的人，你还能更敬重谁呢？相对于管束自己的精神和甘于自制而言，即便是统治那些不愿屈就他人权势的野蛮民族，也会更加容易些。他们说，柏拉图对苏格拉底满怀感激，因为他曾受教于苏格拉底；既然苏格拉底也教会了自己，为什么他就不应该对他自己满怀感激呢？马尔库斯·加图说：‘你匮乏的一切，都可向自己借。’如果我能借给自己，为什么我就不能施与自己？这样的例子数不胜数，在这些例子中，习惯引导我们将我们自己分割为两个人；我们总是会说：‘让我与自己交谈一下，’还有，‘我要扯自己一下耳朵。’^[91]如果这些表述还有一点真实性的话，那么恰如一个人应该生自己的气一样，他也应该感激他自己；恰如他应该责备自己一样，所以他也应该表扬他自己；恰如他能给自己带来损失一样，他也能够给他自己带来收益。伤害与恩惠是彼此的反面；如果我们谈起任何人时说：‘他伤害了他自己’，那么我们也可以说：‘他施与了他自己一次恩惠。’”

自然的法则是：一个人首先应该是个欠债人，然后才应对人报以感激之情；不存在没有债权人的债务人，就像不存在没有妻子的丈夫，没有儿子的父亲；为了让某人得到，必须要有某人施与。将某物从左手移至右手，既非施与亦非接受。恰如一个人尽管移动自己的身体，从一个位置换到另一个位置，却不是背负着自己移动一样；恰如一个人为自己辩护，没人会说他是作为自己的辩护律师露面，或作为自己的赞助人为自己塑像一样；恰如病人通过自我保养重获健康，然而决不会向自己收

费一样；所以，在一切交易中，即便他做了某种对他有益的事情，他却没有任何义务对自己报以感激之情，因为他连一个回报的对象都找不到。纵然我承认，一个人可以向自己施恩，然而在他施与恩惠之际，他同时也就接受了恩惠；纵然我承认，一个人可以从自己处接受恩惠，然而在他接受恩惠之际，他同时也就回报了恩惠。正像他们说的：“从自己的口袋借东西”，而且，恰似是场游戏，这东西立即就转到了另一边；^[92]因为人们无法区分给予者和接受者，他们是同一个人。除非牵涉两个人，否则“亏欠”一词就毫无意义；那么，这个词又如何应用到这样一个人（在负债的举动中，他又让自己免除了债务）身上？在圆盘或球体中，没有底部，没有顶端，没有末尾，没有开头，因为，当圆盘或球体转动时，关系就会发生改变，原来在后面的那部分现在转到了前面，原来下降的部分现在却要上升；而所有的部分不管它们将向哪个方向转动，都会回到原来的位置。设想同样的原则也适用于人类；尽管他有许多不同的特性，他仍然是个单一的人。他打自己——如果他想控告伤害的话，没人是他控告的对象。他把自己绑起并锁上——他不能要求赔偿。如果他向自己施恩——他立即就回报了施恩者。

据说，在自然的王国，从不曾有任何损失，因为从自然中取出的一切，都将回归于自然，没有东西能够毁灭，因为没有能够供它逃遁的所在，一切事物都要回归到它的来处。你问，“这话对于摆在我们面前的问题有什么意义？”我来告诉你。假设你是忘恩负义的，那么恩惠也未丢失，因为那施恩者仍旧拥有它。假设你愿接受回报，那么在被回报之前，你已经拥有了回报。你丢失不了任何东西，因为从你那儿取走的东西，正是你所获得的东西。这一活动在你自己内部环行——你在接受中给予，在给予中接受。

“一个人应该向自己施恩”，你说，“因此，一个人也应该对自己报以感激之情”。然而，这个结论所依赖的前提是错误的；因为没人会向自己施恩，人遵循的仅仅是一种自然的本能，这本能让他有爱己的倾向，正是这种本能，使得他不遗余力地避免有害的东西，追求有益的东西。正因如此，施恩于己的人不是慷慨，原谅自己的人不是仁慈，被自己的不幸所感动的人亦非充满怜悯，因为慷慨、仁慈、怜悯于别人有益；而自然本能则于自己有益。恩惠是自愿的举动，自利却是自然法则。一个人施与的恩惠越多，他就会变得愈加仁慈；可是谁曾因为帮助过自己而备受赞扬呢？谁曾因为将自己从强盗手中救出而备受赞扬呢？人们向自己施恩，不过是爱护自己罢了；人们向自己施惠，不过是借东西给自己罢了。

如果所有人确实都向自己施恩，如果他总是在施恩，无止无歇，那么，他就不可能算出他的恩惠的数量。如此一来，他该怎样表达感恩之情才算到头呢？因为，通过报以感激之情的举动，他又将在施与恩惠了。你将如何能够区分，他是在给予还是在偿还恩惠于自己呢？因为这一来往发生在同一个人当中。我已经救离自己于危难之中——那么，我就向自己施与了一次恩惠。我第二次将自己救离于危难之中——那么，

我是在施与还是在偿还恩惠于自己呢？

而且，即使我认可第一个命题，即我们确实会向自己施恩，我也不会认可由之推出的结论；因为即便我们施与，我们也不亏欠任何东西。为什么呢？因为我们立即就收到回报了。严格来讲，在恩惠关系中我应该做的是：接受恩惠，然后感激，而后再偿还；然而在此没有感激的机会，因为我们即刻就得到了回报。一个人只会给予另外一个人，一个人只会亏欠另外一个人，一个人只会偿还另外一个人。一件通常需要两个人完成的行为，不可能在一个人的范围内被完成。

恩惠是贡献某种有用事物；可是“贡献”暗含他人的存在。如果有个人说，他把某样东西卖给了自己，人们不会认为他精神错乱吗？因为售卖意味着让渡，意味着把一个人的财产和财产的所有权转给另一个人。恰如在售卖中的情况一样，施与意味着某样东西的让渡，意味着把你曾拥有的某样东西让与另一个人拥有。如果事实果真如此，就从来不会有人施恩于自己，因为没有人能够“给予”他自己；否则，两个对立面就会合在一个举动中了，以至于给予与接受成了一回事。然而，在给予和接受间却有极大的差别；既然这两个词被用于完全相反的行为，它们之间为什么不应该有巨大的差别呢？但是，如果有谁能向自己施恩，那么给予和接受也就没有差别了。刚才我已经说过，有些词暗含着他者的存在，这两个词就属于那一类，它们的所有意义，都指着远离我们自身的方向。我是个兄弟，然而不是另一个人的兄弟，因为没人可以是他自己的兄弟；我是个匹敌者，但是是其他某个人的匹敌者，因为有谁能够是他自己的匹敌者呢？除非存在着两样事物，否则比较就是无法理解的；除非存在着两样事物，否则就不可能有连接；同样，除非存在着两个人，否则就不可能有什么给予；除非存在着两个人，否则就不可能有什么恩惠。这一点，我们从这个表述中可以看得非常清楚，“有益于……”施恩之举正是通过这一表述得到规定的；可是无人会施恩于己，就像他不会与自己交朋友，或者属于他自己那一方一样。我可以进一步详细阐述这一主题，并成倍增加这样的例子。当然，施恩必然属于那些离不开他者的行为。有些行为，尽管光荣、令人钦佩，并非常正直，却只有另外的人在场时才有用武之地。忠诚作为人类最伟大的幸福之一，受人赞美和尊崇，可是谁曾听说有人因此而遵守对他自己的诺言呢？

现在我来着手考察这一主题的最后的部份。报以感激之情的人，应该花费某些东西，正如还债者花费钱财一样；可是那向自己报以感激之情的人，不会花费任何东西，就像那从自己处得到恩惠的人，肯定不会得到任何东西一样。恩惠和报以感激之情，必须是从一个人传到另一个人；如果只牵涉到一个人，相互交换便是不可能的。报以感激之情者，反过来又施恩于他的恩主。可是那个向自己报以感激之情的人——他向谁施恩？只能是向他自己。而且，有谁不认为报以感激之情是一行为，施恩是另一行为？那向自己报以感激之情的人只是施恩于己。那么，什么样的忘恩负义者不愿意做这种事呢？毋宁说，除了做这种事的人，还有谁会忘恩负义者？“只要”，你说，“我们应该感谢我们自己，我们也

就应该对自己报以感激之情；我们会说：‘我拒绝了与那个女人结婚，我感谢我自己’，以及‘我没有与那个人缔结合作关系，我感谢我自己’”。可是，当我们说这话的时候，我们是在赞赏我们自己，为了肯定我们的行为，于是我们便滥用那些道谢者的话语。恩惠被给出后，可能有回报，也可能没有。既然那向自己施恩者，必然会让他施与出去的东西返还到自己身上，所以这就不是恩惠。恩惠是在这个时间接受，另外一个时间回报的。^[93]恩惠也具有这个值得称赞的、最可嘉许的品质：一个人会暂时忘记他自身的利益，为的是他可给予另一个人以帮助；他愿意把属于他的东西给予另一个人。可是向自己施恩的人却不会这样做。恩惠的施与是一种社会行为，它将赢得某人的亲善，它将置某人于义务之下；向自己施恩却不是一种社会行为，它不会赢得任何人的亲善，它不会置任何人于义务之下，它不会提升任何人的期望，或者会引得他说：“我必须结识这个人；他已经把恩惠给予了某某，他也会施恩于我的。”恩惠是这样一种东西，一个人施与恩惠不是为了其自身的缘故，而是为了他施与的那个对象的缘故。然而那施恩于自己的人，却是因为他自身的缘故而施与；故而这就不是恩惠。

在你看来，我现在已经违反了我在这卷的开头所作的声明。因为你说我所做的一切，都完全是在浪费时间——不仅如此，事实上，我完全是白费工夫。^[94]可是等一下，等我把你引入那样一种晦涩昏暗之处（进入这样的幽微之处后，即使你找到了出路，你所成就的也只不过是困境中逃脱了出来，可这困境却是你从来就不需要陷进去的），尔后，你很快就会更加确切地发表看法了。你自己打上几个结，目的却是能够将它们解开，那么费力解开这样的结有什么好处？可是，恰如当某些东西以某种方式被打上结，以致生手在解开它们时困难重重，而那些打结的人，因为知晓它们的环套和缠结，于是便能轻而易举地解开它们时，这一活动能够提供娱乐消遣一样，这一难题（费力解自己打的结）仍然能够带来一些愉悦，因为它将测试智慧的敏锐性，还会引发智力上的努力——所以这些看上去精致棘手的问题，也会扫除我们精神中的冷漠与懒惰，我们的精神一会儿应该到平地去漫步，一会儿又应该踏上漆黑崎岖的道途，我们必须爬行着穿越它，小心翼翼地迈出每一步。

还有些人主张，没人是忘恩负义的，并支持如下主张：“恩惠是有益的东西；可是，按照你们斯多亚主义者的观点，无人能够对一个坏人有益；因此一个坏人不会接受恩惠，[因此他][不]是忘恩负义的。

“而且，你说，恩惠是光荣的、值得称赞的举动；可是没有什么光荣的、值得称赞的举动，会在坏人身上占有一席之地，因此恩惠在坏人身上也没有一席之地；而且，如果坏人不能接受恩惠，他也就不应该偿还恩惠，所以，他不会变得忘恩负义。

“此外，按照你的观点，好人总能正确行动；然而，如果他总能正确行动，他就不可能是忘恩负义的。无人能施与坏人以恩惠。好人有恩报恩，坏人不会接受恩惠；如果事实就是如此，那么，任何好人都不是忘恩负义的，任何坏人也不是忘恩负义的。所以在整个自然王国，根本就

没有忘恩负义之人，‘忘恩负义’这个词就是无意义的。”

根据我们斯多亚主义者的观点，只有一种善，这是一种光荣的善。一个坏人不可能获得这种善；因为如果美德成为了他的一部分，他就不再是坏人了；相反，只要他是个坏人，就无人能够施与他以恩惠，因为恶与善是对立面，它们不可能合一。因此，无人能够有益于坏人，因为抵临坏人的一切善，都会因他的误用而变质。正如胃在因疾病而受损时，胆汁便会积聚，因为胃会改变它所接受的一切食物，于是便把所有种类的食物都变成痛楚的根源，所以，就堕落的精神而言，任何你交给它的东西，都会变成它的一个负担，变成它的灾难和悲惨的一个来源。所以那些最为成功的、富裕的人，困扰他们的麻烦事最多，他们拥有的令他们不安的财产愈多，他们愈会迷失自己。因此，没有什么对他们有益的东西可能会降临到他们身上——不仅如此，没有什么东西不对他们有害。因为落在他们命运之上的任何善物，他们都会将其化为他们自身邪恶的本质；有些表面诱人的施与物，如果被施与较好的人，它们将会是有益的，可被施与他们，却会变成有害的。同样，他们也不能施与恩惠，因为没人能够施与他所没有的东西；况且那样一个人也缺乏施恩的欲求。

尽管事实如此，然而，即便是坏人，也还是能够接受某些类似恩惠的东西的，如果他不对这些东西进行回报，他就会被认为是忘恩负义的。利益有三种：精神上的、肉体上的、财产上的。蠢人和坏人被排除在精神上的利益之外；可是他却可以获得其他利益——他可以接受这些利益，也应该对这些利益进行回报，如果他不回报，他就是忘恩负义的。我们的学派不是仅有的持这种理论的学派。逍遥学派的人也大大扩展了人类幸福的界限，在他们看来，无关紧要的恩惠甚至也会降临到坏人头上，不对这些恩惠作回报者，就是忘恩负义的。因此，我们不承认那些不能改善心灵的东西是恩惠；然而，我们也不否认，那些东西是有利的和值得想望的。一个坏人既能把这些东西给予一个好人，也能从一个好人那里得到这些东西，如钱财、衣物、公职和生命；如果他不对它们进行回报，他就会落入忘恩负义者之列。

“可是”，你反驳道：“某种你甚至不会承认它是恩惠的东西，如果一个人没有对它进行回报，你如何能够把他称作是忘恩负义的？”有些东西，因为它们的相似性，所以用同样的词去命名，即使这甚至需要以某种不精确性为代价。我们谈到一种银制的和金制的“盒子”^[95]时也是如此；我们称呼一个人“未受教育的”亦是如此，尽管他有可能不是完全未受教育的，而只是不太熟稔更高级的知识门类；一个人看到一个穿着寒酸、衣衫褴褛的人，会说他看到的人是“一丝不挂的”，情形也是如此。我们意指的那些东西并非果真是恩惠，而只是具有恩惠的外观。“那么”，你反驳道：“恰如这些东西只与恩惠类似，所以这个人也不是个忘恩负义者，他只是与忘恩负义者类似”。不，并非如此，因为这些东西的给予者和接受者都把它们称作恩惠。所以，没能对这种真正恩惠的相似物进行回报的人，同样是忘恩负义的，恰如一个当他想着他正在配制毒

药却配制出了一种安眠药水的人是个投毒者一样。

克里安特斯^[96]的话甚至更为激进。他说，“即使这个人接受的东西不是恩惠，他本人仍旧是个忘恩负义者，因为即使他接受了恩惠，他也不会对这恩惠作出回报”。所以，一个用鲜血染污双手的人，在此之前他就已经开始成为歹徒了，因为他已准备好去杀戮，并抱有谋杀和劫掠的欲望；他在行动中实现和展示他的邪恶，可是邪恶并非由行动才开始。人们因亵渎神灵而受惩罚，可事实上任何人都不能真正影响到诸神。

有人问，“既然坏人没有施与恩惠的能力，有谁能对一个坏人忘恩负义？”当然是因为：尽管被收到的赠予物不是恩惠，但它却被称作恩惠。如果有人从一个坏人那儿收到任何为坏人^[97]所拥有的诸如此类的东西（这些东西即便是坏人也储备了不少），以相似的赠予物表示感激就是他的义务，而且，不管坏人的这些赠物的本质是什么，把它们当作真正的善物来回报是他的义务，因为他是把它们当作真正的善物接受下来的。无论一个人欠下的是作铸币之用的金叶子，还是作铸币之用的盖有政府印章的皮革片（如斯巴达人所使用的），他都会被说成是欠下了债务。^[98]以令你欠下债务的那类东西清偿你的债务。恩惠是什么，那样伟大高贵的字眼是否会因为应用于那样卑微普通的事物上而降格，这都与你无关；你对真理的寻求将损害他人的利益。让你把你的心灵调整到适应真理的副本，尽管你在学习真正的美德，然而你还是要敬重一切以美德之名自夸的东西。

“按照你的说法”，有人反驳道：“没有一个人是忘恩负义的，所以另一方面，所有人都是忘恩负义的”。是的，因为正如我们所说，所有的愚人都是坏的；而且，拥有一种邪恶的人，就拥有一切邪恶；所有人都是蠢的和坏的，所以，所有人都是忘恩负义的。事实如何呢？难道他们不是忘恩负义吗？难道不是处处都有人指控别人的忘恩负义吗？难道人们不是普遍抱怨说：恩惠被弃若草芥，不以怨报德者只在极少数？你也不必认定我只是在发泄斯多亚主义者的怨言，他们把一切没有达到公正标准的行为，都认作是最为邪恶的和错误的。听听一个大声谴责所有民族和人类的人的声音吧，这种声音不是发自哲学的巢居，而是发自人群的中央！

没有客人能免受主人的伤害，也没有岳父能免受女婿的伤害；

甚至兄弟手足之情也极为罕见。

丈夫陷害自己的妻子，妻子陷害自己的丈夫。^[99]

这会愈演愈烈——罪行将取代恩惠；人们理应洒血以报的对象，也难免惨遭屠戮。我们用来报答恩惠的，是利剑和毒药。攻击自己的祖国，以它自身的权标制伏它，只是为了获取高位与权势。所有未能高居于共和国之上的人，都会认为他处于一个令人备感耻作的低下位置。她负担的军队被用来反对她自己，将军现在向士兵大声疾呼：“向你们的妻子开战，向你们的孩子们开战！用武器攻击你们的圣坛，你们的家庭，你们的家神！”是的，你们这群即便是为了获取胜利，如果没有元老院的

允许，也无权进入城市的人，你们这群即使带队凯旋，也应在城墙之外接受召见的人，现在在屠戮了你自己的同胞，沾染了同胞的斑斑鲜血后，却旗帜飘扬地开进城市。在士兵们的战旗中，让自由息声吧，而且，既然所有的战争都被驱逐得远远的，所有的恐惧都已经消散了，就让那些征服与平定各国的人，在自己国家中受到围攻，一看到自己国家的鹰旗就发抖吧。

科利奥兰纳斯（Coriolanus）是忘恩负义的，^[100]他尽责得太晚，后来才为其罪行而忏悔；他放下了他的武器，可他是在邪恶的战争中放下他的武器的。

喀提林是忘恩负义的；他并不满足于控制他的祖国——他要颠覆它，他派遣大群的阿洛布罗基人攻击它，他召集来自阿尔卑斯山脉之外的敌人，让他们尽情发泄其古老的与生俱来的仇恨，他用罗马领导人的性命，来偿付老早就对高卢人的坟墓欠下的祭品。^[101]

盖乌斯·马略是忘恩负义的。尽管曾经身为普通士兵，他却多次升任执政官之职，可是，如果他没有尽情地屠杀罗马人，就像尽情屠杀辛布里人（Cimbrians）一样的话，如果他没有成为——而非仅仅给出——他的同胞的毁灭和屠杀的信号的话，他还是会觉得他命运中的变化还是太小，觉得他会掉回到他从前的地位。

卢西乌斯·苏拉是忘恩负义的。他的祖国沉痾难愈，可他用来治疗祖国的药方比这沉痾还要残酷，自普莱内斯特城（Praeneste）至科利内门（Colline），他踏着人类的鲜血一路行来，而后又在城内发起了其他的战争，上演了其他的屠杀；两个已经挤入角落里的军团，他也把他们屠杀了；哦！这真残忍啊，在他赢得了胜利之后，哦！这真恶劣啊，在他允诺饶恕他们之后；他还发明了剥夺公民权的法令，伟大的诸神啊！为的是所有杀戮罗马公民的人都可以宣称无罪，可以要求金钱，可以要求除了槲叶环（civic crown）之外的一切！

尼阿斯·庞培是忘恩负义的，作为对三次执政官资格的报答，作为对三次凯旋式的报答，作为对许多公职（他在法定年龄前曾投身其中的大部分）的报答，他对共和国表现出了那样一种感激之情，以至于他劝诱其他人^[102]也来攻击她——仿佛他可以通过给予其他几个人去做没人应该有权去做的事情的权利，以使他自己的权势不那么令人讨厌似的！在他觊觎非凡的统治的时候，在他分配行省以合他自己的选择的时候，在他以那样一种方式分割共和国，以至于尽管第三个人^[103]也有一份、三分之二的共和国却仍在他自己的家中的时候，^[104]他迫使罗马人民处于那样一种苦境中，以至于他们只有通过接受奴役才能存活下去。

庞培的敌人和征服者^[105]自己也是忘恩负义的。他把战争从高卢、德国带到罗马，那个平民的朋友、民主主义者，在佛莱明马车竞技场（Circus Flaminius）扎下了他的营盘，它距城市的距离，甚至比波西那（Porsina）曾经扎下的营盘还近。确实，他没有过分使用胜利者的残酷特权；他也遵守了他喜欢发的誓言——没有屠杀手无寸铁的人。那又怎

么样？其他人尽管更为残酷地使用了他们的武器，然而一旦厌倦，便会把它们抛于一旁；他迅速将长剑入鞘，然而却从来没有把它放下。

安东尼（Antony）对他的独裁者是忘恩负义的，他宣告他的独裁者是被公正地杀害的，^[106]并允许恺撒的谋杀者们去往他们想要去往的任何行省。他的国家，尽管已被剥夺公权、入侵、战争弄得四分五裂，然而在她的这一切不幸之后，安东尼又希望她臣服于那些甚至不是罗马公民的国王，为的是一个已把统治权、自主权和豁免权都归还给希腊人、罗德斯岛人（Rhodians）和许多著名城市的城市，可以自己向太监们进贡！^[107]

因为其忘恩负义招致祖国覆灭的人，我没有时间去一一列举。如果我试图去考察共和国对它的最好最忠诚的仆人有多么忘恩负义的话，如果我试图去考察在犯罪的频率上，共和国是如何不低于它被冒犯的频率的话，这一任务也将同样是无尽的。

共和国流放了卡米卢斯，西庇奥也在它的决定下流放；甚至在喀提林阴谋之后，它还流放了西塞罗，毁了他的家庭，夺了他的财产，作出了一个获胜的喀提林会做出的一切事情；茹提利乌斯发觉，他的清白所得的回报，就是亚洲的一处藏身之地；^[108]对于加图，罗马人民拒绝将行政官的职位授予他，还坚持拒绝把执政官的职位授予他。

我们普遍都是忘恩负义的。让每个人都讯问一下自己——所有人都会找到他认为是忘恩负义的人。但是，除非所有人都引起了别人的抱怨，否则所有人都抱怨就是不可能的，——因此，所有人都是忘恩负义的。他们只是忘恩负义吗？他们还贪婪、恶毒、怯懦——特别是那些显得肆无忌惮的人。另外，所有人都是自私自利的，所有人都是不敬神灵的。可是你没有必要对他们生气；原谅他们——他们都是愚蠢的。

引你到还不确定的例子上，这并非我的意愿，我也不想如此说：“看啊，年轻人有多么忘恩负义！他们尽管尚自清白无辜，可有谁不渴望着他父亲亡故的那一天？尽管他遏制着自己的欲求，可有谁不期待着这一天的到来？尽管他是孝顺的，可有谁不念想着这件事？生怕至爱妻子撒手人寰，以至于甚至都不敢考虑这种可能性，这样的人能有几个？我问你，有哪位诉讼人，在别人成功为他辩护后，在辩护发生的时间之外，还保留对那样大的一件恩惠的记忆呢？”

所有人都同意，无人能毫无怨言地死去！有谁在他的弥留之际敢说：

我活过了；我已经跑完了我命定的历程。^[109]

有谁不在死亡面前畏缩？有谁不为死亡而悲痛？然而，如果一个人不满于自己拥有过的时光，他就是忘恩负义。如果你停下身来，算算你的时日，它们看上去总会显得少而又少。可是细细想来，你最大的幸福，并不仅仅存在于时间的长度中；尽管时间可能是短暂的，尽量善用它吧。即使延迟了你的死期，你的幸福也得不到丝毫提升，因为这种推

延并不会令人生变得更加幸福，而只是变得更加漫长。为曾经拥有的愉悦心存感激，不去计算他人活了多少岁，而只是大度评价属于自己的光阴，并把它们作为收益记录下来，这不知要好多少！“主神相信我配得上这年岁，这就够了；他原有可能给得更多，可是即使这些也已经是恩惠了。”让我们对诸神心怀感激，对人类心怀感激，对那些给过我们哪怕只有滴水之恩的人心怀感激，对那些给过我们的亲人们哪怕只有滴水之恩的人心怀感激。

你反驳道，“你说‘给过我们的亲人们恩惠，我们亦当心存感激’；果真如你所言的话，我身上的担子可太重了”；所以还是作些限定吧。按照你的观点，那施恩于儿子的人，也把恩惠施与了他的父亲。这是我要提的第一个问题。其次，我特别想要解决这个问题。如果你的朋友的父亲也受了恩惠，你朋友的兄弟也受了恩惠吗？他的舅父呢？他的祖父呢？他的妻子呢？他的岳父呢？告诉我，我须在哪里停下，我要顺着这条藤蔓摸多远？

（塞涅卡：）如果我耕种你的田地，我将施与你恩惠；如果你的房子着火了，我去把火扑灭，或者我让房子免于倒塌，我将施与你恩惠；如果我治愈了你的奴隶，我会把这帮助记到你的头上；如果我救了你儿子的命，难道你不会从我这儿受到恩惠吗？

（反对者：）“你举的例子不得要领，因为那耕种我田地的人，他的恩惠施给了我而不是田地；那撑起我的房屋以使其免于倒塌的人，把恩惠施与了我，因为房屋本身是没有感觉的；因为它没有任何感觉，所以他让我成了他的债务人；那耕种我田地的人，他希望帮助的不是田地，而是我。对于奴隶这件事，我也会说同样的话；他是我的动产，挽救他的性命于我有益；因此债务是我的而不是他的。可是我的儿子自己就可接受恩惠的；因此是他接受了恩惠，而我则只是欣喜，而且尽管我与这恩惠有着紧密的联系，然而我却不会因为它而负有什么义务。”

（塞涅卡：）不过，我还是想让你这个认为自己不负任何义务的人，回答我这个问题。父亲总是会关切他儿子的健康、幸福和遗产；一位父亲，如果儿子尚存，必定更加幸福，如果儿子丧生，必定更为不幸。那会怎样呢？如果有人因我而更加幸福，如果有人因我而逃脱了遭受最大不幸的危险，难道他还没有接受恩惠吗？

（反对者：）“不”，你回答，“因为有些事物，尽管是施与别人的，却传递到了我们身上；可是，在所有情况下，当初的接受者，都应是索要回报的对象，恰如借贷，当初的借贷者，才应是索要回报的对象，尽管这钱财，可能因辗转经手，到了我的手中。一切的恩惠，其带来的益处必会惠及那些离接受者最近的人，有时甚至会惠及那些离得老远的人；问题不在于恩惠去往了何处，而在于恩惠最初被置于何处。真正的债务人，那个第一次接受恩惠的人，才是必须向你作出回报者”。

（塞涅卡：）那便怎样呢？我请问你，难道你没对我说：“你为我保全了我儿子的性命，如果他真死了的话，我也不能独活？”如果有人救下

了某个人的性命，而此人的安全在你看来比你自己的安全还更加重要，作为报答，难道你没欠下恩惠吗？此外，当我救了你儿子的命时，你双膝跪倒，向诸神起誓，就仿佛你自己的性命被救了一般；你开口说道：“对我而言，你是不是救了我的命，这都无关紧要；你救的是我们两个人的命——不，更确切地说，是我的命。”如果没接受恩惠，你为什么要说这个？

（反对者：）“因为，正像我的儿子获了一笔借款，我应还款给他的债主，可是，我却不应该因为那个原因而欠这个债主的债；因为，正像我的儿子因通奸被捉，我应该羞愧，可是，我不应该因为那个原因而变成一个通奸者。我说我欠了你的债，因为你救了我儿子的性命，并非因为我真的欠了你的债，而是因为我自己心甘情愿欠你的债。而且，他的安全还给我带来了最大可能的愉悦，最大可能的利益，我逃脱了最沉重的打击——丧子。现在的问题，不是你曾经于我有益，而是你是否曾经施与我恩惠；因为一头不说话的动物，或者一块石头，一株植物也可能是有益的，然而它们却不能施恩，因为恩惠的施与从来就不会没有一种意志的行动。可是你希望施与的对象不是父亲，而是儿子，而有时你甚至都不认识这位父亲。因此当你说：‘那么，难道我挽救了他儿子的性命，却没有施与他恩惠吗？’你必须反过来设问：‘那么，我施与了那位父亲恩惠吗？这位父亲，我既不认识他，也从没想到过他。’而且，正如有时会发生的，万一你憎恨这位父亲，可是却救了他儿子的性命，那该怎么办？人们会认为你施恩给了这样一个人吗？在你施恩的时候，你对他还怀着莫大的敌意。”

可是，把你来我往的争吵置于一旁，或者说来公正地回答一下，我要说施与者的目的是必须考虑的；他把恩惠给予了那个他希望给予的对象。如果他是为了对那位父亲表示敬意而施与恩惠的，那么那位父亲就接受了这恩惠；如果，他是为了帮助那位儿子而施与恩惠的，那位父亲就不会因为施与儿子的恩惠而背负任何的义务，即便他为这恩惠而欣喜。然而，如果他有了机会，他自己就会希望付出点东西，不是他感到了报答帮助的必要性，而是他找到了一个提供帮助的借口。施与者绝不能向这位父亲要求这恩惠的回报；如果这位父亲因为这恩惠而作出了慷慨的举动，他并不是感恩戴德，而是公义正直。因为恩惠的延伸是没有穷尽的——如果我要施恩于我朋友的父亲，我也将施恩于他的母亲，他的祖父，他的舅舅，他的子女，他的亲戚，他的朋友，他的奴隶，他的祖国。那么，一件恩惠延伸到何处才开始停止呢？因为在此形成了无穷复合三段论，[\[110\]](#)对这种复合三段论设置任何界限都是困难的，因为它是逐步扩展，并且从不停止扩展的。

这也是个常见的问题：“如果两兄弟不和，我救了其中一个的命，对于另外一个可能会为那个他所憎恨的兄弟没死而惋惜的人而言，我把恩惠施与了他吗？”无疑，即使违背一个人的意愿而向他提供帮助也是一种恩惠，就像那违背自己的意愿而提供给人帮助的人没有施与恩惠一样。“你把”，你问，“那使他愤怒、令他烦恼的东西称作恩惠吗？”是

的，许多恩惠从表面上看是令人难忍和不悦的，比如通过手术、烧灼、锁链的绑缚治疗疾病。我们要考虑的重点，不在于任何人是否会因接受恩惠而不快，而在于他是否应该因为接受恩惠而快乐；一枚钱币不会因为一个不认识政府印章的野蛮人拒绝接受它而成为有害的。只要恩惠对一个人有益，只要给予者是为了有益于他而施与这恩惠，那么，即使他憎恨这恩惠，可也接受了这恩惠。任何人是愉快地还是沮丧地接受一件好东西，这是无关紧要的。来吧，让我们考虑一下相反的例子。一个人恨他的兄弟，然而拥有这位兄弟于他是有益的；如果我杀了他这位兄弟，我并未施恩于他，尽管他可能说这是恩惠，并对此恩惠感到欣喜。做了坏事却让人感激，这只有非常狡猾的敌人才能办到！

“我知道；一件于人有益的事物是恩惠，一件于人有害的事物不是恩惠。可是你看，我要给你举个例子，在此没有益与害，然而这件行为仍将是恩惠。假设我在一个人迹罕至的地方发现了某人父亲的尸身，然后掩埋了它。我既没有对死者本人做出什么有益的事（因为对于他而言，以什么方式腐烂有什么关系呢？），也没有对死者的儿子做出什么有益的事（因为他通过这一行为能获得什么好处呢？）。”

我要告诉你他得到了什么。通过把我当作他的工具，他已履行了一次习俗所要求的义务。他希望提供给他父亲的东西，我提供了；亲自向他父亲提供这东西本也是他的义务。可是，我做那件行为，决不能是因为一种同情感和人道主义（它们会导致我将任何人的尸身掩埋），而是因为我认出了那尸身，并认为我是在向那位儿子提供帮助，此时那件行为才会变成恩惠。可是，如果我把泥土撒覆在一个不认识的死人身上，通过这一行为，我并没有让任何人因这次帮助而成为我的债务人——我只是一般意义上的人道罢了。

可是有人会说：“你为什么要千辛万苦地去发现你应该把恩惠施与谁，仿佛你打算某天求取回报似的？有些人认为人永远不应求取回报，他们援引的是如下这些理由。一个卑劣的家伙，即使别人要求他回报，他也是不会做出回报的，而杰出人物则会自愿地回报。此外，如果你施恩给了一位善人，你要耐心；不要因为向他催讨回报而让他蒙受侮辱，仿佛他不会自愿做出回报似的。如果你把恩惠施与了一个坏人，你就只能怪你自己；然而不要通过把恩惠变成一种借贷而糟践了它。另外，法律通过不要求你求取回报，也就禁止了你求取回报。”

这些都是无稽之谈。只要我没有急迫的需要，只要我不受命运的逼迫，我是情愿失却恩惠，却不要求回报的。然而，如果我的子女的安全岌岌可危，如果我的妻子受危险的胁迫，如果我的国家的安全、我的自由，逼迫我走上我情愿不走的道路，我将克服我的顾忌，并为我自己作证：我已想尽办法避免需要一个忘恩负义者的帮助；然而接受别人对我的恩惠的回报的必要性，最终将克服我求取回报的踌躇。而且，当我施恩于一个善人时，我那样做，本打算永不要求回报的，除非要求回报是必需的。

“可是”，你说，“法律，通过不授权与我们，就禁止了我们索要回报”。有许多不归入法律之下或不进入法庭的事情，在这些事情中，比任何法律都还有约束力的人类生活习俗，就为我们指明了道路。没有法律禁止我们泄露朋友的秘密；没有法律命令我们甚至对一位敌人也要守信。对任何人许下的诺言，我们都要信守，可是有什么法律作了这样的规定呢？根本就没有。可是，对于一个没有保守我告诉他的秘密的人，我会心怀不满；对于一个承诺之后却不信守的人，我会愤愤不已。

“可是”，你说，“你会把恩惠变成借贷”。决不会；因为我不会强求，而只是请求——我甚至不是请求，而只是提醒。即便是最紧迫的需要，它可曾逼迫我去求助于一个我需要与他进行长时间交锋的人？如果有人那么地忘恩负义，以至于单单提醒他还不够，那么我会忽略他，认为犯不上逼着他心怀感激。就像一个放债人不会要求某些他知道已经破产的债务人还款一样，令这些人羞愧的是，他们除了已经失去的东西之外没有任何东西留下，所以我不会考虑那些公然的、顽固的忘恩负义者，我不会要求任何一个我不能对其抱有希望的人回报我的恩惠，我不会去强求，而只是去接受恩惠。

在此还有许多不知如何抵赖又不知如何回报他们所受恩惠的人，他们既没有好到心怀感激的地步，也没有坏到忘恩负义的程度——笨拙磨蹭的人们，迟钝的债务人，然而却并非不履行义务者。我不会对这些人做任何要求，而是训诫他们，让他们从其他的利益转回到他们的义务上来。他们立即就会回答我说：“原谅我，我真的不知道你缺钱，否则我会自愿奉上；求你不要以为我是忘恩负义之人，你对我的帮助我是牢记不忘的。”让这些人在他们自己的眼中和我的眼中成为更好的人，对此我为何迟疑？如果我能阻止任何人作恶，我会去阻止的；更何况是一位朋友——我既会阻止他作恶，最重要的是，我也会阻止他对我作恶。通过没有让他成为忘恩负义者，我施与了他第二次恩惠；我也不会用我曾经施与他的东西来严厉地责备他，而是尽可能柔声地与他言讲。为了给他表现他的感激之情的机会，我会勾起他对恩惠的记忆，并要求他施与恩惠；他自己就会知道，我是在要求回报。有时，如果我有纠正他的错误的指望，我会使用更加严厉的话语；然而如果他已无可救药，我亦不会触怒他，以免我会把一位忘恩负义者变成一位敌人。然而对于忘恩负义者，如果我们甚至把忠告这种冒犯也免去的话，那么我们将会令他们在回报恩惠上变得更加拖拉。确实有些可医好的人，如果受了良心的刺痛，他们就会变成好人，这样的人，如果我们拒绝劝告他们，他们就会自生自灭；父亲有时就是通过这种劝告改造他的儿子的，妻子就是通过这种劝告把走入歧途的丈夫拉回自己的怀抱，朋友就是通过这种劝告激励朋友渐弱的忠诚的。

为了唤醒某些人，我们只需摇撼他们，却无须击打他们；同样，就某些人而言，他们对报以感激之情的荣誉感并未泯灭，而只是麻木了。让我们唤醒这种荣誉感。“不要”，他们可能会说，“把你的赐予变成一种伤害；因为，如果你的确以让我成为忘恩负义之徒为目的，不向我要求

回报，那么赐予就将会是伤害。万一我不知道你想要什么怎么办？万一我因为事务缠身，忙碌于其他的利害关系，还未等候到一个机会怎么办？向我表明我能做什么，你希望我做什么吧。在你考验我之前，你为什么丧失信心呢？你为什么不要匆匆抛却你的恩惠和一个朋友呢？你怎么知道我是不乐意，还是只不过不知道——我是缺乏机会，还是没有这个意愿呢？给我个机会吧！”因此，我将用并非是怀恨的、公然的和指责的方式让他记起我的恩惠，而是以那样一种方式，这种方式会让他认为他不是被我唤醒，而是他自己记起了这恩惠。

被奉若神明的尤利乌斯^[111]的一位老兵，因为大大激怒了邻居，被人上诉于尤利乌斯驾前。“你还记得，将军”，老兵说，“你在西班牙的苏克劳河畔（Sucro）扭伤脚踝的时候吗？”当恺撒回答说记得时，此人接着说：“你也记得因为烈日炎炎，当你想在某棵投下些许荫凉的树下休憩时，因为这棵孤树从尖石丛中长出来，地面非常不平，于是你的一位同行的士兵把他的斗篷铺在你的身下？”当恺撒回答道：“我当然记得；我还记得，当我渴得奄奄一息时，因为那时我的腿已经瘸了，难以行走，若非我的一位强壮有力的同伴用他的头盔为我装来一些水，我就想爬到邻近的泉水旁——”“那么，将军”，这位老兵打断道，“你能认得那个人，或者那顶头盔吗？”恺撒回答他不认得那顶头盔，可是他完全认得那个人；然后，我想他是恼怒了，因为他自己在审判的中途，竟让自己答复这些陈年旧事，于是加上道：“无论如何，你不是那个人。”“你完全有理由，恺撒”，此人回答道，“不认识我；因为，当这些事情发生时，我还是个健全的人；后来在蒙达（Munda）战役中，我的一只眼睛被挖掉了，还取掉了几根头骨。如果你看到了那顶头盔，你也认不出来；因为它已被一柄西班牙的长剑劈开了”。恺撒于是下令不得再难为此人，并把那块土地赐予了他的老兵，因为此人的邻居在这块土地上开辟了一条道路，才导致了这次争吵与诉讼。

那说明了什么呢？因为司令官对所受恩惠的记忆被众多事件所模糊了，他作为一支庞大军队的组织者的地位不允许他去会见某个士兵，难道这位老兵就不应该要求他回报这位老兵曾施与他的恩惠？这与其说是索要对恩惠的回报，不如说是当回报存在于一个方便的地方时拿取了它，尽管一个人为了拿取它必须伸出他的手。因此，当急切的需要或我索要的对象的最大利益逼迫我索要回报时，我就会索要回报。

提比留斯·恺撒，当某人开始说：“你记得——”，在此人揭示更多过往的亲密关系之证据前，便用话打断了他：“我不记得我过去是什么。”为什么别人不应要求他偿还恩惠呢？他有渴求健忘的理由；他要否认与所有朋友和伙伴的相识，并希望人们只看到他那时所处的高位，希望人们只想着和谈论那个。他只把一个老朋友认作一个责难者！

相比于要求施与恩惠而言，要求偿还恩惠甚至更需选择适当的时机。我们在言辞上必须温和，以使心怀感激者不会生气，忘恩负义者也不会假装生气。如果我们生活在贤哲当中，静静等待是我们的责任；然而即使就贤哲而言，向他表明我们的事态情境所需的东西也会更好。我

们甚至向无所不知的诸神祈求，尽管我们的祈求不会说服他们，但还是会让他们想起我们。荷马笔下的祭司[112]甚至向诸神陈述他的贡献和他对他们的祭坛的虔诚的供奉。次好的美德形式就是愿意并能够听取意见。[113]温驯驯服的马儿，缰绳的轻扯也能很容易地让它转到这儿、转到那儿。很少有人把理性当作最好的向导来跟从；次好的人是那些一旦被警便回到正确路途上来的人；这些人决不能失了他们的向导。眼睛，即使当它们闭上时，也仍然具有视觉能力，只是没有使用这种能力罢了；当眼睛有了白日之光，其视觉能力就可得以运用。除非工人使用工具完成他的工作，否则工具就是闲置的。我们的心灵始终都保有善良的欲求，但是，一会儿因为心灵的软弱与怠废，一会儿因为心灵对责任的无知，这种善良的欲求是蛰伏着的。我们应该让这种欲求派上用场，不应在不快中任由它衰弱下去，我们应该像教师耐心容忍健忘的小学生犯错一样，耐心地容忍它；而且，恰如一两个词的提示会让小学生重新记起他们必须背诵的句子的上下文一样，善良的欲求也需要一些提示，以使它记起对恩情的回报。

[1] 修辞学校普遍关注法律问题的争论和虚拟法庭案件的争论。显然，在这些争论中，对忘恩负义的控诉是一个普遍的主题。

[2] 根据苏维托尼乌斯的《罗马十二帝王传》中的记载（38，20），卡里古拉皇帝宣布，任何高级百夫长，如果未把卡里古拉本人列入受赠人之列，他们的遗嘱无效。

[3] 在为司法官规定的形式中，要求将控诉和辩护的观点综合起来，作为判决的根据。

[4] 被指派审理刑事案件的陪审员要求有一定的财产，他们主要从元老院成员和骑士成员中选取。

[5] 剧院的前十四排是留给骑士的。

[6] 在雅典，按梭伦制定的法律规定，儿子如果犯了罪，他还可被控忽视或虐待父母，不得担任公职。

[7] 指其他施恩者也应与父母一样享有同等的特权。

[8] 罗马的父权（*Patria potestas*）制度赋予了一家之主以对家庭其他成员的绝对权力。在此所说的家长（*household magistrates*）的头衔，指的就是一家之主的地位。

[9] 拉丁语*ius gentium*，指的是“各民族的法律”。在此这一术语指的是“宇宙”法，是在全人类法中得到认可的普遍原则。

[10] 即当人们将钱财交付他们手上时，也须订立同样的协议。

[11] 拉丁文是*Beneficia*，*officeia*，*ministerial*。这一有趣区分的始作俑者尚不为人知。从这里的上下文来看，赫卡通至少应用过这一区分，而且他可能就是这一区分的首倡者。

[12] 在前段的末尾，肯定有所缺失。缺失的有可能是二个结论：奴隶不可能施恩于家主，因为那是服务而非恩惠；家庭其他成员亦不可能施恩于家主，因为那是义务而非恩惠。下文先论第一点，再论第二点。

[13] 如果美德取决于家庭与财产的话，那么它便是可以失去的。

[14] 即，他们挽救了主人的性命。

[15] 下文将谈到奴隶心灵的自由，以及奴隶行为（即除要求于奴隶履行的义务之外的行为）的自由。

[16] 克律西玻的定义也间接地表达了罗马法学家的观点。与亚里士多德所主张的观点相反,这些法学家认为没有“天生的奴隶”。西塞罗引用了这一观点,他没有指出这句话的作者,却肯定了奴隶应该被看作“受雇佣者”这一训谕。

[17] 塞涅卡在此运用的是这个逻辑原则:如果某物属于两个对立面的其中一个对立面(即伤害)的范围,那么它也属于另一个对立面(即恩惠)的范围。

[18] 一位主要掌管奴隶数目和城市的其他不安定因素的地方官员。

[19] 指奴隶施恩于主人的例子。

[20] 公元前1世纪的编年史作者,他写了一部至少有23卷的罗马史,如今已全部佚失,仅在后来的古代作家中,可见到零散的引文。

[21] 卢卡尼亚地区的一个内陆城镇,位于诺拉城(Nola)南部稍远的地方,格鲁门吐姆在公元前90—前88年的同盟战争(the Social War)中遭到围攻,这是罗马的意大利盟军的一次反叛,他们在取得完全的罗马公民资格后,便结束了这次反叛。

[22] 意大利部落,是它的反叛引发了同盟战争。

[23] 因恺撒的安全归来,大量的公牛和小牛将作为牺牲向诸神敬献。

[24] 即,重新宠爱你是如此昂贵。

[25] 塞涅卡在此提及的是斯多亚主义的教条,即所有的理性存在物都与神圣的宇宙理性相联,他们的理性源自神圣宇宙理性。参见塞涅卡书信第44封第1节:“一切人类,如果追溯他们最初的起源,都来自诸神。”

[26] 有缺陷的或是不想要的婴儿(通常是女孩)在出生时被遗弃在乡村的旷野中,当时常有所闻。

[27] 苏格拉底的父亲。

[28] 即尤利乌斯·恺撒。

[29] 公元前218年,在提西努斯河(Ticinus)畔,这是汉尼拔第一次战胜罗马人的地方。

[30] 这个短语是专门性的,意味着唯有通过哲学才能获取的理想生活。

[31] 即三段论(Syllogisms),这是斯多亚派的特色。以下是五个论证,它们的逻辑有效性依靠的是斯多亚主义逻辑(相当于现代的命题逻辑)。前三个和最后一个论证是克律西玻的“第一种不证自明的论证”的例子:它们的前提是一个“如果……那么”的陈述,只要肯定了“如果从句”的内容,“那么从句”也由此得到逻辑的证明。第四个论证实际上是克律西玻的“第二种不证自明的论证”的例子:它的前提是一个“如果……那么”的陈述。只要否定“那么从句”,便可逻辑地推导出对“如果从句”的内容的否定。斯多亚哲学家把这些简单有效的论证作为支撑他们的伦理和政治领域的主要论点的准则。因为在他们看来,世界本身,因为是神的理性精神的产物,被神的理性精神所渗透,所以可以通过那种逻辑联系被建构起来。对他们而言,把道德事实的王国展示为被如此建构起来的王国是非常重要的。

[32] 第一个论证。

[33] 第二个论证。

[34] 第三个论证。

[35] 第四个论证。

[36] 第五个论证。

[37] 在维吉尔讲述的故事里,埃涅阿斯的父亲随埃涅阿斯一起漂泊到了西西里的德热帕鲁姆(Drepanum)。

[38] 至少从公元前3世纪始，这则故事开始流传，据说罗马人属于在特洛伊被洗劫后来意大利的埃涅阿斯及其跟随者一脉。

[39] 指卡特那（Catana）的英雄阿那皮乌斯（Anapius）和阿姆费诺姆斯（Amphinomus）的故事，这个故事在古代非常出名。卡特那是个位于西西里的埃特那（Etna）山下的市镇。这则故事见于公元1世纪的某个时候撰写的现存拉丁诗《安特那》（第603—645行）中。

[40] 塞涅卡在此说的是“独眼的”安提贡，亚历山大（Alexander）的将军和继承者之一。然而，此处的业绩是安提贡的儿子德米特里厄斯·波立尔塞特司（Demetrius Poliorcetes）（公元前336—前283年）的，他在公元前306年打败了埃及国王托勒密的军队，并为他父亲赢得了塞浦路斯。塞涅卡在此犯了错误，或许他原本想指的是“安提贡的儿子”，或许他根本就不在意。在他年轻的时候，正如他父亲所指出的，他对历史并没有太大的兴趣。

[41] 照字面意义，指“爱荫的（shade-loving）”，即从生活的困苦面前退缩的人。伊壁鸠鲁的不动心（ataraxia）理论促使他们对实际事务采取一种超然的态度。

[42] 伊壁鸠鲁格言之一。参看伊壁鸠鲁《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，中国社会科学出版社2017年版。

[43] 维吉尔歌颂科莫湖（Como）和加达湖（Carda）（见《田园诗》，ii，159）。

[44] 即大理石。

[45] 维吉尔：《田园诗》，i.6；在此诗人指的是他自己因屋大维的慷慨而受惠。

[46] 显然，指的是如灌水利器的轰鸣声所产生的气流，皇帝和有钱的罗马人用这种乐器来娱乐民众。

[47] 在此用的都是阳性单数。

[48] 指在罗穆卢斯与萨宾人的一场战斗中发生的事情。

[49] 古意大利的一位植物之神，在古典时代相当于希腊的狄奥尼索斯（Dionysus）神，即巴克斯（Bacchus）。

[50] 指斯多亚哲学的这样一种观念：主神是创造之火，所有其他元素都将定期分解进入其中。所以赫拉克勒斯在完成其工作后，便消逝于火中。

[51] 塞涅卡的全名是卢西乌斯·安尼乌斯·塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca）。

[52] 可以参看柏拉图《理想国》第一卷中关于正义是否是简单的“还债”的讨论。

[53] 被告通常的服饰。

[54] Quoto anno就像英文“purchase”一样是一个专门术语。它意味着这房产的多少年的全部获益可以抵消为这一房产付出的价钱。这里的意思看来是：那主要因为健康和愉悦的缘故买下这处房产的人，他通常不会考虑财产返还的问题。

[55] 此处的拉丁原文不清，意思可能是，所有者自然而然地会努力让这房产生利。

[56] 伊壁鸠鲁学派在雅典郊外有一个很大的花园，这一学派因此花园而获“花园派”的别称。

[57] 即伊壁鸠鲁派。

[58] 因为，按照伊壁鸠鲁的理论，神并不关心人类的事务或行为，人类因为自身的任何行为或没有履行任何行为而惧怕惩罚是非理性的。同样，惧怕自然灾害，仿佛它们是神的恼怒或反复无常的结果，这也是非理性的。斯多亚派也同意惧怕神灵是非理性的，然而却是因为不同的原因。因为他们认为道德善是神的本质的东西，神对他的造物有着天意关照，他完全控制着他的造物，所以一切以任何方式影响我们任何人的事件都将于我们有利。惧怕于你有益的事物是非理性的。

[59] 根据伊壁鸠鲁派的观点，诸神居住在星际空间（intermundia）——处于无数世界之间的巨大虚空中。

[60] 即，一个人只要有偿还的渴求，就表明自己是有感激之心的；至于他通过实际的偿还所免除的，是他的所有义务。

[61] 指抱有感激之情。

[62] 斯多亚派认为天体是神性的。

[63] 斯多亚主义理论认为，所有的星体，不仅仅是行星，都处于各自的运动中，所谓的“固定不动的”星体也都在相互谐和的行进中，它们持续的不可思议的运动是它们的神性精神的表征。

[64] 塞涅卡在此作为一位斯多亚主义者说话。“顺应自然而生活”自芝诺起一直就是斯多亚主义者对人类“目的”（end）的表述，它是一种善的、幸福生活的关键。对于后来的柏拉图主义者而言，“与神合一”也是人生的“目的”。

[65] 即斯多亚的主神（宇宙的主动原则）必须行动。而且诸神除了自己的行为本身外，没有任何其他的目标。

[66] 按斯多亚主义的原则，贤哲（the sapiens）拥有一切美德，所以愚人（the stultus）具备所有的邪恶。

[67] 传说人物，据说他能看到地底下的东西，并能辨认万里之外的物体。

[68] 按斯多亚主义的世界公民理论，一个人应该有帮助别人的义务。而塞涅卡提到的这些帮助在斯多亚主义理论中是最微末的帮助。

[69] “伟大的庞培”的孙子尼阿斯·秦纳（Gnaeus Cinna）。

[70] 李维（Livy）在其著作（ii，50）中讲述了费边家族的英勇事迹，他们曾在公元前477年以306人的数量对抗维恩特人（Veientes）。费边家族中的其他名人有：鲍鲁斯·费边·帕斯库斯（Paullus Fabius Persicus）是公元34年的执政官。维卢科苏斯以“拖延者”（Cunctator）著称，他是特拉西美诺湖之战失败（the disaster at Lake Trasimenus，公元前217年）后与汉尼拔作战的著名罗马将军；阿洛布罗基库斯是公元前121年的执政官，他对阿洛布罗基人（the Allobroges）的胜利，决定了对南高卢人的征服。

[71] 亚历山大大帝的同父异母或同母异父的弱智兄弟。

[72] 即罗马暴君卡里古拉。

[73] 提比留斯皇帝治下一位放荡的演说家和诗人。

[74] 马尔库斯·埃米利乌斯·斯考卢斯（Marcus Aemilius Scaurus），公元前115年的执政官，他将其家族由默默无闻变为声名显赫。

[75] 可能是指克劳狄安家族中的败类卡里古拉和克劳迪乌斯。

[76] 按斯多亚主义的理论，每个人首先是广大的宇宙共和国的一位公民，这个宇宙共和国由神及其他所有理性存在者组成。

[77] 贤哲面对命运时的坚强得益于限制条件（exceptio）。通过接受和考虑到这件事实，即情境并非全然在他控制之下，贤哲至少可以控制他对情境的（道德上非常重要的）反应。这是后期斯多亚主义的相当重要的理论，例如在爱比克泰德的《手册》（2.2）和马可·奥勒留的《沉思录》（4.1.2）中。在此有一种与限制条件有密切联系的心理技巧，即对可能降临于一个人身上的诸恶进行事先考虑，以防止坏事出其不意地袭击一个人，从而不适当地影响了一个人的心灵。

[78] 即，记住下次不再莽撞了。这一手势表明提醒自己的记忆。

[79] 因富有和慷慨而闻名的米西纳斯，是个受人信任的朋友，屋大维的外交代表。因

他的慷慨以及他对文化人物（包括对维吉尔、贺拉斯等人）的赞助而闻名。

[80] 古罗马银币或铜币，等于四分之一第纳流斯（denarius）。

[81] 菲利普的保镖之一，后来成为他的谋杀者。

[82] 即，没人会愿意冒着丧失财产的危险去救济船舶失事者。

[83] 这个条件看来涉及将钱财没收到皇帝私人的金库里。

[84] 即，区分于其他帮助的特征。

[85] 一种糅合拳击和摔跤的比赛。

[86] 一种以金属圆块增加其重量的拳击手套。

[87] 胜利的标志。

[88] 著名的犬儒主义哲学家，他对亚历山大试图施恩的蔑视成了许多故事的题材。

[89] 即，阻止象征着悲痛与灾难的长发所带来的凶兆。

[90] 即，如果他教会了他什么是人生的真正价值。

[91] 即，唤起我的记忆。

[92] 即在簿记中，借方立即变成了贷方——通过同一种行为，你既从自己那儿取东西，又给予自己东西。

[93] 有些编者认为这句话后面有佚失，其大意是：当一个人施恩于自己的时候，他将在同一时间接受和回报恩惠。

[94] 在这卷的开头，塞涅卡说：“任何仔细审察这些问题的人，既不会因他的辛劳而得到回报，也不会让他的辛劳完全白费。”

[95] Pyxis原指黄杨木制成的小盒子。

[96] 继任芝诺担当斯多亚派的领袖的一位哲学家。

[97] 即邪恶之人，因为只有贤哲是善的。

[98] 字面上看，“拥有另一个人的铜币”，因为所有罗马人的钱币原来都是铜。

[99] 奥维德：《变形记》，卷1，114。塞涅卡在《论愤怒》中也引用了这段话。见塞涅卡《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》，中国社会科学出版社2017年版。

[100] “自己祖国的入侵者”，罗马早期的传说人物。他在被驱逐出罗马后，带领军队进攻这座城市。

[101] 按照传统说法，公元前387年入侵罗马的高卢人的尸骸，在卡米卢斯把罗马夺回后，在这座城市被焚毁。

[102] 指公元前60年形成的前三头统治（the First Triumvirate）。

[103] 即克拉苏。

[104] 因为庞培的妻子是朱莉娅——恺撒的女儿。

[105] 此处省略了“恺撒”的名字，因为“恺撒”已成为皇帝的一般名称。

[106] 这种说法缺乏其他的根据。安东尼在恺撒被谋杀时是执政官，也已正式地行使这一职务的职权。

[107] 指安东尼被埃及女王克利奥帕格拉（Cleopatra）的魅力所征服。

[108] 因为他对亚洲的包税人的敲诈的坚决反对，公元前92年被流放。

[109] 维吉尔：《埃涅阿德》，4，653；塞涅卡在《论幸福生活》中也曾引用过这句话。参看塞涅卡《强者的温柔：塞涅卡伦理文选》，中国社会科学出版社2017年版。

[110] 一种连锁推论，在这种推论中，一个三段论的结论成为下一个三段论的前提。

[111] 即尤利乌斯·恺撒。

[112] 克律塞斯（Chryses）是阿波罗的祭司，见《伊利亚特》I.39—42。

[113] 见赫西俄德（Hesiod）《工作与时日》，293—295。

译名对照表

A

Abydos 阿比多斯

Achilles 阿基里斯

Admetus 阿德墨托斯

Aebutius Liberalis 伊布休斯·利玻拉理斯

Aemilius Paulus 伊米里乌斯·鲍卢斯

Aeneas 埃涅阿斯

Aeneid 《埃涅阿德》

Aesop 伊索

Aetna 安特那

Africanus 埃弗里卡努斯

Ajax 亚甲克斯

Alba 阿尔巴

Alcestis 阿尔刻提斯

Alexander 亚历山大

Alexandria 亚历山大里亚

Alexandrine 亚历山德林

Allobroges 阿洛布罗基人

Allobrogicus 阿洛布罗基库斯

Alpheus 阿尔斐俄斯

Amphinomus 阿姆费诺姆斯

Anapius 阿那皮乌斯

Annaeus 安尼乌斯

Annius Pollio 阿尼乌斯·波里欧

Antenor 安特诺

Antigonus 安提贡

Antiochus 安提奥库斯

Antony 安东尼
Apicius 阿皮休斯
Apollo 阿波罗
Arcadia 阿卡迪亚
Arcesilaus 阿尔凯西劳斯
Archelaus 阿克劳斯
Arethusa 阿瑞托莎
Areus 阿利乌斯
Aristides 阿里斯德岱斯
Aristo 阿里斯托
Aristogiton 阿里斯托杰顿
Assent 赞同
Aristotle 亚里士多德
Arrhidaeus 阿黑戴乌斯
Artemis 阿耳忒弥斯
Asinius pollio 阿西尼乌斯·波利奥
Athenodorus 阿森诺德鲁斯
Atilius Regulus 阿提利乌斯·雷古勒斯
Atlas 阿特拉斯
Atticus 阿提库斯
Augustus 奥古斯都
Aulus Cremutius Cordus 奥卢斯·克列姆提乌斯·科尔杜斯
Aurelius Cotta 奥列利乌斯·科塔

B

Bacchus 巴克斯
Baiae 拜亚伊
Benacus 贝纳库斯湖
Benefit 恩惠
Ben Jonson 本·琼森
Bion 比翁

Bocchus 博库斯

Britannicus 布列塔尼库斯

Bruttium 布鲁蒂姆

Brutus 布鲁图斯

C

Caepio 凯皮奥

Caesar 恺撒

Caesus 拳击手套

Caligula 卡里古拉

Camillus 卡米卢斯

Campania 坎帕尼亚

Cantabrians 康塔布里安人

Capitoline 卡比托奈山丘

Carda 加达湖

Carneades 卡尔内亚德

Carthage 迦太基

Cassius 卡西乌斯

Catana 卡塔那

Catiline 喀提林

Cato 加图

Caudex 科德克斯

Charybdis 卡律布狄斯涡旋

Chrysippus 克律西玻

Chance 机遇

Cicero 西塞罗

Cimbrians 辛布里人

Cinna 秦纳

Circus Flaminius 佛莱明马车竞技场

Claudius 克劳迪乌斯

Claudius Quadrigarius 克劳迪乌斯·夸得里加里乌斯

Cleanthes 克里安特斯
Cleopatra 克里奥帕特拉
Clodius 克洛狄乌斯
Cloelia 克鲁丽亚
Codicariae 科德克利阿
Colline Gate 科利内门
Como 科莫湖
Corfinium 科尔芬尼乌姆
Corinth 科林斯
Corinthian 科林斯的
Coriolanus 科利奥兰纳斯
Cornelia 科妮莉亚
Corsica 科西嘉岛
Consolation 慰藉
Crantor 克朗托
Crassus 克拉苏
Croesus 库罗伊索斯
Curius Dentatus 库里乌斯·丹塔图斯
Cynics 犬儒主义者
Cyprus 塞浦路斯
Cyrus 居鲁士
Cyzicus 昔齐库斯

D

Danaids 达那伊得斯姊妹
Decius 德修
Delphi 德尔斐神庙
Demetrius 德米特里厄斯
Demetrius poliorcetes 德米特里厄斯·波立尔塞特司
Democritus 德谟克利特
Denarius 第纳流斯

Dessau 德绍

Death 死亡

Desire 欲求

Diogenes 第欧根尼

Diomedes 狄俄墨得斯

Dion 狄翁

Dionysus 狄奥尼索斯

Dionysius 戴奥尼索斯

Dioscuri 狄奥斯库里

Domitius 多米提乌斯

Doriscus 多里司科斯

Drepanum 德热帕鲁姆

Drusilla 德鲁塞拉

Drusus 杜路苏斯

Drusus Germanicus 杜路苏斯·格马尼库斯

Duilius 杜伊流斯

Duty 义务

E

Egnatius 埃格纳提乌斯

Ennius 恩尼乌斯

Engrossment 杂务

Ephorus 埃弗罗斯

Epicurus 伊壁鸠鲁

Etna 埃特那

Etruscans 伊特鲁里亚

Euripides 欧里庇得斯

Euthymia 灵魂的完美状态

Evander 伊万德

Evil 邪恶

F

Fabianus 法比亚诺斯

Fabius 费边

Fabius Maximus 费边·马克西姆斯

Fabius Persicus 费边·帕斯库斯

Fasces 束棒

Fasti Consulares 特使年表

Father Liber 利伯之父

Felix 幸运者

Flesh 肉体

fortune 命运

freedom 自由

friendship 友谊

G

Gaius 盖乌斯

Gaius Caesar 盖乌斯·恺撒

Gaius Marius 盖乌斯·马略

Galatia 加拉提亚

Gallograecia 盖洛格雷西亚

Geltiberians 格尔提伯里安人

Germanicus 格马尼库斯

Gnaeus Cinna 尼阿斯·秦纳

Gnaeus Pompeius 尼阿斯·庞培

Cossura 柯苏拉

Good 善（好）

Gracchi 格拉古

Grumentum 格鲁门吐姆

Gryllus 格里卢斯

Gyarus 吉阿鲁斯

H

Hannibal 汉尼拔

Harmodius 哈莫迪乌斯
Hecaton 赫卡通
Hellespont 达达尼尔海峡
Helvia 赫尔维亚
Heraclitus 赫拉克利特
Hercules 赫拉克勒斯
Herodotus 希罗多德
Hesperia 赫斯佩瑞亚
Hippocrates 希波克拉底
Homer 荷马

I

Iliad 伊利亚特
Isocrate 伊索克拉底
Iullus Antonius 优卢斯·安东尼

J

Jove 朱庇特
Jugurtha 朱古达
Julia 朱莉亚
Julia Augusta 朱莉娅·奥古斯塔
Julius Caesar 尤利乌斯·恺撒
Julius Canus 尤利乌斯·卡那斯
Jupiter 朱庇特

K

King Lear 《李尔王》

L

Larius 拉里乌斯湖
L.Cornelius Scipio Asiaticus L.科尔涅利乌斯·西庇奥·阿撒阿提库斯
Leisure 闲暇
Lepidus 雷必达
Life 生命

Ligurians 利古里亚人

Liternum 里特努姆

Livia 李维亚

Livius Drusus 李维乌斯·杜路苏斯

Livy 李维

Locri 罗克里

Lucania 卢卡尼亚

Lucius 卢西乌斯

Lucius Annaeus Seneca 卢西乌斯·安尼乌斯·塞涅卡

Lucius Sulla 卢西乌斯·苏拉

Lucius Bibulus 卢西乌斯·毕布路斯

Lucretia 卢克利希亚

Lucretius 卢克来修

Luculli 卢库里

Lydia 吕底亚

Lynceus 林科斯

M

Macrobius 玛克罗比乌斯

Maecenas 米西纳斯

Magnus 马格鲁斯

M. Agrippa M. 阿格里帕

Mamercus Scaurus 马麦库斯·斯考卢斯

Manes 曼斯

Manius Curius 马尼乌斯·克里乌斯

Manlius 曼里乌斯

Mantinea 曼提尼亚

Marcellus 马塞卢斯

Marcia 玛西娅

Marcus Aemilius Scaurus 马尔库斯·埃米利乌斯·斯考卢斯

Marcus Agrippa 马尔库斯·阿格里帕

Marcus Annaeus Lucanus 马尔库斯·安尼乌斯·卢卡努斯

Marcus Brutus 马尔库斯·布鲁图斯

Marcus Calpurnius Bibulus 马可·(卡尔普尔尼乌斯)·毕布路斯

Marcus Cato 马尔库斯·加图

Marcus Cicero 马尔库斯·西塞罗

Marcus Livius Drusus 马尔库斯·李维乌斯·杜路苏斯

Marius 马略

Mark Antony 马克·安东尼

Maro 马柔

Marseilles 马赛

Marsians 马尔西人

Mauretania 毛里塔尼亚

Menenius Agrippa 门尼涅斯·阿格里帕

Mercury 墨丘利

Messala 麦萨拉

Messalina 麦瑟琳娜

Messana 麦萨拿

Metellus 梅特卢斯

Metilius 麦提里乌斯

Miletus 米利都城

Mind 心灵

Mithridates 米特里达特

Mount Aventine 阿文丁山

Mortality 有死性

Mucius 穆裘斯

Munda 蒙达

Murena 穆列纳

Musculus 穆斯库鲁斯

Mytilene 米提勒涅

Naples 那不勒斯
Naucratis 瑙克拉提斯
Nature 自然
Nero 尼禄
Nola 诺拉城
Novatilla 诺瓦提拉
Numantia 努曼提亚

O

Octavia 奥克塔维亚
Octavian 屋大维
Octavius 屋大维
Odessus 奥德修斯
Odyssey 奥德赛
Oedipus 俄狄浦斯
Ortygia 奥尔底季阿
Ovid 奥维德

P

Palatine 帕拉廷
Pancratium 角斗赛
Pandataria 潘达塔里亚岛
Parthian War 帕提亚战争
Patavium 帕塔维乌姆
Paulinus 鲍里努斯
Paullus Fabius Persicus 鲍鲁斯·费边·帕斯库斯
Paulus 保路斯
Pausanias 鲍萨尼阿斯
Pavia 帕维亚
Passion 激情
Perses 佩尔塞斯
Perseus 珀耳修斯

Phaedrus 菲德洛斯

Phalaris 法拉利斯

Pharsalus 法萨卢斯

Phasis 斐西斯

Philip 菲利普

Philippi 腓力比

Phocaeans 福西亚人

Phocion 福基翁

Phocis 福西斯

Piraeus 比雷埃夫斯

Pisistratidae 佩西司特拉提达伊

Pisonian 皮松尼

Plato 柏拉图

Pliny 普林尼

Polybius 波里比乌斯

Pomerium 帕默里

Pompeia 庞培娅

Pompeia paulina 庞培娅·保琳娜

Pompeius Paulinus 庞培·鲍里努斯

Pompey 庞培

Porsina 波西那

Praeneste 普莱内斯特

Praetor peregrineus 外事法庭行政官

Praetor urbanus 内政法庭行政官

Ptolemy 托勒密

Publius 普布利柳斯

Publius Syrus 普布利柳斯·西鲁斯

Pulvillus 帕尔维鲁斯

Puteoli 普特奥利

Pydna 皮德那

Pyrenees 比利牛斯山脉

Pyrrhus 皮洛士

Pythagoras 毕达哥拉斯

Q

Quintius 昆提乌斯

R

Rational 理性的

Regulus 雷古勒斯

Remus 瑞摩斯

Rhodians 罗德斯岛人

Romulus 罗穆卢斯

Rufus 鲁富斯

Rumulus 罗慕路斯

Rutilla 卢提莉亚

Rutilius 茹提利乌斯

S

Sabines 萨宾人

Sallust 萨卢斯特

Samnites 萨姆奈特人

Satrius Secundus 撒特里乌斯·谢孔杜斯

Sciathus 西阿苏斯

Scipio 西庇奥

Scipio Aemilianus 西庇奥·艾米里安努斯

Scipio Africanus Minor 小西庇奥·埃弗里卡努斯

Scribonia 斯克里波尼亚

Scythia 塞西亚

Sejanus 塞扬努斯

Seneca 塞涅卡

Serenus 塞雷努斯

Seriphus 赛里婆斯

Sextus Pompeius 塞克斯都·庞培
Sextus Tarquinius 塞克斯都·塔克文
Sextus Turannius 塞克斯都·图尔拉尼乌斯
Shakespeare 莎士比亚
Sinope 西诺卑
Socrates 苏格拉底
Solon 梭伦
Sophocles 索福克勒斯
Sophroniscus 索夫龙尼斯库斯
Soul 灵魂
Spaniards 西班牙人
Stoics 斯多亚主义者
Sucro 苏克劳河
Suetonius 苏维托尼乌斯
Sufete 萨菲特
Syracuse 锡拉库扎
Syria 叙利亚
Syrtes 西尔特斯

T

Tacitus 塔西佗
Tarentum 塔林顿
Telamo 《特拉墨》
Thapsus 赛普色斯
Thedorus 色俄多鲁斯
the engrossed 杂务缠身者
Theophrastus 色奥弗拉斯多
Theseus 特修斯
Thrace 色雷斯
Tiber 台伯河
Tiberius 提比留斯

Tiberius caesar 提比留斯·恺撒

Tibur 蒂尔堡

Ticinus 提西努斯河

Timoleon 提摩勒昂

Titus Livius 提图·李维

Tomi 托密

Trasumenus 特拉西美诺湖

Tranquility 宁静

Tullia 图莉娅

Tusculan 图斯库兰

Tusculum 图斯库勒姆

U

Ulysses 尤里西斯

V

Valerius Corvinus 瓦勒里乌斯·科尔维鲁斯

Valerri 瓦勒里

Varro 法罗

Veientes 维恩特人

Verrucosus 维卢科苏斯

Vestal virgins 维斯太贞女

Vettius 维提乌斯

Virgil 维吉尔

Virtue 美德

X

Xenophon 色诺芬

Xerxes 薛西斯

Z

Zeno 芝诺

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学规劝录·哲学的慰藉

[古罗马]扬布里柯 [古罗马]波爱修 著

詹文杰 朱东华 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学规劝录·哲学的慰藉

[古罗马]扬布里柯 [古罗马]波爱修 著

詹文杰 朱东华 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学规劝录/ (古罗马) 扬布里柯著 ; 詹文杰译. 哲学的慰藉/ (古罗马) 波爱修著 ; 朱东华译. —北京 : 中国社会科学出版社 , 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民 章雪富主编)

ISBN 978-7-5161-8452-3

I. ①哲... ②哲... II. ①扬... ②波... ③詹... ④朱... III. 新柏拉图主义—哲学思想 IV. B502.44

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第150736号

出版人 赵剑英

特约编辑 韩国茹

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 朱妍洁

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650 × 960 1/16

印张 16.5

插页 2

字数 230千字

纸书定价 49.00元

凡购买中国社会科学出版社图书 , 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

作者简介

扬布里柯（Iamblichus，约公元245-325年），新柏拉图主义思想家。他出生于叙利亚的卡尔基斯（Chalcis），曾经在罗马听过波菲利（Porphyry）和阿那托留（Anatolius）的讲课，后来约于公元304年回到叙利亚，在安条克（Antioch）附近的阿帕米亚（Apameia）创办学校，充当一位教师和宗教改革家，开创了新柏拉图主义的叙利亚学派。后人对扬布里柯评价不一：有人认为他是古典希腊哲学之最终堕落的代表，也有人视他为柏拉图主义观念过渡到中世纪的重要环节。其著作有《毕达哥拉斯的生平》《哲学规劝录》和《尼各马库〈数论入门〉评注》等。

波爱修（Boethius，约公元480—约525年），古罗马元老，著有《哲学的慰藉》《神学论集》等。作为古典时代与中世纪的思想桥梁，波爱修是继普罗提诺之后新柏拉图主义的重要代表人物，他对于亚里士多德逻辑学著作的翻译与评论，也构成了中世纪哲学的一个重要来源。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年左右的时间。对于“两希”的每一方，这都是一个极具特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着剧变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在剧变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们最终遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛属于教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心项目成果。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

哲学规劝录

中译者前言

第一章 总论哲学规劝及其方式

第二章 通过谚语来进行规劝

第三章 毕达哥拉斯派的格言规劝

第四章 阿尔基塔的哲学规劝

第五章 毕达哥拉斯派的理论性规劝

第六章 哲学对现实生活有益

第七章 智慧本身就值得追求

第八章 智慧让人生有了价值

第九章 智慧是人的终极目的

第十章 理论性的哲学可以指导实践

第十一章 理性生活给人带来快乐

第十二章 哲学带来最大的幸福

第十三章 哲学使灵魂超脱肉体

第十四章 哲学使人藐视世俗价值

第十五章 哲学让人摆脱无教养的洞穴状态

第十六章 哲学让灵魂之眼转向善

第十七章 用比喻的方式劝人节制

第十八章 灵魂与身体一样需要健康

第十九章 灵魂的美德胜过其他各种好处

第二十章 社会生活的秩序需要哲学

第二十一章 毕达哥拉斯派的信条

信条1

信条2

信条3

信条4

信条5

信条6

信条7

信条8

信条9

信条10

信条11

信条12

信条13
信条14
信条15
信条16
信条17
信条18
信条19
信条20
信条21
信条22
信条23
信条24
信条25
信条26
信条27
信条28
信条29
信条30
信条31
信条32
信条33
信条34
信条35
信条36
信条37
信条38
信条39

附录一 毕达哥拉斯的《金诗》

附录二 扬布里柯的若干残篇

摘自《致马其顿尼奥斯（Macedonios）的书信》，论命运

摘自《书信》，论节制

摘自《致阿斯法理奥（Asphalios）的书信》，论智慧

摘自《致Sopater的信》，论真理

附录三 普罗克洛关于占星神谕的评注（摘录）

哲学的慰藉

一代文宗波爱修及其《哲学的慰藉》（代译序）

卷一 问疾篇

一 哲学女王呵斥诗神缪斯

二 哲学女王对我的数落

三 哲学女王扶正祛邪

四 我向女王袒露愤懑之情：何以恶人当道、好人遭罪？

五 女王初详我的境况

六 病根在于忘却真我

七 守真之道

卷二 祛蔽篇

- 一 命运老妖的无常本性
- 二 命运的口吻：“人欲不知餍足”
- 三 其实我还是个幸运儿
- 四 幸福是有理性者的至善
- 五 财富未免累害
- 六 权力屡做帮凶
- 七 荣誉往往空泛
- 八 “厄运优于好运”以及爱的法则

卷三 卸轭篇

- 一 先卸下项上之轭
- 二 幸福的轮廓：财富、荣誉、权力、荣耀、欢乐
- 三 财富使人患得患失
- 四 官位与尊荣难以持久
- 五 权力令人不得安宁
- 六 赞誉来自谬赏
- 七 肉体享乐如蜂螫刺心
- 八 它们都是虚幻的善
- 九 论真正的幸福和善的源泉
- 十 至善与至福都在神那里
- 十一 万物的目的与心灵的亮光
- 十二 柏拉图的熏陶

卷四 慰心篇

- 一 善的力量总是强大？
- 二 好人有力，恶人虚弱
- 三 善是给好人的奖赏，恶是对恶人的惩罚
- 四 恶人的多重不幸
- 五 是神的统治，还是机遇的摆布？
- 六 论至高的神佑
- 七 命运掌握在你自己手中

卷五 解惑篇

- 一 机遇的偶然与必然
- 二 论自由意志
- 三 我对神佑预知的疑惑
- 四 预知之事的自由发生以及理智的功用
- 五 人类理性服从于神圣理智
- 六 论永恒以及赏善罚恶的保障

译名对照表

后记

哲学规劝录^[1]

中译者前言

新柏拉图主义者扬布里柯（Iamblichus，约245—325）出生于叙利亚的卡尔基斯（Chalcis）。他曾经在罗马听过波菲利（Porphyry）和安那托留（Anatolius）的讲课，后来（约于公元305年）回到叙利亚，在安条克（Antioch）附近的阿帕米亚（Apameia）创办学校，充当一位教师和宗教改革家，开创了新柏拉图主义的叙利亚学派。扬布里柯拥有来自各地的众多门徒，其中有一位埃德修（Aedesius）最为出色，此人是以弗所的马克希姆（Maximus）的老师，而马克希姆曾使朱利安皇帝（331—363年在位）皈依新柏拉图主义的秘仪宗教，鼓励这位皇帝在面对基督教挑战的情形下复兴传统宗教（paganism）。朱利安皇帝这样赞颂过扬布里柯：“他在时代方面落后于柏拉图，但在天赋方面却不落后。”

当时东方的多数显贵家族都采用了希腊名字，但是扬布里柯保留了自己的闪族名字，这可能是出于对自己显贵祖辈的敬重（这些祖辈中包括了埃美萨 [Emesa] 的多个大祭司—国王），同时这也反映出扬布里柯对古代东方传统的依恋。扬布里柯详细地研究了毕达哥拉斯派和柏拉图的哲学，但是，他同时又是一个对东方神秘宗教和迷信很感兴趣的人，他对毕达哥拉斯派的重视很可能也是由于其中包含的神秘主义因素。他试图把传统希腊哲学中的理性讨论和古埃及、亚述、卡尔迪亚的宗教修行结合起来。

尽管扬布里柯在当时是一位受尊敬的教师，曾得到神圣教师的称号，但是，现代哲学家们对他的评价却不是很高。策勒（E.Zeller，也译为策勒尔）评论他“与其说是一位哲学家，远不如说是一位思辨的神学家”^[2]。黑格尔也说：“在他（扬布里柯，引者注）那里，思想下降为想象力，心灵的宇宙下降为充满精灵和天使的国度，对精灵和天使加以分类，并且思辨也下降为魔法了。”^[3]的确，传统观点把扬布里柯看作古典希腊哲学之最终堕落的代表。尽管如此，最近也有一些学者对他做了肯定性的评价，认为他复活了公元前4世纪的柏拉图哲学，是柏拉图主义观念过渡到中世纪的一个重要环节。

扬布里柯的著述有很多，主要是对柏拉图、亚里士多德和毕达哥拉斯派著作的评注，此外还有对奥菲斯教派和占星学家著作的评注之类。这些著述多数已经遗失或只留下少许残篇，比较完整地流传下来的几种

著作主要是关于毕达哥拉斯主义的阐述，其中有：①《毕达哥拉斯的生平》（*Peri tou Pythagorikou biou*）；②《哲学规劝录》（*Protreptikos epi philosophian*）；③《数学知识通论》（*Peri tes koines mathematikos epistemes*）；④《尼各马库〈数论入门〉评注》（*Peri tes Nikomachou arithmetikes eisagoge*）；⑤《数论的神学沉思》（*Ta theologoumena tes arithmetikes*）。除此之外，还有真伪待考的《论埃及人的秘法》（*Peri ton aigyption mysterion*）。

本书的希腊文标题是“*Protreptikos epi philosophian*”。从字面上看，*protreptikos*表示“催促”或“规劝”，*philosophia*也就是所谓“哲学”或“爱智之学”，介词*epi*表示“朝向”或“为了某某的缘故”，所以，整个标题的意思是“规劝人们趋向于哲学”或“为了哲学的缘故而做的劝说”，兹译作“哲学规劝录”。“录”有记录、抄录的意思，而本书的内容基本上可以被看作扬布里柯对毕达哥拉斯派和柏拉图某些学说的记录和发挥。

有些人对这本著作的评价不高，认为它没有包含多少创见，只是以特有的方式转述了毕达哥拉斯派和柏拉图的一些说法。这诚然是事实。然而，我们也不要太苛求，毕竟它只是扬布里柯关于“哲学入门”方面的著述，况且它对于我们而言仍然有启发意义。在我看来，这本书最有价值的地方在于，它可以激发我们重新思考“哲学”（*philosophia*）这个词的含义，让我们晓得“*philosophia*”和“*philosophhein*”不仅是一门“学科”，而且是一种原发的思辨活动，甚至，它不仅是一种思辨活动，而且更是一种“生活方式”（*tropon tou biou*）。在这本书里我们还会看到，哲学的话语不仅可以表现为一般的说理和论证，而且可以表现为规劝和训诫；换言之，某种意义上哲学与宗教可以有相通的地方。值得注意的是，扬布里柯生活在希腊哲学传统日益受到基督教冲击的时代，当基督教使用“劝说”的策略吸引大众的心灵之时，哲学无疑也需要以“劝说”的方式为自己赢得“信徒”。

实际上，作为某种特定“生活方式”的哲学和作为“规劝”的哲学表达方式恰好是柏拉图的“真传”。柏拉图尤其在《欧绪德谟》

（*Euthydemus*）和《克利托丰》（*Cleitophon*）中明确地谈论了“规劝性的论述”（*ho protreptikos logos*）^[4]，他把真正的哲学规劝与智者的诡辩式争论区别开来，同时又认为“规劝”只是哲学教育的开始，而不是全部。柏拉图正是在这个意义上把哲学的修辞术说成“灵魂引导术”（*psychagogia*）。^[5]哲学活动在古代哲学家那里主要是一种“原生态”的灵魂教化活动。相比之下，今天在学科体制中的“哲学学科”显得苍白乏味了一些，而现代人引以为自豪的缜密论证和“客观立场”也常常使哲学趋于“无用”或“不起作用”。假如哲学活动内在蕴含着“说服”之目的，那么，“论证”诚然是有效果的而且常常是必要的，但是“说服”本身可以有很多样式：除了一般的证明和反驳之外，还可以伴随有警告、规劝、激励和感召之类。这就是“原生态”哲学的魅力所在。哲学或许不能像宗教那样公然地使用大量“祈使句”或“命令句”，但是，谁又能公然地断定哲学只能表现为“陈述句”呢？

言归正传。关于译文，这里有几点需要说明。首先，这个中文译本主要参考约翰逊（T.M.Johnson，1851—1919）的英译本（*The Exhortation to Philosophy*，Grand Rapids，MI：Phanes Press，1988），同时对照TLG（*Thesaurus Linguae Graecae*）电子版的古希腊原文进行了修订，一些重要的术语在脚注中给出了原文；章节划分依据英文本，章节名为中译者所拟。其次，附录的内容依照英文本收入的附录编排；值得注意的是，其中扬布里柯的几则残篇只是存留下来的全部残篇的一部分。英译本收入了普罗克洛的几段文字作为附录，我们在这里也予以保留；这几段文字涉及古代神谕，意思颇为费解，以致译者虽然参照了希腊原文，但译文所传达的意思仍属有限。最后，由于译者水平所限，译文中纰缪难免，敬请方家批评指正。

詹文杰

北京万寿兴隆寺，2008年夏

[1] [古罗马]扬布里柯著，詹文杰译。

[2] 策勒尔：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，山东人民出版社1996年版，第325页。

[3] 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1997年版，第207页。

[4] 参考柏拉图《欧绪德谟》282d6，278c5，278d2，307a2；《克利托丰》410d1，410d3。

[5] 参考柏拉图《斐德罗》261a8。

第一章 总论哲学规劝及其方式

关于毕达哥拉斯本人以及跟他的学说相一致的生活方式，还有毕达哥拉斯派，我们在前一本书[1]中已经讨论得差不多了。现在，我们要解释毕达哥拉斯学说的其余部分。我们从下面这点开始，也就是他的学派所描述的关于一切教养、学识和美德的一般的预备性训练。这种训练不是局部的，不是使得一个人在某个特殊方面变得完善；而是从总体上来说，使一个人的热情或愿望[2]转向一切学问，一切知识[3]，生活中一切美好和高尚的实践，一切教养，简言之，也就是一切分有“美”[4]的东西。因为，如果没有通过“规劝”[5]带来一种唤醒，一个人在自然的冷漠状态下不可能突然献身于美好和高尚的事业；如果他的灵魂没有被规劝所启发，他也不可能立即领会最高层次和最完满的善。

正如灵魂必须逐步从低往高走，经历所有美好的事物，最后才能达到最完满的善，所以，规劝也应该从那些最普通的东西出发，并且逐步前进。这种规劝将激发人们追求哲学本身；根据各种思想体系，从总体上进行哲学探索[6]；不把任何学派置于优先地位，而是按照各种体系自身的价值肯定它们；并且，通过这样一种普通的和大众化的规劝方式，将哲学置于比单纯的人类事业更高的位置。在此之后，我们还要使用一种间接的规劝方法，它既不是全然大众化的，也不是毕达哥拉斯派的，但也不完全与这两种方法相背离。在这个间接的规劝过程中，我们将安排一些所有哲学都共有的规劝方式，它不是从毕达哥拉斯派的教导中推演出来的，因而跟它有所区别；但是我们会附加上毕达哥拉斯派中最适当和最典型的观点，使得按照这种间接的谈话方式会出现一种毕达哥拉斯式的规劝。在此之后，我们有可能会离开外在的概念，转而去熟悉专属于毕达哥拉斯派的系统性的证明，就好像通过某种桥梁或阶梯，逐步从底端上升到顶端。最终，我们会阐明毕达哥拉斯派那些私密的规劝方式[7]；如果将它与其他思想体系进行比较，它在某种意义上会是离奇的和神秘的。

[1] 扬布里柯在这里指的是他的著作《毕达哥拉斯的生平》。

[2] prothumia.

[3] episteme.

[4] to kalon.

[5] to protrepein.

[6] to philosophhein.

[7] ta idia protreptika.

第二章 通过谚语来进行规劝

我们将从那些最基本的东西出发。这些东西对于所有人都是浅显明了的。它们虽然未能领会美德的能力和本质，但是按照关于美德的一般观念，它们通过某些广为人知的谚语唤起了我们对善的向往。这些谚语把现实中的一些明显的东西拿来作为范例。它们是这样表达的：

1.正如通过眼睛来进行观看，我们通过灵魂来进行生活；正如通过眼睛的美德而看得好（清晰），我们通过灵魂的美德而生活得好（幸福）。

2.正如黄金不可能因为生锈而受损，美德不会受到卑劣的玷污。

3.我们应该尊奉美德犹如尊奉神圣的庙宇，以使我们的灵魂不会出现卑鄙的乖戾。

4.我们应该信任美德犹如信任贞洁的妻子，但是，我们相信运气犹如反复无常的情妇。

5.接受伴随着贫穷的美德要比接受伴随着富有的罪恶要更好，正如伴随着健康的节俭比伴随着疾病的奢阔要更好。

6.正如过量的食物对身体是有害的，过量的财富会导致灵魂的伤害。

7.把剑交给一个疯子，跟把权柄交给腐败的人一样危险。

8.正如将身体上的脓疮烫掉好过保留它，一个堕落的人去死好过活着。

9.根据智慧得来的道理应该尽可能得到接受，就好像它们是琼浆蜜酿一样，因为它们所产生的快乐是真正的、不朽的和神性的。它们还带来慷慨，尽管它们不能使我们变成不朽的存在者，但是它们使我们能够获得关于永恒存在者（诸神）的知识。

10.如果“敏锐感知力”^[1]值得我们寻求，那么，实践智慧^[2]更值得我们追求，因为它才是我们实践理性的敏锐感知力。通过敏锐感知力，我们免于受到感官的欺骗；通过实践智慧，我们在实践事务中避免错误思考^[3]。

11.假如我们的心智要从所有的恶当中得到净化，犹如从某种玷污和不洁中得到净化，我们就要崇敬神圣者。

12.我们要用献礼来装点庙堂，但是要用学识来装点灵魂。

13.要掌握深奥的东西必须先学会浅显的东西，所以，要学习和掌握哲学就必须经过入门训练。

14.土地的果实是逐年出产的，但是，哲学的果实在每个季节都出产。

15.想从土地中收获最佳果实的人必须进行专心的耕作，所以，灵魂也必须得到精心的耕作，以便产出配得上其本性的果实。

假如某人从对每个人都明白的事物出发，在这类谚语上再增加一些类似的谚语，他将会按照一种通常理性把学生鼓动到哲学的事业中来。

[1] euaesthesia.

[2] phronesis.

[3] paralogizomai.

第三章 毕达哥拉斯派的格言规劝

还有另外一种规劝的方式，它使用一些格言，而不是把相似的东西拿来比照。这些格言是有韵律和节拍的，尤其是毕达哥拉斯派的格言，其中的一些范例我们可以从《金诗》^[1]和其他一些诗句中看到，下面我给出一些例子：

要做这些事，想这些事，并且热爱这些事：

因为它们可以把你带到圣德的大道。^[2]

通过这些格言，学生就被规劝到一切美好的学问和事业中来；无须忧虑那些必须担当的劳苦，也不要逃避那些必要的操劳。而且，毕达哥拉斯还规劝学生热爱美好的事物；所有事情都必须服务于美德的养成；不是单纯的某个美德，而是那种特殊的美德，这种美德让我们超越人类本性而达到神性的本质^[3]，达到对神圣美德^[4]的认识和接纳。而且，他又通过下面这些诗句规劝学生追求理论性智慧^[5]：

当你掌握了这些事，你就会知道不死的诸神和凡人的体系^[6]。

知道何者贯通一切，何者主宰一切。

你将懂得，本性^[7]对于一切事物皆同，这是恰当的。

这样，你就不会期盼那不可期盼的，并且不会遭到任何蒙蔽。^[8]

这些诗句是值得赞叹的，因为它具有一种能力，可以激发那些有这方面天赋的人去从事理论哲学^[9]。因为对诸神的认识不仅是美德，而且是智慧和完满的幸福；它使我们与神相似。另一方面，对人的认识带来属于人类的美德，给予我们在社会或俗世事务方面的技能，使我们能够分辨利害，并且趋利避害。简言之，理论哲学教我们知道人的生命以何种方式由思想和行为所构成。最值得赞叹的是，这种理论哲学教我们领会到，我们每个人自身都有一个较为卓越的部分（理性），凭借它我们得以贯通每个事物，并且，凭借它我们得以控制或抑制一切；由此我们也晓得，要从躯体的牢笼中解放出来很不容易。该格言的后半段规劝我们掌握关于自然哲学^[10]方面的知识以及关于宇宙的全部理论^[11]。因为宇宙的本性总是自身相似的，在同一个圆中持续旋转，——如果有人知道这点，他就不会期盼那不该期盼的事情，也不会不认识任何必然要发生的事情。

下面这则格言将规劝建立在这样的事实基础之上，亦即我们所过的生活乃是由我们深思熟虑和自愿选择的。这则格言如下：

你还将懂得，凡人给自己带来灾祸。^[12]

如果人是行为的主宰者，并且自身就有能力选择善和避免恶，那么，不使用这种能力的人就完全对不起自然赋予他的这些优点和特长。所以，毕达哥拉斯所说的无非是这个意思，也就是说，我们选择自己的

灵命[13]，我们就是自己的运气，我们获取自己的幸福。他还表明，只有那些高尚的事物和就自身而言有价值的东西才值得选择。

接下来这则格言与此相似：

他们既看不见也听不到身边的善，

很少人知道怎样将自己从各种恶中解脱出来。[14]

诸善（各种美好的东西）[15]与我们的灵魂具有相同的本性，它们彼此亲近；在一切事物当中，诸善乃是最亲近于我们的东西；它们自身就具有特殊的规劝性。但是，人们由于感觉上的无能，既看不见也听不到这些善，直到它们从昏昧中被唤醒，神奇地将我们引导到理性的生活中，因为唯有理性能看到和听到一切。很少有人能洞见这种对恶的摆脱，它规劝我们从身体中分离开来，并且过一种纯粹灵魂方面的生活，这被我们称作“死亡练习”[16]。

从对恶的弃绝出发还可以得出另外一种规劝方式。因为“在来回转动的圆柱体上颠簸，承载着无限的灾难”[17]乃是不可忍受的。“恶”带来暴力、无理智、粗暴和浮躁，尤其还有不确定性，所有这些都是应该尽力避免的。

这则格言后面接着的是：

与生俱来的“纷争”困扰着他们，他们却浑然不知，

对于纷争，切不可挑拨它，而要向它让步，逃避它。[18]

毕达哥拉斯在这里指出，人类的本性有两个方面，一方面，我们出生于变易的世界，乃是作为匆匆过客的生命，正如有些人说的“多头怪兽”，有些人说的“有死的生物种类”，还有些人说的“变易的本性”；另一方面，我们具有神性。在这里，毕达哥拉斯将这种过客一样的生命称为“同类的纷争”，它不具有与我们最根本的生命同样的地位，而只是作为一个附属物寄随在生命之上。毕达哥拉斯劝告我们，放弃这种同类的纷争，在和谐和统一的理性活动中彼此交往，它会带来利益而不是损害，带来保全而不是毁灭；并且，让人类本性中次要的、非本质的部分作为外在的和敌对的东西脱离自身。由于所有这些，人性中的前一个方面只值得简单讨论一下，而后一个方面值得详细讨论。所以，这种关于理性生活的规劝方式是最有效的。

下一个格言鼓励我们争取神性的圆满以及最卓越的生活方式，由此我们得以与诸神相沟通：

宙斯，万有之父！把人类从所有的恶中解放出来吧，

向所有人指明，他们可以享有什么灵命[19]。

鼓起你的勇气吧！因为凡人也是似神的种族。[20]

这里，首先有一种值得赞叹的规劝，这就是它让人获取神性的幸福；这个规劝夹杂着祈愿者对诸神的祈祷，尤其是向人类的主宰者宙斯的祈祷。其次，它彰显了从诸神那里指派给我们的灵命，通过这些灵命

我们再次回忆起诸神。人们要接受灵命的指引，否则他不可能上升到神性和原初的境域。由于这个灵命，每一个热爱神的人将得到真正的净化。首先，我们应该感谢这个灵命将我们从由出生带来的罪恶中解放出来。其次，我们要感谢这个灵命带来了关于神性和喜乐的生活之本性的知识；通过这种知识，我们得以提升，并且领会本原和神圣的人之种族；我们将从诸神那里接受最大的幸福。最后，毕达哥拉斯规劝人们改变灵魂的习惯，使它转向自在的灵魂本身；通过这种生活方式，灵魂从肉体中解放出来，并且从内在于肉体中的欲望和激情中解放出来。他还这样说：

让理智^[21]作为你最高的向导

来判断和阐明每个东西。

在脱离身体之后，你将到达自由的以太，

成为一位不死和不灭的神，永垂不朽。^[22]

这则格言首先所要规劝的是：人们要把理性设定为灵魂的统领，承认理性的优先地位，并且让理性维持与神相似的纯净。其次，假如我们离开肉体而过渡到以太^[23]的境域，那么我们就从人之本性转变为神的纯粹性，因而也就选择了不死的生命，并且置身于不死者的行列。通过这些实践，我们返回到神性的状态，被接纳到神圣的界域。这个界域也就是我们沉落为人形之前的状态。这种规劝方式清楚地表明，它要让我们追求更好的或更高的生命。

[1] 参考“附录一毕达哥拉斯的《金诗》”。——中译者注

[2] 《金诗》第45—46行。

[3] he theia ousia.

[4] he theia arete.

[5] he theoretike sophia.

[6] systasis.

[7] physis.

[8] 《金诗》第49—53行。

[9] he theoretike philosophia.

[10] physiologia.

[11] theoria.

[12] 《金诗》第54行。

[13] daimon.

[14] 《金诗》第55—56行。

[15] ta agatha.

[16] melete thanatou.

[17] 《金诗》第58行。

[18] 《金诗》第58—60行。

[19] “daimon”（灵命）在这里表示“主宰和守护着人的精神性力量”。——中译者注

[20] 《金诗》第61—63行。

[21] gnome.

[22] 《金诗》第69—71行。——中译者注

[23] “以太”是超越于俗世领域的不完善元素之上的第五种元素或最精纯的元素。

第四章 阿尔基塔的哲学规劝

现在让我们进一步揭示深奥和专业的规劝方式。在我们透露最根本的那些本质^[1]之前，让我们首先考虑这样一些东西，它们迫使我们对这些本质进行神学方面和理性方面的探索与研究，并且激发我们获得最高的智慧形式。阿尔基塔（Archytas）^[2]在他的文章《论智慧》的开头就这样规劝说：

智慧胜过所有人类事务，正如视觉胜过身体方面的其他感觉，理性胜过灵魂，太阳胜过星星。因为视觉是所有感觉中最迅速和最多样的；而理性是灵魂中最优越的部分，它通过思维来判断对错，就好像视觉或灵魂的能力一样。太阳是自然事物的眼睛和灵魂。因为一切事物都通过太阳才变得可见，才得以生长，才得以被觉察，而且，正因为太阳，一切事物才衍生出它们的根并且得以生长、受滋养，并且通过太阳而与感觉相联结。

在这里，阿尔基塔精确地表明了智慧的本性和功能；更重要的是，它通过这种方式把人规劝到理性和沉思^[3]。还有，这个让人赞叹的规劝还提供了另外的优点。通过一种清晰的类比，他从那些为人熟悉的事物中推演出对更高层次的、不为人所熟悉的东西的回忆。因为所有人都知道视觉是一切感觉中最为敏锐、精妙和优秀的感觉，也没有人不知道太阳比所有星星都优越，而且，理性是灵魂中的主导因素也已经被接受，成为一个普通的观念了。

通过这个比照，阿尔基塔清楚而精确地表明了智慧对于一切人类事务的优越性，以至于对那些在晦涩言论中倾听奥秘的人而言，真理变得可以领会和可以理解了。还有，从它们各自的差异当中，人们领会到了关于智慧的知识，以及对追求智慧的规劝。首先，假如视觉是所有感觉当中最迅速和最多样的，那么通过类比，智慧可以领会最遥远的事物，它们就像在当前一样；并且，智慧可以在其自身中理解一切事物的各种形式。其次，假如理性是灵魂中最优越的部分，它通过思维和推理来判断对错，就好像视觉或灵魂的能力一样，那么毫无疑问，智慧同样胜过思维和推理，它通过理智^[4]来沉思^[5]诸实在^[6]，而不是通过思维和推理；它自在地判断诸善，并且自在地完善它们；它是关于可知者的视觉，就好像神圣和完满的能力。最后，如果太阳是自然事物的眼睛和灵魂，因为一切事物都通过太阳才变得可见，才得以生长，才得以被觉察，而且正因为太阳，一切事物才衍生出它们的根并且得以生长、受滋养，并且通过太阳而与感觉相联结，那么，通过这个类比，智慧显然是可知事物的眼睛和生命，是世界上一切生成变化的首要原因，也是事物最初生长和最初秩序的首要原因。所以，我们会想：假如某个人希望分享最高的幸福，那么，他岂不应该尽最大的努力和意愿去寻求这样一种伟大的东西，这样一种带来所有美好东西的原因？

以上就是从智慧的尊严和优越性中引发出来的规劝。关于真正的人

之本性所蕴含的东西，阿尔基塔通过下面的话来进行说明：

人类是众多动物中最有智慧的；因为它能够沉思诸实在，从一切事物中获得知识和实践智慧^[7]。此外还要算上这点，亦即神已经将普遍理性的体系铭刻和显示在它里面，其中包括一切实在的各种样式，以及名词和动词的意义。有一个地方被指派给语音，这也就是咽喉、嘴巴和鼻子。然而，正如人生来就有发声的器官，通过这些器官，名词和动词被表达出来；同样地，人还有观念的器官，这些观念通过可见事物得以表达和反映出来。在我看来，这就是智慧的作用，为此人类得以产生和建构，并且从神那里得到器官和能力。

这种规劝方式建基于人类本性的假设。因为，如果人是最有智慧的动物，并且能够沉思诸实在，那么，他就必须去努力获取这种洞识和神学方面的智慧。假如他在本性上就具备一种能力，能够从一切事物中把握到知识和实践智慧，那么，他就应该获得这种明证的知识，以及实践智慧这种本为他所固有的德性。还有，因为神已经将普遍理性的体系铭刻在他之中，在其中分配有存在着的事物的一切形式，还有各个名词和动词的意义，——考虑到这些天赋，他应当去领会逻辑方面的全部知识，因为人不仅观察那些由语词所表达的东西，而且也观察由实在所表达的那些观念；为此，他需要运用从神那里领受而来的工具和能力。由于这个缘故，人必须获取关于真实事物之全部领域的洞识；并且，对于所有种类的事物，他必须科学地把握一切知识的原理和准则。还有，他应当考察理性自身和最纯粹的思维或思想，关注其中有多少原理关系到人类生活中美好的事物。他还应该热情地去获取一切美德、推理性知识和其他前面提及的那些技术或学问。因而，奠基于人类本性之上的规劝方式可以激发我们追求整个哲学。

阿尔基塔还介绍了另外一种复合式的规劝方式，它也可以通往同样的目标。这种规劝乃是这样表达的：“人的产生和构造乃是为了沉思整个自然的法则^[8]，以及智慧的法则，因而获取和考察诸实在的可知性乃是他的职责。”所谓“复合式”指的是这点：他将人的特定本性和人的一般本性混合在一起，因为这些本性能够彼此协调一致。假如人的沉思法则与整个自然的法则有同构性，而且人的智慧可以获取并沉思诸实在的可知性，这些东西都得到认可，那么，下面这点很快就可以得到证明，亦即人的沉思法则乃是普遍法则的一个部分，也是整个自然之理性法则的一个部分，同时，这个规劝变得更为完善了。因为，除非我们不仅按照人的本性而且还按照神的本性去生活，否则我们就不得不按照本性而生活，而本性乃是我们所有人都强烈欲求的；而且，除非通过哲学的帮助，追求并沉思到涉及诸实在的智慧，否则我们也不会变得幸福。

还有，这个规劝中还有一个“复合式”要素值得注意：它同时引导人追求理论哲学和实践哲学。因为实践智慧的获取乃是实践哲学的一种成果，它的目标不仅在于对一个事物进行单纯的沉思，而且还要通过它的活动来领会它。实际上，沉思乃是理论理性的一种特殊功能。由此可见，这个规劝恰好适合这两方面的因素。然而，如果智慧变得愈加普遍化，从而扩展到一切事物之上，那么，这种智慧的好处也就变得越表面

化，所以，还有一个更完善的规劝产生了，阿尔基塔是这样说的：

智慧并不只精通某个存在者，而是完全精通一切存在者。我们应当考究的不是特殊事物自身的原则，而是一切存在者共同的原则。因为智慧与一切存在者的关系跟视觉与一切可见者的关系一样；它的功能乃是认识和沉思一切存在者的普遍性质。由于这点，智慧所探寻的是一切存在者的原则。

在这里，阿尔基塔没有把智慧的能力限制在一个特定的领域中，而是说智慧的能力普遍地延伸到一切存在者，并且，智慧考察一切存在者的原则，是它以最简单的方式把它们当作一个种类来沉思它们，正如视觉也以同样的方式把握所看见的事物。此外，他还进一步说，智慧就是对一切存在者之普遍法则的掌握，为了这个目标，它进行沉思和推理。因而，只有这种知识无须假设，它所探寻的乃是一切存在者的原则，故而它能够出于自身的原则做出解释。由此可见，这种规劝方式是非常得体的。如果我们不能够通过这样一种智慧把握到某种更普遍的（或者说，更完满的、更一般的、自足的、优秀的、美好的）东西，那么，那些希望通过推理和理性来获得幸福的人们就应该去把握一切存在者的原则。

最后，这个规劝上升到了最高层次，如下：

无论谁能够将一切属类归结到同一个本原，并且能够将它们综合起来进行考量，那么，在我看来，他就是最有智慧的人，并且拥有最完满的真理。这个人将能够从中发现一个很好的俯瞰的位置，从这个位置上，他能够看到神性和符合神性并从属于神性的一切事物，并且能够将它们彼此区分开来。同样，他已经进入到最宽广的道路，能够在理性的推动下向正确的方向前进，并且最终到达目标。他能够将开端与终点联结起来，并且知道神就是一切由于正义和正当理性而成就的事物之开端、中间和终点。

在这里，阿尔基塔十分清楚地设定了神学规劝的最终目标。他认为，这个目标不在于把握众多的本原和所有种类的存在者；相反，他竭力主张：所有包含在同一个本原之下的种类必须得到分析，并且，那些最接近于单一本原的衍生者应当与这个单一本原区分开来。这样，通过将“多”和“一”复合起来，他就按照“数”的原则将众多事物综合并归结到了一起，从而继续思索距离单一本原更远的东西。沿着这种方式扩展到每一个部分，他就时而从“多”上升到“一”，时而从“一”下降到“多”。

既然我们最希望得到的是真理和智慧，那么，这个规劝也就是引导那些真正对理论哲学有造诣的人们去寻求这样一种关于“一”的知识，这也就是一切沉思^[9]的终极目标。阿尔基塔在这里引入了更为卓越的“善”。从“善”出发，正如从瞭望塔上进行俯瞰，我们就能够观察到神性，以及受神性支配的万事万物。因为，如果神性乃是所有真理、幸福、本质、原因、本原的创造者，那么，我们当然要热衷于寻求关于神性的知识；通过这种知识，一个人可以领会纯粹的神性，并且，通过这种学问，他能够将终点与开端联结起来。终点与开端不可分割，将所有东西综合到一个同时包含开端、中间和终点的“一”，这样的一种生命也就是完满和幸福，这也就是神性。这种神性对于那些追求幸福的人而言是必要的。由此可见，这个规劝考虑到了我们整个人类以及整个自然，

也就是说，它贯通了一切存在者，最终将所有的规劝方式归结到一点，这就是规劝人们向往“神性”。

[1] ousia.

[2] 阿尔基塔（公元前4世纪上半叶）是一位重要的毕达哥拉斯派成员，他是一位杰出的将军、政治家、数学家、哲学家，也是柏拉图的朋友。

[3] theoria.

[4] noesis.

[5] theorein.

[6] ta onta.

[7] phronesis.

[8] logos.

[9] theoria.

第五章 毕达哥拉斯派的理论性规劝

从现在开始，我们应该使用毕达哥拉斯派关于规劝的各种分析。这个学派的弟子们最熟练和完美地追随着他们的导师。他们将各种规劝方式划分开来，由此他们对哲学探究的规劝与其他学派有所区别。他们只认可通过最科学的证明从前提合乎逻辑地推导出来的结论，因而突出地强化和巩固了这种规劝。有这样一些分析：所有人都追求幸福，但是我们只有在拥有许多好东西^[1]的时候才是幸福的。就好东西而言，有些属于身体方面的，它可能是天生就有的，如匀称、协调和力量，它也有可能是外在的东西，例如高贵的出身、权力以及在本国的名望；另一些是属于精神方面的，例如贞洁、正义和勇敢，尤其是智慧。还有一点很重要，它与这些好东西关联在一起，这就是我们通过正当的行动保卫我们的幸福；这些幸福要么来自智慧，要么来自事物内在的能力。但是，我们不会由于拥有这些好东西而突然变得幸福，除非它们以某种方式对我们有益处。所以，除非我们使用这些好东西，否则它们即使摆在面前也不会对我们有任何益处。因为没有什么东西会纯粹因为它的存在而有益于另一个东西，除非这个好东西被它的拥有者所使用。即使一个人很富有，拥有我们现在称为财富的东西，但是只要他不使用它们，他也不会因为单纯拥有这些财富而是幸福的。

所以，想获得幸福的人应当不仅拥有这些好东西，而且使用这些好东西，因为单纯的拥有是没有意义的。甚至，单纯使用也还是不够的，还需要“正确地”使用这些好东西。实际上，这还关系到某个人究竟是错误地使用某个好东西，还是完全疏忽了这个东西，前者是一种恶，而后者既不是恶也不是善。对于好东西的使用，甚至对于做任何事情，知识都会提示或揭示出正确的使用方式。对于我们前面首先提到的那些好东西，亦即财富、健康和美丽，正是知识教会我们如何正确使用它们，显明行为的正确方式。因而，知识不仅有助于幸福，而且有助于人们正确地对待他们所拥有的东西；如果没有实践智慧^[2]和智慧^[3]，那么没有其他任何财富会给他们的拥有者带来益处。假如一个人完全没有理性，那么，他拥有许多东西并且做很多事情还不如没有那么多东西以及少做一些事来得更有益。的确，做的错事更少的人的罪过要比做的错事更多的人轻一些，犯的罪过少些的人也要比犯的罪过多些的人更少些恶。做的恶更少岂不是少一些不幸？这些都是应当被认可的，同样，那些拥有好东西但是丧失理性的人会做更多的坏事，没有那么多好东西的人反倒会少做一些坏事。

所以，总的来说，刚才提到的那些好东西都不是毕达哥拉斯派所主张的“自在的”好东西或好东西本身，这的确是一个事实。假如无知主宰着这些好东西的使用，它们会变得比它们的相反者更坏，因为它们具有更大的能力服务于坏的指挥者。但是实践智慧和智慧，作为最大的好东

西，乃是“自在地”对于任何人都有价值的[不过他必须知道如何使用它们]。所以，唯有智慧是善，唯有无知是恶。由于我们都强烈地希望幸福，我们显然要通过使用一些事物并且正确地使用它们来达到幸福，而知识带给我们“正确性”和好运气。所以，看来每个人都应该尽最大的努力变得最有智慧，因为在所有事物当中只有智慧才能使一个人获得幸福和真正的成功。所以，那些希望变得幸福的人的关键是去进行哲学探究。

哲学是一种占有知识的欲求，而不是欲求获得表面好处的技巧，也不是欲求单纯造就知识而不使用它。知识必须具有这样一种特征，亦即在其中既包含创制和作品，也包含对于这个作品的使用。如果所有知识都寻求好东西，或为获取好东西做准备，而完全的正义和实践智慧则彰显出每个东西的恰当用法，并且把理性当作这个用法的指挥者，那么，获得实践智慧和正义显然是必要的。因为实践智慧自身就包含纯思的能力和判断的能力，也包含好东西之正确用法的原则；通过获得这些东西，我们将会在以后的人生中过得高尚和幸福。

以上就是基于第一种分析所得到的规劝方式。还有另一个类似的分析，那就是：我们一方面是灵魂，另一方面是身体；灵魂起主宰作用，身体受到灵魂的主宰；灵魂乃是使用者，而身体出于本性乃是被使用者。灵魂是神性的、优秀的，并且对于我们而言是本己的和独特的；身体则不然，它附属于灵魂，充当仆从或工具的作用，对于人们的日常生活具有好处或用途。因而，我们无论如何应该更关注并且培养这个起主宰作用的因素，而不是被主宰的因素；我们应该更关注我们的更为神性和本己的本性，而不是次要或从属的本性。还有一个分析与这个分析方式很接近，它将一切属于我们的东西划分为三个要素：灵魂、身体和身体的所有物。在这三者当中，一个是首要的，另一个是次要的，还有一个是第三位的。人们应该优先培养灵魂的能力，因为其他东西只是出于灵魂的缘故才得以完成。身体只在这种方式下才需要得到关注，亦即在它服务于灵魂的时候。通过身体获得物质财富乃是必需的，但是必须出于灵魂和灵魂的主宰能力的缘故来安排一切事情。如果这是对的，那些将所有精力都集中在财富的聚敛而疏忽正义的人所做的就全都不对。我们只有通过正义才知道怎样正确地使用财富。那些认真对待身体的健康和存活而疏忽如何正确地运用这种健康和生命的人所做的也都不对。同时，以下这种做法也是不对的，这就是一方面培养其他形式的学问，而通过这些学问完全不能给相互冲突的人性的各种要素提供一种和谐的调解，另一方面疏忽那些能够带来和谐与统一的知识。这种和谐与统一只有哲学能够提供。这些人尝试去做事情，但是他们既不知道也不关心某种特定的事情应当通过什么方式来做。

从另一个立场出发，毕达哥拉斯派又进行了如下的分析：每一个个体、他的所有物以及附属于他的东西这三者无疑是不同的。我们每个人乃是一个灵魂，那个归属于灵魂的乃是身体，身体的所有物就是那些出于身体的缘故而获得的财产。所以，对应于这三种东西有三门知识。那

个只知道身体的财产的人知道什么东西是他的，但是不认识自己。外科医生就他们是外科医生而言并不认识他们自身，体育教练也一样不认识；那些只认知身体所依赖的东西的人距离自我认识更加遥远，比如农夫或其他手工劳动者，他们的确远远不能认识他们自己。实际上，他们甚至连他们的财产也不认识。因而，他们的技术可以恰当地说成是机械的或不自由的。唯有明智^[4]才是对于灵魂的认识，而且，实际上只有这种美德才使得我们的灵魂变得更好。所以，那些专门追求这个美德的人乃是正确的，这些人希望把他们的生活安排得合乎他们的本质^[5]，使得他们自己变得更为美好和优秀，真正去关注他们自身。

下面这种分析也可以带来同样的效果：除了神之外，在我们全部的所有物中，一个人的灵魂对于他来说是最为神性、最为本己和最为亲密的。但是，人的所有物以任何方式来说都是双重的：其中一个较优越、较好，并且起主宰作用；另一个较低劣、较差，充当服务的角色。主宰者一定优越于服务者。所以，除了神之外，灵魂必须比其他所有东西都更受到尊重。那种使灵魂变得比原来更差的人没有尊重她；那种将灵魂填满罪恶和懊悔的人也没有尊重她；那种拒绝接纳值得称赞的劳作、畏惧、悲伤和疼痛的人也没有尊重她；那种怕“死”的人也不尊重灵魂，因为这样一个人不能容忍身体和灵魂的分离，不能接受自在的灵魂；那种把美貌或财富看得比美德更高的人也没有尊重灵魂，因为他把更优越的灵魂置于更差的东西之下。所以，尊重灵魂的人将会过一种合乎理性的生活，按照理性来完善他的灵魂，并且变得与最好的榜样相似；通过将这些差的东西做成好的东西，他就有能力变得更好，并且从恶中离开，而且，通过对一切事物中最优越的东西的追求和选择，他就在今后的生活中持续地与之相统一。这除了正确地进行哲学探究之外再不可能是别的事情，所以，从每个出发点看，那些希望得到幸福的人都必须进行哲思^[6]。

下面这个分析带给我们的完全是相同的结论。有三种灵魂的形式：第一种是我们由以思维的理性，第二种是我们由以获得勇敢的意气，第三种是我们由以进行欲求的欲望。这三种形式各自具有自己的运动方式。它们一方面保持惰性和静止，另一方面又可以被激发而起作用。我们必须注意各个要素的运动乃是彼此和谐的。尤其是灵魂中最重要的部分，它就像神赋予每个人的“灵命”^[7]一样，可以将我们从地上抬升到我们在天上的相应位置，因为我们不仅有一个属地的本性，而且还有属天的本性；这个要素必须得到特殊的培养和训练。奋力劳作去满足欲望和野心的人，他除了可朽的想法之外再没有别的东西了，他自己最有可能变成可朽的；当他助长了这种可朽本性的时候，他就脱离了属天的状态。但是，尽力去获取知识和真正的智慧的人，他用最大的精力去追求知识，一旦这个人接触到真理，他就必定思及那神圣者和不朽者，他也就在人类本性中领略并分享到了不朽，因而不会错失任何东西。由于他始终珍爱神圣者，精心守护内在蕴有的“灵命”，因而他必定是“幸福的”^[8]。“灵命”对于每个人的照料都是同样的，它给予灵魂的各个要素以合适的滋养和动力。

我们当中的神性因素与宇宙的运动、运转和思维是同样的。每个人都应该遵从下面这点，即在我们最优越的部分中恢复这种运转（神性因素由于我们降生于生灭世界而遭到损害），通过学习宇宙的和谐与运转，让思维按照其原始本性与思维的对象保持相似。如果这种相似性得以实现，那么他也就完成了神摆在当今和未来的人们面前的最卓越的生活目标。实际上，滋养欲望这个“多头怪兽”是没有好处的；蒙养作为意气要素的“狮子”，让它在我们的灵魂中变得过于壮大，这也没有好处；还有，让作为理性要素的“人”挨饿，使他变得虚弱，以至于没有能力监管欲望和意气，这同样没有好处，这只会让它们彼此冲突而不能协调。^[9]在我们灵魂中的神性的人必须把意气部分（狮子）当作盟友，并且要做多头怪兽的主人，滋养其中温驯的部分，控制其中凶野的部分。这样做事的人在各方面都是卓越的，不这样做的人则毫无可取之处。由于我们本性中野蛮的部分得到了抑制，因而高尚的品质就在其中闪闪发光。

处在相反的状态对于一个人而言乃是可耻的，因为这样温驯者会受到凶野者的奴役，优秀者会受到恶劣者的奴役，神性的部分会受到缺乏神性和可恶的部分的奴役，这是对一个人的灵魂的最大伤害。确实，“无节制”自古就受到指责，因为在放纵的时候，欲望因素的自由超过了它应得的程度。另外，傲慢或永不知足也受到谴责，因为这时候意气因素膨胀并超出了和谐的界限，或者突破了恰当的比例。此外，享乐也受到谴责，由于它使得人们变得懦弱。最后，一个人只为了获得金钱，让自己的意气因素屈服于一个暴烈的怪兽，试图满足这个贪得无厌的怪兽，那么，这种品性就可以恰当地被称作奉承和奴性；通过这种品性，他在长期的屈辱下将自己的意气因素训练得像一只猴子，而不是像一只狮子。还有，从这里还产生出其他的一些恶，它们腐蚀我们本性中最好的部分。所以，只有接受神性和审慎因素的管辖，我们才会获得幸福。

因而，只要在本性所容许的范围之内，所有因素都是相似的和友好的，它们服从于同一个管理者。这显然是法律的目标。法律对于国家中每一个成员而言都一样是友好的，对于儿童的管理也一样。它限制儿童的自由直到我们在他们当中建立起一种自主的素质；通过培养他们本性中最高贵的因素，我们在儿童的心里建立了一种自治的主权，它与我们自己的主权一样；然后，我们允许他们成为自由人。所以，具有理性的人会在生活当中运用他的所有能力去达到这一个目标：首先尊重那些可以发展他的灵魂品质的学问，同时看轻其他东西。对于他的身体方面的习惯，则放在第二位；远离放纵、粗暴和低级趣味的生活方式；他还将会明白，即使健康对他来说也不是首要的目标；他不会将最重要的事情放在获得健康、力量和美貌上，除非这些东西可以使他变得更有节制；因为，通过保持身体方面的和谐，他的目标会固定在保持灵魂的和谐上面。假如他希望变成一个真正高雅的人^[10]，那么就应该做到这点。

在追求财富的时候，他也要避免超出一个特定的界限；过多的财富会给他带来无穷的困扰。反之，他要沉思自己的内在本性，防止其中的任何要素出现过量或不足。掌握了这个原则，他就具备了扩充财富和进

行消费的能力。最后，涉及荣誉方面，假如在他面前的一直是同一个标准的话，他会很高兴去尝试成为他所认为的更优秀的人；但是，当他认为某种荣誉会打破他已有的正确习惯或状态的时候，无论是在私人领域还是在公共领域，他都会拒绝接受它。显然，他不会去浪费时间，而会集中所有的精力去做一件事情，亦即获得实践智慧；并且，他会做一切有助于巩固理性的事情。这些事情不是别的，恰好就是进行哲思。所以，按照这个分析，那些希望变得幸福的人最应该做的事就是哲思。

下面这个分析方式也可以推导出同样的结论。一切带有理性的自然都不会盲目行动，而是会尽一切努力达到某个目标。没有别的东西比各种技术^[11]更加关注目标，因为各种技术都是关于自然的模仿。人在本性上就是灵魂和身体的复合体，而且灵魂优越于身体；由于这种优越性，灵魂总是管辖着比它低级的身体，而身体的存在乃是为了灵魂的缘故。灵魂的一个因素是理性的，另一个因素是非理性的，后者比前者更次要一些。这样，非理性因素服务于理性，而理性因素则服务于纯粹理智^[12]。因而，这个分析必然推导出，一切事物都是为了纯粹理智而存在的。而且，理性的思想乃是能动的，通过它我们发现或领会那些可知的东西，这正如眼睛以同样的方式看到可见的东西。

所以，出于思想和理性的缘故，一切事物都被人所欲求和发现：有些是出于灵魂而被发现，不过，唯有理性是心理能力中最优秀的，其他的心理能力服从于这个最高的能力。此外，有些思想正确地被称为自由的，因为它们只为其自身的缘故而被选择；而另一些思想乃是不自由的，因为它们不是由于其内在的价值而被选择，而是出于行动或制作的缘故。那些只为自己的缘故而被寻求的东西当然远远优于那些出于别的需要才被寻求的东西，因为自由的东西要远远胜过不自由的东西。行为乃是通过思想而得以贯彻的，思想掌握着行为的统一性并且管辖着行为；尽管，行为与物质世界打交道并且需要身体的服务。行为将身体当作手段，再加上运气的帮助——因为它也引发行为，而在这里面，理性乃是主导者，尽管许多事情乃是在身体的帮助下才完成的。所以，就思想而言，那些纯粹通过沉思得到的思想要比那些受功利支配的思想更有价值、更为卓越。

各种沉思^[13]自身就是有价值的，因此我们必须寻求理性方面的“纯粹智慧”^[14]。但是，如果考虑到实践方面，那么我们还必须寻求“实践智慧”^[15]。在沉思的智慧中价值和善，但是反过来，善和价值未必都在沉思之中。显然，不是每个观念都是有价值的，而只有主宰一切的卓越者（中译者按：神）之智慧才是有价值的，因为他与智慧是共生共处的。如果人的感觉和理性同时被剥夺的话，他就被还原到植物的状态；如果仅仅被剥夺了理性，他就会变成野兽；然而，当他被剥夺了非理性而保留理性，那么，他就变得与神相似。所以，我们必须尽最大可能削弱非理性因素中的激情^[16]，而只运用纯粹理性和纯粹神性部分的功能，去练习过一种理性的生活，并且将我们的全部注意力和爱欲^[17]都投入其中。

我们不能出于实用的缘故来沉思神性和诸神圣者。毕达哥拉斯派认为，把神性设想为服从于人的功利需要，这是对神性的玷污，是不正当的。那种认为理性应该被拉来关注这些需要的想法也是不正确的。因为在我们所拥有的全部能力中，唯有理性高于运气。还有，人的行为和其他一切事情都必须与理性和神性相吻合；按照这个原则，每件事情的正当性都应该在理性的指导下得到判断。唯有正义和根据价值所进行的判断能够为人们带来真正的幸福。我们要注意到，人由于神性而胜过其他动物的本性，唯有神性在沉思的生命中发出光芒。在这种生命中，没有任何糟粕或无价值的东西。确实，除人之外的其他动物分有微弱的理性和实践智慧，但是，沉思的智慧只属于分有神性的人类，别的动物完全没有这种智慧。在感觉的精确性和某些本能的活跃性方面，很多动物都胜过人，但是，唯有智慧才是不可剥夺的真正的善，它包含着善的纯粹观念，因为卓越的人在其一生中都不会屈服于运气；相反，他会从一切受运气控制的东西中将自己解放出来。因而，即使在变迁和困难的生活中，我们也必须有勇气面对一切处境。因为，对于那些远离不确定者的人而言，对于拥有真正自我、自在自在地生活的人而言，他怎么会缺乏神的福佑呢？以上这些就是毕达哥拉斯派关于追求最完满智慧的规劝方式。

[1] ta agatha.

[2] phronesis.

[3] sophia.

[4] sophrosune.

[5] ousia.

[6] philosophhein.

[7] daimon.

[8] eudaimon.从希腊语的构词上看，所谓“幸福”（eudaimon）也就是拥有“好”（eu）的“灵命”（daimon）。——中译者注

[9] 参考柏拉图《理想国》589。

[10] mousikos.

[11] techne.

[12] ho nous.

[13] hai theoriai，即he theoria的复数形式。

[14] he sophia.

[15] phronesis.

[16] tes alogias ta pathe.

[17] eros.

第六章 哲学对现实生活有益

但是，既然我们现在所面对的是人，而不是已经天生就分享着神性生活的上帝，那么，我们就应当将这些规劝和训诫与世俗的现实生活关联起来。所以，接下来让我们继续。有些东西归属于我们的生命，比如身体以及与身体相关联的许多事物，它们作为工具而被给予我们。对于不能正确地使用这些工具的人而言，使用这些东西乃是危险的，可能造成严重的伤害。所以，探索和掌握知识，以正确地使用这些工具，乃是必要的。通过这些知识，我们将恰当地使用这些工具而不会受到伤害。由此，假如我们希望成为一个好的公民并且有意义地度过一生，那么，我们就必须进行哲思。而且，有些知识是可以带来生活中的实用利益或实践利益的，另一些知识是教我们如何使用这些利益的；有一些是满足我们的需要的，另一些是管制我们的需要的；在这些知识当中，最根本的莫过于这种知识，即它能够向我们揭示什么是真正的善。假如唯有这种知识，亦即哲学，具有判断对错的能力，唯有它能运用理性来沉思普遍的善，能够按照本性使用和管理一切事物，那么，我们当然应该尽最大的可能去进行哲思，因为哲学自身包含了正确的判断力和绝不犯错的实践智慧。

另外，由于我们每个人都选择可能实现的东西和有用的东西，这表明我们每个人都在从事哲思；并且，获得这种哲思能力所花费的劳苦一定少于它所能带来的利益。因为每个人都乐意做更轻松的事情。正当和有益的事情就属于这种情况。同样，不难证明我们有能力掌握自然本性和关于实在的知识。基本的事情总是比次要的东西更清楚，优越者的本性总是比低劣者的本性更明了，而且，确定的东西总是比不确定的东西包含有更多的知识，原因总是比结果包含有更多的知识。好东西（善）相对于坏东西（恶）而言乃是更确定和有秩序的，恰如正直的人比堕落的人更容易管理，出于同样的理由，它们必然是彼此不同的，首要原因与次要原因的差别甚至更大。因为，如果先行的原因被破坏，那么依赖它的那个东西必然也要受到破坏。例如，如果没有数，也就没有了长度；没有了长度，也就没有平面；没有了平面，也就没有立体；没有了立体，元素也不能存在。

一方面，如果灵魂比身体更优越（因为它在本性上更适合于进行主宰），另一方面，如果的确存在像医术和体育这样与身体相关的技艺和训练方法，那么很明显，关于灵魂和精神方面的德性也有相应的技艺和培养方式；它们能够被我们所掌握，因为我们能够认识那种更加未知和更加困难的东西。这个说法也适用于对自然本性的认识。因为，必定有一种关于原因和要素的知识，它比那种关于结果的知识更优越。因为，“结果”在存在者中并不处于最高的位置，原初的本性也不是出自它们；相反，处在最高位置的存在者乃是“原因”，即其他事物赖以产生和

构成的东西。如果“火”或“气”或“数”或其他某种自然物是其他事物的原因或要素，那么，不认识这些原因的人也就不可能认识其他事物。因为，一个对音节没有认识的人怎么可能理解一句话呢，或者，一个对音节的成分没有认识的人怎么可能认识音节呢？

所以，关于真理，关于精神方面的德性，存在相应的知识，并且我们能够掌握它，关于这点暂时就说这么多。从这里明显可以看出，这种知识是所有卓越的东西当中最卓越的和最有用的。由于每个人都承认最重要的东西和本性上最卓越的东西应该起统治作用，那么，唯有法律可以充当统治的基础和最高的原则。然而，法律乃是从更高的实践智慧中引申出来的一种实践智慧和原则。除了真正智慧的人之外，我们还会有更好的关于善的标准吗？哲学家在知识的指导下所寻求的东西无论如何都是善的，而与此相反的乃是恶的。但是，由于每个人都倾向于选择那些与他自己的自然品性和性格相一致的东西——正义的人选择正义的生活，勇敢的人选择勇敢的生活，节制的人选择节制的生活——同样地，智慧的人会首先选择实践智慧，因为这是实践智慧的本己功能。根据最佳的判断，实践智慧显然是所有好东西中最优越的。假如哲学乃是关于智慧的拥有和使用，而且，智慧是好东西中最伟大的，那么我们就应该拒绝哲学。一个人不应该为了财富的缘故，冒险驾船去赫拉克勒斯之柱，但是，如果是为了智慧的缘故，则可以不惜花时间和金钱全力去那里。一个欲望强烈和追随大众意见的人，他不愿意花同样程度的努力去寻找真正的财富，也就是真正美好的东西，这样一个人所过的其实是奴隶式的生活方式。因此，追求智慧的重要性和益处已经得到足够的澄明。

哲学比其他财富更容易获取，这一点也必须得到澄明。将自己献身于哲学事业的人难以获得什么报酬，如果有报酬，这些人或许会受到鼓舞而开始并坚持哲学事业，其结果是，他们得花更多的时间投身于其他的技艺或工作，从而未能在较短时间里对哲学达到精通。这说明哲学思考的能力可能并不困难。而且，事实上每个人都乐于投身于这种学习，并且希望精通哲学而忽略其他事情。这是一个很有力的证据，它说明哲学的学习伴随持续的快乐。没有一个人希望长期受苦而毫无所获。除此之外，哲学的使用也与其他东西的使用有很大的不同。因为它不需要任何的工具，也不需要任何场所，相反，无论谁在什么地方都可以使用他的思维^[1]，因而无论在何处他都可以从他所面对的东西那里获得真理。所以，下面这点就得到了澄明，亦即哲学乃是能够被掌握的最高层次的善，并且掌握它并不困难。总而言之，通过对所有前提的思考，哲学完全值得花费最大的精力去追求。

[1] dianoia.

第七章 智慧本身就值得追求

通过以下这点或许可以看得更加清楚：智慧和知识乃是“自在地”被人们所追求的，或者说，它们由于自身的缘故而被人们追求。如果没有智慧和知识，他们就不可能作为人而生活。智慧和知识对于生活而言是有益的，因为如果不是通过理性思维和合乎智慧的行动，那么，没有任何好东西会自己找到我们头上。实际上，无论幸福生活意味着快乐^[1]还是意味着拥有美德^[2]，它只有通过哲学才能产生。因为这些东西只有通过哲思才能降临到我们身上。

此外，我们一方面是灵魂，另一方面是身体：前者主宰，后者被主宰；前者使用，后者则像工具一样被使用。主宰者和使用者总是把被主宰者和被使用者当作一种工具。灵魂的一个要素乃是理性，灵魂通过理性进行主宰并判断我们的各种事务；灵魂的另一个要素是非理性，它自然地服从于理性的要素。每一个按照其本己的德性而得到恰当安置的东西必须达到这样一个状态，即本己的力量起主宰作用的状态；这时候它才是善的。当最卓越、最根本或最优秀的要素在某个东西中获得了主宰地位，那么，这个东西也就得到了良好安置。

本性上更适合于主宰的东西更为卓越，更适合做统帅，正如人和其他动物的关系一样。灵魂中包含有理性和思维，它被造就为主宰者，所以它比身体更优越。因为灵魂具有驱动和抑制这种本性，它能够告诉人什么应当做，什么不应当做。所以，关于这种德性，不管怎么称呼它，它在一切好东西当中最应该为我们所追求。我们完全可以这么说：正是由于这个理性要素，我们才得以被称为人。任何事物在实现它的自然功能的时候都不是根据偶然的或外在的力量而是根据其内在的力量，所以，我们应该认定理性是卓越的；正是凭借这种德性，每个事物才合乎本性地实现其自身。对于那些复合的和物质性的事物而言，它们有多种不同的活动方式；但是，对于那些简单的和具有独立本性的事物而言，它们必定只有一种独特的德性。假如人本质上是简单的动物，而且他的本质在于理性，那么，他的独特功能就无非是获取正确的知识，揭示存在者之真相。但是，假如人由各种不同的能力构成，那么很显然，倘若一个东西本性上能够做很多事情，那么它做得最好的那件事肯定是它的本职工作。例如，医术的最佳产物乃是健康，统治术的最佳产物是保全。在获取真理方面，确实没有任何别的东西比思维或灵魂之理智要素更具有能力。

所以说，获取真理乃是灵魂中的理性因素的首要功能。这个理性因素完全按照知识^[3]来展开活动，它的最主要目标乃是“沉思”^[4]。在两个事物当中，其中一个基于另一个而被选择，那么，后者比前者更优越，例如，快乐比令人快乐的东西更值得追求，健康比使人健康的东西更值得追求，因为前者乃是后者的原因。所以，再没有比智慧^[5]更值得追求

的东西了，因为我们断定它是我们所拥有的能力当中最卓越的能力。在灵魂中进行认知的因素既是独立的又与其他部分共处，它甚至比灵魂整体更优越。知识就是这个因素的功能，除此之外，知识不是灵魂中任何一种因素的功能。知识是最优越的，因为行为（制作）的目的比行为（制作）的产物更优越。这种功能本身不是灵魂整体的德性，它也不是幸福。因为，如果存在制作术，那么，不同的制作术会产生出不同的东西。例如，建筑术产生出房屋，尽管建筑术不是房屋的一个成分。但是，智慧的确是美德和幸福的一个成分，因为我们断定幸福要么来自智慧，要么就是智慧本身。按照这个说法，知识不可能是制作术，因为目的比被造的产物更优越；但是，没有任何东西比智慧更优越，除非它是我们前面提到的那些东西之一，但是这些东西中没有一个是它的产物。所以，我们必须说，这种知识是理论性的，因为它的目的不能是制作[6]。所以，智慧和沉思乃是美德的产物，人们最应该追求它们，正如一个人用眼睛发现视力一样，人们甚至在除了观看没有别的事的情况下仍然追求视力。实际上，如果我们热爱视力本身，这个事实就足以证明所有人都特别地热爱智慧和知识。[7]

假设一个人热爱某件东西，而这件东西只是偶然地来自一件事，那么很显然，他会更热爱包含更多这种东西的其他事。例如，假设有这么一个人，他因为散步有利于健康而热爱散步，然而跑步更有利于健康，只要他知道这点并且能够进行跑步，那么出于这种认识他会更热爱跑步。所以，如果正确意见与智慧相似，并且正确意见只出于在真实性上与智慧相似才是值得追求的，同时，如果智慧带有更多的真实性，那么，智慧必定比正确意见更加可取。

生命凭借感觉能力而与无生命的东西区别开来，而生命被界定为这种感知能力的在场和起作用；如果这种感知能力被舍弃，生命就会随着这种感知力的消失而丧失。视力在各种感知能力中具有优先性，因为它最不会犯错，正因为如此，我们尤其钟爱它。但是，任何感知力都是借助身体而发挥作用的。例如，听力借助耳朵而接触到声音。如果生命由于感知力而被追求，而感知乃是某种认识，此外，如果我们热爱生命乃是因为借助感知能力可以认识事物，那么，在两个东西当中，我们应该更热爱那个包含有更多可追求者的那一个。因而，视力在所有感知能力中必定是最值得追求和看重的，而对于真实性而言，智慧必定是最卓越的和最值得追求的。正因如此，所有人都特别追求智慧。他们热爱生命乃是出于对智慧和知识的热爱。除了感知能力尤其是视力之外，人们没有别的理由看重生理上的生命。人们热爱视觉能力尤甚于其他感知能力，只因为它是某种直接的认知。

[1] 暗指伊壁鸠鲁派。

[2] 暗指斯多亚派。

[3] episteme.

[4] theoria.

[5] phronesis.

[6] poiesis.

[7] 关于观看与认知之间的类比，参考亚里士多德《形而上学》980a。——中译者注

第八章 智慧让人生有了价值

我们的论断也可以为日常观念所支持，亦即为那些每个人都很清楚的东西所支持。因为每个人都明白，假如一个人被剥夺了智慧从而变成精神错乱，那么，即使给他再大的权力和财富，他也不会留恋生命，他甚至不会去享受生命中最强烈的肉体快乐，正如有些精神错乱的人就是这样。或许正是因为这点，每个人都尤其逃避无知。无知的反面是智慧；在那些彼此相反的事物当中，如果我们应该逃避其中一个，那么就应该追求另外一个。这就好比人们逃避疾病而追求健康。根据这个考虑，智慧应该在所有事物中首先被追求，正如日常观念所表明的那样，智慧不是一种可有可无的东西。假如一个人拥有其他一切，唯独在智慧这点上犯有毛病，那么生活对于他而言就不值得过，因为所有其他的好东西对于他而言都会没有用。因此，一旦人们领会并分享了智慧，就会把所有其他事情看得无关紧要。正是由于这个原因，没有人愿意处在浑浑噩噩的状态，或者一辈子都像婴儿一样。睡眠确实是最令人快乐的事，但是，即使我们赋予睡眠者完全的快乐，睡眠也不是一件永远值得追求的事，因为在睡眠中出现的影像都是虚幻的，而清醒的人所感知到的是真实的。睡眠和清醒两者只在一点上有区别，那就是清醒时灵魂通常把握到真实，而睡眠时灵魂总是受骗。通常出现在梦中的影像或幻象乃是完全虚幻的。

大众对死亡的逃避也表明灵魂对于知识的热爱。因为灵魂总是逃避不可知的、黑暗的和模糊的东西，而倾向于追求清楚的和可知的东西。太阳和光线是我们能够观看的原因，它们就像我们的父母一样值得特别的尊敬，犹如它们是最大的善之原因。它们似乎是我们的智慧和洞察力的原因。由于这个原因，我们对礼俗、事物和人群感到欣悦，并且将我们最熟悉的称作朋友。这些事实清楚地表明，可知的、清楚的和明显的东西乃是灵魂所喜爱的。假如可知的和清楚明白的东西乃是可爱的，这就必然推出知识和智慧也一样是可爱的。

为了生存而获取财富与为了生活得幸福而获取财富，这两者不是一回事；对于智慧的获取也一样，纯粹为了生存而获取智慧与为了高尚地生活而获取智慧并不是一回事。对于大众而言，他们有许多借口可以用来为他们的无知进行辩解，因为他们一方面祈求幸福，另一方面只求能活着。凡是不满足于简单地活着的人，他要是不花费所有力气、千辛万苦去获取可以使他认识到真理的智慧，他就显得很可笑。假如某个人能够实事求是地考虑人的生命，他就不难领悟到这点。因为他会发现被很多人所看重的东西仅仅是真实存在者的影子。因而，我们可以正确地说，人〔作为一种具有感觉的动物或受造物〕乃是无关紧要的，属于人类的东西都不是永恒的。因为身体强壮、高大和美貌都是微不足道的。美丽的东西只是在我们不能精确地进行观看的时候才是美丽的。假如一

个人的视力有林柯斯（Lynceus）^[1]那么敏锐，他能够看穿墙壁和树木，那么，当他看到自己是由一些糟糕的材料造成的，他怎么能承受这种视力呢？但是，对于荣誉或荣耀而言，尽管人们把它看作最重要的东西，但其实也充满许多愚痴。对于洞察永恒真如的人而言，为这等事情所累是愚蠢的。岂不知凡人乃是朝生暮死之过客乎？

我想，人本脆弱，生命短暂，故显得珍贵。按照秘仪的解释，我们由于受到惩罚，从一开始就和本性上与恶的东西纠缠在一块；假如一个人看到这点，他怎么会认为自己为神所宠佑呢？古人确实把这看成神圣的谕示，即灵魂乃是处在受罚的状态，我们的今世是为了给极度的罪恶赎罪。灵魂与身体的结合恰好就属于这种惩罚。正如人们所说，第勒尼亚人（Tyrrhenians）总是通过把死尸和活人绑在一起来折磨罪犯，把他们面对面、肩对肩绑在一块，这样灵魂看上去也像从身体的各个部分中被拽出来一样。所以说，除了理性和智慧这个因素，人就没有别的神性要素，只有理性这个要素值得关注与研究，因为只有这个要素对我们而言乃是不死的和神性的。生命固然苦厄困顿，然而我们能分享这种理性能力，这就略有慰藉，也显得凡俗之人在万物当中犹如神明一般。正如赫摩提谟（Hermotimus）或阿那克萨戈拉所说，我们的理性乃是一位神明，可朽的生命分有某种神性。既然其他一切都是过眼烟云，那么我们应当放弃凡俗的生命从而转向哲思。这样，人们或许可以从日常观念中领会到通往理论哲学的道路，然后依据真正的觉识过一种理性的生活。

[1] 林柯斯是希腊神话中的一个角色。——中译者注

第九章 智慧是人的终极目的

接下来，通过考察自然之意图^[1]，我们也可以推导出同样的规劝。对于那些生成的事物而言，有些是受造于某种思想或技术，例如一栋房子或一艘船（它们两者产生的原因是某种特定的技术或思想）；还有其他一些事物的产生并不是通过技术，而是通过自然。对于动物或植物而言，自然才是其产生的原因；所有这类事物的产生都是根据自然。不过，还有另一些事物既不是通过技术，更不是通过自然，更不是通过必然性，而是通过机遇^[2]而产生。我们认为有许多事物乃是通过机遇而产生；这些事物的产生不依赖于任何事物，它们也不存在任何目的或目标。对于通过技术而产生的事物而言，它们有一个目的，它们由于某个缘故而被生产出来（拥有技术的人总是给你一个理由^[3]，说明通过什么方式来制作，为什么要制作），这样它们就优越于那些没有目的或目标的生成物。同样可以断定的是，没有机遇的参与，纯粹通过技术本身而产生出来的东西要更优越一些。我们认定医疗技术乃是健康的原因，而非疾病的原因；建筑技术乃是房屋建造的原因，而非房屋毁坏的原因。所以，每一个通过技术而生成或被制作的事物都是出于某种缘故，这就是技术的最佳目的。那些通过机遇而产生的事物不为了任何目的而产生；尽管有些好东西乃是通过机遇被产生，但就其是通过机遇而产生出来的这点而言，这是不好的；因为通过机遇而产生的事物总是不确定的或无秩序的。不过，通过自然而产生出来的东西乃是出于某种缘故，而且总是为了更好的目标，正如通过技术而产生的东西一样。因为自然并不模仿技术，反之，技术模仿自然；技术的功能乃是襄助自然并且补足自然所疏漏的地方。

自然似乎能够通过自身造就某一些事物，而不需要任何帮助；但是另一些事物的产生，自然本身很难做到，甚至完全做不到。有些种子无论落在地面的哪个位置都能生长，不需要照料和关注，而另一些种子的生长则需要农业技术的帮助。同样，有些动物凭借它们自己的能力和天性就能够自发地成长；但是对于一个人来说，无论在他出生还是成长的时候，为了安全和衣食的供应，需要各种各样的技术。假如技术模仿自然，那么可以推知，通过技术而产生的东西都服务于某种目的。那些合适地产生的事物，我们认为它是出于某个目的而产生，同样，那些制作得好的事物也就是合适地制作出来的东西。一切依据自然而产生的东西都是好的东西，因为违背自然而产生的东西乃是无价值的，而依据自然产生的东西总是合乎某种目的的。

人们可能从我们身上的各个构成部分发现这点。举例说，假如你观察眼睑，你就会发现它们除了保护眼睛之外没有被赋予其他任何目的，亦即眼睑可以为眼睛的休息服务，并且避免其他东西落在眼睛上。所以，受造物的理由与它必须受造的理由乃是相同的，例如，为了在海面

上运输东西而必须制造船，而正因为这个目的，船才被制作出来。那些通过自然而产生的事物的数量，无论是动物的数量还是人的数量，都是由自然产生出来的。假如有人认为许多动物的产生是违背自然的，是通过各种形式的腐化和蜕变而产生的，这种看法没什么紧要。但是，人乃是地面上所有动物中最尊贵的，显然，他是自然并根据自然而产生的。在万物当中，我们尤其应该感谢生育我们的自然和神明。

有人问毕达哥拉斯，神明和自然生育我们的缘故是什么，毕达哥拉斯回答说，“为了我们可以沉思宇宙。”他说他自己就是一个自然的沉思者，为了这个缘故而进入尘世的生活。又有人问阿那克萨戈拉，为什么人被生出来并且希望生存，阿那克萨戈拉回答说，“为了他可以沉思宇宙及其所包含的事物，星辰、月亮和太阳”，因为其他事物无关紧要。所以，对于每个事物而言，它的目的比它自身更优越（所有受造的事物由于其目的而产生出来，而这个目的乃是更优越的东西或最优越的东西），这就是依据自然的目的，在其持续造就自身的生产序列中，这个目的乃是最终必须成就的。

人在身体方面的目的最先达成，然后，才成全灵魂方面的目的。所以说，优越者的目的在后，低层次的目的在先。灵魂的成全比身体更迟，而且，在各种灵魂能力中，智慧是最后成就的。我们可以看到智慧在自然的秩序中来得最晚，这就是为什么老年人在诸多好东西中只追求智慧。所以，根据自然，智慧对于我们而言乃是目的，它是我们来到世上的终极目的。假如我们是被造出来的，那么，显然我们被造的缘故就是我们可以获得智慧并且进行学习。正是出于这个理由，毕达哥拉斯断定神明将每个人制造出来乃是为了认知和沉思的缘故。至于是这个宇宙还是别的东西应该得到思考，这暂时不需要考虑。作为一个初步的论断，这已经足够了。

假如智慧是人的内在目的，那么智慧将是一切事物中最优越的。因而，我们应该从存在于智慧中的各种善出发来关注其他一切事物，在这些善当中，我们应该为了灵魂的善而关注身体的善，首先根据智慧来培养和实践灵魂中的美德，因为美德乃是最高层次的东西。假如有人争辩说，从各种知识中还产生出别的东西，而它必须是有用的东西，那么，他就彻底混淆了善的东西和必需的东西，而这个差别是巨大的。因为，那些由于其他事物的缘故而被喜爱的东西，那些缺乏了就无法生存的东西只能说是必需的东西；但是，那些只为其自身的缘故就被喜爱的东西，它即使没有带来任何效果，也可以恰当地被称为善的东西。因为一个事物不应该因另一个事物才被喜爱，因为另一个事物又会依赖于下一个事物，如此类推，以至无穷；反之，它应该止于某处。所以，在一个事物之外去寻求一个事物的用处，追问“它对我们有什么益处”或“它有什么用处”，这是可笑的。

我们的确可以说，如果有个人在思想里面可以把我们摆渡到福岛去，那里没有任何“需要”，别的东西也不会对某个东西有益，而只剩下思想和沉思的生活，这在现今被称作自由的生活，如果这是真实的，那

么，我们当中不能通过自己而住到福岛上的人怎么不该感到羞愧呢？因而，知识给人的回报是不能忽略的，它带来的善也绝不是微不足道的。正如睿智的诗人所说，人们由于正义而在阴间^[4]接受奖赏，由于智慧而在福岛中获得礼物。如果智慧不给任何人带来显然的实际的用处，那么它好像就是不重要的。但是，我们断定智慧不是有用的而是善的；而且它不是由于别的东西才值得追求，而是只为其自身的缘故而值得追求。正如我们参加奥林匹亚庆典纯粹只为了观赏赛会，尽管我们没有从中获得什么东西，因为赛会的场面比财富更优越，就像我们在看狄奥尼索斯赛会的时候一样，我们不是要从演员那里得到什么东西，实际上我们为了参与而付出很多东西；我们还花很多钱去看其他许多表演，所以，关于宇宙的沉思必须被认为比其他有用的事物更为重要。男人像女人和奴仆一样千辛万苦跑去看表演确实是不合适的，同样，如果没有功利的回报就不乐意去沉思自然与存在者之真相，这也是不合适的。这样，从自然的意图出发，我们也达到了关于寻求智慧的规劝的目的，也就是说，智慧乃是这样一种善，它因其自身的缘故而自在地具有价值，哪怕它并不给人生带来“有用的”东西。

[1] boulemata.

[2] tyche.

[3] logos.

[4] Haides.

第十章 理论性的哲学可以指导实践

实际上，理论智慧^[1]给人生提供巨大的功利。从各种技术中人们很容易看到这点。正如富有经验的医生和体育教练必须掌握关于身体之本性（自然）的知识，优秀的立法者也必须具有关于某种本性（自然）的知识，而且这是比其他所有知识都重要的知识；因为，前者只是关于身体方面之德性的技师，而后者所从事的事业关系到灵魂的德性，关系到国家的福祉与灾殃，所以立法者更需要哲学。即使在一般的手工技术中，最好的工具也是从自然中提取的。举例说，木匠技术所需要的工具，如铅锤、矩尺和圆规，这些模型来自于水、火光和太阳的射线，通过这些东西，我们来检测那些用感官看起来足够直和平的东西；同样，政治家也需要一些从自然和实在中提取出来的标准，借此来判断什么是正义的，什么是美好的，以及什么是有用的。正如模型在自然中胜过一切工具，所以最接近于自然法则或永恒法则的法律乃是最优越的。除非一个人进行哲思并认识到真理，否则他不可能制定出这样的法律。对于其他各种技术而言，人们知道，那些工具和最精确的计算都不取材于第一层次的东西，而是取材于第二层次、第三层次甚至更低层次的东西，它们的原则来自经验。

唯有对哲学家而言存在着对精确模型自身的准确再现，亦即对那些永恒理念的再现，因为哲学家沉思到事物自身，而非事物之摹本。假如一个木匠不使用矩尺和其他这类工具，而只把其他房子拿来当标准和模范，这样的木匠不会是好木匠。同样，假如一个人不参照永恒模型来制定国家的法律，而只是模仿斯巴达人、克里特人或其他人的国家体制，他既不会是一个好的立法者，也不会是一个严肃的人。因为一个不好的东西的摹本也不会是好的，一个非神性和非永恒的东西的摹本也不会是不朽和永恒的。对于所有技师和立法者而言，唯有哲学家的法则才是永恒的，才是正当和高尚行为的法则。因为，唯有哲学家沉思到自然和真正神性的生命，正如一个好的统治者从不朽和稳固的根基中提取生活之原则，并且自身按照这些原则而生活。所以，这门知识不仅是理论性的，而且是实践性的，因为我们根据它来做一切事情。视觉既不会创制也不会造就任何东西，但是通过它的帮助我们可以完成最伟大的行动，因为它的唯一功能是判断一切可见事物并显明它们，提供给我们行动的能力和机会；一旦丧失了视觉，我们在实践上就会无所凭靠。同样道理，尽管真正的知识乃是理论性的，我们仍可以通过它来做各种事情，通过它来获得许多东西并避免另一些东西。简单说来，我们可以通过它获取所有好的东西。

[1] he theoretike phronesis.

第十一章 理性生活给人带来快乐

那些根据理性选择生活方式的人还拥有最愉快的生命（生活）^[1]；这点将在下面得到说明。“生命”这个词似乎具有双重的含义：其一是就潜能^[2]而言，另一是就实现^[3]而言。我们说所有动物“观看”，这不但表示拥有视觉从而本性上就有能力进行观看（即使它闭着眼睛），而且表示正在使用这种能力去观看其他事物。同样，在认知^[4]与认识^[5]这两个词之间也有一定区别：前者表示对认识能力的使用，后者表示这种能力的拥有和对知识的持有。所以，如果“生命”与“无生命”由于感知而得到区别，那么，“感知”这个词本身就两重意思：一方面表示对感知能力的使用，另一方面纯粹表示这种能力。因而我们也断定处于睡眠中的人也具有感知能力。显然，“生命”具有两方面的含义。清醒的人应该说真正地和本己地活着，而睡着的人则是另一回事，因为他具有过渡到活动状态的潜能；由于这种活动状态，我们说他是“清醒的”并且感知到事物。由于这点，当两个东西由同一个语词来表示，而只有其中一个被说成在起作用或被作用，那么这个语词应用于这个东西而不是另一个，正如我们断定使用知识的人比纯粹拥有知识的人知道得更多。将视力导向对象的人比纯粹只拥有视力的人看到得更多。如果某个东西拥有某种胜过他者的因素，那么，我们说它是“更好的”；同样，如果一个东西比另一个东西优先，那么，我们也说它是“更好的”。我们断定健康好于单纯的无疾。虽然在谈到“有用的东西”和“美德”的时候，我们把它们都说成“好东西”（善的东西），但是，那些自身由于其本性值得追求的东西比那些需要人为赋予价值的东西更好。

所以，我们应该说清醒的人比沉睡的人生活得更好，实际使用其灵魂之能力的人比仅仅拥有这种潜能的人生活得更好。我们断定拥有能力只是为了实现这种能力；因为一个人被构造成这个样子乃是为了可以“从事”或“遭受”相应的事情。只要有潜能，“使用”或“有用”就可以用来表述它，也就有人可以将它带入活动之中。然而，假如一个人与许多事物打交道，那么，他会使用其中最好的一个。例如，如果一个人使用笛子，他会只用其中最好的一支或很少的几支来进行演奏。另外的事情也是类似的。所以，我们应该说，使用得最多的人知道怎么去正确地使用。能正确使用某个事物的人知道以什么方式并且为了什么本性上合适的目的来进行使用。既然只有灵魂而不是别的东西从事思维^[6]或推理^[7]的工作，那么，每个人都可以很容易得出这个结论：生活得更好或从生活中获取更多的人更能恰当地进行思维，并且，在最高层次上生活的人更能领会到真相，而这样的人就是根据最严格的知识进行思考和沉思的人。

应该说，那些真正在思考的人和有智慧的人拥有完善的生命。假如生命在本质上对于所有动物都意味着同一回事，那么很显然，有智慧的人的生活乃是最卓越的和最重要的，尤其在他开展活动的时候，在他思

考万物中最可知的东西的时候。完美的和无限制的活动本身带有一种快乐的，所以，沉思活动是所有事情中最令人快乐的。不带厌恶地饮水是一回事，带着快乐饮水是另一回事。没有什么能阻止一个并不渴的人去饮不使他感到快乐的水，在他饮水的时候他可能感到快乐，但这不是由饮水的行为带来的，而是由味觉上伴随的快感带来的，正如外在的沉思可能伴随着内在的沉思。^[8]所以，我们说对于这个人而言饮水乃是惬意的，并且他是快乐的，但是这快乐不是由饮水这个“行为”带来的，他也并不快乐地进行饮水。所以，对于所有的走、坐、学和其他一切运动而言，我们都认定要么是快乐的，要么是不快乐的；不过，我们并不因为这些事情而特别地快乐或不快乐。我们还断定，对于所有生活得不快乐的人，快乐只是偶然地出现；而对于本身就快乐地生活的人，对于从生命本身得到快乐的人而言，生命是快乐的，拥有生命是令人快乐的。

所以，我们认定行动者比休眠者生活得更好一些；智慧者比无知者生活得更好一些。而且，我们断定从生活中产生的快乐属于灵魂的方面，它来自对生命的正确使用，而这是真正的生活。假如灵魂的功能或能力是多样的，而其中最优越的能力本质上需要智慧，那么，从智慧和沉思中产生出来的快乐只能来自沉思的生活。所以，一种快乐的生活和真正的快乐唯独或主要出现在哲学家（爱智者）那里。最深邃的理性能力得自最真实的存在者，它总是关注所设定目标的实现，这种能力在产生真正的快乐方面比其他一切事物都更有效。因而，那些具有理性的人如果希望获得并享有真正纯粹的快乐，就必须进行哲思。

[1] to zen.

[2] dynamis.

[3] energeia.

[4] to epistasthai.

[5] to gignoskein.

[6] dianoeesthai.

[7] logizesthai.

[8] 克斯林（Kiessling）说他揣摩不透这个句子的意思。我已经给出了我的想法，然而这个句子很可能有脱落错讹之处。

第十二章 哲学带来最大的幸福

但是，假如我们的结论不仅要从幸福的某些部分中推导出来，而且要从幸福的整体考虑中推导出来，我们就要分别论述下面这点：正如哲学关系到幸福，我们的道德完善也同样关系到幸福。一切事物之所以值得追求，一方面是由于事物之必要性，另一方面是由于它给我们带来快乐。我们将幸福假定为实践智慧^[1]或某种智慧^[2]，或美德，或最大的喜悦，或全部这些东西。假如幸福是智慧，显然只有哲学家（爱智者）能够拥有幸福的生活；假如幸福是灵魂方面的美德，或喜悦^[3]，同样，只有哲学家（爱智者）可以体验到这种快乐，至少他比其他人更能体验到这种喜悦。因为美德是我们所有财富中最有价值和最优越的，而且智慧是所有事物中最令人快乐的。假如一个人认为所有这些东西构成了幸福，他也会将智慧界定为幸福，这就是每个人都应该尽自己最大的可能去进行哲思的缘故。哲学实际上是关于完善地生活之知识。简言之，它是引发灵魂转向完满生活的原因。我们这个种类落在尘世上，处于一种不自然的状态，这就使我们很难进行学习和研究，由于这种心智上的呆滞，很少有人能够领会到这个事实。但是，如果我们有幸返回到我们由之而来的境域，那么，我们无疑可以轻松和愉悦地进行学习。但是现在，我们丢弃了善的东西，将全部时间放在所谓“必需”或“实用”的东西上面了。而这些东西在大众看来是最让人幸福的东西。但是，假如我们追寻一条神圣的道路，并且生活在与我们同源的星辰之中，那么我们就会去进行哲思，真正地生活，与最深奥和神奇的东西交际，领会到与真理相关联的灵魂之美，喜悦地观察诸神之法，从沉思中获得永恒的快乐和独特的洞见力，体验到不带任何痛苦和悲伤的绝对的纯粹快乐。通过追寻这条道路，我们将发现哲学可以把我们带到完全的幸福之中，它值得我们用最大的热心去从事。

[1] phronesis.

[2] sophia.

[3] to chairein.

第十三章 哲学使灵魂超脱肉体

如果有必要从哲学观念中提取一种对于哲学研究的规劝，我们可以从现在开始。那些正确地实践哲学的人似乎不为他人所理解，因为前者所做的无非是练习怎样“死”或“去死”（to tethnanai）。^[1]这是很有道理的。因为大众不懂得哲学家（爱智者）以什么方式以及为什么要练习怎样“死”，什么值得为之一“死”，他们值得什么类型的“死”。死亡无非是灵魂从身体中解放和分离出来，这也就是“去死”，亦即，死亡是身体脱离灵魂的纯粹存在，以及灵魂脱离身体的自在存在。正因为如此，哲学家（爱智者）热衷于追求吃、喝和性爱方面的快乐乃是不合宜的；他们看重任何服务于身体方面的东西（如锦衣宝履）也是不合宜的；他们不会看重而会看轻这些东西，并且只会在有绝对需要的时候才使用它们。

简言之，哲学家（爱智者）的研究与探索似乎与身体无关，相反，他尽可能远离身体，将自己完全投入到对灵魂的培养上面。就这些事情而言，哲学家（爱智者）与其他人的行动不同，他把目标放在将灵魂从与身体的联系中解放出来上。正因为这个事实，大众认为哲学家（爱智者）不能从物质性的事物中获得任何快乐，不能从中得到任何享受，因而其生活根本不值得过，换言之，不关注来自身体方面的快乐的人乃是行将就木的人。但是，如果有人在探索智慧的过程中处处考虑到身体，那么身体对于智慧之追求其实是一个障碍。还有必要说明这点：无论视觉还是听觉都不会给人们带来任何真理。诗人们常常告诉我们：“我们从来没有清楚地看到或听到过任何东西。”假如这些身体方面的感觉既不精确也不确定，其他比这些更差的感觉就更不用说了。

因而，假如灵魂在与身体相关联的时候不能领会到真理，因为它显然会受到身体的欺骗和误导，那么，只有在理知^[2]的过程中，灵魂才可能接触到真正的实在。在任何感觉，包括视觉、听觉、痛感和快感都没有干扰到灵魂的时候，灵魂才可以进行最好、最深入和最完善的理知，亦即，灵魂越是独立自在，脱离身体，从与身体的关联中解放出来，她就越能够接触到真正的实在。这样，哲学家（爱智者）的灵魂最看轻身体，远离身体，努力变得纯粹自在。这尤其在对诸理念的沉思中表现得最明显。因为，正义本身、美本身和善本身，以及其他事物的“本质”或“所是”^[3]，所有这些都不能通过身体为我们的眼睛或其他感觉所感知到。然而，谁要是能够全神贯注地通过理知领会到他所考察的每个事物，那么他就无疑最接近关于这个事物的知识。所以，他会尽可能地纯粹使用思维来接触每个事物，既不会在思考过程中将视觉用作辅助，也不会求助于其他感觉，而会运用纯粹的思维自身；这样，他可以探索和领会到每一个真正的实在，摆脱眼睛、耳朵和其他身体器官的、纯粹自在的实在，因为身体方面的感官只会干扰灵魂，阻碍灵魂领会真理和智慧。假如有这样的人，那么他可以把握到真正的实在。

所以，从每个前提出发，真正的哲学家（爱智者）都必然会得出这个推论，并且彼此承认：只有一条狭窄的道路可以引领我们完成这种探究的历程；因为只要理性在进行探究的过程中还伴随着身体，我们的灵魂就还与这样的一种恶混合在一起^[4]，我们就还不可能完全地把握到我们所追求的目标，这个目标也就是我们所说的真理。身体需要各种滋养，故而它在我们探究的道路上布下了数不清的障碍。还有，这些身体上的感觉还给对真正实在的热切探寻带来许多缺陷，使我们充满欲望、激情、恐惧、各种空洞的幻想和许多低级趣味的东西。所以，这句话说得没错：通过身体我们永远不能真正获得智慧。实际上，没有什么比身体及激情更能激起战争、内讧和对峙了。所有战争都是因为夺取财富的激情所引起的；我们由于身体的需要而被迫追求它，亦即我们沦为这些东西的奴隶。正因为身体欲望的缘故，我们才无暇顾及哲学的探究和实践。

最糟糕的事情是，即使我们能从身体的劳碌中挤出些许闲暇，转而去考察某个东西，然而在我们的研究当中却又充满喧嚣和冲突，由于身体的缘故不能够沉思到真理。实际上，这一点已经得到证明。也就是说，假如我们要清楚地认识某个事物，我们必须从身体中解放出来，纯粹凭借灵魂自身来沉思“事实本身”^[5]。此时，恰如这个论证所指明的，我们所欲求和热爱的是“死亡”之后的而不是“活着”之时的“智慧”^[6]。

如果受到身体的牵连与羁绊，我们就不可能获得纯粹的知识，因而下面这两者必居其一：要么我们根本不能获得纯粹知识，要么只能在死后获得；因为只有在那之后，灵魂才能脱离身体成为独立的存在。我想，我们要尽可能断绝与身体的来往，除了绝对必要之外尽量阻止来自身体的影响，使我们从身体的玷污中得到净化并等待神明将我们从肉体的束缚中解放出来，只有这样，我们在这一生当中才能尽可能接近知识。当我们从身体的肮脏中解放出来并变得纯净，我们相信可以与同样纯净和真实的东西处在一起，因为不纯净的东西与纯净的东西不会永远在一起。实际上，上面所说的净化，它就在于灵魂从身体中彻底分离出来，就在于灵魂从身体结构中的各个部分中脱离出来并返回其自身，尽可能在当前和以后的时间里自在地存在，就好像从监狱中释放出来一样，努力从身体的束缚中解放出来。然而，灵魂从身体中解放或脱离出来恰好就叫作“死亡”。实际上，只有正确地进行哲思的人才能尽最大努力去解放灵魂，并且，哲学家（爱智者）的探索除了将灵魂从身体中释放或脱离出来之外再无别的目标。

哲学带给我们最大的善，就是使灵魂脱离从诞生之日起就受其束缚的锁链；这是必须用最大的力气去寻求的事情。但是，被称作“勇敢”的东西主要属于那些献身于哲思的人们；“自制”^[7]也一样，甚至大众也知道怎么使用自制这个名称，亦即自制并不来自激情的煽动，而是来自冷静与沉着，它尤其属于看轻身体并以哲学方式进行生活的人。其他人的勇敢和自制一旦受到考验就会显出其荒诞，因为他们把“死”看作最大的恶。普通的勇敢者由于害怕更大的恶而承担死亡，此时他不得不承担。

所以，哲学家（爱智者）之外的其他人是出于恐惧而变得勇敢，尽管一个人通过恐惧或怯懦而变得勇敢是很奇怪的事。普通人当中最温和的人又怎么样呢？他们难道不是由于某种不节制而变得节制？尽管我们倾向于说这是不可能的，但是这种愚蠢的节制确实类似于这种情况：因为害怕被剥夺某种快乐或其他欲望，他们在另一种欲望的支配下放弃某些欲望；尽管他们将这种对快乐的屈服称为放纵，但是他们在其他快乐的支配下控制住了某些快乐。这跟我们刚才说的那种情况类似，亦即他们在某种意义上通过放纵来达到自制。因而，这不是一条通往美德的正确道路，亦即用快乐换取快乐，用痛苦换取痛苦，用恐惧来换取恐惧，就好像换取金钱一样。唯有智慧才是我们必须用以与一切进行交换的通货，无论是勇敢、自制还是正义，所有东西都应该通过智慧来买入和卖出。简言之，真正的美德只有在伴随智慧的时候才存在，只有智慧才能决定哪些快乐、恐惧和其他东西应该被抛弃或保留。如果没有智慧，纯粹在这些德性之间进行交换，就好像这些德性纯粹是服务性的，它们没有自身的完善性和真实性。然而，真正的德性乃是从这些事情中得到完全的净化；自制、正义、勇敢和智慧自身乃是这种净化的先决条件。

实际上，那些为我们奠定秘仪传统的名人不是平庸的人，他们在很久以前就向我们暗示：凡是未受启蒙和未受净化的人进入冥府的时候将陷入污浊的深渊，而受到净化和受到启蒙的人将与诸神住在一起。那些撰写神秘故事的人说：“许多人带着酒神的手杖，但真正的酒神信徒却很少。”^[8]

在我看来，这少数人无非就是真正的哲学家（爱智者）。唯有哲学因其本性而造就完满的美德和灵魂之净化，也唯有哲学值得追求和探寻。除了热爱学习的人，那些没有追寻过智慧的人以及不从绝对纯净出发的人不可能成为诸神的同伴。这就是为什么真正的哲学家拒绝放纵于各种身体方面的欲望和激情，而是保持纯洁，不屈服于它们，完全不像庸众和守财奴那样害怕死亡和贫穷。也不像那些热爱权力和荣誉的人那样害怕羞辱和不敬。真正的哲学家（爱智者）彻底拒绝这些欲望。因而，那些曾经关注过自己的灵魂的人，那些不屈服于自己的身体欲望的人，他们排除了所有上述品性，走在一条与此完全不同的道路上，并确信那些庸众完全不知道自己的归宿。这些人认定自己不应该走在与哲学相反的道路上，不应该与灵魂解放和净化的运动相背，而是朝着哲学的方向前进，遵循哲学所引领的方向。

热爱学习的人认识到，哲学关注灵魂，而灵魂乃是囚禁并附着在身体中的囚徒，她被迫透过身体对真正的实在进行沉思，或者透过她的囚牢的栅栏来进行沉思，而不是独立地进行沉思。灵魂在各种无知中蹒跚，清楚地觉察到囚牢的可恶性质，因为囚牢尽可能使囚徒成为自己的帮凶，然而，热爱学习的人认识到，哲学将灵魂纳入自己的关注之中，温和地劝说灵魂并使她得以解放，告诉她所有通过眼睛看见的东西乃是虚幻的，通过其他感觉而感知到的东西也是一样，说服她从这些感觉中撤出来（除非她必须使用它们），规劝她返回并集中关注其自身，除了

自身之外不相信别的东西，亦即只相信通过自身并在自身中领会到的真正实在，而不相信通过其他感官在不同状态下感知到的东西，不将这些东西当作真实的，因为所有这些东西乃是属于感觉和可见领域的东西，而她自己发现的东西却属于理性和不可见领域的东西。

真正哲学家（爱智者）的灵魂考虑到她自己不应该违反这个解放的进程，所以她与快乐、激情和恐惧尽可能保持距离。她反思到，每当一个人被快乐、恐惧、疼痛和欲望所强烈驱动的时候，他就与罪恶缩短了距离；这个程度不是一个人能够设想的，像一次疾病的打击或者由于放纵激情而导致的损失那样，而是遭受到最严重和最极端的罪恶。每个人的灵魂在感受到强烈的快乐和痛苦的同时会迫使她相信那些最能激发这种感受的东西乃是最真实的，尽管事实并非如此。这些东西首先是一些可见事物。

在这种“感受”中，灵魂完全被身体所束缚，因为每一种快乐和痛苦都像一颗钉子一样把灵魂铆钉在身体上，使她变成身体性的，并相信凡是身体所断定的就是真实的。她对于身体方面的快乐的认同迫使她接受其为自身的本性，由于这个品性，她永远不可能纯净地到达冥府，而一直受身体的玷污，因而她迅速再次进入另一个身体，就好像播了种子一样重新生长，并且不再能够与一切纯净者、单纯者和神圣者相互沟通。

考虑到这些事情，[亦即，从灵魂的本性和命运中衍生出来的考虑] [9]，真正的哲学家（爱智者）乃是有节制的和勇敢的，并不像大众所设想的那样。他们设想，哲学家（爱智者）的灵魂并不认为哲学应该将她从身体中解放出来，在哲学解放她的时候，她会再次与快乐和痛苦这些东西纠缠在一起，抱怨自己的劳作乃是无穷尽的，就好像珀涅罗珀一样将布匹织了又拆，拆了又织。[10]恰好相反，哲学家（爱智者）的灵魂让激情冷静下来，遵循她一直所居留于其中的理性，沉思真实、神圣和超越意见之领域的东西，由这些东西所滋养，她认为应该在有生之年都这样生活，在“死”后进入与自身相类似的领域，由此从所有人类的罪恶中被拯救出来。

在这个思考过程中，哲学显然带给我们一种脱离人类的或身体性的束缚之解放，以及对降生到俗世的一种解救，并且将我们引向真正的实在，引向对真理自身的认识和灵魂的净化。假如真正的幸福就在这里，并且我们希望变得真正幸福，那么，我们就必须最热心地培养哲学。此外，这一点值得反思：由于灵魂乃是不死的，她需要我们用全部精力去关注，不单为了我们称为“生命”的这段时间，而是为了永恒；因为假如我们疏忽了灵魂，将会出现最严重的危险。假如死亡是一种彻底的归于虚无，那么，罪恶的人会获益匪浅，因为这些人会因为死亡而立即从身体和他们的堕落中得到解脱，与灵魂一起归于虚无；但是现在，因为灵魂被证明是不死的，除非她变得尽可能善良和智慧，否则就不能从罪恶中逃脱。

灵魂下降到冥府中的时候不伴随任何东西，除了她的教养和品德；

在灵魂出发前往冥府的时候，它要么是最佳的助手，要么是最坏的伴侣。因为最好的灵魂与诸神居住在一起，转动在天界之上，获得一个更好的配额；而充满不正义、堕落和不虔敬的人下降到地下的囚牢中领受应有的惩罚。

由于这些缘故，我们在今生中应当尽最大的努力去获取美德和智慧。这种努力是高尚的，获取的希望也是很大的。考虑到这些因素，人们应该对自己的灵魂之价值充满自信。如果他在一生中都将身体的和尘世的快乐视为外在的，把掺和到这些东西中看作有害的，而将自己献身于学习所带来的快乐，不用外在于灵魂之本质的东西来装饰自己，而用本己地属于灵魂的东西来装饰，亦即用智慧、正义、勇敢、自由和真理来装饰，那么他就会在指定的时间到来的时候准备好去往冥府的旅途。

如果事情真的是这样，我们就不应该将积累财富、荣耀或荣誉当作我们最高的目标，而是应该把积累智慧、真理以及我们由以到达最优越境界的东西当作最高的目标。这些具有最高价值的东西不应该比那些微不足道的东西更受到轻视。我们也不应该把更多的注意力放在身体方面，放在赚钱或其他方面，而应该放在灵魂的照料方面，这是我们到达可能的最高境界的主要任务。因为美德并不来自财富；相反，财富和其他私人领域和公共领域的好东西都来自美德。下面这个事情应该被看作绝对真实的：亦即，一个好人无论在今生还是死后都不会被罪恶所染，他的功绩也不会被诸神所忽略；他可以得到所有能够带来幸福的好东西；作为紧跟美德的人，他会生活得最幸福。所以，从这个进路出发，我们也可以规劝人们去从事哲学探究。

[1] 参考柏拉图《斐多》64a—65d。

[2] logizesthai.

[3] to ho estin.

[4] 多数新柏拉图主义者并不把身体看作绝对的恶，正如新柏拉图主义把自然世界看作神的显现。扬布里柯在这方面显得比较悲观，他认为灵魂完全堕落到尘世之中，并需要从中解救出来。但是，普罗提诺认为有一种完善的、“未堕落的”灵魂，它永远在理智领域中沉思着诸理念。

[5] auta ta pragmata.

[6] phronesis.

[7] sophronsune.

[8] 参考柏拉图《斐多》69c—d。

[9] 括号内为英译者所加，未见于希腊原文。——中译者注

[10] 在希腊传说中，珀涅罗珀（Penelope）是奥德修斯忠贞的妻子。她丈夫远征特洛伊失踪后，她拒绝所有的求婚者，一直等待丈夫归来。为了敷衍众多的求婚者，她假意承诺：等到织完了给公公的寿衣之后，她就会选择其中的一个求婚者。白天她拼命编织，工作很长的时间，但到了晚上，她又悄悄把织好的部分拆掉，这样，她的任务就永远也完不成。此传说见于荷马的《奥德赛》。——中译者注

第十四章 哲学使人藐视世俗价值

接下来，根据毕达哥拉斯的教导，我们要从第一流的哲学家（爱智者）克里斐人（Coryphaeans）的生活中推导出一种规劝方式。^[1]这些哲学家（爱智者）从童年起就从来不知道去往公共讲坛的道路，也不知道法庭、议会大厅和其他政治集会场所究竟在哪个位置。无论书面还是口头的法令条文，他从来没有见过或听过。处心积虑地谋求进入官府、议会以及配有颂诗班的各种宴会，这些东西他们从来没有想过，哪怕在梦里也没有想过。城里有什么好交易或坏交易，或者从自己父系或母系的祖先中可以获得什么名声，对这些东西他一概不知，就好像不知道大海里有多少滴水一样。他甚至不知道自己对这些东西的无知，因为他并不是为了获取名声而与这些东西保持距离，实际上只是他的身体居住在城里，与这个城市打交道，而他的思想把前面所说的那些东西视作无物，遨游于方外，犹如诗人品达所说，“度量高天与幽地，凝视天界之巍然”，他遍察一切实在之本性，却不关注身边那些卑微的东西。

举例来说，泰勒斯在集中精神仰观天象的时候掉进了一个坑里，一个精明伶俐的色雷斯女孩就为这事奚落他。她说，他急于知道天上的事情，却看不见身边和脚下的东西。这个奚落适用于所有哲学探究者。他们确实对最近的邻居一无所知，甚至不知道他是不是一个人；但是，什么是人，什么东西使他成为人并且与其他事物区别开来，什么是人该去做或承担的，对这些事情，他却奋力去探究。

当这样的哲学家（爱智者）碰巧在公共场合或私下里与其他人进行交谈，例如他被迫进入法庭或其他这类场所的时候，他不得已谈论眼前和脚下的东西的时候，他就会成为嘲笑的对象，不仅那位色雷斯女孩会笑他，所有在场者都会笑他，因为他对这些事情的懵懂无知使他感到非常尴尬和窘困，他的笨拙让人们将他当成一个呆子。如果他受到诋毁，他也不会去报复，因为他没有私人的恩怨。他被看作中了邪魔，因为他不晓得任何人的坏事，对流言蜚语也毫无兴趣。当有人受到赞颂，他只会诚意地发出笑声，为这事他又被人看作头脑简单的呆瓜。当一个僭主或国王受到赞颂，在他看来，这就好像一个牛倌、猪倌或羊倌因为拥有大量的畜生而受到赞颂一样，然而有一点不同的是，他认为牛群要比僭主所牧养的动物忠实和好管理得多。

对于统治者而言，他必须变得比牛倌更残暴和野蛮，因为他费尽心思把人用石墙围起来。当哲学家（爱智者）听说有某个人拥有万顷土地，他对这巨大的财产却毫不在乎，因为他一直在观察整个大地。那些因为祖上有七代富贵而颂唱自己家谱的人在哲学家（爱智者）看来实在是眼光短浅，因为他们不能将眼光定在永恒的时间长河上，不能考虑到每个人都有无穷多的祖先，在这些祖先中有无数的富人和穷人、君王和奴隶，无论希腊人还是外族人都是一样。当他们夸耀说自己的家谱上第

二十五代祖先是安菲特律翁（Amphitryon）的儿子赫拉克勒斯时，他们忘记了安菲特律翁的第二十五代祖先乃是无名小卒，而这个人也会有第五十代祖先。他们的这种无聊算计，把心思投入到这些空洞无聊的事情，将遭到哲学家（爱智者）的嘲笑。

尽管如此，哲学家（爱智者）还是遭到大众的嘲笑，一部分原因是大众认为他们的作风傲慢，另一部分原因是他们对身边的东西缺乏了解，在琐细的事情上总是出错。

但是，当哲学家（爱智者）把某个人领到更好的境界，邀请他离开自己的私人事务而考虑正义和不正义，亦即正义和不正义本身是什么，它们彼此有何差别，它们与别的东西又有何差别，或者，让他们从关注富有的国王是否幸福这样的问题转向关注普遍的王权和人类幸福，这些东西的本性是什么，什么样的人应该享受幸福并免去不幸，当这些问题出现在他们面前的时候，当这些心智狭隘的人必须给出一种回答的时候，他的处境会跟刚才相反。因为他悬吊在这样不寻常的高度看半空，不免头晕目眩，惊慌失措，他的缺乏机智和胡言乱语让他成为一个笑料。对色雷斯女孩和普通无教养的人而言，这种人不是笑料，因为他们看不到这种荒谬性，但对那些接受过与奴隶有别的教育的人们而言，这种人就是一个笑料。下面是这两种人的状态和品格：一个属于真正的人，在自由和闲暇中成长，这种品格属于哲学家（爱智者），在他从事捆包裹、调味或奉承人这些奴仆事务的时候显得很笨拙或无所适从，这不应该受到谴责；另一个人能够按照吩咐做完所有这些奴仆事务，但是不懂得如何高雅地穿上自己的披风，也不懂得按照语言中的韵律去歌唱诸神和有福之人的真正生活。

所以，我想，如果所有人都相信这些事情，世界上会有更多的和平和更少的罪恶。不过实际上，罪恶从来不会被彻底扫除，因为永远有与善相对立的东西。然而，罪恶在诸神的居所里没有容身之地，它们必定散落在这个可朽的自然和尘世上。因而，我们必须奋力尽快从这个世界飞往另一个世界。还有，我们必须认识到这个飞跃意味着尽可能变得像神；而变得像神也就是变得正义、神圣和智慧。但是，很难说服大众相信这些事情是弃恶从善的真正理由，他们会认为这只是为了获得善的表象。但是，大众关于这个问题的观念正如妇女们编的寓言故事一样荒谬。事情的真相应该这样来陈述：神永远也不会不正义，而是完全正义的，没有什么比完全正义的人更像神。

我们通过这种方式将真正有价值的东西与无价值的东西区别开来；一方面，认识到神的本性乃是智慧和真正的美德，另一方面，不认识神的本性乃是纯粹的无知和罪恶。所有其他的所谓智慧或能力，无论是政治上的还是技术上的，都是卑微低俗的。不正义、亵渎神明或者在言行上不守法的人最好没有才智，因为他们是一些恶徒。这些人还以他们的名字为荣，并不设想自己已经被当作国家的累赘，反倒以为自己被当作了模范公民。实际上，他们的无价值就像他们对自己价值的错误评估一样严重。他们对最应该知道的东西一无所知，亦即不正义的后果并不是

挨打或处死，亦即有时可以逃脱的东西，而是永远不可逃脱的惩罚。事物有两种不同类型的本性，其一是神性的和受祝福的，另一是渎神的和可憎恶的。那些以不正义的方式进行生活的人，在其盲目无知中没有发现他们正变得越来越像尘世的物种，而不是神圣的族类，他们的报应是与这个种类相符的生活。

如果我们告诉他们，除非他们放弃这种放肆的生活方式，否则，在他们死去的时候将不被允许进入纯净的领域，在另一个世界中，他们会得到比他们的肮脏行为更多的报应，那么，他们会用一切狡计和才能把我们的话看作蠢人的告诫。然而，他们还会面临一种情况，假如他们愿意在私下里讨论他们对于哲学的拒斥，并且愿意勇敢地面对这个事情的后果，奇怪的是，他们会丧失自己的骄傲自满，他们的雄辩变得逊色，他们会变得像小孩子一样。要是这些事是真实的，那么，那些将自己献身于探究和实践哲学的人们的生活方式是比其他生活方式更神性和更喜乐的。我们最应该做的是热切和高尚地去探索哲学的原则，而不是别的事情。

[1] 参考柏拉图《泰阿泰德》173c—177b。

第十五章 哲学让人摆脱无教养的洞穴状态

在教养和缺乏教养方面，我们的自然状态有些类似于下面这种情况。^[1]请想象有一群人住在一个地下的洞穴里面，洞口向着光线，一直延伸到整个洞穴。这群人从小就被拘禁在这里，腿和脖子都被锁着，只能坐在原地看着前方，因为他们的锁链让他不可能转过脖子来。再想象他们后面不远处有一堆明亮的火焰在燃烧，并且，在火焰和囚徒之间有一条上升的道路，其间筑了一道矮墙，就像在观众面前摆放木偶的屏风一样，上面展示着一些木偶。还有，再设想一些人在这道矮墙后面行走，扛着用木头、石头或其他材料刻成的人像以及其他动物的造型，还有其他各种人造物，在这矮墙上经过，并且让一些经过的人说话，另一些人保持沉默。

这个奇特的景象或图景与我们的处境很相似，而这些奇特的囚徒与我们很相似。首先，假如这些囚徒一辈子都被锁在那里并且不能扭转他们的头，那么他们就既不能看见自己也不能看见别人，只能看见火焰在洞壁上所留下的阴影。进而，他们对经过他们附近的那些东西的认识也是很有限的。还有，假如他们能够彼此交谈，他们会给那些出现在眼前的事物的阴影冠以名称。此外，假如有回音从囚室对面传回来，不管哪位经过的人开口说话，这些囚徒都会以为这个声音是属于经过的阴影发出来的。在这种情况下，这些囚徒毫无疑问会把那些人造物的阴影当作仅有的实在。

现在，假如某种自然过程让他们从锁链中解脱出来，以下面这种方式给予他们的愚昧一种治疗，请想一下会发生什么事。假设其中一个囚徒得到释放并被迫站起来，扭转他的脖子，睁开眼朝光线的方向走去；再假设他疼痛地完成了所有这些活动，耀眼的光辉会使他不能辨认那些他曾经只看到其阴影的东西。

假如有人告诉他以前他一直在观看各种幻象，而现在转向了更为真实的东西，在某种意义上更接近实在，看到了更为真切的东西；再假如这个人指着其中几个经过的东西问这个囚徒它们是什么，这个囚徒会做出什么回答呢？显然，他会感到困惑，并且把以前的景象看作比现在的景象更为真实。假如他被迫进一步观看火光本身，他的眼睛无疑会感到疼痛。他会退缩并转回去看那些他能看清的东西，并且认定这些东西比他指出来的东西更清楚。

假如有人强行让这位囚徒沿着陡峭崎岖的洞穴往上爬到洞口，直到抵达洞外的阳光下才松开他，这囚徒肯定会为这种对待而感到恼火，并且由于阳光而感到耀眼眩晕，根本不能辨认出我们现在称之为真实事物

的东西。因而他必定需要等到习惯之后才能够观察这外面的世界上的事物。他首先最可能看清人和其他事物在水中的倒影，然后看到这些事物本身，接着他会抬眼看到月亮和星星的光芒，发现晚上的天空和天体比白天的太阳和阳光更容易接受，最后他才能够对太阳的本性进行考察，不是出现在水中或其他物体光滑表面上的太阳，而是太阳本身。在此之后，他会得出结论：太阳乃是季节和岁月的创造者，是可见领域中一切事物的保卫者，在某种意义上也是他和他的伙伴曾经看到的東西的原因。显然，他会沿着这个过程前进。其结果是，当他回想起他最初的习性、洞中的智慧以及他旧日的伙伴，他无疑会对自己的转变感到庆幸，并且怜悯他的伙伴。假如在过去的日子里曾经发生过彼此给予荣誉这样的事情，例如，夸奖某个最具有记忆力的人，或者某个能从事物的先后关系中发现前因后果并且能预言未来的人，那么，现在他不会羡慕这种夸奖，也不会嫉妒那些获得荣誉和拥有权威的人；相反，他必定会如荷马所描述的那样“宁愿受雇于没有祖产的人”^[2]，因为他愿意经历任何事情，只要不承受那些臆见并且生活在幻象之中。

假如这个人准备再次下到洞穴中并坐在他的老位置上，请想一下将会发生什么事呢？由于突然离开了阳光，他会发现自己的眼睛在昏暗的洞穴里就像瞎了一样。假如他碰到眼前的阴影，被迫给出关于这些东西的意见，又不同意一直待在这里的囚徒们的意见，他一定会被当作一个笑料，因为他的视觉仍然很微弱，而这需要持续一段时间。人们会认为他出去了一趟就把眼睛搞坏了，从而认为走出洞去这件事根本不值得一试。假如有人奋力将他们解放出来并将他们拉到光线面前，他们肯定会想办法弄死这个人，只要他们有力量处置他。这整个场景必须联系到我们之前的那些说法。通过比较囚室所显示的区域、火光和阳光，通过向上的攀登和对外面世界的沉思，我们就会明白灵魂向理智领域的攀登，从而不会错过真理。

在可知领域中，善之理念乃是我们探究的极限，并且几乎不能被把握到。不过，只要能把握到它，我们一定会认为它是一切真和美的东西的根源，它在可见世界中产生出太阳与光，在可知世界中产生出理性与真理。无论在私人领域还是公共领域，凡是想以智慧的方式行事的人都必须关注善之理念。假如这就是完全不同于无知的教养之功能，那么，还有什么别的事情比追求哲学和教养更值得去做呢？那些对于大众而言更值得做的事情实际上丝毫无益于幸福。

[1] 参考柏拉图《国家》514a—517c。

[2] 荷马《奥德赛》，11.489。

第十六章 哲学让灵魂之眼转向善^[1]

如果这些事情是真实的，我们就不能相信教养（教育）^[2]的本性是像有些人所论断的那样。其实，教养并不是把知识往心智里面灌输，就像把视力安装在瞎了的眼睛上面一样；相反，我们目前的思考让我们明白每个人的灵魂内在地就具有一种用以学习的能力。正如我们认为如果不转过整个身体就无法使人的眼睛从黑暗转向光明一样，我们的灵魂也必须从有死的和生成变化的世界转开，这样才能领会到真实的世界以及其中最明亮的部分，亦即我们称为善的东西。这种旋转或颠倒的过程必须交付给一种技艺，这种技艺教会我们以什么方式可以最有效地得到扭转。^[3]它的任务不是在人身上灌输视觉能力，而是首先假定人本身就拥有这种能力，只是暂时没有处在正确的方向，而它的目标就是治疗这个缺陷。

尽管灵魂中的其他各种德性与身体中的德性有些相似，因为它们不是先天存在于灵魂之中的，而是通过长期锻炼才形成的，智慧这种美德一定属于更神性的实存；这种实存从来不会缺乏实在性，只会在不同的状况下变成有利或有害。你一定知道那些机智而邪恶的人的小小灵魂具有怎样锐利的观察力，它们能敏锐地看到事情的倾向。这证明它们的观察力丝毫不弱，尽管它们被迫服务于邪恶。所以，它们的观察力越敏锐，就越会做出更多的恶事。假如从小就把这些品性剪除掉，斩断这些吃喝玩乐的习性，让灵魂之眼睛从低处转向高处，那么，他们就会从这些罗网中解脱出来，看到真实的世界，这些人的灵魂在追求美德的时候也会具有同样的观察力。由于我们“天生”就有这些坏品性，所以也就不难看出哲学有多么重要的功能。因为，哲学的主要功能就是净化灵魂在出生时所受的玷污，使理性能力赖以依托的灵魂得到纯化。通过实践正义和其他美德而生活，并为之而死，这是一种最好的生活方式；假如我们希望变得真正幸福，我们就必须遵循这种生活方式。

[1] 参考柏拉图《国家》518b—519b。

[2] paideia.

[3] 智者（sophist）宣称能够把科学知识灌输到灵魂中；但是柏拉图的证明显示，认知的能力以及理性之官能乃是每个人的灵魂所固有的，正如洞穴中的囚徒本来就有眼睛和视力一样。学习意味着回忆的学说所表达的是同一个意思。参阅《美诺》81a和《斐多》72e—76d，尤其是73a。

第十七章 用比喻的方式劝人节制

如果我们的听众还希望从毕达哥拉斯派或者其他人的古谚和传说中得到启发，那么，从这里也可以得到一种规劝。把那些不缺乏任何东西的人们称作幸福者是对的，而那些欲壑难填的人是危险的和难缠的。

[1] 欧里庇得斯说的下面这句话实在是没有错：“有谁知道生活就是将死，而将死就是生活呢？”[2] 如果我们所有人的确死了，我们的身体本身就是坟墓，并且灵魂中欲望所在的部分自然倾向于左右摇摆，那么，人们对此会感到惊讶。有一些聪明的西西里人和意大利人把这个编成了故事，用来玩语言游戏。有一个思想家把灵魂说成一个罐子，愚蠢的人就是未成形的罐子，那些放纵和不节制的灵魂就好像充满了漏洞的罐子，因为它不可能得到满足。与大众的意见不同，他表明：在冥府（意思是“不可见处”）中，那些未受启蒙的人是最可悲的，他们被迫用漏罐打水装到带孔的筛子里面。其实，他用筛子来比喻灵魂，愚蠢者的灵魂就像带有很多孔的筛子一样，由于充满疑惑和健忘而不能守持任何东西，亦即它不足以接受和保留知识。尽管这听上去很怪诞，但其实清楚地表明了我想要说明的东西。也就是说，人们必须选择有秩序的和有规律的生活，满足于其所拥有的东西，而不是沉溺于永无止境的放纵。

从下面这个材料中我将给出另一个说明。请考虑一下，我们或许可以把节制和自我放纵这两种生活方式用下面这个方式来进行比喻。有两个人分别有几个罐子，其中一个人的那些罐子是完好的，它们分别装着酒、蜜和奶，还有许多其他珍贵的、只有辛苦劳作才可取得的琼浆玉液。这个罐子盈满的人不再为寻获这些东西而烦恼，他平静地对待这类东西。但是，另一个人费尽千辛万苦去寻找这些佳酿，奈何他的容器崩裂朽坏，被迫昼夜不断往里面填充，受尽折磨。如果这就是这两种人各自的生活方式的实质，你会认为自我放纵的人比有节制、有分寸、有规矩的人更幸福吗？其中一个人的生活是这样的：你越是灌输得多，它浪费得越多，它有足够大的孔可以让液体流失，这无非是像贪婪无度的禽兽一样的生活；另一个人的生活只要给它填充上属于它自己的滋养，它就会永久地保持充盈。[3] 这就是劝人追求美德的一种古老的规劝方式。

[1] 扬布里柯这里所依据的是柏拉图《高尔吉亚》493以下。

[2] 《波吕伊多斯》（Polyidus）残篇第七。

[3] 这个毕达哥拉斯派的寓言的意思是：我们被说成是要死的，因为灵魂分有非生命。正如柏拉图所说，身体是我们携带着的坟墓。然而，冥府是不可见的和幽暗的，因为我们被置于幽暗之中，灵魂处于被身体所奴役的状态中。这些罐子也就是各种欲望。受了启蒙的人也就是具有完善知识的人，他们灌注完好的罐子，因而他们的罐子是充满的。也就是说，他们具有完满的美德。但是，没有受启蒙的人所拥有的罐子是有孔的，他们的罐子永远不会充满。参考奥林匹奥多洛（Olympiodorus）的相关记载。

第十八章 灵魂与身体一样需要健康

还有一种与此相似的规劝方式，这就是从比较清楚的身体方面的好坏来类比灵魂方面的好坏，以这种方式来使我们的意志发生转变，从邪恶、卑劣和低贱中扭转过来，从而尽全力获取好的东西，把我们的心智与好的东西绑在一起。假如我们必须避开身体方面的情欲和疾病，我们就更需要避开灵魂方面的情欲和疾病。不正义乃是灵魂的一种疾病，染上这个疾病的人是难以忍受的。假如身体处在不和谐的状态，并且影响到灵魂的完善，那么，我们在这种灵魂状况下的生活就必定不会是健康的生活。让我们再从同一个出发点来考虑下面这些事。^[1]身体只有在和谐和有序的情况下才能正常发挥作用，如果身体发生紊乱就不可能正常发挥作用，同样，将灵魂缺乏秩序就会变得恶劣，处于和谐有序的状态就是良好的。身体方面的和谐有序被称为健康和有力，将灵魂方面的和谐有序则被称为守法和法度。我们正确地将身体的良好状态称为“健康的”，因为它带来健康状态和身体方面的其他优点；同样，将灵魂方面的有序状态称为“法度”，因为通过它人才是守法的和有序的，而这也正是正义和节制。正因为如此，拥有知识和美德的人会遵从灵魂所发出的吩咐，并且言行一致。他的取舍都有章法，知道怎样向其他公民的灵魂灌输正义并清除其中的不正义，造就节制并且涤除放纵，造就其他所有美德而清除所有邪恶。试想一下，将大量好东西拿给一个生病的小孩去吃喝，这会给他带来什么好处呢，有时难道不是适得其反吗？

我断定，一个身体状况恶劣的人活着并没有什么好处，在这种情况下他的生活会是可怜的和恶劣的。当一个人处在健康的状态，医生会尽可能允许他满足食欲，比如在他饿的时候愿意吃多少就吃多少，在他渴的时候愿意喝多少就喝多少，但是当他处于疾病状态时，医生就决不会允许他这么做，亦即不会允许他放纵他的食欲。同样的情况也适用于灵魂方面。当灵魂处在恶劣状况中，亦即处在愚蠢、不正义和不虔敬状态时，我们必须禁止它放纵它的欲望；除了可以使它变得更好的事情之外，不能让它做任何事。限制一个恶劣的灵魂满足其欲望也就是一种惩罚。对于无限制的自我放纵和纵欲的灵魂而言，限制或惩罚对它而言是更好的事。甚至大众也这么想，和谐和秩序应该引领着不和谐和无秩序的人。因而，正义和节制无论如何必须受到培养和实践，不正义和无节制则应该受到惩罚和限制。这就是我们在这个问题上的主张。

[1] 参考柏拉图《高尔吉亚》504a—505b。

第十九章 灵魂的美德胜过其他各种好处

人们也可以将灵魂中的各种善单独提出来讨论，说明其中哪些是完美的，哪些是幸福的本质特性。灵魂胜过身体，正如灵魂的各种善胜过身体的各种善；身体方面的善相对而言没那么重要。然而，灵魂方面的各种善应该受到最高的尊重。所以，善与快乐不是一回事，追求快乐不是因为善，追求善也不是因为快乐。令人快乐的东西通过其在场而带来快乐，善的东西由于其在场而使我们变善。我们与其他一切善的事物都由于获取一些德性而具有善的品性。但是，无论器具、身体还是灵魂的德性都不能出于偶然而达到最好，而只能由于特殊的安排和技艺才能达到最好。每个事物的德性都意味着秩序与和谐。每一个事物里面的和谐有序的因素才使得这个事物是好的，因而，灵魂处在有序和谐的状态比缺乏秩序的状态要好。具有秩序的东西是有条理的，有条理的灵魂是节制的，有节制的灵魂是善的。

如果有节制的灵魂是善的，那么，处在与节制相反的状态下的灵魂是恶的，这无非是愚蠢和放纵的灵魂。实际上必定如此。还有，有健全理智的人对神和人都会做正当的事，假如某个人对神和人都做不正当的事，那么，他一定不能被说成具有健全理智。当一个人对人做正当的事，他的行为就是正义的；当他对神做正当的事，那么他的行为就是虔敬的。做正义和虔敬的事的人必定是正义和虔敬的人。还有，这样一个人必定也是勇敢的，因为节制和自制并不在于避免不应当做的事，而是在于追求自己应当做的事，无论这事是快乐的还是痛苦的，都应该响应义务的号召。因而，节制的人必定同时是正义、勇敢和虔敬的人，他达到了完满的善，而善的人所做的一切事都是高尚的，高尚的人乃是幸福的；坏人和作恶的人乃是悲惨的，后面这种情况一定属于心智处于放纵状态的人。所以，每个希望得到幸福的人都必须服从于节制，按照节制行事，尽可能离放纵远一些，这样他就不会受到惩罚。如果一个人要获得幸福的机会，他就必须让自己或任何与自己相关的东西都受到正义的检验。

在我看来，这应该成为每个人一生关注的焦点，他应该把所有力气都花在这上面，通过这样行事，以使得“正义”和“节制”成为自己的本分。如果他要得到真正的幸福，他就不能让自己的欲望失去控制，不能试图满足自己无休止的恶念，不能过一种强盗的生活。否则的话，他不论对于其他人而言还是对于神而言都是可憎的，他不可能有朋友，而没有朋友的人要获得友爱是不可能的。然而，哲人们告诉我们无论天与地，还是神与人，它们都通过友爱、秩序、节制和正义而处在一起，这就是为什么他们将宇宙称为“秩序”^[1]，而不是称作“无序”或“散乱”。那

些不关注这些事情的人忽略了天体和大地在几何意义上的平衡。^[2]他们认为应该培养一种非平衡的精灵，亦即获取超出自己应得份额的这种欲望，因为他们不懂得几何学，而这其实是一种关于幸福生活的普遍理性或法则。这些人愿意毫不高尚地活着而不愿意高尚地去死，愿意使他们的子孙后代因为祖先的不光彩而遭受坏名声。辱没自己种族的人的生活乃是不值得过的，这样一个人无论在人世间还是诸神所在的领域都不可能有自己的朋友。^[3]

每个人只要去做事，就一定要出于美德去做，认识到以下这点：如果缺乏美德，那么所有财富和追求都是低贱和可耻的。财富并不能给一个怯懦的心智带来荣誉，这样一个人的财富并不服务于自己。美貌和力量在一个卑贱怯懦的人那里可以被看作一种装饰，但它会是可耻的：因为它反倒使拥有者的怯懦更加明显。同样，如果知识脱离了正义和其他美德，那么它不是智慧而是狡猾。所以，要尽你最大的努力胜过祖先的荣耀；假如做不到，至少在公正这点上要赶上他们。因为这方面的胜利带来荣誉，失败带来坏名声。获得这个胜利的最有效方法是让你的行为和生活不辱没先辈的名声；要意识到这点，即对于一个具有自尊的人来说，不是靠自己而是靠祖先来获得荣耀是不光彩的。父辈的荣耀的确是巨大的财富，但是只会享用这种财富，而不会给后代留下财富，这同样是卑劣和不光彩的。每个人都要从自己开始来获取各种好事物以及让人得享荣耀和幸福的东西。古谚说得对^[4]：“万毋过度。”一个人把幸福建立在自己的努力之上，而不是依赖于别人，或者依赖变动不居的运气，那么，这个人的生活就注定会很好。他是节制、勇敢和智慧的，在他的财富得失之际，在他的儿女降生或夭折之时，他都会谨记这句古谚：“宠辱不惊”，因为他只依靠自己。所以，我们在临死之时或患病之际都最好不要过度悲伤。一个人要坚信这点，即善人是有福的和幸运的，因为他是节制和正义的，无论他是强壮还是弱小，无论他是富裕还是贫穷。^[5]如果他是一个不正义的人，即使比克尼拉斯（Cinyras）^[6]或米达斯（Midas）还富有，他都会是不幸和可悲的。

有位诗人的话是对的，他说，“无论一个人成就了多少大事，只要其中缺乏正义，我就不会去赞颂他”，而要让“那个奋力抗敌的人成为正义者”。但是，对于不正义的人，我不会让他敢于“正视淋漓的鲜血，胜过色雷斯的北风之神”。永远不要让任何不善的东西成为这个样子。

许多人口中所说的“好东西”并不是真正的“好”或“善”，因为他们首先将“健康”放在第一位，然后是“美貌”，第三是“财富”，然后是其他各种东西，如有很好的视力或听力，或总体而言有很好的感知能力；或者，有些人认为“好”就是像僭主一样为所欲为。在大众的想法里面，至福就是拥有上面所有这些东西，而且在获得它们的同时可以长生不死。但是我断言，上述这些东西对于一个正义和虔诚的人而言是最好的财富，但是对于一个不正义的人而言，这些东西，甚至是健康，全都是最大的坏处。因为一个没有正义和美德的人即使拥有好的悟性和感知能力，或者拥有许多所谓的财产，他的长生不死反倒是最大的恶，要是这

恶人死得早反倒没那么糟糕。我断定罪恶对于那些不正义的人而言乃是良善，而只对正义的人而言才是罪恶；同样，良善对于好人而言乃是良善，但对于恶人而言反倒是坏处。生活在不义之中的人必定生活在卑劣中，然而，卑劣必定带来痛苦，因而对他自己也是不利的。假如我们肯定正义的生活是最幸福的，这一定没错。如果各种好东西由于美德而内在于生活之中，那么，真正的好东西和纯粹的快乐只出现在哲学家（爱智者）那里。所以，那些追求真正幸福的人要选择一种有美德的生活。

[1] kosmos.

[2] 参考柏拉图《高尔吉亚》507e。

[3] 参考柏拉图《美涅克塞努》246d—247b。

[4] 参考柏拉图《美涅克塞努》247e—248b。

[5] 参考柏拉图《法律》660e—662a。

[6] 在希腊神话中，克尼拉斯是阿波罗的儿子，塞浦路斯的国王，以富裕著称。

第二十章 社会生活的秩序需要哲学

我认为，通过忠告的方式来进行规劝在这个时候是恰当的，它与劝人追求正确生活方式的箴言最终合并在一块了，这尤其表明了关于哲思的各种规劝不是杂乱无章的，而是相互协调的。按照这个观念，我们将从最杰出的箴言出发来进行规劝，亦即我们必须虔敬。除了崇拜者变得与被崇拜者相似之外，虔敬再不能通过别的方式来完成。对于实现这种相似性而言，没有任何别的东西比哲学更有效果。

这里尤其有必要说明一件重要的事情。谈到真理，无论关涉到神圣事务中的诸神还是关涉到人类事务中的人，它都把我们导向属人的和属神的各种善。真理具有这样的性质，但是它只有通过哲学才能达到，因为唯有哲学家（爱智者）才是爱真理者。此外，每个人都应当知道法律的作用，而且应当知道这种作用如何对他有用。但是，除非我们认识并实践美德，否则我们就不可能懂得这点。我们正是通过与法律相似的美德才反思到法律的作用。但是，美德的培养和实践来自哲学，通过哲学的引导我们才能达到这点。

我们还有必要知道怎么与别人相处。但是，要做到这点，我们必须探索和发现哪些事情对于所有行为而言都是恰当和正当的，把握哪些东西应该归因于哪些人，并且了解哪些人具有哪些不同的风俗习惯和本性，领会灵魂的各种能力以及适合它们的各种话语。如果没有哲学的帮助，上述这些事情就不可能做到，所以，哲学在这些方面是最有用的。

如果关于勇敢方面的法律命令我们应该抵御野蛮和残暴的人，并且控制最凶险的动物，那么，我们就必须无畏地接受这个任务，让我们来看看什么学问可以帮助我们实现这个目标。在我看来，除了哲学之外别无他者。因为哲学努力实践忍耐和藐视死亡，在整个生命中培养自制，高尚地承担劳苦和困难，完全看轻快乐。所以，唯有追寻和领会哲学的人愿意参与所有属神的和属人的各种善。总的来说，无论一个人希望做什么，只要他想做得最好，他就一定需要通过智慧、勇敢、口才和其他全部或部分美德才能实现他的目标。

一个人首先要“出生”，这有赖于偶然性或运气。但是，还有一些确定的事情掌握在人的能力范围之内。一个人有可能成为追求美好事物和热爱劳动的人，他也有可能从小就献身于追求知识并且之后一直坚持。假如他缺乏其中某一项，那么他就难以达到最高的目标；反之，如果他具备所有这些东西，那么他就会在自己的事业上达到完满。如果对其他学问的掌握尚且是这种情况，那么，哲学作为一切学问中最优越的学问岂不更是如此？为了哲学的缘故，我们应该愉快地接受一切劳苦，花最多的时间来学习它，用最大的热情来掌握它。

如果一个人在某个时候想在社会中获得好名声，想通过自己的真实

品性而获得尊重，那么，他必须从年轻的时候起就持之以恒地为这个目标而努力，而不能时常间断。因为一个人要达到这个目标必须花很长时间，而且必须自始至终都为之奋斗，这样，他将因为受到信任而获得实实在在的声誉。人们不会出于那些自己不羡慕或不褒扬的东西而产生嫉妒，也不会由于被他们错误地贬抑的东西而产生嫉妒。人们对胜过自己而获得特别荣耀的人感到不惬意，因为他们觉得别人这样做损害了自己的利益；但是通过长时间一点点的影响，他终于勉强表示赞赏。在这个时候，他才不怀疑这个人的确是其所表现的那种人，而不是通过伪装而猎取他人的赞扬，不是通过给出诚实的外表来欺骗他人。我前面已经提到过，实践美德的人带来信任，并且为自己赢得声誉。

由于事实的力量，人们不会长期沉溺于嫉妒，也不会一直相信自己受蒙骗。长时间将精力花在一件工作上，这种努力要通过长时间的考验，短时间做不到这点。对于演说术而言，假如有一人透彻地学习了，他可能在短时间内就可以赶上他的老师。但是，对于依赖于大量善行的美德而言，如果一个人开始得太晚，他就不能够取得完善；这也不可能在短时间内做到，他必须在美德的陪伴下成长，避开各种坏的行为和习惯，尽力培养和实践好的行为和习惯。但是，在短时间内，人们会责难他是在猎取名声。因为人们不太乐意接受在富裕、智慧、优秀和勇敢等方面的短期速成。说实话，除非通过哲学的帮助，否则我们不可能获得坚定和不屈的好习惯。所以，从这个前提中我们可以清楚地得出结论：如果我们希望变得完善并且获得真正的荣耀和幸福，那么，我们除了进行哲思之外别无他途。

此外，这个规劝还得出一个结论，即当一个人追求某种东西，无论是口才、智慧还是强壮，他都必须尽最大的努力，而且这个追求必须遵循法度并服务于一个良好目的。如果一个人利用现有的好东西非法地谋求不正义的目标，这个行为会是一切行为中最坏的行为，而且还不如没有这个好东西。如果一个具有这些好东西的人正当地使用它们，那么他会是至善的；相反，假如他错误地使用它们，他会是至恶的。我们要把那个追求一切美德的人看作最好的人，因为他事实上最为有益。

如果某个人通过给钱的方式帮助贫穷的邻居，他可能会陷入糟糕的境地，因为他通过赠送把钱花掉了，因而不可能使财富积累到永远花不完的数量。[这样，如果美德在于纯粹的给予，那么不能进一步给予的人就会是糟糕的。]如果某个人积累了财富，这又会带来第二种坏处，因为他可能从富裕变成贫穷，从拥有一切到丧失一切。一个人怎样才能通过别的方式而不是通过分发财富来造福人类呢？如果一个人慷慨地进行奉献，他怎么才能不至于匮乏呢？实际上，如果有正义和法度的帮助和指引，他就可以做到这点。正义乃是国家与国家之间、人与人之间的纽带，也是政治自身的基础。

从下面这种考虑出发也可以得到同样的结论。假如哲学真的提供出生活中所有事物的正确用法，并且提供出我们称为“法律”^[1]的合理分配方式，那么，那些希望分享完满生活的人除了进行真正的哲思之外不应

该干别的事。实际上，每个人都应该对自己有一个完善的管理。假如一个人不屈服于令人腐败的金钱，那么他尤其能做到这点；而且，他的灵魂会尽全力去领会和实行正义与美德；尽管许多人在这点上是软弱无力的。他们由于这点招致了责难。也就是说，他们“热爱灵魂”^[2]只是因为灵魂与生命是同一回事；他们离不开滋养生命的灵魂。另一方面，他们“热爱财富”^[3]，为了抵御危害生命的东西。然而，这些东西是什么呢？疾病、衰老、变故或惩罚。这里我并不想说由于犯法而招致的惩罚，因为这是应该被预见和避免的，而只是提及诸如火灾、家畜的死亡或者其他天灾，有些关于身体，有些关于灵魂，还有些关于一般的财物。正是由于这些事情，每个人都追求财富以便当不幸降临的时候他可以弥补损失。

正如前面所说，还有另一些事情也激发人们追求钱财，如在行业竞争和权力斗争当中，他们会认为钱财非常重要，因为钱财恰好是这些事情的产物。但是，真正有美德的人并不用外在的声誉来装饰自己，而是用自己的美德来装备自己。由于哲学是一切好东西的原因，它使我们摆脱对外在事物的欲望和享用，因而它最有助于人们获得幸福生活。

至于对生命的热爱，一个人可能相信这是天然的倾向。除非一个人被谋杀或死于疾病，否则他躲不开晚年和余生，故而尽力挽留生命的人可以有很好的借口。但是，风烛残年对于人而言乃是一件坏事情，况且又不可能有尘世的不朽，再加上老年痴呆，言语和行动能力的衰退，那些纯粹想维持肉体生命的人其实没有多少理由。很显然，大多数人宁愿忍辱守住残生，也不愿意用此生来换取永恒的福祉。^[4]如果唯有哲学才能激发人沉思死亡和看轻死亡，把人引向不死和永恒的生命，让我们获得关于理念或永恒本原的知识，并规劝我们模仿这些理念，那么，哲学在一切事物当中就是最有用的东西。

我们不应该鼓励人们变得贪婪和自私，也不要把傲慢考虑为一种美德，更不要把守法看作一种怯懦。因为这些想法乃是最恶劣的，罪恶和灾难就是从这些想法中产生出来的。假如人由于其天性不能单独生活，而需要与他人共处，而且，由于这种共处的缘故，一切生活都是有规则的；他们所发明的一切技艺也是一样，社会在没有法律的情况下不可能存在，因为缺乏法律的社会比个人单独生活更不利，正因为这些缘故，在人们当中要有法律和正义，这些东西是不可能被消灭的，因为它们本性上就是永恒的。

假如某人从一开始就获得下面所说的这种本性，亦即他的身体不会由于疾病或其他原因而受到伤害，他在身体和灵魂上都是坚不可摧的，对于这样一个人而言，他可以高高在上傲视一切，因为这样的人犯了法也可以逃脱惩罚。但是，并没有这种类型的人。因为如果真有这种类型的人，他不需要法律和正义的帮助，这样他可能暂时会是安全的，如果不然，他就逃脱不了惩罚和伤害。每个遵守法律的人都会把这个逃脱法律的人视为敌人，众人会通过计谋或能力将其击败并制服。因而，强力自身看起来是通过法律和正义来得到维持的。即使不考虑这些东西，正

义的东西由于其自身也会被人选择，我们自然地就倾向于培养和获取正义。因此，即使实行正义不能带来任何外在的好处，甚至有些人因此丧失一切好处，我们也仍然必须正义地行事，因为这对于每个人而言都是最重要和最可贵的。

人们必须了解“守法”^[5]和“违法”^[6]之间的区别，了解守法无论对于个人还是国家都是最好的，而违法是最坏的。罪恶和伤害都来自违法。我们首先来指明守法所产生出来的结果。首先，守法产生人与人之间的诚信，而诚信对于所有人都是有益的，它是一种最高的善。由于诚信，好东西才成为人们共有的；哪怕这些东西很少，只要得到公平的分配，人们也会感到满足。与财富和生命相关的那些偶然的运气，无论有利的还是有害的，都要接受法律的管理。好运是稳定的，不受厄运的干扰，而厄运会因为（守法所产生的和诚信带来的）好运而得到改善。所以，将时间花在守法之事上面是不会引起争议的，但是把时间花在别的地方却会引起争端。

遵守法律的人可以避免众多的麻烦，从而活得最为惬意。因为争端和诉讼所带来的困扰是最让人不快的，而公正的行为是最令人愉快的。有些人纯粹只爱做梦，他们设想人类不再会出现恶，他们可以无须恐惧和不带悲伤地得到并且享受自己所要的东西；然而，那些正义地生活的人不会在突然的恐惧中醒来，因为他们知道，梦中的快乐需要用白天来换取；他们会在满足和平静中醒来，并且从事自己的工作；他们通过对好生活的憧憬来缓解劳作之苦，守法是所有这一切的原因。

那些对人类产生最大危害的东西，如战争，它带给那些违法者的打击要大一些，而对那些守法者的打击要小一些。实际上，守法还带来其他许多好处，它给生活带来舒缓和保护，给困境带来慰藉。

反之，“违法”产生的是各种危害。首先，它使得人们没有时间去做好事；他们（不守法的人）致力于那些最可恶的事，制造麻烦^[7]而不是善事^[8]。这些人通过诡计和吝啬而囤积居奇，垄断财物而不用用于公共福利；于是，尽管物资丰富，却流通不足。在“违法”状态下没有稳固的繁荣，只有变幻莫测的不确定性，所以，不论好运还是厄运都不会带来好结果。在这种情况下，灾难不会得到排除，只会由于狡诈和诡计而加剧。

对外战争和内战常常是由同一个原因造成的，亦即每当人们彼此要阴谋诡计的时候；他们彼此躲闪，整天算计如何对抗另一方。他们不仅在醒着的时候不能领略到心灵的愉悦，甚至在睡觉的时候也不得安稳，他们回忆起种种罪恶，惶恐不安，所有这些和上述的那些罪恶都是起源于“违法”。

“专制”^[9]这种如此巨大的恶，它得以产生的原因就是“违法”，没有别的原因。有些人错误地认为“僭主”^[10]产生于别的原因。还有些人觉得，人们不是由他们自己而丧失了自由，而是由于僭主的压制才丧失了自由。这种想法也是不对的。无论谁认为君主或僭主产生自别的原因，

而不是“违法”和贪欲，那么他就是傻子。当每个人都追求恶的东西，这时候就产生了一个统治者：因为人离开法律和正义就不可能生活。但是，当大众疏远了法律和正义，那么对它们的守护和监管就落在了少数人手上。要不是保护多数人的法律遭到沦丧，政府怎么会落到单个人的手里呢？颠覆正义和法律的人既然能从大众那里攫取权力，他在众人当中必须强硬异常，但是，他像其他人一样也是肉长的，因而他不可能做到这点。可是，在众人废弃法律的时候，他就可能建立独裁。然而，对于这个事实，一些人毫无所知。

因为“违法”是这些坏事的原因，而“守法”是那些好事的原因，所以，除非一个人把法律当作其一生的指引，否则他不可能获得幸福。这就是指引什么事该做而什么事不该做的正确道理^[1]，它关涉到天下、国家和家庭等各方面，关涉到每个人的每一个行为。如果这个道理关涉于善与恶，关涉于高尚与卑劣，那么，它除了通过健全地进行哲思之外就没有别的途径可以获得，即使获得了也无法贯彻实施。因此，哲学应该优先于其他一切人类事务而得到培养和实践。

[1] nomos.

[2] philopsychein.

[3] philochrematein.

[4] 扬布里柯的这段文字如其他多处情况一样，有残缺脱落之处。

[5] eunomia.

[6] anomia.

[7] pragmata.

[8] erga.

[9] tyrannis.

[10] tyrannos，或译：专制者，独裁者。——中译者注

[11] logos orthos.

第二十一章 毕达哥拉斯派的信条

最后一种规劝方式基于一些象征性的信条^[1]，其中有一类专属毕达哥拉斯派而极少见于其他各派，另一类是大众化的并且为其他学派所共有，第三类处在两者之间，它既不完全属于毕达哥拉斯派，也不完全是大众化的，而且与其他各派有些关联。在所谓毕达哥拉斯派的象征性信条当中，有一些看上去拥有某种特殊的规劝作用，值得记录；我们附上一个适当的解释，希望通过这种方式给读者一种关于哲学的更充分的规劝。我们会给出一些流俗的解答或对各种哲学都共通的解释，这些东西必须看作与毕达哥拉斯派的旨意有所不同。不过即使这样，在我们介绍这些人关于特定信条的主要观点的时候，它仍然是专属毕达哥拉斯派的，与其他哲学家完全不同。这种方法将不知不觉地把我们从流俗观点中引开，使我们接近其他哲学家的观点，最后达到专属毕达哥拉斯派的规劝，仿佛它是我们由低往高、从下往上攀升的一座桥梁或一个梯子，吸引并引导着所有真正献身于哲学的人的心智。这些信条正是为了这个目标，模仿我们前面所说的东西做出来的。

古代思想家，包括毕达哥拉斯的同时代人和门徒，大多不用通行或流行的体例来写作，不用其他作家通常使用的容易理解的方式来写作，那像是试图让别人很容易就可以领会他们思想的方式，相反，他们应和于神秘的缄默，毕达哥拉斯称这个神秘为法则；他们使用一些奥秘的和外人难以理解的方式，通过象征性的信条把他们的思想和道理隐蔽起来，不让外人知道。所以，那个能领会这些象征性信条的人可以通过明晰的解释透露其中的含义，而那些看不懂这些象征性信条的人们会视之为空洞可笑、无聊啰唆的话。[但是，假如它们得到正确的解释，从而即使对大众也变得清楚明白，那么，人们就会发现它们类似于一些预言，类似于阿波罗的神谕。这时，它们会揭示出一种令人钦佩的意义，并且在博学者的心智中产生一种神圣的激励。]^[2]

为了让人们了解这些象征性信条的最大作用，为了让它们的规劝作用变得明显，我们将按照外传的与口头传讲的方式，不遗漏那些内部秘传而非外传的东西，给每个象征性信条一种解谜或诠释。下面就是需要加以阐明的一些象征性信条。

1. 在进入神殿做礼拜的时候，既不要说也不要做任何俗世生活之事。
2. 不要粗心大意地进入一所神殿，也不要粗心地敬拜，甚至不要粗心大意地站在神殿门口。
3. 要赤脚进行献祭和敬拜。
4. 不要怀疑一切与诸神相关的奇迹以及神圣的教义。

- 5.要离开大路，走在小径上。
- 6.拒斥美兰奴鲁（Melanurus），因为它属于尘世之神。
- 7.在你追随诸神之时，首先要控制住舌头。
- 8.当风在吹的时候，要敬拜声响。
- 9.不要用剑去斩火焰。
- 10.让你自己远离每个锋芒。
- 11.要帮助一个人挑起担子，但不要帮一个人卸下担子。
- 12.右脚要先穿上鞋，左脚要先伸到澡盆里。
- 13.不要在没有光的地方谈论毕达哥拉斯派的事。
- 14.不要在秤杆上行走。
- 15.离家远行时不要回顾，因为厄里倪斯^[3]会跟着你。
- 16.不要对着太阳撒尿。
- 17.不要用火炬打扫座椅。
- 18.要养公鸡，但是不要用它献祭，因为它献身于太阳和月亮。
- 19.不要坐在斛斗上。
- 20.不要养带爪子的东西。
- 21.不要分裂大路。
- 22.不要在你的屋里收留燕子。
- 23.不要戴指环。
- 24.不要把神像刻在指环上。
- 25.不要在灯光边看镜子。
- 26.不要肆意地笑。
- 27.不要在献祭的时候修指甲。
- 28.不要轻易用右手与每个人握手。
- 29.当你起床时，要整理好被子，抹掉痕迹。
- 30.不要吃心脏。
- 31.不要吃脑子。
- 32.唾弃你剪下来的碎发和碎指甲。
- 33.不要接收厄里提诺^[4]。
- 34.在灰烬中抹掉锅的印子。

35.为了生育，不要接近带金子的东西。

36.把图形和梯子看得比图形和三个奥卜尔^[5]更贵重。

37.禁吃豆子。

38.在你的院子里移植锦葵，不要吃它们。

39.禁吃活物。

所有这些信条都规劝人追求美德；其中某个特定信条引导人追求特定的美德。对于哲学的各个部分和不同分支的知识而言，不同的信条有其各自的适用性。例如，第一个信条把人导向虔敬和关于神的知识。

信条1

“在进入神殿做礼拜的时候，既不要说也不要做任何俗世生活之事。”这表示：人们应该纯粹和纯洁地对待神圣者自身，用洁净的方式与洁净者沟通，避免把人间俗事带到神圣的礼拜中来，因为这些东西完全是外在的，两者相互对立。这还非常有助于知识的获得。因为对于神圣者而言，知识应该不夹杂人类的臆见或对外在生活的关注。所以，这个箴言无非是嘱咐我们：神圣的道理和圣洁的行为不能与人类之摇摆不定和脆弱不堪的方式和习惯相混淆。

信条2

第二个信条与前一个是协调一致的，“不要粗心大意地进入一所神殿，也不要粗心地敬拜，甚至不要粗心大意地站在神殿门口”。如果相似者总是与另一相似者友好地联结在一起，那么很显然，由于诸神在大全中具有最首要的本质，我们就应该把对他们的崇拜当作首要的目标。但是，为了其他某缘故才这样做的人却错把万事万物中最优先者摆在次要的行列上了，从而颠倒了整个宗教崇拜和认识的秩序。除此之外，把属于次要的人类功利方面的好处摆在前面是不恰当的，这就是说，让我们人类的事情或观念优先于超越者的地位，这是不对的。

信条3

“要赤脚进行献祭和敬拜”，这个信条所蕴含的规劝也出于同样的目的。因为这个信条表示，我们应该以谦逊和规矩的方式，而不是以一种俗世的和越出规矩的方式，来崇拜诸神并且获得关于他们的知识。它还意味着：在崇拜诸神和领会关于他们的知识之时，我们应该从束缚中解脱出来，恰当地得到解放。这个信条还带有这种规劝，亦即献祭和崇拜

不仅要通过身体来进行，而且要在灵魂的活动中进行，以便这些灵魂的活动既不受情欲的羁绊，也不受身体方面的缺陷的羁绊，而且还不受外在环绕着我们的变易过程的羁绊。属于我们的一切事物都要以恰当的方式得到解放，并努力与诸神相结合。

信条4

“不怀疑一切与诸神相关的奇迹以及神圣的教义”，这个信条也规劝人追求同样的美德。因为这条教义崇敬和展现诸神之超越性，给我们提供了通达神圣的门路，让我们想到我们不应该用我们的判断力来评价神的大能。尽管我们的本性中或许有许多突出的才能，但是，由于我们的俗世生活，由于我们总是处在生长和消亡之中，由于我们短暂的生命，由于各种疾病的影响，由于我们生活环境的有限，由于我们的重心倾向于落在中间，由于梦幻、贫穷、过饱、愚蠢和不听劝告，由于灵魂的一切障碍和其他各种环境，有些事物仍然对我们显得难以理解。我们完全不能达到神的地步，我们既没有他们的能力，也没有他们的美德。

这个信条以特殊的方式揭示了关于万能的诸神之知识。它规劝我们不要怀疑一切与诸神相关的事。此外，它还加上了“神圣的教义”，这就是毕达哥拉斯派的哲学。这些由各种学问和知识所捍卫的教义是真实不虚的，有多方面的证明可以确证，具有必然性。此外，这个信条还能够规劝我们追求关于诸神的知识，有了这种知识，我们在论说诸神的时候就不会盲目。它还规劝我们寻求与神圣教义有关的东西，以及关于它的学问。唯有这种学问才给予研究和沉思一切实在的人以视力和光线。有一件事只有在享有学问的情况下才能得以实现，这件事情就是：不怀疑诸神的本性、实在和能力，不怀疑那些对于未入门者显得不可思议的毕达哥拉斯派学说。所以，“不怀疑”这个训诫相当于“分享并持有”那些你不可不信的东西，即那些学问和科学的证明。

信条5

“要离开大路，走在小径上”，我认为这个信条与前一个信条的目标是一样的。因为这个信条规劝我们放弃大众的或纯粹尘世的生活，吩咐我们追求独立的和神圣的生活。它还表示：要看轻大众的意见，并且看重隐秘的和神秘的东西。这样，我们要轻视单纯俗世的快乐，热切追求符合神圣意志的幸福的处世方式。这等于规劝我们放弃流俗的处世方式，代之以神圣的宗教生活，从而实现对流俗生活的超越。

信条6

“拒斥美兰奴鲁（Melanurus）^[6]，因为它属于尘世之神”，这个信条也与前一个相似。它规劝我们迈向天界之旅，与精神性的诸神相联合，从物质本性中脱离出来，走向非物质的和纯粹的旅程。它还规劝我们以最佳的方式崇拜诸神，尤其要崇拜最重要的一些神。所以，这个信条规劝我们崇拜神，并且追求关于诸神的知识。下一个信条规劝我们寻求智慧。

信条7

“在你追随诸神之时，首先要控制住舌头。”因为智慧的首要事务是将理性扭转过来，返回其自身，使它不但习惯于向外延伸，而且完善其内部；这种扭转首先是回到自身，然后是追随诸神。因为当理性返回到自身的时候，没有什么东西比诸神更能完善它。

信条8

“当风在吹的时候，要敬拜声响。”这是一种神圣智慧的标记，它表明：我们应该热爱神圣实在和神圣力量的模仿者，并且变得更像神圣实在和神圣力量，还要用最大的热情尊敬和崇拜他们的活动与话语。

信条9

“不要用剑去斩火焰。”这规劝我们追求智慧。它使我们产生一种合适的观念，亦即不要对抗充满怒火的人的尖锐言辞。你常常会由于言辞激怒一个无知的人，而且会遭遇到可怕和令人不快的后果。赫拉克利特也证实这个信条的真实性，他说：“与愤怒搏斗是困难的，因为愤怒想要得到任何可能得到的东西，即使付出生命的代价。”他说得没错，因为发泄愤怒的人大大地改变了他们的灵魂状况，使得死亡胜过生命。但是，管好你的舌头，保持安静，那么在纷争中就会出现友爱，愤怒之火焰就会熄灭；你自己也不会显得无理智。

信条10

“让你自己远离每个锋芒”，这个信条与前一个是协调一致的。无论谁碰到锋芒，他都会受到伤害。这规劝我们要审慎，而不能陷入愤怒中。灵魂的锋芒，我们称为愤怒，它是缺乏理智和智慧的：因为愤怒像火焰上面的热锅一样，将全部理智化成激情，并且失去判断力。所以，

一个人应该将灵魂建立在宁静之中，使它远离愤怒，就像不碰铜锣以避免发出声音一样。故而激情应该得到理性的抑制。

信条11

“要帮助一个人挑起担子，但不要帮一个人卸下担子”，这个信条规劝我们寻求坚韧。挑着担子的人表示承担劳苦的人，卸下担子表示休息和安逸。这个信条意味着：既不要让自己，也不要让别人染上懒惰和柔弱的处世方式，因为每一种有益之物都是通过劳动获得的。毕达哥拉斯派称它为赫拉克勒斯式信条，它已经被赫拉克勒斯的辛劳所确证。赫拉克勒斯经常投身于巨大的危险中，而且拒绝安逸。正确的处世方式得自工作和劳动，而不是得自怠惰。

信条12

“右脚要先穿上鞋，左脚要先伸到澡盆里”，这个信条规劝人寻求实践智慧。因为它劝告我们把正直的行为放在右手边，把该抛弃的坏行为放在左手边。

信条13

“不要在无光的地方谈论毕达哥拉斯派的事”，它专门规劝我们寻求有智慧的理性。它就好像灵魂中的光一样，给无边界者划定界限，带领它们从黑暗走向光明。所以，把理性看作生活中一切美好事物的统领是对的，这尤其符合毕达哥拉斯派的学说；这些东西在无光的情况下不可能被认识到。

信条14

“不要在秤杆上行走”，这规劝我们按正义行事，尊重公正和适度尤其于其他东西，认识到正义是最完满的美德，其他美德乃是对正义的补充，其他美德没有它就不会有任何益处。它还规劝我们要通过定理和科学的证明而不能只是肤浅地认识这种美德。然而，这种知识不是别的技艺，就是毕达哥拉斯派哲学，它比其他任何学问都要高一个层次。

信条15

“离家远行时不要回顾，因为厄里倪斯会跟着你”，这个信条与前一个具有同样的效果。因为它规劝人们寻求哲学，以及按照理性的自主，这个信条还清楚地表明探索哲学的人必须脱离一切物质性和感性的东西，真正地沉思死亡，义无反顾地投入到理智和非物质的实在之中，它们是永恒自身持存者。旅行是一种位移，但是死亡是灵魂从身体中分离出来；如果我们不借助感性和物质性的活动来进行真正的哲思，而是使用纯粹理性来领会真正实在的东西的真实性，那么，被称为智慧的东西乃是可达到的。既然献身于哲思，就不能半途而废，不能回到先前你所浸淫其中的物质性事物的领域。因为这种回撤会带来巨大的悔恨，而且物质性事物的黑暗性对于真正领会事物会带来严重的阻碍。这种悔恨就叫作厄里倪斯。

信条16

“不要对着太阳撒尿”，这规劝我们不要做任何野蛮的事，相反，要去沉思天空和太阳，思索照亮你的道路的真理之光；并且注意到，在探索哲学的时候不要让任何低贱的东西主宰你的心智，而是要通过沉思天界的事物上升到诸神与智慧之境。投身到哲学探究之中，通过蕴藏在哲学中的真理之光来净化你自己，全神贯注于这个事业，把握神学^[7]、自然哲学^[8]、天学^[9]和其他的“原因科学”^[10]，它们胜过其他一切学问，不要做任何野蛮和愚蠢的事情。

信条17

“不要用火炬打扫座椅”，这个信条也是为了达到同样的目标。因为火炬具有净化的本性，它像硫黄一样很容易着火，因此被说成是神圣的；这个信条规劝我们不要玷污火炬，因为它具有去污的本性。而且，这个信条还规劝我们不要玷污那种不容玷污的东西，违反它的本性。更重要的是，不要把智慧的特性与动物性相混淆。由于火炬的光明，它可以比作哲学；而由于座椅的低下，它可以比作动物性。

信条18

“要养公鸡，但是不要用它献祭，因为它献身于太阳和月亮。”这个信条规劝我们养育而不要忽视那些会死亡和毁坏的东西，因为它们宇宙之统一性、相互关联性、共通感受性和协调一致性的有力证据。它规劝我们把握哲学和关于宇宙之沉思。关于宇宙的真理从本性上是晦涩的，难以探究，不过它仍然有待人们主要通过哲学去探索和发现。因为通过其他的途径几乎不可能发现它。哲学从自然中领受特定的火花并且

把它光大为火焰，通过它所含有的各种学问或知识使它们更有活力。因而，我们应该进行哲思。

信条19

“不要坐在斛斗上”，根据前面所述，这个信条尤其表明了毕达哥拉斯派的特征。因为滋养物要用身体性和动物性去衡量而不是用斛斗去衡量，不要懒惰，也不要对哲学保持未入门状态；反之，要将你自己献身于哲学事业，关注你自己的神性部分，亦即灵魂，更要关注灵魂中的最高部分，亦即理性，它的滋养物不是通过斛斗来衡量的，而是通过理论和学识来衡量的。

信条20

“不要养带爪子的东西”，这个信条尤其属于毕达哥拉斯派。让自己变得慷慨和有集体心，让自己在给予和接受的时候没有吝惜和嫉妒；既不要永不知足地攫取每个事物，也不要把任何东西都给予出去。因为有爪子的动物的本性就是可以迅速和容易地抓取东西，但是不容易舍弃东西或将东西授予他者，因为它们弯曲的爪子是坚韧的，正如钩子被造成这样是为了方便钩住东西，但是除非向前松开否则不容易脱开。因为自然将双手赋予我们，以便我们按照法度进行给予和接受，自然还给予我们直的而不是弯的手指，因而我们不要模仿那些具有弯曲爪子的动物；反之，要相互传递，像给万物命名的人那样。把右手称作比左手更优秀，这不仅因为它更有能力获取，而且因为它更有能力给予。因而，我们应该公正地行事，并且要进行哲思：因为正义就是一种偿还和归还，通过相互的馈赠而平衡富余和不足。

信条21

“不要分裂大路”，它表明真实^[11]是“一”，而虚假^[12]是多种多样的。很显然，如果我们要正确地进行言说，那么，每个事物之所是只能以唯一的方式得到表述，但是，每个事物之所不是却能以无穷多的方式来表述。这“大路”指的就是哲学。所以，这个信条表明：选择其中没有分歧的哲学以及通往哲学的道路，在其中你不会遭受矛盾的学说；要追求通过数学和沉思所确证的、稳固的东西，即按照毕达哥拉斯的方式进行哲思。这的确是可能的。但是建立在物质的和感性的事物之上的所谓哲学，亦即心智不成熟者所持有的哲学，它教导说：神、各种性质、灵魂以及各种美德，总之，事物的基本原因，它们都属于物质方面。这种哲学是脆弱的和容易驳斥的；那些有识之士的各种反驳表明了这点。相

反，建基于非物质的、理智的和永恒的实在之上的哲学总是自身同一的，永不变更的；这种哲学与它的对象类似，乃是一贯的和稳定的，充满确定和不可动摇的证明。所以，这个信条规劝我们，在我们进行哲思的时候，要远离物质性的、多样的和可见的事物，将自己投身于非物质的实在，因为它们本性上就具有真实性和不可动摇性。

信条22

“不要在你的屋里收留燕子”，这规劝你不要允许懒散的、不能持之以恒的和不能坚定地跟随毕达哥拉斯派系的人接触你的教义。因为，由于这些学问的广泛和深奥，它们需要极大的热心和理智的劳累。这个信条用燕子来比喻懒散和不能持之以恒的人的形象，因为这种鸟在一年里面只有一个季节来我们这里并且只待很短的时间，却在很长时间内不在我们的视野中。

信条23

“不要戴指环”，毕达哥拉斯派欣然接受这一点，它带有以下这种规劝：一个指环像锁链一样环绕在佩带者的手指上，不同的是，它并不夹疼手指，而是刚好合适，就像本来就属于手指一样；身体对于灵魂而言就是这样一种锁链，所以，“不要戴指环”意味着：真正地进行哲思，让你的灵魂从围绕在其上的束缚中脱离出来。因为关于死亡之沉思，关于灵魂与身体的分离之沉思，就是哲学。所以，要用最大的热情来修习毕达哥拉斯派哲学，它通过理性将灵魂从一切物质性的东西中分离出来，只通过理论性知识与可理知者^[13]打交道。涤除你的过错和阻碍你进行哲思的东西，也就是身体方面的羁绊，过度吃喝总是拖累身体并带来疾病与烦扰。

信条24

“不要把神像刻在指环上”，这与前一个观念是协调一致的，包含着这样的一种规劝：要思索诸神并把他们认作一种非物质的实在。这是毕达哥拉斯派教义的基本原则，几乎所有教义都建基于这点之上，并且将这点贯彻到底。所以，不要认为诸神会以物质的样式出现，也不要认为他们可以被物质的东西所承载，就好像动物可以被链条锁住一样。指环上的雕刻表现了这种存在于指环上的束缚，它的物质性和感觉形式，那个图像使得诸神看上去像是各种动物中的一种；但是，我们尤其要将诸神的种类与动物区分开来，他们是可理知的和永恒的，按照同一方式根据同一目标永远自身持存，正如我们专门在《论神》^[14]的文章中所充

分表明的那样。

信条25

“不要在灯光边看镜子”，这种毕达哥拉斯式的规劝使我们思考到这点，即不要追求感官的幻象^[15]，它像灯一样产生一种理解事物的光，然而它既不是自然的也不是真实的；反之，我们要按照理性发展出科学的观念，因而在灵魂的眼睛中产生的一种明亮的和不灭的光，它出自一切可知者以及关于这些可知者的沉思，从而维持一种固定的和科学的理解和知识，而不是出自一直处在流变之中的物质性和感性的事物，从而在任何方面都不稳固，不依据自身而持存。

信条26

“不要肆意地笑”，它表明我们应该通过理性征服和控制情欲，并且限制人类本性中易变的和不稳定的部分。所以，我们要服从理性的命令，不以物喜，不以己悲。这个信条在一切情绪中首先提到笑，因为它最容易表露出来，它像开花和着火一样，反映在面部表情上。或许还因为在各种动物中笑是专属于人的，故而有些人将人定义为能够笑的动物。这个箴言明显地说明，我们不应该一直处在单纯的人的状态，而要尽可能变得像神，通过哲思并且放弃人的行为特征和习惯，并且更看重理性的部分而不是感性的部分，通过理性的部分我们才得以与动物相区分。

信条27

“不要在献祭的时候修指甲”，这是规劝人追求友爱。在我们的亲属中最亲近的是兄弟、儿女和父母，他们就好像我们身上的某个部分一样，如手指、手臂、耳朵和鼻子之类，在失去他们的时候不可能不感到疼痛；但是，那些离我们更远的亲属，例如，堂兄弟的儿女，或者叔叔的儿女，或者通过联姻结成的亲戚，他们可能类似我们身体中另一些部分，在切掉的时候不会感到疼痛，例如头发和指甲之类。所以，这个信条把那些与我们的关系比较遥远的东西说成“指甲”，并且说：不要完全疏忽这般东西；反之，在献祭的时候要关注他们并且维新你的最亲近者，即便其他时候他们为你所疏忽。

信条28

“不要轻易用右手与每个人握手”，这个信条表明：不要轻易伸出你的右手，即不要轻易把右手伸向那些不适宜和未受启蒙的人，以尝试将他们提拔到毕达哥拉斯团体中来。对于那些没有接受学识和教义方面的试验的人，对于那些没有自制力的人，还有那些经不住五年沉默和其他试验的人，不可以向他们伸出右手。

信条29

“当你起床时，要整理好被子，抹掉痕迹”，这个信条所规劝的是：在学习和实践哲学的过程中，你将认识到理智和非物质的实在。一旦你从无知和黑暗的睡眠中醒来，就像从黑夜中醒来一样，不要把任何物质性的东西带到哲学的阳光下，而要从你的记忆中抹掉无知的睡眠留下的所有痕迹。

信条30

“不要吃心脏”，这表示：把宇宙的统一性和一致性割裂开来是不对的。它还规劝：不要嫉恨，要仁慈和富有团结心。因而，它规劝我们探索哲学。因为在所有科学和技艺中唯有哲学不嫉妒他者的优越，也不幸灾乐祸；它宣称一切人在本性上联系在一起，具有相通的感受，处在同样的运气里面，对未来具有一样的无知。因而，这个信条规劝我们要怀有同情和互爱，真正具有团结心，因为我们是理性的动物。

信条31

“不要吃脑子”，这与前者相似，因为大脑是理性活动的主要器官。这个信条隐约表示：我们不应该轻视或歪曲那些经过深思熟虑的事情或教义，这些东西得到理性的考察和斟酌，也就相当于被科学所把握到的东西。因为这些东西不能通过灵魂中非理性部分的器官来领会，亦即不能通过心脏和肝脏来领会，而只能通过纯粹理性的部分来领会；因而，不同意这点是愚蠢的。这个信条规劝我们，要尊重理智的源泉，与理智能力关系最密切的器官，我们通过它来获得理论、知识和普遍的智慧，通过它来进行真正的哲思。

信条32

“唾弃你剪下来的碎发和碎指甲”，它表明有些与生俱来的东西实际

上是无生命力的，它们是可鄙的，而那些与灵魂更接近的东西则是更值得尊重的：所以，当你献身于哲学的时候，尊重那些通过且只通过灵魂和理智，亦即通过理论科学，而无须通过感官就可以得到证明的东西，反之看轻并唾弃那些不是通过理性之光而是通过天生就有的感官而感觉到东西，这些感官没有能力达到理性的永恒性。

信条33

“不要接收厄里提诺”，这个信条看来只表示erythrinos这个词的词源含义。它表示：不要接纳厚颜无耻的人，也不要接纳那种由于缺乏理智能力而显得谦卑过头、大惊小怪并且对什么事都脸红的人。所以这则信条并不难理解：不要让自己成为这样的人。

信条34

“在灰烬中抹掉锅的印子”，它表示：献身于哲学研究的人必须忘记借助有形事物和感性事物而得到的证明之混淆和模糊性，而只使用从理智性事物而得到的证明。“灰”在这里表示构成数学图表的粉笔灰的或沙子，借助它们一些证明得到展示。

信条35

“为了生育，不要接近带金子的东西”，这并不针对女人，而是针对那些哲学的宗派，它们过分沉迷于物质性的东西，有一种向下堕落的倾向。因为金子是世上最重的东西，它最有可能落到中心，这是物质性的东西之特性。“接近”这个词并不只表示“相联系”，而且还表示“趋向”，以及“落在附近”。

信条36

“把图形和梯子看得比图形和三个奥卜尔更贵重”，这规劝我们进行哲思，不要肤浅地而要彻底地培养数学知识，它们就好像梯子上的横杠一样，我们借助它们可以攀升到最高的目标。此外，要看轻被大众所看重的那些东西；并且，要尊重那种沉思非物质的东西自身的意大利哲学，它比主要考察物质性事物的伊奥尼亚哲学更优越。

信条37

“禁吃豆子”，这规劝我们注意一切有碍于我们与诸神和神谕进行沟通的东西。

信条38

“在你的院子里移植锦葵，不要吃它们”，锦葵表示朝太阳转动的植物，它值得我们去仔细考察。这个信条还说到了“移植”^[16]，这就是说，要考察它的本性，它朝向并通感于太阳的倾向，但是不要满足于这点，不要停在那里，而要像移植锦葵一样将你的观念迁移到同类的植物，以及不同类的动物，还有石头和河流，简言之，迁移到一切自然存在。你将发现它们是丰富多样的、数量惊人的。从锦葵出发，从根部和主干出发，你将会发现宇宙的统一性和协调性之意义。因而，不仅不要疏忽这种考察，还要通过“移植”而增加和扩充这种考察。

信条39

“禁吃活物”，它规劝人们追求正义，合适地对待自己的同类，同情与我们相似的生命。

通过前面所有解释，我们揭示了这样一种通过包含毕达哥拉斯和其他许多古人的信条来进行规劝的方式。由于我们已经阐明了所有的规劝方式，我们在此就这个主题结束我们的论述。

[1] symbolon.

[2] 括号内文字参考扬布里柯《毕达哥拉斯的生平》第二十三章。

[3] Erinus，复仇三女神。

[4] 厄里提诺（erythrinus）是一种鱼，该词来源于希腊语erythros，意思是“红色的”。《古希腊语汉语词典》在该词条中解释：erythrinus是“一种具有雌雄两性的鱼”，或许表示该鱼为“雌雄同体”。——中译者注

[5] 奥卜尔（obolos）是古希腊的一种货币。

[6] 根据艾利安（Aelian）和苏达斯（Suidas）的说法，美兰奴鲁是一条鱼；不过这个词表示具有黑色尾巴的东西，它很可能被用为某种自然物质的记号。——布里奇曼（Bridgman）

[7] theologia.

[8] physiologia.

[9] ta sphairika.

[10] aitiologia.

[11] to alethes.

[12] to pseudos.

[13] ta noeta.

[14] 可惜这篇著作没有流传下来。

[15] phantasia.

[16] metaphyteue, 此字疑与下文的“本性”(physis) 形成同源字关联。——中译者注

附录一 毕达哥拉斯的《金诗》

英译者说明：被归到毕达哥拉斯名下的著名的《金诗》（或译《黄金韵文》）正如多数批评家所说的那样，可能并不是毕达哥拉斯所创作的，但是，这些诗句包含了毕达哥拉斯哲学的概要，它以和谐、优美和简洁的形式清楚地阐述了他的主要训诫。如果这些训诫得到实践，其结果会在人生中导致一种道德和理智上的革新，这会带给人类不可估量的益处。《金诗》已经被广泛编辑和翻译成多种语言。尊敬的牧师约翰·诺里斯（Rev. John Norris，他是一位德高望重的柏拉图主义思想家，撰写了深奥难解的《论可知世界》一文）提供了一个出色的英语译本，发表于1682年，为满足希望看到整个诗篇的人的要求，现在重印于此。^[1]希尔洛克勒（Hierocles）^[2]的《毕达哥拉斯〈金诗〉评注》是一篇优秀的伦理学方面的论文，非常值得深入研究。

敬重不死的诸神，敬守誓言，
如法所定。敬拜卓越的英雄
与地下的神灵，礼俗周全。
尊敬父母以及至亲；
对于其他众人，则应与德行至高者为友；
听其善言，受其益助。
勿因小小过错而厌弃你的朋友，
尽你所能；因为超出能力就是强迫^[3]。

要懂得以上这些事，还要习惯于控制以下这些：

包括贪吃、贪睡、色欲
和愤怒；永远不要做可耻的事，不论与人共处
还是独处。在一切事物当中，要尊重你自己。
在行动和言语上都要讲究正义，
不要让自己愚蠢地做事，
要认识这点，也就是所有人都注定会死，
而财富却倾向于得失无常。
承担天命降给凡人的厄运，
要忍耐，而不要抱怨。
竭尽所能进行恢复，但也要晓得，
命运不会把许多灾难降给好人。

摆在众人面前的有善言也有恶论，

既不要轻易赞赏，也不要
轻易责难；遇到错误言论，
保持容忍。我下面告诉你的这些，要完全做到：
不要被任何人所引诱，无论是通过行为，
还是通过言语，去做或说对你不是最佳的事情。
先想而后行，以免做出蠢事。
愚蠢地做事和说话的人是可鄙的。
要做那些不令人后悔的事。
永远不要做你不知道的事，
而要学习你所应当知道的，这会使你过上愉快的生活。
不要疏忽身体的健康，
要适度饮食，还要适度锻炼，
我说的适度，就是不至于伤害。
要使你自已习惯于纯洁和节俭的生活方式，
警惕那些会引起人嫉妒的东西，
不要浪费光阴，像对高尚之事一无所知的人那样，
也不要做吝啬之人。适度对任何事都是最好的。
只做那些不会伤害你的事，先思而后行。
不要关上眼帘去睡觉，
除非对白天所做的事省察三遍：
“我哪里出了差错？我做了些什么？我遗漏了什么应该做的事？”
如果在这个省察中你发现已经做错事，严厉地谴责自己，
如果做了好事，则保持愉快。

要做这些事，想这些事，并且热爱这些事：
因为它们可以把你带到圣德的大道——
我凭着那个把“四元”^[4]传达给灵魂的自然之源泉起誓。
要为你所从事的工作祈祷，
向神祈愿达成。当你掌握了这些事，
你就会知道不死的诸神和凡人的体系^[5]。
知道何者贯通一切，何者主宰一切。
你将懂得，本性^[6]对于一切事物皆同，这是恰当的。
这样，你就不会期盼那不可期盼的，并且不会遭到任何蒙蔽^[7]。
你还将懂得，凡人给自己带来灾祸，
他们既看不见也听不到身边的善，
很少人知道怎样将自己从各种恶中解脱出来。
这就是庸人的命运，摧残他们的心灵。

他们在来回转动的磨盘上颠簸，承载着无穷的灾难。
与生俱来的“纷争”困扰着他们，他们却浑然不知，
对于纷争，切不可挑拨它，而要向它让步，逃避它。

宙斯，万有之父！把人类从所有的恶中解放出来吧，
向所有人指明，他们可以享有什么灵命。
鼓起你的勇气吧！因为凡人也是似神的种族，
神圣本性向他们显明了一切。
如果你得以分享这种本性，你将成就我所吩咐的一切，
治愈你的灵魂，摆脱诸恶，得到拯救。
要禁吃我曾提及的那些妨碍净化
和解救灵魂的食物，
让理智^[8]作为你最高的向导
来判断和阐明每个东西。
在脱离身体之后，你将到达自由的以太，
成为一位不死和不灭的神，永垂不朽。

[1] 我们这里提供的中译文参考了诺利斯的英文本和其他几种英文本，对照古希腊原文进行了修订。——中译者注

[2] 希尔洛克勒是亚历山大里亚的一位新柏拉图主义者，活跃于公元430年前后。——中译者注

[3] “尽你所能；因为超出能力就是强迫”这行诗句的希腊原文颇为费解。前面半句（*ophra dunēi*）被多个英文本忽略不译。后面一句（*dunamis gar anankēs enguthi naiei*）则通常被直译为“因为能力与必然性（必需）相邻”（“For ability is near to necessity”，或“power is a near neighbour to necessity”），让人费解。我所见离字面意思最远的译法是“*For autonomy is qualified by circumstances*”。我想，原文中“能力与必然性相邻”的意思应该是“超出自己能力的范围，就要接受外在的强制”，因为希腊文“*anankē*”（必然性，必需）本身就有“强制性”或“强迫性”的意思。——中译者注

[4] *tetraktun*.

[5] *systasis*.

[6] *physis*.

[7] *lanthanein*.

[8] *gnome*.

附录二 扬布里柯的若干残篇

摘自《致马其顿尼奥斯（Macedonios）的书信》，论命运^[1]

1.一切存在者都归属于“太一”^[2]，即使第一存在者自身也直接来自太一。那些普遍性原因更应该把它们的能力归功于太一。这些原因受到优先于多的最高本原的支配，通过单一的结合物而联系在一起，并且以和谐一致的方式运动。按照这种学说，由于自然之原因是多种多样并且依赖于各种原则的，而多依赖于一个普遍的原因，一切事物都通过一个纽带联结在一起，诸多原因的纽带或链条属于最普遍原因的能力。所以，这个“一”乃是从“多”中建构而成的纽带。这个“一”既不是在这种联结之后产生的附加的联合体，也并不分散在众多个体事物之中，而是按照其自身预先蕴含的各个原因之脉络，贯穿一切事物，将它们联结到自身之中，并且让它们与自身保持一致。因而，命运或许可以界定为将其他各种秩序包含在自身中的一个最高的秩序。

2.灵魂的本质是不死的、独立的、非物质的和无生无灭的，它自身存在并具有生命，它自身运动并且是自然和一切运动的原则。由于灵魂具有这样的特征，它独立于身体而自身就蕴含着生命。所以，由于它自身投入到生成变化中的事物，因而经受宇宙的变革，它也就受到命运的安排，成为自然之必然性的随从。但就其独立地运用其理性的能力而言，它出于自身的缘故而自愿地行动，领会神圣的、美好的和可知的东西。

3.对于我们而言，过一种理智和属神的生活乃是合宜的，因为唯有这点给予灵魂以无限制的能力，将我们从必然性的捆绑中解放出来；让我们不仅过一种纯粹俗世的生活，而且也过一种神性的生活，这种生活自然充满了神圣的益处。

4.总而言之，由命运所产生的世界上的运动与理智世界中非物质的和理智的实现活动和运转乃是相似的，命运之秩序为理智的和纯粹的秩序树立榜样。但是，下一层次的原因归属于首要原因，生成中的群体归属于不可分的实在，并且，由命运所决定的一切东西都与先行的天意^[3]关联在一起。所以，出于同一个实在，命运^[4]与天意相互交织，天意出于其本性也就是命运，它出自命运并围绕着命运。正由于这些，人类行为的原则与宇宙的这些原则，亦即天意与命运，相互协调。但是，我们还有一种行为的原则，这就是理性的灵魂，它是独立于自然的，不服从于宇宙的运动。正因为如此，它并不被宇宙的运动所包含。因为灵魂服从它自身的运动方式，而不是宇宙的运动方式，它在命运之上；而且，

因为宇宙并不影响灵魂，它属于更高的秩序，但是，由于它被分配到宇宙的各个部分中去，并且从所有元素中领受了特定的份额，并且为所有这些元素所运用，故而，灵魂也就被包含在命运的秩序里面，它的活动也就与命运相关联，为命运所安排和使用。就灵魂自身包含一种纯粹和自在的理性而言，它是独立的和自动的，自身推动自身，所以，它不受所有外在事物的限制。但是，由于灵魂承载着其他生命，它就落入生成过程中并且与身体相联合，所以，它与宇宙的秩序相交织。

5.如果有人认为偶然[5]和运气[6]的引入会破坏秩序，那么，就应该让他知道，宇宙中没有任何东西是无秩序的和不和谐的，也没有任何东西没有原因、规定性和目的，也没有任何东西从无中产生，或依照偶然性产生。所以，秩序和原因序列不会被运气所破坏，诸原则的统一性也不会被它破坏，贯穿到一切事物中的根本主宰也不会受到运气的破坏。所以，我们毋宁把运气界定为更高层次的事物之秩序，对于更低层次的事物，由于它是各个事件的监视者和伴随的原因，处在它们之前，因而，我们有时称运气为一位神，有时又称之为灵命[7]。当有一种事件的更高层次的原因，那么，神就是它们的原则或主导者。当只有自然的原因时，神明就是它的原则或主导者。所以，所有事情都永远来自原因，没有任何东西产生于缺乏秩序的情况。

6.为什么分配物与应得的价值明显不相符？这个驳斥不是并不恰当，因为真正的好东西只依赖于人本身和人的选择，其中最主要的部分取决于人的筹划。这个问题来源于大众的无知。除了美德自身之外没有什么东西能够产生出美德。正直和有美德的人不会受到运气的妨碍，因为他的灵魂的伟大使他超越于任何的意外。坏东西不会出现在他身上，因为这违背他的本性，因为灵魂的卓越和完善确保了人的最高原则。实际上，看似坏的和不利的事情反倒捍卫和发扬美德；没有这些东西人们就不可能变得正直和高尚。所以，正直的人的本质特征就是把美德看得比所有事物更高，只把理性的完善看作幸福的生活，其他事情都无关紧要。所以，灵魂构成了真正的人，而灵魂是理智的和不可朽的，它的美、善和目的都存在于神性生活之中。没有任何可朽的东西可以助长完满的生活或减少它的幸福。简言之，我们的幸福在于理性的生活，没有任何居间者能够增加或毁灭幸福。为人们所赞颂的运气和廉价的献祭实际上徒劳无用。

摘自《书信》，论节制[8]

1.每一种美德都看轻一切有死的种类，而看重不死的东西。尤其是自制[9]这种美德的目标，它看轻那种将灵魂捆在身体上的快乐，并且坚定地奠基在圣洁的位置，正如柏拉图所说。[10]

2.节制怎么会不使我们变得完善，使我们全然拒斥不完善和情欲呢？你只要想一下就知道这是一个实情，例如柏勒罗丰（Bellerophon）

的故事，他在节制的帮助下摧毁了奇美拉（Chimaera），以及各种野蛮凶恶的东西。简言之，情欲的过分统治妨碍了人成为人，让人堕落为非理性的、野蛮的和缺乏秩序的存在。

3.法度和良好秩序将快乐限制在恰当的比例范围之内，以保护家庭与城邦，正如克里特人的谚语说的那样。此外，它还以某种方式让我们更接近神的样式。因而，帕尔索斯（Perseus）通过雅典娜的引导，到达了最高的节制，砍断戈耳工（Gorgon）的头。我认为戈耳工的头所表示的就是把人拉到物质层面的欲望，它通过大量让人变得愚蠢的经验使人们变得像石头一样。

4.所以，美德的根基，正如苏格拉底说的一样，就是对感性欲望的控制；正如柏拉图所断言的那样，节制可以被认为是一切善的模式。在我看来，这种美德是巩固下来的好习惯。

5.我非常自信地断定，节制之崇高贯穿一切美德，将一切美德联结在一个和谐的统一体中，把合适的比例输送给它们，并且将它们彼此联结起来。所以，节制具有这样一种特征，以致它可以帮助其他美德的树立，而且，当其他美德得到树立之后，它给予它们永久的保护。

6.一年中各个季节的构成，以及各种元素彼此的混合，它们都需要保持有一种和谐或者保持美的、有节制的协调。正是因为它具有这种最美比例的秩序或特征，它才被称作“宇宙”^[11]。

7.所以，我断定灵魂中的所有能力也是如此，也就是说，意气、欲望和理性按照等级而彼此保持着一种对称性或恰当的比例。就此而言，如果主宰者与被主宰者的划分乃是合宜的或正确的，节制就会具有多种形式。

摘自《致阿斯法理奥（Asphalios）的书信》，论智慧^[12]

这个论证显明了作为主要美德的智慧^[13]指导着各种美德，把秩序、尺度和最恰当的品性分派给各种美德，就好像理智之眼通过理智之光观察到出现在它前面的对象一样。这样，先行存在的智慧从一种纯粹和完满的理性中得到其根源。所以，它关照这个理性，通过理性而得到完善，把它当作其所有活动的尺度和最好的模式。如果说我们与诸神还有一种沟通的话，它特别借助于这种美德；通过智慧，我们在最高的程度上变得与诸神相似。关于这些事情的知识是有益的和美好的；我们应该做的工作进行判断和纠正就是在它的指导下进行的。简单说来，智慧就是人和整个自然秩序的一种执行主管，它把城邦、家庭和每个人的生活都引向神性的模式^[14]，按照最好的相似性来塑造它们，把有些东西清除掉，同时使有些东西得到净化。所以，智慧使它的拥有者变得更像神。

摘自《致Sopater的信》，论真理^[15]

“真理”（Aletheia），恰如这个名称所表明的，它使人皈依诸神和诸神之纯粹的实在性；反之，如柏拉图所说，“臆见性模仿”^[16]是一种“影像制作”^[17]，徘徊在黑暗和非神性的领域。一方面，真理处于理智和神圣的诸形式之中，真正的实在永远在自身持存中成全自身；另一方面，臆见性模仿却关注无形式的、非实在和变动不居的东西，因而它的观察力是迟钝的。一方面，真理乃是对实在自身^[18]的沉思；另一方面，臆见性模仿只领会向大众表现出来的表象。所以，真理与理性相关联，并且增长我们的理性能力；而臆见性模仿只关注看似如此的东西，猎取无理智和欺骗性的东西。

[柏拉图以多种方式来考虑“真理”。按照他的学说，最高的“真理”被描述为“一”，它是从“善”中发出来的光，将纯粹性和一致性输送给各个可知者。在地位上稍低一点的“真理”来自于可知者，它照亮精神的秩序，以及无形、无色和不可触摸的实在，这就是“真理”之所在的层面，正如《斐德罗》中所写的那样。第三种“真理”与诸灵魂具有共属性，它通过理性与真正的实在相沟通。灵魂之光乃是从可知者产生出来的第三者，理性从理智之光中衍生出它的充实性，灵魂则从精神之光中获得它的充实性。最后一种“真理”是感觉中的东西，它由于感觉的缘故而充满错误和不准确性，它的对象也充满不确定性。因为物质性存在总是流动的，永远不会有停留下来的时候。——托马斯·泰勒]

[1] 参见斯托巴欧斯（Stobaeus）《物理学、辩证法和伦理学摘录》第一卷第六章和第二卷第八章。

[2] to hen.

[3] 希腊语的pronoia有“前识”“先见”的意思，转义为“天意”，恰如英语的providence。——中译者注

[4] he heimarmene.

[5] tautomaton.

[6] tyche.

[7] daimon.

[8] 参见斯托巴欧斯《文选》第四卷第61节和第五卷第136节。

[9] sophrosune.

[10] 参考柏拉图《斐德罗》254b。

[11] 希腊语kosmos有“秩序”“模样”和“装饰物”的意思，又引申为“宇宙”或“世界”。——中译者注

[12] 参阅斯托巴欧斯《文选》第三卷第55节。

[13] phronesis.

[14] paradeigma.

[15] 参阅斯托巴欧斯《文选》第十卷第14节。

[16] doxomimetike.

[17] eidolopoiia.

[18] auto ho esti.

附录三 普罗克洛关于占星神谕的评注 (摘录)

1.永恒的秩序是诸神之殿堂与居所，“天父”^[1]之秩序是天父的“全方位的殿堂”，它接纳并联结上升的灵魂。天使的秩序以特有的方式把灵魂向上引导，“它照亮灵魂”，正如神谕所说，从各个方面将它照亮，并且使它变得充满纯洁之火，它将永恒和宁静的秩序与力量传达给它，因此它就不会陷入物质性的无秩序之中，而会与神圣者的光芒相联结。这就使它维持在其自身的位置上，使它不会与物质相混合，通过加热来提升灵气^[2]，并且通过原初的生命将它提高。因为灵气的加热也就是生命的授予。然而，它由于疾驰到天界而得到完全的提升，犹如由于坠落而被拽入流变的物质界。但是，上升的目的是对于神圣果实的分享，以及用神圣火焰来充满灵魂，这也就是诸神的视域，灵魂就这样被置于天父的眼前。

依照神谕，赞颂神圣者的灵魂得到成全，它传达出天父之不可言喻的征兆，在这个灵魂中，天父置入了实在之最原始的步伐。因为这就是上升之灵魂的理智和不可见的赞歌，它唤醒“和谐原则”的记忆，承担着属于神圣者之大能的难以言喻的影像。

2. [灵魂之不朽的深邃性应当成为主宰，要让你的眼睛急切地向上看。——占星神谕]

神谕说，灵魂的深邃性就是它的三重颖悟能力：理性、思维和臆见；“一切视觉”都是灵魂之三重颖悟能力的实现活动。因为视觉是认识的标记，而生命是欲望的标记；它们各自都是一个三合体。然而，心脏必定由之托起的大地，它代表着生成变化中的一切物质和可变事物，也就是所有物质形态。接下来神谕说到了天父的唯一视域，与此视域相关的圣洁的愉悦，以及出自这种理性俯瞰的安宁。

很显然，我们这个视域的优越性出自运动和天生的愉悦之间的结合。因为每个生命都拥有易于释放的能量，并分有相应的快乐。对天父的赞颂不在于编织言辞，也不在于准备圣仪。因为作为唯一的不朽者，它不会接受一种可朽的赞颂。所以，让我们不要设想我们可以通过一种奇异的言辞来说服真理的主人，也不要通过展览或带有虚伪礼仪的游行来说服它。因为神喜爱简单和不加装饰的东西。所以，让我们模仿神，使自己变得像神，通过这种方式来侍奉和赞颂神。让我们离开这个暂时的尘世，让我们进入真正的目标，让我们认识主人，让我们热爱天父并且信靠他的召唤，让我们趋向温暖并且远离寒冷。让我们变成火，让我们带着火上路。我们有一条上升到天父那里的捷径。天父会进行引导，指明火的道路，免得我们流淌于“忘川”之中。

3.身体是恶之根，正如理性是美德之根。因为美德开放在天界的灵魂中，恶坠落到下界的灵魂中。既然诸恶必然卷入这个领域，那么，坠落到地面的恶使灵魂毫无阻挠，无所不至，它置于整个变易者的领域中。我们的身体也属于变易者的部分，但是我们的另一部分，也就是灵魂，可以不受变易的支配，然而它也不能征服整个变易的领域，除非我们毁灭实在[3]本身。所以，我们必须把嫉妒和嫉恨归于变易的物质界。物质性的东西把物质当作滋养者。“不可毁灭的心”所表示的并不是暂时的不可见性，正如被限制在特定存在者之中的所有倾向，它自身充满了热，它不再封闭在自身内部，而是释放出来。因此，神谕又说：“不要通过里面的和蕴藏的东西来玷污精神。”但是，嫉恨是物质性的，它与“善之匮乏”处在一起。“匮乏”[4]又与未生成的物质共存。但是，神造的种族是慷慨的，它致力于对神之卓越性进行热切的模仿，它不能被拉到凡人的好斗和仇恨中来。但是，这些情欲被封在灵魂里，它们把一种物质特征传达给精神，使精神充满物质性匮乏和无生命性。

4.灵魂按照它自己的思维而持存，并且认识到诸实在。但是，它将自己的真正家园安置在本己的理智之中，它通过单纯和不偏不倚的直觉领悟一切。灵魂上升到太一，将一切“众多”都纳入到自身之中，它热切地实现自身并与超越理智者相联结。因为相似者在每个场合都与相似者在本性上相互联结。每个认识都由于相似性而与被认识者相联结，被感知者与感知力相联结，被思考者与思考能力相联结，被直觉者与直觉能力相联结，超越理智的东西与理智之花朵相联结。在其他事物中，不是理智，而是先于理智的原因才是最高的，所以，灵魂中的第一种能力不是理智，而是比理智更高的东西。每个灵魂和每个理智都具有双重的活动，一方面是比理智更优越的活动，另一方面是理智性活动。所以，有必要领会这种就自身而言的理智，最高的理智，在其中我们的眼睛不再看到其他生命和力量。因为，当我们通过变易的理智形式领会理智，那么，我们通过变成单一形式而上升到“一元”，驻留在理智自身的顶点——因为眼睛只有在变成太阳的形式的时候才能看到太阳，它在火光中看不到太阳。

此外，很显然，这种可知者不能通过推理过程来领会。但是，正如神谕说的，如果你应用你的理智[5]，你就会通过理智直觉到可知者，因而，你会像领会某些特殊事物一样领会到它。也就是说，如果按照某种形式或知识的尺度，你不会把握到这个可知者。无论这个理智活动多么简单，它们都不具备可知者的简单性，它将落入理智的第二个层次，进入众多可知事物之中。因为没有知识的对象是通过更低层次的知识来认识的：所以也不可能通过理智来认识高于理智的东西。因为理智一旦投向某个事物，就宣称这个或那个事物被领会到了，这个宣称对于可知者乃是第二位的。但是，如果我们通过“理智之花”[6]领会到这种可知的东西，建立在最初的理智三合体的“顶点”，那么，我们是否通过某种关系与那个超越于一切事物的太一发生关联了呢？因为，如果首先被神谕说到的“天父”[7]从理智与能力中快速撤回自身，不缺乏任何东西的东西就将被撤回，但是它是从一切事物中撤回或分离出来，从而被当作一切之

神？神谕不是在另一个地方还说到“最初的天父”吗？至于“神圣原则的原初能力”，它高于这个东西而又不分有这个东西，而且被神谕说成是神圣的，它是什么？如果神谕所命名的原则乃是一种更加难以言喻的原则，那么，“沉默”^[8]应该在原则之前充当原则，并且在一切神圣原则之前充当崇拜的原因。

在可知者之上有可知者的本原，复合的存在者，在它里面的本原，出自另一个更加难以言喻的“一元”，尽管在可知者之前有一种沉默的本原，但是“理智之花”并不是我们整个灵魂之花。这个理智之花乃是我们的理智之生命最为统一的，“灵魂之花”是所有灵魂能力中的一种，灵魂能力是多样的。我们并不仅有理智，而且还有思维、臆见、注意力和意愿，在所有这些能力之前有单一的本质以及可分和不可分的“多”。发光的“一”是双重的：其中之一乃是“灵魂之花”，亦即我们的首要能力，另一个是所有不同能力的普遍本质；但是，只有灵魂之花使我们与可知者之“天父”联结起来。“太一”乃是可理知的，它按照其中蕴含的单一性通过天父的理智而得到领会。但是，一切灵魂能力所围绕的单一性本性上把我们导向那个一切实在之超越者，它是我们当中一切能力的统摄性能力。由此，我们本质上植根于这个超越者，由于这种植根，我们尽管可能从这个可知领域中坠落，但是我们不会疏离我们的本原。

5.就哲学而言，对“永恒原则”^[9]的遗忘和回忆分别是灵魂离开和返回诸神的原因。但是，就神谕而言，对“天父”之征兆的遗忘和回忆分别是灵魂离开和返回诸神的原因。这些论断是和谐一致的，因为灵魂由圣洁的原则和神圣的征兆构造而来，其中前者得自理智之诸形式，后者得自神圣的“一元”：我们一方面是理智本体的影像，另一方面是不可知的征兆之肖像。每个灵魂都是诸形式之“充实体”^[10]，它完全按照单一的原因而持存，因而它实际上分有一切征兆，并且通过征兆与神圣者相联结。然而，在“一”之中的“顶点”被划分为“多”，因而灵魂中的“多”又可以归结到一个“顶点”。我们必须认识到每一个灵魂按照其样式与其他灵魂不同，灵魂的种类有多少，它的总数就有多少。首先，根据一个形式，众多不可分者的底基，围绕着物质的统一形式，以及实在的诸复合体，它们由于分有同一个样式而成为单一的主体；其次，灵魂的本质是原则和纯粹的形式，就此而言，一个灵魂与另一个灵魂没有任何区别，但是，它按照形式而相互区别；只有通过形式灵魂才有所区别，而灵魂就是形式。因而，很显然，尽管每个灵魂按照同一原则都是充实的，但是它们仍然分别领到一种与别的灵魂不同的形式，这正如太阳的形式专属于太阳的灵魂，而别的形式则属于别的灵魂。

[1] Pater.

[2] pneuma.

[3] to einai.

[4] he steresis.

[5] nous.

[6] nou anthos.

[7] Pater.

[8] sige.

[9] ho aidion logos.

[10] pleroma.

哲学的慰藉^[1]

一代文宗波爱修及其《哲学的慰藉》 (代译序)

伟大的思想者和伟大的圣人总是在滋润着历史的篇章。当雅典公民苏格拉底罹难殉道之际，其在法庭上的申辩，以及在战神山牢洞中的对话，无不浸透着哲人的睿智和豁达。九个多世纪之后，同样身陷囹圄的罗马元老波爱修（Anicius Manlius Severinus Boethius，480—525）写出了千古名篇《哲学的慰藉》。波爱修在诗文中借哲学女王之口，追迹苏氏，祖述先哲（尤其是柏拉图），终于拓展了“卸轭”“守真”的慰藉之道，成就了一代哲学的境界，并在时间的河流上架起了古典时代与中世纪的思想桥梁。

9世纪末，英格兰韦塞克斯国王阿尔弗雷德大帝用纯净的盎格鲁—撒克逊语翻译了《哲学的慰藉》。阿尔弗雷德大帝的译本，或直翻，或意译，时有增饰，时有删削。其中开篇第一章便是其所增添的“波爱修身陷囹圄”的事略^[2]——也许在今人看来，阿尔弗雷德大帝的损益过于随意，有违翻译的信实原则。然而，《哲学的慰藉》乃忧患之作，诗人因不平而鸣，又因决疑而得以释怀。因此，在阿尔弗雷德大帝眼里，“哲学的慰藉”实是切己之道、为己之学，断断不能脱离个人的生存向度。大智大勇的阿尔弗雷德大帝，在其立政之初，屡屡与丹麦人周旋，为统一英格兰而殚精竭虑，其所受磨难可谓多矣。也许正是通过波爱修的生平，感念其功业、名节，感悟其著作、思想，阿尔弗雷德大帝也在戎马倥偬之中得到了哲学的慰藉。阿尔弗雷德大帝以其独特的翻译和作为，向后人表明了：《慰藉》的成书背景与其文本本身一样重要——正所谓“颂其诗、读其书，不知其人可乎？”——我们若要阅读《慰藉》，首先就得了解，当年波爱修面临的是什么样的困境？波爱修究竟是怎样的一个人？

波爱修生于贵族之家，而贵族头衔，则是从祖辈功勋中得来的赞誉。公元476年，西罗马帝国覆亡，大约三四年之后，波爱修在罗马降生。从长辈为其所起的名字来看，他有相当非凡的家世：安尼修（Anicius）是罗马的名门望族，曼留斯（Manlius）先祖功勋卓著，曾将高卢人逐出了罗马的朱庇特神殿，并不惜以子弟鲜血祭国法，因而备受世人尊敬。波爱修父亲是奥多埃塞王朝重臣，曾任罗马执政官。其岳父西马古斯也出自官宦世家，不仅德高望重，而且重视才艺，长于修辞。至于波爱修本人，也贵为宰辅、荣任元老，不仅得到东哥特国王的

信任，而且颇受罗马百姓的拥戴；而他的两个儿子，则“自孩提时起便显露出了有似于乃父、乃祖的政治天分”，并于公元522年双双被选为罗马执政官，可谓显赫一时。

波爱修曾问：贵族头衔究竟有什么好？他的回答是——“它好就好在：仿佛会有某种义务施加于贵族，使之远绍先祖之德而不堕落。”波爱修虽生活于异族统治、同胞偏安的东哥特王国，但他为官清正，不阿权贵，不息自强，勤政爱民。有一年坎帕尼亚省发生大饥荒，乡民家家遭殃，眼看一场横征暴敛（Coemptio）势所难免，波爱修毅然挺身而出，在君主面前与执政官舌战，并最终说服了君主，使乡民免于苛税之苦。波爱修富有辩才，甚至有人将他与雄辩家狄摩西尼和西塞罗相提并论；而波爱修的辩才，也总是“始终如一地用以维护正义和人道的事业”（吉本语）。他敢于与皇室司铎崔贵腊等权贵周旋，当宫廷爪牙们贪图保利努斯的财产、意欲侵吞之时，他则“搜刷狼颌，为其抢夺了回来”。尤为值得一提的是：当多次担任执政官并具有领事头衔的罗马元老亚尔比努（Albinus），因所谓“通敌未遂之罪”而受惩罚之际，波爱修愤然而起，与控告者居普良针锋相对：“若亚尔比努有罪，那元老院和我本人也当同罪；若我们无罪，那亚尔比努也应受法律保护。”波爱修不计个人安危，毅然为无辜的同事辩护，为元老院正名，为民族伸张大义。最终，波爱修也受奸人陷害，与亚尔比努一样被定了叛国罪。

哲学家黑格尔曾经指出：中世纪的哲学史很可以说是一些人物的历史，从中我们可以看到许多虔诚的、高尚的、极其优秀的人物。史学家吉本则称波爱修品性高洁，因为他能够“克尽公私生活中的社会职责”，其慷慨“使穷苦人的苦难得到了宽解”。而素喜臧否人物的英国哲学家罗素，也为波爱修的公益热忱而击节赞叹：他高瞻远瞩、处世公正、精神崇高，即使在任何时代，都算得上是一个不平凡的人物，而就他所处的时代而论，则更是令人叹服。

在波爱修所处的时代，大一统的帝国崩溃之后，留下的是多头政治割据、多元宗教杂处的格局。当时统治意大利的是东哥特国王狄奥多里克。狄氏立政之初，颇多开明之举：他一方面定都拉文那，同时又允许罗马人保留自己的元老院（以实施有限的自治）。狄氏的怀柔，换取了罗马贵族的政治认同。狄氏在宗教方面也秉承日耳曼征服者的传统，采取了颇为宽容的宗教政策（其时罗马人信奉的是正统天主教信仰，而狄氏一族，虽也是基督徒，但信奉的却是非正统的阿里乌教义）。然而，政治的妥协、宗教的宽容，无论对于哥特人，还是罗马人而言，都意味着是一种政治智慧的考验。事实上，在时局动荡的年代，多元认同背后的政治—民族—宗教矛盾很容易被放大、被利用。后来悲剧确实发生了：狄氏晚年听信了谗言，致使波爱修的同事亚尔比努、波爱修本人、波爱修岳父西马古斯以及灵性导师、教宗若望一世先后罹难，不久狄氏本人也在追悔中抑郁而亡……

波爱修被处死之前，在狱中度过了三五年时光。他正是在这期间写下了《哲学的慰藉》。对于这个平易而不平凡的人而言，从宰辅到死

囚、从受人拥戴到无端蒙羞受辱，始终让他难以接受。他满怀激愤，一再向哲学女王发问：为何我行善换来的却是惩罚？而恶人却可以屡尝甜头以致变本加厉？这世上若有神明，恶从何来？若无神明，善从何来？为何在“伟大主人”的家园，竟然是黄钟毁弃、瓦釜雷鸣？既然一切都在神佑的支配之下，那人类是否还有自由意志可言？如果没有了自由意志，那惩恶扬善也便无从谈起了！

应该说，古往今来，困顿、激愤如波爱修者，中外皆不乏其人：耶稣临终呼号，以示神人之际；屈原蔽谗放逐，乃赋楚辞离骚；但丁流亡十载，方有神曲问世；史迁遭受腐刑，乃发愤著书……然而，耶稣、但丁也好，屈原、史迁也罢，都是将自己的委屈和愤懑直接宣泄了出来，而未尝（或无暇）做深入、系统的哲学思考。他们的终极之问，固然振聋发聩、发人深省，但那更多的是生存状态上的诘问和感悟，而非反思信仰或实践理性方面的省思。波爱修的独到之处在于，他将自己的疑惑作为一个哲学问题向哲学女王提了出来，而且《哲学的慰藉》的全部思考，在一定程度上可以说是“单纯理性限度内”的一种探讨。

对于波爱修的问题，哲学女王作了如是解答：首先，波爱修面对厄运而一蹶不振，他的病症在于贪图往日的好运。然而，“令尊者为卑、使卑者为尊”乃是命运老妖的一贯伎俩，一旦你的脖子被命运之轭套牢，你只能在其地盘上，默默地承受发生在你身上的任何事情。如果你一时交了好运，也不要受宠若惊，因为财富、荣誉等，都不过是命运的婢女，她们随她而来，伴她而去。虽然财富、荣誉、权力、荣耀、欢乐留下了幸福的“轮廓”，但是，财富使人患得患失，权力屡做帮凶，官位与尊荣难以持久，赞誉来自谬赏，而肉体享乐就如同蜜蜂一样，“吐出了甜美的蜂蜜，再留下深深的一螫，痛彻我们的心扉，然后飞走了”。凡此种种，都不过是“虚幻的善”，并不能带来真正的幸福。而如果你不幸遭遇了厄运，你也不必怨天尤人，因为对人类来说，“厄运要优于好运”。当命运笑嘻嘻、带着幸福表情的时候，往往是在骗人，而当她摆出一副反复无常的面孔时，她却总是诚实的。前一种命运在行骗，后一种命运在教诲；前者束缚人心，后者解放人心。因此，每当聪明人被迫与命运较量的时候，他都要认清命运的无常本性，努力坚守中道，既不让好运宠坏了自己，也不让厄运压垮了自己。

其次，哲学女王还提出了这样一个“系定理”（porismata）：善本身就是幸福，因而，所有好人因其是善的，所以显然也都是幸福的。善本身就是人类一切行动的共同奖赏。善与好人不能分离，谁缺乏善，谁就不配称为好人。所以，无论恶人怎样发怒，聪明人头上的桂冠都不会坠落或凋谢；他人的邪恶根本夺不走善的灵魂所固有的荣光。既然善是给好人的奖赏，那么恶就是对恶人的惩罚。因为凡是存在的事物都是一，而一本身又是善，所以事物只要它存在，就应该是善的。而事物一旦脱离了善，便不复存在；因此，恶人不再是他们以往的所是——他们迄今还保留着人类的躯壳，表明他们曾经是人类——因此，他们在转向邪恶的同时，也一举丧失了他们的人性。既然只有善才能够使人升华到更高

的境界，那我们就不得不说，邪恶已将他们拖到人类的状态之下，邪恶的拖累已经使得他们不配称为人类。因此，波爱修大可不必为当下的境遇而忧戚，恶人的力量看似嚣张，其实是虚无，他们根本夺不走善的灵魂所固有的荣光和幸福。恶人的放纵越持久，他们就越不幸福，因为，恶人获得不公正的豁免，比他们因正义的报应而受罚，要来得更加的不快乐。如果一个人想作恶、能作恶并正在作恶，那他肯定是在遭受着三重的不幸。与正义所要求的惩罚未尝实施的情况相比，恶人接受惩罚反而是更为幸福的。当恶人受到惩罚的时候，就有某种善加给了他们；而当恶人未尝受罚、继续为恶的时候，他们就会更添一重罪恶……

再次，哲学女王涉及了更为核心的问题：真正的幸福和善的源泉究竟在哪里？哲学女王的回答是：至善与至福都在神那里。因为凡是完善的事物，显然要优先于不够完善的事物。因此，为了使论证不致陷入无限的倒退，我们就得承认，至高的神充满了至高的、完美的善。万物的创生、自然变迁的整个历程以及形形色色的变动，都是由至高的神佑赋予其原因、秩序和形式的。因此，命运的秩序也是从神佑的单纯里面生发出来的。正如一个工匠，首先在脑海里构思他要制作的东西的形式，然后付诸实施，一步步地按照时间的顺序，将他先前以单纯和瞬发的方式所设想的东西给制作出来；同样，神凭借神佑，以一种单纯、不变的方式，安排了他要做的事情，又凭借命运，以一种展延和历时的方式，完成了他所安排的事情。

既然神就是至善本身，而完美的善就是真正的幸福，因此，真正的幸福也一定栖息在至高的神里面。神佑之所以要使好人陷入苦恼、遭受苦难的折磨，乃是要他们忍辱负重，使他们内心的美德更加强韧有力，从而使他们拥有真正意义上的幸福。至高的神佑还常常制造这么一个惊人的奇迹：坏人使坏人变好。有一些坏人认为，他们正在遭受比自己更坏的坏人的侵害，这时，他们因为厌恶那些坏人而内心窝火，他们力图与他们所厌恶的那些人划清界限，于是他们就重新收获了美德和真正的幸福。

神乃是对无限生命的全部、同时和完满的拥有，永恒构成了神圣实体的本质。正是在永恒的当下里面，神洞悉了万事万物，而他的洞悉之眼，也只是观照眼前事物的性质而不干涉它们。有些东西是事物必然性的结果，有些东西是行事者努力的结果。一方面，人类意志的自由依然不可侵犯，另一方面，对摆脱了必然性之后的意志进行赏罚的律法也未尝失去公正。正是神的当下永恒的视野与人之行为的未来特质协调作用，保证了好人得赏、坏人受罚的公正性。

最后，在一片宁静的氛围中，女王给出了哲学的慰藉与劝诫：我们对于神的期盼，我们的祈祷，都未尝落空；只要我们的祈求合情合理，就不会没有效果。弃恶扬善吧，一心向往正道吧，恭恭敬敬地向上天祈祷吧！伟大的必然性已经被郑重其事地赋予你；在洞悉万物的法官面前行事，你若不想自欺欺人的话，那就行善吧！

《哲学的慰藉》简称为《慰藉》就是这样，透过哲学女王与波爱修之间的那种苏格拉底式的对话，表达了柏拉图式的主题：引导灵魂从流离到返回家园。我们完全可以想象，波爱修最后赴死的那一刻，一定很从容，他的内心一定充满了安宁。我们今人阅读经典，常嫌其高蹈，厌其履空。但《慰藉》一书最后呈现的纯哲学的宁静，却是澄怀悟道、直探本原而得来的胜境——它是如此的宁静，假如该书写成于顺境，或可被视为孤芳自赏。但是该书却是著者被判死刑后在狱中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人赞叹不已的。[3]

波爱修是否到过雅典或者亚历山大里亚，至今仍然存疑，但有一点是肯定的：他有机会在帝国东部接触了后期柏拉图主义的著作（主要是受普洛克勒斯、波菲利等人的熏陶）。从《慰藉》一书来看，柏拉图的影响随处可见，如卷三第九章的长诗便是脱胎于柏拉图的《蒂迈欧篇》，卷三第十一章则援引了柏拉图的“回忆说”，等等。波爱修对于斯多亚派似乎颇有微词，他在《慰藉》卷一曾借哲学女王之口，讥讽“伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派以及力图继承其衣钵的一干人等”只是拽着了哲学的碎片。但是，从全书探讨的“德—福”主题来看，尤其是从“善本身就是幸福”这一所谓的“系定理”来看，波爱修的立论其实十分倚重斯多亚主义的道德哲学。为此，法国哲学史家罗斑不无道理地指出：《慰藉》“整个地浸染着柏拉图化的斯多亚主义”。

有意思的是：波爱修声称，他之“追随神”，乃是遵从毕达哥拉斯的命令（而非耶稣基督的命令）。《慰藉》全书盖无一处援引圣经。但是，波爱修从怨尤到释怀，从“德福能否一致”的诘问到最后确立“至善与至福都在神那里”……波爱修入狱后的全部思想历程，似乎都印证了康德在《单纯理性限度内的宗教》中提出的主张：道德不可避免地要导致宗教。只不过，波爱修的思路依然沉浸在“德即福”的斯多亚主义氛围之中，而康德呢，则在批评伊壁鸠鲁学派和斯多亚派的基础之上，明确提出了“德福两分”“德为受福资格”的主张，并最终在实践理性的范围内确立了“作为纯粹理性最后目的之规定根据”的至善理想。

波爱修及其《哲学的慰藉》在中世纪有着持久的影响，基督徒们视波爱修为圣徒，视《慰藉》为“宝典”。后世学者对《慰藉》也是赞誉有加，吉本在《罗马帝国衰亡史》中甚至说，即便是柏拉图和西塞罗，也值得花时间一读“宝典”。《哲学的慰藉》承晚期古典哲学之余绪，开启中世纪基督教哲学之先河——正如牛津大学出版社“中世纪大思想家”丛书之《波爱修》卷的作者马伦奔（John Marenbon）所说：波爱修及其《哲学的慰藉》构成了“哲学连续性的不可或缺的一环”[4]。作为那个时代的“博学通人”（黑格尔语），波爱修除了在哲学上的持久影响外，还在音乐、诗歌等领域多有建树。《哲学的慰藉》一书中的诗作，格调高雅，音律优美，可谓独步一时，后世诗坛名家，如但丁、薄伽丘、乔叟诸公，皆引以为师法的楷模。

最后向读者交代一下版本问题：《哲学的慰藉》的拉丁文本（*Philosophiae Consolationis*），自1871年Rudolf Peiper推出第一个拉丁

文学学术版以来，经E.K.Rand (1918)、Wilhelm Weinberger (1934)、Ludwig Bieler (1957)、Claudio Moreschini (2000) 等几代学者的共同努力，可谓日臻完备。其中Rudolf Peiper以精审著称，其奠基工作，深受后学推崇。1918年，哈佛大学拉丁语教授E.K.Rand博士受邀为洛布古典丛书考订《慰藉》的拉丁文本，Rand教授最终以Rudolf Peiper的版本为基础，参校名家August Engelbrecht的长文（《波爱修的〈哲学的慰藉〉》）（*Die Consolatio Philosophiae des Boethius*），为洛布古典丛书厘定了一直沿用至今的文本。Rand的本子虽非最终的善本，却也严格地承接了9、10世纪手稿的权威性。

《哲学的慰藉》或许是有史以来翻译最频繁、流传最广泛的著作之一。迄中世纪晚期，《慰藉》已有古英语、古高地德语、古法语等各种“方言”的译本，甚至还有了希腊语和希伯来语的译本。而同一语种也往往有多个译本，比如操刀英译者便是历代不乏其人：9世纪末，阿尔弗雷德大帝将《慰藉》译成了古英语。此后，14世纪，有大诗人乔叟的译本；16世纪，有女王伊丽莎白一世的译本；17世纪初，有I.T.的译本（1609）……这里的I.T.，未详何许人也，但其译文不仅典雅，而且贴切、忠实，委实难能可贵。1918年版的洛布古典丛书《波爱修》卷即采用了I.T.的译本，剑桥三一学院研究员H.F.Stewart在引言中坦言：虽然出于现代学术的考虑，他对I.T.译本做了必要的修订；但鉴于I.T.译文之贴切，他的改动其实并不是太多。时隔半个多世纪之后（1973），洛布古典丛书《波爱修》卷的《慰藉》部分最终撤下了I.T.的译文，而代之以布里斯托大学古典系S.J.Tester教授的译文。Tester并未详谈变更的理由，只是简单地说：I.T.译本“虽有若干优点，而且经过了Stewart博士的修订，但与洛布丛书的目标相比，仍有不小差距”^[5]。Tester的译文与I.T.的译文相比，总体上有了改善，尤其是更适合现代读者的阅读习惯，但是在译文的忠实程度方面，I.T.的译本仍有其不可替代的价值。

译者手头收集有阿尔弗雷德译本、I.T.译本、Tester译本以及Rand考订的《慰藉》拉丁文本。译者在翻译过程中着重参考了I.T.译本和Tester译本，但凡有疑问、有分歧之处，则诉诸Rand的拉丁文本。在译文修订过程中，王弼先生提了不少中肯的意见。他通读了我的全部译文，并细致对照了I.T.译本和Tester译本。对于他所做的工作，我在此表示衷心的感谢。

《哲学的慰藉》一直以来没有受到应有的重视，汉语学界的翻译和研究还只是晚近的事。但可喜的是，随着学界对教父哲学和中世纪思想文化的日益重视，波爱修及其《哲学的慰藉》也引起了学者们的关注。其中需要提及的有胡龙彪等学者的研究，陈芳郁、陈越骅等人的翻译。这次承雪富以及包利民老师的好意，拙译有幸忝列“两希文明哲学译丛”。在此也要特别感谢陈彪先生的支持以及对延宕交稿的宽容。

《哲学的慰藉》原书分卷、分章，但各卷各章均无标题。洛布两版都分了五卷四十章，无大小标题。阿尔弗雷德译本未尝分卷，但分了四

十二章，各章都有“标题”（实为提要）。[6]这次译者遵照编辑的建议，参考阿尔弗雷德译本的提要，尝试为各卷各章安上了标题。译者清楚，这样做难免会冒牛首马面、狗尾续貂的风险。对于其中的不当之处，以及全部译文中的错误之处，恳请读者批评指正。期盼不久的将来，会有较为完善的中文学术版面世。

朱东华

2008年10月

[1] [古罗马]波爱修著，朱东华译。

[2] *King Alfred's Anglo-Saxon Version of Boethius' De Consolatione Philosophiae*, with an English translation and notes by J.S.Cardale, London: William Pickering, 1829, pp.2-5.

[3] 罗素：《西方哲学史》（上卷），何兆武、李约瑟译，商务印书馆1982年版，第456页。

[4] John Marenbon, *Boethius*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2003, p.4.

[5] *Boethius*, London: William Heinemann; New York: G.P.Putnam's Sons, 1918, p.xiv; *Boethius*, Harvard University Press, 1978, p.vii.

[6] *King Alfred's Anglo-Saxon Version of Boethius' De Consolatione Philosophiae*, pp.iv-xv.

卷一 问疾篇

一 哲学女王呵斥诗神缪斯

我往日的诗草，意气飞扬，
如今我，唉！落笔生悲，黯然又神伤。
瞧那些悲怆的缪斯，如何助我成章，
哀哉悲哉，真诚的泪水沾湿了我脸庞。
我恐怕她们起码会与我结伴同行
同伴们依旧
不堪沉寂啊：她们曾是
我青春年少时的荣耀；如今在我风烛残年之际
她们又来抚慰我。
因为衰年不期而至，病催人老啊，
还有这忧戚，也毫不饶人；
我一头白发，容颜衰颓，
再看我这散架的身子骨：油也尽了，灯也枯了。
如果死神降临，不是
冲着一个人的韶光
而是刚好赶上他痛不欲生
那该多讨人喜欢。可我的哭号，他却充耳不闻
狠心的他，不容我闭上泪眼。
虽说早年命运待我不薄，
可这等苦熬，也未免让我垂头丧气——
再说欢娱这东西，犹如昙花，指望不得啊。
既然她变了阴沉、伪诈的脸，
我这恶浊的人生，也只有苟且迁延。
唉！朋友们，为何
为何你们总要恭维我的幸福？
一个行将就木的人
脚步早就踉跄不稳了。

当我在心中如此默默思忖，并把满腹怨痛形诸笔墨之时，我仿佛感到有一女子在俯视着我。她一脸的威严；她目光如炬，谛视明察，非一般人能比；她的肌肤漾着鲜润的光泽，然而她古质端方，又令人有隔世

之感。我也说不准她有多高，因为有时候，她缩着身子，如常人一般高；有时候她头上的冠冕又像是顶到了天边，特别是她高高昂起头的时候，头伸到了天上，就看不见了。她衣饰华贵，用的都是上好的绸缎，做工也很考究——是她自己亲手缝制的——这我后来才知道，她跟我说了。不过，它的外表因年久失色而显得有些黯淡，就好像摆在某家厅堂里的祖宗塑像布满了烟尘一样。它的下摆绣着希腊字母Π（P），上沿绣着字母Θ（Th），^[1]而两个字母之间则有记号呈阶梯状，我们可以沿着这些阶梯，从低到高爬上一个一个字母。可惜这衣服已经被人张牙舞爪地撕过，而且能被拽走的东西都已经被拽走了。她右手持书，左手执笏。

当她看到诗神缪斯们站在我床前，帮我遣词造句、宣泄愁绪时，她先是一愣，继而目光咄咄，申斥道：“是谁让这些艺伎来陪伴这病夫的呢？她们非但治不了他的病痛，反而用甜蜜的毒药，叫他雪上加霜。用情欲的荆棘去扼杀理性的累累硕果，正是这等人的行径。她们不是帮他解除病痛，而是让他安之若素。倘若你们跟往常一样，只是将一个白丁诱入歧途，那倒也罢了，因为这事儿对我们的事工而言并无大碍；可是你们诱导的却是一个饱受爱利亚学派和学园派^[2]思想熏陶的人，那我就不能坐视不管了！尔等妖妇，住手吧！勿要诱人堕落！快把他留给我的缪斯，由她们来照顾他，使他康复。”这一群缪斯受了申斥，一个个垂头丧气，面带愧色，灰溜溜地离开了我的卧室。而我自己呢，由于泪眼昏花，未能看清这位口气威严的女子；我惊得哑口无言，目光也低垂着，同时我也在默默地等候，看她接下来怎么办。只见她走了过来，在床的另一端坐下，并一面端详我那涕泪流离的苦脸，一面吟诗哀叹我内心的糊涂。

二 哲学女王对我的数落

哎！他沉溺欲海何其深！

他的内心，昏聩，黯然，无光，

他涉世既多昧没，调治又苦无良方

流俗之风吞噬了他

生活不见了章法。

当初这人

可是爱在晴天徜徉于

天国路上；也常常

凝视着玫瑰色的阳光，欣赏着

皎洁的月色，

观察着列星游移的路线，

看它们旋即生变——凡此种种

他都用数理和法则来掌握和规定。^[3]

他还追问并通晓其中的缘由：
为什么风会呼啸着卷起海浪，
究竟是什么气团转动了恒星的星体，
为何太阳会从火红的东方升起
然后又沉入西方的波涛之中，
究竟是什么使得大地回春，
玫瑰花处处盛开，
又是谁带来了秋日的累累果实，日子圆满时
让葡萄成熟。他就是这样，探索并阐述了
自然界的各种奥秘。
可如今，他一卧不起
心中光亮也渐渐熄灭，
他项上沉重的枷锁，压得他直不起身，
他需要调养，可他不知，
他满眼所见
唯有黑沉沉、硬邦邦的土地。

女士说道：“不过啊，也不能光数落他，该是疗治的时候了。”紧接着，她又以炯炯的目光注视着我说：“你，不正是靠我的乳汁哺育，靠我的膳食喂养，长大成人的么？我不是已经给了你武备，要不是你自己废弛，如今你必定是安然无恙的，对吧？你还认得我吗？怎么不吭声啊？你不说话，是害羞呢，还是茫然无措了？我倒希望你是害羞，不过我看你其实很茫然。”她见我不只是沉默，而是一副目瞪口呆的样子，便将手温柔地放在我的胸前，说道：“他其实并无大碍，只是有点无精打采罢了，心眼受了迷惑的人，大都如此。他真正的自我，他已记不太清了。当初他可是认得我的呀，为了叫他康复，就让我来擦亮他的双眼吧，只要将蒙蔽他的过眼烟云拂去，他便可康复。”于是她拢衣捐袂，擦干了我老泪纵横的双眼。

三 哲学女王扶正祛邪

夜幕消散了，黑暗也离我而去；
我双眸复明，犀利如初。
如同在西北风肆虐的当口
在雨云遮天、蔽日晦光之时，
在繁星升空之前
黑夜笼罩大地之际，
忽然从色雷斯巨穴吹来一阵北风^[4]

驱走了漫漫长夜，迎来了白昼

刹那间，日光熠熠

光彩夺目。

就这样，愁云消散，我沐浴在清澈的光明中；我恢复得很好，已经能认出这位救治者了。我仔细端详着她，发现护理我的不是别人，正是那曾经养育过我的哲学女王，我年少时，可是时常出入她家的啊。于是，我问道：“圣善的女王，您怎么会来的呢？您为什么要离开天上的宝座，到这放逐我的荒芜之地来呢？您这样同我一道受罪，何苦来哉？”她却反问我：“小子，难道要我撒下你不管吗？难道我不该来分担你的劳苦，不该来替你减轻那因我的名遭到憎恶而带给你的压力吗？哲学女王把一个无辜的人孤零零地遗弃在路上，那怎么行呢？我总得顾忌别人会怎么说我吧？这种前所未闻的事情，我畏之避之唯恐不及！你说，邪恶世界攻击、侵害智慧女王，这难道是头一回吗？早在我的柏拉图时代之前，我不是已经与愚顽进行过一次次殊死搏斗了吗？及至柏拉图时代，当其师苏格拉底罹难殉道之际，我不是一直陪伴着他吗？而在他之后，伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派以及力图继承其衣钵的一干人等，却当我是他们的战利品，不容我分说，不容我抗争，硬是撕扯着我亲手编织的衣服，然后拽着碎片扬长而去，俨然一副全体在握的样子。由于他们的衣着打扮有点儿像我，所以不明就里的白丁们很容易受蒙蔽，误以为他们中有我的仆从。再说了，就算你对阿那克萨哥拉逃离雅典、苏格拉底饮下毒芹汁、芝诺受苦等外邦旧事不甚了了，你总该知道凯纽斯（Canisius）、塞涅卡、索拉纳斯（Soranus）吧？^[5]因为他们的事迹并未因年久而变得模糊不明。他们这些人之所以罹难，恰恰是因为，他们乃是照着我这一套方式得到了抚育，他们的行为志向看上去与那些恶徒判然有别。既然我等免不了要遭恶人的嫉恨，我们泅泳于今世生活之海的时候，遭受风吹浪打也便不足为奇。恶人们固然来势汹汹，不过我们也该兵来将挡、应付裕如，因为他们不过是乌合之众，群氓而无首，狂热又无知。他们冲着我们，一顿狂轰滥打，而我方统帅智慧女王则鸣金收兵，任凭敌方胡乱搜罗无用的辎重。他们的一次次骚扰，皆被粉碎；我们立于高地，看着他们搬运那些无用的东西，觉得十分可笑。正是凭借这么一堵墙，愚顽虽狂也不得翻越，而我们则安然无恙。”

四 我向女王袒露愤懑之情：何以恶人当道、好人遭罪？

他曾把高傲的命运踩在脚底

他行止有度，内心宁静

他一向直面幸运与厄运

始终能够高高昂起他那不屈的头颅，

这样一个人，纵然是波涛汹涌的大海
也无法用惊涛骇浪去撼动他，
纵然是不时喷涌的维苏威火山
也无法用冒烟的熔岩
去摧毁他，
纵然是击倒高塔的列缺霹雳
也无法惊扰他。
而那些可怜虫，却何故
竟被色厉内荏的暴君们弄得稀里糊涂？
他们若不抱希望、不怀畏惧
便能制服那软弱无力的怒火；
然而，他们一个个因恐惧或欲求而战栗，
五内躁动而不能自持，
显然已缴了枪械，弃了阵地，
并系上镣铐，供人驱使。

她说：“这下你总该明白我的意思了吧？你那受困扰的心总该开窍了吧？难道我这是对牛弹琴吗？你为什么还要再抽泣呢？荷马说了，‘不要憋在心里，要说出来。’^[6]你真要是想好好治治的话，就得把伤口露出来。”我定了定神，答道：“您还用再问下去吗？我在命运手中受的虐待还不足以说明问题吗？难道看了这房子的摆设，您没有触景生情吗？还有这图书馆，也就是以往您在我屋里挑选的栖息之所，您与我在这一同探讨过人间及神界万事万物的知识，您不记得了吗？每当我与您解析出自然的奥秘时，每当您用那杆笔为我画出星星的轨迹时，每当您依照天体模式为我定制了性格及生活的全部方式时，我的样子、我的表情难道是这样的么？恭恭敬敬为您效命，竟然会落到如此下场？正是您，借着柏拉图的手笔，制定了这样的原则：凡哲学家做王或做主的邦国，都将享有福乐。^[7]您还借柏拉图之口，告诉我们说，哲学家之所以要亲自过问政务，是为了不让政权旁落于卑鄙小人之手，免得他们把善给腐蚀或摧毁了。也正是遵循着这一教导，我才决意将我闲暇之际从您那里学来的那一套东西，运用于公共管理实践之中。您以及神都很了解我（神把您安置在哲学家心中），知道我任职的动机与一切善良的人们没有分别。这也就是为什么，我与小人之间会产生难以调和的根本分歧。我一直坚守良心的自由，其结果是，我常常能够维护正当、遵守规矩，当然了，最终我也是极大地冒犯了那帮家伙。”

“每当考尼伽斯图妄图掠夺弱者财富时，我不是一再从中作梗吗？每当皇室司铎崔贵腊妄图行不公之事，尤其是正在为非作歹的时候，我不也是一再地阻止了他吗？^[8]尽管替人出头会使我冒很大危险，但每当那些难以餍足的恶霸们用没完没了的恶意去中伤、折磨那些穷困者的时候，我也总是能够挺身而出。没有人能够使我偏离正道，去为非作歹。

个人盘剥，国家课税，乡民家家遭殃，我为此痛心疾首，其程度尤甚于乡民自己。有一年大饥荒，眼看一场横征暴敛势所难免，坎帕尼亚省将陷入贫困，我为公益着想，毅然挺身而出，在君主面前与执政官对决，我反对强行收购（Coemptio），结果我赢了。^[9]宫廷爪牙们贪图保利斯（一个具有领事头衔的人）的财产，意欲侵吞之，我则搜刷狼颌，抢夺了回来。另一个具有领事头衔者亚尔比努，将因所谓未遂之罪行而受惩罚，当时我为了保护他，也曾与控告者居普良针锋相对。我如此慷慨激昂，我对自己满意，这有什么不妥吗？不过，的确是在别人更为安宁时，我才更为满足，因为我尊崇公道，我不是仗着朝臣的爱戴，来求取我自己的安宁。那么，对我骂骂咧咧、使我陷入难堪的，究竟是些什么人呢？巴西流便是其中之一：此人曾为君王效命，后遭解职；他因欠下一屁股债而怨尤于我。^[10]另外两人是奥比利奥和高登图斯：他俩多有欺诈，君王下令流放，可他们不从，躲在了一个庙里。君王知悉后，责令他们限期离开拉文纳，不然将在他们脑门烙上字再驱逐出境。他们受严惩，是罪有应得，对吧？可就在期限到来之际，他们就指名道姓，向我骂开了！您说，我做这做那，最后换来的究竟是什么？难道他们心中已有的信念，竟然让他们变得怨天尤人了吗？且不说无辜者如此横遭责骂，只说责骂者如此卑鄙，起码表明了命运的耻辱，不是吗？”

“您想知道，他们对我的最主要的指控是什么吗？是我企图袒护元老院。我怎么干这事呢？他们指责说，我一直在阻挠那些指控者，不许他们提供证据，本来凭这些证据，就可以定元老院的叛国罪。您又是怎么想的呢，女王？我应该否认这些指控吗，免得您为我感到羞耻？可是我的确希望元老院能够得到维护，我没法放弃这样的念头。那我承认这些指控好了？可是这样一来，就谈不上伺机阻挠其告发者了。那我得说，企图维护元老院秩序是一种错误的做法吗？凭着它那些冲着我而来的法令，这一秩序已经表明它本身是一个错误。可是，说是自我蒙蔽的疏忽，也无济于事；再说了，遵照苏格拉底的告诫，^[11]我想，隐瞒真相或者承认有错，对我而言都是不可取的。究竟这事真相如何，我要留给您自己去判断，留给哲学家们自己去定夺；当然了，这事的真实细节不能向后代隐瞒，故而我记录在此，以为存证。我为什么要提及那些伪证（其中有指控说我为罗马人的自由而折腾不已）呢？如果当初我同意采用了那些指控者自己的表白（因为这一点对这种种的事情都有至关重要的影响），那么，那些指控的虚假本来是显而易见的。现如今，若还有自由可言，又可指望何等自由呢？我则愿借凯纽斯之言作答：当卡里古拉说凯纽斯蓄意害他时，凯纽斯回敬说：‘如果我是蓄意的话，你就发现不了了。’就我而言，忧戚还未尝使我变得鲁钝，以至于不知道自己在抱怨那些恶人居然以恶报德；而是产生了一种疑惑：他们居然如愿以偿了！因为，尽管心生恶念对于人而言，未必是多么可怕的败迹，但在神看来，恶人的念头难免都会对无辜者实施，这无疑是一件可怕的事情。无怪乎，您的一位学生会这样问道：‘若有神明，恶从何来？若无神明，善从何来？’^[12]那些想要侵害好人和元老院的恶人，自然也想置我于死地，因为他们以为我是替好人和元老院在抗争。不过，我之遭遇，还不

光是元老院的问题吧？我想您应该记得，因您与我同在，我的一言一行都受您指引，当初君王^[13]在维罗纳一心想要把对亚尔比努的叛国指控，归于整个元老院，因为他恨不得将元老院完全废除，而这时，我却奋不顾身地站出来为整个元老院体制正名。您知道，我言之凿凿，绝不是为了自吹自擂；因为，倘若一个人将所作所为公之于众，博取他人的议论，那么，暗暗自诩的心态就在某种程度上减弱了。然而，你也看到了，我是无辜的，可我的下场却是：我非但没有因为行善而受赏，反而因不曾做过的恶事而受罚。对某种罪行供认不讳，使得法官们一致主张严惩，就算有人心易于犯错、众生命运无常等理由，也无法得到他们的从宽处理，这世上有这样的罪吗？如果指控我的罪行是企图烧毁教堂、谋杀教士，或者谋害所有好人，那么，无论是实施还是图谋，无论是坦白罪行还是被抓个正着，我之受罚理所当然，无话可说。如今却因为我为力挺元老院，而判我死刑、抄我财产，而我却远在他乡，无法为自己辩护。天啊！我敢断言，没有人会因为诸如此类的指控而被定罪！”

“那些指控我的人，深知其中的奥妙。为了用秽行来玷污我的为人，他们便谎称说我为了往上爬，昧着良心去干见不得人的勾当。可是有女王您居住在我内心啊，您驱走了我内心深处各种尘俗欲念；而在您眼皮底下干任何见不得人的勾当，都意味着十足的恶劣，因为您惯常向我耳提面命的是毕达哥拉斯的‘追随神’^[14]的教导。现在该是我来努力扶持卑下心灵的时候了，因为您一直为我预备的是优秀，您要让我变得跟神一样。再说了，我的房子也非藏垢纳污之所，我对好人也很友善，还有我那如您一般可敬的岳父也是正直的，所有这些事实都在排除我的犯罪嫌疑。然而指控者实在是冥顽不化，他们恰恰是从您那里攫取了这宗指控的相关证据：因为我沉湎于您的学说，并按您的方式得到培养，所以我看起来就像是非法分子的天然同党。可见，不光对您的尊敬于我无益，而且您也难免会因为我的冒犯而受辱。此外，我的问题还在于——我现在总算明白了：常识并不在乎定案得当与否，而只是关心命运的结局，只以成败论英雄。这样一来，人们首先关心的是好名声，不幸者失去的也是这个东西。我不愿去想，人们对我的事如何的飞短流长，如何的意见不一。我只是想说：一个可怜虫被控有罪，人们一准认为他是罪有应得，这便是不怀好意的命运要人承负的重轭。我行善换来的却是惩罚：如今我一无是处，名誉扫地，也无从反驳流言蜚语。我仿佛看到，那些恶人在其罪恶渊薮肆意制造罪恶，那些坏人在蓄意罗织一个又一个虚假的指控，而那些好人，则为我这样的遭遇而战战兢兢。那些卑劣、邪恶之人，因逍遥法外而愈发胆大妄为，因尝到甜头而变本加厉；而那些无辜者，则不仅得不到安宁，甚至连为自己辩护的机会也没有。为此，我不禁要大声疾呼。”

五 女王初详我的境况

啊，诸星圆周轨迹的制定者，

高坐在您那永恒的宝座上，
旋转诸天的策动者，
用您的规则固定着纷繁的星体——
比如，月亮时而盈满，明晃晃地
映照着太阳兄长的万丈光焰，
令众星黯然失色，
时而又靠近苍白的日神
失去了光泽，呈现出幽暗的面目；
再比如，夜幕降临时，
冷冷的金星升上夜空，是为昏星，
后来又笼罩在初阳熹微之中，是为晨星，
如此日复一日，交替不已；
寒冬叶落之时
您拖着白昼迅速消逝，
夏日炎炎之际
您拽着夜幕匆匆而过。
凭您的权能，您定下了四时隆替的秩序：
北风狂扫，树叶纷飞，
春风吹拂，草木更生；
昨日大角星眼下蛰伏的种子，
成了今日天狼星晒着的茂盛庄稼。
万事万物，各就各位，
无一能摆脱您最初定下的规则。
您以大谋统领天下、指引万有，
唯独对于人的所作所为，
您完全可以管束，却不愿为之。
还有这命运为何如此圆滑善变？
罪有应得的痛楚，
却让无辜者去承受，
恶行称王称霸，
坏人无端得宠，
个个骑在好人头上作威作福。
美德黯然失去光泽
湮没在黑暗中，义人遭受
不义者的中伤，
伪誓也好，欺诈也罢，
披上虚假的色彩，

损害的不是他们自己；
有朝一日，他们乐意操弄权柄，
他们也会去颠覆
万民惧怕的君王。
而这世界的立法者，无论您是谁，
都请看一看这邪恶的世界吧！
作为万物之灵
我们人类却在命运之海中翻滚。
统治者，请抑制汹涌的波涛吧，
用您统辖诸天的稳固律法
使全地得享安泰吧。

在我如此这般的一番诉苦之后，她并未受我的抱怨的影响，而是以一种平静的口吻说道：“看你哭哭啼啼的样子，可想而知，你深受流徙之苦；可要不是你亲口告诉我，我还真不知道你被流放到了何等遥远的地方。你背井离乡，漂泊到了远方！我是说漂泊，不是说驱逐；要是你非要说自己是被驱逐的，那好，我就说，你将自己驱逐到了何其遥远的地方！因为就你的情形而言，绝不可能由别的什么人来驱逐你。你一定记得，你的母邦是什么样子：它不像古雅典那样由多数人统治，而是‘只有一位统治者，只有一位君主’^[15]，这位君主能够与民同乐，而不是热衷于驱逐人民；真正的自由莫过于接受他的领导，遵守他的公正。你自然很清楚，自己的城市具有古老而基本的律法，它明文规定：不可以放逐一个选择居住于此的人，是这样吧？在其城墙、防御设施内生活的各色人等，绝不受放逐惩罚之威胁；而要是谁不再想生活于此，那他也就不再享受那种保护。因此，我其实是因为观察你，而不是观察这地方，才有所触动。我不太主张用金碧辉煌的图书馆，来作为你心灵的储藏库，因为我在你心中存放的，不光是书籍，还有别的东西——往昔写在我书中的那些见解，它们赋予书籍以价值。虽然在你做的许多事情当中，你只是提到了一小部分，但你却是如实地反映了你服务公益的事实。你谈到了自己的诚实，或者说谈到了你所受那些指控的明显不可靠。你确实有理由认为，你只要略微提及那些指控者的恶劣行径就可以了，因为老百姓对这些事了如指掌，他们街谈巷议的话题总离不开这些内容。你一直在抨击元老院的不义行为。要是连我也挨了骂，这时候你都会感到无比难过；你为我的名声遭受玷污而痛心疾首。最后，面对你的厄运，你又一肚子苦水，抱怨说，你所遭受的都不是你应该遭受的，你的祈望，已经表达在诗歌的倾诉之中：祥和之气既已充满上天，也当笼罩全地。不过呢，既然你遭受了纷乱情绪的冲击，悲愤与痛楚将你往各个不同的方向拉扯，既然你已经处在这样的境况下，那么，强劲的药物已经不适合你，所以我们要先用温和一些的药物，这样，你因激动或忧心而造成的顽固，就可以通过我们轻轻的抚慰而得以软化，并进而可以接受大手术的治疗。”

六 病根在于忘却真我

当硕大的巨蟹座
在阳光下烧灼之时，
那些往贫瘠的犁沟中
播下种子的人，
误以为有谷物收成，
却不得不在橡树下捡拾橡子。
本来你也用不着
在呼啸的北风中，
当小草尖尖叶儿瑟瑟作响之时，
在红树林里采集紫罗兰。
你想要吃熟透了的葡萄，就不要贪婪地
砍下春天的葡萄枝；
这样到了秋季
酒神便有厚礼相报。
神明排定了季节
使之各司其职；
他不容别人扰乱
他定下的秩序。
谁要是想改弦更张
我行我素
自然没有好下场。

“那好，让我先问你一些简单的问题好吗？这样我可以探明你的心思，以便我对症下药。”我说：“你随便问好了，我有问必答。”于是她问我：“你是觉得这世界是受着偶然事件的牵引，还是相信它有理性的引导？”我回答说：“我呀，压根儿就不认为，如此井然有序的世界会受偶然或机遇的驱使；我倒是相信，造物主正注视着并引导着他的造物，我丝毫不会放弃这些千真万确的道理。”她说：“没错，你刚才的诗句也是这么认为的：你一口咬定说，除了人类，其余一切都受理性统治；同时你又抱怨说，唯有人类被排除在了神的眷顾之外。可让我觉得奇怪的是，你有如此健全的思想，怎么还会得病呢？还是让我们再深入考察一下吧！我觉得是有某种东西失落了。既然你不怀疑这世界是由神明领导的，那请你告诉我，你觉得那会是一种什么样的统治呢？”

我告诉她：“我不大明白您的意思，这个问题我也答不上来。”“我说得没错，是有什么东西丢掉、失落了，就好比铜墙铁壁出现了裂缝，疾病就是从这缝隙中潜入到了你心里，我说的没错吧？不过，请告诉我，你还记得万有的归宿吗？整个宇宙是奔着什么样的目标去的呢？”

我说：“我听说过这事儿，不过，痛苦和悲伤已经使我记忆迟钝了。”

“那你起码记得万事万物的来源吧？”

“记得，”我说，“它们都源自神明。”

“你既然知道它们的来源，却怎么会不知道它们的归宿呢？看来这些困扰有其特点：其力量会使人错位，但又不至于叫人彻底迷失。我倒想看看：你还记得你是人吗？”

“怎会不记得呢？”

“那你说，人是什么？”

“你是问我，知不知道自己是理性、必死的动物？我当然知道，我承认这一点。”

“你确定，你不可能是别的什么了吗？”

“绝非其他。”

于是她说：“那我就明白了，你另有病根，而且是要害所在：你已闹不清自己是什么了。这样我也很清楚你为什么得病，以及怎样替你治病了。你因为神志恍惚、忘却真我，故而悲叹自己的流离丧财；你因为不明白万有的旨归，所以说坏人走运、奸邪当道；你因为忘了这世界是受何种力量掌控的，所以就以为命运无常。凡此种种，轻则致病，重则致死。不过谢天谢地，你的本性并未全然丧失。你相信世事并非随机偶发，而是由神圣理性引导的；你对世界统治方式的真实见解，正是你得以康复的燎原星火。那就大胆点燃这一火苗吧，你将变得生机勃勃。当然了，现在还不是下猛药的时候。人心就是这样，一旦丧失真实的见解，便会捡起虚妄的见解，于是陷入了迷茫，遮蔽了真知。因此，我还得先来点和风细雨，化解一下你的迷茫，驱除妄见的暗昧，使你重睹真理的灿烂光辉。”

七 守真之道

乌云当空，
星月黯然。
南风激起，
海浪汹涌；
往昔风平之时
水波不兴，
如今沉沙泛起，
浊浪滔天

模糊了我们的视线。
蜿蜒而下的山间小溪，
往往被高崖落石
截流、淤塞了。
你也一样，如果你想要
看清真理
恪守正道，
那就远离享乐，
抛开恐惧，
摆脱想望和忧戚
因为只要有这些东西作怪，
心灵总要被蒙蔽。

[1] 代表哲学的二分：实践哲学与理论哲学。

[2] 爱利亚学派和学园派是两个古典哲学学派。爱利亚学派是克塞诺芬尼于公元前6世纪中叶创立的；其最知名的代表人物包括：伟大的一元论者巴门尼德，以及提出著名的运动悖论的芝诺。学园派是指雅典学园的柏拉图后继者（公元前3世纪—前2世纪）；他们主张一种质疑的哲学，有些接近于当代的分析思想。

[3] 数理（Numeris）指的是数学天文学：自柏拉图的学生欧多克索斯以降，希腊天文学家都谋求建构有关日、月、行星（“游星”）的数学“模型”（在现代哲学的意义上），以便精确计量它们的位置和运动。波爱修学过天文学，并在托勒密天文学的基础上，写过一本拉丁文的天文学教材（已佚）。

[4] 风神伊俄勒斯（Aeolus）的洞穴；“色雷斯”喻指“北方”（相对希腊而言）。

[5] 克拉左美尼的阿那克萨哥拉，前苏格拉底哲学家，因怕受迫害而于公元前450年逃离雅典；爱利亚的芝诺死于公元前5世纪下半叶，据说他的死是因为他协助推翻了他家乡的暴君；苏格拉底于公元前399年在雅典被处死；凯纽斯（又名凯纳斯）以及塞涅卡、索拉纳斯号称是帝王们的“斯多亚对头”：凯纽斯于公元40年左右死于卡里古拉（Caligula）之手，塞涅卡和索拉纳斯分别于公元65年和66年死于尼禄之手。

[6] *Iliad* , i , 363.

[7] *Republic* , 473 D.

[8] 我们对崔费腊或考尼伽斯图了解不多；意大利东哥特国王狄奥多里克（Theodoric , 493—526年在位）的宰辅（波爱修的后任）卡西奥多鲁斯（Cassiodorus）曾经给考尼伽斯图写过一封信（Var.viii.28）。

[9] Coemptio是一种补给军需的手段，属于普通税收之上的追加部分，往往是用强行收购的方式获得的；在后期帝王统治时期，这种做法受到法律的严格限制（色雷斯省除外，因为该省税收不敷岁入）。显然，肆无忌惮的官员们很容易滥用这种手段；这里是指低价收购粮食，再以高价回售。

[10] 显然有人用免债方式向他行贿。

[11] Cf.Plato , *Republic* , 485 and *Theaetetus* , 151 D.

[12] 该两难的出处不详。编者大多认为它出自伊壁鸠鲁残篇374（辑自Lactantius , *De ira dei* , 13 , 21）；但那是不同的问题（要么神能止恶却不愿止之，要么神愿止恶却不能止之）；此处所提的肯定不是伊壁鸠鲁的问题。我们可以在柏拉图那里找到它的

起源（参阅*Republic*，379，以及*Schol.in Remp.*379a：

τὸ ὑπὸς θεολογικὸς ὅτι πάντων ἀγαθῶν ὁ θεὸς αἰτίας, τῶν δ' οὐδενός·神圣理智之标志在于：神乃是诸善之源，而绝非众恶之源”。它可能来自某位新柏拉图主义注释家，很可能就是阿蒙纽斯（Ammonius）。

[13] 指东哥特国王狄奥多里克。

[14] 未必是毕达哥拉斯的说法，而是希腊“古格言”（*vetera praecepta*）之一，类似于各哲学学派所津津乐道的格言：“认识你自己”；Cf.*Cicero*，*De finibus*，iii.73.

[15] *Homer*，*Iliad*，ii.204-205.

卷二 祛蔽篇

一 命运老妖的无常本性

她沉默了片刻；她的静穆吸引了我。她又说：“如果我诊断得不错的話，你的病因和病症是：欲望令你智昏，你贪图往日的好运。你以为这只不过是命运的一次波折，而这命运其实已让你一蹶不振。我很清楚命运老妖的诸般伎俩，尤其是，她往往用谄媚、讨好的手法蒙蔽世人，却又在他们毫无准备的情况下，遗弃他们，令其痛不欲生。你只需回想一下，她是怎么回事，她的所作所为和她的真实分量，你就会明白，你其实并没有什么大不了的東西掌控在她手上，你其实并没有失去什么。我想，这事儿，不用我多费口舌，你也想得起来。毕竟，往日她与你在一起，并笑嘻嘻待你的时候，你总是以严词斥责她，并援引哲学圣殿里的辩护来痛击她。然而，如此这般的人事骤变，难免会扰乱人心，就算是你，也一时间变得心神不宁了。于今之计，你得服下温和、可口的药物，这样，待你服用、吸收之后，你就受得了烈药了。所以，接下来，我们要采用循循善诱的修辞：它必须遵循正确的途径，切不可偏离我们的规则；它时而明快，时而低沉，与我们屋里的乐神翩然相协。”

“你这人哪，究竟是什么使得你如此的沮丧以致哭号呢？我想，你一定是受了异乎寻常的惊吓。你以为，命运对你的态度发生了变化；其实你错了。这乃是命运的一贯做法，这乃是她的本性。她对你所采取的做法，无非是一成不变地保持着自己的反复无常；当她满脸堆笑，以甜言蜜语诱哄你时，她其实还是那副德性。你已然看清了这股变色龙般的盲目力量：她在世人面前伪装得很好，可在你面前，却已暴露无遗。你若喜欢她，就追随她而不必抱怨。你若厌恶她的出尔反尔，那就蔑视她、拒斥她吧，因为她的把戏乃是要置人于死地。你觉得是她给你带来了巨大的创痛。本来，这命运应该让你心神安宁才对。她已经遗弃了你；谁也无法断定，她还会不会再遗弃人。既然这快乐注定要丧失，你还拿它当宝？纵然她的厮守靠不住，她的离弃令你伤痛，你还会觉得与你同在的命运是那么的亲切吗？如果你渴望她却不能牢牢抓住她，如果被她遗弃的人都落入悲惨的下场，那这位稍纵即逝的女神，不就是悲惨的一个明确标记吗？光想着眼前的事情是远远不够的：我们得谨慎地估量未来事物的发展趋势；纵然未来可变而模糊，命运的威逼也不再令人恐惧，其花言巧语也难以诱发对她的欲望。而一旦你的脖子被命运之轭套牢，你只能在其地盘上，默默承受发生在你身上的任何事情。你若要是为你自愿选定的女主人定规矩，要规定她逗留多久、何时离去，你这不是作乱吗？你无法改变命运，但因为你的急躁，你的运道不是变得更糟了吗？如果你借风起航，你就得顺风而动，不能随心所欲；如果你在地上播

种，你就得以丰年来平衡灾年。你已全然将自己交由命运统治：你就得对女主人言听计从。难道你真的要阻止命运之轮的转动吗？你简直愚蠢之极——因为，命运之轮一旦停止，那它就不是命运之轮了。”

她挥舞铁腕，旋转着变化之轮，
时而这边，时而那边，如同潮汐般涨落，^[1]
无情践踏着历代的霸主，
同时托起被征服者的低垂之脸——
目的只是为了嘲弄他；
她漫不经心，既不聆听，也不关心
悲惨者的哭号；她在其呻吟声中嘲笑着
而种种的呻吟都是冷酷的她一手造成的。
她看见一个人的载浮、载沉
与此同时
她向臣民们展露奇迹，
她就这样玩耍着；她就这样证明着自己的力量。

二 命运的口吻：“人欲不知餍足”

“不过，我还想用命运的口吻，来谈一下你的问题；看你是否觉得她不对。她说：‘你这人啊，为何每天都抱怨我呢？我有什么对不住你的地方吗？我剥夺了你的什么好处呢？无论让谁来评判，你我都可以辩论一番财富和职位的拥有问题；假如你能够证明，其中有哪一样东西是必死之人的财产，那我就毫不犹豫地、欣然地承认，你想拿回去的那些东西确实是你的。你从母腹呱呱坠地之时，我便接受了一丝不挂、一无所有的你；我照料你，随时善待你，甚至用我的财富娇纵你、溺爱你（正因为如此，你现在才会这样恨我）。我竭尽所能，令你的生活充满了优渥和显赫。而今我乐得撒手不管了。你得感谢我，让你享用了原本不属于你的东西，而不应该抱怨，仿佛是你自己的东西丧失了似的。所以，还有什么好悲伤的呢？我可没有侵害你啊。财富、荣誉，等等，都受我支配，都是我的婢女；她们眼里只有女主人我，她们随我而来，伴我而去。我可以明确地告诉你，你抱怨失去的东西，如果真的属于你，那它们绝不会失去。为何单单不许我行使权利呢？天空时而明朗，时而沉入夜色之中；岁月可以在地表编织花果之冠，然后雨打霜冻，令其面容变得模糊不清；大海也能够面带安详的笑容，然后震颤着，掀起惊涛骇浪。而我，难道就应该在人类不知餍足的欲望支配之下，保持着一成不变（而这种不变却有悖于我的本性）？因为，我的本性——我的永久的游戏——乃是：我敏捷地转动着飞轮，我乐意让尊者为卑，使卑者为尊。你若要上升，那就上吧；但是，一旦我的游戏进程要你掉下来，你可不要怪我。我怎么做事，你该不会不知道吧！吕底亚国王克吕萨斯的

故事，你总清楚吧？这位居鲁士的死敌，眼看就要被大火活活烧死，结果老天一场大雨，救了他。^[2]仁者爱米留·保罗，曾经俘虏了帕耳塞斯国王，却又为其命运潸然泪下，这事儿你总还记得吧？^[3]命运无端倾覆欢乐之国，此等悲剧怎能不令人扼腕？朱庇特庙前摆着“两个坛子，一个盛着厄运，一个盛着福祉”，你小时候听过这故事吧？^[4]假使你拥有了更多的福分；假使我全然遗弃了你；假使我的善变正好给了你理由，使你有了更好的盼头：那你也不要埋怨，更不要奢望生活在为你特设的律法之下，因为你也不过是芸芸众生之一。”

即使丰产女神罄其丰饶之角
流出的财富之多
如同大浪搅起之沙；又如繁星
闪烁在洁净的夜空，
她的手忙个不停，
人类也不会停止
抱怨自己命苦。
即使神备下黄金厚礼
回馈人们的祈求，
又将赫赫尊荣，赐给逐名之人，
但这些名利，他们根本
不放在眼里；他们那难填的欲壑
还在打开新的胃口；只要
那些金玉满堂的人
内心依旧燃烧着攫取的热望，
还有什么样的槛儿
能够缚住这贪婪的欲望？
他战栗着，呻吟着，要这要那，
永不满足。

三 其实我还是个幸运儿

“要是命运以这等口吻替自己辩解，你恐怕不知如何应对，是不是？如果你确实有话要说，表明你的抱怨有理，那你就说出来——现在该你了。”

于是，我说：“这番话似乎很动听，有修辞，有韵律，甜美得很。落魄者听了这等甜言蜜语，自然受用一时，不过其内心却藏着深深的委屈，一旦耳畔没了甜言蜜语，其内心深处的悲怆便会再度将他压垮。”

她答道：“不错，它们确实还不能用来替你治病，而只不过是贴在你

那难治伤口之上的外敷药而已。一旦时机成熟，我便会下一些渗透力更强的药物。不过，你没有理由做可怜状。你可别忘了你蒙福之多、之广。这事就不用我多说了：你丧父后便得贵人照拂，并得以与国内上等人家结亲，这种亲属可谓难得之极，甚至在你正式成亲之前，你就已经深得他们的喜爱。入赘如此显赫的家族，与如此贤淑的妻子结为连理，又有多福子嗣承欢膝下，谁不称羡你呢？你年纪轻轻就得了那些名衔（别人可是到老也得不到啊），这事我也不提了（司空见惯的东西也就少提了）。我单说你独有的辉煌。当你看见家中两个儿子双双成为执政官，置身元老之中，并受到欣喜的百姓簇拥的时候；当你发表颂扬君王的演说，并因其精彩而博得阵阵掌声的时候（其时两儿正坐在元老院显要席位上）；当你坐在两位执政官中间，以一种凯旋时刻的慷慨，满足你周围的集会群众的期盼和期待的时候——如果说人世间的这些事情确实带来了真福的话，那么，接连的灾祸，无论它有多严重，难道会抹去你往日荣耀的记忆吗？当命运爱抚你、拥抱你、视你为宠儿时，我想你准是在赞美她！你收到的这份礼物，她以前可是从未给过任何公民。你难道还非得要与她算账不可吗？而今她才第一次白眼待你啊。倘若你衡量一下你遭遇喜事和祸患的数量与种类，你就不会否认，你迄今为止还是个幸运儿。如果现在，你觉得自己不幸，因为以往的欢乐之事逝去了；那你也没有理由说自己悲惨，因为你如今以为悲苦之事，也会烟消云散的啊。难道你是新手，是陌生者，才刚刚跨入人生的舞台？岁月如梭，人生场景一幕幕推移，难道你还会觉得世事中有恒常的东西？就算他还可以坐吃命运的馈赠（这种情况很少见），但一旦他撒手人寰，命运的遗产也就没了。因此，到底是你一死而把命运抛弃，还是命运将你抛弃，这又有什么区别呢？”

太阳神从玫瑰色的车驾上

投射光明，穿越了天际，

它那四射的光芒

令群星黯然失色。

西风和煦

玫瑰羞红了春天的林地；

一旦南风肆虐

带刺的花儿也失去了芬芳。

海面时而波光粼粼，

安详、静谧；

时而北风吹打，风暴怒发

海浪翻滚。

这世上的美，常变、难留，

因此啊，请相信流逝的命运，

以及人间昙花一现的享乐吧！

永恒不变的法则告诉我们：

四 幸福是有理性者的至善

“女士！”我答道，“是您养育了一切美德，您说得没错；我的确生活美满，无论它多么短暂，我都无法否认。但最折磨我的，也正是这一点；因为在种种的命运祸患之中，最令人难堪的不幸莫过于知道什么是幸福了。”

“其实你是咎由自取，不要怨天尤人。如果你真的对命定幸福这个空名斤斤计较，那我们就来看一看，你如今还享有多大的福气。要是在你的财富清单里，依然有一件最宝贵的东西，承神明保佑而依然保持完好；那么，（你既然还拥有最可宝贵的东西）你还有什么理由谈论自己的不幸呢？首先是你岳父西马古斯，这位相当体面的人还活得好好的；他充满了智慧和美德（这境地可是人们梦寐以求的啊），因而他全然不顾自己的难处，所以啊，他的伤痛与你相比，有过之而无不及。其次是你妻子，一个淑静、优雅的好女人，一个总而言之有乃父之风的女子，还活着；我说，她还活着，就是为了你，她纵然憎恶这生活，也依然要活下去——不过，我也得承认，长此下去，你的福分要衰减，因为她思念你，以泪洗面，日见憔悴。还要我提及你那两个当执政官的儿子吗？他俩自孩提时起，就显露出了有似于乃父、乃祖的天分。虽说保全性命乃人之常情，但如果你能看到自己的福气，你依然享有那些无疑比生命还宝贵的东西，那你还不幸福吗？所以，请擦干你的泪水吧。命运未尝憎恨你的每一个家庭成员，也未尝用太过猛烈的风暴击垮你；至此，一副副船锚依然稳固，你既不缺乏眼前的慰藉，也不缺乏未来的盼望。”

我说：“我祈望它们继续保持稳固。因为，只要它们还在，那么，无论出什么事，我都不会被淹没。可是，您也看到了，我之前多少的显荣，都没了。”

她说：“好啊，你若不再为目前的整个境遇而忧戚，我们就已经有稍许进展了。不过，哪怕你只抱怨自己的幸福美中不足，我也不许你沉溺于此等忧患之中。又有谁能够幸福美满到无可挑剔的地步呢？因为，就人而言，有好运也未免会有烦恼；人不可能完全占有好运，好运也不会永远相伴随。有的人很有钱，但为出身的低贱而羞耻；有的人因出身高贵而闻名，但是穷愁困顿，还不如默默无闻的好。有的人钱财既多、出身也好，却孑然一身，枉自嗟呀；有的人婚姻美满却无子嗣，积攒了钱财只留待他人儿孙去继承；而有的人幸有儿女，却又为儿女不肖而落泪。所以说，人的命运境况，总有不如意之处；家家都有难念的经，只是不为外人所知而已。再说了，最快乐的人也往往是一些多愁善感者，除非事事如意、不折不扣，他们根本承受不了任何逆境，哪怕一丁点儿挫折，都让他们消受不了。甚至是最微不足道的事情，也能够把最幸运的人从其幸福之巅峰推下来。想想看，有多少人，只要还遗留着一丁点儿

运气，就会觉得自己好像生活在天堂里一样！这地方，对你是所谓的流放地，对本地人，却是他们的家园。因此，没有什么是不幸的，除非你自己这么想；同时，人只要随遇而安，就会处处发现幸福。一个幸福的人，只要尚存不知足的心，便会设法改变现状，不是吗？人生幸福的甜美，要遭受多少苦恼的践踏啊！人享有福气时，自然觉得欢欣，但福气要溜走的时候，谁又能阻挡得了呢？可见啊，人世间的幸福实在可怜得很，因为它，既不为满足者久留，也不为落魄者尽力。”

“其实幸福在于内心，你们这些凡人，为何却要向外求福呢？谬见和无知已使你晕头转向。看来，我得向你明示，何为至福之所系。对你而言，还有什么比你更珍贵的呢？你会赞同说，没有了。因而，你若拥有自己，也便拥有了你永远不想失去的东西，即使命运也夺不走它。既然幸福不在于此生命定之事，那就这样来看待它：倘若幸福是有理性者的至善，而凡是能够被褫夺的都不是至善（因为不能被褫夺者显然更胜一筹），所以，无常命运显然不足以赢得幸福。再者，在此种虚假幸福里讨生活的人，对其变化无常，必然是或知情或不知情。若他不知情，那么，在这种茫然无知当中，他的处境真的是幸福的吗？若他知情，那他必然会为可能丧失的幸福而患得患失，而没完没了的担忧，也未免会影响他的幸福。也有可能，他丢了这幸福，却觉得无关紧要？要是这样的话，那这种幸福，准是蝇头小善而已，就算丢了，他也无动于衷！既然，据我所知，你仍有诸多理由深信，人心绝对不会朽坏，而受命运支配的肉体享乐，终将随着人的一死而百了；那么，你也就不会怀疑：虽然肉体享乐会带来欢愉，但有朽者终究不免因一死而落入悲惨的境地。既然我们知道，有许多人寻求福乐，走的不光是死亡的途径，而且还用苦行和折磨的法子，因而，生命的逝去尚且不能令其悲痛，现世的生活又怎能让他们幸福呢？”

谨慎的人

想要建造一座房屋，它耐用

牢固，既不会被呼啸的东南风

吹翻、倒塌，

也不会被汹涌的海浪

击打、碎裂，

他既不会选高山之巅，

也不会选流沙大漠；

因为一方面，肆虐的南风

会把它吹倒；

而后者流动，也难以

承重，摇摇欲坠。

千万别冒险

其地虽美但藏危机。

要小心一些，有把握一些：

要将你的房屋

立在低处岩石的地基上。

这样一来，哪怕有风暴

在海面上掀起轩然大波，

你依然在坚固的墙壁内

安然无恙，

你安详地过着你的日子

微笑着面对所有来自天上的怒火。

五 财富未免累害

“既然我的论述，像一副外敷药一样温热了你，我想，接下来可以下一些猛药了。假使命运的馈赠并非转瞬即逝或昙花一现，请问其中会不会有真正属于你的东西？或者稍作反省，看看是否有并非毫无价值的东西？财富究竟珍贵与否？究竟属不属于你？如果有，那你最看重什么？金子？一大堆钱？可是，散财比敛财更受人推崇，因为，贪婪讨人嫌，而慷慨则使人闻名。但财富一旦转给他人，你便不再拥有它，因而钱财只有在落入他人之手，也就是说，在给了人而不再拥有的时候，才显得珍贵。倘若世上钱财敛聚一人之手，那别的人都将在缺钱的境地中生活。声音可以同时供众耳聆听，可是你的财富，若不经分割，便不能分给众人。而一旦分割了钱财，那割舍了钱财的人就难免会变得比原先贫乏。财富啊，你是多么的贫乏和小气！不可能人人都完全占有你；你到了这家，便不免要剥夺另一家！”

“璀璨的珠宝很引人注目是吧？可是，珠光宝气再怎么让人赞叹，那光芒也属于珠宝，不属于人类；人类趋之若鹜，实在是匪夷所思。它缺乏生灵的构造和律动，而有理性的活人竟然觉得它美，它凭什么？虽然仗着造化之手，兼有自身的特质，珠宝也有某种低级的美，但与人类的卓越品质相比，它们还差得太远，它们无论如何也不值得你去崇拜。”

“田园风光令人心旷神怡，可不是吗？在美丽的造物中间，它可是瑰丽的一部分。有时候，我们陶醉于大海的静谧，有时候，我们仰慕天空和日月星辰。这些东西，有哪一样是属于你的呢？你敢拿它们的壮丽来自我吹嘘吗？用繁花点缀春天的，是你吗？用自己的多产催熟了夏果的，是你吗？你为何热衷于空虚的享乐？为何拥抱外在的好东西，仿佛它们就是属于你的？自然造设而不属于你的东西，命运也无法将它变成你的。地上的水果，自然要供生灵取食。而你，若要满足你的所需，而且这需求是天然充足的，那你就用不着向命运索要多余的部分。因为，就天然而言，只要不多、不大的一些东西就足够了；你若要在满足之外追加奢侈，那你的所加，要么让你难堪，要么大大有害。”

“你也许觉得，穿着各色令人羡慕的华服，是一件美事吧？如果说，华服的外观确实赏心悦目，那我要赞美的，不是它的料子就是它的手工。或者，你为家中奴仆成群而感到快乐？可要是他们纷纷干坏事，他们就成了一家毁灭的负担，对主人而言也是极大的祸害。倘若他们忠诚，那么，别人的忠诚，又怎能算在你自己的财产里面呢？可见啊，你算在私人财产里的，没有一件属于你。而要是它们身上没有你想要的美，你为何还要为失去它们而悲伤，为拥有它们而窃喜呢？如果它们天生就是美，这又关你什么事呢？就算你不拥有它们，它们还不照样美满。并非因为它们成了你的一部分财富，所以它们才宝贵；而是因为你觉得它们宝贵，所以你才会将它们计入你的财富之中。”

“你口口声声向命运索要的是什么呢？我觉得，你想要的是以奢侈取代需要。不过呢，你的结果却是适得其反。因为，你还需要许许多多的帮手，来帮你保护各式各样的贵重财富！确实，唯有那些拥有万贯家财的人，才会要这要那；倒是那些照着天然需求、而非照着无度虚荣来调节自我满足的人，要的最少。难道你没有属于你自己的好东西，非得要从外在事物上索要你的财富吗？难道自然状态就这么被本末倒置了吗？难道人这种有生命、有理性，因而有似于神的动物，就只能靠占有无生命的物质，来使自己显得光耀了吗？别的东西都安分守己；而你们这些心灵通神的人类，却盘算着要用低等的事物，来矫饰你们那原本卓越的天然，而全然不顾你们这样做，对造物主造成了多么大的伤害！他要人成为万物之灵；可你们人类却自贬身价，甚至贬低到连最低等的事物都不如。因为，如果我们同意，事物之善要比其拥有者有更高的价值，那么，当你断言最低等的事物属于你的财富时，你其实在自己的心目中，已经心甘情愿地将自己放在了它们之下！因为就人的天性而言，只要他还认得自己，他就比其他东西高级；而一旦他不再认得自己，他就连猪狗都不如。其他动物天生就没有这种自我认识；但对人而言，没有了就是一种缺陷。你们以为，将他物之美加诸己身，便可以抬高自己，其实你们偏离了自己的真正状态——偏离得何其遥远！这根本行不通；要是某物因包装而显得精美，那受称赞的是包装，而包藏在其中的东西，其脏与丑则依然如故。所以我说，任何东西，只要对其拥有者有所损害，便不是好的。我说错了吗？你告诉我：一点不错。财富不是一直在坑害其拥有者吗？那些品行卑劣的人，因其卑劣而更加贪图他人财物，这等人总是以为，只有自己才有资格拥有世上所有的金银珠宝。所以，你整天提心吊胆，怕有人攻击你、谋杀你；而要是你像一个两手空空的旅客，踏上今生的道路，你自然会对强盗一笑置之。^[5]咳！多么该死的人间财富！你一旦得到它，便不得安宁。”

过去的岁月多么愉快

那时人们尚未沉溺于慵懒的奢华，

靠着大地的厚德而富足

用闲暇采集的橡子

饿的时候来充饥。

他们还未学会
用纯蜜来调酒；
也不知用泰尔紫
来漂染那耀眼的丝绸。
绿野之上，他们睡得香甜，
涓涓溪水为他们解渴，
松木参天，蔽日成荫。
他们未曾驾船远涉重洋，
未曾在异乡为异客
也没有海外通商。
那儿听不到催逼的冲锋号，
也不见有人为仇恨挥洒鲜血，
来染红一片狼藉的战场。
明明知道，流血了也没有好报
结果只有创伤
为何人有了敌意
还非得要先打上一架？
试问我们当今的时代
还能重新踏上那古老而美好的道路吗？！
可是现在，那焦灼的占有欲
爆发得比埃特纳火山还猛烈。
块块黄金，曾经深埋地下，
颗颗宝石，藏得更深——
啊，是谁
最先挖出了这些危险而又珍贵的东西？

六 权力屡做帮凶

“你把官职与权力捧上天，而全然不顾其真正的价值和真实的力量；对于你所珍视的这些东​​西，我该说些什么好呢？这些东​​西一旦落入恶人之手，其后果，恐怕连爆发的埃特纳火山或洪水所造成的破坏，都难以相比吧？我想你还记得，罗马的先辈因为执政官专横，而试图废止他们的权力，这事儿早就成了罗马自由的开端；同样是这些罗马人，还因为看不惯帝王的专横，而将其权力和名号从这个国家抹去了。^[6]是不是只要这些职权交给了好人（这种情况很罕见！），那么，体现在这些职权之中的唯一可接受的善，就必定是拥有职权的那些好人的善？看来，结论不会是美德因职位而受尊重，而是职位因任职者的美德而受尊重。”

“你们趋之若鹜的著名权力，究竟是什么呢？你们这些平凡的动物，是否该扪心自问：你觉得自己能够对谁发号施令？又怎样发号施令？倘若你看到鼠群中有一只声称，自己拥有超越万鼠之上的权力，你会笑成什么样子！既然你眼里只有肉体，你倒说说看，还有比人更脆弱的吗（因为只要小小飞虫咬上一口，或者爬进内脏，就有可能把人杀死）？人对人行使权力，除了针对其肉体，或针对比肉体更低级的东西（即其财产），又能针对什么呢？无论是谁的自由心灵，你能指挥得动吗？心灵因理性而融为一体，你能打破它与生俱来的宁静吗？以前有个暴君，以为拷打一个自由人，就可以叫他供出那些谋反者，却不料那人咬断了自己的舌头，而且还将舌头吐到了这位怒不可遏的暴君脸上。^[7]可见，暴君用严刑拷打作为展现残暴的工具，而那位哲学家则把它变成了展现美德的工具。世上还有什么事，能对别人做，而日后不会落到自己身上呢？书上说，布西里斯（Busiris）常常杀他的客人，而他自己，却又被客人赫克利斯（Hercules）所杀。^[8]雷古勒斯（Regulus）曾把俘获的迦太基人锁上镣铐并关进大牢，可后来他却发现，自己的双手被抓他的人锁上了镣铐。^[9]谁都有可能以其人之道还治其人之身，你说这人还有什么真正的权力可言？”

“再想想：如果职权本身有真正的、固有的善，那它们就绝不会落入恶人之手；因为对立物的结合是不正常的——自然厌弃矛盾的联合。既然恶人在位当权是司空见惯的事，那显然职权本身并不是善的，因为它们任凭自己如此这般地与恶结合。同样，我们有充分的理由断言：命运的所有馈赠也复如此，因为恶人享尽了荣华富贵。我们还可以这样来说明问题：看见一个人表现勇敢，我们会毫不迟疑地称之为勇敢者；拥有敏捷性的人当然是敏捷的；同理，艺术使人成为艺术家，医药使人成为医生，修辞使人成为雄辩家。真可谓各安本分、各得其所，既不杂异质，也不接纳反面的东西。但是，财富无法消除贪婪，因为它不知餍足；如果人沉溺于贪欲，权力也不能使之自律；授高位给不忠之人，当然不般配，甚至可以说是在揭露和公示他们的不配。这何以见得呢？因为，你们往往喜欢给事物取这样的名字——它们是与事物不符的虚名，而且它们会因为事物本身的功效，而赤裸裸地暴露出自己的虚假；所以，你们不能恰如其分地称之为财富，称之为权力，称之为荣誉。最后，我们同样可以来归结一下人的命运的问题：命运中委实没有值得追求的东西，也缺乏固有的善，因为它并非总是与好人结合，也未尝把与它结合的人变好。”

我们知道那人干尽了坏事
市内火光冲天，元老遭受杀戮，
他的兄长被杀害，他的毒手
沾染了他母亲身上涌出的鲜血——
他盯着她冰冷的尸体
竟然连一滴眼泪都没有
只是冷冷地品评她的凄美。^[10]

而他手中挥舞的权杖，管辖着
天下百姓，遍布太阳升起的遥远东方
直至太阳落下的西方滨海，
还有大熊座寒光照耀下的臣民
以及飏飏南风炙烤下的人们
（正是这南风烘烤着大漠）。
为何权倾天下
还改变不了他的丧心病狂？唉，刺刀加毒药
一次又一次地充当了这该死尼禄的帮凶！

七 荣誉往往空泛

她一说完，我便答道：“您知道，功名利禄，于我如浮云；但我需要参与国务的机会，好让我行善的斗志不因虚掷的光阴而消磨。”

“人心固然生来卓越，但其潜质尚未达到成熟、完满的地步，因而人们最为心向往之的一件事情，就是渴望为国效劳、建功立业。可你想想看，荣誉是多么华而不实的东西，全然没有分量！由天文学的证据^[11]可知，地球这一圈，与寰宇相比，不过是个小点；也即，它的大小，与天球相比，简直可以说是微不足道。托勒密^[12]的论证表明，在这宇宙的小小一隅，也只有四分之一的地方居住着我们所知的生物。你再想想看，从这四分之一里面，再除去海洋与沼泽，以及干涸的广大沙漠地区，供人类居所剩下的地方其实是极其狭小的部分。你不就是想要在这个封闭的小点、这个点中之小点里面，扬名立万吗？这荣誉局限于如此狭小的范围内，还能有多少的庄重或雄伟可言？更何况，在那小小范围内，还生活着诸多民族，他们语言有别，风俗有异，生活方式各不相同；由于来往不易、语言不通以及极少通商，别说是个人的名声，就连城市的名声也难以传扬。西塞罗曾经提及，^[13]在他的时代，罗马共和国的声誉也未能越过高加索山，而那时的罗马正处于鼎盛时期，让帕提亚等地的人好生畏惧。这样，你是不是明白了，你孜孜以求并向外传扬的荣誉，该是多么的褊狭、多么的有限？难道要让罗马人的荣誉，传扬到罗马的声望都达不到的地方去？况且，民族风俗习惯千差万别，在这里受赞扬的东西，换个地方，没准就要受到判罚了。所以说，就算人们乐见自己声名远扬，但声震万邦对他未必是好事。因此，各人但求自己的荣誉在本族内家喻户晓，其不朽的名声也得限定在一国的范围之内。”

“又有多少人，活着的时候赫赫有名，却因缺乏文字记载，到了今天已被完全忘怀？也有记下来的，但记录及其作者都遗失在了漫漫岁月的暗昧之中，这样的记载又有什么用？你计较身后之名，以为那是在为自己的不朽铺路。好好想想永恒的无限时空，你究竟有什么理由，为自己留名长久而沾沾自喜呢？因为，瞬间与万年相比，都不过是一段特定的

时间，一个确定的部分，甚至是微小的片段而已；就算是万年或其任意倍数，也根本无法与无限长的时间相比。因为，无限的事物之间可以比较，而有限与无限永远不成比例。因此，无论留名多久，一旦放到永恒的背景上去考虑，就会显得微不足道。然而，除了随波逐流和投靠虚名之外，你竟然不知道该怎么做才好了；你全然不顾你对德性的认识有多么卓越，而偏要拿他人的评头论足来作为自己的奖赏。看看人家是怎样嘲笑这种自大的小人物的：他曾经挖苦过一个人，那人不是为了践履真正的美德，而是出于虚荣而自诩为哲学家（以此来抬高自己的身价）；他还说，如果那人能够平心静气地忍受各种羞辱，那他就会认其为真正的哲学家。于是，那人忍气吞声、忍辱负重，一段时间之后，便得意扬扬地问：‘这下你承认我是哲学家了吧？’他则不客气地回敬那人：‘如果你不吭声的话，我倒觉得你是了。’^[14]然而，名声能够给精英们带来什么呢——因为我们这里要谈的就是这些人，他们凭美德而获得荣誉——请问，在他们身故之后，究竟还有什么？如果人整个儿消亡了（其实我们的立场不允许我们这么认为），荣誉就什么都不是了，因为荣誉的所有者已经不在。可要是有一个灵魂，能够完全意识到自己的本性，能够从世俗的牢笼里解脱出来，自由地追寻它在天上的家园，那它不会视俗务如粪土，并为摆脱俗事、得享天福而感到欣喜吗？”

追逐荣誉的人

无非是觉得它至高无上，

让他对比一下天之广大

与地之狭小：

他就会觉得自己徒有虚名，因为它

连一时的野心也满足不了。

为何骄傲者（自负者！）

总想摆脱他们脖子上的

死亡之轭？

即使名声远播，

万民颂扬，

即使门第显赫，头衔众多，

但死神却无视这等荣耀

他将卑微者与骄傲者一起拥抱，

无论高低，一视同仁。

义人法布里修的尸骨于今何在？

布鲁图斯和苛刻的老卡图，都变成了什么？

他们已经默默无闻——唯有他们的名字

还在几则老故事里流传！

就算是读到了、学到了他们的鼎鼎大名

难道我们就认识了死者？

所以你呀，也要被彻底遗忘，
名声不能叫人认得你。
可你想，起码还有名字挂在人们嘴上
也可谓活得更久一点了，
而一旦你的末日，把这也给剥夺的时候
难免的
你还要再死一次。

八 “厄运优于好运”以及爱的法则

“我要你知道（免得你以为我与命运是死对头）：有一种场合，命运毫不骗人，且有功于人——这时她公开亮相，脸上毫无遮拦，并公布她的手法。也许我说的，你还不明白。我想告诉你的，乃是一些不可思议的事情；我很难用语言来形容。因为我觉得，对人类来说，厄运要优于好运。当命运笑嘻嘻、带着幸福表情的时候，往往是在骗人，而当她摆出一副反复无常的面孔时，她却总是诚实的。前一种命运在行骗，后一种命运在教诲；前者束缚人心，因为看上去，人所享受的好处是蛮好的；而后者则解放人心，它让人知道世俗幸福的脆弱。所以你就看到了：其中一个变化无常、四处奔忙，而且难以预料；而另一个则稳定不变、有备而来（伴随着苦修），并且充满睿智。当命运带着幸福的表情时，她是靠谄媚来诱导人，使之偏离真善、误入歧途；反之，她则会误入歧途的人向着真善拉回来（仿佛是它长了钩子一样）。正是这个粗鲁、可厌的命运，分辨出了你的挚友，并且，她在离弃你的时候，把自己的同类带走，把你的同类留下，以此在你的同伴里分出了忠实与不忠实；关于这一点，你肯定不会觉得是无关紧要的吧？在你未遭变故的时候（或在你所谓的幸运状态下），你可要付出多么昂贵的代价，方能获得此种认识啊！你口口声声抱怨，说你失去了财富；但其实，你已经找到了世上最宝贵的财富——真正的朋友。”

在充满节律的和谐中
世界变化而动；
彼此争竞的种子
遵循着永恒的律法而维持平衡；
太阳神驾着金色马车
带来玫瑰色的曙光
让他的月神妹妹统治
由长庚星带来的夜晚；
吞噬的波涛
被限定在固定的疆域，

大地也不得越界
伸展到境外。
是爱
统领着大地、海洋与天空
使万物彼此维系成序。
一旦爱放松了缰绳
相爱、共处着的万物
顷刻间便陷入了混战
硬是把它们合力推动的
正在好好运转的
世界机器给摧毁了。
爱也用神圣的纽带
团结了万民，
系上神圣联姻的纽结
坚贞的爱人永结同心；
也是在它的法则之下
人们志同而道合。
啊！幸福的人
如果爱统领了群星
也愿它统率着你们的内心！

[1] 急流海峡（Euripus）是将优比亚岛（Euboea）与维奥蒂亚（Boeotia）隔开的一条狭窄的海峡，也泛指波涛汹涌的海峡。

[2] Cf. Bacchylides, iii.23-62; Herodotus, i.86-87.

[3] Cf. Livy, xlv.7; 但这个故事很可能来自Pacuvius的Paulus（罗马戏剧），该剧系由公元前168年爱米留·保罗战胜马其顿国王帕耳塞斯一事改编而来。

[4] Homer, *Iliad*, xxiv. 527.

[5] Cf. Juvenal, *Sat.* x.20-22. 内战结束后的奥古斯都帝政初期，意大利沿途多有强盗和土匪出没，罗马旅行者兜里揣着钱币，一路上都为强盗的刀剑而担惊受怕。

[6] 按传统的说法，双执政官制度始于公元前509年左右，其时国王遭逐；在“等级之争”过程中，贵族执政官的权力日益受限——“等级之争”持续了近150年，其起点是公元前495年护民官制度的建立，这时平民选出了他们自己的官员（即护民官）。

[7] 自由人是指德谟克利特学派哲学家阿那克萨库斯（Anaxarchus）；暴君是指尼科克里昂（Nicocreon）。对罗马人而言，阿那克萨库斯是无视痛苦的范例。Cf. Cicero, *Tusc.* ii.52; *De Nat. Deor.* iii.82。故事出自Valerius Maximus, III.iii.4以及Diogenes Laertius, ix.59.

[8] Hyginus, *Fabulae*, 31.2.

[9] Cf. Cicero, *De Off.* iii.99, and esp. *Aul. Gell.* vii (vi).4.

[10] 尼禄（54—68年在位）毒杀了继父克劳丢之子、皇位继承人布瑞坦尼库斯，当时他那野心勃勃、诡计多端的母亲（克劳丢遗孀）阿格莉皮娜有意扶持布瑞坦尼库斯与

他作对；阿格莉皮娜还袒护尼禄之妻奥克塔维亚，而尼禄却在情妇波皮娅唆使下，先杀了阿格莉皮娜——据塔西陀记载：“有人说（也有人否认此事）：尼禄看着死去的母亲，赞美她的形体”，见Tacitus, *Annals*, xiv.9——后又杀了奥克塔维亚，并把波皮娅封为皇后。此外他还是杀害顾问布鲁斯、太师兼谏官塞涅卡、诗人卢坎以及诸多贵族的元凶；还有许多基督徒在公元64年的罗马大火中丧生，于此他也难辞其咎。他于公元68年自杀身亡。

[11] Cf. Macrob, *Somn.* ii.5—9, esp.9；马克洛布说：“他津津乐道于地球的渺小，是为了让勇者不去计较名誉，因为在如此狭小的地方，并没有什么大不了的名誉。”

[12] 托勒密（Claudius Ptolemaeus），天文学家和地理学家，2世纪上半叶在亚历山大里亚从事研究；他曾在《天文集成》（*Almagest*）一书中总结了他那个时代希腊天文学的知识。该书名源自其晚期希腊题名）ἡ μεγίστη（σύνταξις），后者（连同冠词“ἡ”）曾被译成阿拉伯语。托勒密在《地理学集成》中谈到地球上已知居住地甚为狭小。

[13] Cic.*Rep.* vi.22；但波爱修引述的是Marcobius有关Cicero's *Republic*，ii.10的注释。

[14] 适时沉默乃是哲学家的标志，这似乎是一个老生常谈（Cf. *Proverbs* 11.12）；但故事的出处不详。

卷三 卸轭篇

一 先卸下项上之轭

她吟诵完毕之际，那甜美的歌儿仍萦绕在我耳畔，打动我，使我心静，想再听下去。因而，稍后我便说：“噢，安抚灰心的能手，您用有力的论述和悦耳的歌儿，令我复苏了！好极了，我再也不觉得命运待我不公了。所以现在，我不仅不怕您所说的那些更苦点儿的药，反倒恳求您施用它们，因为我很想再听您说下去。”

她答道：“我感觉到了这一点，我说话的时候，你是那么的全神贯注、专心致志，而你现在的心态，正是我所期盼的，或者说得更准确点，这是拜我所赐。接下来要用的药，也许会刺激舌头，但咽下后就甜了。既然你说想再往下听：那要是你知道了，我将把你引向何处，你还不要欣喜若狂了！”

“引向何处呢？”我问道。

“引向真正的幸福，”她说，“那也正是你梦寐以求的，只是你现在满眼幻象，一时还看不出究竟。”

于是我就说：“求您了，快告诉我，快明示我，真正的幸福究竟是什么。”

她回答说：“为了你，我乐意。不过首先，我还要说上几句，把你懂的内容概括一下，这样你的视线就愿意转到事情的另一面，你也就能够认出真正的福是个什么样了。”

无论谁，想要开垦处女地，
就得先清除丛生的灌木，
举起镰刀割去蕨草与荆棘，
然后谷神降临，捧着沉甸甸的新谷。
先尝尝苦涩刺激一下
那蜂蜜就甜美多了。
南风平息、雨消停之后
繁星会显得更加璀璨。
等启明星驱走了黑夜
朗日才驾着玫瑰色马车而来。
你也一样，如今你眼里
只有虚假的善物，你先要
卸下项上之轭，

二 幸福的轮廓：财富、荣誉、权力、荣耀、欢乐

她视线低垂，仿佛陷入了沉思，片刻之后，她又说：“人类忙忙碌碌、竭尽全力所追求的、殊途而同归的总目标，就是幸福。幸福这种善，人一旦得到了它，便别无所求。它本身囊括了各种各样的善物，因而是诸善中最高的；要是它有所欠缺，那在它之外，就还会有它所渴求的东西，这样它也就不是最高的善了。幸福显然是一种完美的状态，因为所有的善物都汇聚于其中。我刚才说了，幸福就是这样，各人按各人的方式，都在追求着它；人心与生俱来就向往真正的善，只不过，他们常常误入歧途，去追逐虚假的善物。有的人相信，最高的善就是什么也不缺，所以他们努力追求财富；还有的人认为，受人尊崇便是善，所以，获得声望，从而受到旁人的尊敬和景仰，便成了他们孜孜以求的事情。有的人认为，最高的善在于拥有最大的权力；他们要么希望自己掌权，要么竭力依附于统治者。还有的人认为，名声是非常好的东西，所以他们用战争或和平的手段，迫不及待地要在海外扬名立万。还有不少人用欢乐和快活来衡量他们享有的善，认为尽情享乐才是最大的幸福。甚至还有人将各种目标或动机置换、糅合在一起，比如有的人为权力或享乐而追求财富，有的人为财富或名望而追求权力。因此，人之所作、所为、所求的目的和意图，都与诸如此类的东西维系在一起：人们追求贵族的身份和平民的支持，因为觉得它们能够带来声望；人们想要妻子儿女，因为他们带来了天伦之乐；友谊作为一种善，可谓十分神圣，因为它不是财富方面的计量，而是美德方面的计量，而其他种类的善，却都是凭权力或喜好来选择的。与身体相关的各种善，也往往与上述事物联系在一起：身体的强健与魁梧似乎会造成某种影响；美貌、机灵、名声，还有健康、快乐，也都有影响。显然，人们在这一切事物之中所追求的，无非是幸福；因为，无论一个人孜孜以求的是什麼，他都把幸福作为最高的善。既然我们已经把幸福界定为最高的善，因而，大家在评价那种状态时，就说那是他们梦寐以求的幸福。”

“瞧，人类幸福的轮廓已然摆在你面前：财富、荣誉、权力、荣耀、欢乐。伊壁鸠鲁^[1]只关注这些东西，并断言，最高的善在他看来就是快乐，因为其他东西带给心灵的无非是愉悦。我倒是想再探讨一下人类的奋斗：因为，纵然心灵的记忆被蒙蔽，但心灵仍会再度去寻求它固有的善，^[2]只不过它就像一个醉汉一样，一时找不到回家的路罢了。追求富足的人，难道真的错了？就拥有众善、自足而不假外求的完美幸福而言，富足自然是再好不过的事。认为最好的等于是最受尊崇的人，难道真的错了？当然没错：因为人人费尽千辛万苦去追求的，绝不可能是些低劣的东西。难道力量也不算是一种善吗？那为什么我们都不认为虚弱

或没有活力是显然更好的呢？难道名声也是一文不值吗？然而，无可否认的是：最出色的也往往是最出名的。说幸福就是无忧无虑，不受痛苦和烦恼的折磨，这么说有没有道理？可就算是在一些最微不足道的事情上，人们也会寻求他们喜闻乐见的内容。这些肯定是人们想要的东西，所以他们渴望财富、高位、掌权、荣耀和快乐，因为他们觉得，这些东西会带来满足、尊敬、权力、名望和享受。可见，人类的种种奋斗，所追求的无非是善；从中我们也不难体会，天性的力量该有多么巨大，因为，无论人们的见解多么的千差万别，人们都共同爱慕着同一个目标，那就是善。”

我要用
嘹亮的歌声，伴着和弦，来表明
自然的伟力，如何
驾驭着万物，先知先觉的她
如何用法则，维持浩瀚的宇宙
用牢不可破的纽带，将万事万物维系。
而迦太基的雄狮，戴着考究的镣铐
听命于人，
因屡受鞭笞而畏惧严厉的主人，
可一旦鲜血刺激那须下大口，
它们沉睡的灵魂即刻苏醒，
咆哮着，它们又成了自己，
从破镣中甩出了脖子，
它们先要解心头之恨，使用血污的利牙，
撕碎了它们的驯兽师。
常在树梢栖息、啁啾的鸟儿，
被关进了牢笼。
人们当她是玩物，照料她，
细心地喂她蜜汁，
还有各式各样的食物：
在小笼子里蹿跳的她，要是看到了，
那可爱的树荫
必会踢翻食物，
她想要的是她的树林，
在林中，她忧伤、轻柔、甜蜜地歌唱。
你若使劲去压
树苗，使树尖抵地：
只要你一松手，
她那尖儿又会直指天空。

太阳神沉入了西海，
但沿着一条秘密的通道，
他调转了车头，
来到了他每天升起的地方。
万物都在寻求返回的路，
而返回是愉快的；
谁也不想踏上一条已经定好了的路，
除非这条路首尾相连，
而且环环相扣。

三 财富使人患得患失

“你们作为造物，自然也会在涉及自己来源的梦境里，产生一些模糊的意象；虽然你们看得不甚真切，但你们也会依稀看到你们幸福的真正终点。你们的天性吸引你们朝向那个目标，朝向真正的善（虽然有多种错误观念误导你们远离它）。但问题是，通过人们所谓的那些求福途径，人们是否能够达到他们自设的目标？如果金钱、荣誉等真的带来了那种完美无缺的东西，那么我们也不得不承认，有的人的确是通过获得它们而变得幸福的。但要是它们不能兑现自己的承诺，而是仍然很不完善，那它们所产生的幸福表象岂不是虚幻的了？首先，我问问你：你不久前还非常富有，你有没有在经营庞大资产的过程中，因为出了一些差错什么的，而担惊受怕？”

我回答说：“我记得很清楚，我没有一刻是完全放开，不再是忧心忡忡的了。”

“那不就是因为你想要的却偏偏没了，而你不要的却又来了？”

“没错。”我说。

“所以你患得患失，对吧？”

“对。”我说。

“而人想要的东西，必定是他所缺少的，对吗？”

“对，他一定缺。”我说。

“而要是谁缺了点什么，那他就不满足了，是吧？”

“是的，他肯定不满足。”我说。

“因而你，曾经家财万贯，”她说，“是不是也有这种不满足感？”

“怎么没有呢？”我反问道。

“可见，财富不能让一个人自足和圆满，尽管它似乎许诺过这一点。

我认为特别值得注意的是：在金钱的本性里面，并没有什么能够阻止人们把它从拥有者手中强行夺走。”

“我承认这一点。”我说。

“弱肉强食，日日有之；你能不承认吗？要不是有人想要取回被抢劫或诈骗去的钱财，一桩桩的讼案又是哪里来的呢？”

“的确如此。”我说。

“所以啊，”她说，“人总需要寻找外援来确保钱财的安全，是吧？”

“谁说不是呢？”我说。

“可要是他没钱，没钱可丢，那他就不需要外援了。”

“千真万确。”我说。

“所以是出乎意料，情况倒了过来。原以为财富能让人满足，结果却让他有求于人。财富有什么办法消除需求呢？难道富人肚子不会饿？口不会渴？冬天身体感觉不到冷？你也许会说，富人有什么办法充饥、解渴和御寒啊。但即便如此，需求也并没有被彻底消解，只不过有钱好办事一些罢了。即使财富满足了那迫不及待的需求，也仍然会有一个有待满足的需求。更不要说，天性其实所需甚少，而欲壑则总是难以填平。因此，财富既然无法消除需求，反而产生出它们自身的需求，那你为何还相信它们能够带来满足呢？”

让富人们贪婪地敛财吧

（永远没个够！）黄金堆积如山；

让他把红海珍珠一串串挂上脖子吧；

让万千公牛犁耕他的沃土吧！

他活着时，烦恼会时刻啃噬着他，

他死了，他的虚财也不会伴他而去。

四 官位与尊荣难以持久

“高的职位为在位者带来了荣誉和尊敬。然而，官位本身是不是真的有能力将美德输入在位者的心灵，并驱赶奸邪呢？其实它们所做的往往不是锄奸而是助纣为虐，对不对？正是因为如此，我们看见官位常常给了恶人，才会那样的愤愤不平；所以卡图勒斯（Catullus）要叫诺尼乌斯（Nonius）为‘毒瘤’（struma），尽管他正坐在显贵席上。^[3]你有没有看到，高官给恶人们带来了多大的耻辱啊？如果他们未曾因为某些荣誉而引人注目，那他们的卑鄙也就不会那么显眼。你自己是不是也曾执意、涉险要与德可拉图斯（Decoratus）同朝为官，尽管你已明知他有一副小人和告密者的嘴脸？^[4]对那些我们已经断定其不配当官的人，我们不会因其官职而觉得他们可敬。而要是你看见一个智者，你会觉得他不

值得尊敬，或不配拥有他的智慧吗？当然不会。因为美德有其固有的价值，这些价值已经直接传递给了美德与之结合的人。既然百姓称道的名誉做不到这一点，那么这些名誉显然也缺乏货真价实的美。关于这一点，你还可以想得更深一些：如果一个人越是无耻，他就越是被更多的民众看不起，那么，高的职位反而会令他雪上加霜，因为它不能让阴险者变得可敬，反而会把暴露在他众目睽睽之下。当然了，官职本身也难免会受到损害，因为那些坏蛋接触了官职之后，就会玷污它们，从而将类似的坏处回馈给它们。”

“既然你知道，这些暧昧的尊荣，不能带来真正的尊敬；要是某个多次当选的执政官，碰巧到了罗马帝国以外的某些未开化国家，那他的高衔还能不能让他得到土著们的尊敬？假如这等尊荣本身就有力，那它们无论在哪个民族当中，都不可能丧失力量，就好比火焰无论到了哪里都不会停止发热一样。但由于这不是它们固有的力量，而只是出于世人的谬赏，所以，一旦到了根本不把它们当回事的民族中间，它们马上就不灵了。对外人而言，固然是这个样子；但在创设了这等高位的群体中间，它们是不是也能持久呢？民选官（praetorship）曾经权重一时，如今它成了一个虚衔，而且是元老院的财政包袱。过去谁要是掌管了救济粮，那可威风了；如今还有比这更低的官职吗？^[5]正如我刚才所说，凡是自身没有尊荣可言的东西，在使用者的眼里，自然会一时受推崇，一时受冷落。总之，如果高的职位不能使人受到尊敬，甚至于那些居位的坏蛋已经渐渐染污了那些职位；如果时过境迁，它们不再受人推崇，或已在不同民族的评判里掉了身价；那么，它们中还有多少值得我们追求的美？更遑论它们还能给予别人什么样的美呢？”

即使他高傲地穿戴着
泰尔紫袍和雪白珍珠，
尼禄的奢华也为众人所不齿，
因为他放纵而残忍。
他曾无耻地把不够格的执政官
推给可敬的元老们去选：
由这些可怜虫授予的荣耀
谁会觉得是福气？

五 权力令人不得安宁

“坐拥一国，或与君王结交，真的能够使一个人变得强而有力吗？怎么会不能呢（若其幸福能够持久的话）？然而，君王由幸福转为不幸的例子，在古代比比皆是，在当今天同样比比皆是。唉，权力固然可贵，可结果表明，它连自身都保不住！倘若王权真能带来幸福，那一旦它有所丧失，是不是就会减损幸福并且招致不幸？而不论帝国的幅员多么辽阔

阔，都势必会有一些国家不受某某君王的统辖。无论那是个什么地方，只要其中可以让君王享福的权力终止了，那么，君王的权力缺口都会潜入其中，君王也不免悲惨；如此一来，君王的悲惨势必比幸福的份额更大。某暴君^[6]亲身体会了王位所受的威胁，他将君王之惧，比作达摩克利斯头上悬剑之惊恐。这种免不了让人忧心忡忡、战战兢兢的权力，到底是个什么玩意儿呢？君王自然也愿意此生无虞，但他们做不到，所以他们只好夸耀自己的权力！面对刚愎自用的人，你还会觉得他有力量？侍卫不离寸步的人，你觉得他有力量吗？还是那些防人甚于防川的人，靠一群马屁精来追捧的人，你觉得是有力量的？可见，王权实在有些虚弱；至于说陪臣，要我说什么好呢？王权稳固也好，垮台也罢，朝臣的日子往往都不好过。尼禄强迫老友和老师塞涅卡自己挑怎么个死法。^[7]帕皮尼安（Papinian）在宫里一向有权有势，而安东尼努斯（Antoninus）却把他扔到了士兵的乱剑之下。^[8]上述两人都想放弃权力；塞涅卡甚至要把自己的财产送给尼禄，然后引退。但两人都未能如愿以偿，他们站在悬崖边上，正是他们的伟大将他们推了下去。这种令拥有者胆战心惊的权力，到底是个什么玩意儿呢？你想占有它吧，你就没了安宁；你想抛开它吧，你又欲罢不能。凭我们的财富而不是凭我们的美德交到的朋友，真的靠得住吗？顺境中交到的朋友，在逆境中会变成敌人。旧友反目成仇，你说这世上还有比这更伤人的祸害吗？”

人要想变得有力量
就得心平气和，
切莫伸长脖子，套进欲望
那臭烘烘的缰绳；
哪怕遥远的印度大地
也在你的统治下发抖，
渺渺图勒，^[9]也向你臣服，
可要是驱不走黑暗的烦恼
逃不脱该死的惨境
根本谈不上什么力量。

六 赞誉来自谬赏

“荣誉往往具有欺骗性，多么的下作！为此，那首哀歌^[10]不平而鸣，实在有其道理”：

啊，芸芸众生，降生时一无所有，
荣誉，荣誉，你已把他们的人生吹得飘飘然。

“有那么多人，因为世人谬赏而得享盛誉——你还能想出比这更可鄙的事情吗？那些被世人误加赞赏的人，听到议论后自然会觉得心中有愧。就算是靠功劳赢得了赞誉，这对于一个聪明人的自我认识而言，又

有什么帮助呢（因为聪明人贵在有自知之明，而不是靠百姓的评头论足）？如果说声名远播是件好事，那我就不得不说，声名未能远播是有缺陷的。但正如我所说，肯定还有不少国家是个人声名到达不了的；这人在你看来很光彩，可能到了邻近地区就显得不光彩了。^[11]我得说，流俗的喜好在我看来简直不值得一提；它不经判断，而且经不起推敲。如今谁不知道贵族之名的空洞和微不足道呢？若它关乎声望，那它就属于另外的人；因为贵族头衔乃是从祖辈功勋中得来的赞誉。名望源自议论，受议论的肯定有名；如果你默默无闻，那别人的声望也不能让你变得出名。至于说贵族头衔有什么好，我想它好就好在：仿佛有某种义务施加于贵族，使之远绍先祖之德而不堕落。”

地上的人有共同的起源；
万有同父，神照看万有。
他把光辉赐给太阳，把芒角赐给月亮，
他让大地住满了人，让天空布满了星辰；
他把灵魂从天上寓所带下来，锁进了肢体。
正是一颗高贵的种子，生发出了芸芸众生。
为何要抱怨你的血统、你的祖先？如果你念及
你的渊源、你的造物主，则天下无人卑贱，
除非他离弃根源、自甘堕落。

七 肉体享乐如蜂螫刺心

“怎么评论肉体享乐呢？渴望它吧，又于心不安；满足之后吧，又充满缺憾！多么可怕的病啊！它们为享受者带来了多么难受的肉体痛楚，仿佛恶性结出的恶果！究竟是什么样的享乐在挑逗他们，这我不清楚；但只要你回味一下自己的欲望，就会明白：这些享乐都有一个苦涩的结局。如果肉体享乐能够让人幸福，那就没有理由不说野兽也幸福，因为它们的所作所为，正是为了满足肉体之所需。妻子儿女带来的欢乐，自然无可厚非；不过，有人戏称孩子为折磨者，^[12]似乎也十分在理（可谓入木三分）。无论他们境况如何，你总有操不完的心；这就无须我提醒你了——这你有切身体会，甚至现在你还在为他们担忧。在这一点上，我赞同尤里皮德斯（Euripides）的意见；他说，无儿女者，虽苦犹乐。^[13]”

快乐就是这样
驱使着人们去享用它，
就如同成群的蜜蜂
吐出了甜美的蜂蜜，
再留下深深的一螫
痛彻我们的心扉，然后飞走了。

八 它们都是虚幻的善

“可见，这些通往幸福的道路，都是一些旁门左道，它们不能将你带到它们许诺的地方。接下来，我要概述一下，与它们并发的究竟是什么样的坏事。你敛财时会怎么做？你难免会侵夺他人财物。你不是希望变得声名显赫吗？你将不得不向荣誉的赐予者乞求；你虽想出人头地，却因为你的卑躬屈膝，而自掉了身价。你不是想要权力吗？你将会如履薄冰，将会为手下的谋逆而寝食难安。你不是追求荣耀吗？那你就得要忙于克服各种各样的困难，你将不得安宁。你不是想要过得快活吗？但为低贱、脆弱的肉体而奔波，岂不会让人嗤之以鼻？瞧那些炫耀自己拥有好体质的人，他们所仰仗的东西其实有多么的平庸和脆弱！你是在体型上能够盖过大象，在力气上能够超过公牛，还是在速度上能够赛过老虎呢？观察天体的活动空间、稳定性以及速度，不要再为低级事物而赞叹（虽然天体最值得惊叹的地方远远不止这些，而是统治它们的秩序）。而美的辉煌又是多么短暂，简直就是转瞬即逝，比那一现的昙花还要消逝得快。正如亚里士多德所言^[14]：如果人们拥有林柯斯（Lynceus）的双眼，能够透视障碍物，那么，当人们看穿艾西比亚德斯（Alcibiades）的内心时，他那臭美的身体岂不就显得粗俗之极了？所以，不是因为你的本质，而是因为人家眼神不好，你才显得好看。倘若你知道，你所推崇的好体质，三天热病就能将它摧毁，那你可就是一厢情愿地高估了好体质。最后我们总结如下：凡此种种的事物，既不能提供它们许诺的好处，也不能靠汇集众善而臻于完美；既不是靠这样那样的手段而令人幸福，也不是它们本身就能给人带来幸福。”

唉，何等的无知

使得可怜的人们误入歧途！

你不会在绿树上找寻金子，

也不会葡萄藤上采集宝石；

为了有一盘盘鲜鱼上你的筵席

你也不会山巅抛撒渔网，

如果你喜欢猎豹

你岂能到特尔瑞尼海里去搜寻？

人们很清楚波涛之下的

那些藏身之所，

哪些水域盛产雪白的珍珠，

那就是红色骨螺遍布的地方，

也知道何处的海滨出产鲜嫩的鱼儿

或带刺的海胆。

但他们所向往的善又藏在哪儿呢

他们依旧茫然无知，

它远在星罗的天际
而他们却在尘俗下界搜寻。
对这等愚笨的心灵，我还能念什么咒？
让他们去追名逐利吧，
叫他们辛辛苦苦捞取虚假的好处之后
再让他们认出真正的善。

九 论真正的幸福和善的源泉

至此，我已把虚假的幸福概述得差不多了：“如果你已经好好地、彻底地观察了它，那么现在，我就顺理成章地为你点出真正的幸福是什么。”

我说：“我确实明白了，不可能靠财富来获得满足，不可能靠王权来获得力量，不可能靠职位来获得尊敬，不可能靠荣誉来获得名声，不可能靠享乐来获得欢愉。”

“然而，你也知其所以然了吗？”

“我想，我已有所管窥，但我更愿意得到您的明示。”

“解释其实是唾手可得的：因其本性纯一而不可分割，而人类却错误地将真实、完美的东西，分割和曲解为虚假、残缺的东西。一个无所缺的东西，你会觉得它缺乏力量吗？”

“当然不会。”我答道。

“你说得很对，”她说，“因为，如果事物在某个方面的力量太弱，那它在该方面就需要其他事物的帮助了。”

“没错。”我说。

“所以说，满足与力量，在本质上是一致的。”

“似乎是这样。”

“那你认为，这一类东西是应该受到鄙视的呢，还是万物中最值得尊敬的？”

我说：“无疑是后者。”

“那就在满足和力量之外，再加上尊敬吧；我们可以断定，这三者是统一的。”

“那就加上吧，既然我们乐意承认真理。”

“那么，”她说，“你认为，它是晦暗不明的，还是赫赫有名、众所周知的？试想：一个被认为无所缺的、充满力量并配享荣誉的东西，是不是需要名声，而且这名声是它自己无法提供的，并因此而显得它是一个

低级的事物。”

我说：“我不得不承认，那样一个东西，当然也是广为人知的。”

“要是这样的话，那我们就得承认，名声与前述三者毫无差别。”

“这顺理成章。”我说。

“既然它不缺别的什么，自恃其力而无所不能，著名而且可敬——难道我们还不能赞同说，它也是充满欢乐的吗？”

我说：“我不能想象，如此一样东西，何来悲伤？既然先前说的都有道理，我们就得承认，它充满了欢乐。”

“同理可得：满足、力量、名声、尊敬和欢乐，虽名称有异，但实质并无不同。”

“理所当然。”我说。

“这个本质上纯一的东西，人类却执意要将其撕裂；尽管它其实没有部分可言，但世人仍要抓取它的部分，结果却什么也没有得到，因为局部也好，它的整体也罢，无非都成了他最不想要的东西。”

“何以见得？”我问。

“逃避贫乏的人追求富足，”她答道，“他不追逐权力，甘居卑微，甘受埋没，并为了避免丧失挣来的钱财，而情愿放弃各种欢乐（甚至是最基本的欢乐）。但他那样做，甚至无法获得满足，因为他被权力所抛弃，为麻烦所折磨，并因默默无闻、身份卑微而受人鄙视。再比如那些一味追逐权力的人，他可以挥霍财产，蔑视享乐，视权力之外的荣誉或荣耀如粪土。但你看他也有诸多缺憾：有时候，他难免会穷愁困顿，并且因为困顿难捱，他甚至失去了自己孜孜以求的东西（即拥有力量）。至于说荣誉、荣耀或者欢乐，也都可以作如是的推想。因为它们说到底是同一个东西，谁要是只追求其一而撇开其他，那他甚至连想要的那一个也抓不住。”

我说：“那要是有人想要一起获得它们呢（他其实是想要幸福的总和）？”

“在我们刚才表明了不能兑现自己承诺的东西里面，他肯定找不到幸福，是不是？”

“确实找不到。”我说。

“因此，在这些东西里面（它们分别提供了欲求对象），我们根本就找不到幸福，是不是？”

“这我承认，”我说，“您说得太对了。”

她说：“你既然已经了解了虚假幸福的模样及其根源，那现在，就请你将心眼转到相反方向吧；你很快就会看到真正的幸福，一如我先前允诺的。”

“这够清楚的了，连瞎子也能明白，”我说，“你刚才论及虚假幸福的根源时，已经点明了它。若我理解正确的话，那就是真正完美的幸福，它让人满足、有力、受尊敬、出名并且快乐。所以，您瞧，我已经深深领会到：凡是真的能够提供其中之一的，就是完满的幸福（满足、有力、可敬、出名、快乐其实是同一个东西）；我会毫不含糊地把这幸福给认出来。”

“啊，我亲爱的学生，”她说，“你若再补充一点，我就该按这见解说你幸福了。”

“请问，还要补充什么呢？”我问道。

“你是不是认为，在这些可朽、易逝的事物之中，有某种东西能够产生这种状态？”

“我敢肯定没有，”我答道，“这已经被你充分证明过了，无须赘言。”

“所以，这些东西似乎把真正的善或某些不完备的善的影像，给了你们凡人，但它们不能把真正完美的善授予你们。”

“我赞同。”我说。

“既然你已经清楚真善是什么，又是什么东西在假扮它，那你接着要做的，就是要搞清楚，你可以在哪里找到这个真正的善。”

我说：“这正是我梦寐以求的事。”

她说：“我亲爱的柏拉图在《蒂迈欧篇》^[15]中认为，就算是在一些很细小的事情上，我们也得祈求神的帮助；那么在你看来，我们现在该怎么做，才能有资格发现至善的所在？”

“我们必须求助于万有之父，”我答道，“要是我们把这也给忽视了，那就没有了正当或合适的出发点了。”

“你说得对。”她说；随后她又开始唱道：^[16]

啊，您以永恒秩序统治宇宙，
天地的创造者，您让时间生生不息，
您寂然长宁，却将运动授予别的一切；
您不受外因驱使，而是作用于
流变的物质，^[17]并欣然赐予了
您的至善形式；您用一个神圣的模子，
塑造了万物，您本身美妙至极，
一个美丽的世界在您心中孕育、成形，
有着相同的模样，您要它完善自身，
处处完美。您用法则约束它的元素，因而冷
与热相伴，燥与湿相随，以免火焰太纯

而飞逸，大地太沉而不堪重负。
您将灵魂固定在它的三重本性中间，
灵魂驱使着万物，而您则将它分成和谐的部分；^[18]
被分割的灵魂，又让自己的运动会合
成了两个循环：^[19]返回自身，并环绕着
深邃的精神；又推着天宇旋转，跟它自己一样。
您以同样的基础，造了次级的、活的灵魂，^[20]
并赐予光彩照人的车驾，以合乎它们神圣的本性，
您播撒它们在天上与地上，又按照恢宏的法则，
以回归之火，令它们转向您，并返回。
父啊，请让我的心灵升到您威严的宝座旁，
请允许我绕着善的源泉漫步，给我眼前的光亮吧，
让我心灵的明眸凝视着您。
驱散尘世的阴霾吧，
您的荣光照亮天际。对有福之人，您就是
祥和与安宁：他们的目标就是要见您，
始终唯有您，
才是他们的源泉、推动者、引导者、道路与归宿。

十 至善与至福都在神那里

“既然你已经看到了不完善与完善的形式，我想，接下来就该表明幸福的完美体现在哪里了。我认为，首先我们应该搞清楚，这世上是否真的有你刚才所说的那种善，免得空虚的想象越过现实的真理，而把我们给骗了。但毫无疑问，这种东西确实存在，仿佛它就是众善之源。所谓不完善的东西，之所以被认为不完善，就在于它们是完善者的缩减。情况往往是这样：在一个类中有不完善的东西，也总有完善的东西；而要是我们把完善者彻底抽走了，那恐怕难以想象，那些不完善者还能如何存在。宇宙并非源自那些受了减损和未完成的源头，而是始于全体源头，并最终分崩离析，到了今天这个耗损殆尽的状态。正如我们已经表明的，如果在耗损了的善里面有某种不完善的幸福，那么无疑，某种永久和完善的幸福是确实存在的。”

“上述结论相当的真实、可靠。”我说。

“接着的问题是：它存在于何处？”她说，“这可以这样来考虑：神作为万物的法则，必然是善的；人人心中都拥有的这个共同观念，证明了这一点；既然无法设想比神更好的东西，那谁又能怀疑，无与伦比的东西必定是好的呢？有充分的证据表明，所谓神是善的，同时意味着完美的善也在神那里。因为若非如此，那神便不可能是万物的法则；这也就

意味着还会有比神更卓越的完善者，而且其完善显得更优先、更古老。因为凡是完善的事物，显然要优先于不够完善的事物。因此，为了我们的论证不致陷入无限倒退，我们就得承认，至高的神充满了至高的、完美的善；既然我们已经确定，完美的善就是真正的幸福；所以，真正的幸福一定栖息在至高的神里面。”

“这我接受，”我说，“这完全说得通。”

“那我再问你，”她说，“看你对所谓至高的神充满了至善这一点，究竟赞成到怎样严肃、怎样情愿的地步。”

“怎样的地步？”我问道。

“免得你以为，充满至善的万有之父（这我们已经承认），乃是从外部、自然而然地接受了至善，仿佛你是在想，神所拥有的幸福与神这个拥有者在实质上是有所差异的。因为，你若觉得它是从外部得来的，那你就会认为，施体比受体更加卓越；但是我们已经极其正确地承认了，神乃是万有中最卓越的。而要是它天然就是在神之中，却又有着不同的本质，那么，既然我们说神是万有的造主，那就请想一想，是谁、谁能够把这两种不同的本质结合在一起。最后，如果某物有别于他物，那它就不是那个被认为有别于它的东西；所以，在本质上有别于至善的，其本身并不是至善，所以也很难想象，在我们认为是无比卓越的东西之上，还会有谁。又因为，再没有什么东西的本质，能比它自身的本原更好的了，因而我可以顺理成章地得出结论说，万有的本原实际上也是至善。”

“对极了。”我说。

“而我们已经承认，至善就是幸福。”

“没错。”我回答。

“所以，”她说，“我们也必须承认，幸福就是神。”

“我觉得，你的前提无可争辩，”我说，“而且我看见你是一步步从前提推到了结论。”

她又说：“试想以下论证是否同样可靠：彼此不同的两个至善不能并存。因为，要是两种善有差别，那么显然，这一个就不是那一个；既然彼此有所欠缺，因而两者都不可能是完善的；而不完善的东西，显然也不是至上的；因此，这两个至善之间绝不可能有差别。既然我们已经总结出，神与幸福都是至高的善，因而，拥有至高神性者必定也是至上的幸福。”

我说：“这个结论千真万确，有根有据，而且与神般配至极。”

“此外，”她说，“就像几何学家习惯于从已经证明的定理推出系定理（porismata）一样，我也要再给你一些推论。既然获得幸福人就快乐，而幸福就是神性，那么显然，人们是因为获得了神性而变得快乐。人们获得了正义就变得公正，获得了智慧就变得聪明；同样的道理，人们一旦获得了神性，当然就变成了神明。因此，每一个快乐的人都是一个神

明；尽管说到底，神是唯一的，但通过分有，这神明也不妨多多益善。”

“这真是既美妙又珍贵的东西，”我说，“无论你喜欢称之为porismata还是corollary（系定理）。”

“然而，在以上所说的基础上，理性还要我们再加上一件无比美妙的东西。”

“是什么呢？”我问道。

“幸福似乎包含了许多东西，”她说，“是不是它们以各自不同的方式，结合成了一个幸福的整体，其中某个东西独立构成了幸福的骨架，而其他东西则附着于其上？”

我说：“我希望您结合那些事情，再发挥一下。”

“我们认为幸福就是善，对吗？”

“其实是最高的善。”我点点头。

她说：“你可以如法炮制，说幸福同时也是最高的满足、最高的权力、最高的尊敬、最高的名望和最高的快乐。然后呢？所有这些东西（善、满足、权力等），究竟是幸福的组成部分呢，还是它们各自系于善并以善为其首领呢？”

“我理解你引导的思路，”我说，“但我很想听您的结论。”

“那还要看我们在这一点上如何分辨。如果那些东西是幸福的组成部分，则它们必然彼此相异，因为这正是部分的本性：彼此相异才能组成一个整体；可事实表明，那些东西却是同一的；所以，它们不是部分。否则的话，幸福就会是单单由一个部分联结而成，而这是不可能的。”

“嗯，这是毋庸置疑的，”我说，“可我还在等您的下文呢。”

“显而易见，其他东西都与善相联结。为此，人们追求满足，因为觉得它好；追逐权力，也因为觉得它好；同样的道理，也适用于尊敬、名望和快乐。人们的种种追求，其旨归或动因无非是善；因为，那些表里都乏善可陈的东西，根本就不值得追求。而有的时候，一个内质不好、却显得好的东西，也会被当作真正好的东西来追求。为此，我们可以理直气壮地说：善是人们追求各种事物时最为重要，也最为关键的动因。看来，人们追求事物的动因才是最可欲的；例如，一个人为了健康起见，而去骑马，他恐怕并非为骑而骑，而是冲着其效果（即健康）。因此，当人们为了善而追求各种事物时，他们与其说是渴望这些事物，不如说是渴望善本身。而我们也承认，欲求的另一方面还包括幸福；因此，按照同样的道理，人们追求的其实只是幸福本身。因此可见，善和幸福实质上是是一致的。”

“我觉得这没有反驳的余地。”我说。

“而我们已经表明，神与真正的幸福是完全一致的。”

“没错。”我说。

“因此，我们可以得出可靠的结论：也正是善本身而不是别的东西，构成了上帝的实质。”

来吧，你们这些囚徒，全上这儿来吧，
你们心头的俗念蠢蠢欲动
那可耻的锁链正束缚着你们；
你在此将得以休养生息，
这里是永久安宁的天堂，
这里坐落着的正是不幸者避难的地方。
无论是盛产金沙的塔霍河，
还是河岸泛红的赫木斯河，^[21]
还是布满祖母绿和琳琅宝石的，
靠近热带的印度河，
都不能洗净你们的双眼；反而用它们的暗浊
埋葬了人们早已盲目的心灵。
尘世的幽深洞穴中潜藏着形形色色的事物
诱使人心沉湎于享乐。
有荣光统治着生机勃勃的天堂，
可堕落、暗昧的灵魂却往往与它失之交臂；
要是有人能觉察到这道亮光，
会说太阳神的光芒也没有如此明亮。

十一 万物的目的与心灵的亮光

“我同意，”我说，“因为您所说的一切，与严密的推理结合在一起。”然后，她说：“假如你已经明白善本身是什么，那你会给它多高的评价呢？”

“无比的高，”我答道，“因为借此我也将开始认识神，他就是善。”

“我也得用最有效的推理，把这一点论证清楚，”她说，“倘若我们这才得出的结论可以成立的话。”

“它们应该站得住脚。”我说。

她说：“许多人追求的东西，因为彼此相异，所以并非真正、完美的善；既然彼此都有欠缺，那就统统不能称为完全和绝对的善；而只有当它们都汇聚进入一个形式的时候，才能产生真正的善；而这个形式作为动力因，则使得满足与权力、尊敬、名望、快乐成为相同的东西；除非这些东西是同一的，不然它们就没有正当理由表明自己包含了值得我们

追求的要素；上述的道理，我们刚才不是已经讲过了吗？”

“是已经论证过了，”我说，“而且它是无可置疑的。”

“因为那些东西彼此有差异，所以它们并不是善的，可一旦它们合为一体，却又变成是善的了；它们因得以‘合一’而变成了善，果真是如此吗？”

“看似如此。”我说。

“凡是善的东西之所以是善的，是因为它分有了善，这你同不同意？”

“同意。”

“同理，你也得承认，‘一’与‘善’是相同的；因为它们有相同的本质，而且根据其本性，其所生功效也无差异。”

“这我无法否认。”我说。

“那你是否知道，”她说，“事物只要是‘一’，就能存在和持久；一旦不再是‘一’，就要毁灭和消失？”

“何以见得？”

“就拿生物来说吧，”她答道，“当肉体与灵魂结合并始终合一时，结果就是所谓的生物；可一旦灵、肉分离，统一体瓦解，那它就灭亡了，不再是一个生物了。而肉体本身，只要肢体相连、保存完好，那看上去就还是人的形状；但要是各部位断裂了、肢解了，从整个身体中撕了下来，那肉体也就不称其为肉体了。考虑其他例子的人，同样会确定无疑地发现：事物只要还是‘一’，就能够维持下去，一旦不再是‘一’，也就消亡了。”

“看来，再举例下去，”我说，“也丝毫不会有例外。”

“那么，是不是会有这样的事物，”她问，“它的其他活动都很正常，却不想要维持下去，而是渴望自身的坏朽和毁灭呢？”

“如果是拿生物来说，”我答道，“它们确实是天生就有能力取舍，但我发现，凡是生物，若非迫不得已，都会努力活下去，而不会自愿加速自身的灭亡。因为每一个动物都在为保障自身安全、躲避死亡和毁灭而奋力拼搏。至于说花草树木或者非生物，又会怎样呢？我实在吃不准。”

“对此你也没有什么好疑惑的，因为你已经觉察到，花草树木总是生长在适合它们的地方，它们只要自身条件允许，总是能够避免枯萎和死亡。它们有的生长在田野，有的生长在山上；有的靠沼泽供养，有的则攀岩而生；更有一些居然在贫瘠的沙漠里繁殖，甚至谁要是把它们移植到别处，它们反而活不了。自然赋予的东西是管用的，只要它们能够忍耐，就能帮助它们避免死亡。你难道不觉得，它们就像是把嘴巴埋在了土里，用根系吸取着营养，用木髓和树皮传输着力量？而像木髓一类最为柔软的部分，总是藏在里面，外面则严严地裹着木质坚硬的部分，最

后由树皮构筑了一道抵御严寒酷暑的防线，你不觉得它们是经受得住摧残的吗？而且大自然还让它们传种接代；大自然的关爱，真是何等伟大！作为某种机理，它们不光要存活，而且要生生不息地繁衍下去；这一点谁不知道呢？而那些被认为没有生命的东西，不也一样在渴望着适合于它们自身的特性吗？火势轻盈而炎上，大地沉重而下压，其方向、其运动，不正是各得其所吗？凡是与某物相匹配的东西，都会起保护作用；正如那些对它有害的东西，总是会毁坏它。再比如，像石头这样的硬物，各个部分凝聚得最牢，因而不易碎裂；而像空气或水这样的流体，真的很容易分割，但等你一划过，它们的各部分又很快合拢了；而火焰，你怎么割也割不开。

“在此，我们不仅涉及了理智的自主运动，而且涉及了天性的运用，例如，我们吸收咽下的食物，便是在不知不觉中进行的；而当我们睡眠时，也会下意识地呼吸。因为，即便是对于生物而言，也不光是靠心志活动，而更是靠天然法则来传达自己对于生存的爱恋。当然了，在迫不得已的情况下，意志也会选择死亡（尽管天性惧怕并逃避死亡）；至于说繁殖活动（这是可朽事物得以延续的唯一保障），虽然天性总是对它有所欲求，而意志有时候却会抑制它。可见，自爱不是发自灵魂的活动，而是发白天性的运作；因为神佑已经把这一最为重要的生存动因赐给了她的造物，因而它们天然地渴望尽可能地活下去。因此，你没有任何的依据，也没有任何的余地可以怀疑：万物天生就寻求生存的延续，避免自身的毁灭。”

“我承认，”我说，“先前我的疑惑，如今已然冰释。”

“凡是寻求生存和延续的事物，”她说，“都渴望成为‘一’；因为统一性一旦遭到破坏，继续存在便无从谈起。”

“没错。”我说。

“因此，万物渴望合一。”她说。我也表示赞同。

“而我们已经表明，一就是善。”

“确实如此。”我说。

“所以，万物追求善；其实你也可以这样说：善就是万物所渴求的东西。”

“千真万确。”我说。

“因为，要么万物彼此之间没有任何联系，它们没有首领，一盘散沙，随意飘荡；或者，如果有某个东西，是万物运动的归宿，那它就是万物的至善。”

接着，她又说：“我很高兴，亲爱的学生：你已将真理的根本标记牢记于心。而你刚才还说吃不准，如今则已经明白了。”

“您指什么呢？”我问道。

“它曾是万物的目的，”她回答说，“并永远是万物渴求的目的；既然我们已经认定它就是善，那我们就得承认，善乃是万物的目的。”

孜孜寻索真理的人，
不愿误入歧途的人，
就得用内心之光返照自己，
拉回或迫使他那出格的行径
进入规矩，还要让自己明白，
他为之奋斗的种种身外之事，
已经损害了他想要的内在宝藏；
这瑰宝最近被错误的乌云所蒙蔽
但终将发出比太阳还耀眼的光。
虽然肉体将遗忘的重担加诸心灵
却未能泯灭一切亮光：
内心确实还保留着真理的种子
学识春风的吹拂将使它苏醒。
若有人问，你为何有
自知之明，莫非你内心深处
安放着眼亮的火引？倘若柏拉图的缪斯所吟唱的是真的，
那各人的所学，乃是对遗忘之事的回忆。^[22]

十二 柏拉图的熏陶

于是，我说：“我十分赞同柏拉图；这是您第二次提醒我这些事情了。第一次，因为肉体污染了记忆，我便遗忘了它们；第二次遗忘，则是在我痛不欲生的时候。”

她则说：“如果你对我们迄今所认同的事情有所反思，你就不至于记不起你刚才还说不知道的那些事情。”

“您指哪一点？”我问。

“指宇宙被统治的方式。”她回答。

“我记得我当时承认了自己的无知，”我说，“虽然现在，您已经将此事阐明，而我也已经略有领会，但我还是希望您讲得更透一点。”

“你起先说过，这个世界毫无疑问是由神统治的。”

我说：“我现在乃至将来都不会怀疑这一点，而且我还要概述一下我采取这一立场的依据何在。这个宇宙由各种不同或对立的部分组成，假如没有谁把这些元素结合在一起，那它永远都不会统一成为一个整体。假如没有谁来维持已有的联结，那这个由各类本质组成的复合体将会分

崩离析。甚至自然秩序也必将无以为继，事物也不会时空中，按照各自的功效、体积和质量，作如此有规则的运动，除非有谁一直在安排和规范着如此纷繁的变化。不论这是谁，因为他，造物才得以存在和运动，所以，我都要用大家惯用的名称，称之为神。”

于是，她说：“既然你有此感悟，我想，我帮你安全返回故土，得享幸福的工作，就已经初具规模了。让我们再来看一看我们业已得出的论证。我们已把满足归到幸福名下，并且承认神就是幸福本身，对吧？”

“没错。”

“因而，”她说，“他对于宇宙的统治，并不需要外力的帮助；不然的话，他就不圆满了。”

“必然如此。”我说。

“因而，唯有他亲手安置了万物，对不对？”

“无可否认。”我说。

“我们还说过，上帝就是善本身。”

“我记得这一点。”我说。

“因为他亲自管理万物，而我们又认定他就是善本身，因而他也是依照善来安置万物；这好比是织机的横梁或手柄，有了它，宇宙这个编织物才能保持牢固和完好。”

“我完全赞同，”我说，“我就知道您会这么说（虽然我只是朦胧的猜测）。”

“这我相信，”她说，“我看你正在凝神察看真理；不过，我下面要说的，也会同样清晰地摆在你面前。”

“那是什么呢？”我问道。

她回答说：“我们正确地相信，神用善的舵柄统治万物，并且，正如我刚刚教你的，万物也在天性驱使下奔向善，那么，同样毋庸置疑的是不是：万物是自愿接受统治，并且心甘情愿地听从安置者的命令，仿佛那是天然地与它们的统治者协调一致的？”

“必定如此，”我说，“如果那竟然是套在他们脖子上的、让他们受不了的一个轭，而不是对驯服的臣民的一种保护，那他的统治也就不会是幸福的。”

她说：“因此，事物只要是天性未泯，就不会想要与神作对，是不是？”

“是的。”我说。

她说：“既然我们已经认定，神在幸福方面强劲无比，谁要是胆敢对抗神，他能取得丝毫的成功吗？”

“自然是什么也干不成。”我说。

“因此，谁也不会或不可能与这个至善作对，是不是？”

“我看是的。”我说。

“可见，正是至善牢牢地统治着万物，并好好地安置着它们。”^[23]

我于是说：“您的论证所得出的结论，尤其是您使用的那些辞藻，是多么的令我欣喜，我终于为那些苦苦折磨着我的愚蠢念头而自惭形秽。”

“你也许读过巨人挑战天庭的故事，”她说，“仁慈的刚毅者最终挫败了他们，这是理所当然的。你是否愿意来相互辩驳一下，因为这种碰撞有可能会迸发出真理的火花？”

“只要能让您高兴。”我说。

“谁也不会怀疑，”她说，“神拥有超乎万有之上的力量。”

我说：“凡是头脑清醒的人，都不会怀疑这一点。”

她说：“神既然有至高的权能，那就没有什么事是他做不了的。”

“没有。”我说。

“可上帝不能作恶，对吧？”她问道。

“绝对不能。”我答道。

她说：“既然他不能作恶，而且，又没有什么事是他做不了的，因而，恶就是虚无。”

“您这是在跟我闹着玩吗？”我说，“您用论辩编织了一个难以捉摸的迷宫，您忽而从出口进入，忽而从入口出来。您不是在反复重申，仿佛那是神的简洁性所具有的神奇循环？不久前，您从幸福出发，说幸福就是至善，还说它就位于至高的神里面；接着您又提出，神本身就是至高的善和完全的幸福，由此，您还给了我一个结论（就像给了个小礼物一样）：谁也不会幸福，除非他也是一个神明。然后，您又提及，同一个形式的善也是上帝和幸福的实质；并教导我说：‘一’与‘善’是同一个东西，整个自然世界孜孜以求的就是这个东西。最后您说，神用善的舵柄统治万物，万物也甘愿服从；您还指出，恶没有真正的本性。而您在得出这些结论时，却不是通过外部获取的论据，而是仍然在我们内在的范围内打转，每一个论点的有效性，都从另一个论点中得来。”

于是她说：“我们绝不是在开玩笑啊，我们只不过是从一开始就祈求神，并在神佑之下，探究了万事万物中最为重要的东西。这就是神性实体的形式，它既不会溜到外部事物之中，也不会从外部事物中吸纳任何东西；而是——正如巴门尼德所言：^[24]

像一个八面玲珑的球体，

“它推着旋转的宇宙之环，而它自身却保持不动。既然你已经受过柏拉图权威的熏陶，知道名与实应该相符，^[25]那么，要是我们的探讨，

不是从外部求得论据，而是立足于我们所着手的领域，你也就没有什么好大惊小怪的了。”

能看见善的洁净源泉的人

有福了；

能除去尘世枷锁的人

有福了。

古时的色雷斯诗人

为亡妻而悲歌，

过去他用如泣的旋律

使树林翩翩起舞

让河流为之驻足，

雌鹿那无畏的面颊

依偎着凶猛的狮子，

野兔望着猎犬，也毫无

惧意，他的歌带去了安宁；

而当哀愁愈发猛烈地

煎熬着他的内心，

那些安抚众生的旋律

也不能让它们的主人平息，

因为怨尤无情的天神，

他下到了地府。

悦耳的曲子，

伴着如歌的竖琴，

他从母神^[26]的最初源泉

汲取了这一切，

而令他痛不欲生的事

使他痛上加痛的爱，

都化作了他的哀歌；他感动了冥河的灵魂，^[27]

他用甜美的祈求，

向哈迪斯冥府之主求恕。

三首的守门犬塞博鲁呆立着

被他奇特的歌声深深吸引；

疾恶的复仇女神

平日里让罪人胆战心惊

而今却伤心涕零；

伊克西翁飞轮

不再旋转他的头，

干渴难忍的坦达勒斯（Tantalus）
也不屑俯身去喝水；
喂饱了俄耳甫斯的旋律，秃鹰
就不再撕咬提提乌斯（Tityus）的肝脏。^[28]
冥府主人终于以怜悯的口吻
说“我们被折服了”；
“我们同意这个男人带走他的妻子，
他的歌为她赎了身；
只是这恩赏还有个约束的条例，
就是他离开塔尔塔罗斯（Tartarus）时，
不得回头看。”
可谁能将律条施于爱侣呢？
爱的律条，莫过于爱啊。
咳！就在黑暗的边境，
俄耳甫斯和妻子欧律狄刻
看了，没了，死了。
你们这些一心想要
寻求上界光明的人
这个故事就是说给你们听的；
克服了艰难的人，要是回望
塔尔塔罗斯的深渊，
无论他带着什么好东西，
都将在他向下张望时失去。

[1] 伊壁鸠鲁派的创立者，大约公元前342年生于阿提卡，后在萨摩斯岛长大。他以德谟克利特物理学及其原子论为基础，建构了一个机械的宇宙，以期将人类从对神灵和死后生活的敬畏中解放出来，从而让人过上一种快乐的生活（这种生活对他而言意味着摆脱恐惧和烦恼）。

[2] 重新向善（repetit）以及善的记忆受到蒙蔽这两种观念，均本于柏拉图的如下观点：灵魂曾与理念、完美形式（包括至善形式）同类，灵魂与生俱来就有这方面的知识，只不过因为它受肉体的拘束，而忘却了这些知识。

[3] struma是一种淋巴结核肿瘤（见Cat.liv.2；该名称可谓恰如其分，又见Pliny, *N.H.* xxxvii.81）；议事厅里的显贵席（sellae eurules）是执政官和其他显贵的办公席。

[4] 德克拉图斯是显贵，也许是财务官，公元508年左右在位（Cf.Cassiodorus, *Variae*, v.3 and 4）。

[5] 这里可能指庞培大帝；参阅Cassiod.*Variae*, vi.18（*Formula Praefectus Annonae*；Migne, P.L.lxix.699）。

[6] 叙拉古的狄奥尼索斯一世（Dionysius I of Syracuse，公元前430—前367年）；Cic.*Tusc.* V, xxi.61—63提及此事。

[7] Tac.*Ann.*xiv.53—54；参阅本书卷二。事发时间为公元65年。

[8] 帕皮尼安也许是最伟大的罗马法学家，塞佛留斯皇帝（192—211年在位）的禁军首领，约于公元212年被塞佛留斯之子安东尼努斯（M.Antoninus Caracalla）所杀（Cf.Spartianus, *Caracalla*, 8: a militibus non solum permittente verum etiam suadente Antonino occisum）。

[9] 渺渺图勒（ultima Thule）；参阅Virg.*Georg.*i.30；欧洲北端的某块陆地或岛屿（冰岛或挪威？）。

[10] Eur.*Andr.*319 f.

[11] 从Weinberger和Bieler，读如proximo（邻近的）。pro maxima的大致意思是“在较大的区域内”，而要是按照“宁取较难读法”（difficilior lectio）之原则，我更倾向于读如proxima。

[12] 读如tortores（折磨者）。如果保留tortorem（这样更具手稿的权威性），那翻过来便是：“……一些折磨者发明了孩子。”

[13] Eur.*Andr.*420: δυστυχῶν εὐδαίμωνεϊ.

[14] Arist fr.59；参阅An.*Post.* 1397 b18。亚尔古英雄林柯斯有一双锐利的眼睛，此事家喻户晓。

[15] Tim. 27 c.

[16] 这首诗大体上脱胎于柏拉图的《蒂迈欧篇》27c—42d，并大量采用了新柏拉图主义者普罗克勒斯（Proclus）的注释[ed.Ernest Dichl, Teubner（3 vols.），1903—1906]。库赛勒（Courcelle）形容该诗为：“渊博而简约，晦涩而难解。”由于该诗在不多的篇幅里采用了如此丰富的思想，其难度激发了众多的评注（自中世纪至今的评注层出不穷）。相关的出典及详细注释，可参阅F.Klingner, *De Boethii Consolatione*, 载*Philologische Untersuchungen*, xxvii（Berlin, 1921），pp.38—67；以及P.Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*（Paris, 1967），pp.161 ff.

[17] 物质或一切感性事物都是流逝的，它们总在生成、变化和消逝；神创世的唯一理由是善的流溢，因为善的形式在神那里，那种善没有一丝一毫的吝啬气（而在希腊人那里，“诸神的嫉妒”以及吝啬的本性，却是司空见惯）。神用永恒形式的模子创世（在新柏拉图主义者及其基督教追随者看来，形式就在神的思想中）。

[18] 灵魂的本性是三重的：神采用了永恒的“同一”以及变化的“相异”，并使二者融合为和谐的整体，即“存在”；然后由这三者塑造了“灵魂”。“灵魂”是唯一的自我推动者，一切运动都由其引发，或由其中的各个部分引发（由于各部分也是由“同一”“相异”“存在”这三重元素构成的，所以它们也很和谐）。

[19] 被分割的灵魂所纳入的两个循环，就是天上的赤道和黄道；“精神”就是居于不可见的天边的运动灵魂，它推着可见天体做完美的运动。

[20] 次级灵魂就是人类的灵魂，它们各自被指派了一颗星作为其车驾，它们在肉体里过完了一次善的生活之后，便都得以净化并返回天庭（SeeTim. 41d-42d）。

[21]（流经西班牙和葡萄牙的）塔霍河以及（小亚细亚的伊奥里斯的）赫姆斯河都是沙金产地。

[22] 按照柏拉图的“回忆说”（anamnesis，详见Meno, 81—86；Phaedo, 72—76），灵魂在人出生时被囚禁在肉体里，因而遗忘了有关永恒理念世界的全部原有的知识，所以今生研习真理都是对所遗忘知识的一种回忆。

[23] Cf.Wisdom8.1.

[24] Diels fr.8.43.

[25] Tim. 29 B.

[26] 俄耳甫斯的母亲是卡莉俄蓓（Calliopê），九缪斯之首，掌管诗歌（尤其是史诗）。

[27] 马塌畔（Cape Matapan）的冥河附近有一洞穴，是冥府入口之一。

[28] 伊克西翁企图非礼朱诺，而被罚绑在飞轮之上；坦达勒斯泄露了众神秘密，而被罚站在果树下齐脖的水中，他想吃想喝的时候，水和果子都会避开他。提提乌斯横躺下来可以覆盖九亩之地，他因为对阿波罗生母勒托（Leto）不恭而受罚，一只秃鹰在不停地撕咬他那不断修复的肝脏。

卷四 慰心篇

一 善的力量总是强大？

哲学女神温柔而亲切地吟唱了诗句，她依然神色庄重、表情肃穆；而我，还未完全忘却内心的痛楚，就在她要启齿再说的时候，打断了她：“尊敬的女士，您指明了通往真正光明之路；显然，您迄今向我灌输道理的时候，既神圣而充满自省，又据理而无可辩驳；您还跟我讲了一些事情，这些事我新近因为伤口疼痛而遗忘了，可之前，我对它们还是有所认识的啊。不过，我之所以伤心的最大原因在于：尽管确实有一个善的宇宙统治者，但是邪恶却依然存在，甚至得不到惩罚；您想想看吧，光这一件事就让人迷惑不解。更有甚者：一方面恶人猖獗、横行霸道，另一方面善却没有善报，反而被小人打翻、蹂躏，乃至替恶受罚。这种事发生在全知全能、唯善是举的神的国度，居然没有人感到惊诧或抱怨。”

于是，她回答说：“要真是像你说，在一位伟大的主人管理得井井有条的屋子里，没用的器皿居然备受珍视，而宝器却被如敝屣，那确实是极其可叹之事，比恶的征兆还可怕。但实情并非如此；如果我们刚刚得出的结论仍然有效或站得住脚，那么，在神佑之下，你将看到，在我们所说的神的国度里，善的力量总是强大，而恶则显得可鄙和虚弱，恶总有恶报，善总有善报，成功与好人相伴，厄运则与坏人相随，如此等等的事情，都将抚平你的抱怨，坚定你的信心。既然我已为你指明了那种真正的福祉，而你也已经看到它并知道了它的所在，那么，在妥当处理了那些必不可少的事情之后，我将把你回家的路指示给你。我将为你插上思想的翅膀（它将高高飞翔）；而随着烦恼的烟消云散，你将在我引导之下，踏上我的路，坐上我的车，平平安安地回到你的故土。”

我有轻盈的翅膀
可以飞上高高的天堂；
若你的慧心，能够插上翅膀，
鄙视可恶的尘世，
穿过厚重的大气层，
回望那些云彩
天火熊熊，上气涌动
它越过了天火的最顶端，
等它升到了星宫，
踏上了太阳神的道路，

或与冷老仙结伴而行，^[1]

与他的明星同辉，

或在星斗满天的夜色里

与环舞的星星同旋；

它为这一番成就而满足，

它离开了遥远的天极，

站在奔涌的上气的边缘，

控制着它的威严的亮光。

在这里，万王之主握着权杖，

勒着世界的缰绳，

驾着轻快的马车，而他自己，

显赫的宇宙之主，却岿然不动。

如果这条路带你返回此地，

也就是你正在迷迷糊糊寻找的地方，

你会说：“我记得，这正是我的故土，

我出生在这里，我要在此停歇。”

如果你愿意回望

你已离弃的黑暗尘世，

那些骑在百姓头上作威的暴君，

在你看来，也不过是一些流放者。

二 好人有力，恶人虚弱

于是，我喊道：“太好了！您许诺给我的，是何等伟大的事物啊！我并不担心您做不到；只是，您既已唤醒了，我，那就不要再让我等待了。”

她说：“首先，你会看到，好人总是有力，而坏人则缺乏力量，因为这两条其实是互相印证的。因为善恶不两立，如果能够证明善是有力，那恶的虚弱便自不待言；如果恶的脆弱显而易见，那善的有力也便可想而知。当然了，更要紧的是我们意见的可靠性；我将两条途径并重，即时而从这一方面、时而从那一方面，来确证我的命题。

“人类的行动得以实施，靠的是两样东西：意愿与能力。只要缺乏其中之一，人便一事无成：若缺乏意愿，人就不会着手做事，因为他不想做；若缺乏能力，意愿也未免会落空。为此，要是你看到有人想要得到他未曾拥有的东西，你便不能怀疑他缺乏能力去获取他想要的事物。”

“显而易见，无可置疑。”我说。

“如果你看到有人获得了他想要的东西，你会怀疑他有做这事的能力吗？”

“根本不会。”

“因此，凡是人做得到的，就可以说是他的强项；做不到的，就可以说是他的弱项。”

“这我承认。”我说。

“那你是否还记得，”她问道，“我们先前得出的结论：促使人类去追求的那些个意愿，都是冲着幸福而去的？”

“我记得，”我说，“那也是经过证明的。”

“还有，幸福就是善本身，人类追求幸福，也就是对善的渴求，这一点你还想不想得起来？”

“这我想都不用想，”我说，“因为我记得很牢。”

“因此人啊，无论好坏，都力求达到善，都不想被分出好坏来。”

“确实如此。”我说。

“但显然，人是因为得到善而变好的。”

“当然。”

“那好人得到了他们想要的东西了吗？”

“好像得到了。”

“如果坏人也得到了他们想要的东西（也就是善），那他们便不再是坏人了。”

“没错。”

“既然双方都追求善，而前者获得、后者却落空，那还有谁会怀疑好人有力、恶人虚弱呢？”

“持怀疑态度的人，”我说，“既无法了解真相，也难以理解那些推论。”

“假如让两个人去做同样的自然动作，”她说，“其中一个凭自己的本领去做并做好了动作，而另一个人呢，因为不会运用自己的机能，所以就不是靠本事而是靠模仿他人来完成规定动作——你说，这两个人当中，哪一个更强一些？”

“我虽然猜得出您想要我说什么，”我说，“但我还是愿闻其详。”

“走路对人来说，是很自然的，”她说，“你不会否认这一点吧？”

“绝对不会。”

“你当然也不会怀疑，做这个动作乃是双脚的本事，是不是？”

“我不怀疑。”我说。

“如果一个人能够靠双脚走动，而另一个人却因为腿脚不便，而非得

要倚着双手行走，那你觉得他们中的哪一个更强一些呢？”

“这言下之意嘛，”我说，“谁也不会怀疑，能够行使自然功能的人，比不能行使的人要强一些。”

“至善同时摆在了好人和坏人面前，好人靠德性的本事来追求之，而坏人却只靠摇摆不定的欲望而非自己的本事来得到它；难道你不这么认为吗？”

“怎么会呢，”我答道，“因为结论太明显了。从我已经赞同的命题出发，必然可以推出：好人有力，坏人虚弱。”

“你推得不错，”她说，“这表明你天性复萌并有了抵抗力，这也正是医生们乐见的。鉴于你已有良好的学习基础，我将推出一系列论证。你看啊，那些堕落者该有多么虚弱，纵然有天然倾向的吸引乃至驱使，他们还是无法达到。若是他们丧失了这一强大无比的帮助，没有了天性的引导，那结果究竟会怎样呢？想想看，钳制着坏人的那种虚弱本身，又是多么强大啊。他们梦寐以求但却无法拥有的那些东西，可不是什么琐事或玩物；^[2]他们所错失的东西，可是关系到万物的总和与顶点，而小人终日蝇营狗苟却总也达不到那一点；而在这件事情上，好人的力量就表露得十分明显。你断定用脚走路的人更为有力，因为无论天涯海角，他都能够走到；同样的道理，你也必然会断定，谁要是获得了万物所渴求的终极目的，那他便是最有力量的人。同样我们也得到了反命题：那些小人也就是一点力量都没有的人。他们为何要放弃美德去追逐罪恶呢？是不是因为他们不知道什么东西是好的？——还有什么比无知更虚弱的呢？也可能他们知道该追求什么，只是乱糟糟的欲望将他们引向了歧途？如果是这样，他们仍然很脆弱，因为他们缺乏自制力，抗拒不了罪恶。还有可能，他们是自觉自愿地弃善向恶？如果是这样，他们非但没有力量，而且简直就是——一个离弃了万有共同目的的人，也就脱离了存在。”

“也许有人觉得奇怪了，我们居然说恶人不存在，他们可是人类的大多数啊；但事情就是这样。对于那些恶人，我不否认他们是邪恶的；但我否认他们纯纯粹粹是。你可能会说一具尸体是一个死人，但你不能简单地称之为一个人，所以，我可以勉强提及恶人，说他们确实是邪恶的，但我根本不能承认他们是。因为，这个‘是’，保持着它的秩序并保留着它的本质；无论什么，一旦没了这个，也就放弃了存在（这有赖于它的本质）。你或许会说，恶人也能够做事。这我不会否认；但他们的这种能力，不是源自他们的有力，而是源自他们的虚弱。因为，他们能够做坏事——要是他们能够坚持做好事，他们也就做不了坏事了。他们有这个能力，这就更加清楚地表明：他们其实能做虚无；我们刚刚总结说，恶就是虚无，既然他们只能作恶，那显然这些恶人只能做虚无。”

“很显然。”

“你会明白，他们这种力量的本质是什么；记得我们曾经下过结论：没有什么比至善更有力量。”

“没错。”我说。

“但至善不能作恶。”她说。

“根本不能。”

“那又有谁会认为，人能够做任何事情？”她问。

“谁都不会，除非他疯了。”

“可人能作恶啊。”

“但愿他们不能！”我喊道。

“既然能够行善的人，能够做任何事情，而能够作恶的人，却未必能做任何事情，那么显然，能够作恶的人所能够做的事情要少一些。此外，我们还阐明了，一切力量都包含在可欲之事当中；所有可欲之事都将善作为其本质的顶点来维系。但作恶的能力不可能与善相关联，因而它不可能被欲求。既然所有的力量都是被欲求的；因此，作恶的能力显然不是一种力量。由此可见，好人有力，而恶人无疑只有虚弱；柏拉图的见解是对的：只有聪明人能够做到他们所欲求的事，而小人只能实施那些令他们高兴的事，却不能成就他们所欲求的事。^[3]他们也做你乐见的事，以为靠这些令他们高兴的事情，就可以获得他们所欲求的善；但他们得不到，因为无耻的勾当无益于幸福。”

你看见那些高高在上的君主端坐于宝座，
紫袍加身，光彩夺目，被那些愤愤不平的武士前呼后拥，
他们的酷相叫你胆战，他们的歹心让你痉挛——
一旦有人剥去自大君王的浮华外衣，
他就会看到殿下们身披枷锁；
因为在他们身上，情欲正恶毒地诱发他们的贪心，
怒火激打思绪犹如旋风卷起海浪，
闭锁的悲伤令他苦恼，开溜的希望将他折磨。
所以，你瞧，暴君们只扛着一颗脑袋，
却受着许多苛主的逼迫，他当然做不了自己想做的事。

三 善是给好人的奖赏，恶是对恶人的惩罚

“恶如何深陷泥潭，善何等光彩夺目，这你不都看到了吗？显而易见，善行总有善报，恶行总有恶报。就一项行动而言，我们可以把采取行动的理由看作该行动的目的，就拿赛跑来说吧，参加比赛的目的就是夺标，锦标显然就是奖赏。我们曾说，幸福就是善本身，做事的目的就是善。因此，应将善本身视为人类一切行动的共同奖赏。善与好人不能分离——谁缺乏善，谁就不配称为好人——因此，没有奖赏也就没有善行。所以，无论恶人怎样发怒，聪明人头上的桂冠都不会坠落或凋谢；

他人的邪恶根本夺不走善的灵魂所固有的荣光。有的人因为从他人那里获取东西而欣喜，可其他人尤其是那个施予者还可以把它拿走啊。一个人的善给他带来了奖赏，但要是他不再是善的话，那他也就没了奖赏。既然人们追求奖赏是因为相信它是好的，那谁还会认为一个拥有善的人会没有奖赏呢？究竟是什么奖赏呢？就是最伟大、最美妙的东西：记得不久前我曾给你一份厚礼——那个系定理，^[4]它是这么总结的：善本身就是幸福，因而，所有好人因其是善的，所以显然也都是幸福的。我们还同意，幸福的人都是神明；成为神明就是好人的奖赏，它不随时衰减，谁也无权侵害它，谁也不能用邪恶来蒙蔽它。好人的情况是这样；同样，凡是聪明人都不会怀疑，恶人总有恶报；善恶、奖惩，两两对立，因而，在好人有好报的事情上，我们所增长的那些见识，必然会在恶人有恶报的事情上，以相反的方式体现出来。所以，善乃是给好人的奖赏，而恶则是对恶人的惩罚。受了惩罚的人，无疑也饱受恶的折磨。因此，假如他们乐意评估自己的状况——虽然最无耻的邪恶不仅影响了他们，而且还严重传染了他们，这些人是不是还觉得自己没受惩罚呢？”

“你看看，与好人的情况对照起来，恶人遭受的是什么样的惩罚！你曾经认为，凡是存在的事物都是一，而一本身又是善；由此我们得出：事物只要存在，就应该是善的。而事物一旦脱离了善，便不复存在；因此，恶人不再是他们以往的所是——他们迄今还保留着人类的躯壳，表明他们曾经是人类——因此，他们在转向邪恶的同时，也一举丧失了他们的人性。既然只有善才能够使人升华到更高的境界，那我们就不得不说，邪恶已将他们拖到人类的状态之下，邪恶的拖累已经使得他们不配称人类之名。因此，你千万别把那些因为恶行而扭曲了的家伙，称作人。贪得无厌地侵夺他人钱财的家伙：你可以说他像一头狼。在争辩中蛮不讲理、喋喋不休的家伙：你可以把他比作一条狗。骗成之后沾沾自喜的骗子：你可以把他与小狐狸相提并论。怒不可遏、大吼大叫的家伙：你就当他是狮精附体好了。动不动就受惊逃跑的胆小鬼：你可以把他看作一只獐鹿。麻木、愚蠢的懒汉：他过着蠢驴的生活。见异思迁的轻浮之徒：他与鸟雀无异。在污秽欲望中的打滚者：就说他是沉溺于脏母猪的享乐。所以，谁要是离弃了善，便不再是一个人，因为他不能升华到神性状态，反而变成了一只野兽。”

尤利西斯的战舰^[5]

以及在海上漂泊的舰队

被东南风吹到了仙岛

这里住着美丽的女神

太阳神的苗裔，^[6]

她为每位新客人调了

一杯施了魔法的饮料。

她用精于调制的手

将他们变成了各种模样：

这个显出了野猪的外形，
那个是非洲的狮子，^[7]
长出了尖齿利爪；
另一个正在变成狼群里的一只狼，
他想要哭泣，却成了号叫；
还有一个像印度虎，
在屋子四周晃悠。
虽然阿卡迪亚飞神^[8]
同情这位正受怪病困扰的船长，
将他从东道主的毒药中解救出来，
可他的水手的喉咙
已经饮下邪恶的饮料，
他们变得像猪一样
面包也成了楮子，
他们迷失了
声音和身体，一一发生了变化，
唯有各人的内心依然坚定，
在哀叹自己要忍受这副怪兽的模样。
啊，太乏力手，
太无效的药！
虽然它们有魔力作用于人的四肢，
但却改变不了他们的心。
其中有人类的力量，
保藏在秘密的城堡里。
但还有发作得更猛的毒药，
它会使人完全丧失自己——
多么恐怖啊！——让内心也沉沦，
它并非侵害人的身体
而是重创他们的心灵。

四 恶人的多重不幸

于是我说：“您说得对；我想也可以这么说：恶人虽然还留有人类的躯壳，但在心灵的品质上已经变成了禽兽；而我多么希望，那些要害好人的丧心病狂的坏人，不具备他们能力可及的手段。”

她说：“我告诉你，那样的想法是不对的；一旦据信属于恶人的能力

被剥夺了，那他们所受的惩罚也就会减轻。这似乎令人难以置信，但却是实情：恶人心想事成的时候一定比恶意未遂的时候更加的不快乐。如果说，有作恶的动机已经算很悲惨了，那么，有作恶的能力就更可怜了，因为要是没有能力，作恶的动机也就无法得逞。既然它们相应地都有各自的可怜程度，那你要是看到有谁想作恶、能作恶并正在作恶，你就可以肯定他是在遭受着三重的不幸。”

“这我赞同，”我说，“但我真的很希望，有人把他们作恶的能力给剥夺了，好让他们迅速脱离那种不幸。”

“他们会很快解脱，”她说，“比你期望的还快，或者说，比他们以为的还要快。因为在短暂的一生当中，死来得最迟，而人心又总是觉得它是不死的，所以人的心里老以为来日方长。他们往往想不到，他们的远大抱负和绝顶的阴谋诡计，居然顷刻间破灭或终结了；那其实是给他们的悲惨设定了期限。如果说，邪恶令他们变得悲惨，那么，长期的可怜就注定是更加悲惨的。我敢断言，他们是人类中最为不幸的；而最终的死亡，起码也为他们的邪恶设定了期限。关于那笼罩着恶行的不幸，我们若是有什么正确结论的话，那就是：所谓没完没了的悲惨才是没有期限的。”

于是我说：“这真是美妙而不易接受的结论；但我承认，它与我们先前的认识完全一致。”

“你的想法是对的，”她说，“谁要是觉得结论难以接受，最好请他表明前设有假，或者，表明前件的联结不能得出必然的结论。否则，在前件都得到认可的情况下，绝对没有理由拒斥结论。接下来我还要谈到一个问题，它也许同样令人吃惊，然而，它也是从已经被接受为真的事项中必然地推出来的。”

“什么问题？”我问道。

“与正义所要求的惩罚未尝实施的情况相比，”她回答说，“恶人接受惩罚是更幸福的。我现在可不是在费力论证一个人人心中都可能出现的观点（即用报应来改邪、用刑罚的恐怖来归正，同时还可以起到以儆效尤的作用）；我要说的是另外一种情况：如果恶人未尝受罚，也无人责令他们改正，更没有以儆效尤的考虑，那么，恶人将会更加的不幸。”

“除此之外，另外的情形又如何？”我问道。

她回答说：“我们不是说过：好人幸福，恶人悲惨吗？”

“是的。”我说。

“在可怜境遇上添加了好处的人，”她说，“比那些一味可怜而不掺任何好处的人，不是要快乐一些吗？”

“似乎如此。”我说。

“而要是这位可怜的人什么善也没有，却在导致他不幸的邪恶之外再加上一种恶，那么，与他因分享了善而脱离不幸的情况相比，是不是应

该认为前者远远不如后者来得快乐呢？”

“没错啊。”我说。

“而恶人受罚显然是正义的，让他们逃脱惩罚则是不义的。”

“这谁能否认呢？”

她说：“任何正义的事物都是善的，而任何不义的事物都是恶的——谁又能否认这一点呢？”

我回答说，那是显然的。

“因此，当恶人受到惩罚的时候，就有某种善加给了他们（这种善就是惩罚本身，因为惩罚出于它的正义，所以是善的）；而当恶人未尝受罚、继续为恶的时候，他们就会更添一重恶（这种恶就是任由他们的恶不受惩罚，^[9]而我们已经认定不惩罚也是一种恶，因为它是不义的）。”

“这我无法否认。”

“因此，恶人获得不公正的豁免，比他们因正义的报应而受罚，要来得更加的不快乐。”

于是我说：“这诚然是从刚才的结论中推衍出来的。而我现在要问您的是：您不为肉身死后的灵魂准备惩罚吗？”

“其实有极大的惩罚，”她说，“其中一部分伴随着苛刻的刑罚，一部分伴随着净化的仁慈。但这还不是我现在要讨论的问题。^[10]

“首先，我们当前的任务是要让你明白，恶人的力量其实是虚无，尽管你似乎不堪忍受；其次是要让你看到，之前你抱怨未罚的那些人，永远免不了要为他们的邪恶而受到惩罚；再次是要让你知道，你祈盼尽快结束的放纵，不可能持久，因为它持续越久，他们就越不幸福，若它永无休止，那真是不幸至极了；最后还有：恶人获得不公正的豁免，比他们因正义的报应而受罚，要来得悲惨得多。而这一点又源于下述结论：一旦觉得他们可免于惩罚，那就会有更沉重的惩罚施加到他们身上。”

于是我说：“我看你的论证，真是说得头头是道；但我又转念想到了那些关于人类的判断，难道还会有谁会觉得它们值得相信并值得一听？”

“确实如此，”她说，“因为他们的双眼看惯了黑暗，不适应明亮的真理之光；他们好比那些鸟雀，眼睛是夜明昼瞎。他们所在乎的并非世界的秩序，而是自己的欲望；他们以为，随心所欲地作恶而不因恶行受罚，乃是一件快乐的事情。”

“但请看看，永恒的律法究竟规定了什么。假如你的思想已经与更好的事物相一致，那就无须裁判来授奖，你自己已经加入了更优异事物的行列。而要是你转向了更坏的事物，那也无须找人来惩罚你，你已经将自己推进了更低事物的堆里；这就好比你会一会儿看看肮脏的地面，一会儿看看天空，只要你凭亲眼所见的证据，而抛开一切外部标记，你就会

觉得那真是一种天壤之别。但庸众并不仰望星空：我们说他们就像一群野兽，难道我们还要加入他们的行列吗？假如一个双目失明的人，全然忘了自己曾经有过视力，并觉得自己作为一个人而言，压根儿没什么缺陷，那我们这些明眼人，难道会跟这个盲人一般见识？对于下面这个有根有据的观点，他们同样也不会赞同：多行不义的人比受害者更为不幸福。”

“这些道理我爱听。”我说。

“凡是恶人都该受罚，”她说，“这你不否认吧？”

“一点也不。”

“恶人不幸福，这一点也是再明显不过的了。”

“没错。”我说。

“所以，你不怀疑，那些应受惩罚的人是可悲的？”

“我不怀疑。”我说。

“那要是让你来当法官的话，”她说，“你会认为谁该受惩罚，是那个行不义的人，还是那个受害者？”

“毫无疑问，”我说，“我应该惩罚作恶者，让受害人满意。”

“所以，在你看来，行不义的人，比受害者更悲惨。”

“没错。”我说。

“所以，按照同样的道理，背信弃义当然会给人带来不幸，因而对一个人行不义，显然意味着是行不义者的不幸，而不是受害者的不幸。”

“可如今，”她说，“那些辩护人却反其道而行之。他们企图煽动法官怜悯那些遭受了严重伤害的人，而事实上，怜悯更应该给予那些侵害者，应该让友善而仁慈的，而非怒不可遏的原告，来将侵害者带到法官面前去，就像领着病人去就医一样，以便通过惩罚来消除他们的罪过。要是那样的话，辩护律师的工作也就没什么干头了，或者，若他们乐于助人，他们也可以改做检举人。至于说恶人自己，如果让他们得以一瞥他们所遗弃的美德，并知道自己受痛罚之后会放弃恶污行为，那他们掂量了受苦和受益之后，就不会觉得受罚有多痛苦了，他们甚至还会拒绝辩护律师的努力，把自己完完全全地交由检举人和法官处置。因此，聪明人根本不会为憎恨留下余地：除了十足的傻子，谁会憎恨好人呢？同样也根本没有理由去憎恨恶人。罪恶是心灵的疾病，正如虚弱是身体的疾病；既然我们会说，身体患病的人绝不应该受到憎恶，而应该得到同情，那么，那些心灵受了邪恶压制的人，就更值得我们同情而不是摧残，因为邪恶比任何的身体病弱都要残酷许多。”

为什么你喜欢煽起暴乱，

并且自取灭亡呢？

如果你要死，死神便会马不停蹄地

不请自来。

毒蛇、狮、虎、大熊、野猪，

用利牙猎食人类，而人自己，则用刀剑相互厮杀。

他们悍然发动一场场血腥的战争，

他们手执兵器，赴汤蹈火

难道就是因为他们彼此有别、风俗有异？

残忍何须正当的借口；

你不是要按照人的功过，来施行公正的报偿吗？

那就好好地热爱善人并怜悯恶人吧！

五是神的统治，还是机遇的摆布？

于是我说：“我已经看到了，在诚信者与阴险者的功过之中，都含有什么样的幸福和什么样的可悲。而且在我看来，即便在有关命运的流俗观念当中，也有好坏之分：因为凡是聪明人，都不愿被流放，不愿穷困潦倒，而愿意在自己的城邦里，飞黄腾达，有钱有势，赫赫有名，威风凛凛。当统治者能够在某种程度上与民同乐的时候，尤其是当法定的监禁、处死等苦刑都理所当然地加于邪恶市民身上时（因为这些东西正是为他们而设立的），这才是一种能够更加鲜明地体现智慧职能的方式。如今为何黑白颠倒：恶人应受的惩罚，却反而让好人来承受，美德应受的奖赏，却反而让恶人给夺走了；如此是非混淆，您作何解释？我非常纳闷，非常渴望从您那里弄清楚这一点。若我相信，这一切全都是机遇搅乱的，那我自然就不会那么纳闷了。但我相信神是统治者，这令我备感困惑。他常常把快乐给好人，把不如意给坏人，但与此同时，他又经常让好人备受磨难，让坏人称心如意；除非我们知道他这样做的理由，否则的话，他的统治与机遇的摆布还有什么两样？”

“当你还不知道秩序的真实根基时，”她说，“你当然会觉得那事很偶然，很不可理喻。但是你啊，虽然不知道这个伟大秩序的原因，你也千万不要怀疑一切都有妥当的安排，因为有一个善的统治者，正在井井有条地治理着这个宇宙。”

谁要是不知道，大角星怎样

在天顶附近移动，

为何牧夫座会缓缓地随着北斗七星，

迟迟地将其火光沉入海底，

而后又迅速升起，

那他就会为上天的律法而惊叹。

让满月的芒光变得苍白，

笼罩在厚厚夜幕的圆锥中，

让曾被她的亮脸遮匿的星星，变得黯淡，
让朦胧的月神发现：
百姓的谬见扰乱了多少国家，
连槌的敲击磨蚀了多少青铜响器。^[11]
西北风的吹拂
掀起惊涛拍岸，这不稀奇，
积雪厚冰，在和煦的阳光下
融化，这也不稀奇。
因为这里的原因显而易见，
而不明的原因，才会扰乱人心；
凡是巧合而罕见的事物
以及出乎意料的东西，都让易感的民众惊奇。
快让无知的迷雾消散吧，
不要再让它们显得那么不可思议！

六 论至高的神佑

“确实如此，”我说。“不过呢，既然您的职责是要探明原因和解开谜团，那就请您解释一下您由此得出的结论，因为我先前提及的怪事实在令我困扰。”

于是，她微笑着对我说：“你要我谈的这个问题，是所有问题中最重要的一个，无论你说得多么详尽，恐怕都难以把它说清楚。这种问题，就像多头的海德拉（Hydra）^[12]一样，你解决了它的一个疑问，它还会在老地方生出一大堆疑问来；若不是用最活跃的思想之火将其压服，那它们就会没个完。在这个核心问题之下，我们还要涉及神佑的单纯、命运的手法、机遇的突然、神的知识和预定、意志的自由等——你很清楚，这些都是极有分量的问题。而且你还要知道，这些东西也是配给你的一部分药，虽然我们的时间有限，但我们还是要对它们进行一些探讨。美妙的乐章固然令你满意，但你也不要急于去享受，因为我为你编制了一组环环相扣的论证。”

“谨听尊命。”我说。

而后她便谈了起来（仿佛是从一个新的起点出发）：“万物的创生，自然变迁的整个历程，以及形形色色的变动，^[13]都是由恒定的神圣心灵赋予其原因、秩序和形式。神圣的心灵坚守在它自己的单纯本性的城堡里，为万物的运动设置了各种各样的方式。这种方式，当它在绝对纯粹的神圣理智里面被沉思的时候，它就叫作神佑；而当它与它所驱动和安排的事物相关联的时候，它就是古人所谓的命运。谁要是细究一下两者的实质，那其中的差异也是显而易见的：神佑乃是神圣理性本身，它

是万物的最高统治者所固有的、安置着万事万物的一种理性；而命运则是活动的万物所内蕴的一种配置。凭借这一配置，神佑将万物井井有条地联结在一起。神佑将各不相同而又无穷无尽的万事万物收容在一起；而命运则安置着因运动而分开的事物，将它们分配在空间、形式和时间之中；所以，当这种时序的展开被统一在神圣心灵的预见之中时，这样的一种统一就是神佑；而当同样的统一在时间中得以分配、得以展开时，这种统一就叫作命运。”

“我们可以说，两者彼此有别，但两者又相互依赖；因为命运的秩序乃是从神佑的单纯里面生发出来的。正如一个工匠，首先在脑海里构思他要制作的东西的形式，然后付诸实施，一步步地按照时间的顺序，将他先前以单纯和瞬发的方式所设想的东西给制作出来；同样，神凭借神佑，以一种单纯、不变的方式，安排了他要做的事情，又凭借命运，以一种展延和历时的方式，完成了他所安排的事情。无论命运是否通过那些侍奉神佑的精灵起作用，无论命运的手段是通过灵魂或整个自然的效命、星体的运行来实现的，还是通过天使的力量或魔鬼的花招来实现的，有一点是显而易见的：神创造万物的单纯而不变的形式就是神佑，而命运则是单纯神佑安排下的事物的动态交织和时序编排。”

“所以，命运掌控下的万物同时也受神佑的支配，甚至命运本身也隶属于神佑；不过也有些事物，受神佑的支配，却不受命运的摆布。这些事物死死守在伟大神圣者的近旁，因而不受命运的可变性的管制。比如有一些围绕同一中心旋转的球体，其中最里面的一个逼近了纯粹的中心，成了其他球体的轴心，其他球体在它之外、围着它转；而最外围的球体，则沿着更大的圆周旋转，它离开纯粹的中心越远，它波及的空间就越大；而要是某个球体汇入或融入了那个中心，那它也就纳入到了其单纯性之中，从而不再传播和散布自己；同样，远离首要思想的那些事物，已经深陷命运的网罗之中，而越不受命运摆布的事物，则与万物的中心挨得越近。如果事物能够坚守稳固的至高思想，那它也将岿然不动，并超越于命运的必然性之外。因此，命运的流转与神佑的纯、静之间的关系，正如同推理之于智性、变化者之于存在者、暂时之于永恒、圆圈之于中心的关系。命运的进程推动着苍穹和星辰，它把各种元素按比例混合，并通过置换来改变它们的形状；它通过同类幼体和苗裔的成长，使万物生生灭灭、更新不已；它用一条坚固的因果链（因其源自不变的神佑，因而也必然是不容变更的），将人类的行为和运气捆绑在一起。统治万物的最佳方式莫过于此：由纯粹的神圣心灵生发出不可变更的因果序列，再由该序列凭借其自身的恒定性来约束流变的万物（否则它们将湮没在偶然性之中）。”

“也许在你看来，万物是杂乱无章的，而且你也无力思考其中的秩序；但是，万物自有分寸将自身引向善（正是这善在安置着万物）。因为，凡事都不是为了恶的缘故而做的，甚至恶人也不是为恶作恶。正如我们已经充分表明的，恶人只不过是在追求善的时候，误入了歧途，不再以之为秩序；他们远离了至善这个中心，从各方面背离了源头。事情

对好人而言有好、有坏，而坏人呢，同样会碰上如意和不如意的事情；对此你也许会说，那样的不分青红皂白，简直不公之极！人类是否真的具有健全的理智，来保证他们对好坏的判断必然是所想一致？然而，在这一点上，人们的判断却相互冲突；有人觉得某某人该得奖赏，也有人觉得他该受惩罚。”

“就算我们退一步说：有人能够辨别好人与坏人。但他真的能够洞悉人类内心的气质吗（类比于所谓的身体品质）？情况往往是这样：不知情的人总感到纳闷，为什么同样是健康的身体，有的适应甜的东西，有的却适应苦的东西？或者，同样是患病的身體，为什么有的要靠温和的药物来治，而有的却要猛烈的药物来治？而那些医生呢，因为了解健康与疾病的状况与品质，所以不会感到纳闷。你倒说说看，心灵的健康，除了善还会是什么？心灵的疾病，除了恶还会是什么？除了神（心灵的统治者与医治者）之外，还有谁能够既弃恶又扬善？他从神佑的高塔向外瞭望；他知道了每个个体适应什么，并做了相应的安排。这等事情乃是由知晓一切的神所为，无知的人看到它们却感到困惑，于是就以为是命运安排的咄咄怪事。”

关于上帝的深奥，我们可以举几个我们能够理解的例子——在你看来是最公正、最伟大的正义保护者，在无所不知的神佑看来，则似乎刚好相反。我们的同仁陆坎（Lucan）曾经指出，征服者的理由令众神欢喜，被征服者的理由令卡图欢喜。^[14]所以，你若是看到有什么事与你的期望相矛盾，就可能会以为那是不应有的混乱，但其实它是正常的秩序。假如有一人，他各方面都得天独厚，无论是神还是人，都对他有一致的判断，但是就心灵的力量而言，这个人仍然是软弱的；一旦他遭受什么挫折，他就可能不再维护自己的清白，因为清白的方式未必总是能够保持他的好运气。所以，明智的神佑不会让不该遭罪的人遭罪，免得他无端受苦。再假如有一个十分完美的人，一个神圣的或类似于神的人；凡是神佑以为可怕的苦难，都会影响他，所以也不应该让身体的病患来困扰他。一个贤于我的人曾经说过：

圣人的身体乃是上天所造。^[15]

“而获得了人事最高指引的往往是那些好人，因为那样才能打退邪恶。正是根据各人心灵的品质，神佑让一部分人拥有了一个适合于他们的、有好有坏的命运；又让另一部分人陷入了苦恼，免得他们因好日子一长而变得无所节制；甚至还让一部分人遭受苦难的折磨，以便通过他们的忍辱负重，使他们内心的美德更加强劲有力。有些人能够承受却害怕承受，有些人承受不了却不当一回事——神佑要让这些人吃些苦头，以此来引导和试炼他们。有些人以光荣牺牲为代价，换取了世人尊崇的名声；有些人不向苦难屈服，为旁人树立了榜样——美德不向邪恶屈服。毫无疑问，这些事情做得很对，做得井井有条，而且与那些人的善相符合。出于同样的缘故，恶人也时而遭一些罪，时而称心如意。他们遭罪并不令人感到奇怪，因为大家都认为他们罪有应得——而且他们的遭罪，对他人而言是以儆效尤，对自己而言是纠正错误——但是，他们

的幸运，却向好人提出了一个严重的问题：他们常常看到恶人过好日子，对此，他们又该如何评价？还有以下情况，我认为也是安排好了的：有些人本性顽劣、粗鲁，他们对财富的渴望，很有可能会引发犯罪；这时，神佑替他治病的良方就是给他钱财。人一旦念及他那被罪行污染了的良心，并拿自己的品质与运气相对照，那他就会担心：自己若是失去了让人快活的享受，恐怕会受不了；这样他也会改变行为，会因为害怕丢失运气而放弃邪恶。享受不应有的荣华富贵，也使人们落入了活该的苦难之中。有些人被授予了惩罚他人的权力，那也许就是赏善罚恶的依据。诚信者与阴险者之间难以达成协议，同样，阴险者之间也难以达成一致。既然他们自己都出尔反尔，他们的邪恶把良心都撕碎了，既然他们经常做一些自己觉得后悔的事情，那么，他们怎么可能达成一致呢？”

“至高的神佑还常常制造这么一个惊人的奇迹：坏人使坏人变好。有一些坏人认为，他们正在遭受比自己更坏的坏人的侵害，这时，他们因为厌恶那些坏人而内心窝火，他们力图与他们所厌恶的那些人划清界限，于是他们就重新收获了美德。神性的本质正是如此，坏人对它而言也是好的；因为通过给他们配上适当的用场，神最终提炼出了某种善。因为万事万物都隶属于某个秩序，所以，要是某物脱离了原有秩序，那它虽然滑入了另一境遇，但那也是秩序；可见，神佑王国内的事物，都不会陷于偶然。”

“很可惜，我不得不谈论这一切，仿佛我是一个神明。^[16]因为，人类既不得用天生的能力去理解，也不得以言辞去表达神的全部事工。他们只要对下述内容有所了解就可以了：造物的神指引他们朝向那安置着万物的善；一方面，他急于保留那些按照他的模样所造的事物，同时，他又借助于命运的必然进程，将一切邪恶清除出他的国度之外。而要是你关注一下神佑的安排，看一看遍布地上的事物，你就会断定，它们中间并没有恶。现在，我看你已经被探索的重担压得喘不过气来，被冗长的论证搞得疲惫不堪了，你正期盼着一些甜美的诗句呢；所以，好好喘口气吧，那样你就会复苏，就会走得更远一些。”

如果你能够细心察看
崇高雷神的律法，
仰望高高在上的天穹；
那里的星星一向和和和气气
遵循着宇宙的公正契约。
太阳的红红火焰，没有拦住
月神的冷冰冰的战车，
围绕着天顶飞旋的
大熊座，也不会
没入西方的深渊——
虽然它看着其他星辰下沉——

也渴望自己的火焰能够沉入海浪。
时光流逝，不差毫厘
昏星宣告夜幕降临
晨星重新带来了曙光。
彼此相爱，永动常新，
星罗棋布的地方
根本看不到战乱。
这些元素，和谐相处
平等相待，好斗的潮湿
反而为干燥让位，
而冷与热，也彼此相得。
火势熊熊，飞腾而上
大地负重，不断下沉。
也正是为此缘故，暖暖春色里
鲜花盛开，香气扑鼻，
炎炎夏日里，庄稼变得干燥，
秋天有沉甸甸的果实回报，
冬天有连绵的降雨浇灌大地。
这样的恰到好处，滋润着
世上的万事万物，使之生生不息，
这样的一种秩序，抓住、夺走并隐匿了它们，
并于终末之际将造物一一埋葬。
那时造物主端坐高处，
手执缰绳，统治宇宙，
它们的君王与主人、源泉与起始，
它们的律法，以及明辨是非的法官，
他要把那些受他触动的，[\[17\]](#)拉回来
使它们不再游移；
假使他未尝召唤它们回归正道，
迫使它们再入正轨，
那井然有序的万事万物
将会与源头决裂，从而分崩离析。
这就是普施万物的爱；
它们祈望与目的（善）相维系，
因为那些生存的因素，若不能
在回报之爱的力量驱使下，得以回流，
那它们将难以为继。

七 命运掌握在你自己手中

“那你现在能够明白，从我们刚才的叙说中可以得出什么结论了吗？”

“什么结论呢？”我问道。

“每一种运气都是好的。”她回答。

“但这怎么可能呢？”我又问。

“你看啊，”她说，“既然每一种运气，无论其带来的是喜是忧，都不外乎是为奖赏或磨炼好人而给予的，或者是为惩罚或纠正坏人而给予的，那么，每一种运气就都是好的，因为它们要么被公认为是公正的，要么被公认为是有用的。”

“言之有理，”我说，“如果我考虑到您刚才所说的神佑或命运，我自然就明白了，这是一个多么坚实有力的见解！不过呢，要是您同意的话，我们还是把它算作您所谓的不可思议的事情吧。”

“为什么？”她问道。

“因为，人们常常套用这样的说法（实际情况也是如此）：有些人运气不好。”

“看来，”她说，“你是要我们暂且借助普通人的用词，免得我们有脱离实际之嫌，是不是？”

“您说得很对。”我说。

“你不觉得有用的东西是好的吗？”

“是好的啊。”我说。

“而磨炼或纠正是不是有益的事情呢？”

“是啊。”我说。

“所以它们也是善的？”

“谁说不是呢？”

“这其中的内情是：他们在艰苦挣扎中培养了美德，或者，他们放弃了恶行，踏上了美德之路。”

“这无可否认。”我说。

“好运赐予好人作为奖赏，这又怎么说呢？难道老百姓不觉得这是好事吗？”

“怎么会呢！事实上，人们觉得这事好得很。”

“用正义的惩罚来管制坏人，这苦事又该怎么来看？难道那些人不觉

得它是好事吗？”

“一点不觉得，”我说，“他们会认为它可悲之极。”

“所以，看一看，我们凭俗常的见解，是不是得出了惊人的结论。”

“什么结论？”我问道。

“因为，从我们已经认同的内容出发，”她说，“我们可以得出：谁拥有了美德，或正在增进美德，或正在求取美德，无论他有什么样的运气，那运气都是好的；但对于那些执迷不悟的恶人来说，什么样的运气都不见得好。”

“这有道理，”我说，“虽然谁也不敢承认。”

“因此，”她说，“每当聪明人被迫与命运较量的时候，他都不应该当它是坏事，正如每当战争号角吹响之际，勇敢者都不应该有苦恼。因为，就这两种情况而言，困难就是机遇，后者增进了荣光，前者增添了智慧。而这也正是美德之所以为美德的原因，因为它凭自身之力而不为苦难所征服。^[18]你既已踏上美德之路，你便不会耽于淫逸，也不会沉溺于声色犬马。你与各种命运苦苦周旋，免得厄运压垮了你，或者好运宠坏了你。你要努力坚守中道；无论是不及还是过之，都有可能蔑视好运，而奖赏却不会轻视你的努力。你想要为自己塑造什么样的命运，全都掌握在你自己手中；因为，一切厄运，若它所起的并不是磨炼或纠正的作用，那它就是起惩罚作用。”

征战十载之后

随着佛利吉亚的陷落，阿特柔斯的复仇之子^[19]

为床榻受到冒犯的弟弟复了仇。

因为他希望希腊舰队继续航行

他用鲜血换取风力，

他不顾自己是个父亲，俨然一个祭司的样子

用他女儿的喉咙来订立盟约（可怜的女孩）。

伊萨卡的奥德修斯为失去同伴而哭泣，

野蛮的独眼巨人躺在巨穴里面

把他们吞入了便便大腹中；

独眼弄瞎后巨人狂怒

他含着苦涩的泪水，为先前的享乐付出了代价。

苦干成就了大力神的名声：

他驯服了桀骜的人马怪，

他偷走了悍狮的猎物，

他一箭射中了斯蒂姆法鲁的鸟儿；

他从看守的恶龙手中夺回了果子，

他紧紧拽住金苹果，

并用三重锁链牵着赛柏鲁斯。
故事还说，他打败了残忍的马主
并用他喂了他自己的弩马。
海德拉死了，它的毒液烧了；
河神阿克流斯的眉梢折角，他丢了脸
出了丑，于是把脸埋在他的河岸里。
大力神把高大的安泰打倒在利比亚沙地上，
凯库（Cacus）之死平息了伊凡得（Evander）之怒。
天盖重压他的双肩，
鬃毛直竖的野猪大汗淋漓。
他的最后一役，是用不屈的颈项
撑起了天空，作为最后一役的奖赏
他赢得了天堂。
伟大的典范指引了明路
勇敢的人儿，往那儿冲吧。难道你还要怠惰
并扭身逃跑吗？你越过了大地
蒙赐天上的星辰。

[1] 上气或以太，是推动其余天层的最外天层，在它之上就是天极，即神的居所。“星宫”是指黄道十二宫，太阳在一年中分别穿过这十二个部分；“冷老仙”是指土星，可见的五颗行星中最远的一颗（Cf. Virgil, *Georg.* i. 336）。

[2] Virgil, *Aeneid*, xii. 764 f.

[3] Cf. *Gorgias*, 507 c；这一整章以及下一章都与之雷同。

[4] 参阅本书卷三第十节。

[5] 意大利语名称。“涅里托斯的首领”——奥维德用该短语称呼尤利西斯；涅里托斯是尤利西斯家乡伊萨卡岛上的一座山。

[6] 瑟希（Circê）是太阳神的女儿，珀瑟（Persê）是海神的女儿。

[7] 马马里卡（Marmaric）；马马里卡地处埃及西边。在晚期经典及中世纪诗歌中，往往用以泛指非洲（出典：Lucan, iii. 293）。

[8] 墨丘利，生于阿卡狄亚的西林奈山（Mt. Cyllênê in Arcadia）；参阅 *Cyllenius Ales*, Claudian xxxiii. 77。

[9] 或：“他们有了更深重的罪孽——他们不受惩罚，这是你纵容的……”

[10] 下文也未见探讨。这里未必涉及“涤罪”（直至6世纪之后才有此种意义上的用语），而是涉及柏拉图对话中的神话；H. F. Stewart在提及 *Gorgias* 525 B时，已着重指出过这一点（*Boethius: An Essay*, 1891, p. 98 f.）。

[11] 这里所说的是一次满月的月食，当时月亮隐入了地球阴影的圆锥之中（Cf. Ptolemy, vi. 5；Macrobius, *In Somn. Scip.* i. 15. 10 ff.）；当时的罗马人惧怕这个不祥之兆，所以敲锣打鼓以禳之（Cf. Livy xxvi. 5. 9 and Tacitus, *Ann.* i. 28）。

[12] 赫库利斯所斩杀的七头水蛇；其一头被斩，在伤口上又会长出两个头来。

[13] “moveri”一词，为翻译拉丁语哲学或科学文献造成了诸多不便：它即是中动态，

又是被动态；它既可以表示“运动”（不及物动词：如月亮移动），也可以表示“受动”（被动语态：如家具被移动了）；拉丁作家往往用它对译希腊词“κινεῖσθαι”（亚里士多德等人用该词表示各种“变动”或状态变化）。读者在本书中读到“变动”一词时，应该考虑到这一点。

[14] Lucan, *Pharsalia*, i.128; *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*.

[15] 其希腊文本不详或未知：早期译文采纳“virtues”一词来翻译“αἰθέρες”（不光乔叟和伊丽莎白这么做，就连9世纪的诺特克也这么做）。复数的“αἰθέρες”表明该词出现甚晚；照Peiper的说法，它并非来自巴门尼德。它或许出自“奥菲斯教”的某些后期文献；波爱修是从新柏拉图主义的注释（可能是有关柏拉图《礼法续篇》984E的注释）中辑选出来的。“奥菲斯”不愧为“贤于”哲学文士的“圣人”。

[16] Homer, *Il.*xii.176.

[17] 指的是行星。Cf.Cic.*Rep.*i.14.22: *stellae quae errantes et quasi vagae nominantur*.

[18] 在此，波爱修由“vires”（活力）一词引申出“virtus”（美德）一词；故而“美德”兼有“力量”或“活力”的意思，参阅Cic.*de Or.*ii.27.120: *oratoris vis divina virtusque*（演讲者的神圣力量及美德）……但西塞罗还说（*Tusc.* ii.18.43）：“美德”一词可能源于“vir”（男人）。

[19] 阿伽门农向佛利吉亚的特洛伊城开战，目的是为了报复帕里斯诱拐了其弟墨涅拉俄斯的妻子海伦；希腊舰队在迈锡尼至特洛伊的途中，因风停而滞留于奥利斯港，为了借风，阿伽门农遂以女儿伊菲琴尼亚为牺牲。

卷五 解惑篇

一 机遇的偶然与必然

她说完了这些，正欲话锋一转，讨论其他的问题；我便打断她说：“您的劝勉很有道理，与您的权威非常相称；但是，您刚才就神佑所说的一番话，我凭经验已有所领悟（虽然它是一个困扰了许多人的问题）。我想知道，您是否认为机遇是某种东西，如果是的话，那它究竟是什么？”

“我正在为实现诺言而加倍努力，”她答道，“我要为你打开那条可以带你回家的路。你所说的事情，固然值得了解，但也有些偏离了我们预想的路径；如果你在小道上走累了，恐怕就难以坚持到大路的尽头。”

我说：“这您不必担心。我们权且逗留片刻，探讨一下我最感兴趣的事情。再说了，您的全部论证既然都具有无可置疑的可靠性，那您的结论也就没什么可怀疑的了。”

“那就依你好了，”她答道，并立刻补充说：“确实有人把机遇界定为随机运动产生的结果，而非来自因果链；而我则断言，机遇什么都不是，我认为它除了指称我们所谈论的主题——事件以外，就不过是一个毫无意义的声音。因为，上帝已用秩序限定了万物，哪里还有机遇的份儿？因为，虚无来自虚无，这乃是真知灼见，虽然古人未尝为之辩驳，但他们提出它，当它是论述本质的一个基础（尽管他们不把它运用于创世原则，而是运用于从属的物质）。若有东西无缘无故地产生，那它很可能发自虚无；如果没有这回事，那么，我们刚才所定义的那种机遇，也就不可能存在。”

“那何以见得就没有东西可以被确切地称为机遇或运气了呢？”我问，“还是说，这些名字属于某种不为人知的事物？”

她说：“亲爱的亚里士多德曾经在他的《物理学》中^[1]，以一种简洁、真切的论述，为它下了一个定义。”

“他怎么说？”我问。

她说：“怀着某种目的做一件事情，结果，却因为这样、那样的原因，产生了预料之外的另一种事物，这就叫作机遇；例如，有人刨土是为了翻耕他的田地，结果却发现自己挖到了一堆金子。这正是人们所谓的机缘巧合，但它并非凭空而来。因为它有相应的原因；不可预见加上出乎意料，所以就显得像是发生了一次偶然事件。如果耕夫未曾刨土，如果钱财的主人没有将金子放在那地方，那也就不会有挖到金子的事。可见，这笔横财是有来头的：环环相扣的原因导致了它的出现，而不是

谁想挖就能挖到的。因为，无论那个藏金子的人，还是那个刨地的人，都没想到金子会被发现；而是像我所说的：有人将金子藏在了那里，碰巧另一个人挖到了它。为此，我们可以把机遇定义为：在为某种目的而做的事情中共同发挥作用的原因所引发的出乎意料的事件。因此，使诸多原因集中发挥作用的乃是这样一种秩序，该秩序伴随着必然的联系，而且，因为它源自神佑，所以凡事都各得其所、各适其时。”

在波斯的崇山峻岭中，^[2]骁勇的帕提亚人在撤退

他们的利箭穿透了追兵的喉咙；

底格里斯河与幼发拉底河有共同的源头，

后来它们分道扬镳了；

如果要它们汇合，再次纳入同一个河道，

如果万流统统归一了，

那水上船只就会与江水冲来的树干相碰，

而交汇的水也将在偶遇的路上掀起旋涡。

然而，这随遇的盲流，总沿着斜坡

顺流而下，本性使然啊。

而那机遇，看似在漫无目的地游荡

也一样套着笼头，一样循规蹈矩。

二 论自由意志

“我明白了，”我说，“而且您说的我都赞成。但在这个环环相扣的原因序列里面，是不是还有我们的自由意志的余地？难道这个命运之链，也约束着人类心灵的运动？”

“当然还有自由，”她说，“因为要是天性中缺乏了意志自由，那也就谈不上什么理性的生灵了。因为凡生来能够运用理性者，也都会有判断能力来决断事情；唯其如此，它也能够分辨出，自己要避免的是什么，自己要欲求的又是什么。那样的话，他认定自己想要的，就去追求；而他认为自己应该避免的，就远远躲开。所以，凡有理性者都有想要或不想要的自由；只不过，我敢断言，他们各自的自由是不平等的。天上的神圣实体能够明察秋毫，拥有永不堕落的意志，并有能力实现自己的欲求。而人类的灵魂，当它们凝神沉思神圣的思想时，确实是最自由的；当它们滑入物欲中时，便只有少得可怜的自由；当它们被血肉之躯禁锢时，它们的自由就更少了。而当它们从天生的理性状态堕落下来，并向邪恶缴械的时候，它们所受的奴役便到了无以复加的地步。因为，一旦他们的视线从至高真理之光，降到了黑暗的低级事物之上，他们就会立刻陷入无知的迷雾之中，并被恶劣的情绪所困扰；他们因为卑躬屈膝、唯唯诺诺，所以加剧了自取的奴性，因而在某种程度上，他们为自己的自由所囚禁。神佑的关注，早就预见万事万物；他看清了这

一点，并根据各人的功过，安排了早已注定的赏罚。”

太阳神熠熠生辉

“看见了万物，听见了万事”，

荷马用如此甜美的歌声来赞颂他；^[3]

可即便是他，也不能用

柔弱的光线穿透

大地或海洋的最深处。

而伟大宇宙的造物主却不同：

他从高处注视万物，

世上的一切阻隔不了他，

黑夜乌云也遮挡不了他。

现在的所是，曾经的所是，将来的所是

他只需一转念，便尽收眼底；

唯有他洞察万事万物，他

可谓是真正的太阳。

三 我对神佑预知的疑惑

于是，我说：“瞧，我又糊涂了，这会儿的疑问更大。”

“什么疑问？”她问道，“快说吧！你的困惑，我也猜到几分了。”

我说：“上帝预知一切，人有自由意志，这两件事看起来实在矛盾至极。既然神预见了一切，而且从不出错，那他在神佑中所预见的事情都必将发生。如果自始至终，神不仅预知人类的行为，而且预知他们的计划和欲望，那自由意志就不存在了；因为人类的行为和欲望，都逃不出无谬神佑的预先察知，舍此别无其他可能。因为，如果它们能够撇开预见而采取其他形式，那么，神对于未来，就不再有可靠的预知，而只有不确定的意见——这在我看来，是对神的亵渎。”

“他们以为自己依据能够解决这个棘手的问题，可我却不同意。他们说，一件事情即将发生，并不是因为神佑预见了它要发生，而是反过来，因为某事即将发生，所以它瞒不过神佑；这样一来，必然性就悄悄溜到相反一方去了。他们说，未必是预见到的事情发生了，相反，必定是即将发生的事情被预见到了；仿佛我们的探究目标，就是为了发现预知未来事物必然性的原因，或发现神佑的未来事物的必然原因；仿佛我们并不是为了表明：无论原因序列的情状如何，被预知的事情必然发生（尽管看起来，预知似乎并没有将发生的必然性授予未来的事物）。”

“如果某人坐着，那么，认为他坐着的这个看法必然是真的；反过来，如果某人坐着的这个看法是真的，那他也必然坐着。可见，两种情

况下都有某种必然：后者是‘他必然坐着’，而前者则是‘看法必然为真’。但并非因为看法为真，所以某人才坐着；而是因为先有某人坐着这一回事，所以那个看法才是真的。可见，尽管真实只能源自其中之一，但两种情况都具有必然性。”

“在神佑和未来事件的问题上，显然还有这么一种主张：事情之所以被预见到，乃是因为它们是将来的事件，但事情之所以发生，并不仅仅因为它们已经被预见到；然而，无论是哪种情况——无论是因为事情将临而必定被神所预见，还是因为它们被预见所以才发生^[4]——都足以摧毁自由意志。但若要说暂时事件的发生构成了永恒预知的原因，那简直是本末倒置！‘未来事情即将发生，所以神才预见到它们’，难道这样说，不就等于认为‘事情一旦发生，便成为最高神佑的原因了’吗？当我了解某事物之所是时，该事物定当如此；同样，当我了解某事物之将是时，该事物也必将如此；因此，被（神）预见的的事情的发生是不可避免的。最后，若是有人认为某事物非其所是，那他的认识非但不是知识，而且还是错误的看法，与真知相去甚远。因此，如果未来事情的发生是不确定或不必然的，那又怎么可能预知它即将发生呢？既然真知不会掺杂谬误，所以知识所认定者就不可能与被认定者不符。知识之所以毫无谬误，其真正的原因在于：每一个事物必然与知识对它的掌握相一致。”

“可是，神又怎么预知这些不确定的事物该如何发展的呢？既然这些事物有可能不发生，而神却认定它们必然发生，神岂不是错了？——这样想已是对神的不敬，而公然宣扬就更是大逆不道了。但要是他看到，这些未来事物正好是它们实际上的样子，因而他知道，它们既可能发生，也可能不发生，像这样的预知，根本没有掌握任何确然、稳定的内容，所以它究竟算是一种什么样的预知呢？它与蒂利希阿斯（Tiresias）的荒唐预言相比，又有什么不同？——‘凡是我说的事情，要么发生，要么不发生。’^[5]而要是神佑只像人类所做的那样，将不确定是否会发生的事情断定为不确定，那他与人类的意见相比，又能好到哪里去呢？如果他作为万事万物的最确定的源泉，没有丝毫不确定的地方，那他预知必将发生的事物就一定会发生。”

“因此，人类心意或行为毫无自由可言，因为预见一切、绝无差错的神佑将它们维系和约束成了一个现实的发生过程。一旦这一点得以确立，人类的各项事务就会落入极其糟糕的境地！既然人心没有自由或自愿的作为，那按其作为来惩恶扬善也就变得徒劳了。惩恶扬善这一通常所谓的正义之事，也会显得不义至极，因为好人和坏人都不是随意而动，而是受特定目的引导下的某种必然性的驱使。那样也就无所谓恶行和德行了，一切功过是非都成了一笔糊涂账；而且，更为糟糕的是：由于万有秩序均源自神佑，人自己实在图谋不了什么，所以我们的恶行也顺理成章地要归结于善物的造物主。于是乎，想望什么或禳祷某事的转变，都没什么意义了；^[6]因为，当所有可欲之事都维系着既定的进程时，人还能有什么可想望的？还有什么可禳祷的？”

“因此，人神交通的唯一途径也被堵上了——那条路就是想望或禳祷

（如果我们真的能够以适当的谦卑为代价而赢得神恩的无量回报的话）；同时那也是人类得以与神进行对话的唯一途径，他们以这种祈愿方式，得以融入那个不可接近的光明（甚至在他们得到所追求的东西之前）。一旦承认未来事物的必然性，那也就会认为它们缺乏力量，因而，我们又怎么能够融入并信守它——万有的最高法则呢？因此，正如您先前的诗歌所云，[\[7\]](#)人类将不可避免地与源头决裂，分崩而离析。”

究竟是何种不和谐的原因
破坏了这世界的公约？
神在两个真理之间
安置了何等巨大的纷争，
使得独立或分立的事物
彼此纠缠又互不迁就？
又或者，真理之间并无不和，
而是互相扶持着，
那一定是心灵，被肉体的盲目所腐蚀
凭自己的微弱之光，辨识不了
这世界的精巧纽结？
但为何心灵还要
对真理的隐秘特性孜孜以求呢？
它是否明白自己想要知道的内容？
可谁会费力去了解已知的东西呢？
而要是心灵不明白，那为何它还要盲目地寻求？
因为，谁会向往自己不了解的东西？
谁会追求未知的事物，
又怎见得就找得到它们呢？
谁能于无知中辨认出眼前事物的形式呢？
要不然是人心体察了天意
就立刻认识了整体和各个部分？
如今心灵为肉体的部分所遮蔽，
它尚未完全忘却自身，
它保持着整体，失去了各个部分。
因而，凡是寻求真理的人
都不会陷入两极：他既不是全都知道，
也不是全然无知，
他还保留着、记着并反思着整体，
他通过这种高屋建瓴的回顾，
就可以在保留的东西之外

四 预知之事的自由发生以及理智的功用

于是，她说：“对神佑的此种抱怨久已有之，当年西塞罗梳理预言之时便已涉及了它^[8]，而今你心中念念不忘的也是这件事情；但迄今为止，你们中还没有一人详尽而有力地阐述过这个问题。个中的原委是：人类的思维尚不能企及单纯的神圣预知；人要是有所体察的话，就不会有任何疑问了。正好我要涉及这些令你困惑的事情，所以我也不妨在此澄清和解释一下这个问题。那些试图解决问题的人提出了解释，认为预知不是未来事件具有必然性的原因，从而主张预知根本没有限制自由意志；请问，为什么你会觉得这个解释并不奏效呢？而你，除了指出预知之事不可能不发生这一事实外，也没有对未来事物的必然性提出什么证明，难道不是吗？如果按你先前所说，预知未尝将必然性施加给未来事物，那么，为什么那些由意志决定的事情最终都会笃定无疑地趋往归宿呢？为了让你明白推论的结果，我们姑且假定没有预知吧。在此情形下，那些由意志决定的事情不会被迫接受必然性，对不对？”

“对极了。”

“而要是我们设想有预知存在，同时它又不会将必然性加诸事物之上；我想，那将会保留完整而绝对的意志自由。但你也许会说，虽然预知并不为未来事物指派发生的必然性，但它是它们必然发生的一个标记。那样的话，即使预知不存在，我们也得承认未来事物有其必然的结果；因为标记仅仅指示实况，并不导致所指事物的发生。因而我们首先要表明，事情都不能撇开必然性而发生，这样，我们便可以将预知视为其必然性的标记；否则，要是没有了必然性，那预知也就不能成为非存在者的标记。但我们都同意，一个严密的证明绝不能靠标记来支撑，也不能由离题的论据来支撑，而必须从相关的、必然的原因中推衍出来。”

“而预见中的未来事物却没有发生，这怎么可能呢？假如说，神佑预知要发生的事情，我们却相信它不会发生，那岂不是认为：虽然它们确实发生了，但就其本性而言，它们并没有一定要发生的必然性。你很容易从下述例子中得出这一点：大凡事情在发生的时候，我们都会眼睁睁地看着它们出现在眼前，比如，看到马车夫领着车队调头，以及诸如此类的事情。可见，这些事情发生时，并没有必然性迫使它们发生，对不对？”

“对啊；假如一切都是受迫而动的话，那还要技能干什么？”

“因此，当事情正在发生的时候，并没有如此这般的必然性；而这些事情在发生之前，也都属于未来，并无必然性可言。可见，有一些事情，可以在排除一切必然性的情况下发生。因为我认为，对于那些正在发生的事情，并非谁都会说它们在发生之前没有‘要发生的苗头’；所

以，即使是预知中的事物，其发生也是自由的。有关当前事物的知识，不会给发生中的事情注入必然性；同样，有关未来事物的知识，也不会给即将发生的事情注入必然性。你认为这恰恰是问题的所在：对于那些未必会发生的事情，是否还有可能有所预知？因为这两样东西（预知与未必发生）似乎不能兼容；而你又认为，事物一旦被预知，就顺理成章地具有必然性，因为要是没有了必然性，它们就根本不可能被预知（因为知识所能够把握的无非是确然的东西）。如果未必发生的事情被预见成了确凿无疑的事情，那它只不过是含混的意见，而非真实的知识；因为你相信，与事实不符的思考，距离完善的知识甚远。造成这种错误的原因就在于：每一个人都以为自己是根据认识对象的力量和本质来认识它们的。但其实完全是另一回事：我们认识事物，不是依据事物自身的力量，而是凭借认识者的能力。^[9]我们可以用简单的例子予以说明：比如，在感知圆球的时候，视觉采取一种方式，触觉采取另一种方式；前一种感官在一定距离之外，凭借其发出的光来观看圆球整体，而后一种感官则与圆球触碰在一起，并紧贴着它的圆形表面，一点一点地触摸。”

“人类自身也正是采取了感觉、想象、理性和理智等不同的关注方式。感觉所打量的是固定基层质料的外形，想象所考察的只是撇开质料的外形；理性则把外形也撇开，通过概括来把握那呈现于诸多个体之中的类型本身。而理智则具有更高的眼光：它超越了环顾整体的过程，以纯粹的心眼察看单纯的形式本身。这是其中最值得关注的方面，因为，认识的高级力量包含了低级能力，而低级能力则无法企及高级能力。感觉所获得的无非是质料，想象无法触及普遍的类型，理性难以把握单纯的形式；而理智仿佛是居高临下的俯视，它通过对形式的感悟，而将隶属于形式的万事万物区分开来；它也正是以这种方式，把握了其他事物所不能了解的形式本身。因为它知道理性所把握的共性、想象所获得的外形，以及在质料层面上所感觉到的东西，它无须运用理性、想象或感觉，而是心中灵光一闪，便能够在形式层面上，将万事万物一览无余。同样，理性在把握共性的时候，也未曾运用想象或感觉去获取想象或感性层面的东西。因为正是理性规定了它所怀有的共性：人类是有理性的两足动物。这虽然是一个普遍性观念，但众所周知，它同时也涉及想象和感性层面的内容，只不过，它不是用想象或感觉的手段，而是通过理性的把握来思考这些内容。同样，虽然想象总是从感觉出发来观看和构思外形，但它在概览感性事物时，却撇开了感觉，这时它所采取的不是感性手段，而是想象的手段。可见，上述各项都是凭自身的机能在思考，而不是凭认识对象的力量在思考；这你明白了吗？或者也可以说：因为凡是判断都是判断者的行为，所以毫无疑问，各种认识方式在执行任务时，都借助于自身的力量而不是外来的力量。”

柱廊^[10]曾经为这个世界贡献了

几位非常晦涩的老学究，

他们认为，感性意象

来自身外之物体

它们被印在了人心之上；
就像人们喜欢用尖笔
在无字的空白纸上
刷刷刷地留下印记一样。
而要是内蕴活力的心灵
显出一片空白，
只是被动地留下
其他事物的印迹，
就像一面镜子一样
只能反射事物的虚像，
那么，人心中能够洞悉普遍概念的力量
又从何而来？
是什么力量，感知了个体？
是什么力量，区分了已知的一切？
又是什么力量，将已分的万物再度汇集，
并用更迭的选择
时而昂首朝向至高之物
时而低头俯就卑贱之物，
尔后又用真理匡正谬误
从而返回到它自身？
这乃是一种动力因，
比一味被动接受
外物印记的那些个原因
要有力得多。
而先行激发和推动了
心灵力量的，
乃是鲜活机体里的情感运动，
正如光刺激了眼睛，
喊声回响在耳际一样。
而复苏了的心灵力量，
又唤醒它内蕴的形式
进行类似的运动，
然后又将这些形式运用于外来的印记，
并将那些意象与
内蕴的形式结合在一起。

五 人类理性服从于神圣理智

“在感知有形事物的过程中，事物的外部特征影响了感官，而且身体
的情感运动也先行于能动心灵的活动——这种运动唤起了心灵的行动，
并激发了内蕴的各种形式；但尽管如此，如果在感知有形事物的过程
中，情感运动未曾为心灵打上印记，心灵只是凭借其自身的力量，来判
断那作为身体性质之一的情感运动，那么，我要说，在这个判断过程
中，完全撇开了身体影响的那一些事物，是多么听从心灵行动的使唤，
而不受外来事物的驱使啊！因此，按照这个道理，当然有许许多多的知
识，分别属于形形色色的实体。不具备其他认识能力的单纯感觉，属
于那些不动的生物（如海贝或攀岩生物等）；想象属于会动的兽类，它
们似乎已有逃跑或觅食的倾向了。而理性（ratio/reason）只属于人类，
正如理智（intellegentia/intelligence）只属于神圣者。如果某种知识不
仅天然地认识自身的对象，而且也认识别种知识的对象，那么这种知识
就更为优越。”

“可要是感觉或想象否认理性，说理性自以为能够把握的共性其实根
本不存在，那又该如何呢？因为它们说，感觉和想象的对象不可能是普
遍的；因而，要么理性判断为真，并且不存在感性事物，要么理性的概
念是空洞的，因为感觉和想象的对象是杂多的事物，而理性却将感性、
个别的东西当作共性的东西来对待了。而要是理性答复说，她确实在其
共性方面看到了感性的对象和想象的对象，而它们却不能升华为共性的
知识，因为它们的知识不能超越形体；我们的信任应该给予那些在认识
事物方面更为牢靠、更为完善的判断：如此说来，我们这些既拥有想象
和感觉力量，又拥有理性力量的人，难道不应该站到理性主张一边吗？
同样，人类理性也会认为，神圣理智看不到未来事物，除非它们采取
的认识方法相一致。你的主张是：如果事情并不一定或必然要发生，那
也便不可能肯定地预知该事情将要发生。因此，对这些事情不可能有预
知；如果我们认为这方面有预知，那就没有什么不是凭借必然性而发生
的。正如我们享有理性，同样，我们也拥有神圣理智的判断力；正如我
们认为想象和感觉应该为理性让路，同样，我们也必须认为人类理性服
从于神圣理智是理所当然的。因此，让我们尽可能地升华到最高理智
的高度吧；因为那样的话，理性就可以看到凭她自己所看不到的事物；
也就是说，在那样的情况下，即使是不一定会发生的事情，也会有笃定无
疑的知识来预见它，而且这种预知并非是意见，而是无限的、单纯的最高
知识。”

地上形形色色的生物何其多！

它们有的身材修长，靠着腹部力量爬行，

粘着尘土，留下一道道绵延的痕迹；

有的拍打着轻盈的翅膀，

自由地翱翔在空中；

还有的喜欢在地上留下足迹，它们迈着步伐
跨越绿野，穿行丛林。
所有这些生物，虽然你看它们形形色色，
但它们都因为脸朝下而变得感觉迟钝了。
只有人类，挺着他们高贵的头颅，
直身站立，俯瞰大地。
这个姿势告诉你（除非你也低头沉迷而变傻了）：
你既然昂首挺胸，直面仰望上空，
也当让你的心灵升华，免得它不堪重负
堕落到高昂的身首之下。

六 论永恒以及赏善罚恶的保障

“我们曾经指出，事物并非依据它自身的本质而被认识，而是依据认识者的本性而被认识；现在，让我们尽自己的所能，来探讨一下神圣实体的本质是什么，以便我们能够知道它拥有何种知识。既然有理性的人都认为神是永恒的，那就让我们来考虑一下，什么是永恒；因为，这将使我们认清神圣的本质和神圣的知识。永恒就是对无限生命的全部、同时和完满的拥有；它与暂时的东西形成了鲜明的对比。因为凡是暂时的东西，都处在当前、告别过去而走向未来；凡是在时间中建构起来的东西，一律不能拥有整个的生命：明天，它还未曾抓住，而昨天，它却已经丧失。在日复一日的生命中，你无非是生活在流动、飞逝的瞬间里面。任何一个在时间上持久的东西，即使它无始无终（按照亚里士多德的世界观），即使它的生命可以随时间一道无限延续，它也不见得就是永恒的。因为，它并未同时包罗或拥有整个的生命，虽然它也是无限的，但它还未拥有未来，而且不再拥有过去。因此，无论什么东西，只要它即刻包罗和拥有了完满的无限生命，既不缺乏未来的东西，也未丧失过去的东西，那就可以顺理成章地认为它是永恒的，而且，这个东西必然总是处于当前，当下拥有自身，同时它又总是能够把无限流动的时间收摄在当前。”

“因此，有些人听说柏拉图主张这个世界在时间上既没有起点也没有终点，就以为受造世界与其造物主同享永恒，他们这样想是不对的。因为，寿命的无限延长是一码事（这是柏拉图赋予这个世界的属性）；即刻拥有无限生命的全部在场则是另一码事（这显然是神圣心灵的特性）。神之所以比受造物显得更为古老，并非因为时间上的差距，而是因为神本性的纯粹。暂时事物的无限运动正是模仿了这个不动生命的当下本质，由于它不能完全重现当下本质并与之等同，所以它从不动蜕变为动，从当下本质的纯粹退化为将来和过去的无限数量，并且，因为它不能即刻拥有全部完满的生命，所以，在这方面它总是生存不息，它似

乎在某种程度上模仿了它难以全面表现的东西，它通过将自己与转瞬即逝的当下相维系（这一当下与永恒的当下有几分相似），把应有的模样赋予它所碰到的一切事物。既然它难以成为永恒，于是它就紧扣时间没完没了地走下去，这样，它虽然不能成为永恒从而拥有完满的生命，但也能够随着生命的维持而得以延续下去。因此，我们若要给事物起一个恰如其分的名字，那就请遵照柏拉图的意思说：神乃是永恒的，而世界只是持久的。”

“既然每一个判断都是依其自身本质来把握对象的，而神又拥有永恒、当下的本性，因而，他的知识也就超越了时间的推移，永远处在当下的纯粹之中，并且又拥有未来和过去无限范围内的一切，把这一切纳入他纯粹的认知行为中进行思考，仿佛它们正在眼前发生一样。故而，你要是想一想他用以洞悉万物的预知，你就会认定，其预知并非有关未来的知识，而是有关永在当下的知识。所以，它应该叫作‘神佑’（*providentia*）而不是‘先见’（*praeventia*），因为它绝非站在事物的至低之处，而是像站在世界之巅一样，展望着万事万物。既然人不会要求所见的事情都是必然的，那为何你却要求神的目光扫视之下的事物都是必然的呢？最起码，你总不至于看一眼，就把某种必然性赋予你眼前的事物吧？”

“这我办不到。”

“如果神的当下与人的当下可以相比的话，那便可以说：正如你在暂时的当下里面看到了某些东西，他也在永恒的当下里面洞悉了万事万物。因此，神的预知并不改变万物的固有本性，他只是看着眼前的事物，包括事物未来的模样也尽收眼底。他在辨别事物方面也毫不含糊，他只是用眼一瞥，便区分了必然发生的事情与未必发生的事情；正如你同时看到有人在散步及太阳在空中冉冉升起，你虽然同时看到了这两者，但你依然区分了它们，并断定前者为自发，后者为必然。所以，神的洞悉之眼只是观照眼前事物的性质而不干涉它们（这些事物就时间序列而言应属于将来）。这也就是说，神知道有些事情将要发生，同时也注意到有些事情根本没有发生的必然性，因而神所具有的并非是意见，而是真知灼见。”

“如果在这一点上，你非得要说，神预见发生的事情不可能不发生，而不可能发生的事情又出自必然性；你非要用这样一个‘必然性’的词汇来套住我的话，我得承认，这确实是很有道理，也恐怕只有神学家才提得出这一点。但我又不得不回答说：同一个未来事件，当它与神的知识关联时，就是必然的；而当它按自身本质被思考时，又似乎是绝对自由的。因为，其实有两种必然：一种是纯粹的必然性，例如，人必有一死；另一种是有条件的必然性，比如：你确知某人在走动，那他必定在走动。人所了解的事物，不可能有别于它被了解的那个样子，但是这种有条件的必然性压根儿就不具备纯粹的必然性。因为这种必然性并不源于事物的固有本性，而是来自外加的条件；虽说某人在走动的时候，他必然是在走动，但他是自愿走动，而不是由任何必然性在迫使他走动。

同样，如果神佑将某事视为当下之事，那它就必然如此（即使它本身并不拥有必然性）。神把自由意志所引发的未来事件都看作是当下的；因而它们与神的洞悉相关联，并以神的知识为条件而成为必然之事，只是它们自己觉得并未丧失天然的绝对自由而已。所以，神所预知要发生的事情必将发生，但同时它们也确实出于自由意志；虽然它们确实要发生，但它们发生时并未丧失固有的本性，而依据这个本性，它们在发生之前，依然有不发生的可能性。既然它各方面之所以具备必然性，是因为有神的知识这个条件，那它本身不具备必然性又有什么关系呢？我刚才举的两个例子（升起的太阳和走动的人），就很能说明问题：当这些事情发生时，它们不可能不发生；其中前者在发生前就已经注定要发生，而后者却并未注定。可见，神当下拥有的事物必将发生，只是其中有些东西是事物必然性的结果，有些东西是行事者努力的结果。因此，我们有理由说：这些事物，当它们与神的知识相关时，便是必然的，当它们只是从自身角度予以考虑时，它们便不受必然性的束缚；正如可感的事物，你若以理性对待之，那它们便是普遍的；你若从它们自身角度看，那它们便是个别的。”

“可你也许会说，改变心意是我力所能及的事，我有可能使神佑失效，因为我有可能改变神佑所预知的事情。我得承认，你确实可以改变你的意图，但是，你有能力这么做、你会不会这么做，以及你会往哪方面转变，等等，都历历收入了神佑真理的眼底，因此，即便你出于自身的自由意志，而改变了行动的路线，你也逃不出神的预料，就像你逃不出目击者的视线一样。那你还有什么话说？难道说，我的调整改变了神的知识，我一会儿想做这事，一会儿又想做那事，那神岂不是也要将这种知识转变为那种知识？根本不会。因为，神的洞悉赶在了未来事件的前头，将其扭转过来，使之回到神知的眼前；他不是像你设想的那样，一会儿这样预知，一会儿那样预知，而仅凭他的一瞥，就将你的种种改变尽收眼底。而神之所以能够即刻将一切尽收眼底，并非拜未来事件所赐，而是源于他自身的单纯性。这样，你先前的问题也便有了答案：我们没有理由说，我们的未来行动为神的知识提供了原因。因为，正如我们所说，神在一个当下的认知行为中，使他的知识在本质上包含了万事万物，并为之建立了标准，而不必拜未来事件所赐。既然如此，一方面人类意志的自由依然不可侵犯，另一方面，对摆脱了必然性之后的意志进行赏罚的律法也未尝失去公正。仍然有一个居高临下、预知万物的观察者——神；他的当下永恒的视野与人之行为的未来特质协调作用，从而使好人得赏、坏人受罚。我们对于神的期盼，我们的祈祷，都未尝落空；只要我们的祈求合情合理，就不会没有效果。弃恶扬善吧，一心向往正道吧，恭恭敬敬地向上天祈祷吧！伟大的必然性已经被郑重其事地赋予你；在洞悉万物的法官面前行事，你若不想自欺欺人的话，那就行善吧！”

[1] *Physics*, ii.4-5.

[2] 阿契美尼斯（Achaemenes）是波斯王居鲁士的祖父；在贺拉斯和奥维德等人的用

法中，形容词“Achaemenius”仅仅指的是“波斯的”。至于底格里斯河与幼发拉底河同源的说法，希罗多德、斯特拉波及普林尼都知道那是错误的。Cf. Isidore, *Etym.* XII. xxi. 10: *Sallustius autem, auctor certissimus, asserit Tigrim et Euphraten uno fonte manare in Armenia.*

[3] *Il.* iii. 277 et alibi.

[4] 关键在于：上帝确实预见了一切，因而.....

[5] *Hor. Sat.* ii. 5. 59; Cf. *Cic. N. D.* i. 70.

[6] 据推测，波爱修在此采用“deprecari”一词的通常含义，即“禳祷”；而不是指“祈祷”或“祈求”。而他采用的“optanda”的意思是指被欲求的东西（无论其好坏与否）。

[7] 参阅卷四第六节诗歌。

[8] *De Divin.* ii. 8 ff.

[9] 波爱修一再重申的这一原则，其实也可以在阿莫尼乌（Ammonius）有关亚里士多德《解释篇》（*De Interpretatione*）的注释中找到，虽然说法有所不同（*Comm. Arist. Graeca*, iv. 5, 12 ff.；其中阿莫尼乌声称自己追随扬布里柯）。波爱修的这个章节参考了该注释中的不少内容。

[10] “柱廊”是指斯多亚门廊（*Stoa Poikilè*）或雅典画廊；斯多亚派创始人芝诺用它做讲堂。

译名对照表

A

Aemilius Paulus , 爱米留·保罗
Aeolus , 伊俄勒斯
Aeternitas/eternity , 永恒
Agamemnon , 阿伽门农
Age , the former , 往昔岁月
Agrippina , 阿格莉皮娜
Albinus , 亚尔比努
Alcibiades , 艾西比亚德斯
All seek the good , 人人都追求善
Ammonius , 阿蒙纽斯
Anaxagoras , 阿那克萨哥拉
Anaxarchus , 阿那克萨库斯
Angels , 天使
Anicius , son of Boethius , 波爱修之子安倪修
Antaeus , 安泰
Antoninus Carecalla , 安东尼努斯
Appearance of , 外貌Arcturus , 大角星
Aristotle , 亚里士多德

B

Bacchus (Bacchica) , 酒神
Basil , informer , 告发者巴西流
Being , 存在
Boethius , 波爱修
Botes , 牧夫座
Britannicus , 布瑞坦尼库斯

Brutus , 布鲁图斯

Burrus , 布鲁斯

Busiris , 布西里斯

C

Cacus , 凯库

Caligula , 卡里古拉

Calliopê , 卡莉俄蓓

Canius , 凯纽斯

Cannot do evil , 不可能作恶

Carthage , 迦太基

Cassiodorus , 卡西奥多鲁斯

Cato , the elder , 老卡图

Cato , the younger , 小卡图

Catullus , 卡图勒斯

Caucasus , 高加索

Cerberus , 塞博鲁

Ceres , 谷神

Character , 性格

Cicero , 西塞罗

Coemptio , 强行收购

Conigastus , 考尼伽斯图

Consulate , 执政官

Crab Cancer , 巨蟹座

Creator , 造物主

Groesus , 克吕萨斯

Cyclops , 独眼巨人

Cyprian informer , 告发者居普良

Cyrus , 居鲁士

D

Decoratus , 德可拉图斯

Democritus , 德谟克利特

Demons , 群魔

Dionysius I , 狄奥尼索斯一世

Divine nature , 上帝之本质

E

Elements , 要素

Epicureans , 伊壁鸠鲁学派

Epicurus , 伊壁鸠鲁

Epinomis , 《伊庇诺米》

Eternal , 永恒的

Etna , 埃特纳 (火山)

Eudoxus , 欧多克索斯

Euphrates , 幼发拉底河

Euripides , 欧里彼得斯

Euripus , 急流海峡

Eurydice , 欧律狄刻

Evander , 伊凡得

Evil is nothing , 恶是虚无

F

Fabricius , 法布里修

Fame , 名声

father-in-law of Boethius , 波爱修岳父

Fire , 火

Fortune , 命运

Free-will , 自由意志

Function , 功能

G

Gaius Caligula , 卡里古拉

Gaudentius , 高登图斯

Geometricians , 几何学家

Giants , 巨人

Glory , 荣誉/荣耀

God , 上帝 (神)

Goodness is happiness is God , 善乃是幸福 , 乃是上帝

Good the prime , 首要的善

Gorgias , 《高尔吉亚》

Grace , 恩典/神恩

H

Happiness is God , 幸福就是上帝

Happiness , 幸福

Hercules , 赫克利斯

Hermus , 赫木斯河

Herodotus , 希罗多德

Hesperus (planet) 昏星

His knowledge , 其知识

His providence , 其神佑

His wife , 其妻子

Homer , 荷马

I

Incomprehensible , 莫测高深的

Indian , 印度的

Indus , 印度河

Is accusation , 其罪状

Is good , 是善

Ixion , 伊克西翁

J

Judge , 审判者

L

Lethargy , 无精打采

Lucan , 陆坎

Lucifer (planet) 晨星

Lydians , 吕底亚人

Lynceus , 林柯斯

M

Macrobius , 马克洛布

Mathematics , 数学

Matter , 物质

Meno , 《美诺》

Mover , 推动者

Muses , 缪斯

Music , 音乐

N

Neoplatonism , 新柏拉图主义

Nero , 尼禄

Nicocreon , 尼科克里昂

Nonius , 诺尼乌斯

O

Octavia , 奥克塔维亚

Of the Senate , 元老院的 ~ his
accusers其指控者

One Father , 唯一的父

Opilio , 奥比利奥

Orpheus , 俄耳甫斯

P

Physics , 《物理学》

Papinianus , 帕皮尼安

Parmenides , 巴门尼德

Parthians , 帕提亚

Perses Perseus , 帕耳塞斯

Phaedo , 《斐多》

Philosophy personified , 人格化的哲学

Phoebe (moon) , 月亮

Phoebus (sun) , 太阳

Phrygia , 佛利吉亚

Physics , 《物理学》

Plants , 植物

Plato , 柏拉图

Polyphemus , 独眼巨人

Pompey , 庞培

Poppaea , 波皮娅

Porch , 柱廊

Porismata , 系定理

Power , 力量

Praetorship , 民选官

Prayer to Him not in vain , 并非无谓地向他祈求

Prevision , 预见

Principles , 的原则

Proclus , 普罗克勒斯

Providential/Providence , 神佑

Ptolemy Claudius , 托勒密

Purgation , 涤罪

Pythagorean , 毕达哥拉斯的

R

Ravenna , 拉文纳

Reason , 理性

Red Sea , 红海

Regulus , 雷古勒斯

reminiscence , 回忆

Republic , 《国家》

Republic , 罗马共和国

Rhetoric , 修辞

Roman liberty , 罗马人的自由

Ruler , 统治者

Rusticiana , 鲁丝蒂齐亚娜

S

Saturn , 土星

sees all things , 洞悉一切

Senate , 元老院

Seneca , 塞涅卡

Sentence , 判决

Sirius , 天狼星

Socrates , 苏格拉底

Son-in-law of Symmachus , 西马古斯的女婿

son of Boethius , 波爱修之子

Soul , 灵魂

Stoics , 斯多亚学派

Stymphalian birds , 斯蒂姆法鲁的鸟儿

Substance , divine , 神性实体

Symmachus Q.Aurel.西马古斯

T

Taenarus , 冥河

Tagus , 塔霍河

Tantalus , 坦达勒斯

Tartarus , 塔尔塔罗斯

Theaetetus , 《泰阿泰德》

Theodoric , 狄奥多里克

Thrace , 色雷斯

Thule , 图勒

Tigris , 底格里斯河

Timaeus , 《蒂迈欧》

Tiresias , 蒂利希阿斯

Tityus , 提提乌斯

Trigguilla , 崔贵腊

True Sun , 真正的太阳

Tyrian , 泰尔的

Tyrrhenian , 特尔瑞尼 (海)

U

Ulysses , 尤利西斯

Odysseus , 奥德修斯

V

Venus , 金星

Hesperus , 昏星

Lucifer , 晨星

Verona , 维罗纳

Vesuvius , 维苏威火山

Virtus , 美德

W

Wills only good , 所愿惟善

Will , 意志

Z

Zeno , 芝诺

后记

《哲学规劝录》与《哲学的慰藉》合在一起出版，作为“两希文明哲学经典译丛”之一种，应编者所邀，作此后记。

原著者扬布里柯和波爱修两人相隔二百余年，其人生际遇、思想旨趣以及对后世的影响颇为不同；尽管如此，两人还是共享着新柏拉图主义的思想资源，都把哲学当作人生之根本指南。《哲学规劝录》原书以希腊语写成，作者旁征博引，或喻或证，旨在规劝人们过上一种哲学式的生活，即理性而有美德的生活。《哲学的慰藉》原书以拉丁文写成，作者现身说法，诗文并茂，旨在探索人生的本性、价值和目标，劝诫人们弃恶扬善，既发挥人的自由意志，又契合上帝的预知。两书风格固有所不同，但是正好给读者提供了参较阅读的机会。两书立意之深浅、论证之严疏，当由原著者负责；然则其文句是否通达、修辞是否雅致，译者实担有相当责任。

值此机会，译者要感谢丛书主编章雪富博士的支持。中国社会科学出版社的陈彪博士为本书的出版做了大量细致的工作，特此致谢。

译者

2008年8月

伟大的思想者和伟大的圣人总是在滋润着历史的篇章。扬布里柯与波爱修相隔二百余年，其人生际遇、思想旨趣以及对后世的影响颇为不同；尽管如此，两人还是共享着新柏拉图主义的思想资源，都把哲学当作人生之根本指南。《哲学规劝录》原书以希腊语写成，作者旁征博引，或喻或证，旨在规劝人们过上一种哲学式的生活，即理性而有美德的生活。《哲学的慰藉》原书以拉丁文写成，该书格调高雅，音律优美，可谓独步一时。波氏力倡“卸轭”“守真”之道，身陷囹圄而能追迹苏氏、澄怀悟道，化心中块垒而趋于平和，诚可谓即事即心、日益日损者矣。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学谈话录

[古罗马]爱比克泰德 著

吴欲波 郝富强 黄聪聪 译

中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

哲学谈话录

[古罗马]爱比克泰德 著
吴欲波 郝富强 黄聪聪 译

*Philosophical
Classics of
Hellenistic-Roman
Times*



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学谈话录/[古罗马]爱比克泰德著, 吴欲波等译.—北京: 中国社会科学出版社, 2017.8

(两希文明哲学经典译丛/包利民章雪富主编)

ISBN 978-7-5203-0697-3

I. ① 哲...

II. ① 爱... ② 吴...

III. ① 爱比克泰德—哲学思想

IV. ① B502.43

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第147169号

出版人 赵剑英

特约编辑 韩国茹

责任编辑 凌金良 陈彪

责任校对 刘娟

责任印制 张雪娇

数字编辑 于晓伦

出版 

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

网址 <http://www.csspw.cn>

发行部 010-84083685

门市部 010-84029450

经销 新华书店及其他书店

印刷装订 环球东方 (北京) 印务有限公司

版次 2017年8月第1版

印次 2017年8月第1次印刷

开本 650×960 1/16

印张 21.25

插页 2

字数 294千字

纸书定价 65.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

作者简介

爱比克泰德（Epictetus，约公元55—135年），罗马时期斯多亚派三大著名哲学家之一。童年时被卖至罗马为奴，为奴期间曾师从当时著名的斯多亚派哲学家鲁福斯（Servius Sulpicius Rufus）学习哲学。他身体孱弱，一腿残疾。公元68年获释为自由人，尔后在罗马建立其学园。爱氏约于公元89年或92年被罗马皇帝图密善驱逐出罗马，移居尼戈坡里斯（Nicompolis）后，甘守清贫，继续主持他的哲学学校。

2016年再版序

我们对哲学的认识无论如何都与希腊存在着关联。如果说人类的学问某种程度上都始于哲学的探讨，那么也可以说，在某种程度上我们都是希腊的学徒。这当然不是说希腊文明比其他文明更具优越性和优先性，而只是说人类长时间以来都得益于哲学这种运思方式和求知之道，希腊人则为基于纯粹理性的求知方式奠定了基本典范，并且这种基于好奇的知识探索已经成为不同时代人们的主要存在方式。

希腊哲学的光荣主要是与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德联系在一起。这套译丛则试图走得更远，让希腊哲学的光荣与更多的哲学家——伊壁鸠鲁、西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德、斐洛、尼撒的格列高利、普卢克洛、波爱修、奥古斯丁等名字联系在一起。在编年史上，他们中的许多人已经是罗马人，有些人在信仰上已经是基督徒，但他们依然在某种程度上，或者说他们著作的主要部分仍然是在续写希腊哲学的光荣。他们把思辨的艰深诠释为生活的实践，把思想的力量转化为信仰的勇气，把城邦理念演绎为世界公民。他们扩展了希腊思想的可能，诠释着人类文明与希腊文明的关系。

这套丛书被冠以“两希文明哲学经典译丛”之名，还旨在显示希腊文明与希伯来文明的冲突相生。希腊化时期的希腊和罗马时代的希腊已经不再是城邦时代的希腊，文明的多元格局为哲学的运思和思想的道路提供了更广阔的视域，希腊化罗马时代的思想家致力于更具个体性、时间性、历史性和实践性的哲学探索，更倾心于在一个世俗的世界塑造一种盼望的降临，在一个国家的时代奠定一种世界公民的身份。在这个时代并且在后续的世代，哲学不再只是一个民族的事业，更是人类知识探索的始终志业；哲学家们在为古代哲学安魂的时候开启了现代世界的图景，在历史的延续中瞻望终末的来临，在两希文明的张力中看见人类更深更远的未来。

十年之后修订再版这套丛书，寄托更深！

是为序！

包利民 章雪富

2016年5月

2004年译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫作“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化；另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百年的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别文化。一方面，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。但是，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁和卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的，但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人们特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似境遇中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐，还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字，评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现了鲜明的自我意识。从这一时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经显露了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文本有注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

2004年8月

中译者序

在一个你无法把握的世界里，你能否让自己有限的一生散发出人性的极度高贵和光辉？在西方古代，这是以“斯多亚派”的名义进行思考的哲学家最为关注的问题。爱比克泰德灵动、隽永、深刻的《哲学谈话录》处处弥散出这样的光芒。

爱比克泰德是著名的罗马时期斯多亚派三大哲学家之一，大约生活在公元50—120年。爱比克泰德的生平很简单。他曾经是一位奴隶，后来获释为自由人。他身体长期不好，而且腿脚有残疾；他曾从学当时著名的斯多亚哲学家鲁福斯，后来在罗马教哲学；当罗马皇帝图密善（大约在公元89年或92年）把所有的哲学家从罗马驱逐出去时，他搬到尼戈坡里斯，一直在那里主持一个很大的哲学学校。

我们知道，晚期斯多亚哲学家几乎完全转向伦理学思考，尤其是具体的生活伦理学的思考。在罗马时期的三大斯多亚派哲学家中，另外两个一个是皇帝——奥勒留，一个是大臣——塞涅卡。这三人都留下了隽永的伦理学格言或论说集，在当时罗马社会中影响极为广泛，后来又影响了基督教，再后来则对近现代西方文化乃至西方国民性格产生持续影响，至深至广。提起西方品格教育中的斯多亚式的“酷”或者近于冷酷的自由人格，大约都应当追溯到这三位斯多亚大师。在这三位思想家中，后人会因为自己的偏爱而各有喜欢。我们只想指出，与那位皇帝哲学家和那位重臣哲学家相比，爱比克泰德精神境界中那种异乎寻常的高贵性毫不逊色，他对于人的自由的认识只有过之而无不及。事实上，比爱比克泰德晚出的奥勒留皇帝对他极为崇拜。爱比克泰德没有写过专著。像他所崇拜的苏格拉底那样，他经常与人们就当下的各种具体事情有的放矢地谈话，然而贯穿各种场合的谈话中的基本原则又始终一致，从不动摇。这一原则的基本精神就是人对于个人内心自由的牢牢把握，对于外在事物的蔑视；对于“神明”的所有安排衷心服从、接受、感恩。爱比克泰德思想中的宗教热诚很突出。斯多亚派的神是泛神论的，不过爱比克泰德似乎不时表现出对于某种人格神的主神的崇拜。爱比克泰德后来对于基督教的影响很大，但是他本人似乎并没有受到当时已经开始流行的基督教的影响，尽管他肯定知道其存在。

与许多名义上的“斯多亚主义者”不同的是，爱比克泰德真正在生活中贯彻了斯多亚精神，达到了知行合一的境界。他虽然闻名于当时，但是一直住在简陋的房子里，用不着上锁；他的“财产”可能除了被子外就是一盏铁油灯，后来灯被小偷偷走后，就换上了一盏土捏的油灯。

爱比克泰德的一个学生阿里安忠实地记载了爱比克泰德的许多谈话，把它编辑成这本《哲学谈话录》，为我们留下了一个古代罗马哲学家生动、鲜明、丰富的人格形象和高尚的思想境界的真实图景。其中，

有不少谈话是各种日常场合下进行的，也有一些是爱比克泰德在上课时发挥的。从这本《哲学谈话录》我们猜测，爱比克泰德的上课方式是分派学生预习并当堂朗读和解释一段其他哲学家（往往是斯多亚派的）的文字；接着，他自己朗读和解释，以便澄清全文并做最后的总结。除了《哲学谈话录》之外，阿里安还浓缩了爱比克泰德的思想，写就了一本“手册”，以供没有时间阅读整本《哲学谈话录》的人看。但是一般来说，学者们认为“手册”过于简短，不能完全反映爱比克泰德的思想，甚至还可能歪曲之。所以，我们翻译了《哲学谈话录》，而不翻译“手册”。

我们在阅读和翻译中，不断受到深深的感动。我们觉得这真是一本难得的好书。它不仅在西方文化史和精神史上留下了极为深刻的印记，而且，它和一切经典一样，没有过时——有不少话甚至可能还更适合现代的一些场景。在一个纷繁的，充满权力、金钱、名望、欲望、快乐与不幸、世俗的追求和“学者的名声”的追求的世界里，人怎么作为一个入度过自己的一生？读者诸君在翻看此书时，相信会不时找到熟悉的影子，会发出会心或尴尬的笑声，会掩卷长叹，会钦佩有加，会高山仰止。所以，我们希望这本书能尽快面世，与广大读者见面。

《哲学谈话录》中的思想极为精彩，读者自会品味，在此不展开阐述。不过为了帮助读者理解，我们稍微介绍一下几个经常出现的重要术语的翻译：

1.人的“主导原则”（hegemonia，统辖部分）。这是斯多亚哲学的基本概念之一，意思是人的理性。

2.“好”。Good是整个希腊伦理思想中的核心概念，翻译成“好”与“善”都可以——也都不完全妥当。我们觉得还是翻译成“好”稍为好一些。斯多亚伦理哲学首先区分“好，坏，不好不坏”，让人追求真正的好，躲避真正的坏，对不好不坏的东西无动于衷。与此相应，我们把Bad翻译成“坏”而不是“恶”，把斯多亚价值理论中的第三种东西——既不好又不坏的事物——翻译为“无所谓好坏的”；有时我们也翻译为“可好可坏的”或“无关紧要的”等（全看人如何使用它们）。请读者在阅读中时时注意这些词的多重含义。

3.“自由意志”。这是爱比克泰德的中心概念。希腊原文有“选择”的意思。英语中有时翻译成moral purpose，大约是怕“自由意志”在当代指称“任意妄为”之类的东西。但是，我们觉得就爱比克泰德本人的思想而言，可能还是用“自由意志”更接近原意。然而也请读者小心，不要带入现代理解。

4.“另一位”，即神。可以翻译为“他”或“他者”。古人讲究为尊者讳，不敢直称。爱比克泰德说到的神有时也直接称其为“宙斯”，所以是主神。但是与古典时代不同，爱比克泰德的主神具有强烈的道德的、宗教的色彩，没有任何荷马式的“人间品格”或缺点。在某种意义上，翻译为“上帝”也未尝不可，但是那又容易与基督教混为一谈，所以，我们还

是翻译为“神”。

5.“把握性概念”。这是斯多亚认识论的一个基本概念。意思是经过思考和检验后的表象。在以后的认识中用在经验中，就像框架一样指导进一步的认识。由于早期斯多亚派用过“伸开五指如感觉，把握为拳头如思想”的比喻，翻译成“有把握的”或“把握了的”概念或“把握住的概念”或“把握性概念”比较通达。不过，有时还是觉得不顺。所以，有时我们也翻译成“理解了的概念”或“前概念”、“事先的理解”或“基本概念”，等等。

本书的翻译分工为：郝富强负责第一卷和第二卷的前13节；吴欲波负责第二卷的第14节到第26节及第三卷；黄聪聪负责第四卷。吴欲波对译稿进行初校；包利民负责统校全部译稿。

爱比克泰德的谈话用的是当时的“俗语”式的希腊语。爱比克泰德著作的几个比较好的英文译本是W. A. Oldfather的，Loeb Classic的，George Long的以及P. E. Matheson的译本。我们在翻译和注释中主要参考的是W.H.Oldfather的和Long Classic的译本，同时参考Loeb Classic中的希腊文本。

包利民

2004年5月

目录

2016年再版序

2004年译丛总序

中译者序

第一卷

阿里安（Arrian）的开场白

1.关于我们能控制的和不能控制的事物

2.一个人如何在所有的时候都保持其本性

3.从“天神是人的父亲”这个命题怎么推出相关的结论？

4.关于进步

5.反学园派

6.论天意

7.关于歧义的前提、假言论证以及这类东西的使用

8.没有受过教育的人的推理能力并不总能免于谬误

9.如何从“我们同神有亲缘关系”这个命题进而推出相关的结论？

10.论罗马那些一心想高升的人

11.关于亲情

12.关于知足

13.怎样做才能使每件事情都合乎众神之意

14.神俯察万民

15.哲学承诺什么

16.关于神之天意

17.必不可少的推理技艺

18.我们不应该和误入歧途的人生气

19.应当如何应对专制者？

20.理性能力如何思考它自己

21.论那些想受人仰慕的人

22.关于我们的“把握性概念”

23.对伊壁鸠鲁的回答

24.我们应该如何和困难作斗争？

25.关于相同论题

26.生活的准则是什么

27.外部表象有多少种产生形式，以及我们应该做好何种准备加以应对？

28.我们不应该和人生气；什么是人类的小事和大事？

29.论坚定

30.在困境中，我们应该准备好的帮助是什么？

第二卷

1.自信和谨慎并不冲突

2.论平静

3.答那些向哲学家举荐人的人

- 4.答在通奸中曾经被抓的人
- 5.慷慨与谨慎如何和谐共处
- 6.关于无关紧要的事物
- 7.一个人应该如何使用占卜
- 8.什么是“好”的真正本质？
- 9.我们未能履行一个人的职责，却选择了哲学家的职业
- 10.如何通过一个人的身份来揭示一个人的义务
- 11.哲学的开端是什么
- 12.关于论证的技艺
- 13.关于焦虑不安
- 14.与纳索的谈话
- 15.论那些一旦形成判断就固执己见的人
- 16.我们未运用我们对事物的“好”与“坏”之判断
- 17.我们应该怎样让“事先的理解”适应具体情况
- 18.我们必须怎样与我们的外部表象作斗争
- 19.论那些只在口头上接受哲学家教诲的人
- 20.反伊壁鸠鲁主义者与学园派
- 21.谈前后不一致
- 22.谈友谊
- 23.谈表达能力
- 24.答某个被他认为是没有价值的人
- 25.逻辑如何是必要的？
- 26.错误的显著特征是什么？

第三卷

- 1.关于个人的装饰
- 2.一个追求进步的人必须从事的研究领域；我们忽视了最重要的东西
- 3.什么是好人不得不关注的问题；什么是我们应该练习的主要对象？
- 4.答在剧院里不合宜地支持、喝彩的人
- 5.答那些因病离校的人
- 6.一些零散的话
- 7.与自由城市的帝国执行官的谈话，此人是一个伊壁鸠鲁主义者
- 8.我们应该如何训练自己面对感觉表象？
- 9.答某位打算到罗马参加诉讼的雄辩家
- 10.我们应该怎样忍受疾病？
- 11.一些零散的话
- 12.关于训练
- 13.孤独状态的含义；孤独的人是哪一种人
- 14.一些零散的话
- 15.我们应该审慎地处理每件事情
- 16.一个人应该谨慎地社交
- 17.关于天意
- 18.我们不应该为任何消息所烦扰
- 19.俗众的立场是什么，哲学家的立场又如何？
- 20.从所有外部事物中都能获益是可能的

- 21.论那些不经意地开始演说职业的人
- 22.论作为一个犬儒主义者
- 23.答那些为了炫耀的目的而讨论和阅读的人
- 24.我们不应该渴求不在我们控制之下的事物
- 25.答那些没有达到目标的人
- 26.答那些害怕短缺的人

第四卷

- 1.论自由
 - 2.论社交
 - 3.论值得交换之物
 - 4.答渴望平静生活的人
 - 5.反对争斗与残暴
 - 6.答因受到怜悯而烦恼的人
 - 7.论摆脱害怕
 - 8.反对随便披哲学家外衣的人
 - 9.论变得无耻之徒
 - 10.应该轻视的东西，应该重视的东西
 - 11.论洁净
 - 12.论注意力
 - 13.批评随便说出自己事情的人
- 译名对照表

第一卷

阿里安（Arrian）的开场白

阿里安向卢西乌斯·盖里乌斯（Lucius Gallius）致意！

我并未像其他人“编写”著作那样去编辑爱比克泰德的言论，我也并未刻意把它出版并公之于世；确切地说，我认为我根本就没有去编辑它。^[1]我一直习惯于尽我所能地、逐字逐句地将我听到的所有他的讲话都记录下来，并努力地把它们保存下来，以便供自己将来之用，也作为一种对他的思维方式和言谈的坦率的纪念。因此，正如你所料想的，这些谈话只是一个人对另一个人的即席言谈，而不是为了以后人的阅读而专门编写的，这就是这本谈话录的特征。但不知怎么的，在我不知情的情况下，这本著作却流传开了。对于我而言，如果人们认为我是个拙劣的编辑者，我是不大在意的；而对于爱比克泰德而言，如果有人看不上他的文字功夫，他就更不会在意了，因为他在说这些话时，目的只不过是想要将听者的心智引向至善。现在，如果这本谈话录产生了效果，我认为它自然会拥有一个哲学家的言谈所应有的成功；如果没有产生这种影响，读者应该相信，如果是爱比克泰德本人在做这些谈论，那听者的感受是一定会完全跟随着他的指引走的。如果我记录的言辞并未产生这种影响，那大概是我的过错，或者只能是这样了。再见。

1.关于我们能控制的和不能控制的事物

在各种技艺和能力^[2]当中，你通常会发现没有一种技艺和能力是可以自我思考的，因而也没有一种是可以自我肯定或自我反对的。语法技艺拥有多大的思考力量？只不过是能对所写的东西做一判断而已。音乐技艺能有多大的思考力量？也不过是能对乐曲做一判断而已。可是这两者哪一个对它们本身进行了思考呢？根本没有。假如你正在给一个朋友写信，却对要怎么写稀里糊涂，这时语法技艺可以告诉你怎么做。但是对于你要不要给朋友写信，语法技艺却无话可说。同理，和乐曲相关的音乐技艺也是如此，它可以告诉你怎么谱曲，但你是不是要现在歌唱和弹奏七弦琴，或者既不唱歌也不弹奏，它却也无从置喙。那么，什么样的技艺或能力能告诉你这些呢？是那可以对自己和别的事物都进行思考的东西。这是什么呢？是理性能力。因为它是我们（从神那儿）承袭的唯一既可以理解自身——何为理性，它有何能，这种天赋对于我们的价值有多大——又可以理解所有其他能力的能力。谁来告诉我们金子是美的？金子本身并不会告诉我们。显然，能告诉我们的乃是那种运用外部表象的能力。如果不是它，又有谁能够洞察音乐技艺、语法技艺及其他技艺与能力呢？谁能够对它们的用法做出判断并能指出它们在什么场合使用最为合适呢？显然没有。

因此，众神只是将所有能力中那个最好的、统率其他能力的能力，也就是正确运用外部表象的能力，置于我们的控制之下，而不是将所有其他能力置于我们的控制之下，也就是理所当然的事了。众神没有将所有其他能力置于我们的控制之下，是不是真的因为他们不愿意呢？我想，如果他们能够这样做，他们早就把其他的能力也交托给我们了。但事实上他们根本不能这么做。因为既然我们活在这个世界上，并被尘世的肉体 and 种种世俗关系所束缚，我们怎么会不因此而受外物的羁绊呢？

但是宙斯（Zeus）怎么说呢？“爱比克泰德，如果可能，我早就轻而易举地让你这卑微的肉体和你那点财物自由无羁了。但是，你别忘了，这肉体不是你自己的，它只不过是由泥土巧妙合成的。虽然我不能赋予你肉体，但是我们却将我们自己的某些部分赋予了你，即选择和拒绝的能力、欲求和回避的能力，或者简言之，即运用外部表象的能力。如果你能关爱这种能力，并把你所拥有的一切都放在这里，那你就会永远不受阻挠，不受困累，永远不用呻吟，不用抱怨，不用阿谀奉承任何人。这些东西在你眼里微不足道吗？”“我决不会那样想！”“那你满意这些东西吗？”“我非常希望如此。”^[3]

可现实是，尽管我们只能关爱一件事情，也只能全身心地投入一件事情，但我们还是宁愿热衷于纷繁世事，而且紧密地和它们捆绑在一起，甚至愿意和我们的肉体、财产、兄弟、朋友、孩子和奴隶紧紧地捆绑在一起。结果，由于被太多的世事缠身，我们被弄得身负重压，疲惫

不堪。所以，如果天气不允许我们出海，我们就会坐立不安，不停地四处眺望：“现在刮的是什么风？”我们问。北风。“我们该怎么办？什么时候会起西风呢？”它乐意的时候——或者更确切地说，是风神乐意的时候。因为造物主没有让你而是让埃俄罗（Aeolus）做了风的主管。“那该怎么办呢？”我们必须充分利用我们所能控制的东西，至于其他的，就顺其自然吧。“那怎样才算顺其自然呢？”如神之所愿。

“我必须是唯一一个被砍头的吗？”你是不是为了使自己感到慰藉，就希望每个人都砍头？你是不是不愿引颈就戮，就像尼禄（Nero）下令将一个罗马的拉特兰斯（Laternanus）处斩时，拉特兰斯所做的那样？他伸出脖子后，被砍了一下，但由于力道不大，他很快又把脖子缩了回来，接着又伸了出去。在此之前，当埃帕弗罗第图斯（Epaphroditus），尼禄的一个释奴，走上前问一个人他因何犯罪时，那人回答道：“如果说我有什么期望的话，那我也只会对你的主人说。”

“那么在这种情景下，我们必须为自己准备好的帮助是什么呢？”除了知道什么是自己的，什么不是自己的，什么是允许自己做的，什么是不允许自己做的之外，还能有什么？我肯定会死，可是我难道必须得呻吟着死去吗？我肯定会被戴上脚镣，可我难道必须得哀号着戴上脚镣吗？我肯定会被流放，但谁又能阻止我微笑着、愉快地、宁静地被流放？“说出你的秘密。”我一个字也不会说的，因为这在你的控制之下。“可是我会给你戴上脚镣。”你说什么？给我戴上脚镣？我的腿可以被戴上脚镣，但是我的自由意志^[4]就是宙斯本人也无法征服。“我将把你投入监牢。”那被投入的不过是我的卑微的肉体！“我要砍掉你的头。”我几时告诉过你我的脖子是唯一一个不能被砍的脖子？这些都是哲学家们应该反复练习的功课，也是他们每天应该写下来的东西；他们应该在这些当中磨炼自己。

德拉西亚（Thrasea）过去常说：“我宁愿今天被杀，也不愿明天被流放。”那么，鲁福斯^[5]是怎么对他说的呢？“如果你把死亡当成了两种不幸当中较坏的那种，那这是一个多么愚蠢的选择啊！可是如果你把它当作还算好的那个，那这又是谁给你的选择？你难道不愿意学会对已经给予了你的东西表示满意吗？”

阿格里皮卢斯（Agrippinus）过去常说的是什么？“我不会自己挡自己的路。”有人带话给他，说：“你的案子正在被元老院审理呢。”——“但愿有好运，不过现在已经五点了（他习惯在这个时间进行锻炼，然后洗个冷水澡）；让我们走吧，去锻炼。”等他锻炼结束后有人过来告诉他：“你已经被判决了。”“流放还是死刑？”他问道。“流放！”“那我的财产呢？”“还未被没收！”“那好，让我们去阿里西亚（Aricia）吃中饭吧。”这就是所谓做一个人应该做的功课的意思：使人们从欲求和回避的桎梏中解放出来，免遭偶然性的影响。我肯定会死。如果是马上死，那我就去死；如果是过一会儿，我就先吃午饭，因为吃午饭的时间已经到了；然后我在指定的时间去死。以怎样的态度？就如一个人归还原本属于别人的东西那样。

2. 一个人如何在所有的时候都保持其本性

[6]

对于具有理性的人来说，唯有不合理的性事物是无法忍受的，而合乎理性的事物则是可以忍受的。就其本质而言，鞭打并非不能忍受。——怎么会这样？——请看：斯巴达人一旦认识到鞭打是合乎理性的，他们就会接受它。[7]——可绞刑难道不是无法忍受的吗？——很难说；不管怎样，也无论何时，只要一个人觉得被绞死是合乎理性的，那他就会自己去把自己绞死。总之，如果我们注意观察，就会发现，没有什么比不合理的性更令人痛苦的事物，也没有什么比合乎理性更为吸引人的事物。

但是，对于不同的人，合乎理性的事物和不合理的性事物是不一样的，这就像对于不同的人，好（善）与坏（恶）并非一样，有益的事物和无益的事物也并非一样。所以，我们需要教育，为的是学会如何合乎自然地使我们关于什么是和什么不是合乎理性的“把握性观念”（preconceived idea）[8]适用于特殊的事例。但是，要想对合乎理性的事物和不合理的性事物进行判定，仅仅运用我们对于外部事物的价值评估是不够的，还必须同时运用与同一个人的自身特性相一致的评判标准。对于某个人来说，替别人拎夜壶是合乎情理的，因为他所考虑的仅仅是：如果他不这样做，他就会挨打，没有饭吃，相反如果他做了，就不会有任何严酷或痛苦的事情发生在他身上；而对于另外一些人来说，不仅自己拎夜壶受不了，甚至连别人这样做都不愿意看到。如果你问我，“拎还是不拎？”那我会告诉你有食物比没食物更划得来，受呵斥比不受呵斥伤害要更大。因此，如果你是用这些标准来权衡自己利弊得失的话，那你最好就去拎那把夜壶。“可是，这和我不相配啊。”这是你，而不是我必须另外考虑的问题。因为只有你了解你自己，也只有你自己知道你在你眼里价值几何，以及你会以什么价格出售你自己。因为不同的人会以不同的价格出售自己。

正因如此，当弗罗卢斯（Florus）考虑要不要参加尼禄的戏剧节，并在其中扮演一个角色的时候，阿格里皮卢斯对他的回答是：“去吧。”而当弗罗卢斯问“你自己为什么不去？”时，阿格里皮卢斯的回答是：“我？噢，那样的问题我连提都不会提。”因为当一个人一旦屈尊考虑这些问题——我指的是估量外部事物的价值，一个接一个地对其进行算计——的时候，他就和那些忘记他们自己本性的人相差无几了。哦，你问我什么？“生更好，还是死更好？”生更好。“痛苦和欢乐呢？”欢乐。“可是假如我不参加悲剧演出的话，我就会被砍头的。”那你就去参加吧，但我是不会去的。“为什么？”因为你把自己看作仅仅是制成一件衣服所用的所有线当中的一根。“紧接着呢？”你就会理所当然地想着如何才能和其他所有的人相似，就如同一根线想着不要比其他的线更突

出。——然而，我要成为红色^[9]，那不大的、光艳的一部分，它可以使其余的部分焕发出光彩。你为什么要对我说，“做个和大多数人一样的人”？如果真那样做了，我还怎么成为红色？

这也是海尔维丢斯·普里斯库斯（Helvidius Priscus）所理解的，他在理解后还付诸行动。当维斯帕西安（Vespasian）传话给他，叫他不要参加元老院的会议的时候，他回答道：“不让我成为元老院的议员是你的权力，但只要我是一位元老，我就一定要参加会议。”“那好吧，可在你参加会议的时候，你要保持沉默。”“不问我的意见，我会的。”“但我肯定要问你的意见。”“那我必定会回答在我看来是正确的东西。”“如果你说话，我就要你的命。”“噢，我什么时候告诉过你我是不死的？你做你的事，我做我的事。要我的命是你的事，平静地死是我的事；流放我是你的事，毫不忧伤地动身则是我的事。”普里斯库斯这样做有什么好处？他不过是一个单独的个体而已。红色对斗篷有什么用？除了能让我们穿上它格外引人注目，并作为其他人的一个优秀榜样而得到展现之外，还能是什么？可是，假设是在同样的情况下，恺撒（Caesar）叫的是另外一个人不要参加元老院会议，那这个人很可能会这样说：“谢谢你不让我参加。”像这样的人，恺撒是根本不会不让他参加会议的，因为他知道这样的人参加会议时，要么会像只水罐似的坐着，要么如果他发言，就会说些他所知道的恺撒想让人说的话，而且还添油加醋一番。

有一个运动员也是这样做的。这个人如果不把他的私处切掉，就会有濒临死亡的危险。他的兄弟前来看他（他是一个哲学家），并对他说道：“啊，兄弟，你打算怎么办？我们是不是应该把这部分切掉，然后重返赛场呢？”他没有听从，而是硬起心肠，结果死掉了。当有人问“他是如何做到这一点的？是以一个运动员的身份，还是以一个哲学家的身份？”的时候，爱比克泰德答道：“是以一个人的身份。他以一个曾经被召唤参加奥林匹亚竞技比赛并在其中拼搏过的人的身份，以一个在竞技场上有如在家般的感觉的人的身份，和一个不仅仅在贝托（Bato）^[10]角斗学校用油涂抹过身子的人的身份。可是如果换个人，假如没有脖子也能活的话，那他可能早就让人把自己的脖子也给砍了。”这就是我们所说的要根据一个人的本性进行选择的意思；也是本性对这样一些人——在他们进行思考的时候，他们习惯于将本性看作一种个人的贡献——所产生的一种力量。“过来，爱比克泰德，把你的胡子剃了！”^[11]如果我是一个哲学家，则我会回答：“我是不会把我的胡子剃掉的。”“那就砍掉你的脖子。”如果这样做对你有好处的话，那就砍掉好了。

有人问道：“那我们每个人如何才能意识到什么是适合自己的本性的东西呢？”爱比克泰德答道，当狮子冲过来的时候，为什么只有公牛才会意识到自己的勇气，并冲向前去保护整个牛群？很显然，有勇气，就会有勇气的意识；难道不是这样吗？因此，我们人也一样，无论是谁，只要有这种勇气，就不会意识不到这种勇气。但一头公牛不会一下子变成一头有勇气公牛，一个人也不会一下子变得高贵起来，而是必须经过冬季训练^[12]，他必须做好充分的准备，并力保不使自己冒失地陷入任

何同自己不相称的事物当中。

只考虑你会以什么样的价格出售你自己的自由意志。如果你一定要出售它的话，请至少不要贱卖。然而，伟大而卓越的行为可能只适合于苏格拉底和像他一样的其他人。——那为什么不是所有的人或大多数的人都能够变得像苏格拉底一样呢？假如我们都被自然赋予了追求这种伟大的能力。哦，难道所有的马都能变得迅捷，所有的狗都能变得敏于追踪嗅迹吗？那我该怎么办？我是不是因为没有天赋就应该放弃对自己的训练？决不！爱比克泰德不会比苏格拉底更出色，可只要不比他差劲，那我就心满意足了。同样，我也不会成为米罗（Milo），但我却不会因此而无视自己的肉体；我也不会成为克洛伊斯（Croesus），但我也不会因此而无视自己的财产；总之，在任何其他领域里也一样，我们不会仅仅因为失望于没有达到最高，而放弃适当训练。

3.从“天神是人的父亲”这个命题怎么推出相关的结论？

如果一个人能够按照他所应该的那样，一心一意地赞成如下这个学说的话，我想他就绝不会认为自己出生卑贱或者低微。这个学说是：我们在最当初都是由天神所生的，天神^[13]既是诸神的父亲，也是人的父亲。就算收养你的人可能是恺撒，也没有谁会忍受你的傲慢自负；但是如果你知道你自己是宙斯的儿子，难道你不会因此而兴高采烈？然而，事实是我们不能，因为从我们一诞生，在我们身上就混合了这样两种因素：一方面是和动物一样的肉体，另一方面则是和众神一样的理性（logos）和理解力（intelligence）。我们中的有些人倾向于前一种联系，这是一种不为命运所祝福的、有死的联系；只有少数人倾向于后一种联系，这是一种神圣的并为命运所祝福的联系。既然每个人，无论他是谁，都不可避免地要依据他对每个事物所形成的观念去处理这个事物，那么，凡是认为自己生来就被要求忠诚、自尊和在运用外部表象时能够进行正确判断的人，都不会抱有出生低微或者卑贱的判断；然而，绝大多数人却恰恰与此相反。“我是什么人？一个可怜而卑微的人。”他们说道：“瞧瞧我那可怜而卑微的肉体吧！”确实可怜；可你们还有比你们的卑微的肉体更好的东西。你们为什么要舍此而守彼呢？

正因为与肉体的这种血脉联系，使我们当中的那些倾向于这种联系的人，变得如狼一般，背信弃义，欺瞒耍诈，制造痛苦；还有一些人则变得如狮子一般，野蛮、残忍、难以驯服；而我们中的大多数则变成了狐狸，也就是说，变成了动物王国里的无赖。因为一个造谣中伤、心存不良的人，除了狐狸还能是别的什么呢？难道还有什么比这更为无赖和下作的东西吗？因此，你最好小心留意自己，不要变成这群无赖动物当中的一个。

4.关于进步

一个正在进步的人是一个已经向哲学家学习过，懂得欲求是对好（善）的事物的渴求，而回避是对坏（恶）的事物进行回避的人，他懂得宁静与平和只有在获得了自己欲求的对象和成功地回避了他想要回避的对象后才能达到——这样的人已经彻底地将欲求排除在自身之外，或者延迟到了另一个时候，他只对那些涉及选择自由的事物才回避。因为他知道，如果他想回避的是与自由选择无关的事物，那么他就总是不得不经常面对它们，这时他就要悲痛了。既然美德提供幸福、宁静与平和的保证，那么毫无疑问，趋向美德的进步就是趋向上述三种心境当中任何一种心境的进步。因为毫无疑问，无论做什么事，它的至善是什么，那就是目标的指向之处；我们对这个目标的每一步接近都是一种进步。

那我们为什么会一方面承认美德就是这种事物；另一方面却又在其他事物那里寻求进步并展示它呢？美德的作品^[14]是什么？宁静。那么是谁在进步呢？是读过克吕西玻（Chrysippus）^[15]的论述的人吗？什么？难道美德只不过是克吕西玻的了解吗？因为果真如此的话，这就等于公开承认进步只不过是许多克吕西玻著作的知识。但现在，既然我们已经承认美德可以产生某种事物，那么我们就应该同时宣布接近美德乃是一种进步——可以产生其他一些事物。有人说：“某人已经能够完全自己阅读克吕西玻了。”以众神的名义，朋友，你正在取得积极的进步！这是多大的进步啊！“你为什么要嘲弄他？为什么要试图不让他意识到自己的不足之处？难道你不愿意向他展示美德的作品？那样他就有可能认识到在什么地方可以寻找到自己的进步？”可怜的人，你的作品（work）在哪里，请就在哪里寻找你的进步。那么，你的作品在哪里呢？在三个方面：在欲求和回避上，你既不能错过自己所欲求的东西，也不能遇上自己想回避的东西；在选择和拒绝上，你不能出半点差池；在对判断予以赞同（assent）和保留赞同方面，你不可以被误导。^[16]但首要的和最紧要的却是第一点。因为如果你寻找使自己免于遇到你想避免的事物的安全感的时候，处于一种恐惧和惶惑的状态中，则你还怎么取得进步？

既然如此，你可不可以将你自己在诸如下面这些事情上所取得的进步展示给我看呢？举个例子，假如和我谈话的是一个运动员，那么我会说：“请让我看看你的肩膀。”可他却答道：“请看我的哑铃。”^[17]让你和你的哑铃都见鬼去吧！我想看的是哑铃的效果。“把《论选择》^[18]拿来，看我对它已经掌握到了何种程度。”奴隶啊，这不是我想看的，我想看的是你在行为当中如何进行选择和拒绝，如何进行欲求和回避，如何处理事物，态度如何，如何进行自我准备，以及是否与自然保持一致。因为如果你的行事与自然一致，那就请展示给我，我将告诉你，你正在取得进步；如果不一致，那就请走。不要只是阐释你所拥有的书本，而

是要自己也去写一本同样的书。你将会因此而得到什么益处呢？难道你不知道一本书只值五块钱（5 denarii）吗？既然如此，你想，它的解释者的价值会比五块钱多吗？所以，永远不要在此处寻找你的作品，却又在彼处寻找你的进步。

那么，进步在哪里？如果你们中间有一个人从外部事物中退回来，开始转而关注他自己的自由意志的问题，并且与此同时，为了能够使使自己的自由意志最终和自然保持一致，变得既高尚又自由，既自在无碍，不受压抑，又忠诚可敬，而开始对自己的自由意志进行培养和完善的话；并且如果他已经认识到，一个欲求或回避不在他自己控制之下的事物的人是既不可信也不自由，只能被那些事物所改变和抛来抛去，最终不得不屈服于他人；这个人也就是能够获得或阻止自己所欲求或回避的事物的人。最后还有，如果当他早上起来，依然能够继续保持和遵守他已经学过的所有的东西的话；如果他能够像一个可信的人似的洗澡，如一个自尊的人似的吃饭，同样，无论他所处理的主题是什么，他都能够将其主导原则付诸实践的话，就像一个赛跑者能够在自己跑步的时候运用赛跑的原则，练声的人能够在自己练声的时候运用练声的原则，那么，这个人就是真正在取得进步的人，这样的人从未漫无目的地游荡过。但是，如果他只是为了达到他在书中所发现的状态而努力，而且只在这上面用功，并将其作为自己前进的目标的话，那我将马上命他回去，并告诉他不要忽视自己在家所应该关心的事物；因为他以前追求的目标是毫无价值的；他没有走向这样的目标——学习一个人如何消除生活中的悲伤和哀叹，和诸如“我算是完蛋了！”“我多么可怜啊！”之类的哭告，以及不幸和失败；另外还要学习死亡、流放、监禁和毒芹^[19]的意义，这样，他就能在监狱里说：“亲爱的克里同（Crito），如果这样做是诸神所满意的，那就这么办吧！”^[20]而不是“哎呀呀，我这个可怜的老头啊，我已经因此而满头白发了！”这些话都是谁说的？你认为我会举出一个地位低下，没有多少尊严的人吗？难道普里安姆（Priam）^[21]没有这样说吗？难道俄狄浦斯（Oedipus）^[22]没有这样说吗？何止如此，所有的国王都这样说了！因为悲剧除了是对一个爱慕外部事物的人的苦难的一种韵文的描绘之外，还能是什么？如果一个人确实不得不借助于欺瞒^[23]来认识外部事物和独立于我们的自由选择之外的事物与我们毫无关系，那么，就我而言，我将对这样一个欺瞒——它将使我的生活因此而宁静而没有骚乱——表示喜爱；至于你，则关注你所喜欢的事去吧。

那么，克吕西坡提供给我们的是什么呢？“你或许知道。”他说：“产生宁静和平静的这些事物都不是虚假的。读读我的书，你就会懂得那些使我们平静的事物和自然是多么的和谐一致。”哦，多好的运气啊！哦，为我们指路的这个赐恩的人是多么的伟大啊！确实，万民已经为特力普陀莱姆斯（Triptolemus）建起了神殿和祭坛，因为他把耕种的果实作为食物赐给了我们；但是对于那个发现和揭示真理——它并非关于简单的生活，而是关于好的生活^[24]——并将其传授给所有人的人，你们中间可曾有谁为了纪念他而建立过一个祭坛，供奉过一个庙宇或者雕像，或者为了对他表示感谢而向神敬拜？众神将美酒和小麦赐予了我们，我们

因此而献祭谢恩；可是他们还在一个人的精神世界里[25]创造了这样一种果实，以此向我们展示关于幸福的真理——难道我们不应该因此而对神表示感谢吗？

5.反学园派[26]

爱比克泰德说，如果一个人对显而易见的真理予以抗拒的话，那么，在反驳他时，我们很难找到一种可以使其改变观点的论证。既不是因为这个人有才能，也不是因为老师无能。因为当一个人陷于某种论证而不拔，僵化成一块顽石的时候，我们如何可能再通过论证的方式来摆平他？

当一个人在论辩中既不准备对显而易见的真理表示赞同，也不准备远离论战时，会有两种僵化：一种是理智的僵化，一种是羞耻感的僵化。我们当中的大多数人都害怕肉体丧失活力，而千方百计地使用各种办法，以求使自己免于落入这种境地；但对于灵魂的麻木，我们却毫不关心。的确，以宙斯的名义，即使就灵魂本身而言，如果一个人不能步步紧跟一个论证过程，或者甚至理解它的话，我们就会认为他处境不妙了；可是如果一个人的自尊和羞耻感麻木了，我们却居然称颂这是品格的力量！

你的感官能告诉你，你是清醒的吗？“不行”，他答道：“在梦中的时候，我有种自己是醒着的表象，这和醒着的时候的感觉一样，所以它们都不能说明任何问题。”那这两种表象之间是不是没有什么不一样呢？“没什么不一样。”我还能和这样的人继续讨论吗？有什么烧灼剂或者手术刀可以用到他身上，好让他认识到自己的麻木？他确实认识到了，但却装作没有，那他比一具尸体还要糟糕。一个人没有认识到矛盾，其处境是糟糕；另一个人确实认识到了，却不为所动，也不思改善，那他的处境是糟之又糟。他的自尊和羞耻感已经被砍掉了，他的推理能力，如果我不愿意说是被砍掉的话，则已经动物化了。我会把这称为品格的力量吗？决不，除非我也这样称呼那些淫荡的人具有这种力量，这种力量可以使这些人在公开场合放胆胡说，为所欲为。

6.论天意

如果一个人拥有这样两种才性，即对发生在任何情况下的事都展现全面理解的能力和保持一种感激之情，那么，他将很容易找到机会赞美天意。否则，他将无法看到已经发生的事情的用处；或者即使看到了，也不能因此而心存感激。如果神创造了色彩，但却没有创造看到色彩的能力，那它还有什么用？——根本没用。——反之，如果他创造了这种能力，但却没有创造能让我们的视觉能力所把握的物体，那它还有什么用？——根本没用。——如果这两个东西他都创造了，但却没有创造光呢？——纵使如此，也是毫无用处的。——那么，是谁使此事物适合于彼事物，使彼事物适合于此事物的呢？又是谁使宝剑适合于剑鞘，剑鞘适合于宝剑的？没有人吗？毫无疑问，我们习惯于从所有已经造好的物体的结构来证明，这个作品一定是某个能工巧匠劳动的结果，而绝非随便造出来的。

那是不是说，每个这样的作品都可以将其工匠展示出来，而视觉对象、视觉和光线却不可以将其展示出来呢？难道雌与雄以及它们相互爱慕的情欲，以及使用为此目的而构造的器官的能力，也无法将其展示出来吗？好吧，让我们姑且承认这些东西是如此；可是难道理智的神奇结构——当我们遇到感觉对象时，我们不仅仅能让它的形式给我们留下印象，而且还从中进行选择、加减，并用它们进行各种各样的组合；是的，以宙斯的名义，还从某些事物推断出相关的其他事物——难道所有的这一切也不足以激发和促使我们的朋友莫要将创造这些事物的工匠忘掉吗？不然，就请他们向我们解释这每一个结果都是由什么带来的，或如此神奇、如此精巧的事物怎么可能偶然地和自发地存在。

那又怎样？是不是这样的事情只有在人类当中才会发生？的确，你会发现很多只是满足理性动物的特殊需要的东西，只存在于人类身上；但与此同时，你也会发现我们所拥有的很多东西同无理性的动物是一样的。那是不是说它们也能够理解所发生的事情呢？不！因为使用是一回事，而理解是另一回事。神需要动物，是因为它们能使用外部表象；而需要我们，是因为我们能对外部表象的使用进行理解。因此，对于动物来说，吃吃喝喝，繁衍生息，各自做自己范围之内的事情就足够了；至于我们，因为神已经将理解能力这样一个额外的天赋赋予了我们，所以仅仅做到这些事情是不够的，除非我们能够行为得当，处事有方，按着同自己的本质和构造相一致的方式行事，否则，我们将无法达到我们的目标。因为生物的构造不同，其工作的内容和目标也不同。因此，对于其构造只适合于“使用”的生物来说，起码的使用就足够了；但是对于具有能够理解使用的能力的生物来说，除非再附加上“行事得体”的原则，否则，他将永远无法达到自己的目的。那又怎样？神所构造的动物中，一个被吃，一个侍弄于农耕，而另一个出产奶酪，还有一个

则被派作某种别的相类似的用途；为了履行这些功能，它们需要什么来理解外部表象，并对其做出区分吗？神已经将人类带到了这个世界，并使人成为神自己和神的作品的一个观众——不仅是一个观众，而且还是一个解释者。因此，对人类来说，在无理性的动物行为的开端和终结之处开始和终止，是令人耻辱的；他从动物开始的地方开始，但是要在自然要求我们终止的地方终止。自然只有在达到沉思、理解以及一种和自然相一致的生活时才会终止。因此，请注意，不要让自己在还没有看到这些事物之前就死去。

你们都到奥林匹亚去看菲狄亚斯（Pheidias）的作品。^[27]你们当中的每个人都认为没有看到这样的景象就死去是一种不幸；可是当根本就不需要劳苦跋涉，在一个宙斯已经存在并出现在其作品里的地方，难道你却反而不愿意去看看这些作品并熟识它们吗？难道你们拒绝去认识你是谁，或者你为何降生，或者你领受视力的目的是什么吗？——但在生活中，会有很多不幸和艰难的事情发生。——可是难道在奥林匹亚这些事情就不会发生了吗？难道你就不会满头大汗了吗？难道你就不会被挤来挤去，进退维艰了吗？难道你就不会周身不自在了吗？难道下雨的时候，你就不会被浇个落汤鸡了吗？难道你就不会内心充满骚动、吼叫和其他诸种烦恼了吗？我想你会通过参观这个令人难忘的壮观雕像来平衡自己，忍受所有的这一切。可是，难道你没有领受过能够使你忍受所发生的一切事情的能力吗？难道你没有领受过宽宏大量吗？难道你没有领受过勇气吗？难道你没有领受过忍耐吗？如果我胸襟开阔，则对于可能发生的事情，我还有什么久久不能释怀的吗？还有什么能让我心神不安、愁眉不展或者让我觉得忧心忡忡吗？难道我不应该发挥我的能力，以便能够达到我所领受的能力的目的，反而对着已经发生的事情悲悲悼悼、伤心不已吗？

“你说的没错，可是我的鼻子正在流鼻涕啊。”奴隶啊，你的手是干什么用的？难道不是你用来擦鼻子的吗？“那么，在这个世界上有伤风流鼻涕的事是不是合理的呢？”——你还是把自己的鼻子擦擦吧，这不知要比你找茬好多少！你想，如果赫拉克勒斯（Heracles）没有遭遇到那些狮子、九头蛇、牡鹿、野猪和那些凶险残忍的人——他把驱逐和清除它们当成自己的使命，那他又算什么呢？如果这类东西一样也没有，那他所能做的会是什么？难道这还不清楚吗？他所能做的就是将自己裹在一张毛毯里睡觉。于是，首先，他不再是赫拉克勒斯，因为他将自己的一生都消磨在了一种奢华和安逸的睡眠当中；即使他是赫拉克勒斯，又有什么用？如果没有上述的环境和机遇激励和训练他，他的发达的肌肉和魁梧的身材，他的英勇、坚韧和高贵又有什么用？那又怎样？是不是说他就应该为自己准备好品格力量，然后从这里或那里找一头狮子、野猪和一条蛇怪，带到自己的国家来？这当然是愚蠢而疯狂的。但是，既然它们确实存在，并能够在这个世界上找到，那么它们就有可能被用于展示和训练赫拉克勒斯。

既然你对此已经有了认识，那么，你是不是也要对自己所拥有的能

力思考一番，然后说“哦，宙斯，现在，将你愿意带来的困难都带来吧；因为我已经有了你赋予我的能力，能通过处理所发生的事情来凸显自己”呢？没有，由于害怕某些事情的发生，你战战兢兢地坐着，悲悼伤心，并对其他正在发生的事情抱怨不已。接着是对众神进行谴责！对于这样一个卑鄙的灵魂来说，除了陷入彻底的不敬神，还能有什么其他结果？神不仅赋予了我们这些能力——用这些能力我们可以毫不卑贱或屈服，忍受所发生的一切事情，而且他还像一个好国王和一个真正的父亲，将这些能力毫无约束、强制和阻碍地赋予了我们；他已经将所有的事物都置于我们的控制之下，他甚至没有为自己保留任何阻止或妨碍的能力。可是，尽管你已经自由地获得了这些能力，你却不使用它们，也从来没有认识到你从他那儿领受到的是怎样的天赋才能，而只是忧伤地坐着，不停地抱怨；你们当中有些人对给予者视而不见，更不要说是对赐恩给你们的人表示感谢了，而另外一些人——这正是他们卑鄙的灵魂——则转而专事找茬，抱怨神。虽然我能向你指出你所具有的宽宏大量和勇气等天赋，可你能向我指出你能证明自己找茬和抱怨的合理性的禀赋吗！

7.关于歧义的前提、假言论证以及这类东西的使用

大多数人都没有意识到，对含有歧义的和假设性前提的论证的处理，对由质疑而推导出结论的三段论的处理，以及总的来说对所有这类论证的处理，对生活的义务是有影响的。^[28]因为我们对一切事情的研究，都是为了了解美好高贵的人是否可以从我们的研究中找到适合他们行为处事的方法和途径。人们说，好人或者不会就问题和答案进行争论，或者如果他要争论的话，那他也会轻易地在回答和提问中避开冒失和随意；或者，如果这两者他们也不接受，那他们就一定会赞同：必须对那些同问题和答案紧密相关的主题进行一些考察。

因为推理公开宣称的目标是什么？是表述真理，消除错误，对有疑问的情况悬置判断。那么，只学习这个是不是就够了呢？——够了，有人说。——那对于一个不想在花钱上犯错误的人来说，是不是告诉他为什么应该接受真币和拒绝假币就够了呢？——不够。——那还必须加点什么？哦，除了检验和辨别真假货币的能力之外，还能是什么？因此，在进行推理的时候，只有语词是不够的，难道不是吗？相反，难道不应该发展检验和辨别什么是真、什么是假以及什么是不确定的能力吗？——应该。——那除此之外，在推理方面，还可以推荐些什么？接受你所正确地假设的东西中推出的结论。在此，是不是只要知道这个特殊的事物就真的够了呢？不够，一个人还必须懂得一个事物如何会成为其他事物的一个结果，以及一个事物如何会有时起源于一个事物，而有时会起源于若干个结合在一起的事物。一个人也应该获得这样一种能力，难道这不是必要的吗？——如果他想在论证的过程中为自己进行明智的开释，如果他想的不仅仅是证明他所试图证明的每一个观点，而且还想理解那些正在进行证明的人的论证的话，以及如果他想不被那些好像正在证明某种东西的人所说的歧义的遁词所误导的话，结果，在我们中间，从此就兴起了一种对推理论证和逻辑类型进行研究，并对人类进行训练的科学，它表明自己是必不可少的。

但事实是，有些时候我们会从按照正确推理所假定的前提推出某某结论，尽管这个结论是错误的，但它却依然是一种推论。那我该怎么办？接受谬论？这怎么可能？那我是不是应该说：“假设这些前提，对于我而言，是不正确的推论呢？”不，这也是不允许的。或者我应该说“这不是从已经假定的前提所得出的结论”？但这也还是不允许的。那在这种情况下，我们必须做的是什么呢？难道不是这样吗？——即曾经举债的事实还不足以证明一个人仍然负债，我们必须再在此基础上加上这个人保持在负债中——也就是还没有还债——的事实。同样，我们可以说，我们先前已经接受某些前提，但是这并不足以逼迫我们接受其推理，不过，我们必须保持我们所接受的前提，而且进一步，如果这些前提从开

始到结束保持不变，那么，我们就必须遵守对其的承诺，并接受从它们那里推论出的东西；……^[29]因为从我们的观点看我们的思考方式，现在不是由这些前提推导出来的，因为我们已经放弃我们先前赞同的前提退出了。因此，对这种前提、对它们此类变化以及歧义的变形的考察，就是非常必要的，通过这种变化和变形，在问题提出的那一刻，或者在答案做出的那一刻，或者在推论得出的那一刻，或者在论证过程中其他相类似的某个阶段，这些前提的意义都改变了，从而使那些缺乏思考的人感到困惑，如果他们看不出顺着这些前提推出的是什么的话。为什么说这是必需的呢？为了我们能够在此情形下思考得当，而非冒失任意、糊里糊涂。

对于假说和假言论证，我们也应该同样如此。因为有时将某个假说作为下一步论证的垫脚石是很有必要的。那我们是不是因此就应该把每一个提出的假说都假定为是正确的呢？或者不是每一个？如果不是每一个，那该是哪个？当一个人已经假定一个假说是正确的话，那他是不是就必须永远遵守并维护这个假说，或者说，他在某个时候也可以放弃这个假说，而只是接受由这个假说所引出的结论，但却不会接受那些与之相反的结论？——是的。——可有人说：“如果你接受了一种含有可能性的假说的话，我就会迫使你接近一种不可能。”一个明智的人应该拒绝和这样的人进行论战，并避免和其展开论争和争辩吗？可是除了明智的人，还有谁能运用论证、精通问答，以宙斯的名义，还有谁能免于完全欺骗和自相矛盾的谬论？那他是不是应该进行辩论，但却不尽力使自己在论争中免于随意和冒失呢？如果他不这样做，那他还如何依旧是我们认为他所是的那种人？但是，如果没有在正式的推理过程中的训练和准备的话，那他将如何能够维持论证的连续性？让它们来证明他能做到这一点吧，让所有那些推测都成为多余吧；它们是荒谬的，是和我们关于“好人”的把握性概念相悖的。

在我们努力完善我们自己理性的时候，我们为什么还要好吃懒做、粗心大意、拖拖拉拉，寻找不肯劳作、不愿夜以继日苦干的借口？——我虽然在这些事情上犯了错，可我并没有谋害我自己的父亲，难道不是吗？——奴隶啊，在这种事当中，哪有一个父亲来让你谋杀？那我所做的是什么呢？你问。在这件事情上，你所犯的错误可能是那个唯一的错误。其实，这也是当鲁福斯指责我没有发现某个三段论当中的疏漏时，我对他所说的。“好了”，我说：“这并没有我把朱庇特（Capitol）神殿烧了那样坏吧。”可他答道：“奴隶啊，这个疏漏也就是朱庇特神殿。”或者说，难道除了放火烧朱庇特神殿和谋杀自己的父亲之外，就没有错误了吗？难道一个人冒失、愚蠢而随意地运用他所接受到的外部表象，不能理解论证、证明或诡辩——总之，不能在提问和回答的时候，看到什么是同自己的立场相一致或不一致，这些事难道就不是错误吗？

8.没有受过教育的人的推理能力并不总能免于谬误

一个人改变歧义的术语意义的可能方法和他改变有争议的论证和缺省三段论（enthymeme）^[30]的形式的方法一样多。以下面这个三段论为例：如果你已经借了钱，而且还没有还，那你欠我的钱；既然你没有借过钱，也没还过钱，那你不欠我的钱。没有人能比哲学家更适合于熟练地运用这些变化了。因为如果说缺省三段论是一个不完整三段论的话，那显然，接受过完整三段论训练的人完全有能力对付一个不完整的三段论。

那为什么我们要忽视用这种方式来训练我们自己，并进行相互训练呢？因为，如果没有接受过这些内容的训练，或者至少就我而言，由于尚未研究道德，所以，在走向美和好的过程中，我们依然没有取得任何进步。因此，假如我们也从事这个职业，那我们必须期待些什么呢？特别是由于这种职业不仅仅是一种使我们从那些更为需要的事物中退出来的附加的职业，而且还是一种提供自负和虚荣的特殊理由。因为论证和说服推理的力量是极为巨大的，特别是如果它沉溺于过度的训练和接受了某种来自语言的额外装饰。其理由乃是，一般而言，因为没有受过教育的人和软弱的人所获得的每一种能力对他们来说都是充满危险的，因为这些能力更容易让他们变得自高自大，夸夸其谈。怎样才能说服一个在这些能力方面优于他人的年轻人，不是变成这些能力的附属品，而是让这些能力变成他的附属品呢？如果有谁以非难的方式向这个年轻人提示其不足，并提醒他已经误入歧途的话，难道他不会将所有的这些理由全都踏在脚下，并神气活现、趾高气扬、大摇大摆地从我们面前走过，而毫无顺从之意吗？

那又怎样？难道柏拉图不是一个哲学家吗？是的，可难道希波克拉底（Hippocrates）不是一个医师吗？可你看他的自我表达是多么的流利呵。希波克拉底的自我表达如此的流利，是因为他是一个医师吗？你为什么要将并非由于什么特别缘故而结合在同一个人身上的事物相混淆？假如柏拉图英俊而健壮，我是不是就应该坐下来，努力使自己变得英俊或者健壮起来呢？因为我假设了对于哲学来说这是必需的——理由是因为某个哲学家既是英俊的，又是个哲学家，你是不是不愿意观察和辨别是什么真正使人们成为哲学家的东西，以及那些并非由于什么特别缘故而附属于哲学家的各种品性？那好，假如我是一个哲学家，你是不是就得像我一样是个瘸子？那该怎么办？我是在剥夺你的这些能力吗？当然不是！就像我也绝不会剥夺你的视觉能力一样。然而，假如你问我什么是一个人的“好”，那我所能给你的答案不会是别的，而只能是：好就是一种自由意志。

9.如何从“我们同神有亲缘关系”这个命题进而推出相关的结论？

如果哲学家所说的关于人类和神之间具有亲缘关系的话是真的，那么对于人类来说，除了苏格拉底所选择的道路之外，还有什么其他道路可供他选择吗？——当被问及他属于哪个国家的时候，苏格拉底从来都不说“我是雅典人”或“我是科林斯人”，而是说“我是一个世界公民”。你为什么不只是提及那个在你出生的时候，你那卑微的肉体被投放的角落，而偏偏要说自己是雅典人呢？或许是因为你认为这个地方具有更高的权威性，不仅包括了你自己的角落，而且还包括了你的家人，简言之，也就是你的族人和从你的祖先到你为止的所有人的发祥地；而你也正是由于此，将自己称为“雅典人”或“科林斯人”^[31]，这一点难道不是很清楚吗？那么，如果有这样一个人——他已经集中精力研究过了对世界的统治管理，并已经认识到了“在所有的统治当中，最伟大、最具权威和最广泛的统治是由人类和神所组成的统治”^[32]；而且不仅如此，他还认识到了生命的种子是从神那里传给我的父亲、我的祖父和所有产生和生长于地球上的事物的，但主要是传给理性的动物，因为就其本质而言，只有他们才能同神的社会相互统一，休戚与共，因为也只有他们才能借助于理性同神交织在一起——这个人为什么不能自称为世界公民？这个人为什么不能自称神之子？他为什么要对发生在人类当中的事情害怕不已？什么！难道同恺撒或同罗马的有权有势的人具有亲缘关系，不是就足以使一个人生活安然，免于耻辱，什么也不怕了吗？然而，神作为我们的创造者、父亲和保卫者，这倒不足以使我们免于悲哀和恐惧？——可是当我一无所有的时候，我将靠什么吃饭？有人问道。——当奴隶或逃亡者离开他们主人的时候，他们所依靠的是什么？是他们的土地、奴隶还是他们的金银器皿？不，他们只依靠他们自己；食物并不能使他们一筹莫展。而且，对我们的哲学家来说，是不是在他出国的时候，为了获得安全和饮食，他就必须真的得依靠他人，而不是自己照顾自己，就必须表现得比无理性的动物还要卑鄙和懦弱？要知道这些非理性动物中的每一种都不会缺少适合于自己的食物，也不会缺少与之相适应的合乎自然的生活方式的。

至于我，我想我这个老年人不应该坐在这儿，为你们出谋划策，要你们不要过分看低了自己，或者在涉及你们本人的争论中，不要持一种卑鄙或者可耻的立场；我倒是应该努力阻止你们当中的任何一位年轻人成为这样一种人——一旦他们认识到他们同神的亲缘关系，以及我们身上好像套着这些枷锁——肉体、财产和任何对我们的生活必不可少的东西，以及让我们流连忘返的东西，这时，他可能会想将所有的这些东西都当作沉重、痛苦和无益的东西丢掉，返回自己的“亲族”〔神〕那里去。然而，这正是你的老师和教练所必须负起责任从事的斗争；就你而

言，你会到他那里去说：“爱比克泰德，我们已无法再忍受被这个卑微的肉体所囚禁了：给它吃，给它喝，让它休息，帮它清洗；更要命的是，因为它的缘故，我们不得不和这样或那样的人交往接触。难道这些东西对我们来说不是无关紧要——事实上，是毫无意义——的吗？难道死亡是恶吗？难道我们在某种意义上，我们不是同神相类似吗？难道我们不是从他那里来的吗？请允许我们回到我们来的地方吧；请允许我们最终从这些束缚和压制我们的枷锁中解脱出来吧；这里有的只是强盗和窃贼、法庭和那些被称为暴君的人；因为卑微肉体和其财产的缘故，他们认为他们对我们拥有某种权利；请允许我们向他们指明他们对任何人都没有权利吧。”对此，我的回答是：“朋友，听神的吩咐吧。当他发出指令，让你免于这一义务的时候，你再离开并动身回到他那里去；但眼下，就请忍着待在这个他已经为你安排的位置上吧。事实上，你待在这个位置上的时间是很短暂的，而且对于拥有你这样的心态的人来说，这也是很容易忍受的。因为对于已经如此轻视肉体及其财产的人来说，暴君、窃贼或法庭还有什么可怕的？待着吧，别自行离开了，那是毫无理性的。”

老师应该将诸如此类的内容教给具有良好的自然才能的年轻人。但现在的情形是什么样的呢？老师是一具行尸走肉，而你们亦是一群行尸走肉。一旦今天吃饱了，你们就会为明天吃什么而长吁短叹。奴隶啊，如果你得到了它，那你就吃；如果没有，那就离开；门是开着的。为什么要悲哀？还有什么流眼泪的时间吗？什么事值得阿谀奉承？一个人为什么要嫉妒另一个人？他为什么要羡慕拥有巨额财产的人，或者被安排在权力位置上的人，特别是如果他们既强壮又易怒？因为他们与我们何干？他们有权力去做的事情，是我们并不关注的事情；而我们关心的事情，是他们没有任何权力的事情。对于有这样心态的人，谁还能统治他呢？

关于这样的问题，苏格拉底是怎么认识的？哦，当然就像一个确信自己与神亲近的人所应当认识的那样认识了，还能与此不同吗？“如果你们现在告诉我”，他说：“只要你不再从事你一直在进行的讨论，也不再打扰我们中间的青年或老人，我们就宣布你无罪。”那我的回答将是：‘如果你们这样想，那只会是你们自己滑稽可笑——你们认为，假如你们的将军给我安排了一个岗位，我就应该坚守这个岗位，而且宁可选择千百次地死，也不能将其抛弃。可是如果是神给我们安排了一个岗位和某种生活方式，我们反倒应该将其抛弃。’”^[33]这才是所谓“人真正是众神的亲族”的话的真正意义。可是我们却把自己看成好像只不过就是些肚子、肠子和生殖器而已，这仅仅是因为我们拥有恐惧和欲望，并对那些在这些事情上有权帮助我们的人阿谀奉承，并对他们心存畏惧。

有个人要我代他给罗马写一封信。他现在遭遇到了大多数人认为是不幸的事情：他先前曾经拥有过显赫的地位和大量的财富，但他后来丧失了一切，从那之后他就一直生活在这里。^[34]我代他用一种谦卑的措辞写信。但读过之后，他把信还给了我，并说：“我想要的是你的帮助，

而不是怜悯；我的困境并非一种恶。”鲁福斯也同样如此，为了考验我，他常常对我说：“你的主人^[35]将对你做某某事。”当我回答说“许多人都这样”的时候，他回答道：“那又怎样？难道当我能从自己身上得到同样的结果的时候，我还要去祈求他吗？”^[36]因为事实上，努力从他人那里获得能从他自己身上获得的东西是愚蠢的，而且也是多余的。因此，既然我能从我自己身上获得灵魂的伟大和品格的高贵，那么，难道我还要从你那儿去获得农场、金钱或者某个职位吗？决不！我将不会无视自己所拥有的东西的。但当一个人既懦弱又卑鄙的时候，那还能为他做什么，除了像我们代一具死尸写信似的代他写信：“请将某某的尸体和一品托^[37]卑微的血给我们吧。”^[38]因为这样的一个人真的不过是一具尸体和一品托卑微的血，除此之外，他什么也不是。但是，如果他不仅仅是如此，那么他就应该认识到，一个人不会因为另一个人的缘故而不幸。

10.论罗马那些一心想高升的人

如果我们哲学家能够像罗马的长者们专注于他们的工作一样，积极而热情地专注于我们的工作的话，我们可能也会因此而取得某些成就。我认识一个比我年长的人，他现在在罗马掌管着谷物供应。^[39]当他从流放地回来，经过这里的时候，我记得他在痛骂自己先前的生活，宣布自己未来生活的时候，曾经说过：假如他能回到罗马的话，他将在安宁恬静中独自度过残生。“因为留给我的时间是多么的少啊！”我跟他他说，你不会做到的，只要一闻到罗马的气息，哪怕仅仅是一丝气息，你就会把这一切统统忘掉。而且如果一旦被允准进入宫廷的话，我又说道，你将因此而变得心花怒放，感谢神，并奋力挤到里边去。“如果你发现我，爱比克泰德”，他说：“跨进宫廷半步的话，那就随你怎么看我。”哦，他是怎么做的？就在到达罗马前，他接到了恺撒的信函；一接到这封信函，他就把自己先前所有的决定全都抛到了脑后，而且从此以后大肆聚敛钱财。我真希望现在站在他身边提醒他经过这里时所说过的话，并告诉他说：“比起你来，我是一个聪明的多的预言家！”

那又怎样？我说过人是造出来无所作为的吗？^[40]绝没有！你怎么能说我们哲学家对国家事务不积极呢？比方就拿我来说吧，只要天一亮，我就简要地想一下今天必须把哪个作家读一遍。^[41]然后又立即对自己说：“某某怎么读，难道真的会对我有什么关系吗？我选择要做的第一件事就是再睡一会儿。”然而尽管如此，在哪些方面，其他人所从事的职业在什么方面可以和我们所从事的职业进行比较呢？如果你注意观察他们做什么，你就会明白。因为他们所做的，除了整日地算账、争吵，为了一点儿谷子、一点儿土地和类似的物质利益而斤斤计较之外，还能是什么呢？你想想，这两样事情一样吗？一件事是从某人那儿收收陈情书，然后读一读，“我恳请您核准我出口少许的谷物”；另一件事是，“我恳请你向克吕西玻学习，弄明白管理宇宙的是什么？理性动物在宇宙中的地位如何？同时也思考一下你是谁？以及你的善与恶的本质是什么？”后者跟前者一样吗？它需要相同的学习吗？如果忽视了这一种，难道也与忽视了那一种一样令人羞耻吗？那又怎样？是不是只有我们哲学家才会遇事漫不经心、昏昏欲睡呢？不，倒是你们年轻人更容易这样做。因为，你瞧，我们老年人看到你们年轻人娱乐的时候，就渴望能够参与到你们当中去一同娱乐。不仅如此，如果我看到年轻人头脑清醒并渴望与我们一道研究的话，我会更加渴望自己能够加入他们严肃认真的追求当中去。

11.关于亲情

有一个文官前来看望爱比克泰德，爱比克泰德在问了他一些具体事情之后，问他是否有孩子和妻子，那个人回答说，有；爱比克泰德进一步问道：那你对婚姻的体验是什么？——不幸，他说道。爱比克泰德问道：怎么会这样？因为人们结婚生子当然不是为了不幸，而是为了幸福的缘故。——可是就我而言，那人答道，对于我的小孩，我是如此的感到不幸，以致就在最近我小女儿生病，被认为病危的时候，我连守候在她的病床前都无法忍受，而是起身逃走了，直到有人带信给我说她又好了起来。——那你认为自己当时这样做对吗？——我当时那样做是自然而然的，他说道。——但事实上，爱比克泰德说道，你必须首先让我相信你当时那样做是“自然而然”的，然后我才会使你相信，无论做什么事情，只要和自然一致，就是做得对的。——那个人说道：这就是我们所有的或者至少是大部分父亲的感受方式。我并不否认你的观察，爱比克泰德答道，也不是说没那事，因为我们争论的要点是另外一个：这样做对不对？按你的推理方法，我们将不得不说肿瘤是为了有益于躯体而产生的，而其原因仅仅是因为它们存在；简言之，就是错误也是合乎自然的，而其原因仅仅是因为实际上我们所有的人——至少是大部分人——都会犯错误。所以，你能向我说明你的行为如何是和自然保持一致的吗？——不能，那人说道，但你能向我说明我那样做怎么就与自然不一致，并且做得不对吗？爱比克泰德说道：好吧，假如我们现在探讨的是白色的和黑色的物体，我们应该运用什么标准来对它们进行区分？——视觉，那人说道。——假如是冷的和热的，硬的和软的物体呢，用什么标准？——触觉。——很好，既然我们争论的是与自然相一致的事物和做得对与不对的事物，那你认为我们应该采用什么样的标准呢？——我不知道，那人说道。——一个人不知道区分颜色、气味还有滋味的标准，可能不会给他造成严重伤害，但是一个人不知道什么是好事和坏事，什么是与自然一致和不一致的标准，你还会认为它所造成的只是轻微的伤害吗？——正相反，那正是真正的最大的伤害。——那好，请你告诉我，是不是某些人认为好的和合适的事物，就是被正确地认为如此的事物。能不能认为那些犹太人、叙利亚人、埃及人和罗马人所持的所有关于食物的观点，都是对的？——那怎么可能？——我想这必然是绝对无疑的：如果埃及人的观点是对的，那其他人的观点就是错的；如果犹太人的观点是有根有据的，那其他人的观点就是无根无据的。——是的，当然。——只要有无知，也就缺少知识和缺乏对必不可少的事物进行说明和教育。——对此，那个人表示赞同。——既然你，爱比克泰德说道，对此已经有所认识了，那你将来就不要再研究别的问题了，也就不要再关心别的事情了，而只需要关心当你掌握了什么是和自然相一致的标准之后，如何运用这些标准来对每个特殊事例做出决断。

但眼下^[42]我只能给你如下的帮助，好让你得到你所欲求的东西。

在你看来，亲情是不是既与自然相一致，也与美好相一致？——当然。——还有呢？当亲情和自然相一致并且是美好的时候，有没有这种可能：合乎理性的并非是好的。——绝不可能。——那有没有这种可能：合乎理性的就不是与亲情冲突不一致的？——我想，不是的。——否则，当两个事物相互矛盾并且其中一个与自然相一致的时候，另一个必然就会与自然相反，难道不是这样吗？——正是这样，那人说道。——那我们是不是就可以因此而自信地断言，无论什么事物，只要我们发现它在具有亲情的同时也合乎理性，那就是对的和好的。——我赞同，那人说道。——还有呢？我想你不会否认：在孩子生病的时候，自己离去而将孩子丢下不管，至少是不合乎理性的。但我们还得考虑这样做是否就是有亲情的。——是的，我们得考虑这个。——既然你疼你的孩子，那当你离去，把她丢下不管的时候，你做得对还是错呢？难道她母亲对她没有亲情吗？——正好相反，她有。——那她是应该，还是不应该把孩子丢下不管呢？——不应该。——保姆呢？她爱这个孩子吗？——她爱，那人说道。——她是不是也应该把她丢下不管呢？——绝对不应该。——那学校的老师呢？他不爱这个孩子吗？——他爱。那他是不是也应该走掉并丢下她不管，从而使得她由于你们这些她的父母和那些照管她的人的伟大的亲情而变得孤苦伶仃、无依无靠呢？或是让她在那些既不爱她也不关心她的人的臂弯里死掉呢？——绝不！——如果一个人由于自己的亲情的缘故而认为某一行为只适合于自己，而不允许和他有同样多的亲情的其他人同样这么做，这岂不是既无情，也不公平吗？——是荒谬。——那好，如果得病的是你，你愿意你的亲戚，包括你的孩子和妻子，用这样一种方式，就是把你丢下不管的方式，来表达他们对你的亲情吗？——绝对不愿意。——那你愿意他们用过度的亲情来爱你吗？就因为这个，你总是被一个人丢在病中，无人问候？或者正因如此，你宁愿被你的仇敌所爱——如果可能——而被他们把你一个人丢下不管？如果这就是你祈愿的东西，那留给我们的结论只能是一个，就是你的行为，最终，还根本算不上是一种有亲情的行为。

那么，是不是根本就没有什么驱使和引诱你把你的孩子丢下不管的动机呢？可这如何可能？这个动机应该类似于迫使有个在罗马玩跑马的人在他所下注的马跑来的时候，将他的头蒙起来的那个动机。——如果他所下注的马出乎意料地赢了的话，那周围的人将不得不把浸了水的海绵覆在其身上，好让他从昏厥中苏醒过来！这是什么动机？或许，现在对此做一个科学的解释还不是时候；但这已足以让我们相信，如果哲学家所说的话是可靠的话，那我们就不应该再在我们之外的地方去寻找动机，在所有的事例当中我们做一件事情或不做一件事情的原因，我们说或不说一些事情的原因，我们欢欣鼓舞或垂头丧气的原因，我们避免或追求一些事情的原因，全都是一个相同的事物——这个事物也恰好就是我和你行动的原因；也就是你来看我，坐在这儿，进行倾听的原因，也就是我说了上面这些事情的原因。那它到底是什么呢？除了我想如此做之外，还能是别的東西吗？——不能。——假如我们早就打算要做某件别的事情，那除了我们想这样做之外，我们还能做什么别的吗？毫无疑

问，就阿基里斯（Achilles）而言，他之所以要悲伤，原因就是因为他想悲伤，而不是因为帕特罗克卢斯（Patroclus）之死（因为对别人来说，当他们的志同道合者死的时候，他们是不会这样做的）。就你那几天的情形而言，你逃走的原因仅仅是因为你想那样做；在别的时候，如果你和她待在一起，其理由也仅仅是因为你想和她待在一起。现在你想回罗马去，因为你想这么做；如果你改变了主意，想到某个别的事情，你就不会走了。总之，决定我们做还是不做每件事情的原因，既不是死亡，也不是流放和艰辛以及诸如此类的事情，而仅仅是我们的观点和我们的意志的决断。

就这一点而言，我说服你了没有？——你说服我了，那人说道。——因为在每个事例当中，其原因都是这样的：同样地，结果也是如此。那好，从今天起，无论我们什么时候做错任何事情，我们都要把原因归之于引导我们这样做的意志决断，而不是其他。我们将努力以比消灭和铲除我们身上的肿瘤和脓疮更加认真的态度，去消灭和铲除产生在我们身上的肿瘤和脓疮的原因。我们将以同样的方式宣布，我们各种善行的原因也都是这同一个事物。我们将不再把任何对我们来说是不幸遭遇的原因归咎为奴隶、邻居、妻子或者孩子。因为我们已经被说服：除非我们断定事物是如此这般之外^[43]，否则我们将不会做出与之相应的行为。我们自己而不是我们自己之外的事物，乃是我们决断去赞成或者反对某事的主人。——正是这样，那人说道。——因此从今天起，我们将要对其本性和状态进行研究和审视的事物将不再是我们的农场、我们的奴隶，也不是我们的马匹和我们的狗，而仅仅是我们的意志决断。——希望如此，那人说道。——你应该明白，如果你要是真的想对你自己的意志决断进行检验的话，你就必须经常去学校——尽管所有的人都嘲笑这种动物。可你我都知道要做到这一点绝非一时一日之功。

12.关于知足

关于众神，有些人说，神根本就不存在；而另外一些人则说，神的确存在，但是无所作为，无所偏好，并不预知；而第三种人则认为神不仅存在，而且还进行预知，只不过它只对重要的和天国的事物才进行预知，而绝不对地上的事物进行预知；而第四种人则认为，神也对地上的事物和人类的事务进行预知，只不过他总是以概括的方式，而不是对单个的个人进行特别的预知罢了；而第五种人——奥德赛和苏格拉底属于这类人——则称：

即使我的一举一动，也无法瞒过您！^[44]

既然如此，我们首先要对所有这些陈述逐个进行一番研讨，以确定其是否真实合理。如果众神不存在，追随众神如何可能成为一个终极目的？如果他们确实存在，却不关心任何事情，这种观点又如何会真实合理？如果他们确实存在，而且进行关怀，但神却不和人沟通来往，是的，以宙斯的名义，我个人就没有得到过任何信息——这种观点又如何还会真实合理？因此，一个美好高贵的人，在他使自己的意志服从宇宙整体的管理者之前——就好像一个好的公民在服从国家法律之前——必定要对所有的情况都做一番调研。一个正在接受教育的人，应该抱着这样一个目的去获得他所接受的教育，即：“我如何能够在每件事情上都追随众神？我如何能够对众神的管理表示满意？以及我如何能够变得自由？”因为能够使所有的事物都按照自己的自由意志发生，无人可以对其进行压制的人，就是自由的人。那是不是说自由就是疯狂？绝不是！因为疯狂和自由彼此不相容。“可我想的是无论在什么情况下，我都能拥有在我看来是最好的东西，而不管它到底是什么。”那你一定是疯了，你忘乎所以了。难道你不知道自由是一种崇高而宝贵之物吗？对我来说，随意地去欲求在我不经意间看来好像是最好的事情的发生，不仅是向不高贵，而且甚至是向最高的羞耻的危险靠近。在书写时，我们应该怎么做？我是不是可以由着自己的意愿去写“Dio”的名字呢？不，我被教育要努力按照其应该书写的样子去书写。那对于音乐，我们又该怎么办？完全一样。总而言之，在凡是涉及技艺或科学的地方，我们该怎么办？完全一样。可是如果任何知识都只是为了迎合每个人的一时兴起的念头的話，那这些知识都将毫无用处。难道恰恰唯有在所有事物当中最重要也是最高尚的自由上面，我反倒可以进行随意的欲求？绝对不是。相反，教育恰恰就在于让人虚心按照每个事物所发生的样子来进行正确的欲求。那它们是如何发生的呢？按照他（神）已经命定好了的那样。他已经命定了冬夏、多寡、善恶和诸如此类相反相成的事物的存在，为的是整体的和谐，此外，他还赋予我们每个人一个躯干和四肢，以及财产和同伴。

因此，要想关注这种命定，我们就必须接受教育，目的不是为了改

变事物的构成，——因为我们并没有被赐予这样一种能力，而且它也不会因此而变得更好，——而是为了在看到我们周围的事物本来的样子和它们的本性之后，我们能够就我们自己来说，使我们的意志和所发生的事情和谐一致。因为，瞧，我们能脱离人类吗？那怎么可能？如果他们和我们联系在一起，我们能改变他们吗？谁给过我们这个能力？那么，留下来的选择是什么？或者说我们所能找到的和他们共处的方法是什么呢？有种方法是，当他们按照看起来是对他们最好的方式进行活动时，我们却依然可以使自己保持在与自然相一致的情境中。但是你缺乏耐心、脾气暴躁，如果你是独自一个人，你把这叫作孤独；如果是和众人在一起，你又将其称为阴谋家和强盗，你甚至还对自己的父母、孩子、兄弟和邻居吹毛求疵。然而，当你一个人独处的时候，你应该将其称之为安宁和自由，而且应该把自己看作仿佛是众神一样；当你和许多人在一起的时候，你不应该将其称作一群暴众，或是一种喧闹和一件令人厌恶的事情，而是应该把它看作一次盛宴和一个节日。这样，你就能够心满意足地接受所有的事物了。

那这些不能接受现存事物的人会遇到什么惩罚呢？这些人将依然故我。一个人脾气暴躁是不是因为他是独自一人的缘故？那就让他孤独下去吧！他是否对其父母脾气暴躁？那就让他做一个逆子而悲伤吧！他是不是对他的孩子脾气暴躁？那就让他做一个坏爸爸吧！“把他投入监狱。”哪一种监狱？就是他现在待着的地方，因为他在那儿违背了自己的意志。人在哪儿违背了他的意志，哪儿就是他的监狱。正如苏格拉底并不在监狱中一样，因为他是自愿待在那儿的。“哎哟，我的腿为啥要瘸呢！”奴隶啊，你是不是会就因为一条卑微的腿而谴责整个宇宙呢？难道你不愿意把它作为一个送给整体的免费礼物？难道你不愿意将其放弃吗？难道你就不能欣然地让它听从于它的给予者吗？你是不是因宙斯的命定而愤怒暴躁？这些命定是由宙斯和命运女神共同规划和命定的，他们共同纺织了你的生命之线。难道你不知道和整体相比，你是多么渺小的一部分吗？我说的是肉体；因为说到理性，你既不比众神低，也不比他们少。理性的伟大既不是由长度，也不是由高度来决定的，而是由它的意志决断来决定的。既然如此，难道你不愿意把对你来说是好（善）的东西放置在这样一个地方吗？——在那里你和众神是平等的。“我是一个可怜的人，因为我有这样的爹妈！”噢，那你是否可以被允许走上前去做出选择说：“让某某男人和某某女人此时此刻进行交媾，然后我就会出生吗？”你不会被允许这样做的。你的父母必须先于你而存在，然后你才能按照你出生的那样出生。那是什么样的父母呢？就是他们是什么样就是什么样的那种。然后呢？既然他们是这样，那对你是不是就没有任何补救了呢？这么说吧，假如你不知道自己拥有视觉能力的目的是什么，如果有人把某种色彩带给你眼前，而你却闭上双眼，那你将是不幸的和不可救药的。而另一方面，既然你对每一个可能发生在你身上的事情能用心灵的伟大和品格的高贵来加以运用，而你却对此一无所知，难道不是更加不幸和可悲吗？当和你所拥有的视觉能力相称的事物来到你面前的时候，你原本应该睁大眼睛，认真辨析，可恰恰就在这个时候，你却

把这个能力给赶跑了。难道你不应该更加感谢众神？因为他们使你高于所有他们没有让你控制的事物之上，并只让你对自己控制之下的事物负责吗？众神并没有要你为你的父母负责，众神也没有要你对你的兄弟负责，众神也没有要你对你的肉体、财产，还有生死负责。众神给你的责任是什么呢？只有一件在你控制之下的事情——对于正确地运用表象负责。既然如此，那你为什么还要让自己在那些不要自己负责的东西上流连忘返呢？真是庸人自扰。

13.怎样做才能使每件事情都合乎众神之意

有人问爱比克泰德，怎样用餐才有可能合乎众神之意。爱比克泰德答道，如果能够举止得体、神态端庄、有礼有节地用餐，难道这不就是合乎众神之意吗？如果你要了热水，但仆人却没有理睬你；或者假如他确实听到了你的吩咐，但拿来的却是温水；或者假如你在屋子里连他的人影都找不到，而你却能强压怒火不发作，难道这不就是合乎众神之意吗？——可谁受得了像这个仆人一样的人啊？——奴隶啊，难道你连自己的兄弟都忍受不了吗？他的祖先是宙斯，他和你一样，也是在自然播种时从同一粒种子中诞生的儿子。只不过你被安置在一个高于他的位置上，你马上就称王称霸起来了？难道你忘了你是谁？你统治的又是谁？他们是你的同族；从本性上说，他们是你的兄弟，是宙斯的苗裔！——可我有他们的卖身契，而他们却没有我的。——但是你知不知道，你这是在把自己的目光转向何处？是转向尘世，是朝向绝境，是盯着我们可鄙的法律、死亡的法则，而不是看着众神之法。

14.神俯察万民

有人问爱比克泰德，如何才能使一个人相信他所做的每件事情都逃不过神的眼睛？爱比克泰德答道，难道你认为万事万物不是一个被联结在一起的整体吗？我认为是，那人说道。那好，可你难道会认为世上的事物不会感受到天上的事物的影响^[45]吗？我认为会，那人答道。——因为否则的话，一切怎么会做到如此秩序井然，就像神命安排过一样呢？他让植物开花，植物就开花，让它们抽芽，它们就抽芽，让它们结果，它们就结果，让它们成熟，它们就成熟；而且让它们落果落叶，自我收拢，复归宁静休憩，它们就（落果落叶，自我收拢，）复归宁静休憩。再者，当月亮盈亏、太阳升落的时候，我们能看到地面上发生着如此巨大的，而且是朝着自己的对立面所进行的转变；如果不是神命，这又是怎么发生的呢？植物和我们的肉体同整个宇宙是不是非常紧密地联结在一起？它们是不是都内在地受到其深刻的影响？难道我们的灵魂不更是如此吗？如果我们的灵魂和神（宙斯）联结在一起，而且结合在一起，作为其存在的一部分，难道他会察觉不到我们的每个动作作为他自己的一个动作即和他联结在一起的一个身体的动作吗？然而尽管如此，你却拥有思考自然的安排和神圣的事物当中各个不同事物的能力，以及思考人类事务的能力；还有在感官和理智两方面同时被成千上万的事物所感动的能力；你可以赞成某些事物，同时又反对另外一些事物，或者悬置自己对它们的判断；在你自己的灵魂内部，你看守着如此多的来自纷繁多样事物的表象，正因为受到了这些表象的感动，你的心思才落在了和早先形成的相一致的观念上，结果你就这样从成千上万的事物当中一个接一个地获得并保持了各种各样的技艺和记忆。你尚且能做那么多事情，难道神不能俯察万物，并与之同在，而且与它们进行某种沟通交往吗？太阳可以将宇宙的大部分照亮，而只将一块不会比地球所投下的阴影更大的空间留在黑暗当中；然而，创造太阳的是神（宙斯），推动其旋转的也是神，同整体相比，太阳只不过是神^[46]的很小的一部分，难道神会对万事万物无法察觉吗？

然而，那人说道，我无法一下子理解所有的这些东西。——可有谁说拥有和宙斯一样的能力呢？然而，神还是给每个人安排了一个特有的“护灵”作为保护者，并且把每个人分别托付给它们；这个保护者是永远不会睡觉，不会上当受骗的。因为假如神要对我们每个人都进行托付的话，他还能把我们托付给什么比这个更好、更谨慎的保护者吗？所以，当你关上门，使里面变得一片漆黑的时候，请记住，永远不要说自己是独自一个人，因为你并非独自一个人；是的，神也在里面，你自己的护灵也在里面。为了了解你在做什么，他们需要什么样的光吗？是的，对这个神，你也应该发誓效忠，就像恺撒的士兵对恺撒所做的那样。尽管他们都是为了钱而被雇佣来的，但是他们却发誓要将恺撒的安全看得高于一切。而你被看作配得上接受这么多和这么巨大的祝福，难

道你不愿意发誓，或者说发誓之后不愿意遵守誓言吗？你会发什么样的誓？无论在什么情况下，永不违逆，永不控诉，永不对神所赋予的东西吹毛求疵，凡遇到不可不为之事或不可不受之苦，永不逆志反叛。恺撒的士兵的誓言如何能和我们的誓言相提并论？那些人发誓永远不会把旁人的荣誉看得比恺撒的高；而我们则发誓要使我们的荣誉高于其他一切事物。

15. 哲学承诺什么

有人向爱比克泰德请教：他如何才能说服他的兄弟不再生他的气。爱比克泰德答道，哲学并不向人承诺帮他获得任何外在财物。否则，它将不得不承担起不在其正当范围之内的事物。因为就像木头是木匠的材料，青铜是雕刻家的材料一样，每个人自己的生活就是他自己生活技艺的材料^[47]。——那我弟弟的生活呢？——他的生活当然也就是他自己生活技艺的材料。至于你自己的生活技艺的材料，你认为应当归之于诸如农田、健康和美誉这些外在的领域。可是，对于这些事物当中的任何一个，哲学都不予以承诺，它只承诺：“无论在什么情况下，我都将使主导原则^[48]保持在和自然一致的状态。”——是谁的主导原则？——“就是我所是的那个人的主导原则。”——那我如何才能够使我的兄弟不再对我发怒呢？——把他带到我这儿来吧，我会告诉他的。但是关于“他”的愤怒的问题，我对“你”却无可奉告。

当请教爱比克泰德的人表示：我想知道的是，就算我的兄弟拒绝和我和解，我如何能够依然做到和自然相一致。爱比克泰德答道：伟大的事物是不可能一蹴而就的：哪怕是一串葡萄或者一个无花果。如果你现在对我说：“我要一个无花果。”那我将答复你：“那需要时间。”首先得让树开花，然后才能结出果实，最后还得等果子成熟。既然连一棵无花果树的果实都无法立刻成熟，那你还会奢望在这么短的时间内，如此轻而易举地获得一个人的精神果实吗？别抱什么指望了，我已经告诉你了。

16.关于神之天意

人们对其他动物表示惊奇：自然已经为它们准备好了一切，提供了它们躯体所需要的东西——不仅吃的和喝的，还有躺卧用的草垫，而且它们不需要鞋、床单和衣服，而我们却需要这些东西。但是这并没有什么好大惊小怪的，因为动物并非是为了自己的缘故而生的，而是为了服务而生的。所以，如果它们被造出来还需要那么多东西，那它们就没有任何好处了。想想看，假如我们不仅要为我们自己操心，而且还要为我们的羊和驴操心，操心如何给它们穿衣穿鞋，以及找吃的、找喝的，那将对我们意味着什么；正如一群已经全副武装，整装待命，站在他们将军面前的士兵，如果他们的军团长不得不再来回地为其军团的士兵整装穿鞋的话，那将是件多么令人吃惊的事情；因此，动物是为服务而生，准备着为人所使用的，所以，自然使得动物一切就绪，配给完备，不需要任何进一步的照料。这样，就是一个小孩子都能用一根木棍驱赶一个羊群。

但事实是，起初，我们并没有因为神赐予我们这些动物——这些我们不必像照料自己那样照料它们的动物——而对神表示感谢，反而为着自身的缘故而不断地抱怨神！然而，以宙斯和众神的名义，自然的一个礼物就足以使虔诚可敬、懂得感恩的人感知到神的天意安排。不必跟我说什么伟大的事情了，就拿牛奶产自青草，奶酪出自牛奶这个简单的事实来说吧，是谁创造或者设计了这些事物？“没有人”。有人说。呵，人类的无知和无耻是何其的深啊！

来，让我们先把自然的主要作品放在一边，单就她顺手所做的一些事情做一番考量吧。有什么比下巴上的胡子更没用的东西吗？嗯，那又怎样？难道自然没有用一种可能是最妥帖的方式使用过这些胡子吗？难道她没有用这些胡子区别过男人和女人吗？难道我们每个人的天性不是隔着老远就高声喊道“我是男的；把我当作男人接近我，和我说话吧；别问什么别的，就看这个标志”吗？再者，就女人而言，正如自然在其声音里混入了某种比较柔软的音调一样，自然也将胡子从其下巴上拿掉了。而你却说，不是这样；与此正好相反，人这种动物本应该不带任何区别特征，我们每个人都应该用言语来声称：“我是男的。”不。这个标志是多么的美观、妥帖和尊贵啊！比起公鸡的鸡冠来，它不知道要美观多少；比起狮子的鬃毛来，它不知道要高贵多少！因此，我们应该保留神已经赋予我们的这些标志，而不应该将其丢到一边：我们不应该把以这种方式区分开的性别混淆起来。

神的天意安排只有这些吗？不，用什么样的语言可以充分地表达对所有这些赐予所应得的赞美，或是对其有深切的体认呢？如果我们尚未丧失头脑的话，那么除了歌颂和称赞神明、详述其恩德之外，我们还能公开地或在私下里做其他事情吗？难道我们不应该在刨地、耕耘、吃饭

的时候，吟唱对神的赞美诗吗？“伟大属于神，他为我们提供了各种工具，这些工具能耕种土地。伟大属于神，他赋予了我们一双手、吞咽的能力和肚肠，以及在不知不觉长大的能力和熟睡时依然能够呼吸的能力。”这就是我们每时每刻都应该吟唱的内容；而首先要吟唱的最庄严和最神圣的赞美诗则是，神赋予了我们理解这些事物和遵从理性之路的能力。那又怎样？既然你们大部分人已经变得盲目无知，难道不应该有个人为你们履行这个职责，代表你们的所有人吟唱对神的赞美诗吗？啊，我这样一个老瘸子，除了吟唱对神（宙斯）的赞美诗之外，还能做什么？如果我真的是一只夜莺，我将像一只夜莺似的歌唱；如果我是一只天鹅，我将像一只天鹅似的歌唱。然而事实上我是一个理性的存在，因此我必须吟唱对神的赞美诗。这是我的职责；我将履行它，而且只要我被安排在履行这个职责上，我就不会抛弃它；我劝你们和我一道唱这同一首歌吧。

17. 必不可少的推理技艺

既然理性可以分析和完善任何其他事物，那么理性本身不应该不可分析。我们应该依靠什么来对其进行分析呢？显然，或者是依靠理性本身，或者是依靠其他事物。无疑地，后者或者是理性，或者是某种比理性更加高的东西（但是这是不可能的）；如果是理性，那谁又将分析这个理性呢？因为，如果这个理性能够自己分析自己，那我们开始时的理性同样也能够自己分析自己。如果我们的每一步都要诉诸其他事物的话，那么我们的分析过程将会没完没了，永无宁息。^[49]

“是的”，有人说，“然而，比逻辑研究^[50]更为紧迫的需要是（对我们的意志决断的）治疗等事情。”你愿意就此听些别的东西吗？很好，请听。假如你对我说“我不知道你的论证是真还是假”，或者假如我用了一些具有多重含义的术语，而你却对我说“请区别一下”，则我将不再容忍你，而是告诉你：“不，我们有更为紧迫的需要。”我想这就是为什么斯多亚派哲学家们将逻辑放在首要位置的原因；正如我们在测量谷物时，首先要检验测量标准一样。如果我们不首先确定什么是“模丢”（modus），^[51]什么是磅秤，我们将如何能够称量东西？因此，就目前我们所探讨的领域而言，如果我们忽略了对判断其他事物的标准的彻底认识和理智性把握——用这些标准我们可以彻底地认识这些事物——那我们还能够获得对世界的其他事物的理智的把握和彻底的认识吗？我们如何可能做到这一点？“你说的没错”，有人对我们说道，“可模丢是用木头做成的，它不能结果实”。的确如此，可我们能够称量谷物正是全凭了这个东西。“逻辑也不能结果实。”关于这个话题，我们将稍后予以辨别；然而只要对此表示承认，就足以证明逻辑的能力了：辨析和检查其他事物——正如某人所说的，对其进行称量。是谁说的呢？仅仅是克吕西玻、芝诺和克里安提斯吗？难道安提司底尼斯（Antisthenes）没有说吗？而这又是谁写的：“教育从检查术语开始？”难道苏格拉底^[52]没有说过同样的话吗？色诺芬写道，苏格拉底总是从检查术语开始。他对于每一个术语都要问一问：“这是什么意思？”

那你所取得的重大而令人称美的成就难道仅仅是对克吕西玻的理解和解释的能力吗？谁说的？你所取得的令人称美的成就是什么？对自然之意志的理解。很好；你能靠自己将其全部理解吗？如果这是真的，你还需要什么？因为如果“所有的人犯错都不是出于本意”^[53]这句话是真的，而且你还懂得这个道理，那你做的总是对的，也当属必然。然而宙斯啊，请你帮帮我吧，因为对于自然的意志我并不能理解。那谁能理解呢？人们说克吕西玻可以。于是我踏上旅程，准备去了解一下这个自然的阐释者对自然的意志所做的阐释是什么。起初我并不能理解他所说的，于是我去找了一个可以解释克吕西玻的人来。“请看，想一想，这段是什么意思”，那个解释者说道：“就当它是拉丁文一样。”^[54]就这个解

释者而言，有什么让他值得骄傲的地方吗？哦，就算是克吕西玻本人，如果他仅仅阐释了自然意志，却没有身体力行地遵从的话，他也没有什么可以骄傲的地方；至于他的解释者可以骄傲的地方，那就更是少之又少了！因为我们是因为克吕西玻本人的缘故而需要他，（我们需要他）只是为了能够使我们遵从自然。同样的，我们之所以需要献祭占卜者，也不会因为占卜者的自身的缘故，而仅仅是因为我们想以他为手段来理解前途和众神给我们的征兆；我们也不是为了动物内脏自身的缘故而需要动物内脏，（我们需要它们）只是因为它们能提供征兆。我们敬慕的不是乌鸦或这一类的鸟，而是神，因为神通过这些鸟显示他的神迹。

正因如此，所以我去拜访了一个既是阐释者又是占卜者的人，并对他说：“请为我检验一下这些动物的内脏，然后告诉我它们显示了怎样的征兆？”那人将内脏拿来，并铺展开来，然后解释道：哦，朋友，你生来就拥有一种不受任何阻碍和压制的自由意志。在内脏的此处，这一点清晰可见。我首先要向你证明的是你的“赞同区”。有谁能阻止你对真理的赞同吗？绝对没有。有谁能逼迫你接受虚假的东西吗？绝对没有。你是否看到在这个区域里面，你拥有不受任何阻碍、压制和阻挠的自由意志？那么，在欲求和回避的那个区里，会不一样吗？除了用另一个冲动之外，还能用什么来克制冲动呢？一个欲求和回避除了用另一个欲求和回避来克服之外，还能用别的什么吗？“可是”，有人说：“如果有人令我面对死亡的恐惧的话，那一定能驱使我。”“不，不是你所面对的事物在逼你，而是你断定对你来说，去做这种事情要比去死更好这一事实驱使你。再说一遍，是你自己的意志决断在驱使你，也就是说，是自由意志在驱使自由意志。因为如果神是这样构造的：他自己存在的那部分——他把这部分已经从他自己身上取来，赋予了我们——如果屈从于来自神自身的或者什么别的阻碍或压制的话，那他就不再是神，也不再会像他所应该的那样照顾我们了。这就是我在动物内脏里所发现的东西。”占卜者说道：“这些都是神赐给你的征兆。如果你愿意，你就是自由的；如果你愿意，你就不会再谴责或者抱怨任何人；每个事物将不仅和你自己的意志一致，而且同时将和神的意志保持一致。”我去访问这个占卜者——换言之，这个哲学家——就是为了这个预言的缘故，与其说我因为他的解释而对他表示惊羨，倒不如说我对他所给我的解释表示惊羨。

18. 我们不应该和误入歧途的人生气

如果哲学家们^[55]所说的这句话是真的，即所有人的思想和行动都来源于一个地方，即感受（feeling）——比如在赞同时，你会有“这个事物是这样的”感受，在不赞成的时候，有“这个事物不是这样的”感受。是的，以宙斯的名义，在悬置判断时，你有“这事是不确定的”感受，而就对某物的冲动而言，也是如此，我们或者是感受此事对我有益，或是感到我们判断某物对我有益，而我却欲求另一物，是不可能的；同样地，也不可能在判断某物是相宜的，但是却会被迫去追求他物。如果所有的这些都是真的话，那我们为什么还要生大众的气呢？——有人说：“他们都是贼和强盗。”——你说的“贼和强盗”是什么意思？他们只不过是善与恶的问题上误入歧途罢了。既然如此，我们是应该生他们的气还是应该对其表示同情呢？只要给他们指出他们的错误，你就会发现他们纠正自己错误的速度是何其的快。可是，如果他们并没有睁开眼睛，那他们就不会有任何比他们那些意见性的东西更高明的东西。

那难道这个强盗和这个通奸者不该杀吗？你问。绝对不应该，你还不如这样问：“难道这样一个人不该杀吗：他对于最重要的东西总是错误百出，谬误不断，盲目不见——确切地说不是对于黑白的辨别，而是对于好坏善恶的判断？”如果你这么说，你就应该意识到你所做的是个多么不仁道的论断，这就好像你在说：“难道这个瞎子，或这个聋子不该杀吗？”如果说把最重要的东西丧失掉是降临到一个人头上的最大的伤害，而一个人最重要的东西莫过于他的正确的自由意志，那么当他被剥夺的正好是这个正确的自由意志时，则你还有什么理由生他的气吗？哦，朋友，如果你在面对他人的不幸命运时一定要以与自然相悖的反应加以感受的话，那就请你同情他，但是不要憎恨他；请你放弃生气和憎恨的情绪吧；也请不要使用那些声讨不息的大众所使用的言辞：“哦，这群该死的可恶的傻瓜！”很好；可你是怎么突然一下子变得聪明起来，以至于要为傻瓜而生气的呢？我们为什么要生气？因为我们羡慕这些家伙所抢走的财物。因此，请你注意，不要再羡慕你的衣着，那样你就不会因为那个偷了你衣服的人而生气；也不要再羡慕你妻子的美貌，那样你就不会因为她的通奸者而生气。要知道一个窃贼和一个通奸者在属于你自己的事物当中不占有任何地位，他们只在别人的事物中和你所不能控制的事物中才占有一席之地。如果你能放弃这些东西，视之为无物，则你还有什么理由因为某某而生气吗？然而，只要你羡慕这些东西，你就生自己的气吧，不要对我方才所提到的那些人生气。因为请你想：你有好衣服，而你的邻居却没有；你有一扇窗户，而且想透过它把自己的好衣服炫耀一番。而他（窃贼）却不知道人的真正的好在哪里，只是幻想着真正的好就在于拥有好衣服，你的幻想与他的一模一样。既然如此，难道他不应该来把你的好衣服拿走吗？哦，如果你向贪吃的人炫耀一张饼，然后自己把它狼吞虎咽地给吃了，这难道不是在引诱他来进行抢夺吗？

请别再挑逗他了，也别再开什么窗户，炫耀什么衣服了。

前几天，在我身上也发生了一件与此相类似的事情。在我的“家神”神像边，放着一盏铁制的油灯。那天，我一听到窗口有动静，就往楼下跑。可是发现油灯已经被偷走了。我想，那个偷灯的人来偷灯，不会是由于非理性的动机的驱使。结果呢？明天，我说道，你将会看到一盏陶制的灯。事实上，一个人所能丢的东西只能是他曾经占有过的东西。“我的外套丢了。”是的，因为你曾经拥有过一件外套。“我头有点疼。”而你的角却不会疼（因为你没有角），难道不是吗？那你为什么会气咻咻的呢？因为我们丢失的和头疼的只是我们所占有的东西。

“可是暴君将用锁链锁住——”什么？你的腿。“砍断——”什么？你的脖子。那他既不能锁住也不能砍断的是什么呢？是你的自由意志。这就是为什么古人要给我们如下训谕的原因：“认识你自己。”接着呢？哦，除了众神，我们都应该从小事练起，然后不断地向更重大的事情迈进。“我头疼。”哦，请别说：“唉呀呀！”“我耳朵疼。”请别说：“唉呀呀！”我并不是想说不允许呻吟，而只是想说不在于你所存在的内心呻吟。如果你的奴隶给你拿绷带的时候慢腾腾的，请不要大声吼叫，扭曲着脸说：“所有的人都在恨我。”哦，像你这样的人，谁会不恨？你今后应该将自己的信心建立在这些原则之上，挺直腰身，自由自在，而不是像一个运动员一样把信心建立在身量的大小之上；因为你之所以不可征服，与一头驴的不可征服，道理不是一样的。

那么，谁是不可征服的人呢？他应该是一个在他的自由意志之外没有什么可以让他惶恐不安的人。我将对所有的情形逐一地进行思考，正如我对一个运动员所做的那样。这个人已经赢得了第一轮比赛。那么，第二轮他将会做什么呢？万一是一焦烘烘的热天呢？在奥林匹亚运动会上，他将有何表现？这个思路就是我们现在思考的那个事例（谁是不可征服的人）的思路。如果你在一个人的路上，放了一块银币，他连看都不会看。可是如果你放的是一个少女呢，那将会怎样？设或还是在黑暗中呢，那会怎样？如果你在他的路上丢的是一种名誉呢？辱骂？赞美？或者死亡呢，又会怎样？所有的这些事物，他都能征服。万一是要是一焦烘烘的热天呢，也就是说，万一他喝醉了酒呢？万一他发疯呢？睡着了呢？谁能通过所有的这些考验，谁就是我所说的不可征服的运动员。

19.应当如何应对专制者？

如果一个人身居某个高位，或者尽管他没有，但至少他却认为是如此；又如果他没受过教育的话，那他将因此而不可避免地变得不可一世。举个例子，暴君叫嚣道：“世界唯我最强大。”很好，可是你能为我做什么？你能确保我的欲求不受任何阻碍地获得吗？你如何能办得到？你自己有这种能力吗？你能确保我免于遭遇我想避免的东西吗？你自己有这种能力吗？你有万无一失的抉择能力吗？在何种情形之下，你可以宣称自己拥有其中的一份？当你在一艘船上的时候，你是相信自己呢，还是相信技艺娴熟的舵手呢？在一辆马车上呢，除了相信技艺熟练的车夫，你还能相信谁？别的技艺呢？一模一样。那你的能力到底是什么？“受到所有人的瞩目。”^[56]是啊，我也关注我的小盘子，并且清洗它，擦揩它，此外由于我有一个油瓶的缘故，我还在墙上钉了个挂钩。那又怎样？是不是说这些东西就比我高，比我好呢？不，它们只不过是为我提供了某种服务而已；而我关注它们，也不过为此。再有，难道我不关注我的驴吗？不为它清洗蹄子，梳理皮毛吗？难道你不知道每个人都关注他自己，而他们关注你就像关注他的驴一样吗？有谁曾经像关注一个人似的关注过你？请你将他指给我。谁愿意变得和你一样？又有谁会像追随苏格拉底似的热烈地追随你？“然而，我可以把你的头砍掉。”说得对！我本该记得我应当像我关注热病和霍乱一样关注你，而且给你建个祭坛，就像在罗马有一个为“热病之神”而建的祭坛一样。

使大众感到不安和手足无措的是什么？是暴君和他的卫队吗？这怎么可能？不，决不！本质上自由的事物，绝不可能被任何事物所困扰或阻挠，除非是它本身。然而一个人自己的判断却可以使自己感到不安。当一个暴君对一个人说“我将把你的腿锁上”时，一个将自己的腿看得很重的人的回答是：“不要啊，可怜可怜我吧”；而一个把他的自由意志看得很重的人的回答则是：“如果这样做对你看似更为有利的話，那就请锁吧。”“难道你不在乎？”“是的，我不在乎。”“我要向你证明我是你的主人。”“你如何会是我的主人？宙斯已经让我获得了自由。或许你真的认为宙斯会让他自己的儿子成为一个奴隶？不过，你倒是我全无生气的肉体的主人，拿去吧。”“你的意思是，当你接近我的时候，你不会关注我？”“是的，我只关注我自身。然而，如果你希望我说我也关注你，那我将告诉你我也会这样做的，只不过是像关注我的水罐一样地关注你。”

这不仅仅是自爱；这是人这种动物的本性；他所做的每件事情都是为了他自身。哦，即使是太阳做每件事情也是为了它自身的缘故，甚至连宙斯也是如此。但当宙斯想做“雨水携带者”、“果实馈赠者”和“人类与众神之父”时，你将亲眼看到，除非他能证明他自己对共同利益有所裨益，否则他无法做到这一切，或者说赢得这些称号。一般说来，既然宙斯已经如此构建人类的这种理性动物本质，那么，除非人对共同利益作

出某种贡献，要不然他就不能获得属于他自己的任何利益。这样一来，一个人为了自身的缘故而做任何事情，就不会再被认为是反社会了。你盼望什么？盼望一个人应该无视他自身和他自己的利益吗？果真如此的话，那如何才能有一个对所有的事物来说都是共同的行动准则，即各自为自己获得满足需要的东西？

那又怎样？当人们对不在其自由意志范围之内的东西抱有各种荒谬的观点，并将其视为好坏善恶的时候，对他们来说，关注暴君将是绝对不可避免的。没错，但愿仅仅就是暴君，而不是连其侍从一起予以关注。然而，当恺撒安排一个人掌管夜壶的时候，他如何能够一下子变得聪明起来？我们怎么能毫不犹豫地说：“腓力肖（Felicio）跟我讲话的时候是多么的睿智啊？”我想如果他不再负责打扫[皇家]卫生，则你可能会认为他是个蠢货！埃帕弗罗第图斯（Epaphroditus）曾经有个修鞋匠，因为觉得他没用，就给卖了；后来碰巧有一个机会，这个人被恺撒的一个管家买去了，于是他就成了恺撒的修鞋匠。你真应该看看埃帕弗罗第图斯对他是多么尊敬啊！“我的好人腓力肖，你还好吗？我为你祈祷。”他常常这样说。如果有人问我们：“你家主人[57]在做什么呢？”他将被告知：“正在和腓力肖商讨这事或者那事呢。”哦，难道他没有曾经因为腓力肖没用而把他卖掉吗？那是谁突然把腓力肖变成了一个聪明人的？这就是所谓的“敬重其他事物，而不是敬重自由意志之内的事物”的意思。

“他荣获了保民官的职位。”有人说道。所有见到他的人，都送上他们的祝贺：这个人亲吻他的眼睛，而另一个人则亲吻他的脖子，他的奴隶则亲吻他的手。他回家，则发现灯已经点亮。他登上朱庇特神殿并贡献牺牲。可是，有谁曾经为拥有过正确的欲求，或者合乎自然地进行选择而献祭谢恩？因为我们总是为我们认为是“好”的事物而感谢众神。

今天有个人和我讨论担任奥古斯都（Augustus）的祭司的职位的事。我对他说：“朋友，别干这事了，你将徒劳无益。”“可是”，他说：“那些起草契约的人将会刻上我的名字。”“你是不是真的盼望在这些契约被朗读的时候，你都能在场，并且说‘那就是他们所写的我的名字’？就算不管谁来朗读契约，也不管是什么时候，你都能马上到场，可是假如你死了呢，那将怎么办？”“我死后，我的名字将留着。”“镌刻在石头上，你的名字会在你死后留着。可是啊，除了在尼戈坡里斯[58]，那么还有人会记得你？”“然而，我会戴上一顶金制的桂冠的。”“如果你真的欲求一顶桂冠的话，那就请拿一顶玫瑰编的桂冠戴上吧；因为这样你看起来会更高雅些。”

20. 理性能力如何思考它自己

每一种技艺和能力都将某些事物当作它进行思考的特殊对象。当这种技艺或能力本身和它所思考的对象属于同一类别的时候，这种技艺或能力就必然适合于进行自我思考；而当其不属于同一类别的时候，就不能进行自我思考。例如，皮革制作和皮革有关，但是皮革技艺本身全然不同于皮革质料，因此，皮革技艺不能进行自我思考。再比如，语法技艺和书面语言有关，但语法技艺自身并不是书面语言，对吧？当然不是。正因如此，所以语法技艺也不能进行自我思考。那么，我们从自然那里接受理性的目的是什么呢？为了正确地运用表象。理性本身是什么？是某种由某些外部表象所构成的事物。因此，理性可以进行自我思考是很自然的事。再者，我们被赋予智慧以进行思考的是什么？好（善）的事物，坏（恶）的事物，和不好也不坏（非善非恶）的事物。那智慧本身是什么？一种好。愚蠢呢？一种坏。那你是不是也因此而明白了智慧本身必然能够对它自身和其对立面进行思考呢？所以说，哲学家首要的和最重要的任务就是检验各种表象，对其做出区分，并且不使用任何未经检验过的表象。^[59]就铸币而言——我们大家的利益似乎与此都有些关系——你们都知道我们是如何发明了一种技艺，而检测者又用多少种方法来对其进行检验——看、摸、嗅，最后是听；他将一块迪纳里厄斯（denarius）^[60]往地下一抛，然后聆听其声音，他不会满意于一次试验所发出的声音，而是要反复不断地听，结果是就像一个音乐家似的，他抓住了迪纳里厄斯的调子。同样的，在我们认为是否出错乃是至关重要的事情的地方，我们就会花大力气辨析那些会使我们走入歧途的事物；可是说到我们的主导原则，可怜的人啊，我们总是打哈欠，昏昏欲睡，错误地接受任何一种外部表象；因为我们在这里所遭受的损失并没有引起我们的注意。

因此，当你真的想了解你对善与恶是多么的不用心，而对那些无关紧要的事物又是多么的带劲，并且注意观察你对眼瞎是怎么感受的，而在另一方面对精神的盲目又是怎么不同地感受的，你就会发现，你离自己对善与恶本应该有的感受是多么的远。“是的，可这需要大量的准备和大量艰苦的工作，而且还要学习很多东西。”哦，那又怎样？你是不是指望稍微努力一下，就可以获得最好的技艺？而且，哲学家们的主要教义总是十分简洁的。如果你想知道，你只要读读芝诺是怎么说的，你就会明白。“追随众神是人的目的，善的本质是正确地运用外部表象。”在芝诺的这个陈述中，有什么很长的东西吗？如果你问：“那什么是神，什么是外部表象呢？个体的本质是什么？整体的本质又是什么？”则你的表述就长了。如果伊壁鸠鲁来，他会说“好”应该在肉体里，接着就是很长的解释，而你也肯定被告知我们身上的主要能力是什么，我们的实体、我们的本质是什么。可是，既然蜗牛的“好”不可能在蜗牛壳里，那人的“好”可能会在他的肉体里吗？就拿你自己来说吧，伊壁鸠鲁，你自己

所拥有的更具支配力的能力是什么？在你内心进行考虑和决策，并且对所有事物进行逐一检验，而且在检验过肉体本身之后断定其为主要事物的那个事物是什么？你为什么要点亮一盏灯，为了我们的利益而宵衣旰食，并写下大量的书？是为了让我们不至于迷失真理吗？我们是谁？对于你来说，我们又是什么？如此这般，论证就会变得长长的了。

21.论那些想受人仰慕的人

当一个人在生活中有个适合于他的岗位的时候，他就丝毫不会垂涎于任何不在其岗位范围之内的东西。朋友，你想遇到什么样的事情？说到我自己嘛，如果我能合乎自然地运用欲求和回避，按照我的本性使用选择和拒绝，同样地使用意志和赞同的话，那我就满足了。——那你为什么还要在我们面前转悠，仿佛是在吞口水^[61]似的呢？——“我总是希望碰见我的人都能仰慕我，当他们追随我的时候，都能大声地说：‘哦，伟大的哲学家！’”——你希望受到他们仰慕的这些人都是些什么样的人？难道不是些你经常所说的愚狂的人吗？那又怎样？你愿意被愚狂的人所仰慕吗？

22.关于我们的“把握性概念”

对所有的人来说，“把握性概念”都是相同的，此“把握性概念”不会同彼“把握性概念”相矛盾。因为我们中间有谁不认为好是有益的，是某种应该被选择的事物，是在每种情况下都应该寻求和追求的东西？我们中间有谁不认为正义是美且相宜的？那矛盾会在什么时候出现呢？在我们把“把握性概念”运用到特殊事例的时候。当有人说“他行为高贵，勇敢”时，另一个人却说：“不，他不过是没脑子而已。”因此就出现了矛盾。犹太人、叙利亚人、埃及人和罗马人彼此之间的矛盾，不是圣洁（holiness）是否应该被置于其他任何事情之前，并在不论什么情况下都应该对其进行追求这一问题所引起的矛盾，而是吃猪肉的特殊行为是圣洁还是不圣洁这一问题所引起的矛盾。你会发现这也是引发阿伽门农（Agamemnon）和阿基里斯（Achilles）之间矛盾的原因。嗯，召他们到我们面前来吧。阿伽门农，你认为做事不应当正当和高贵吗？“当然应该。”阿基里斯呢？难道你不赞同应该去做那高贵的事吗？“我吗？我可是特别赞同这个原则的。”那好，就请把你们的“把握性概念”运用到特殊事例上去吧。于是矛盾就由此开始了。一个说：“我不该把克里西斯（Chryseis）送还给她父亲。”而另一个却说：“你当然应该。”毫无疑问，他们中间有一个人错误地运用了“一个人应该做什么”的把握性概念。接着，其中的一个人又说道：“那好，如果我送还克里西斯确属应该，那我从你们当中某个人那儿拿走他所赢得的奖品，自然也应该是理所当然的。”而另一个却说道：“那你是想带走我所心爱的女人喽？”“是的，是你心爱的女人”，第一个人答道，“为什么我应该是唯一的那个——？”“那我又为什么该是唯一的那个什么也没有的人？”于是，矛盾就起来了。^[62]

那么，接受教育意味着什么呢？意味着学会如何把自然的“把握性概念”运用到特殊事例上去，意味着把每一个自然的“把握性概念”都能合乎自然地运用到另一个特殊事例上去，从而进一步对我们所能控制的事物和不能控制的事物做出区分。我们能控制的是自由意志和自由意志的所有行为；不能控制的是肉体、肉体的各个部分、财产、父母、兄弟、孩子和国家。一句话，就是所有和我们发生联系的事物。那我们将把“好”置于何处呢？我们将在哪类事物中运用它呢？是在我们控制的事物中吗？——什么，难道健康不是一个好东西？一个棒身体以及一种好生活难道不好吗？难道连孩子、父母或者国家都不算“好”吗？——如果你否认这些，谁受得了你？因此，还是让我们把“好”的名称用到这些东西之上吧。可是如果一个人身遭创伤，不能得到好的事物，那对他来说，他还可能会幸福吗？——不可能。——还可能和他的各种相联系的东西保持适当的关系吗？这怎么可能？因为寻求自身利益是我的本性。所以，假如拥有一个农场符合我的利益，那把它从我的邻居那儿夺来，也就符合我的利益；如果拥有一件斗篷符合我的利益，那把它从浴室里

偷走，同样也即符合我的利益。这就是战争、暴乱、苛政和阴谋的根源。再者，我怎么还能履行我对宙斯的职责呢？因为如果我身遭创伤、身处不幸，他都不留意于我。我们听人说过：“如果他不能帮助我们，那我和他还有何相干？”还有，“如果他愿意让我身处现在的境遇，那我和他还有何相干”？于是我开始憎恨他。我们为什么要就像给恶魔建庙塑像那样给众神建庙雕像——就像对热病之神那样给宙斯建庙雕像呢^[63]？宙斯还能继续是“救主”、“雨水携带者”和“果实馈赠者”吗？然而事实是，如果我们将好的本质置于这个范围里的某处，所有的这些事物都会随之而来的。

那我们应该做什么呢？——对于真正想以哲学家的方式进行思考和正在经历思想痛苦的人来说，这是一个需要进行探讨的话题。这样的人会对自己说道：“我现在不明白什么是好，什么是坏；难道我疯了吗？”是的，可是如果我将好置于意志能控制的某个地方，所有的人都会嘲笑我的。一个手上戴着许多金戒指的白发老者将走上前来，摇摇头说：“听我说，我的孩子，一个人当然应该像哲学家那样进行思考，但是一个人也应该有脑子吧；所有这一切都是毫无意义的胡话。你从哲学家那儿学了三段论，但你比哲学家更了解自己应该做什么。”那么，朋友，你为什么还要指责我呢，假如我知道自己应该做什么的话？我该对这个奴隶说点什么好呢？如果我缄口不言，这个家伙肯定会暴跳如雷。因此，我不得不说道：“请你原谅我，就像你原谅你爱的人一样；我不是我自己的主人；我一定是疯了。”

23.对伊壁鸠鲁的回答

就连伊壁鸠鲁也懂得在本质上我们是社会的存在，只是一旦他将我们的“好”置于我们披着的躯壳，那他就无法再进一步说出任何与此相左的东西来了。因为接下去，他会特别强调坚持这样一个原则，就是我们既不应该爱慕，也不应该接受任何和“好”的本质相分离的事物；他这样做是对的。但是，如果我们对我们的孩子的爱不再是一种自然的情感的话，那我们如何还能算是社会的存在？你为什么要劝阻智慧的人生养孩子？你为什么要担心悲伤会因为孩子们的缘故而降临到他的头上？什么，悲伤曾经因为他的家奴——“老鼠”^[64]的缘故降临到他的头上过吗？哦，如果他的小“老鼠”在家里又哭又闹，和他有什么关系？更何况他还懂得，小孩子一出生，不爱他或者不照顾他就不再是在我们的能力范围之内的事了。出于同样的原因，伊壁鸠鲁认为有头脑的人不能从政；因为他知道从政的人不得不做什么——当然，如果你想在人群中像一只苍蝇在一堆苍蝇里似的生活，那么还有什么能够阻碍你的？尽管事实是他明白这一点，可他还是胆敢说道：“让我们别生养孩子。”然而，羊是不会遗弃它自己的儿女的，狼也不会，难道人反而要遗弃他的儿女？你想要我们做什么？你想让我们和羊一样愚蠢吗？可就连它们也不会遗弃自己的儿女。你想让我们和狼一样凶残吗？可就连它们也不会遗弃自己的儿女。好了，当一个人看到他的孩子跌在地上哭的时候，他还会听从你的劝告？哦，依我看来，你的父母，即使早已料到你会说这样一番话，也未曾将你遗弃！

24.我们应该如何和困难作斗争？

面对困难，方能显出一个人的本性。因此，当困难降临的时候，请记住那是神如同一个体育教练一样，在安排你和一个身体粗壮的年轻人进行比赛呢。为了什么？有人说，你可能会因此而成为一个奥林匹亚的胜利者；但要想做到这一点，你就必须付出汗水。然而在我看来，只要你愿意像一个运动员利用年轻人来摔跤似的来利用这个困难，那么就没有谁会比获得比这还要好的困难。现在我们打算把你作为一名侦察员派往罗马，对那里的情况进行秘密侦察。^[65]但是没有谁会愿意派一个懦夫去作侦察员，这样的人哪怕是听到点风吹草动，或在什么地方看到点阴影，就会惊恐万分地跑回来报告说：“敌人已经逼近我们了。”现在也是如此，如果你跑来告诉我们说：“罗马的情形很吓人；恐怖的死亡，恐怖的流放，恐怖的诽谤和恐怖的贫困。逃吧，各位，敌人已经逼近我们了！”那么我们将对你说：“滚，对你自己预言去吧！我们所犯的一个错误就在于派了像你这样的一个人去作侦察员。”

在你之前，第欧根尼（Diogenes）也曾经被作为一个侦察员派了出去，可他带给我们的却是另一个截然不同的报告。他说道：“死亡并非一种坏事，因为死并非是一件不光彩的事。”他又说道：“名誉是愚狂的人所制造的喧哗。”这个侦察员为我们所做的这个关于什么是艰苦、欢乐和贫困的报告，是一个多么好的报告啊！“赤条条的比穿上任何猩红色的长袍都好；睡在赤裸裸的大地上”，他说道：“就好比睡在最柔软的睡椅上。”他把他的勇气、平静、自由，最后还有他那闪烁着健康和坚毅的躯体，都作为他每个论断的证据展示在了我们的面前。“附近没有敌人”，他说道：“万籁俱寂。”怎么会这样，第欧根尼？“哦，瞧！”他说道：“我没有被流矢射中，或者说我受伤了吗？我没有逃避任何人，不是吗？”这就是我们所说的合格的侦察员，而你却跑回来向我们喋喋不休地说说那。难道你还不愿意丢下这种怯懦，走人，去进行更准确的侦察吗？

那我该做什么？——当你下船的时候你会做什么？你不拿舵，也不拿橹，不是吗？那你拿什么？自己的行李、油瓶和小包袱。因此说，如果你知道什么是自己的财产，你就永远不会对别人的东西有所企图。他^[66]对你说道：“把你宽大的猩红衣边^[67]去掉。”瞧，这是窄边^[68]。“照样把它去掉。”瞧，这只是普通的袍子^[69]。“照样去掉。”瞧，我已经一丝不挂了。“可你依然招我忌恨。”那就请将我这整个卑微的肉体都拿去好了。对于一个连自己的肉体都能扔给他的人，我还会再有所畏惧吗？他不会把我当成他的继承人而留给我任何东西。那又怎样？我忘了这些东西没有一件是我自己的了吗？那么，我们是如何将这些东西称为“我自己的”呢？只不过就如同我们把客栈里的一张床铺称为“我自己的”那样而已。如果客栈的老板死了，把床铺留给了你，那这些床铺就归你所有了；可是如果他将它们留给了别人，那它们就归那个人所有了，而你就

不得不另外去找一张。如果没找到，那你就不得不睡在地上。然而，只有具有大智大勇的人才能睡在地上，打鼾并记得：悲剧只会在富人、国王和暴君中间上演，没有一个穷人——除非他是担任歌队的一员——会扮演悲剧的角色。现在，国王在一派繁华的景象中登场了：

用花环装点宫殿；^[70]

然后，大约在第三幕或第四幕，传来了——

唉，西塞隆山，你为何要将我收留？^[71]

奴隶啊，你的王冠在哪里？你的王权又在哪里？难道你的卫队就丝毫帮不了你吗？因此，当你接近那些伟大人物中间的任何一个的时候，都请牢记这一点——你正在向一个悲剧人物靠近，不是那位演员，而是俄狄浦斯自己。“可这样的人是很快乐的啊，因为他走路的时候有很多人陪同。”我也可以，走到大众中间，我也会有很多人陪同。总之，要记住门已经打开了。不要变成一个比孩子还要懦弱的人，而是要像他们一样，在事情不能再让自己满意的时候，就说：“我不想玩了。”你也要这么做，在事情对你而言已经到达不能令你满意的地步的时候，就说“我不想玩了”，然后起身离去；但是假如你要留下来，那就请别再哀哭抱怨。

25.关于相同论题

如果所有这一切都是真的，并且当我们说“人之善（好）和人之恶（坏）都在于自由意志，所有的其他事物都和我们无关”的时候，我们既非犯傻，也非只在演戏，那我们为什么还会感到痛苦和害怕呢？对于我们真心热爱的东西，任何人都无权控制；而那些他们有权控制的事物又与我们毫无关系。（既然如此，）我们还有什么好讨论的呢？——“不，请给我以指导。”^[72]——我能给你什么指导？难道宙斯没有给你吗？难道他没有向你指明，是你自己的东西，就不会受到任何阻碍和压制，而不是你的东西，就会受到各种阻碍和压制吗？当你从他那儿来到这个世界上的时候，可曾带来什么指导，或者说一种什么样的指令？千方百计地保护自己的东西，不贪图任何属于别人的东西。你的忠诚属于你自己，你的自尊属于你自己；谁能把这些东西从你身上夺走？除了你，谁能阻止你运用这些东西？可你是怎么做的？在你孜孜以求并非属于自己的东西的时候，你已经把原本属于你自己的东西都丢掉了。既然你已经有了宙斯的提示和指导，那你还想从我这儿得到什么样的指导？是因为我比他伟大，还是因为我比他更值得信赖？如果你能信守这些命令，则你还需要什么别的命令吗？难道他没有把这些指导给你吗？创造你的“把握性的观念”和哲学家的证明吧，创造你已经听到的和你自己说过的，以及读过的和已经实践过的所有东西吧。^[73]

这样的命令要信守多久，这个游戏要完好无损地玩到什么时候呢？只要玩得愉快。在农神节上，由抽签来选定一个国王；因为大家决定要玩这个游戏。国王发号施令道：“你喝酒，你调酒，你演唱，你去，你来。”我服从，为的是使自己不成为游戏的破坏者。“可是假设你是在邪恶的困境中呢。”我不会做这样的假设；何况那儿有谁能逼我做这样的假设？再者，我们已经同意上演阿伽门农和阿基里斯的故事。一个已经被分派扮演阿伽门农的人对我说道：“去阿基里斯那儿，把布里塞伊斯（Briseis）^[74]抢来。”那我去。他说：“来。”那我来。因为我们是在假设的前提下行动的。在生活中我们也应该这么办。^[75]“让它是晚上。”那它就是晚上。“那又怎样？现在不是白天吗？”不，因为我接受了它是晚上的假定。“让我们假设你在假定现在是晚上。”是这样的。“可是紧接着假定现在确实就是晚上。”那就和先前的假定相矛盾了。眼下的这个事例也是如此。“让我们假定你是不幸的。”是这样的。“那你是不是不幸呢？”是的。“那又怎样？你是否因为命运不济而烦恼呢？”是的。“可是紧接着假定你现在确实处在不幸的困境中”，那就和先前的假定相矛盾了；更何况，那位“他者”^[76]也严禁我做如是想。^[77]

那这样的命令我们要服从多久呢？只要有益，意思也就是，只要能确保其适宜得体与和谐一致。有些脾气很坏且言辞刻薄的人会说：“我无法在这个家伙的屋子里吃饭，在那儿我不得不忍受他日复一日地讲他在

默西亚（Moesia）^[78]是如何作战的，‘我告诉过你，兄弟，我是如何爬到山顶的，唉，可是我又被重新包围了’。”然而另一个人却会说：“我倒乐意边吃饭边听他唠叨他所乐意唠叨的一切。”对这些评价，你要进行比较；只是不要像一个负担沉重、身心痛苦或自认为身处不幸困境的人那样；因为没有人能强迫你这样。这间屋子里是不是有人在抽烟？如果他喷出来的烟量适中，我会待着；如果太多了，我就会出去。因为一个人应该记住，并牢牢地把握住这一点：门是开着的。然而，有人说道：“别住在尼戈坡里斯。”那我同意不住在那儿。“别住在雅典。”我也同意不住在那儿。“别住在罗马。”我同样同意不住在那儿。“住在吉亚纳吧。”^[79]则我同意住在那儿。但住在吉亚纳，对我来说就好像是待在那间满是烟雾的屋子里。于是，我动身前往一个没有人会阻止我住下来的地方；那是一个对每个人都开放的住所。^[80]至于那最后的一件内衣，也就是我那卑微的肉体，在它之外谁也无法控制我。这就是为什么德米特里厄斯（Demetrius）对尼禄说“你用死来威胁我，但是自然也在威胁你”的缘故。如果我爱慕我卑微的肉体，那就意味着我放弃了我自己，把自己当成了一个奴隶；同样的，如果我爱慕我微不足道的财产，那就意味着我放弃了我自己，把自己当成了一个奴隶；因为我暴露出了我的软裆，这会害到我自己的。就像一条蛇缩回它的头部时，我会告诉你：“打它想附着的那一点”；所以你应该相信，你的主人会攻击你特别想护着的那一点。如果你把这全都记住了，那你还需要奉承或者害怕谁吗？

然而，我想到元老们坐的座位上去坐。——可你认识到没有，当你这样做的时候，你正在使自己被挤入四面包围的窘境？——那如何才能使我在剧场里获得一个上好的观赏位置呢？——朋友，别当观众，你就不会被人推挤。为什么要自找麻烦呢？要不就等会儿，等演出结束之后，坐在元老们坐过的位置中间，晒晒太阳。总之你要记住：是我们自己在推挤自己，是我们自己在使自己陷入窘境，也就是说，是我们的意志决断在使自己陷入窘境。哦，“挨骂”是什么意思呢？站在一块石头旁边骂这块石头；你会弄出什么结果来？如果一个人像块石头似的聆听咒骂，那对骂人的人来说，能有什么好处？但是，如果骂人的人利用了被骂者的弱点，那他就肯定会有所得。“把他给我扒了。”你为什么要说“他”？抓住他的斗篷，把它扯下来。“我羞辱了你。”希望这样做对你会有好处！这就是苏格拉底进行的磨炼，也是他为什么总是表情如一的缘故。然而，我们却宁愿练习和实践任何东西，也不愿意练习和实践如何变得自由无碍。“哲学家们讲的全是些自相矛盾的话。”你说。可是难道在别的技艺当中就没有自相矛盾的话了吗？有什么比在一个人的眼睛里穿刺是为了让他能够看得见更加自相矛盾的事？如果一个人对在外科手术方面没经验的人说这话，他难道不是也会嘲笑说话的人？同样的，如果在哲学领域里，对于没有经验的人来说，很多真实的事物如果看上去自相矛盾的话，又有什么好大惊小怪的？

26.生活的准则是什么

当有个人正在读一段假言论证时，爱比克泰德说道：在做假言论证时，我们必须接受与假设或者前提相吻合的东西，这是支配所有假设的一个法则；但更为重要的是下面这个生活的法则，即我们必须做与自然相吻合的事情。因为，如果我们想在每件事上和在各种情况下都服从和自然相一致的事物，那么显然，我们就应该在一切事情上以此为目的：既不回避与自然相吻合的事物，也不接受与自然相矛盾的事物。所以，哲学家们首先在理论上训练我们——相对而言，这不是很难；然后又进一步，把我们引向更难的事情；因为在理论上，没有什么东西能阻止我们接受我们之所学，但是在生活中，却有许多可以把我们拉到一边的东西。如果一个人说他想从生活开始，那他是可笑的。因为，从更困难的事物开始是不易的。如果父母因为自己的子女学习哲学而大光其火，那我们应该以此来进行辩护：“哦，父亲，我迷路了，我不知道自己的责任是什么，或者说自己的义务是什么。如果这事既不能教，也不能学，那你为什么还要责怪我呢？但是如果可以教，那就请教我吧；如果你不能教，那就请让我去向那些声称自己懂的人学习吧。你是怎么看的？你认为我会心甘情愿地堕落为恶并错失善（好）吗？决不！那我迷路的原因是什么呢？无知。哦，可难道你不愿意我去除掉我自己的无知吗？愤怒可曾教会过谁航海或者音乐的技艺？那么，你认为你的愤怒可以使我学会生活的技艺吗？”

只有以这样的一种精神专注于哲学的人，才能讲出这样一番话来。可是，如果一个人研习假言论证，请教哲学家，仅仅是因为他想在宴会上将有关假言论证的知识卖弄一番的话，那他所做的，除了能博得坐在他身边的某个元老院议员的赞美之外，还能是什么呢？因为在罗马确实有大量的财富，可是尼戈坡里斯的财富与罗马的一比确实是小巫见大巫。因此对一个人来说，在罗马控制自己的外部表象是相当困难的，因为在那儿让人分心的事物太强也太大。我认识这样一个人，他曾经含着眼泪，紧紧地抱住埃帕弗罗第图斯的双膝诉说他的不幸，因为他除了剩下一百五十万塞斯特斯^[81]之外，已经一无所有。那么，埃帕弗罗第图斯是怎么做的呢？他是不是会和你们一样取笑他呢？不，他以惊讶的口吻问道：“可怜的人，你怎么竟然能对此无言的？又怎么能将其忍受的？”

有一次，当爱比克泰德把一个正在读假言论证的学生弄得很窘迫时，那个安排这个学生读这一段课文的人就嘲笑这个学生。爱比克泰德转而对那个人说道：“你是在嘲笑你自己。你既没有对这个年轻人进行初步训练，也没有弄清楚他是否能够理解这些论证，而只是把他当作一个读课文的人看待。”爱比克泰德继续说道：“我们为什么要委任你这么一个人不能理解关于复杂论证的判断的人来表扬或批判学生的表现呢？如果

你这样的人贬低另外一个人，那个人会理睬你吗？如果你称赞另外一个人，那个人会因此而得意吗？因为进行褒贬的人不能在这种微不足道的小事上得出合乎逻辑的结论？哲学的起点就是要了解自己内在的主导原则[82]。因为一旦了解到它是软弱无力的，那么人们就不再会把它运用到重大的事情上去了。但事实是，有些人连一口都咽不下去，却把整本的专著都买了下来，准备海吃一番。结果先是呕吐，消化不良；接着是腹痛、下泻、发高烧。他们原本是应该首先考虑一下自己是否具备必要之能力的。尽管在理论问题上驳斥一个无知的人相当容易；但在生活之事上，却没有一个人愿意受到别人的反驳，何况我们痛恨那些驳斥我们的人。不过，苏格拉底却告诫我们：“不要过一种没有经过审查的生活。”[83]

27.外部表象有多少种产生形式，以及我们应该做好何种准备加以应对？

外部表象以四种方式对我们产生：或者事物是如此，而它看上去也是如此；或者事物并非如此，而且看上去也并非如此；或者事物是如此，但是看上去却并非如此；或者事物并非如此，但是看上去确实如此。因此，受过教育的人的职责就是要在任何情况下都能够做出正确的判断。无论使我们感到苦恼的是什麼，我们都应该调集我们的援军对其进行反击。如果使我们感到苦恼的是皮罗（Pyrrho）和学园派^[84]的诡辩，那就让我们调集我们的援军来对其进行反击；如果困惑来自事物的各种似真性——它诱使我们把某些并非好的东西认作是好的——那就让我们针对这一点寻找我们的援军；如果困扰我们的是一种习性呢，那就让我们全力以赴去寻找用以反击这种习性的援军。我们能找到什么样的援军呢？啊，是相反的习性。你听到了老百姓的说法：“那个可怜的人！他现在死掉了；他的父亲早就死了，还有他的母亲；啊，他夭折在异乡。”然后再请听听另一方的论证，从那些日常说法中超脱出来；用相反的习性来抵消一种习性。要对付诡辩论，就必须掌握各种逻辑方法，并能熟悉和运用这些方法；至于要对付事物的各种似真性，那就必须确保我们的“把握性的观念”一尘不染，擦得像武器一样亮堂堂的，随用随到。

当把死亡看成一种坏事的时候，我们必须准备好的观点是，避免坏事是我们的义务，而死亡是一种不可避免之事。^[85]因为，我能做什么呢？为了逃避死亡，我能到哪儿去？假如我是萨耳珀冬（Sarpedon），宙斯的儿子，我就可以像他一样高尚地说道：“既然我已离家来参加战争，我当然期望自己也能够赢得勇敢的奖赏，如果不然，那就盼望着能为别人赢得这样的奖赏而提供机会；如果自己不能有所成就，我也不会因为他人的高贵行为而表示嫉妒。”^[86]姑且认为像萨耳珀冬这样的行为超出了我们的能力范围，可是难道其他可供选择的方法也不在我们的能力范围之内吗？^[87]为了逃避死亡，我能到哪儿去？请把那个国家指给我，请把我要找的那群死亡不会降临到他们身上的人指给我；请把能够对抗死亡的魔咒给我看一看。如果所有这些，我一个都没有，那你希望我做什么？^[88]我无法避免死亡。难道我就不能避开对死亡的恐惧，而非得在悲痛和战栗中死去？哀伤的来源只有一个，就是对不可能发生的事情心怀期望。因此，如果我能按照我自己的意愿来改变外部事物的话，我将对其进行改变；如果不能，则我将随时准备把挡我路的人的眼珠子抠出来。因为不能容忍好事之被剥夺和堕入恶境是人类的本性。最后，如果我既不能改变外部环境，也不能把挡我路的人的眼珠子抠出来，那我就坐下来，长吁短叹，谩骂我能谩骂的所有的人——宙斯和其余诸神；因为假如他们不关心我，那他们对我还有何意义呢？“是的”，

你说道：“可你那是敬神。”然而，我会因此而得到比我现在所得到的更糟糕的东西吗？总之，我们必须牢记这一点，就是除非敬神和自利结合在一起，否则任何人都不会敬神。这些难道不是我们应该考虑的当务之急吗？

让皮罗或者学园派的追随者来对我们进行发难吧。然而就我个人而言，我的确没工夫来闲扯这些问题，同样，我也不会为人们所普遍接受的观点去充当辩护士。但如果我有一小块土地的小小诉讼，我也会请别人来替我进行辩护。那我会对什么样的证明表示满意呢？对那个我们正在讨论的问题的证明。对于感觉是如何发生的——是通过整个肉体还是通过身体的某一个特殊部位这个问题，或许我根本就不知道如何才能给出一个合理的答案，因为这两种观点一直困扰着我。但你和我不是同一个人，对于这一点我十分清楚。我是从何得知这一点的呢？当我想吃某个东西的时候，我从来不会将食物送到那里，而是送到这里；当我想拿面包的时候，我从来不去抓笤帚，而是直盯着地朝着面包而去。你们这些否定了感官证明的人什么事也不做？你们中间有谁会在他想进浴室的时候，不去浴室，反而去了磨房？——那又怎样？难道我们不应该尽我们之所能坚持这一点：即维系为人们所普遍接受的观点，并提防企图推翻它的各种论证吗？——谁质疑这个了？不过只有那些有能力和有闲暇的人才能致力于这样的研究；而那些正在战栗、身受困惑、内心破碎的人则应该把他的闲暇用在其他一些事情上。

28. 我们不应该和人生气；什么是人类的小事和大事？

我们之所以赞同某个事物的原因是什么？是因为在我们看来，它是确实如此的事实。因此，对于在我们看来并非如此的事物，我们是不可能对其赞同的。为什么？因为理智的本质是赞同真实的东西，不满于虚假的东西，对无法确定的事物则保留判断。证据是什么？“如果你可以，请感觉一下现在是晚上。”这是不可能的。“请抛弃现在是白天的感觉。”这是不可能的。“那么，请要么感觉星辰在数量上是相等的，要么把这样的感觉抛弃。”这是不可能的。因此，当一个人对一个虚假的东西表示赞同的时候，可以肯定那个人并没肯定一个假的东西的愿望。“因为每个灵魂都不愿意被剥夺真理”^[89]，正如柏拉图所说。只不过在那个人看来，那个假的东西是真的。那么在行为领域，我们可有什么真与假的东西吗？有，这就是义务和与义务相反者、有利和无利、适合和不适合我者，以及任何与此相类似的东西。“既然如此，难道一个人可以认为某物有益于自己，而又不对其进行选择吗？”不可以。《美狄亚》是这么说的：

哦，我知道自己将要制造怎样的恐怖；

可是激情却压倒了冷静的思考。^[90]

因为沉溺于自己的激情和对丈夫的报复的仇恨中，她认为自己这样做，比保全自己的孩子更为有益。“是的，可是她被误导了。”向她明确地说明这一点，那她就不会这样做了。可是你没有，所以对她来说，除了遵从在自己看似真理的东西之外，还能做什么呢？没有什么了。那你为什么还要迁怒于她呢？是因为这个可怜的女人在最重要的事情上已经误入歧途，由一个人变成了一条毒蛇了吗？如果可能，你为什么不多地对其表示同情呢？既然我们能同情盲人和瘸子，为什么就不能对那些主导能力变得失明和一瘸一拐的人表示同情呢？

无论是谁，只要清楚地记住：衡量人的每个行为的尺度是他的感官表象（这种表象的形成可能是正确的，也可能是错误的；如果是正确的，那么形成这种表象的这个人就无可非议；如果是错误的，那么他就要因此而付出代价；因为不可能误入歧途的是一个人，而受到伤害的是另一个人^[91]。）——无论是谁只要记住这一点，就不会迁怒于任何人，不会和任何人生气，不会辱骂任何人，不会责难，也不会嫉恨、冒犯任何人。既然如此，是不是就可以由此得出，所有这些重大和可怖的事情都来源于人的感官表象呢？是的，除此之外，别无他物。《伊利亚特》不是别的，只是一个感官表象和一个诗人对各种感官表象的运用而已。对于亚历山大出现的表象是夺得梅内莱厄斯（Menelaus）的妻子，而对于海伦（Helen）出现的表象则是追随亚历山大。假设有一个表象

使梅内莱厄斯感到失去海伦这样一个妻子是一种收获的话，那将会发生什么？我们将不仅失去《伊利亚特》，而且还会失去《奥德赛》。^[92]——那么，如此重大的东西取决于一个如此微不足道的小事物喽？——你所说的“如此重大”是什么意思？是战争和党派倾轧，以及无数人的死亡和城市的毁灭吗？这中间可有什么重大的东西？——什么，难道没有吗？——哦，那么，在众多牛羊的死亡当中，在燕子和鹳的巢穴大量被焚烧和毁灭当中，可也有什么重大的东西吗？——这两者之间有什么相似之处吗？——非常相似。在一件事情中是人的肉体毁灭，而在另一件事情中是牛羊的肉体的毁灭。人类的狭小的住所被焚烧，而鹳的巢穴也同样被焚烧。这中间可有什么重大或可怖的东西吗？如果不然，请向我说明，同样作为一个栖息地，一个人的住所和一只鹳的巢穴在哪方面可以相互区别。——一只鹳和一个人之间可有什么相似之处？——你所言何意？就肉体而言，非常相似；除了人类狭小的住宅是横梁砖瓦建造，而鹳的巢穴是用树枝泥浆构筑之外。

那么，是不是说一个人和一只鹳之间连一点区别也没有了呢？——绝不是；只不过是就上述诸事而言，两者没有什么不同而已。——那么，人和鹳在什么方面有所不同呢？——找找看，你就会发现人在别的方面不同于鹳。看看在对他所做的事情的理解方面，人类是不是有所不同；再看看在社会活动能力方面，还有在他的忠诚、自尊、坚定，不受错误侵害和智力方面，同样有所不同。再就是人类的大善（好）与大恶（坏）分别在哪里？这就是人和鹳的不同之处；如果这些具有区别意义的因素的每一方面都能够得到妥善的保存、维护和巩固，而且其自尊、忠诚和智力都不被摧毁的话，那人就同样能够得到保存；如果这些品质中的任一品质遭到毁灭或突然被夺走的话，那人就将同样遭受毁灭。重大的事物即存在于此范围之内。当希腊人用他们的战舰猛烈地攻击特洛伊的时候，当他们蹂躏践踏特洛伊的领土的时候，还有当他的兄弟将要死去的时候，亚历山大是否受到了最为严重的重创？绝对不是。因为没有一个人会因为另一个人的行为而遭受毁灭；当时所发生的一切只不过如同鹳的巢穴的毁灭而已。是的，只有当他丧失其自尊、忠诚，当他践踏好客法则的时候，当他举止不当的时候，亚历山大才遭到毁灭。阿基里斯在什么时候遭到毁灭的？是在帕特罗克罗斯（Patroclus）^[93]死的时候吗？绝对不是；而是在他自己被激怒的时候，在他为一个卑微的年轻女子哭泣的时候，和在他忘记自己到特洛伊的目的不是为了夺得情人，而是为了作战的时候。这才是对人类的毁灭，对其城市的围攻与彻底毁灭——因为这时他们的正确判断正遭受蹂躏和毁灭。——可是难道当妇女们被驱赶囚禁，孩子们被奴役，男人们被屠杀的时候，所有的这一切不也都是坏事吗？——你从什么地方可以找到提出你这个观点的正当理由？请让我也知道。——不，相反，你能告诉我你能从什么地方找到说它们不是坏事的正当理由吗？——还是让我们回到我们的标准吧：提出你的“把握性的观念”。

我之所以不对人类的所作所为表示十分的惊讶，就是因为这个缘故。以我们想对重量进行判断为例，我们不会随意地对其进行判断；同

样以我们想对何为曲直进行判断为例，我们也不会随意地对其进行判断；总之，凡是在我们乐于知道其真相的事例当中，我们中间没有谁会随意地去做任何事情。然而，在涉及行为对或错、顺境或逆境、成功或失败的首要的和唯一的原因的事例当中，我们却无一例外地都变得随意和冒失起来了。在此，我既没有什么诸如天平之类的东西，也没有什么诸如标准之类的东西，然而却有某种感官表象降临了，于是我当即按其行事。我可能会比阿基里斯或阿伽门农更好吗？他们不是因为按照其感官表象行事而遭受了很多不幸吗？而我也满足于自己的表象。除了感官表象之外，悲剧还有其他的来源吗？欧里庇得斯的《阿特柔斯》的来源是什么？是他的感官表象。索福克勒斯的《俄狄浦斯王》呢？他的感官表象。《腓尼基妇女》呢？他的感官表象。《希波吕托斯》呢？他的感官表象。你认为对此表示关注的会是哪一类人？^[94]对那些按照自己的每一个感官表象行事的人则又该怎么称呼呢？——一群疯子。——可我们是不是做的和他们有所不同呢？

29.论坚定

善（好）的本质是某种自由意志，恶的本质也是某种自由意志。那什么是外部事物呢？外部事物是自由意志的材料，通过对它们的处理，自由意志找到适合于自己的善（好）或者恶。那么，自由意志是如何找到善（好）的呢？如果它不爱慕这些材料的话。因为如果对这些材料的判断是正确的，就能使自由意志成为善（好），反之，如果是歪曲的和扭曲的，就会使自由意志成为恶。这是神命定的法则，他说：“汝欲善（好），得诸己。”而你却说：“不，要从他人那里找。”请勿如此，只要从自己当中寻找。至于其他，比如当一个暴君威胁我传唤我的时候，则我的回答是：“你在威胁谁？”如果他说：“我将给你戴上镣铐。”则我回答：“他威胁的是我的手和脚。”如果他说：“我将砍掉你的头。”则我回答：“他威胁的是我的脖子。”如果他说：“我将把你投入监牢。”则我回答：“他威胁的是我整个卑微的肉体。”如果他用流放来威胁我，我将给他以同样的答复。——那他不是根本无法威胁你吗？——如果我认为所有的这一切都与我无关，那他的确是无法威胁我；可是如果我对其中的任一种威胁表示害怕的话，那他威胁的人就会是我了。既然如此，那我还会害怕谁吗？这个人会是谁的主人吗？会是在我控制之下的事物的主人吗？可是根本就没有这样的人。那会不会是不在我控制之下的事物的主人呢？可这又与我何干？

这是不是说你们哲学家在教导我们要蔑视国王呢？——绝不是。我们当中可曾有谁教导你去对国王对在他控制之下的事物拥有所有权而表示过怀疑？请把我卑微的肉体、财产、名誉，以及身边的人统统拿去好了。如果我曾游说过谁去要求这些东西，那就请他动真格的，来起诉我吧。“好啊，可是我还想控制你的判断。”谁给你这个权力了？你又如何能拥有征服另一个人判断的能力？“通过对他施加恐吓”，他说道：“我将征服他。”看来，你还没认识到判断只能自己征服自己，它不会被其他任何事物所征服；没有什么东西可以征服自由意志，但它却可以自己征服自己。正因如此，所以我们说神的如下法则是非常的好，也非常的公正的：“让较好的胜过较差的。”你说：“十个人比一个人好。”在什么事上？在给人戴上锁链，杀戮，将人们从他们安居乐业的地方赶走，夺取某人的财产等上。因此说，在十个人比一个人好的那个方面，十个人能胜过一个人。那在哪方面十个人不如一个人呢？如果一个人有正确的判断，而十个人没有。那时呢？他们能在这一点上征服他吗？他们怎么可能？假如将我们放在天平上称分量，难道较重的一端会不使天平倾向它这一边吗？

那是不是可以说，苏格拉底在雅典人的手上因自己过去的所作所为而遭受磨难呢？^[95]奴隶啊，为什么要说“苏格拉底”？应当按照事情真实的情况来说，即：苏格拉底的微不足道的肉体被那些比他强壮的人强行

带走了，并投进了监狱，接着是某某人将毒药灌进了他那微不足道的肉体，最后这微不足道的肉体就逐渐地变冷、死去？这对你来说是不是简直不可思议，而且也是极不公正的？你是不是会因此而责难神？苏格拉底是不是没有因此而获得任何补偿呢？对苏格拉底来说，善（好）的本质主要在哪里？我们应该听谁的，是你的，还是苏格拉底本人的？他说什么了？“阿尼图斯（Anytus）和梅莱图斯（Meletus）可以杀我，但却不能伤害我。”^[96]还有，“如果这样做是神所高兴的，那就这样吧”^[97]。你能向我证明持有低下判断的人比持有较高水平判断的人强吗？证明不了的，是的，甚至连接近的证明都做不到。因为这是自然和神的法则：“让好的胜过差的。”在哪方面呢？在它是好的那个方面。一个肉体比另一个肉体强壮；两三个人比一个人强；一个窃贼比一个不是窃贼的人强。这就是我为什么丢掉了油灯的缘故，因为在保持清醒方面，窃贼要比我强。但他却为偷这盏油灯而付出了高昂的代价；为了一盏油灯，他变成了一个贼；为了一盏油灯，他丧失了忠信；为了一盏油灯，他变得如野兽一般。可他还以为自己好像赚了一笔似的！

很好；可现在有人抓着我的斗篷，揪住不放，而且还要把我拉到集市上啊，在那里有人冲我喊道：“哲学家，你的判断可曾为你带来什么好处吗？瞧，你马上就要进监狱了；瞧，你马上要被砍头了。”哪一种《哲学入门》应该是我学习的呢？如果有一个比我强壮的人想抓住我斗篷的时候，这种哲学可以使我免于拽扯？或者当有十个人野蛮地想把我推进监狱时能帮助我不进监狱？我是不是其他什么也没有学过呢？我已经学过将每一件发生在自己自由意志范围之外的事情都看成是与己无关的事了。——就以眼下这个例子而言^[98]，你是不是并没有从这个原则上获益？可你为什么要在别的事物上，而不是在你已经学过的原则上去寻找益处呢？——当我坐在监狱里的时候，我说道：“冲我喊叫的那个人，既不懂得那是什么意思，也不理解他所说的是什么，他根本没耐心去了解哲学家说些什么，或做些什么。对于这种人，根本不用上心。”“不过现在从监狱里出来吧。”如果你不需要我再待在监狱里，那我就出来；如果你还需要我待在那儿，那我就回去。待多久呢？同理性选定我要和自己微不足道的肉体待在一起一样长的时间；当理性不做如此选择的时候，那就请将其拿去好了，并顺祝你身体健康！不过，只是别让我不合理性和怯懦地放弃我的生命，或者随便找一个什么由头，就让我放弃我的生命。再者说，神也不希望如此；因为他需要这样一个宇宙，以及这样一群在地上来来往往的人。可是如果他发出了撤退的信号，就像他对苏格拉底所做的那样，则我将义无反顾地服从，像服从一个将军似的服从他的命令。

那又怎样？我是不是必须把这一切都告诉大众呢？为了什么？难道一个人自己相信这一切还不够吗？举个例子，当孩子们向我们走过来，拍着手说“农神节快乐”的时候，我们可以说“一切都糟透了”吗？绝对不行；而是也应该向他们拍手。因此，同样的，当你不能改变一个人的观念的时候，你也应该认识到他是一个孩子，应该冲他拍手；如果你不愿意这样做，那就保持沉默好了。

一个人应该记住这一切；并且，当他被传召来面对这样一种困难的时候，他就应该懂得，这是显示我们是否接受过教育的时候到了。因为一个离开学校去面对困难的年轻人，就像一个已经练习过分析三段论的人，假如有人向他提出一个易于解决的问题的时候，他会说：“不，倒不如给我提一个复杂精巧的问题，这样我可以从中得到训练。”运动员也不乐于和轻量级的年轻人进行比赛：“他举不起我。”有人说道，“那边有一个强健的年轻人。”哦，不。当决定性时刻来临的时候，他肯定会哭着说：“我真希望自己当时能够坚持不断地学习。”学什么呢？如果你学这些东西不是为了将其表现在行动中，那你学它们又是为了什么呢？我想坐在这里的你们这些人当中，肯定有人正处在自己灵魂的痛苦当中，并在诉说着：“哎，这样的困难怎么就没有像发生在那个人身上似的发生在我身上啊！哎，我原本可以在奥林匹亚运动会上戴上花环的，可现在却不得不坐在一个角落里虚度光阴！什么时候才会有人带给我这样一个比赛的消息啊？”你们都应该做这样的思考。就连在恺撒的角斗士当中，也有人会因为没有人给其表现的机会，或使其同对手交锋而牢骚满腹，而去祈求神，去找他们的头儿，要求单打独斗；可你们中间却没有一个人能表现出这样一种精神，难道不是吗？我想为此乘船到罗马去，到那里看看我所说的运动员在做什么，以及他在完成其任务的时候，进行怎样的锻炼。“我不要这种任务。”他说道。什么，接受一个你想要的任务是你能力范围之内的事吗？你已经被赋予了这样一个肉体，这样的父母，这样的兄弟，这样的国家，和在这个国家里这样的一个位置，而你却走上前来说：“请给我换换任务？”什么，难道你没拥有能够使你运用这些已经被赋予你的事物的才能吗？你应该说：“安排任务是你的事，把它做好是我的事。”可是你没这样说，你说的是：“不要向我提出这样的，而要提出那样的假言三段论；不要劝我接受这种结论，而要劝我接受那种结论。”悲剧演员因为面具、厚底靴和长袍是他们的，这样的时刻马上就要到了。朋友，你应该将所有的这一切都看作一种题材和任务。说点什么吧，这样我们就可以知道你是一个悲剧演员，还是一个滑稽演员。因为这两者除了台词之外，所有的其他东西都一样。既然如此，那是不是就可以说，如果有谁把他们的面具和厚底靴拿走，然后又只把他当作一个演员的影子送上舞台的话，这个悲剧演员就从此消失了，或者还在呢？如果他能发声，那他就还在。

在现实生活中也是如此。“担任总督吧。”我便担任它，并且在任职中显示一个受过教育的人是如何行为的。“脱下红带长袍，穿上破旧的衣衫，然后以与这种角色相称的方式上前来。”那又怎样？难道我没有被赋予一种表现良好嗓音的能力吗？“那现在，你打算以一种什么样的角色登上舞台呢？”以一个被神传唤的证人的角色。神说：“你来，为我作证；因为你配得上被我创造出来作为一个证人。那些所有在自由意志范围之外的事物，是不是有好有坏呢？我伤害谁了吗？我是否已将每个人的利益放在除他之外的任何别人的控制之下了呢？”你将为神做怎样的证言？“哦，主啊，我正深受煎熬，身遭不幸；没有人关心我，也没有人给我任何东西，所有的人都正在指责我，说我的坏话。”这就是你要作的证言

吗？这就是你想用来让神对你的传唤蒙羞出丑的方式吗？为了让你做如此重要的证言，他曾经把这种荣誉赐给了你，并认为你被带到这个世界上是有价值的。

一个对你有统治权的人宣判道：“我判你既不虔诚，也不敬神。”你出了什么事了？“有人判我既不虔诚，也不敬神。”还有别的吗？“没了。”如果这个人某个假言三段论进行判断，并宣称：“我断定‘如果现在是白天，就一定有光’这个陈述是假的。”那个假言三段论将会怎么样？在这个事例中，被宣判的是谁，被判有罪的又是谁？是假言三段论，还是那个在对假言三段论进行判断过程中已被误导的人？这个有权对你做出宣判的人到底是谁？他知道“不虔诚”或者“不敬神”是什么吗？他思考过这些问题吗？学过吗？在哪儿？是谁教的？如果他断言最低琴弦就是最高琴弦，那么没有一个音乐家会理睬他；同样的，如果他断言从圆心到圆周的各个半径不相等，也没有一个几何学家会理睬他。既然如此，难道一个受过真正教育的人反倒要对一个没有受过教育的人——当其对于什么是神圣和不神圣，什么是公正和不公正进行判断的时候——予以关注吗？

一个受过教育的人如果这么做，所造成的不公是多么的严重啊！这就是你在这儿所学到的东西吗？难道你不愿意把同这些事物相关的琐碎争论留给那些不能尽力的侏儒和其他人吗？这样他们就可以坐在角落里，聚敛他们少得可怜的学费，或者因为没人给他们东西而嘟嘟囔囔地进行抱怨了。再者，难道你不愿意自告奋勇，运用你所学到的东西吗？因为现在所缺的不是细枝末节的争论；在斯多亚派哲学家的论著里，这种细枝末节的争论俯拾皆是。那所缺的是什么呢？是运用它们的人，是能够用其行动为论证进行作证的人。这种人也是我有意想让你成为的人，这样，在学校里我们就可以不再使用陈年旧例，而是可以从我们自己的时代中获取某些新的例证。那么，对这些事物进行思考的角色应该由谁来承担呢？由致力于学习的人；因为人是一种爱思考的动物。然而像逃亡奴隶似的进行思考却是一件令人耻辱的事情。人在思考的时候，要心无旁骛，泰然静坐，要时而聆听悲剧演员的演唱，时而聆听琴师的演唱，而不要像那些逃亡奴隶一样；因为他们正在聚精会神地观赏悲剧演员表演的同时，也会举目四望；如果碰巧有人提到了“主人”这个词，那他们就会立即变得坐立不安，心烦意乱起来。对于哲学家来说，用这样一种精神去对自然之作品进行思考是令人不齿的。因为什么是“主人”？一个人并非另一个人的主人，唯有生与死、苦与乐才是他的主人。因此，即使将恺撒带到我面前，如果他还没有这些东西的话，你也会看到我是何等的坚强。可是如果他来的时候随身携带了这些东西——雷鸣和闪电，那么由于害怕这些东西，我除了像一个逃亡的奴隶似的承认自己的主人之外，还能做什么呢？可事实是，只要我能暂时摆脱这些威胁，我就会像一个戏院里看戏的逃亡奴隶那样行动：洗澡，喝酒，唱歌，只不过当我做这一切的时候无时不处在深深的恐惧和痛苦之中。可是如果我能将自己从主人那里解放出来，也就是说，从那些能让主人可怕的事物中解放出来，那我还会有什么主人和麻烦呢？

然后呢？难道我必须向所有的人宣布这个吗？不，但是我必须小心认真地对待那些不以哲学为业的人，并对他们说：“这个人向我建议的是他所认为好的事物；因此，我应该原谅他。”因为当苏格拉底准备喝下毒药的时候，他原谅了为他哭泣的狱卒，并且说：“他为我们而哭泣是多么善良啊！”然后，他有没有对狱卒说：“这就是我们把女人送走的原因？”^[99]没有，但是，他对他的亲密朋友和那些适宜的听者说了这番话；而对于狱卒，他则像小心认真地对待一个孩子似的对待他。

30.在困境中，我们应该准备好的帮助是什么？

当你去见某个显赫的重要人物的时候，请记住“另一位”^[100]正从上面注视着所发生的一切，而且你必须取悦于“他”，而不是那个显赫的重要人物。他在上天问你：“在你们学校里，你如何称呼流放、监禁、桎梏、死亡和不名誉？”我把它们称为“无所谓好坏的”。“那你现在怎么称呼它们？有丝毫的变化吗？”“没有。”“那你有所改变吗？”“没有。”“那么，请你告诉我，什么样的事物才是‘无所谓好坏的’的事物。”“就是那些独立于自由意志之外的事物。”“再请告诉我由此得出的是什么？”“独立于自由意志之外的事物与我无关。”“那么，再请告诉我，你认为什么是‘好的事物’。”“正当的自由意志和正确地运用外部表象。”“还有，‘终极目的’是什么？”“跟随您。”“即使现在你也这么说吗？”“即使现在我也这么说。”那么，就请进去吧，满怀信心，牢记这一切，你就会明白，作为一个学习过他应该学习的内容的年轻人，当他出现在那些没有学习过的人们面前的时候意味着什么。至于我，以众神的名义发誓，我想你进去后或许会这么认为：“我们为什么要做如此多而且精心的准备，来见那个毫无价值的东西？权力岂非毫无价值？门庭、侍从和武装卫队岂非毫无价值？我听了你这么长的长篇大论，难道就是为了见这个毫无价值的东西？啊，所有的这一切的确都是毫无价值的，而我却一直在为其做着准备，就好像它真的是什么重要的东西似的。”

[1] 阿里安有意在“汇载”（write）和“编著”（compose）这两个词之间进行比照。毫无疑问，阿里安对柏拉图和色诺芬的作品是记忆犹新的，尽管柏拉图和色诺芬都声称他们再现的是苏格拉底的言论，可事实上他们的那些“记载”都是以一流水平编著出来的作品。

[2] 希文δυνάμεις包括技艺和能力两个意思。在此处的上下文中，这两个意思都涉及了。

[3] 参照I，2。“I，2”这一标记的意思是：“本书的第1卷，第2节”。下面如此类推。

[4] 此词的原意是“选择”（能力）。——中译者注

[5] 鲁福斯（Musonius Rufus），古罗马著名哲学家，爱比克泰德的老师；爱比克泰德对他感激备至。

[6] proper character，这个词很难翻译，它带有来自戏剧中的“角色”的含义，指的是每一个人自己的独特性格。翻译成“个性”或“特性”可以表达这种意思，但是仍嫌过于现代；“本性”也是一种可能的翻译，但是要注意与“自然”（nature）意义上的“本性”加以区别。——中译者注

[7] 指斯巴达人在阿耳特弥斯（月神与狩猎女神）的祭坛前对年轻人的鞭打教育。

[8] 这是斯多亚派的一个核心的知识论概念。来自“把握”的具体形象比喻，表示确定可靠的真理性知识。也可以翻译成“把握的概念”、“有把握的概念”等；有时也可以翻译成“理解”或“理解了的概念”。——中译者注

- [9] 意指罗马元老院议员的长袍上褶边的亮红色（通称为“紫色”）带子。
- [10] 贝托似乎那个时候一个很有名气的运动教练。
- [11] 在古代，哲学家特别是斯多亚派和犬儒派的哲学家有蓄胡子的习惯。
- [12] 古代的军队在冬季通常被解散，要么进驻常设性的军营当中。那些在整个漫长的冬季当中不间断地进行军事训练的人体现出了一般真诚的和奋发努力的精神。
- [13] 指主神宙斯。
- [14] 即美德所要追求的结果。
- [15] 芝诺（Zeno）之后莫里斯多亚派思想的第二位重要人物，以著作浩瀚和理论性强著称。
- [16] 斯多亚派认为人类活动的范围或“领域”有三个：倾向（inclination）、选择（choice）和理智赞同（intellectual assent）。更充分的论述见III，2。
- [17] 在古代，跳远运动员（broad-jumpers）在跳远的时候携带有重物，当他跃起在空中的时候，把重物抛在身后，以便增加跳远的距离。我们在此把这种重物姑且翻译成“哑铃”。
- [18] 显然，这是克吕西玻的一个短篇作品的题目。不过，斯多亚派的创始人芝诺和克里安西斯（Cleanthes）等也曾经写过相同题目的文章。
- [19] 一种毒药。苏格拉底就是被这种毒药致死的。
- [20] 柏拉图：《克里同》，43D。
- [21] 特洛伊国王。在特洛伊战争中被希腊人打败，家破人亡。
- [22] 希腊传说中某个古代国王，悲剧人物。
- [23] 可能是指通过目睹悲剧的方式。悲剧的情节尽管是虚构的，但却可以用于道德教化。
- [24] 语出柏拉图《克里同》，48D。
- [25] 可能是指克吕西玻的精神世界。
- [26] 参看本书II，20。柏拉图学园的“新学园派”是怀疑论，他们认为凡事皆不可知，所以对于一切都悬置判断。
- [27] 菲狄亚斯所塑造的著名的用金子和象牙雕成的宙斯雕像。
- [28] 就斯多亚派而言，判断行为的标准只有一个，那就是要合乎理性。所以适当的推理能力的训练是好的生活的绝对必要条件。此处对诡辩推理的三种形式进行了区分：（1）“歧义的前提”指的是包含模糊含义的术语，并且在论证过程中，这一步是这个意思，下一步又是另一个意思。（2）“假言前提”指的是含有假设或条件的推理形式。（3）最后一种是指从提问与回答中得出意想不到的结论的推理形式。
- [29] 此处有空缺。——中译者注
- [30] 按照亚里士多德的定义，缺省三段论是一种“修辞性证明”（《修辞学》I.i.），即一种按照一般的文学样式而非规范的三段论的样式所表述的论证。由于这种三段论缺少三段论所能提供的“明确证据”，故而被称为“不完整（缺省）三段论”。
- [31] 可能指克吕西玻。
- [32] 哲学家既要催促人们将自己看作神之子，也要阻止他们在相信了这一看法后把肉体看作一个应该被抛弃的东西而自杀——尤其是当有许多斯多亚派哲学家都为自杀进行辩护时。
- [33] 参看柏拉图《申辩》，29C和28E。

- [34] 即尼戈坡里斯；爱比克泰德住在那里。
- [35] 爱比克泰德年轻时曾经是个奴隶。
- [36] 此处的意思似乎是：如果惩罚可以是人所能承受的，那么我就没必要去请求你的主人去免除它，因为在你自己的范围之内，你拥有忍受它的能力。
- [37] 罗马重量单位。——中译者注
- [38] 比如一个朋友可能会请求为被处斩的罪犯收尸。
- [39] Praefectus annonae，这是罗马帝国时代一个非常重要的官职。
- [40] 这是与“积极有为”的商业或政治生活相对而言的。
- [41] 显然，爱比克泰德在上课之前，自己先要阅读文章，或者就某篇特定的文章做些特殊的准备。然后在课堂上，他叫一个学生将分派的文章朗读并解释一遍，有点像我们的“背诵”；接着，他自己朗读和解释，以便澄清全文并做最后的总结。
- [42] 此处的思路是：“在你掌握这个主题之前，你必须进行大量的学习；但是现在……”云云。
- [43] 比如像“好”和快乐。
- [44] 荷马：《伊利亚特》第X卷。
- [45] 这就是著名的συνπάθεια法则，即宇宙是一个物质整体，在这样一个整体当中，每一部分的经验必定都会影响到所有其他的部分。这个学说特别盛行于斯多亚派中。古代民间的交感巫术中这种观念也十分盛行。
- [46] 克吕西玻将宇宙——太阳只是其中的一部分——等同于神。
- [47] 也可以翻译成主题、题材（subject-matter）。——中译者注
- [48] “主导原则”（governing principle）是斯多亚派对人的灵魂、理性的说法。
- [49] 因此，理性只能依靠它本身来分析。
- [50] 此处的论证过程被高度精简了。但整个段落的意思还是很清楚的。
- [51] “模丢”是一种罗马计量单位。
- [52] 色诺芬：《远征记》IV，6。
- [53] 这是苏格拉底的著名格言。在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》345D中表述为：“没有人自愿犯错。”
- [54] 爱比克泰德似乎把自己比作一个他的罗马学生。如果将克吕西玻的解释翻译成拉丁文，这个学生将更容易理解它。
- [55] 不清楚这里所说的哲学家是什么样的人，但是有关感受（πάθος）是一种判断（κρίσις）或观念（δοξα）的说法在斯多亚派哲学中是很普遍的。
- [56] 整个段落以θεράπευσις的各种意义为基础，进行转义，这个词的意义包括“服务、注目、陪护、关注，求爱和奉承”等。
- [57] 埃帕弗罗第图斯曾经是爱比克泰德当奴隶时的主人。
- [58] 这是爱比克泰德晚年执教过的一座城市。显然当前的争论被认为是在那里发生的。希腊和罗马的公文不是像现代那样由一个公证人来进行公证，而是包括了许多证人、相关文职官员，以及监察官员等人的名字。奥古斯都的神职人员经常被邀请在正式公文上签名，这是很自然的事。
- [59] 即只把行为建立在已被检验为真实可信的印象上。
- [60] 一种古罗马银币。——中译者注

[61] 指一个刻板 and 具有自高自大神态的人的口水。

[62] 典出荷马史诗《伊利亚特》第一卷的开首。希腊联军领袖阿伽门农抢走太阳神的祭司的女儿克里西斯，招致太阳神报复，希腊军队大败。众人要求阿伽门农归还克里西斯，恼羞成怒的阿伽门农于是抢走大将阿基里斯的战利品——一位女奴。结果阿基里斯怒而不出战。

[63] 一个罗马的“热病之神”祭坛。参看I，19。

[64] 显然，这里的意思是指Mys（“老鼠”），这是一个伊壁鸠鲁最喜欢的奴隶的名字。

[65] 当时哲学家们已经被图密善（Domitian）皇帝驱逐出了罗马，这个年轻人之所以被从尼戈坡里斯派往罗马，其目的是为了获知在那里发生的可能对哲学事业有益的东西。

[66] 这里所指的必定是罗马皇帝图密善，但是爱比克泰德出于谨慎，没有点出其姓名。

[67] 元老院议员所穿的服装。

[68] 骑士所穿的服装。

[69] 普通公民所穿的服装。

[70] 出自一个不知其名的戏剧。

[71] 出自索福克勒斯的《俄狄浦斯王》，1390。西塞隆山（Cithaeron）是一座山脉，当俄狄浦斯王还是一个婴儿的时候，曾经被遗弃在这座山上待死。

[72] 即对咨询者在处理这两种不同事物的时候能够给予引导的行为准则。

[73] 意思似乎是指所有的这些“把握性的观念”、证明等，都能在宙斯的“提示和指导”的基础上获得。

[74] 荷马史诗《伊利亚特》中阿基里斯的战俘女奴，后由阿伽门农从阿基里斯手中夺走。——中译者注

[75] 即只要我们所做的假定是合乎理性的，我们就接受我们的假定；同样的，在生活中我们也必须以理性为指导。

[76] 指对宙斯的尊称。

[77] 论证的过程似乎是：我能假设现在是晚上，并且在某种意义上来说，理性同这个假设是相吻合的；但如果现在真的是白天，那我就不能假设现在真的是晚上，因为这已经不再仅仅是一个假设，而变成了一个虚假陈述。既然我们做假设只是为了“做游戏”，那么如果要对确凿的事实做一个虚假陈述，那就必定要“破坏游戏”了。

[78] 欧洲东南部的一个古老地区，在多瑙河南部，今保加利亚北部，公元前29年被罗马人征服。——中译者注

[79] 吉亚纳（Gyara或Gyaros），一个远离阿提卡东部，位于爱琴海当中的小岛，是帝国早期的一个流放地。

[80] 指坟墓。

[81] 古代罗马的货币单位。——中译者注

[82] 即理性。

[83] 参照柏拉图《申辩》38A。

[84] 皮罗和柏拉图的“新学园”派都是怀疑论者。

[85] 因此死亡不是恶。

[86] 参见荷马《伊利亚特》XII。

[87] 即假如我们不能像萨耳珀冬一样高贵地行动的话，那么我们至少能够做到合乎理性地思考死亡，而不是将其归入坏事的行列。

[88] 此处应当是用伴随着的手势来解释寓意，可能是指向眼睛和嘴巴。

[89] 语出柏拉图《智术师》，228C。

[90] 欧里庇得斯：《美狄亚》，第1078—1079页。

[91] 即，按照斯多亚派哲学的一个最基本的道德假定，一个人的错误不可能导致另一个人的“痛苦”；换言之，除了由于自己的行为，没有人会受到伤害。这个假定使得斯多亚派将生活的许多不幸看成并非真正的坏事。

[92] 此处讲的事情是《荷马史诗》的背景故事。据传说，特洛伊王子亚历山大（即帕里斯）在斯巴达做客，受到梅内莱厄斯的盛情招待。但是亚历山大却与梅内莱厄斯的妻子海伦一见钟情，于是拐走海伦回国。这导致希腊联军在梅内莱厄斯的哥哥阿伽门农的率领下出征特洛伊。十年之后，特洛伊被攻陷。亚历山大的哥哥，英勇的赫克托战死。他们的父亲，特洛伊老国王普里安姆目睹家破人亡。——中译者注

[93] 希腊战士，阿基里斯的挚友，在特洛伊战争中被杀。

[94] 指对随意的、偶然的感官表象的运用进行合理的控制的人。

[95] 对话者以苏格拉底为例，来证明正义不能以一般衡量判断的方式，也即计票的方式来解决。

[96] 柏拉图：《申辩》，30C。阿尼图斯和梅莱图斯是到雅典法庭起诉苏格拉底并最终导致苏格拉底被判死刑的。

[97] 柏拉图：《克里同》，43D。

[98] 爱比克泰德似乎停下来，并有点突兀地讲了一番话；此句与下句的衔接不是十分清楚。

[99] 两句话出自柏拉图的《菲多》116D、117D，略有改动。

[100] 即神。

第二卷

1. 自信和谨慎并不冲突

也许哲学家们的如下论点在某些人看来是自相矛盾的，然而尽管如此，还是让我们尽我们之所能对这个论点是否真实做一番思考吧，这个论点是“不论做什么事情，我们都应该在谨慎的同时拥有自信”。因为谨慎在某种程度上看起来似乎和自信截然相反，而截然相反的事物是绝不可能彼此和谐的。而现在我们所讨论的这个在大多数人看来是自相矛盾的命题似乎意味着：如果我们要求一个人在相同的事物上同时使用谨慎和自信，那么人们就能正当地指责我们把那些不能结合的东西结合在一起。可事实是，这个说法有什么奇怪的呢？因为，如果那个经常被提及和已经被证明的如下说法是正确的，也就是：“善（好）的本质以及恶（坏）的本质都在于对感官表象的运用，而在自由意志范围之外的事物既不属于恶，也不属于善。”那么哲学家们的观点还会有什么自相矛盾之处呢，如果说：“哪里有位于自由意志范围之外的事物，就在哪里表现出自信；哪里有位于自由意志范围之内的事物，就在哪里表现出谨慎？”因为如果恶存在于对自由意志的有害的使用当中，那么只有在涉及这种事物的时候，使用谨慎才是正确的；但是如果存在于自由意志范围之外，又不受我们控制的事物是毫无价值的话，那我们就应该在涉及这类事物的时候，运用自信。这样，我们就可以在同一时间，既拥有自信，又拥有谨慎；是的，以宙斯的名义发誓，我们自信是因为我们谨慎。因为我们对真正邪恶的事物谨慎，其结果就是在涉及那些不具有邪恶本质的事物的时候，我们能拥有自信。

然而，我们却如同鹿一般地行动：当牡鹿受到羽毛^[1]的惊吓而奔开逃避的时候，它们掉头跑向了什么地方，为了找到一个安全的避难之所，它们能奔逃到何处？啊，它们跑向了罗网；由于把恐惧的对象和自信的对象混淆在一起，它们就这样走上了不归之路。我们也不例外；我们会在什么情况下表现出恐惧呢？在涉及那些位于自由意志范围之外的事物的时候。我们会在什么情况下，像没有遭遇任何危险似的举止自信呢？在涉及那些位于自由意志范围之内的事物的时候。只要我们能够位于我们意志范围之外的事物上成功地实现我们的目标，那么无论是上当受骗，还是行为偏激，做事无耻，或者以一种低俗的热情欲求某物，都同我们无关。可是凡是在我们遭遇死亡、流放、艰难，或者耻辱的地方，我们都会表现出逃避的神情和强烈的焦虑。结果，正如那些在他们最为关注的事物上犯错误的人们所表现的一样，我们把自然的自信变成了鲁莽草率、孤注一掷、不计后果和厚颜无耻，而将自然的谨慎和自尊变成了充满恐怖和惶惑的懦弱与自卑。因为如果一个人准备将

自己的谨慎移往自由意志，以及自由意志行为的领域，他就会在欲求谨慎的同时将逃避意志置于自己的控制之下。反之，如果他将自己的谨慎移到那些既不在我们控制之下，也不在自由意志范围之内的事物中的话，——因为他的意志一直想逃避他人控制之下的事物——那么他将必然地陷于恐惧、无常和不安当中。因为可怕的东西不是死亡或者艰难，而是对艰难或者死亡的畏惧。而这也是我们为什么要称赞讲了如下这句话的人的原因，他说：

死亡并不可怕，可怕的是死于可耻。

既然如此，将我们的自信转向死亡，而将我们的谨慎转向对死亡的恐惧，就应该都是理所当然的事了。然而，我们的所作所为却恰恰与此相反：在面对死亡的时候，我们逃避，而在构成一个对死亡的判断的时候，则表现出粗心、冷漠和漫不经心。可是苏格拉底说得好，他将所有的这些东西称为不过是“唬人的怪物”^[2]。因为就像是在缺乏经验的小孩子看来，面具是狰狞恐怖的一样，我们所受到的各种事件的侵扰的原因和方式，也正是小孩子受到“唬人的怪物”的侵扰的原因和方式。因为孩子是什么？是无知；是缺少教育。在一个孩子拥有知识的地方，他不会比我们任何人差。什么是死亡？一个唬人的怪物而已。将其翻过来，你就会发现它是个什么东西；瞧，它并不咬人。必须将卑微的肉体和灵魂分开，或者现在，或者日后，就像它们以前彼此分离一样。既然如此，假如现在把灵魂和肉体分开，你为什么还要伤心呢？就算现在不分开，以后也是要分开的。为什么？因为只有这样，宇宙才能够实现周而复始的循环^[3]；宇宙的周而复始既需要现存的事物，也需要已经存在过的事物，还需要将要存在的事物。什么是艰难？一个唬人的怪物而已。把它翻过来，你就会发现它是个什么东西。可怜的肉体遭到粗暴的凌虐，然后又复归于平静。如果你还没有发现艰难的好处，门开着呢；如果你已经发现了它的好处，那么就请忍受吧。因为为了应对各种紧急情况，门必须开着；这样我们就不会有任何麻烦了。

这些学说会结出怎样的果实呢？确切地说，这个结果必须是一个对那些真正受过教育的人来说，既至为正当又至为妥帖的结果，这就是宁静、自由和无畏。因为在这些事情上，我们不可以相信大众，他们说：“只有自由的人才可以接受教育。”而要相信哲学家，他们说：“只有受过教育的人才能自由。”——怎么会这样？——在我们这个时代^[4]，自由除了是如我们所愿地进行生活的权利之外，还会是什么别的东西吗？“不会。”那么，请告诉我，嗯，朋友，你是否愿意过错误的生活？“我们都不愿意。”是的，没有一个过着错误生活的人是自由的人。那你愿意生活在恐惧、悲哀和动荡中吗？“决不。”是的，没有一个处在恐惧、悲哀或动荡中的人是自由的人；相反，无论是谁，只要他摆脱了悲哀、恐惧和动荡，那他就会同时摆脱奴役。既然如此，我们如何能够再相信你，哦，我最敬爱的立法者？我们是不是只允许自由的人接受教育？因为哲学家们说：“我们只能让受过教育的人拥有自由。”也就是说神不允许这样。——当一个人当着执政官的面，让他的奴隶转身的时

候，他是不是什么也没有做？[5]——他做了。——什么？——他让他的奴隶在执政官面前转身了。——没有别的了吗？——对了，他还得支付他的奴隶价格百分之五的税金。——那又怎样？难道为他所做的这一切，还不能使他变得自由吗？——在获得心灵的安宁之前，他一点也不比过去更为自由。举个例子，你能让别人转身，难道这就说明你没有主人了吗？难道你没有把金钱、情妇、一个受宠的男孩、一个暴君或者暴君的某个朋友当作你的主人吗？如果没有，那为什么当你去面对涉及这些东西的处境时，你会战栗不安呢？

这就是我为什么反复说下面这番话的缘故：“实践这些东西，把它们随时准备好：即你应该自信地和谨慎地面对事物的知识——自信地面对位于自由意志范围之外的事物，谨慎地面对位于自由意志范围之内的事物。”——可是我没有读给你听吗？难道你不知道我正在做什么吗？[6]——你在做什么？无关宏旨的辞章而已！留着这些无关宏旨的辞章吧！倒不如让我看看你是如何进行欲求和回避的，你是不是自己想要什么就能得到什么，或者说从未陷入过自己不想想要的事物当中。至于你那些无关宏旨的辞藻，如果你还算明智的话，就请把它们拿到某地涂掉吧。——那又怎样？难道苏格拉底没有进行著述吗？——没错，有谁能和他写的一样多？[7]但他是怎么写的？由于不能总有人在他身边检验他的判断，或者反过来由他对那个人的判断做出检验，苏格拉底习惯于对自我进行检验和审查，而且他还总以一种实践的方式对某种特殊的初始概念进行严格的检验。这就是一个哲学家所写的东西。至于那些无关宏旨的章句，以及“他说”、“我说”[8]之类的东西，他都丢给了别人，丢给了愚蠢的人，或那些由于自己生活安逸而感到幸福的人，以及那些由于自己的愚蠢而对逻辑结论不进行任何思考的人。

当关键时刻来临的时候，你是不是打算前去，将自己的文章进行展出，并从中读上一段，自夸说：“瞧，我写的对话怎么样？”请别这样，朋友，倒不如这样自夸：“瞧，在我欲求的方面，我想要什么就得到什么。瞧，在我回避的方面，我从未陷入过自己所想避免的事物当中。把死亡带来吧，你会明白这一点的；把艰难、监禁、不名誉，还有责难都带来吧。”这才是一个从学校里出来的年轻人所应该进行的恰如其分的展现。把别的东西都丢给别人吧。不要让任何人从你那儿听到哪怕是和这些事物有关的一个字；如果有谁因为这些事物而夸奖你，不要容忍它；相反，让人把你看成是一个什么也不是、什么也不知道的人。单单只承认自己知道这一点——即如何能够想要什么就要什么，从不陷入自己所想避免的事物当中。让别人去诉讼、解决问题和研究三段论吧。你要实践的是如何去死、如何遭受锁链的束缚、如何遭受折磨和如何遭受流放。请自信地去做这些事情吧，要相信神，是他让你去面对这些事物的，他认为这个差事正适合于你；既然你已经被安排了这个差事，你就应该表现：当一个合乎理性的主导原则被部署来对抗位于自由意志范围之外的势力的时候，它所能获得的成就。这样，我们在前面所说的那个“自相矛盾”就会不再成为不可能的或者自相矛盾了。即，我们应该同时既自信又谨慎：在涉及位于自由意志范围之外的事物的时候，我们要

自信；在涉及位于自由意志之内的事物的时候，我们要谨慎。

2.论平静

想一想，在你准备上法庭的时候，你希望自己保持的是是什么，以及希望自己在哪一方面取得成功；因为如果你希望自己保持的是使自由意志的自由处在其自然状态之中的话，那你就万无一失，百般灵巧，而无任何麻烦。如果你愿意维护那些在我们直接控制之下和在本质上自由的事物，并对这些事物表示满意的话，那你还有什么好担心的？它们的主人是谁？谁又能把它们从你身上夺走？如果你心仪于自尊和高尚，谁又能拦阻你？如果你不想为人所阻，受人逼迫，谁又能逼你欲求在你看来并不值得欲求的事物，回避你认为不应该回避的事物？哦，那又怎样？尽管法官可以对你施之以某些被认为是恐怖的事情；可他如何能够使你尽力去回避你所遭受的一切？因此，一旦你控制了欲求和回避，那你还有什么好担心的？这就是你的开场白，你对你案件的陈述，你的证明，你的胜利，你的结语和你的嘉许。

这也是为什么苏格拉底在答复一个提醒他为自己的审判做好准备的人时说了下面这番话的缘故：“难道你不认为我一生都在为此而做着准备吗？”——“什么样的准备？”——“我保持了”，他说道：“在我控制之下的事物。”——“你是如何做到的？”——“不论是在我的私生活，还是公众生活中，我从来不做任何错事。”然而，如果你想保持的是外部事物，是你微不足道的肉体 and 少得可怜的财产，以及你小小的名头的话，那我建议你：请从这一刻开始，做好所有可能的准备，并对你的法官和对手的特性进行研究。如果必须紧抱其膝盖，那就将其紧抱；如果必须哀号，那就哀号；如果必须呻吟，那就呻吟。因为一旦使自己所拥有事物受制于外部事物的话，你就会从此而变成一个奴隶；千万别让自己左右摇摆不定，一会儿想做个奴隶，一会儿又不愿意；而是要简单明了地要不就这，要不就那；用你全部的心思，要不就做一个自由人，要不就做一个奴隶；要不就接受教育，要不就不要接受教育；要不就做一只雄姿勃勃的斗鸡，要不就做一只无精打采的公鸡；要不就忍受鞭笞直到死，要不就立即屈服。绝不要遭受了许多鞭打之后而又最终屈服！如果这是可耻的，那么从这一刻开始，就请决定这样一个问题：“在什么地方可以找到善（好）与恶（坏）的本质？真理就在那儿。真理和自然存在的地方，也就是谨慎存在的地方；真理存在的地方，也就是自信存在的地方；这也是自然所存在的地方。”

唔，你想想看，如果苏格拉底想保留其身外之财的话，他还会站出来说：“阿尼图斯和梅莱图斯的确可以杀了我，但他们却不能伤害我！”他有这么傻吗？难道他连这么做非但不能导向自己的既定目标，反而会导向其他地方都看不出来吗？为什么添上一句挑衅的话就是不符合理性的呢？正如我的朋友赫拉克利特（Heraclius）^[9]为在罗德斯的一块不大的土地而进行了一场小小的诉讼时，在指出自己对这块土地拥有所

有权的正当性之后，他做了最后陈述：“然而，我不会恳求你，也不在乎你将做出怎样的裁决，因为受审的是你，而不是我。”结果，他把自己的案子给办砸了。像这样做，管什么用？你可以不做任何恳求，请别再添这句话“是的，我决不做任何恳求”，除非是你以为这是将审理你案件的法官激怒的时机，就像苏格拉底似的。就你而言，如果你打算做这样一种最后陈词，那你为什么还要千方百计地上到讲台上呢？为什么还要听从传唤？^[10]因为如果你想被钉在十字架上处死，那么等着好了，十字架会来的。然而，如果是理性决定你必须听从传唤，决定你要尽自己所能做到言之凿凿，那你就必须按照理性的决定而行事；只是与此同时，要自始至终保持属于你自己的个人本性。

以此看来，这样一种说法也是很可笑的：“请给我建议。”我能给你什么建议？不，倒不如说：“请让我的心智适应我所要面对的所有事情。”因为前面那句话就好像一个文盲在说：“当安排我写某某名字的时候，请告诉我应该写什么。”如果我说“写Dio”，可是他的老师来了，安排他写的不是“Dio”这个名字，而是“Theo”，那该会怎样？他该写什么？可是假如你练过书写，则不论要求你写什么，你都能使自己有所准备；要是你从来没有练过，那我眼下又能给你什么建议？因为如果环境要求的是某个不同的东西，你将说什么，或者做什么？因此，请牢记这个总的原则，你就不会为一个建议而茫然不知所措。可是，假如你垂涎外部事物，那你就必定会随着你的主人的意志而上下沉浮。谁是你的主人？就是那个有权控制你孜孜以求或者想着回避的任何事物的人。

3. 答那些向哲学家举荐人的人

下面这个回答，是第欧根尼对一个想从他那儿求得一封举荐信的人所做的精彩回答：“你是一个人，”他说道：“这一点，他一眼就能看出来。至于你是一个好人还是坏人，如果他掌握了辨别好坏的技艺，那他是会发现的；如果他没掌握这种技艺，那他就不会发现事情的真相，纵使我给他写上千百次的推荐信。”这就像一枚德拉克马（drachma）^[11]请求被推荐给某人进行检验一样。如果这个人是一个银币检验员，则你可以毛遂自荐。同样的，在日常生活中，我们也应该拥有某种如同在检验银币当中所拥有的东西，这样，我们就可以像银币检验员那样说道：“你随便把哪一个德拉克马拿来吧，我会对其做出鉴定的。”就三段论而言，我会说：“你随便把哪一个三段论拿来吧，我会为你区分哪一个能分析，哪一个不能分析的。”为什么？因为我本人就知道如何分析三段论；并且拥有能对妥善处理好三段论的人做出鉴定所必备的能力。然而在日常生活中我是如何做的呢？有时我把一种东西称之为好，而有时则又将其称之为坏。什么原因呢？是因为那种在三段论中与“真”相反的东西，即，无知和缺乏经验。

4.答在通奸中曾经被抓的人

当爱比克泰德正在谈论人是生而忠贞的，并且说道如果谁要颠覆它，谁就是在颠覆人类的特有品性的时候，进来一个人，此人以一个学者而闻名，在一次通奸中，他曾经被这个城市的人逮住过。可是，爱比克泰德（并没有停下来，而是）继续说道，如果我们将我们生来就有的忠贞抛弃，成天盘算着如何打我们邻居的主意，则我们都在干什么？哦，除了堕落和毁灭，还能是什么？堕落和毁灭的是谁呢？是忠贞的人，自尊的人，或虔诚的人。就这些吗？难道我们不同时也是在破坏着睦邻之情、友谊和国家吗？我们将把我们置身于何地？我又将把你当作哪种人看待，嗯？是邻居，还是朋友？是哪一种邻居和朋友？要不就是公民？你又将在哪一方面取信于我？如果你是一只破裂得不成样的器皿，已经不可能派上任何用场，则你将被丢到粪堆上，而且绝对不会再有谁把你从那儿捡起；但是如果你尽管是个人，却不能履行一个人的职责，那我们又将如何处置你？因为如果你连一个朋友的职责都不能坚守，那你还能坚守一个奴隶的职责吗？谁还会相信你？而你也不愿意像无用的器皿、像粪一样被人丢到某个粪堆上去，难道不是吗？尽管如此，你还是会说：“没有一个人对我——一个学者——表示关注！”是不是？这很正常，因为你是一个邪恶之徒，无用之人。黄蜂抱怨没有人关注它们，纷纷从它们身边逃开，而且假如谁能做得到的话，还敲打它们，把它们击落。同样的，你也有这样的一根刺，不管你刺的是谁，你都会使其卷入麻烦和痛苦之中。你还想要我们怎么对待你？已经没什么地方好安置你了。

那又怎样，你说道；难道妇女天生不就是公共财产吗？^[12]我同意。乳猪是被邀客人所共享的东西；可是一份份的乳猪肉早已分发过了；如果像下面这样做能特别中你的意的话，那就请凑上前去，扯走坐在你身边的客人的那一份，暗暗地将其偷走，或者使其溜进自己的手心，一口吞下；要是你连一块肉都扯不下来，那就让自己的手指沾满油脂，然后舔舐它们吧。你真是使自己成为宴会上的一個好伙伴，一个堪与苏格拉底般配的宴会客人！^[13]再比如，难道剧场不是全体公民的公共财产吗？他们坐在那儿时，如果像下面这样做能特别中你的意的话，那就请走上前去，将他们中间的一个人从他的座位上扔出去吧。同样的，妇女天生就是公共财产。可是当立法者就像一个宴会的主人一样已经将其分配过之后，你难道不愿意如同其他人一样去寻找属于自己的那一份，而是偷窃和靠别人的另一份来满足自己的贪欲？“可我是一个学者，而且我还懂阿基德姆斯（Archedemus）。”^[14]很好，你懂阿基德姆斯，但却是一个通奸者，一个不忠不信的人，一只狼或者说一只猿猴，但是，不是一个人。有什么可以拦阻你这么做的呢？

5. 慷慨与谨慎如何和谐共处

材料无关紧要^[15]，但对它的运用却并非一件无关紧要的事。既然如此，那一个人应该如何在保持其内心坚定和安宁的同时，既保持谨慎，又保持不鲁莽和不粗心的精神呢？假设他模仿的是那些丢骰子的人。丢骰子的平台无关紧要，骰子也无关紧要；我如何知道将要落下来的是什么呢？只要谨慎而娴熟地运用已经落下来的东西就行，这就是我当前的任务。同样的，生活的首要任务就是区别事物，权衡其彼此之间的轻重，并对自己说：“外部事物不在我的控制之下；但自由意志却在我的控制之下。那我应该到什么地方去寻找善（好）与恶呢？到自己的内心和那些属于自己的事物那里。”至于别人的东西，则永远不使用“善”（好）或者“恶”（坏）、“利益”或者“损害”这样的字眼，或者任何与此相类似的字眼。

然后呢？是不是就可以轻率地运用这些外部事物了呢？绝对不可以。因为那也会是自由意志的一种坏事，因而也是不自然的。必须谨慎地运用外部事物，因为对它们的运用并非一件无关紧要的事；不过，与此同时，必须保持内心的坚定和安宁，因为材料本身无关紧要。因为在真正与我们有关的事情中，不会有谁能阻碍或者强制我。获得那些能阻碍或者强制我的事物，是我所不能控制的，也是既非好，也非坏的，但是我对它的运用却是既可以是好的，又可以是坏的，而且这也是在我控制之下的。的确，要把这两种事物——一个是在处理材料时的谨慎；另一个是蔑视材料时的坚定——统一在一起是不容易的，但并非不可能。否则，就不会有幸福。然而，我们的表现却常常像在航行中那样。对我来说，什么是可能的呢？选择舵手、船员、日期和时刻。然后暴风雨来了。哦，很好，还有什么需要我费心的吗？我已经完成了我的职责。事情是别人的了，也就是说舵手的了。然而，不只是暴风雨，船也在下沉，那我该怎么办？做我能做的，而我所能做的也只有这么一件事，既不带一丝恐惧地随船下沉，不尖声喊叫，也不大声地责难神，而是承认这样一个道理，即凡是出生的事物都会死亡。因为我不是永恒的，而是一个人；是整体的一部分，就像一个时辰是一天的一部分一样。我必须来如一个时辰，去也如一个时辰。对我来说，如何死去，是死于沉溺，还是死于热病，会有什么不同吗？[没什么不同，]因为我必定会以某种方式死去。

你会发现球技娴熟的球员也是这么做的。他们没有一个人担心球是好是坏，而是只关心投球和接球。而竞技状态、技艺、速度和动作的优美都只与此有关。在我连斗篷展开都抓不到球的地方，我投一个，高手就能接一个。可是如果无论接球，还是投球的时候，我们都处于一种慌乱或恐惧的境地，则还会有什么乐趣？而一个人又将如何保持镇定，或确定比赛下一步怎么做？其中的一个选手喊道：“投！”而另一个则喊

道：“别投！”还有一个喊道：“别往上投啊！”^[16]结果这就成了一场闹剧，而不再是一场比赛。

因此，从这个意义上说，苏格拉底懂得如何打球。为什么这么说呢？因为他懂得如何在法庭上打比赛。“请告诉我”，他说：“阿尼图斯，你说我不信神，是什么意思？依你之见，什么是‘护灵’^[17]？难道他们不是诸神的后裔，或者说是半人半神族，也就是神人交合的后裔吗？”当阿尼图斯对此表示同意之后，苏格拉底继续说道：“那你认为，谁会相信骡子存在，而否认驴的存在呢？”^[18]他这样说的时候，就好像是一个正在打球的人。那他在那个时刻、那个场合下玩的是什么球呢？监禁、流放、饮鸩、同妻子的分离和让自己的孩子变成孤儿，这就是他所玩的东西，可他照样以饱满的竞技状态打球运球。我们也应该这样做，以展现一个球员对比赛应有的谨慎，同时保持对所玩的对象冷漠，因为它只不过是一个球而已。一个人应该想尽一切办法对外部材料运用技艺，但是不要看重材料，而只需将在这方面的技艺全部表现出来。织工也是如此，他不生产毛线，而只是在所收到的毛线上淋漓尽致地发挥自己的技艺。“另一个”^[19]给了你食物和财产，但他同样可以将其拿走，是的，还能拿走你那卑微的肉体本身。因此，你接受了材料后，就任其工作。如果你能成功逃脱、全身而退的话，那碰见你的人都会对你的成功出逃表示祝贺；但是，一个懂得如何观察这类事的人，如果发现你在这件事上表现出了良好的精神状态，他将会称赞你，和你一同欢乐；可是如果他发现你之所以能成功地出逃是因为某种可耻的行为，那他的态度就会全然改变。因为，在一个人的欢乐是合理的地方，那儿的庆祝欢乐也就是合理的。

既然如此，怎么可以说有些外部事物合乎自然，而另一些则与自然相违背呢？这就好像说我们是独立于社会整体而存在一样。^[20]因为我可以断言脚是这样一种东西，即对它本身来说，洁净是自然而然的事情；可是如果你将其看作一只脚，看作一个并非独立存在的事物的话，那么它踩泥泞、踏荆棘，甚至有时为了整个身子计而被砍掉，也都是与其自然本性相宜的；否则，脚将不成其为脚。同样的，我们对我们自己也应该坚持这样一种观点。你是什么？一个人。如果现在你把自己看作一个与他人分离的独立存在者，那么安享终年、富裕健康，当然是再自然不过的事情了。可是，如果你将自己看作一个人，而且是整体的一部分，那么因为整体的缘故，就算让你生病，远航冒险，用度匮乏，必要时提前死去，对你来说也都是相宜的。既然如此，那你为什么还要烦恼呢？难道你不知道一旦与整体分离开来，脚将不成其为脚，而你也一样，一旦与整体分离开来，将不再成其为一个人吗？因为人是什么？是国家的一部分，而国家首先是由诸神和人类所共同组成的，然后才是次级的、作为宇宙共同体的人间影像的共同体。“我一定得接受审判吗？”哦，别的人为什么一定得患热病、出航、死亡和受到惩罚？是的，因为在这样一个身体上，在这样一个万事万物的宇宙里，在那么多同类生物当中，不可能不发生这些事情——某人发生某事，而另外一人则发生另外一些事。因此，既然你已经来了，你的任务就是说你该说的，并

按照与事物相宜的方式来安排事物。法官说道：“我判你有罪。”我则回答：“但愿这样做能对你有所裨益。我已经完成了我的职责；现在轮到你了，看你能否完成你自己的职责。”因为判决也是一种冒险，请别忘记这一点。

6.关于无关紧要的事物

假言三段论本身是一个无关紧要的事物，但对它的判断却并非一件无关紧要的事，而或者是一种知识、或者是一种观点、或者是一种幻念。同样的，尽管生活是一件无关紧要的事，但对它的运用却并非一件无关紧要的事。因此，当有人告诉你“这些事物也是无关紧要”的时候，千万不要因此而变得粗心大意；而当他劝你要小心谨慎的时候，也千万不要因此而变得可怜巴巴，为外物所惊。了解一下属于一个人自己的准备和能力是有帮助的，这样你就能在自己没有准备过的地方保持沉默，而不恼恨，如果有些人在这些事物上胜于你的话。因为你也可以在三段论上胜过他们；如果他们因此而恼恨，你就可以安慰他们说：“我学过这些东西，而你们没有。”在必须通过实践而获得某种技艺的事当中，同样也是如此；不要去追求那种只有通过练习才能获得的技艺，把它留给那些已经练习过的人吧，而让自己满足于保持坚定好了。

“去，向某某致敬。”“我敬了。”“怎么敬的？”“以一种毫无卑下的气概。”“可是你被关在门外。”“是的，因为我不知道如何从窗户里爬进去；然而，在我发现门已经被关上之后，我所能做的只能是要么离开，要么从窗户里爬进去。”“尽管如此，还是要去对他说。”“我确实这样说了。”“以什么样的方式？”“以一种毫无卑下的气概。”如果你没有得到你所想要的东西，这当然不是你的事，不是吗？是的，是他的事。那为什么要得到别人的东西呢？如果你能始终牢记什么是你自己的，什么是别人的，你就永远不会心神不安了。所以说克吕西坡说得好，他说：“既然未来是不确定的，我总是执着地守护和自然相一致的事物；因为神已经赋予了我选择事物的能力。假如我真的知道我生病是命中注定的话，我甚至会自己去找病；脚也是如此，如果它有意识的话，它也会自己去找泥浆走进去。”^[21]

举个例子，谷穗为什么要生长？难道它们不会因此而变干吗？当它们变干之时，不也正是它们被收割之际吗？因为它们不只是为它们自己而生长。既然如此，如果谷穗要是感觉的话，那它们是不是就应该祈求永远不要被收割呢？然而，对谷穗来说，永远不被收割却是一个诅咒。同样的，我想让你知道，就人而言，永远不死也是一个诅咒，就像谷穗永远不成熟，永远不被收割一样。然而，我们肯定会被收割掉，而且我们也知道我们将要被收割掉；于是，我们愤怒了。因为我们既不知道我们是谁，也没有像养马的人研究什么属于马似的研究过属于人类的是什么。然而，就在发动对敌人进攻的那一刻，克里桑塔斯

(Chrysantas) 却克制住了自己，因为就在那一刻，他听到了收兵的军号声。对克里桑塔斯来说，服从统帅的命令显然要比顺从自己的意愿好的多。可是，即便是必然在召唤我们，我们当中也没有一个人心甘情愿地去服从她，而是宁愿在痛哭呻吟中遭受我们所遭受到的一切，并称之

为“环境”。喂，你所说的“环境”是什么意思？如果你将你周围的事物都称之为“环境”的话，那所有的事物就都是“环境”了。而如果你指的是“艰难”的话，那当存在的事物被毁灭之后，还会有什么所谓的艰难吗？毁灭的手段可以是一把剑，一个车轮^[22]，大海，一片瓦，也可以是一个暴君。你担心的是什么呢？是自己从什么路下到冥府吗？所有的路都是一样的。如果你想听实话的话，那么，暴君送你所上的那条路要相对短些。因为没有一个人暴君曾用六个月的时间去割断一个人的喉咙，而一场热病则常常要花费一年以上的的时间。然而，所有的一切只不过是一种喧闹和一种空洞的名称而已。

“在恺撒面前，我冒着生命之险。”然而，难道住在尼戈坡里斯，我就不冒险了吗？那儿的地震是如此之多。当你穿越亚得里亚海时，你冒的是什么险？难道你不是在冒自己的生命之险吗？“可我在法庭上，还冒有意见之险呢。”你是说你的意见？为什么这么说？啊，有谁能强迫你去认同违背你自己意志选择的意见？难道你的意思是指别人的意见？如果别人所抱的是错误的意见，那你所冒的又是哪一种险？“可我还冒有被流放的危险呢。”什么叫流放？就是待在别的地方，而不是待在罗马。“是的。”还有呢？“假定我被发配到吉亚纳。”如果这样做对你有益，那你就去；如果没有，那你可换一个地方，那个打算发配你到吉亚纳的人也不得不去的地方，而不管他愿不愿意去。你为什么非要上罗马去呢？就好像它是什么伟大的东西似的。它远不能和你所做的准备相提并论；结果有一个聪明的年轻人就会说：“听了这么多的功课，做了这么多的练习，在一个并非名副其实的老头旁边坐了这么长时间，而所得却不如所付出的多，真是不值。”（因此）只要记住对什么是你的和什么不是你的所做的区分就行了。永远不要对不是你的东西提出占有的要求。讲坛和监狱各属一个地方，一个高，而另一个低。然而，你的自由意志却可以在其中的任何一个地方保持一样，条件是如果你想保持一样。当我们也能够在狱中写作赞歌的时候，我们就可以效仿苏格拉底了。但考虑到我们迄今为止的心境，我怀疑我们是否能够忍受别人在狱中对我们说：“你愿意让我对你读赞歌吗？”“为什么要来烦我？难道你不知道我现在身陷困境吗？啊，在这种情况下，我怎么可能——？”什么情况呢？“我就要死了。”然而难道其他的人就可以不朽了吗？

7.一个人应该如何使用占卜

由于在不该使用占卜的地方使用占卜，结果使得我们中的好多人把许多生活的义务都给忽视了。一个占卜者能看到什么死亡、危险、疾病，或者诸如此类的东西之外的事物吗？就我而言，如果必须为了朋友而冒生命之险，甚至为其去死是自己的一种义务的话，那我还需要使用占卜吗？难道在我内心就没有一个占卜者，他已经告诉我善与恶的真正本质，而且还阐明了两者的征兆是什么？我还有再去使用动物内脏或飞鸟的必要吗？如果他说“这对你有益”时，我为什么要接受呢？啊，他知道什么是有益吗？他知道善（好）是什么吗？他学过动物内脏之征兆，但是他学过善与恶的事物的征兆吗？如果他懂得善（好）恶（坏）的征兆，那他就应该也懂得高尚与卑鄙的事物的征兆，正确和错误的事物的征兆。朋友，请你告诉我这些征兆象征着什么——是生还是死，是贫困还是富裕？至于这些事物对我是否有益，我并不想请教你。你为什么不要谈谈你对语法的看法？^[23]你为啥一定要在我们这些凡人全都弄错的，而且彼此冲突的事情上发表你的意见？有一个妇女曾经做过一个精彩的回答，这个妇女在她被流放之后，她想送一船补给到戈拉提亚（Gratilla）去。当时有人对她说：“图密善皇帝要将这船给养没收充公。”她的回答是：“我宁愿让图密善将其没收，也不愿意自己没有送出它。”

那么，是什么在引诱我们如此不断地去使用占卜的呢？是懦弱，是对将要发生的事情的恐惧。这就是为什么我们要奉承占卜者“大师啊，我能继承我父亲的财产吗”的缘故。“让我们看看；并就此事而献上一份牺牲。”“是，大师，就如命运所愿。”然后，如果他说“你将继承财产”时，我们就对他感恩戴德，仿佛我们是从他那儿获得了遗产一般。于是他们就能不断地作弄我们。哦，那该怎样？我们应该在去他们那儿的时候既不心怀欲求，也不心怀憎恶，就像一个徒步旅行的人向碰见他的人打问两条路中间，哪条路可以引他到达目的的时候，不怀抱希望右手的路比左手的路更好些的欲望一样。因为他根本不关心所走的是不是两条路中的哪一条，而是只关心哪条是可以引他到达目的的路。因此，我们也应该把神看作一个向导，奔向他。就像使用我们的眼睛一样地去使用他；我们并不要求眼睛向我们优先显示我们看中的某某事物，而是接受那些由眼睛所揭示给我们的事物表象。然而事实是，我们在占卜师面前发抖，抓着他，取悦他，仿佛他是一尊神，乞求他，并且说道：“大师啊，可怜可怜吧；让我无恙地摆脱困境吧。”奴隶啊！除了那些对你是“至善”（最好）的事物之外，你还想要什么？还有什么能比得上让神满意的东西对你更为有益？你为什么还要尽你所能地去歪曲你的判断，误导你的顾问？

8.什么是“好”的真正本质？

神是有益的；但“好”^[24]也是有益的。因此，看起来神的本质存在的地方，就是“好”的真正本质被发现的地方。那么，什么是神的真正本质呢？肉体？绝不是！地产？绝不是！名望？绝不是！是理智、知识和健全的理性。因此，在这里，也只有在这里，你才能寻找“好”的真正本质。毫无疑问，你绝对不会在一株植物当中去寻找“好”的真正本质，不是吗？是的。也不会在一个没有理性的动物当中去寻找它，不是吗？是的。既然如此，如果你是要在一个理性生物当中去寻找“好”的真正本质，那你为什么还要在别处而不是在那个理性生物超出非理性事物的地方去寻找它呢？植物根本不会运用外部表象，因此在提及它们的时候，你不会说“好”。运用外部表象的能力是“好”之所必需的。但这就是“好”所要求的全部吗？因为，如果这就是全部，那你就必然会断言好的事物以及幸福和不幸既可以在人身上找到，也可以在别的动物那里找到。但事实上，你不能如此断言，而且确实不应该这么断言。因为不管别的动物运用外部表象的能力再高，它们无论如何也不会具备理解它们使用外部表象的能力。而且这是有道理的；因为它们生来就是为他人服务的，它们本身反而并不是最重要的。^[25]以驴为例，难道它生来就是为了作为最重要的东西而存在的吗？不。只是因为我们需要一个能驮东西的脊背罢了。但是，以宙斯的名义，我们也需要它能够绕着走；这样，它就又获得了能够运用外部表象的能力；否则，它就不能绕着走了。但也就到此为止。^[26]否则，如果它和人一样获得了理解运用外部表象的能力，那显然它将会不再听命于我们，也不再会为我们干活，而是将一变而成为与我们一样和相等的了。

既然如此，难道你不愿意在那种只有理性生物才有的能力中去寻找“好”的真正本质吗？正因为其他动物缺少这种能力，因此你不对它们用“好”这个词。可是，难道这些植物和动物不也是神的作品吗？是的，但它们不是最重要的，也不是神的一部分。而你是一个最重要的存在；是神的一部分；在你身上有他的一部分。既然如此，那你为什么要无视你自己的高贵出身呢？难道你不知道自己从哪里来吗？难道你不记得在你每次吃饭的时候，那个吃饭的你是谁，你又是在喂养谁吗？在你每次耽于和女人交往时，和她们交往的你是谁？在你每次和社会的交往中，在你每次进行体育锻炼时，在你每次与人交谈时，难道你不知道你喂养的是神，锻炼的也是神？你总是随身携带着神，可是可怜的人啊，你却不知道这一切！你是不是以为我在说某个用金银制作的外在的神？神就在你心中，可你却并没有认识到你正在用不洁的判断和肮脏的行为玷污他。哪怕是在神的一尊雕像面前，你都不敢做任何你现在所做的事。可是，当神亲自出现在你心中，听闻这一切时，难道你不为自己有这样的判断和做这样的事而感到羞愧吗？哦，谁不认识自己的本质，谁就会成为神愤怒的对象。

再有，当我们从学校里送一个年轻人走入生活实践时，为什么我们担心他做事会不合乎尺度：吃东西没规矩，和妇女交谈无礼节，穿上破衣烂衫就会自轻自贱，套上华丽衣服就会自高自大吗？此人不知道神就在他身上，也不知道谁和他一道出发。他还讲这样的话：“哦，愿你和我同在。”对此，我们能表示许可吗？难道你没有和神在一起吗？当你与神同在的时候，你还要另外去寻找一个神吗？或者说除此之外，神对你还会有什么别的指令吗？如果你是菲狄亚斯的一尊雕像，^[27]比如是雅典娜像或者宙斯像，那你就应该在记住自己的同时，也记住雕刻你的艺术家。如果你还有理解力，那你就应该力争不做那些与雕刻你的人不相称也和自己不相称的事，争取以一种合宜的姿态出现在众人面前。但是现在，既然宙斯已经创造了你，难道你不愿因此而顾及一下你将怎样展现自己吗？可是在一个艺术家和另一个艺术家之间，或者在一个艺术作品和另一个艺术作品之间有什么不同的东西吗？一个艺术家的什么样的作品会在其内部拥有雕刻技艺所展现出来的各种能力？难道它不就是块石头、青铜、金子或者象牙吗？菲狄亚斯的雅典娜像，当她的手一旦被展开并安放了一尊胜利女神雕像后，她就一直以那种姿态站立着。然而，神的作品却有运动、呼吸、运用外部表象的能力，并有对其做出判断的能力。当你自己就是这个艺术家的作品的时候，你还要去辱没他吗？尤其是，他不仅创造了你，而且把你只交托给你自己，难道这些你都忘记了吗？你是不是还想辱没对你的信托？如果神将一个孤儿托付给你照管，难道你会对神如此无视吗？神已经把你自身托付给了你自己照管，并且说：“除了你，我没有任何人更值得信赖了；请你将这个人给我看好，不要让自然赋予他的这些特征有丝毫的改变：即谦恭、忠诚、高洁、无畏、宁静与平和。”难道你不会按照他所说的那样去保全那个人吗？

“然而人们会说：‘这个人的那张高傲脸孔和严肃表情是从哪儿来的？’”“喂，我的仪表还不是哲人应该有的仪表呢！因为我对于我所学的和所赞成的东西还缺乏信心；我对于自己的弱点还心存疑虑。只要让我获得信心，你就会从我的眼睛里看到我本该有的面容和仪表。当雕像造好，打磨好之后，我将把它指给你看。你觉得我指给你看的会是什么？是高傲之色吗？自然不允！奥林匹亚的宙斯难道不是一脸傲慢？不是的，他的凝望的眼神是沉稳而坚定的，这与他下面说的话十分般配：

我的话一句不可改，一句不会错。^[28]

我将展现给你的是这些特征：忠诚、谦恭、高贵与平和。“是不是还有不老、不死或不病啊？”不，只是要像神一样地去死，像神一样的去忍受疾病。这就是我所有的能力，也是我所能做的；至于别的，我既没有，也不能做。我将向你显示一下哲学家的筋肉。“你所说的筋肉是什么意思？”永不失败的成功的欲求，避开一切想要避免的东西，恰如其分的追求，考虑周全的目的和仔细斟酌的赞同。这就是你将看到的一切。

9.我们未能履行一个人的职责，却选择了哲学家的职业

即使仅仅履行一个人的职责，也绝非一件易事。因为人是什么？一个有理性、有道德的动物，有人这样说。首先，用理性因素可以将我们和什么区别开来？野兽。还有呢？羊和诸如此类的东西。请注意，永远不要让自己像个野兽似的行动。如果你真的那样做了，存在于你之内的人就会被你毁灭，你就不能完成你的职责。请注意，永远不要让自己像只羊似的行动；如果你真的那样做了，存在于你之内的人也会被你毁灭。那么，我们在什么时候会像只羊似的行动呢？在我们为了口腹之欲而行动的时候，在我们为了性欲而行动的时候，或者当我们行为轻率，举止丑陋，没有经过适当考虑就采取行动的时候，此时我们堕落到了什么样的水平了？羊的水平。毁灭了什么？理性。在我们做起事来表现出好斗、残害、愤怒和粗暴的时候，我们堕落到了什么样的水平了？野兽的水平。只不过事实是，我们中的有些人确实是头个头比较大的野兽，而另外一些人则不过是比较小但却极其狠毒卑鄙的野兽而已，所以我们会说：“让头狮子来把我吞掉吧！”^[29]这些行为就把一个人的职责毁灭掉了。一个复合物在什么时候可以得到保存？在它履行自己职责的时候。因此，救助一个复合物就是要使得组成它的各部分都是真实可靠的。一个分离物在什么时候可以得到保存？在它履行自己职责的时候。长笛、竖琴、马，还有狗在什么时候可以得到保存？（在它履行自己职责的时候。）既然如此，那么如果一个人也以同样的方式得到保存和毁灭，则又有什么好奇怪的呢？与一个人的真正本质相一致的行为可以使每一个个别的人得到增强和保存；对于木匠来说，实现这一点的是木工工作；对于语法学家来说则是语法研究。如果一个人养成了不按语法写作的习惯，那他的语法技艺就必然会被毁灭，最终荡然无存。因此，谦虚的行为保存谦虚的人，而自负的行为则毁灭自负的人；忠诚的行为则保存忠诚的人，而不忠不信的行为则毁灭了他。再有，反面的行为会使得人的反面品格变得更强大：无耻让无耻的人变得更加无耻，不忠不信让不忠的人变得更加不忠不信，辱骂让骂人的人变得更加肆无忌惮，愤怒让愤怒的人变得更加愤怒，收入和付出的不平衡让贪心的人变得更加贪心。

这就是为什么哲学家们告诫我们不要仅仅满足于学习，而且还要在此基础上进行实践和训练。因为在过去的许多年里，我们已经养成了做和我们所学的东西相反的事情的习惯，并且使用与正确的观念相反的观念。因此，如果我们不能使用正确的观念，我们就只会成为别人观念的解释者。因为此时此地，我们当中有谁不能够就善与恶做一番哲学的论述？谁都会说：“在现存的事物当中，有些事物属于善（好），而另外一些则属于恶（坏），还有一些则属于无关紧要；好的事物是指美德和各种具有美德特征的事物；坏的事物则与其相反；而无关紧要的事物则是

指财富、健康和名声。”然而，如果我们的演讲被某种非同寻常的喧闹声所打断，或者如果观众中有人在嘲笑我们，我们马上就会变得不安起来。喂，哲学家，你所谈论的那些东西在哪儿啊？你是从哪儿得到的那些你正在说的东西的呀？从你嘴皮子上吧，如此而已。你为什么要玷污那些别人提供的帮助原则？你为什么要对那些我们极度关心的事物任意处理？因为把面包和酒储藏在食品室里是一回事，而吃喝它们则是另一回事。吃喝的东西被消化、分配到身体的各个部分，变成肌肉、肉体、骨骼、血液、姣好的肌肤和舒畅的呼吸。只要你乐意，你可以毫不费力地把你所储藏的东西拿出来和进行展示，但是你却不能从中得到任何好处，除了看上去好像拥有它。你提出的这些原则能比其他思想学派的原则好多少？现在请你坐下，让你论述伊壁鸠鲁哲学，你可能论述的比伊壁鸠鲁本人还要有效果。那你为什么要自称斯多亚派呢，为什么要欺瞒大众，为什么要在你是一个希腊人的时候，扮演一个犹太人的角色呢？^[30]难道你不明白人们是在何种意义上被分别称为犹太人、叙利亚人或埃及人的吗？举个例子，每当我们看到一个在两种信念之间徘徊的人的时候，我们就会习惯于这样说：“他不是一个犹太人，他只是在表演一个犹太人。”然而，一旦当他接受洗礼，采取了一个那种人的精神姿态，并选择了犹太教时，他就真的成了一个名副其实的犹太人了。我们也可以被假造为名义上是犹太人，而事实上则是其他人。我们的伪装与我们的话并没有保持一致，我们远远没有实践自己所宣扬的原则，也远远没有实践我们骄傲得意的原则，虽然我们看上去好像懂它们似的。结果是，我们连“人”的职责都未能完成，却又承担起了哲学家的职业，一个如此之巨的重担！这就好像一个连十磅重的东西都提不起来的人，却妄想举起埃阿斯（Aias）的石头^[31]一样。

10.如何通过一个人的身份来揭示一个人的义务

想一想你是谁。首先，你是一个人；也就是说，是一个不具有比自由意志更高权威的能力的人，你让所有的其他事物都从属于自由意志，而自由意志本身不受任何束缚，也不屈服于任何事物。想想看，由于拥有理性能力，你可以与哪些事物分开？你可以和野兽以及羊分开。除此之外，你还是一个世界公民，是世界的一部分，不是命定进行服务的一部分，而是最重要的那一部分；因为你拥有理解神对世界的统治的能力，拥有在由此所产生的结果上进行推理的能力。那么，一个公民的职责是什么？不把任何事物看作一己之私；不在筹划任何事情的时候把自己看作一个独立的整体，而是要像手或脚一样地去行动；因为如果手脚具有了理性的能力，并且理解了自然的构造的话，那它们将永远不会采用别的方式，而总是根据整体的需要来运用选择或欲求。所以，哲学家们说得好，他们说：如果一个美好高贵的人知道将要发生什么样的事情的话，那么这个人肯定会在疾病、死亡和使人残废的过程中向人们提供帮助，因为他懂得这种分配是来自秩序井然的整体的安排，而整体高于局部，国家高于公民。但事实是，我们并不能预先知道将要发生什么样的事情，因此，我们的义务就是固守那些在本质上更适合于我们进行选择的事物，因为我们生来就是为此目的。

其次，你要记住你是一个儿子。这个身份的职责是什么？就是把自己所有的东西都看成是他父亲的东西，在任何事情上都听从他，从不对别人说他的坏话，也不说或做有害于他的事，事事让着他，让他优先，在自己的能力范围内尽可能地帮助他。

再次，你要知道你也是一个兄弟。这个身份的职责是尊重、服从、说话和善，从不在你兄弟那里要求得到超出自己的自由意志之外的任何事物，而是十分乐于将其放弃；这样你就能在处于你的自由意志之内的事物中获得最大的好处。因为你要看看这是什么：以一棵莴苣的代价——如果碰巧——或者一个座位的代价，你就能得到他的亲善，则你从中所获得的好处是何其的多啊！

复次，如果你在某个城市的市镇长老会议里占有一席之地，那么请记住你是一个地方长老；如果你是一个年轻人，那么请记住你是个年轻人；如果你老了，那么请记住你是个老年人；如果你是个父亲，请记住你是个父亲。因为所有这些称呼中的每一个，如果你给予适当的考虑的话，总是指出了与之相对应的行为来。但是，假如你还是说你兄弟的坏话，那我将对你说：“你已经忘掉了你是谁，忘了你的称呼是什么。”啊，如果你是一个铁匠而误用了自己的锤子，则你就忘记了自己是一个铁匠；如果你忘记了自己是一个兄弟，而变成了一个敌人，那么，

在你自己看来，自己是不是在以无易无？如果你不再是一个人，一个和善的和社会的人，而是变成了一只野兽，一只有害的、危险的和咬人的动物，你难道没有任何损失？什么，必须是丢了点儿钱，才能叫遭受损失吗？难道丢了别的东西就不会给人造成损害吗？如果丧失了使用语言或者音乐的技艺，你会把这种丧失看作一种损害；可如果是要丧失自尊、高贵和温和，你会不会认为这是无关紧要的？不过，那些前面所提到的品质的丧失是由于不在我们意志的权能之内的外部原因造成的，而后面所提到的品质的丧失则是由于我们自身的过错造成的；拥有前面的品质，并不就使人高贵；而将其给丢了，也并不就使人丢脸；但是不拥有后者，或者将其丢了，那就是一种羞耻、一种耻辱和一场灾难。违背自然的欲望的受害者丧失的是什么？人的地位。行为者呢？除了许多其他事物之外，他还和违背自然欲望的受害者一样丧失了人的地位。通奸者丧失的是什么？人的自尊，自我节制，有教养的人的身份，公民的地位，和作为一个邻居的资格。爱生气的人丧失的是什么？其他东西。经常恐惧的人丧失的是什么？其他东西。如果没有损失和损害，没有一个人是恶的。另外，如果你所看到的仅仅是金钱上的损失，那我上面提到的所有的人既没遭受损害，也没遭受损失；而且，如果碰巧，在他们通过上面所说的行为获得金钱的时候，他们甚至还能增加收益。但是请注意，如果你要是把微不足道的金钱当作衡量所有事物的标准的话，那么，按照你的观点，哪怕是一个没了鼻子的人，也没有受到一点儿损害。——“哦，不，他受到损害了。”有人说，“因为他的肉体受到损伤了。”——那么，丧失了全部嗅觉的人是不是没有丢掉任何东西呢？那么，有没有一种叫作“心灵的能力”那样的事物，对一个人来说，拥有它，就意味着获益，而失去它，就意味着损害呢？——你说的能力是什么意思？“难道我们没有一种自然的自尊感吗？”——我们有。——难道一个将这种自尊感毁灭了的人没有遭受任何损失，失去某种东西，丧失某种属于他自己的东西吗？难道我们没有一种自然的忠诚感，友爱感，助人为乐感，和互不干涉感吗？如此，一个让自己在这些事情上遭受损失的人，能被看作是既没有遭受伤害，也没有遭受损失吗？

嗯，那又怎样？难道我不该对损害过我的人报之以损害吗？——首先想一想什么是损害，然后再回忆一下你所听到的哲学家说过的话。因为如果“好”存在于自由意志之中，那么同样的，“坏”也存在于自由意志之中；注意你要说的话是不是这样：“哦，既然某某已经以不公正对待我的方式损害了他自己，那是不是我也要以不公正对待他的方式来损害我自己呢？”为什么我们不能这样清晰地把事情提出来呢？相反，一旦出现了侵害我们肉体或财产的损失，我们就称之为“损害”；然而，难道在我们的自由意志遭到损失的地方，就没有任何伤害了吗？因为上当受骗或做错事的人既没有头痛、眼痛、屁股痛，也没有损失土地。这就是我们所关心的东西，除此之外，别无其他。至于我们是要拥有一种以自尊和诚信为特征的自由意志，还是以无耻和无诚信为特征的自由意志，这是一个我们甚至想都没有想过的问题，充其量只是将其作为一个在课堂上进行琐碎讨论的话题而已。故而，虽然只要我们琐碎的讨论不停止，我

们就确实能够取得一些进步；但是除此之外，哪怕是一丁点儿进步都没有。

11. 哲学的开端是什么

对于按照其应有的样子开始从事哲学，并且从正门进入哲学的人来说，哲学的开端是一种意识，一种对于自己在生活的真正重要的事物上的软弱和无能意识。因为我们来到这个世界上，并非天生就具有直角三角形的概念，或者半音阶的概念，而是要通过某种系统的教育手段，才能掌握这当中的每个事物的含义。也正因为如此，那些不懂这些东西的人也就不认为自己懂这些东西。然而，在另一方面，来到这个世界上的人，有谁不天生就具备什么是善（好），什么是恶（坏）的观念，以及崇高和卑下，合度和失宜，幸福和不幸的观念，还有什么是相宜和什么是我们命中注定要做某事，以及什么是我们应该做的和什么是我们不应该做的观念？我们全都在使用这些术语，而且还力求使我们关于它们的“把握性的概念”适应于各种特殊的事例。“他做得好，他应该这样，他不应该这样；他很不走运，他很走运；他是一个邪恶的人，他是一个正直的人。”我们当中有谁能忍得住不这么说？又有谁会一直等到领会了其意思之后才去使用这些词语；就像那些对线条或声音一无所知的人只有等到明白了这些术语后才使用它们？其中的理由是，我们来到这个世界上时，“自然”就已经在它赋予我们的这些事物上给予了我们一定数量的教育；我们以此为开端，以后又添加上了我们自己的意见。——哦，以宙斯的名义，就我而言，我难道没有自然赋予的关于什么是高贵和什么是卑下的知识；难道我对这些事物毫无观念吗？——你有的。——难道我没有将其运用到特殊的事例上去吗？——你有的。——那难道是我没有将其恰当地使用？——整个问题就出在这儿，意见也就在这儿开始起作用。因为人们都是从他们所同意的原则出发的，但是由于他们不适当地使用了这些原则，结果就陷入了纷争。因为如果他们能够在拥有共同的原则之外，真正地拥有适当使用原则的能力，那还有什么东西可以妨碍它们成就完美吗？可是现在，既然你认为你也能把你的“把握性的概念”适当地运用于特殊的事例，那么请你告诉我，你是从何处获得这种才能的？——因为我想是这样。——可恰好就在这一点上，别人不认为是这样，而那个人还认为他恰当地使用了原则，难道他不会如是想吗？——他的确会如此想。——那么，你们两个人能在你们持有不同意见的事物上都恰当地运用你们的“把握性的概念”吗？——不能。——那你能向我指出一个位于你们的意见之上的更高的、可以使我们更好地运用我们的“把握性的概念”成为可能的东西吗？疯子会做在他看来是好事之外的别的事吗？这对他来说，不也是一个完美的标准吗？——是的。——因此，到那些比你的意见更高明的事物那儿去吧，并告诉我们它是什么。

看看哲学的开端吧！它是识别人们之间的意见冲突，探寻冲突的起源，谴责纯粹的意见，并对其保持怀疑，开展研究以决定持有的意见是否正确，同时创立一种判断的标准，就像我们为了权衡轻重发明了天

平，为了测量事物的曲直创立了木匠准则。——这就是哲学的开端吗？每个人运用得体的事物都是正确的事物吗？而且，相互冲突对立的意见怎么可能都是正确的？因此，不是所有的意见都是正确的。——但是我们的意见就是正确的吗？为什么是我们的，而不是叙利亚人的，埃及人的；为什么是我们的，而不是我自己的，或者某某人的？——没有什么必然如此的理由。——因此，每个人所持的意见对于决断真理并不是一个完美的标准；因为就是在重量和测量当中，我们也不会仅仅满足于外观，而是要发明某种标准来对其进行检测。那么，在眼下的这个例子里，难道就没有一个比意见更高的标准吗？人类最重要的事物无法测定和发现，这怎么可能？——因此，肯定有个标准。——那为什么不去寻找它，发现它，然后当我们找到它之后，就始终不渝地使用它，就像没有它我们甚至连手指都不伸出来？因为，我想这是一种东西，我们发现它之后就可以扫除那些仅仅用意见检测所有事物的人的狂妄；这样，我们就能以人所共知的和辨别清晰的某些原则为起点，在对特殊事例做出判断的时候，使用一种表达清晰的“把握性的概念”的有机系统。

那我们希望审查什么样的主题呢？——快乐。——用标准来检查快乐，将其放入天平之中。“好”是一种我们可以完全信赖和信托的事物吗？——是的。——那我们可以彻底地信赖那些不可靠的事物吗？——不可以。——快乐不包含稳定因素，是吗？——是的。——那么就请把它拿走，丢到天平之外，从“好”的领域赶得远远儿的吧。但是如果你未赋有敏锐的目光，而且对你来说一个天平不够用，那就请再拿一个来。一个人为“好”而欢欣是否合适？——合适。——那么，一个人为目前的快乐而得意合适吗？请千万别说合适；如果你这样说的话，那我将不再把你看成是配得上拥有一架天平的人！

事物就是被这样判断和权衡的，如果我们拥有准备好的标准可以用来检测这些事物。哲学的任务就是：审查和建立标准。至于它们变得尽人皆知以后如何使用，则属于美好高贵的人的任务。

12.关于论证的技艺

一个人在懂得如何使用论证之前应该学习些什么，我们学派的哲学家早已对其做好了规定；然而对如何正确地使用我们所学到的东西，我们还毫无经验。不论在什么条件下，把一个没有受过教育的门外汉交给我们当中任何一个人，与其展开论证，他都将发现他根本无法应对这个门外汉。在稍有进展之后，一旦这个门外汉使其受到挫折，我们的人就会放弃对这个门外汉的努力，继而要么寒碜他，要么对其不屑一顾，并评价道：“他不过是个门外汉，对他不可能有任何作为。”然而，真正的向导，无论他什么时候发现一个误入歧途的人，都会引导他重返正途，而不是带着轻蔑的嘲笑或侮辱将其遗弃。你也应该这样向其指明真理，那样，你就会看到他将沿真理而行。当你不能向其指明真理的时候，请不要嘲笑他，而是最好承认自己的无能。

苏格拉底是怎么做的？他经常迫使和他辩论的人成为印证他观点的人，他从不需要另外的证人。这就是为什么他能够说“我不需要任何其他的人，而总是满足于让我辩论的人成为印证我观点的人”和“我不关心别人，而只是关心同我辩论的人的意见”的缘故。^[32]因为苏格拉底总是能够把从概念中得来的结论解释得如此清楚，以致所有的人都能彻底地认识到其中所包含的矛盾而最终放弃争论。“既然如此，则嫉妒别人的人会因为嫉妒而感到欣喜吗？”^[33]——“一点儿也不；他感受到的是痛苦而不是快乐。”（利用术语间的矛盾，苏格拉底已经使和他辩论的另一方进入了论证。）“那好，在你看来，嫉妒是一种因为邪恶的事物而引起的痛苦感吗？可是什么样的嫉妒才是对邪恶的事物的嫉妒呢？”（结果，他让他的对手说出了嫉妒是一种因为好的事物而引起的痛苦感。）“很好，那么一个人会为和他毫无关系的事物而感到嫉妒吗？”——“一点儿也不。”于是在对嫉妒的概念做过更为详尽而连贯的论证之后，苏格拉底起身离去；他并没有一开始就说：“请为我界定嫉妒。”然后，当别人如此做了之后，又说：“你所做的是个糟糕的界定，因为界定的术语不符合被界定的事物。”这些全都是理论术语，对于门外汉来说，它们太长，也太沉闷了，很难理解，但是我们却没有因此而放弃这些术语。至于那些门外汉所能理解，并因而能够在他自己外部表象的帮助下拒绝和接受某种建议的术语，我们却根本无法通过使用它们而影响这些人。结果是，由于我们认识到了自己的这种无能，我们自然就不会再做这样的尝试，我的意思是，那些我们当中已经变得十分谨慎的人不会再做这样的尝试。但是大多数轻率的人，如果他们一旦让自己卷入像这样的一类事情当中，他们就不仅会把他们自己弄糊涂，而且还会把别人弄糊涂，最终在骂了对手，自己也挨过骂之后，悻悻然离去。

苏格拉底首要且最具特色的品性是在论证中从不激动，从不使用辱骂或简慢的词汇，而是忍受别人的辱骂，终止争端。如果你想知道他

在这个领域所具有的这种能力有多么伟大，那就请阅读色诺芬的《会饮》吧，然后你就会知道他解决了多少争端。也正因如此，许多诗人都高度地赞扬这样的精神：

他很快就机敏地结束了争论，

虽然是一个十分重要的争论。^[34]

然而，现如今，这项活动已经不再是一个非常安全的活动了，特别是在罗马。因为凡是从事这项活动的人，都负有不秘密从事这种活动的义务，而必须到比如某个居于执政官地位的有钱人那里，问这个有钱人：“阁下，你能告诉我你把你的马匹托付给谁看管了吗？”“当然可以。”那人回答道。“是个随便遇上的人，或者是一个对看马一窍不通的人吗？”“没有的事。”“还有，你能告诉我你把你的金子、银子或衣服托付给谁了吗？”“同样的，我也没把这些东西托付给一个随便遇上的人。”“那你是否想过把自己的肉体托付给某个人来照管呢？”“啊，当然。”“那么，毫无疑问，他也应该是一个在体育训练或医药方面有着特殊技艺的人，是不是？”“是的，的确如此。”“这些就是你所拥有的最有价值的东西吗？你有没有比所有这些更具价值的别的东西？”“你说的到底是什么？”“以宙斯的名义，就是那个能够使用所有的别的事物，能够对其进行检验并进行思考的东西。”“噢，你说的是我的灵魂，对吧？”“没错，我说的就是这个。”“以宙斯的名义，毫无疑问，我认为这是我所拥有的东西中最具价值的东西。”“那你能告诉我你用何种方式来照看你的灵魂吗？因为无法想象在这个城市里，像你这样明智和如此受人尊敬的人，会轻率而胡乱地让自己所拥有的最好的东西由于疏忽的缘故而走向毁灭。”“当然不会。”“但你有没有亲自照看过你的灵魂？你从别人那儿学会如何照管它的方法了吗？或者说你是自己发现了如何照顾它的方法了吗？”接着，危险来了；他会首先对你说：“那关你什么事，老兄？你是我的主人吗？”之后，如果你坚持要惹恼他，他就会举起拳头给你一拳。这就是在我落到目前这步田地之前，自己也曾热衷过的事业。

13.关于焦虑不安

当我看到一个人焦虑不安时，我就会对自己说，这个人想要的能是什么东西呢？因为如果他未曾想要不在他控制范围内的东西的话，那他怎么还会焦虑不安呢？这就是为什么当琴师一个人演唱的时候，他会表现得不慌不忙，而当他一旦进入剧场，就会表现得慌里慌张的缘故，尽管他有优美的嗓音和令人叹为观止的弹琴技艺；因为他想要的不仅仅是演唱得好，而且还想博得掌声，而这已经不再是他所能控制得了的事情了。所以说，一个人只有在他拥有技艺的地方才会表现出自信。把任何一个门外汉带到这个音乐家的面前，他可能连理都不会理他。可是，一旦遇到自己一窍不通，也从未研习过的事情，这个音乐家就会变得惶惶不安起来。我说这话的意思是什么呢？哦，他根本不懂群众是什么，或者说群众的掌声是什么。毫无疑问，这个音乐家肯定学习过如何在琴上弹拨高低琴弦；但什么是群众的赞誉，它在生活中起什么作用，他则是既不知道，也没学过。因此，他必然会紧张发抖、脸色苍白。

当我看到一个人处于畏惧中时，我不能说这个人不是一个琴师，但我也可以说些有关他的别的一些事情，当然不只一件，而是很多。首先，我会把他叫作一个“外来者”：这个人不知道自己在世界的什么地方；尽管他在这儿已经生活了这么长的时间，但对于城市的法律和风俗习惯，自己被允许做什么和不被允许做什么，还是一无所知。不仅如此，他也从未邀请过律师向他讲解和法律一致的用语。可是，如果他不知道应该怎么写遗嘱，或者没有请教过专家，他就会一直不写，他也从不草率地在契约上盖章，或者提供书面担保。尽管没有律师的协助，他却运用欲求和回避，选择和计划，以及目的。我所说的“没有律师的协助”，是什么意思呢？哦，他不知道他想要的并非是允许的，而他想避免的则是无法避免的，他也不知道什么是自己的或什么是别人的。如果他确曾知道，那他就应该从未有过受到阻碍、压制和焦虑不安的感受。可他如何能够？有谁会为并非坏事的东西而感到畏惧？——没有。——那他对虽然是坏事，却是自己能控制的事物感到畏惧吗？——绝对不会。——那么，如果是不好不坏的无关紧要的事物呢？所有与自由意志相关的事物都在我们的控制之下，既没有谁能把它们从我们身上夺走，也没谁能把并非我们想要的东西强加给我们，既然如此，则还有什么好焦虑不安的呢？我们为我们卑微的肉体和微不足道的财产，以及恺撒会怎么想而焦虑不安，却对存在于我们之内的东西毫无焦虑。我们不会为我们没有怀抱一种错误意见而焦虑不安，是不是？——是的，因为它在我的控制之下。——或者为做一个与自然相反的选择而焦虑不安？——是的，也不会为此而焦虑不安。——那么，每当你看到一个脸色苍白的人的时候，就像一个医生从面色上判断说“这个人的脾有病，这个人的肝有病”，你也应该这样说：“这个人的欲求和回避有问题，他的状况不是很好，他在发烧。”因为没有任何别的东西可以改变一个人的面色，使他颤

抖，牙齿打战，或者“坐立不安，走来走去”[35]。

芝诺前去见安提贡（Antigonos）时，之所以没有一丝焦虑不安，也是因为这个缘故；因为芝诺看重的东西，安提贡无权染指，而安提贡有权控制的东西，芝诺则毫不关心。然而，当安提贡要见芝诺的时候，他却是焦虑不安的，而这是理所当然的，因为他想取悦芝诺，可这并不是他所能控制的；然而，是芝诺并不想讨好他，正像一个专家不想讨好对他的技艺一无所知的人一样。

我要讨好你吗？这样做，我能得到什么？你知道人判断人的标准是什么？对于了解什么是好人和什么是坏人，一个人如何成为好人或者坏人，你关心过没有？你自己为什么不是一个好人？——他答道：你怎么知道我不是一个好人？——啊，因为没有一个人会伤心、呻吟或悲叹，也没有一个好人会脸色发白、颤抖或者问：“他将如何接待我？他会不会听我说？”奴隶啊！他会以在他看来合适的方式接待你，听你说。你为什么要关心那些不是你自己的东西呢？如果他没把你所说的话当回事，难道这不是他自己的错吗？——当然是。——对一个人来说，不可能犯错误的是一个人，而受害的却是另一个人呢？——不可能。——那你为什么还要对不是自己的东西而焦虑不安呢？——你说的都对，可我仍然担心我该怎么对他说。——什么，难道你没有被赋予自己乐意怎么说就怎么说的特权吗？——有的，可我担心自己会慌乱不安。——当你写Dio这个名字的时候，你没有感到过慌乱不安，是不是？——是的，一点儿也没有。——什么原因呢？难道不是因为你练过书写吗？——是的，当然。——还有呢？如果你要读点东西，你将同样不会感到慌乱不安，是不是？——简直一模一样。——什么原因呢？啊，因为每种技艺在其自身的内部都拥有一种力量和信心的元素。你做过演讲没有？在学校里你还练习些什么？——三段论和包含了模糊前提的论证。——为了什么目的？难道不是为了使你自己能够娴熟地运用论证吗？“娴熟地”的意思难道不是合宜地、有把握地、理智地、不犯错误地、毫无阻碍地，除此之外，还有自信地吗？——的确如此。——那好，如果你骑马来到平原上，遇见一个步行的人，你还会焦虑不安吗，假设你受过训练，而别人没有？——不错，你说的都对，可是恺撒却有要我命的权力。——可怜的人啊，那就请你说实话，不要吹牛，不要声称自己是个哲学家，也不要认自己的主人；一旦让他们借着你的肉体抓住你怕死这一点，你就得尾随任何一个比你强大的人。苏格拉底经常练习不同的谈话，他对僭主[36]说话，他对审判他的法官说话，他还在监狱里说话。第欧根尼也说过很多话——他对亚历山大谈话，他对菲利普、海盗，对购买他的人谈话……（如此诸事）只有那些对其具有严肃兴趣和勇敢的人才能做到；至于你，则请走开去关心你所关心的事吧，再也不要和它们分开；走进属于你自己的角落，坐下来，编织三段论，并将其提供给别人吧：

在你身上国家未能发现一个真正的领导者。

14.与纳索的谈话

有一次，一个罗马公民在他儿子的陪伴下进来，听爱比克泰德读了一段课文^[37]，爱比克泰德说道：这就是我教学的风格，然后就默不作声了。当这个罗马人提出请求，想知道接下去的事情时，爱比克泰德答道：对于一个没有经验的外行来说，任何技艺方法的讲授都是枯燥乏味的。然而技艺产品本身当初被制造时，它却立即可以显示出它们对于实现一定的目的的用途，而且大多数的技艺产品都具有一定的魅力与吸引力。举个例子，站在一边，看一个鞋匠学习手艺的过程，的确不是件令人愉快的事，可是，鞋是有用的，而看看鞋也不失为一件令人愉快的事。对于碰巧观看的外行来说，教授木匠的过程特别的乏味没劲，但是木匠的产品却显示了他的技艺的用途。你会发现对于音乐而言，尤其如此；当某人上音乐课时，假如你站在旁边，教授的过程会让你认为这是所有事情中最令人不愉快的事情；可是，音乐的效果在外行听起来，却是甜美悦耳的。

就我们自己而言，也是如此，我们将哲学家的工作描述如下：他必须使自己的意志和所发生的事情保持和谐一致，这样，一方面，所有发生的事情就不会违反我们的意志而发生；另一方面，所有没发生的事情就不会在我们想要它发生的时候却不发生。这样做的结果是，对于那些受过这种哲学功课训练的人来说，在欲求方面，他们不会失望，在回避方面，他们不会陷入他们想要避免的事物当中；这样每人的生命就都会是属己的，没有痛苦，没有恐惧，没有纷扰，与此同时，又能够与保持他人的天然的以及习得的关系，也就是与他们保持儿子、父亲、兄弟、公民、妻子、邻居、结伴旅行者，统治者和被统治者的关系。

我们把哲学家的成果描述为某种像这样的事物。在此之后，事情就是要找到实现这种成果的途径。那么，我们看到，木匠是通过先学习某种事物而后才成为木匠的，舵手也是通过先学习某种事物而后才成为舵手的。那么，就我们而言，仅仅想要成为一个美好而高贵的人并不够，而是必须要先学习某种事物，难道不是吗？那么，我们就要寻找这种事物是什么。哲学家们说，我们必须要学习的首要之事就是：存在着神，是他供养着宇宙，一个人要对神隐瞒是不可能的，不仅要对他隐瞒行动不可能，而且甚至是要对他隐瞒目的与思想也不可能。其次，我们必须学习诸神是什么；因为不管我们发现他们的特征是什么，打算取悦与遵从诸神的人都必须尽其所能地模仿他们。如果神性是诚信的，他也必须是诚信的；如果神性是自由的，他也必须是自由的；如果神性是仁慈的，他也必须是仁慈的；如果神性是高尚的，他也必须是高尚的，诸如此类；因此，在他的一言一行中，他都必须模仿神去做。

那么，我应该从哪里开始？——如果你打算着手这项任务，我要说你首先应该知道术语的含义。——那么你是在暗示说我现在不懂术语的

含义吗？——你不懂。——那么，我怎么又能够使用它们呢？——你使用它们就像文盲使用书面语言，就像牛马使用外部表象；因为使用是一回事，而懂是另一回事。但是如果你认为你懂得术语，那就随你提出任何一个术语，让我们测试一下我们自己，看看我们是否懂得它。——但是对一个业已颇为年迈的人，而且，如果碰巧还是一个已经经历了三次战役^[38]的人，经历一场测试并不是件令人惬意的事情。——我本人也意识到这一点。因为现在你就像一个什么都不需要的人来拜访我。而且谁又能想象你还缺少什么呢？你有钱，有孩子，也许也有妻子，有众多的奴隶；恺撒认识你，你在罗马有很多朋友，你履行了你承担的职责；当一个人对你有所裨益或有所损毁的时候，你知道如何给予相应的回报；你还缺少什么呢？因此，如果我展示给你看，你所缺少的是对于幸福而言最必需最重要的事物，而且迄今为止你从未把你的精力集中于适合你做的事情上，而且如果我最后^[39]加上说：你既不知道神是什么，也不知道人是什么，善是什么，恶是什么——如果我说你对于这些事情无知你或许可以忍受；但是如果我说：你不认识你自己，你怎么可能忍受得了我，忍受和容忍我的质问而待下去？你根本做不到那样，相反，你会怒气冲冲地马上离去。然而我对你造成了什么伤害呢？根本没有，除非镜子通过照出一个丑陋的人的丑陋模样会伤害这个人；除非你以为当医生对病人说他有病时是在侮辱这个病人，“老兄，你认为你什么事情都没有；但是你在发烧，今天什么都不要吃，只能喝水”。但是没有人会说：“这是多么可怕的冒犯啊！”然而，如果你告诉一个人，“你的欲求太狂热，你的回避太卑鄙，你的目的不一致，你的选择与你的自然不协调，你的基本概念混乱而且错误”。他立即退场说：“他侮辱我。”

我们的状态就像那上集市的人。^[40]牛与牲口被牵到那儿待售，大部分的人都在从事买卖，然而，却有少数几个人只是来看看集市，看看它是怎么运转的，看看是谁安排它以及为什么要安排它，他为了什么目的。我们所居住的这个世界“集市”也是如此；有些人像牲畜一样，只对他们的饲料感兴趣；因为对于你们当中所有操心财产、土地、奴隶、这个或那个公职的人来说，所有这些不是别的，只是饲料！只有为数极少的几个人是因为他们对观看的兴趣来参加集市的。“那么，什么是宇宙”？他们问，“是谁管理它？没有人吗？然而那又怎么可能，即便是一个城市或一个家庭，如果没有人管理或照料它，要维持一段很短的时间也是不可能的，何况这样一座伟大而美丽的建筑，难道它仅通过纯粹的偶然与碰巧就能维持如此有条不紊的秩序吗？因此，肯定有一个管理者。他是怎样的一种存在，他又是怎么管理它的？我们这些被他创造的人是什么？我们是为了什么目的而被创造的？我们真的与他有某种关系与联系吗？还是根本就没有？”这就是为数极少的几个人感兴趣的方面；从那时起，他们仅在这一件事情上花费时间——在他们辞世之前仔细研究这人生“集市”。那么，这有什么结果呢？他们被众人嘲笑，完全就像在真实的集市里仅作壁上观的人会被商人嘲笑一样；是的，如果那些牲畜本身也像我们一样知道发生的是什么事情，它们也会嘲笑那些除饲料之外却对其他事物感到惊奇和赞美的人。

15.论那些一旦形成判断就固执己见的人

有一些人，当他们听到以下的告诫：一个人应该坚定不移，自由意志天然就是自由的和不受强制的，而任何其他事物则都是易受影响与强制的，是受制于人而非由我们自己掌握的，这些人于是就想当然地以为，只要他们形成了一个判断，他们就应该坚定不移地坚持它。然而要知道，这个判断首先必须得是一个健全的合理的判断。尽管我想体力充盈，但这必须是处于健康的和身强力壮的状态中的躯体的精力充盈；然而，如果你展示给我看的是：你拥有一个疯子的精力，而你仍以拥有这种精力而自豪，我会对你说：“老兄，去找个人给你治治吧。这不是精力，而是虚弱。”

以下是另一种错误地听到这些告诫的人心里的反应。例如，我的一位朋友全然无缘无故地下定决心要绝食到死。当他已经绝食到第三天的时候，我了解了这一情况，于是去问发生了什么事情。——我已经决定了，他回答道。——很好，但是你还是告诉我是什么促使你这样决定的呢？因为如果你的判断是正确的，看，我们都会支持你，我们都准备帮助你离开这个人世；但是如果你的判断是不合理的，那就改变它。——我必须遵守我的决定。——什么？老兄，你要做什么？你要遵守的不是你所有的决定，而只是那些正确的决定。比方说，如果你此刻确信你的决定是正确的，你就不要改变它；如果那决定看上去对你最为适宜，你就遵守它，而且可以说你理应遵守你的决定！难道你不希望使你的开端与基础牢靠？也就是说，你首先要考虑你的决定是合理还是不合理，唯有在你完成此事之后，才由此而继续构建你的决断的大厦与你的坚定的决议。但是如果你打下了一个腐烂的和破碎的基础，在那上面你甚至连一座小小的建筑也构建不起来；而且你构建的上层部分越大越强，这建筑倒塌得就会越来越快。你现在要无缘无故地夺去一个我们的亲密朋友，一个与我们在同一个国家，既在同一个大国^[41]又在同一个小国的公民的生命；然后，尽管你在谋杀，在毁灭一个无辜者的性命，你却说你“必须遵守你的决定”！但是，假如你在某个时候产生了要杀我的判断，难道你也必须遵守你的决定吗？

唉，说服那个人是件艰苦的工作，但是如今有一些人根本不可能被说服。我觉得我现在终于懂得了那句我原来不懂的谚语的含义：“一个傻瓜是既不能被说服也不能被制服的。”^[42]但愿我永远不会有一个聪明的傻瓜做朋友！^[43]没有比这更难处理的事了。“我已经决定了。”他说！嗯，是的，疯子也是这样决定的，但是他们那错误的决定愈是坚决，他们需要的藜芦^[44]就愈多。难道你不要像一个病人那样，去请一位医生吗？“我病了，先生；救救我。请看看我应该做什么；遵从你是我的职责。”现在的情况也是如此。“我不知道我应该要做什么，但是我已经开始认识到了。”那才是他应该说的。可是，别人听到的却是这个：“与我

谈论其他任何事情都行，但是在这一点上我已经决定了。”确实是“其他任何事情”！什么，相对于确信这样一件事——即一个人仅仅是做出决定然后就拒绝改变它是不够的，难道还有什么事情更为重要和更加于你有利吗？这些是疯癫者的精力，而非健康者的精力。“如果你强迫我这样，我宁愿去死。”为了什么，老兄？发生了什么事？“我已经决定了！”对我而言，你没有决定杀死我可真是幸运！可能还会有人说，“我做事情，但是不会拿酬劳”^[45]。为什么要那样？“因为我已经决定了。”确信无疑地，你也完全可能某一天失去理性，那时你又会因为你做的事情而要求酬劳了，你要求酬劳的热情将会和你现在拒绝酬劳的热情同样高，而且你又会说，“我已经决定了”；你全然就像一个患了血露症的躯体，血液的流动一会儿向这个方向，一会儿向那个方向。患了病的心理也是这样；它要朝向哪个方向是不定的，但是当强烈的热情被加在某个倾向上而放任自流的话，那时候邪恶就已经无可救药了。

16.我们未运用我们对事物的“好”与“坏”之判断

“好”存在于何处？——在自由意志之中。——“坏”存在于何处？——在自由意志之中。——那不好不坏的事物又存在于何处呢？——存在于自由意志领域之外的事物之中。——好，那又如何呢？我们当中有谁在课堂之外还记得这些言论呢？我们当中有谁在他独自一人的时候，以他回答这些问题的方式去对事实做出回应呢？“现在是白天，对吗？”“是的。”“那会怎么样呢？现在是夜晚吗？”“不是。”“那会怎么样呢？现在星辰的数目是偶数吗？”“我说不上来。”当有人向你炫耀钱财的时候，你练习了给出正确的答案——即钱财并不是“好的事物”的答案了吗？你是一直在训练你自己这样给出答案，还是仅仅为了抗辩、诡辩？那么，为什么你要惊异于发现：在你已经进行练习了的领域里你会进步，而在他没有进行练习的领域里，你仍然保持原样呢？尽管讲演者知道他已经创作了一篇很好的演说词，已经记住了他所写的内容，而且打算用悦耳的声音去进行讲演，他仍旧焦虑担忧，这是为什么？是因为他并不仅仅满足于讲演术的实践。那么，他想要什么呢？他想受到听众的赞扬。他确实已经为了能实践讲演术的目的而训练他自己，但是他并没有就表扬与责备而训练他自己。因为他什么时候曾经听人说过赞扬是什么，责备是什么，什么是它们各自的本质呢？他什么时候听人说过哪一种赞扬是要去追求的，哪一种责备是要力求避免的呢？他什么时候曾经依照这些原则修过这门训练课程呢？这样，他在他研习了的领域超越所有其他人，而在他没有进行过训练的领域，他与大众不过半斤八两，你还会对此感到惊异吗？他就像一个懂得如何演奏竖琴的琴师，唱得不错，穿着漂亮平滑的长袍，但当他登上舞台的时候，他仍旧战栗发抖；因为前面的事情他都懂，但是他并不知道大众是什么，也不知道大众的嚷叫与嘲笑是什么。而且，他甚至不知道这种焦虑本身是什么，不知道它是某种我们可以控制的事物，还是某种超出我们控制能力之外的事物，不知道他能阻止还是不能阻止它。那就是为什么要他受到了赞扬，他便趾高气扬地走下舞台；但是如果受到了奚落嘲笑，他那可怜的可负的风袋就被刺穿泄气了。

我们也在经历同类的事情。我们羡慕的是什么？外部事物。我们兢兢业业地忙于什么？外部事物。那么，我们对于自己怎么常常会陷入恐惧与焦虑感到困惑吗？当我们把即将发生的事情认作是邪恶的事情的时候，还有什么其他的事情可能发生？我们只能恐惧，我们只能焦虑。然后我们说：“主啊，神啊，我怎样才能逃离这焦虑？”傻瓜，你没有手吗？难道神没有为你配备吗？现在坐下来，祈祷你的鼻涕不要再流吧！你倒不如揩拭你的鼻子而不要去责怪神！那便怎么样呢？在当前的情况下他没有给你任何有帮助的东西吗？他没有给予你忍耐力，他没有给予

你宽宏的胸怀，他没有给予你勇气吗？当你具有这些有用的援助的时候，你仍旧要找个人来为你揩拭鼻子吗？但是我们既没有实践也没有操心过这些美德。你难道能指出一个关心他怎样做某事的人来，指出一个不是关心获得某样东西，而是关心他自身的行为的人来？有谁在他漫步之际沉思自己的行为？有谁在他筹划之际关心的是计划本身，而不是关心获得他计划获得的东西？然后如果他获得了它，他就会非常骄傲地说：“是呀，确实，我们做了个多么好的计划啊！我不是告诉过你嘛，老兄，如果我想做任何一样事情，这个计划就不可能有其他的结果？”但是如果这个计划失败了，他就会变得卑贱而可怜，他甚至对于所发生的事情找不到任何解释。我们当中有谁曾经为了这种事情请教过一位预言家呢？我们当中有谁为了获得关于我们行为的启示而在庙堂之中过夜呢？有谁？只要指出一个给我看，让我可以看到他，那个我长久在寻觅的人，那个真正高尚而又有天赋的人；不管他是年轻还是年老，只要把他指出来！

那么，我们为什么还会对于这些事情感到惊奇呢？即，尽管在物质事物上我们的经验非常的丰富，但在我们的行为中，我们每个人却都是卑劣的，不适当的，无价值的，懦弱的，不愿承受辛劳的，完全失败的。因为我们在过去的的时间里没有在这些事情上烦心，甚至到如今我们也未曾在这些事情上进行过练习。如果我们害怕的不是死亡或流放，而是恐惧本身，那么我们就应该练习如何去遭遇那些对我们而言显得是坏事的事物。但是事实上，在教室里我们热情如火，滔滔不绝，如果提出了关于这几个话题中的某个小问题，我们都能够推出它的逻辑结果；然而如果谁拉我们进入实际的应用，你就会发现我们成了遇难船只上的可怜的船员。假设我们想到了一些令人烦扰的事情，你就会发现我们一直在练习的是什麼，我们是为了什麼进行练习的。结果，因为我们缺乏练习，我们总是特意堆积我们的恐惧，使它们变得比它们实际所是的更大。比方说，只要我出海，俯瞰的是深深的海洋，放眼四望，水面汪洋，看不到陆地，我就不知所措了，只是臆想着如果我失事了，我就得吞下这整个浩瀚的海水；但是我却没有想到，其实有三罐水就足够了。那么，是什麼烦扰我呢？是这浩瀚的海洋吗？不，是我的判断。还有，当发生地震时，我就臆想着整个城市都要坍倒在我的头上了；咳，难道不是一小块石头就足以打破我的脑袋吗？

那么，是什麼事情压在我们的心头，逼得我们失去理智呢？怎么，除了我们的判断之外还有其他东西吗？因为当一个人从此要舍弃他所熟悉的伙伴、地方以及社会关系时，使他烦恼不堪的负担除了一个判断之外，还有什麼呢？确实地，当孩子们因为保姆的离去而哭泣时，只要一得到小甜饼，他们便会忘记他们的烦恼。因此你想让我们像孩子们一样吗？不，以宙斯的名义！因为我所主张的是，我们应该以这种方式受到影响：不是受小甜饼的影响，而是受到正确判断的影响。什麼是正确的判断呢？就是一个人应该终日训练的事情，他不要致力于不是他自己的东西，不要致力于同伴、地方、室内体操场，而且甚至不要致力于他自己的身体；而应该谨记法律，让它终日不离他的眼前。什麼是神的法律

呢？守卫他自己的东西，而不要染指不是他自己的东西；利用那被给予他的东西，而不要去渴求那没有被给予他的东西；当某样东西被取走了，要毫不耽搁地欣然地放弃它，且要为了他拥有使用权的那段时间而心存感激——如果你不希望哭着要奶喝、要保姆，所有这些就是你要练习的！因为一个人偏爱的和依靠的是什么东西又有什么要紧呢？如果你为了一个微不足道的健身房，一个微不足道的柱廊，一群年轻人，以及这样过日子的方式而悲哀的话，你又在哪一方面胜过了那因为一位少女而哭泣的人呢？有个人来到这里，因为他将再也喝不到德西（Dirce）的水^[46]而悲伤不已。怎么，马西安水渠（Marcian aqueduct）里面的水比德西的水要差吗？“不是，但是我已经习惯了德西的水了。”那么反过来你也会习惯马西安的水的。然后，如果又习惯于这种水，你又会再次为它悲泣的，还会努力模仿欧里庇得斯的诗的风格写下一行诗句：

愿再访尼禄温泉和马西安的泉水。

看啊，当日常事件落到傻瓜身上时，悲剧是如何发生的！

“那么，我什么时候会再看到雅典和卫城呢？”可怜的人，你难道不满足于你现在每天之所见吗？你要看的有什么东西比太阳、月亮、星辰、地球、海洋还要好，还要伟大呢？如果你真的领会了那统治宇宙的神，走到哪儿都把他装在心中，你还会想念几块小石头与一块漂亮的岩石吗？^[47]因此，当你即将离开太阳与月亮的时候，你会干什么呢？你会坐下来像小孩子们那样地哭泣吗？你在学校都做了什么？你在学校听到和学到了什么？当你本应该写下如下事实的时候，“我学了一些入门知识，读了一点克吕西坡，但是我甚至还没有迈进哲学家的门槛”，你为什么把自己写成一个“哲学家”？因为在那死得那样高尚、活得那样高尚的苏格拉底曾尽职的事业中我尽了什么职责吗？或者在第欧根尼尽职的事业中我尽了什么职责吗？你能想象这些人会因为他看不到某某男人，或某某女人，或因为不能住在雅典或科林斯，而且，如果非常碰巧的话，因为不能住在苏萨（Susa）或埃克巴塔纳（Ecbatana）而烦恼哭泣吗？怎么，那在他想要离开宴会的时候就可以自由地离开的人，那可以随意地不再继续这个游戏的人，会因为留在那儿而烦扰不堪吗？难道他不是像孩子们那样，唯有他能从中得到快乐时才会留下来吗？确实的，这种人很可能会忍受终生流放或流放到死，如果这是对他的判决的话。

你都那么大了，难道你还不愿意像孩子们那样断奶，日益多吃固体食物，不再哭着喊着要保姆与喝奶吗——那只是老妇人的哀伤啊？“但是如果我离去，我会引得那些老妇人悲伤的。”你引得她们悲伤？根本不会，要知道那引得她们悲伤的东西与导致你自己悲伤的东西是同一东西——即坏的判断。那么，你能干什么？去除那坏的判断；而且，如果她们做得好的话，她们也能够去除她们那坏的判断的；否则，她们就会悲哀，但那也是自作自受。老兄，话说到这个份上，至少现在不顾一切地做点事，追求平静、自由与高尚吧。终于能像个挣脱枷锁的男子汉那样地抬起你的头，大胆地面对神说：“从今以后利用我做你想做的任何事；我与你一条心；我是你的；我不渴望免除任何在你的眼中是善

（好）的事物；请朝你愿意的地方引领我；用你想用的衣物缠裹我。你要让我担任公职，还是留在个人生活中；是待在这里还是流放；是贫困还是富裕？我将捍卫你在人前所做的一切；我将展示每件事物真正的本质是什么。”不，你不会；你还是像女孩子们那样待坐在屋里，等候你的保姆来喂你吃喝吧！如果赫拉克勒斯（Heracles）待坐在家中，他会相当于什么？他就会是尤里都斯（Eurytheus）^[48]而不是赫拉克勒斯了。嗨，赫拉克勒斯在他来往走遍全世界的时候，结识了多少相知与好友？不，他没有任何朋友比神更亲。那就是他被认为是神的儿子的原因，而且他确实是神的儿子。因此，也正是遵循了神的意旨，他才到处清除邪恶与非法。但是你不是赫拉克勒斯，你说你不能清除其他人的邪恶，而且，你甚至不是提修斯（Theseus）^[49]，不能像他那样能够仅清除阿提卡（Attica）地方的邪恶。那好，你就清除你自身的邪恶吧。就从这里，从你自己的意识里，不是把普鲁克卢斯泰斯（Procrustes）和西隆（Sciron）^[50]扔出去，而是把悲伤、恐惧、欲求、嫉妒、幸灾乐祸扔出去；抛掉你的贪婪、柔弱与荒淫。你唯有独自面对神，完全地献身于他，将他的命令奉为神圣，你才能抛掉这些东西。但是如果你对任何其他东西有所期望，那你就只能依附在比你强大的事物的后面悲哀叹息；总是在你自身之外寻找宁静，但却永远得不到宁静。因为你到不存在宁静的地方去寻找宁静，却忽视了到宁静所在的地方去寻找它。

17.我们应该怎样让“事先的理解”^[51]适应具体情况

什么是一个实践哲学的人的首要事务呢？打消他自认为有知识的这种判断；因为让一个人学习他认为他知道的东西是不可能的。然而，当我们求助于哲学家们的时候，我们都聒噪着闲聊什么是应该做的，什么是不应该做的，什么是善的，什么是恶的，什么是正当的，什么是不正当的，并且还在这些基础上进行赞扬与指责，批评与申斥，对于正当与不正当的实践进行评判，在它们之间进行区分。但是我们求助于哲学家们的目的是什么？为了学习我们认为不知道的东西。那是什么东西呢？普遍原则。我们当中有些人想学习哲学家们所说的话，他们认为哲学家们所说的话都会是精明机智的；而其他人则因为希望能够从中获益。但是，认为当一个人想学习一件事情的时候，他事实上却将学会另一件事情；或者简而言之，一个人在任何事情上能够不经学习就会取得进步，这样的判断是荒唐的。但是大众与那位演说家色奥旁普斯

（Theopompus）有着同样的误解，他曾批评柏拉图想定义每个术语的期望。他说了什么？“我们中就没有人曾在你之前用过‘善’或‘正当’这些词吗？或者，我们难道不理解这些术语各自的含义，而只是在发出一些模糊而空洞的声音？”可是，谁告诉了你，色奥旁普斯，我们不具备对于每个术语的自然领会，即，对它没有一个事先的理解呢？但是，在没有把事先的理解系统化以及在没有提出这个问题——哪一个具体的事实应该被归入哪一类“事先的理解”——之前，我们不可能把我们的事先的理解适用于相称的事实。例如，假设你对医生也这么说：“什么，我们当中有谁在希波克拉底出生之前没有使用过‘健康的’和‘患病的’术语呢？或者我们在说这些术语的时候仅仅是发出了空洞的噪音？”我们当然对“健康的”观念有一定的事先的理解，但是我们却不能应用它。这就是人们对一件事情众说纷纭的原因。一个人说，“要禁食”，另一个人说，“要增加营养”；又一个人说，“要放血”，另一个说，“要拔火罐”。原因是什么呢？难道不正是一个人不当地把他对“健康的”的事先理解应用于具体情况吗？

同样的，在人生之事中，这种情况也是存在的。我们当中有谁不是在嘴边挂着“好”与“坏”，“有利”与“不利”这些词呢？因为我们当中有谁不是对于这些术语中的每一个都有一种事先的理解呢？很好，但这种事先的理解被放进了一个体系中了么？它是完整的吗？那就证明它是这样的。“我怎么证明这件事？”把那事先的理解适当地运用到具体事例中去。比如，柏拉图把定义归入“有用的”的事先理解之下，但是你却把它们归入“无用的”的事先理解之下。那么，你们两个人可能都对吗？那怎么可能？不是有人把他对“好”的事先理解应用于财富这个事实，而另一个人却不这样吗？不是又有人把“好”的事先理解应用于快乐这个事实，

然而还有人把它应用于健康这个事实吗？确实，总结起来，如果我们所有把这些术语挂在嘴边的人对于各个术语拥有的不仅仅是空洞的知识，而且不需花费任何辛劳就能系统化地安排我们的事先理解的话，那我们彼此之间为什么还会不一致，为什么还会争斗，为什么还会谴责？

而且我又有什么必要提出我们彼此之间的争斗呢？就拿你自己来说吧：如果你适当地运用了你的事先理解，为什么你还会受困扰，为什么你还会受阻碍？让我们暂时略过第二个研究领域^[52]——它涉及我们的选择以及与选择相关的我们的责任。让我们也略过第三个研究领域——它与我们的赞同相关。我把所有这些都赠予你。让我们仅限于关注第一个领域，这个领域已经呈现出你没有适当地运用你的事先理解的一个明显的证据。你这时候欲求的事物是一般而言对你可能的和特别而言对你可能的吗？如果是那样的话，你为什么还会有阻碍？你为什么还会受困扰？难道你在这时不是在努力逃脱那不可避免的事情吗？如果是那样的话，你怎么还会陷入麻烦，你为什么还会不幸？为什么在你想望某事的时候它却不发生，而在你不想让它发生的时候，它却发生了？因为这就是麻烦与不幸的最强有力的证据。我向往某些事情，它却不发生；有什么人比我更惨呢？我不想让某事发生，它却发生了；有什么人比我更惨呢？

比方说，美狄亚（Medea）因为她忍受不了这个，竟至于杀死她的孩子。不过她的举动至少在这方面是一个伟大灵魂的举动。因为她对于一个人的愿望不能实现意味着什么有一个正确的概念。“很好，那么”，她说：“在这些情形下我将对那伤害和侮辱我的人实施报复。我从他陷入不幸的境地中能得到什么好处呢？报复怎么进行呢？我杀死我的孩子。但是这样我也会是在惩罚我自己。然而我关心的是什么呢？”这就是一个拥有巨大力量的灵魂的迸发。因为她不知道做我们想做的事情的力量存在于哪里——我们既不能从我们自身之外获得这种力量，也不能通过妨碍与扰乱事物获得这种力量。放弃留住你的丈夫的欲想，那么你所欲想的事物就没有不发生的。放弃无论如何要与他一起生活的欲想，放弃要留在科林斯的欲想，一句话，放弃对所有不是神所想要的东西的欲想。那么谁能阻碍你，谁能逼迫你？没有人，就像没有人阻碍或逼迫宙斯一样。

当你有像宙斯那样的一位领导者，而后又让你的希望与欲求与他的一致，你为什么还要害怕你会失败？如果你回避贫困，欲求财富，你就会得不到你想要的事物，你会陷入你想要避免的事物。你把回避和欲求放到健康上面，那你就难免不幸。如果你把你的回避和欲求放到公职、荣誉、国家、朋友、孩子，总而言之，放到处于自由意志领域之外的任何事物上面，结果也难免如此。你应该把你的回避和欲求交给主神与其他诸神，交付给他们保管，让他们实施控制；让他们去安排你的回避和欲求——你怎么还会受到困扰？但是如果你显得是一个善嫉妒的和可怜的人的样子，显出遗憾、羡慕、怯懦，没有一天不是在悲叹你自己和诸神中度过，你怎么仍然能说你是受过教育的呢？伙计，你所指的是哪一

种教育呢？因为你曾致力于三段论与包含模糊前提的论证吗？如果可能的话，你就不能不学这些东西吗？然后从头开始，意识到迄今为止你甚至还没有触及事物的本质；从今往后，在此基础上再一个个添加随后的——以便使你不希望的事物不会存在，你所希望的事物不会不存在？

只要你给我一个这个领域的选手，一个抱着这个目的来到学校的年轻人，他说：“就我而言，我可以放弃任何其他东西；只要我能无拘无束、无忧无虑地自由地生活，能够在面对各种事情时像个自由人那样地挺直我的脖颈，能够作为神的朋友那样仰望天空，能够对可能发生的事情毫无畏惧，我就满足了。”你们当中有谁能为我指出这样一个人，以便我能对他说：年轻人，进到你自己的领域去吧，因为为哲学增光是你的使命，所有这些物，这些书，这些讲演，它们都是你的。然后，当他兢兢业业地通过了第一个研究领域并像一个运动员那样地技艺娴熟时，让他再来找我，对我说：“确实，我想变得宁静而无纷扰，不过作为一个敬畏神明的人，作为一个哲学家和一个勤勉的学生，我也想知道我对诸神、对父母、对兄弟、对我的祖国、对陌生人的责任是什么。”现在进入第二个研究领域，这也是你的。“是的，但是我已经研究了这第二个领域。我想要的是不仅在我清醒的时候，而且在我睡着的时候，醉酒的时候，精神失常的时候，我都能坚定不移。”伙计，你是一个神，你拥有的的是一个何其伟大的计划！

然而事实却不然。有人说：“我希望知道克吕西玻在他的《论说谎者悖论》^[53]一文中想要说的是什么意思。”如果那就是你的计划，那就走开，你这个可怜虫！知道那个于你有什么好处？你将带着悲伤读完整篇文章，然后你战栗着与别人谈论它。这也是你们的行为方式，我的听众们。你说：“我先为你大声朗读，兄弟，然后你再为我大声朗读？”^[54]“老兄，你写得太精彩了。”然后又说，“你有以色诺芬的风格写作的伟大天赋”，“你有以柏拉图的风格写作的伟大天赋”，“你有以安提司底尼斯的风格写作的伟大天赋”。然后，在你们彼此间痴人说梦之后，你还是回到同样的事情上；你拥有的仍然是与以前同样的欲求，同样的回避，你还是以同样的方式做选择、做计划，以同样的方式确定目标，你所祈求的和感兴趣的仍然是同样的事情。其次，你甚至不去寻求什么人来给你指导，如果有人对你说我现在对你说的话，你反而会变得恼怒。而且，你说：“他是一个没有人情味的老家伙；我离开的时候他都没有哭泣，也没有说：‘我担心你要进入的是一个非常艰难的处境，我的孩子；如果你能平安度过，我将为你点燃灯火。’”这就是一个有人情味的人要说的话吗？一个像你这样的人能够平安度过困境是一件极大的幸事，是一件值得燃灯庆祝的幸事！你当然是应该免于死亡与疾病的！

就像我说过的那样，正是这种臆想我们知道某些有用的东西的自负，是我们在学习哲学之前应该抛除的，这就像我们在学习几何学与音乐之前所应该做的那样。否则，即使我们读完了克吕西玻外加安提帕特（Antipater）和阿基德姆斯（Archedemus）的导言与全集，我们也丝毫没有进步一分。

18.我们必须怎样与我们的外部表象作斗争

每一种习惯与能力都会被相应的行为所加强巩固，步行的习惯与能力因步行的行为而加强巩固，跑步的习惯与能力因跑步的行为而加强巩固。如果你希望成为一个好的读者，那就要去阅读；如果你希望成为一个好的作者，那就要去写作。如果你连续三十天放弃阅读，而去从事其他的事情，你就知道会发生什么事情了。同样的，如果你躺在床上十天，而后起床试着去走段相当长的路，你就会发现你的腿变得有多么虚弱了。因此，总体上讲，如果你想做某样事情，就要形成做某事的习惯；如果你不想做某样事情，就不要让自己去做它，而是让你自己习惯去做其他的事情。在心灵的事情中，同样的原则也是适用的；当你发怒的时候，你要知道，不仅这种恶已经降临到你身上，而且你已经加强了这种习惯，或者说，你已经在火上浇油了。当你在肉体关系上屈服于某人了，你不要仅仅把这当作一次失败，而且也要考虑到这个事实，即你已经助长了你的无节制，你已经赋予了你的无节制以额外的力量了。因为，由于相应行为的缘故，一些过去没有的习惯与能力就会相应地萌芽，而那些已经存在的习惯与能力则必然会得到加强而变得强大。

这样，就像哲学家们所说的，无疑我们的心灵与品质中的弱点就萌芽了。因为当你怀有对钱的欲望，如果能用理性引导你认识到这是一种坏，这种激情就会停止，我们的主导原则也就会恢复它原有的权威；但是如果你不采取一些补救措施，你的主导原则不转换到它原有的状态，相反的，当它被相应的外部表象再次唤醒后，它便会更加迅速地燃起欲望的熊熊大火。尔后，如果这种事情反复发生的话，下一步便出现心灵的硬化和脆弱，它会加强这种贪婪。因为患病发烧的人在痊愈之后，除非他得到彻底的治疗，否则，他就不会与他在发烧前完全一样了。心灵的情感中也会发生一些类似的事情。一些印记与伤痕会留在心灵之中，除非一个人完全把它抹去，否则下次有人抽打他的旧伤痕的时候，他拥有的就不再是伤痕而是伤口了。因此，如果你不希望成为一个易怒的人，就不要助长你的这种习惯，不要给它提供滋长的土壤。作为第一步，安静下来细数你没有发怒的天数。“我过去是每天都发怒，在这之后每隔一天发一次怒，而后每隔两天，而后每隔三天。”如果你已经有三十天怒气没有发作的话，向神献祭吧。因为这种习惯先是被削弱，而后完全被消除了。“今天我没有悲伤”（然后是第二天，然后是从此之后的两个月或三个月）；“但是当一些能引发悲伤的事情发生的时候，我是警惕着的”。要知道你做得实在是好。

今天当我看到一个英俊的男孩或一个颇有风韵的女人时，我没有对自己说，“一个男人能与她同床该有多好”，和“她的丈夫真是个幸福的家伙”，因为一个人使用丈夫的“幸福”这种措辞也就意味着“幸福也是奸夫的”；我甚至不会想象下一幕场景——这个女人脱光衣服躺在我身边。我

拍着自己的头说，做得不错，爱比克泰德，你已经解决了一个复杂的难题，一个比那所谓的“专家悖论”^[55]的难题更复杂的难题：但是，当这个荡妇不仅愿意，而且还跟我打招呼，召唤我，甚至当她抱住我，偎依着我时，如果我仍然能够离得远远的，能够战胜情欲，这儿解决的难题就比“撒谎者”和“沉默者”^[56]的难题更加伟大了。一个人只有因为这个才有权自豪，而不是因为他提出过什么“专家”难题。

那么，怎么才能做到这样呢？你要将最终能够自我满足作为你的期望，你要将在神看来是美丽的作为你的期望。要将在你的纯洁的自我与神面前显出是纯洁的作为你的期望。“那么，当一个那一类的外部表象突然降临到你身上时”，柏拉图说^[57]，“去做一个赎罪的献祭，作为一个求告者去向能辟邪的神献祭”；只要你退回到“那美好与高贵的友伴中间”，把你自己的行为与他们的行为加以比较，不管你是拿活着的，还是拿已故的作为你的比照，那就足够了。去求助苏格拉底，看苏格拉底一边与阿尔西比亚得斯（Alcibiades）^[58]躺在一起却一边轻视阿尔西比亚得斯的年轻的美貌。你自己想想，苏格拉底赢得了多么大的成就，而他也自知这一点，就像一位奥林匹亚赛的胜利者，他完全可以与赫拉克勒斯比肩而立；向诸神发誓，以至于一个人完全可以满怀敬意地向他致意：“欢迎啊，令人惊奇的人！”因为他在比这些无用的拳击手与摔跤比赛者以及与此类似的角斗士更高明的事情上获得了胜利。如果你让你的外部表象经受这些思想的检验，你就会征服外部表象，就不会陶醉于其中。但是，首先，我恳求你，不要被那表象的鲜活性席卷而去，而应该说：“等我一会儿，哦，表象；你得让我看清你是谁，你是哪一种表象；你要允许我对你检验一下。”在此之后，不要让它通过向你描画紧接着的事情而引领你。否则，它就会占有你，把你带到它想去的任何地方。你应当做的是引入一些美丽而崇高的表象与之对抗，扔掉这个丑恶的表象。一旦你形成了进行这种训练的习惯，你就会发现你锻炼出了多么强有力的肩膀、肌肉与劲道；但是就你现在的情况而言，你所有的只是一些哲学闲扯，此外无他。

那训练自己以对抗那些外部表象的人，才是在锻炼自己的真正选手。顶住，不幸的人；不要被你的表象所冲走！这个战争是伟大的，这个任务是神圣的；这是为了一个王国，自由，宁静，平和而战。要铭记神，要请求他帮助你，做你的保护神，就像航海者们在风暴中求助于狄俄斯库里（Dioscuri）一样。因为有什么风暴能比那驱走理性的强大表象激起的风暴更大呢？就风暴本身而言，它除了是一种外部表象还能是什么呢？为了证实这一点，你只要除去对死亡的恐惧，然后再去想象无论多少的疾雷闪电，这时你就会意识到在你的主导原则中的平静有多么伟大，处境有多么美好了。但是，如果你曾经被击败过，你说你不久以后就会胜利的，然后你第二次做的还是同样的事情，你要知道，你最终将会处于那样一个悲惨而松懈的境地，以至于不久以后你甚至都不会注意你做错了，你甚至反而会开始为你的行为的正当性找借口；然后你就会确信赫西阿德（Hesiod）的话是对的了的：

可怕的噩运必定永远尾随那懒散度日的人。[59]

19.论那些只在口头上接受哲学家教诲的人

“大师论证”^[60]看起来是在以下这几个原则的基础上提出来的。因为，在这三个命题之间彼此^[61]存在着普遍的矛盾：（1）每件过去真实发生的事件都是必然的，（2）一件不可能的事件不会从一件可能的事件中导出，（3）一件现在不是真的且将来也绝不会是真的事件，却是可能的。狄奥多罗斯（Diodrus）因为意识到了矛盾，应用前两个命题的貌似真实性建立了这一原则：没有一件现在既不真将来也不会真的事件是可能的。但是，一个人也可以依靠别的一对命题的可能的组合，主张以下命题，即，（3）有些现在不是真的、将来也绝不会是真的事件是可能的，及（2）一件不可能的事件不会从一件可能的事件中推导出来；然而他却不会赞同第三个命题即（1）每件过去的事件必然是真的。看起来这就是克里安西斯和他那一派认为的，而安提帕特坚决支持他。但是其他人却会主张其他两个命题，（3）一件现在不真、将来也绝不会真的事物是可能的，以及（1）每件发生在过去的真实事件都是必然的，然后会断言，一件不可能的事件可以从一件可能的事件中导出。^[62]但是，一个人却没有办法主张所有这三个命题，因为它们彼此之间存在矛盾。^[63]

那么，如果有人问我：“但是你本人主张这三个命题中的哪一对呢？”我会回答他说我不知道；至今我只听到了以下的说法：狄奥多罗斯过去常常主张的是一对命题，潘淘得斯（Panthoides）和他那一派——我相信还有克里安西斯——主张的是另一对命题，而克吕西玻和他的那一群人主张的则又是第三对命题。“那么，你的观点是什么呢？”我不知道，而且我生来不是为了搞这个的——在这个主题上对我自己的外部表象进行测试，把其他人的陈述加以比较，然后形成我自己的判断。因此，我与某位文法家相差无几。当有人问他：“谁是赫克托的父亲？”他回答道：“普里安姆。”“哪些是他的兄弟呢？”“亚历山大与德弗伯斯（Deiphobus）。”“那谁又是他们的母亲呢？”“荷库巴（Hecuba），这是我所听到的别人的说法。”“从谁那儿听到的呢？”“从荷马那儿”，他说：“而且也是从海拉尼库斯（Hellanicus）那儿，我相信；或许还有像海拉尼库斯那样的其他人。”我对“大师论证”的态度也是如此；就它而言我还有什么更多的可说呢？但是如果我是一个虚荣的人，我就会通过历数那些就这个主题写过相关东西的人，令闻者无不称奇，特别是在饭局上。“克吕西玻也曾在他的著作《论可能的事情》的第一卷中就这个主题做过精彩的论述。克里安西斯就这个主题专门写过著作，阿基德姆斯也曾写过。安提帕特不仅在他的著作《论可能的事情》中也写过这个论题，而且在他的对‘大师论证’的讨论中写了一篇单独的专题文章。你还没有读这篇文章吗？”“我还没读。”“那就去读吧。”这对他会有什么好处呢？他会变得比他现在还要琐碎与令人厌烦。比方说你吧，你读它有什么收获呢？你在这个主题上形成了什么判断呢？不，你只会告诉我们那

些过去并不存在、将来也不会存在的海伦、普里阿摩斯与克里布索岛罢了！[64]

在历史叙事领域，你把握的只是那些道听途说的陈述，却没有形成任何你自己的判断，那确实无关紧要。但是在行为的问题上，我们从这个缺点中遭受的损失就要比我们在历史叙事上遭受的损失要大得多。“请告知我好的事物和坏的事物。”——你听着：

那把我送离特洛伊海岸的风，
也把我带到了西科尼亚。[65]

在事物中有些是好的，其他的是坏的，还有其他一些是不好不坏的。美德及所有分有美德的事物是好的，而邪恶及所有分有邪恶的事物是坏的，那落在这两者之间的事物即财富、健康、生命、死亡、快乐、痛楚，则是不好不坏的。“你从哪里获得那些知识的？”“海拉尼库斯在他的《埃及史》中就是那样说的。”不管这是你说的，还是第欧根尼在他的《伦理学文集》中那样说的，还是克吕西玻说的，或者是克里安西斯说的，那又有什么分别呢？你自己是否检测过这些论点中的任何一个呢？你在这些论点上形成了你自己的判断吗？你让我看看当你在一艘处于风暴中的船上时，你通常是如何表现的。当风帆破裂时你还记得这些善与恶之间的逻辑区分吗？当你高声尖叫时，某个不合时宜的幽默的船客走上前来对你说：“向诸神发誓，我恳求你告诉我，就在不久以前你还在说的是什么。经受船舶失事是一件坏事吗？在那里面有任何坏的成分吗？”你不是会拾起一块木头去打他吗？“你这家伙，我们与你有何相干？我们都要丧生了，你还来说笑！”再者，如果恺撒召唤你去对控告做出答辩，你还会记得这个区分吗？假设在你脸色苍白、战战兢兢地要去的时候，有人走近前来对你说：“你为什么在发抖呀，伙计？那个起诉和你有什么相关呢？在宫里的恺撒能够把美德与邪恶赋予那些出现在他面前的人吗？”“你为什么也要来取笑我，在我的不幸之上雪上加霜呢？”“可是，哲学家，你告诉我，你为什么发抖？难道不是因为死亡的危险，或牢狱的危险，或皮肉之苦的危险，流放的危险，声名狼藉的危险吗？怎么，还有可能是其他的吗？它真的是一种坏事，或者是任何分有了坏事的事物？那么，你过去通常称这些事物为什么？”“我跟你有什么关系，伙计？我自己的坏事对我而言已经足够了。”在这一点上你是对的。因为你自己的坏东西对你而言是足够了——你的下贱，你的怯懦，当你坐在演讲室里时你乐此不疲地自吹自擂。你为什么要为那不是你自己的东西而趾高气扬呢？你为什么要称呼你自己是个斯多亚主义者呢？

在你的行为中那样审视你自己，然后你们就会发现自己属于哪类哲学家了。你们就会发现你们中的大多数人是伊壁鸠鲁主义者，还有一些是逍遥派的，而且都是没有骨气的；因为事实上你在何处展现了这个观点，即认为美德堪与其他所有的事情相媲美，甚而是超过所有其他的事物呢？至于说一个斯多亚主义者，如果你能够的话，指一个出来给我看！他在哪里，或他怎么表现的？不，你所能指给我看的不过是成千的

能够复述斯多亚派的微不足道的辩论的人罢了。是的，但是同样是这些人，不是也能丝毫不差地背诵伊壁鸠鲁派的那些微不足道的论证吗？他们不是也能够毫厘不爽地处理逍遥派的那些微不足道的论证吗？那么，谁是一个斯多亚主义者呢？就像我们称一个根据菲迪亚斯的技艺而被塑造的雕像为“菲迪亚斯式的雕像”那样，在这个意义上，请你也展示一个根据他自己所说的学说而被塑造出来的人给我看。你为我指出一个虽病仍然幸福，虽身处危险之中仍然幸福，虽将死仍然幸福，虽被判流放仍然幸福，虽名声扫地仍然幸福的人来。指出他来！向诸神发誓，我将为看到了一个斯多亚主义者而欣然！但是你不能为我指出一个完全被那样塑造的人；那么你至少为我指出一个正要变得被如此塑造的人来，一个已经开始有意向那个方向发展的人来；帮我一个忙；不要吝啬于让我这样一个直至今日从未有幸目睹这一风采的老人看一下。你认为你要向我展示的是菲迪亚斯建造的宙斯或雅典娜吗？是一个象牙和金子的造物吗？让你们当中的一个人向我展示一个希望与神同心的人的灵魂，一个从来不怨天尤人的人的灵魂，一个不会得不到他想得到的东西的人的灵魂，一个不会堕入他想要避免的事物的灵魂，一个远离了愤怒的人的灵魂，一个免于羡慕与嫉妒的人的灵魂——但是我为什么要转弯抹角呢？这就是一个渴望从人变为神的人，尽管他仍然囚禁于这个微不足道的有死的躯壳中，却依然把他的目标完全放在与宙斯同行上。把他指出来给我看！但是你不能。那么，你们为什么还要伪造你们的自我而后又欺骗所有其他人呢？为什么你们要假借那本不是你们自己的幌子，然后招摇过市，就像那些真正的窃贼与强盗，偷窃了那些绝不属于你们的称号与财富。

现在我是你们的老师，而且你们在我的校园里受教。我的目的就在于把你们变成一件完美的作品，确保你们免受抑制、强迫与阻碍，让你们自由、顺利、幸福，让你们在每件大大小小的事情上都信赖神；而你们在这里的目的就是学习与实践所有这些事情。那么，如果就你们而言你们有了一种正确的目的，而就我而言，我除了有种正确的目的之外，还有了一种正确的准备，那你们为什么还不去完成这项工作？现在缺少的是什么呢？当我看到一个工匠有现成的材料在手边，我就期待有完成了的产品。那么，在这里既有工匠，也有材料；我们还缺乏什么呢？难道这事情不可教吗？可以。那么，这事不在我们控制之下吗？不，在这个世界上唯有这样东西在我们的控制之下。财富不在我们的控制之下，健康、名声也不在我们的控制之下，一句话，除了对外部表象的正确运用之处，任何其他事物都不在我们的控制之下。唯独这件事情本性上是可以确保免于受强制与阻碍的。那么，你们为什么没有完成这项工作？告诉我原因。因为原因要么在我，要么在你们，要么在于事物的本性。此事本身是可能的，而且它也是在我们控制之下的唯一事物。因此，错误要么在我，要么在你们，或者，更接近事实的是，在你们与我两方面。下一步怎么办？你们愿意我们现在开始引入我描述过的那种目的吗？我们让过去的都过去吧。相信我的话，只要让我们现在开始，你们就会知道了。

20.反伊壁鸠鲁主义者与学园派^[66]

真实自明的命题肯定必然是那种甚至连否认它们的人也得使用它们的命题；而且一个人可能会认为，如果一个命题是自明的，它的最强有力的证据就在于这样一个事实——甚至连那否认这个命题的人也发现他们自己不得不使用它。比方说，如果有人要否认这样一个命题，即“存在一个真的全称判断”，很清楚他必定要断言它的反面，说：“真的全称判断不存在。”奴隶啊，但是你这个命题也是不正确的。因为这个断言不是等于说：如果一个陈述是全称的，它也是不正确的吗？又，如果一个人走上前说，“我要让你知道没有事物是可知的，相反，万事万物都是不确定的”；或者如果有另外一个人说，“当我说一个人根本不应该相信另一个人的时候；你应该相信我，这对你是有好处的”，或者又有另外某个人说，“伙计，向我学习，要知道学习任何事情都是不可能的；是我告诉你学习任何事情都是不可能的，而且如果你愿意，我可以向你证明”，在这些人与——谁呢？——与那些自称为“学园派”的人之间有什么区别呢？“哦，老兄”，学园派的人说，“你要赞同这个陈述，即‘没有人会赞同任何陈述’；当我们说‘没有人能相信任何人’时，你要相信我们。”

伊壁鸠鲁主义者也是如此，当他希望废除人们彼此之间的自然的伙伴关系时，他同时在利用的却正是他要消灭的原则。因为他所说的是什么呢？“不要被蒙骗，人啊，也不要被引入歧途，不要判断失误；在理性生物彼此之间并没有自然的伙伴关系；相信我。那些说与此相悖的话的人是想欺骗你，想用错误的道理引你误入歧途。”那么，你为什么要操心？就让我们被蒙骗吧。如果我们其他所有的人都被说服了，认为我们彼此之间确实天然就有伙伴关系，我们应该尽一切可能去守卫它，你就会过得更差吗？相反，你的处境会更加的好与安全。伙计，你为什么要为我们担心呢，你为什么要通宵不寐，明灯长点，你为何要一大早起床，你为什么要写那样连篇累牍的大作？是为了防止我们中的这个或那个人被蒙骗着相信诸神在为我们操心，或者是为了防止我们中的这个或那个人会以为“好”的本质不同于快乐吗？因为如果真的是这样，你不如走开，到床上去睡吧，去过那蠕虫的生活，那是你认为你自己值得过的生活；吃喝拉撒性交打鼾去吧。其他人关于这些事情会怎么想，或者他们的判断是好是坏，有什么要你操心的呢？因为你与我们有什么关系？嗨，你因为绵羊自愿被我们修剪毛发，挤奶，最后甚至于被我们屠宰切割，所以你就对绵羊有兴趣吗？如果人们能够被斯多亚主义者吸引蛊惑到麻痹状态，以至于自愿被你和你们那些人修剪与挤奶，难道这不是一件值得向往的事吗？难道这不是某种你本应只对你们伊壁鸠鲁主义者说而对外界却守口如瓶的观点吗？你岂不是应该特别花力气说服他们，说服所有的人，说我们生来本性上就有一种伙伴感，自我控制是一件善事，等等，这样一来，所有的东西才能为你保留享有。或者，我们应该与一些人保持这种伙伴关系，而不与另外一些人保持伙伴关系？那么，我们应

该与谁保持这种伙伴关系呢？是与那些回报给我们以伙伴关系的人保持伙伴关系，还是与那些违背伙伴关系的人保持伙伴关系呢？而且，与你们这些创建了那样的学说的伊壁鸠鲁主义者相比，又有谁还能是对伙伴关系的更大的违背者呢？

那么，是什么唤醒了伊壁鸠鲁者们并且迫使他们写下这些呢？除了那在人类中最强大的事物——本性，还能是什么其他的东西呢？是本性吸引一个人去实践她的意志，尽管此人呻吟着，迟疑着。“因为”，她说：“既然你持有这些反社会的观点，把它们写下来，并把它们托付给其他人，你因为它们而夜不能寐，而且事实上倡导对你自己的学说的否定。”我们会说奥瑞斯提斯因被复仇三女神追赶而从睡梦中醒来吗？然而那围攻伊壁鸠鲁主义者的复仇三女神与复仇者们不是更加的凶狠吗？他们把他从睡梦中唤醒，让他得不到休息，迫使他宣告他自己的悲惨，就像疯狂与酒迫使伽里（Galli）所做的那样。^[67]如此强大而不可战胜的事物就是人的本性。因为一棵葡萄树怎么能够被改变得不像一棵葡萄树那样生长，而像一棵橄榄树那样生长？或者一棵橄榄树怎么能够不像一棵橄榄树那样生长，而像一棵葡萄树那样生长？这是不可能的，也是不可想象的。同样，一个人也不可能完全丢掉人的情感；那些切去他们的性器官的人也不可能切除那真正重要的东西——他们的性欲。伊壁鸠鲁主义者也是如此：他根绝了那标志人之为人的所有事情，根绝了一个人作为一家之主，一个公民，一位朋友的角色，但是他却不能成功地根绝人的欲望，因为这是他无法做到的；就像懒散随便的学园派们^[68]，即使他们竭尽全力地去做，他们也不能丢弃或蒙蔽他们自己的感官知觉。

哦，这是怎样的不幸啊！一个人已经从自然那儿获得了发现真理的措施与标准，他却不继续努力以便在此之上加上一些东西，去努力发展出另外一些原则以弥补其不足，反之，他做的却恰恰是另外的事情：竭力去取走与破坏他所拥有的发现真理的全部能力。你说什么，哲学家？你对虔敬与神圣怎么看？“如果你愿意，我将向你证明它是善的。”你一定要证明它，以便我们的公民能够洗心革面，能够尊奉神，并最终对于具有无上重要性的事物不再漠不关心。“那么，你有证据吗？”我有，多谢老天。“那么，既然你对于所有这些心满意足，你也要听听事情的反面：诸神并不存在，而且即使他们确实存在，他们也不会为人类操心，而且我们与他们没有任何关系，因此大众所谈论的虔敬与神圣只是骗子与智者们的谎言，或者，我发誓，只是立法者们为了威吓与压制作恶者们的谎言。”做得不错，哲学家！你为我们的公民做了好事，你挽回了我们的那些已经开始轻视神圣事物的年轻人。“那便会怎么样呢？难道所有这些还不能使你满足？现在再来学学正义怎样是件无关紧要之事，敬畏怎样是件荒唐之事，一位父亲怎样什么都不是，一个儿子怎样什么都不是。”做得不错，哲学家！加油干；说服那些年轻人，这样我们就会有更多的人会像你那样地言谈与感觉。正是依照像这样的一些原则，我们的管理完善的国家才发展得这样伟大！正是像这样的一些原则使得斯巴达成为它那时候的那个样子！这些就是莱库格斯（Lycurgus）通过他的立法与教育系统灌输进斯巴达人心中的信念，即奴隶的身份既无所谓卑

贱也无所谓高贵，而自由也不是高贵甚于卑贱！那些死难于温泉关的人就是因为这些有关奴役与自由的判断而死！雅典人不就是因为这些原则而将他们的城邦拱手相送吗^[69]？然后那些持那套说辞的人却结婚生子，履行公民的职责，他们自己也被委任为祭司与预言家！做谁的祭司与预言家呢？做那并不存在的众神的祭司与预言家！然后他们自己也去请教阿波罗神庙的女祭司——为的是能够听到这些谎言，而后把这些神谕解释与其他众人听！哦，这是怎样的一种恬不知耻与瞒天大谎啊！

伙计，你要做什么？^[70]你每日都在反驳你自己，难道你不愿意放弃你这些索然无味的尝试吗？当你进食的时候，你的手伸往哪里？是伸到你的嘴里面去，还是伸到你的眼睛里面去？当你要沐浴的时候，你会走进哪里？你什么时候曾经把罐子称作盘子，或者把勺子称作炙叉？如果我是这些人中某一位的奴隶，即使我每日不得不受其狠狠的鞭打，我也肯定会折磨他的。“小子，在洗澡水里面放点油。”我肯定会往里面放上点儿鱼子酱，然后在我走的时候，我会把这水淋到他头上。“这是什么意思？”“我有一种不能把这与橄榄油区分开来的外部表象；确实的，它与橄榄油完全相像。我以你的命运起誓。”“喂，把粥给我。”我会把配菜拌上醋与鱼子酱拿来给他。“我要的不是稀粥吗？”“是的，主人，这就是稀粥。”“这不是醋与鱼子酱吗？”“这怎么会，这就是稀粥。”“你拿去闻闻，你拿去尝尝。”“啊，如果感觉欺骗了我们，你又怎么能够知道？”如果我有三四个共事的奴隶与我的判断一致，我肯定会让他气炸胸膛，自己去上吊，要么就改变观点。但是事实上，那些人不过是戏弄我们；他们应用着所有的自然天赋，然而在理论上他们却要取消它们。

这些人可真是懂得感恩，可敬可佩啊；且不说别的，他们至少每天还要吃面包，然而他们却能无耻地说：“我们不知道是否存在得墨忒耳（Demeter），或者存在珀尔塞福涅，或者存在普路托（Pluto）。”^[71]更不必提及尽管他们享受着日夜更替，四季变换，斗转星移，沧海桑田，享受着人们的通力协作，却一丁点儿也不为这些事情中的任何一件所感动，而只是寻找机会吐出他们那微不足道的所谓“问题”，在以那种方式消化了他们的食物之后，他们便去沐浴洗澡了。然而，至于他们要说的是是什么，或者他们要谈论的是是什么，与谁谈论，他们的听众从他们所谈论的事情中会有些什么收益，对于所有这些他们却未曾有过一刻关心。我非常害怕一个有着高尚灵魂的年轻人可能会听到这些言论而受它们影响，或者，已经受到了它们的影响，从而可能会丧失掉他所拥有的所有的高贵胚芽；我非常害怕我们会给了通奸者厚颜无耻地对待他们的行为的理由；我非常害怕一些盗用公款者会拥有一个基于这些理论之上的虚伪抗辩；我非常害怕有个疏忽他自己父母的人会从这些理论中获得进一步冒犯他父母的理由。

那么，在你看来何谓善或恶，卑贱或高贵？这个还是那个？那又怎么样呢？再去反驳这些人中的任何一个，与他们讲道理，或听听他们的道理，或努力去改变他们，这一切又有什么用呢？以宙斯的名义起誓，一个人宁愿去改变一个卑贱的堕落者，也不愿去改变那些又聋又瞎的

人！

21.谈前后不一致

人们对于他们的有些错误是乐于承认的，而对于另外一些错误则不然。没有人会承认他是愚蠢的或没头脑的，然而，你会听到所有人都这样说：“我真希望我所拥有的好运与我的见识一样的多。”但是他们却乐于承认他们胆小，然后说：“我是有点胆小，我承认；不过通常你会发现我并不是个傻瓜。”一个人不会乐意承认他是个不能自制的人，他也根本不会承认他是个不公正的人，他更不会承认他是个易嫉妒的和爱管闲事的人；但是大部分人会承认他们富有同情心。这是什么原因呢？主要原因在于：在关涉善恶的事物上，他们思维混乱且不愿承认他们的错误；除此之外，不同的人尚受不同动机的影响，一般而言，他们决不会承认任何他们认为有失体面的事情；比方说，胆小在他们看来是慎重性情的标志，而怜悯也是如此，但是他们认为愚蠢则完全是一个奴隶的品性；他们也决不会自认冒犯过社会。就大多数种类的错误而言，人们之所以一般会承认他们有错，其中的首要原因在于：他们认为在这些错误之中有一种无意识的成分，比方说，就像在胆小与怜悯里面那样。而且，即便有人勉强地承认他是不能自制的，他还会加上说他是处于热爱之中，企望因此作为一个无意识的行为得到宽恕。但是，他们根本不会把不公正认作是无意识的。在他们看来，嫉妒里面也有一种无意识的成分，因此这也是人们勉强会承认的一种错误。

我们就处于这样的人之中——他们如此昏聩糊涂，既不知道他们在说“恶”时意味着什么，也不知他们身上有什么恶的品性，或是否有一种恶的品性，或者，如果他们身上真的有恶的品性，他们又不知自己是怎样开始沾染上它的，或他们怎样才能根绝它——当我们处于这些人之中时，我想我们是否真的应该反省一下我们自己，每个人都应扪心自问：“我可能也是这些人中的一员吗？我对自己抱有怎样的自负呢？我自己的品行又如何呢？就我而言我的行为像个明智的人的行为吗？像个能够自我控制的人的行为吗？我曾说过我已经被教育得能够面对任何降临到我身上的事情吗？我意识得到我自己一无所知吗？这对于一个一无所知的人来说是合适的。我是像一个乞求神谕的人那样来求教于我的老师，并准备着遵守他的教诲吗？或者，我也像个拖着鼻涕的孩童，来到学校只是为了学习哲学史，为了理解我以前不理解的课本知识，而后如果有机会，我就把它们解释给其他人听？”伙计，在家中你常常责罚你的奴隶，你把你的家庭闹得天翻地覆，你扰乱了你的邻人的安宁；而现在你神情严肃，像个哲学家似的来到我这里，就是要坐在那里对我的关于读过的文本做出的解释及应用评头论足，当然，也对我胡乱的任何的一时判断加以评论吗？你满怀嫉妒，谦恭万分地来到我这里，因为家中没有送给你任何东西^[72]；当别人在演讲的时候，你自己坐在那儿，世上其他事情你什么都不想，你只是想着你与你父亲的关系如何，或你的兄弟与父亲的关系如何！你想：“我家里的人会说些什么呢？这时他们认为

我会在学业上取得进步，他们在说‘当他回家的时候，他会什么都知道的！’我想，我确实曾经想在我回家之前学到全部的东西，但是那需要极其辛苦的劳作，而又没有人送我任何东西，在尼哥波利斯他们澡堂的设备又极差，我的住宿条件也不好，而这里的学校也不怎么样。”

然后人们说：“没有人能从上学获得任何益处。”嘿，有谁到学校来——有谁，我重复一遍——是想要得到疗治的呢？有谁是想要让他的判断得到净化的呢？有谁是想要弄清楚他所需要的判断是什么呢？那么，如果你从你的学校带回家去的判断恰恰是你从家中带来的，你为什么要惊奇呢？因为你到这里来不是想要把原来的判断搁置一边，或想要纠正它们，或想要获得其他的判断以替换它们。根本不是，也不是任何与之类似的事情。至少你应该朝这方面看——你是否得到了你来这儿想得到的东西。你能够口若悬河地谈论哲学原理。嘿，你不是正在变成一个十足的闲聊者吗？这些微不足道的哲学原理不是为你提供了炫耀的素材吗？你不是解决了三段论及包含歧义前提的辩论吗？你不是检查了“撒谎者”^[73]三段论与假言三段论中的假设吗？那么，如果你得到了你来这儿想得到的东西，你为什么还要恼怒？“是的，但是如果我的孩子或我的兄弟去世，或我自己的生命必须要终结，我必得遭受折磨，我学得的那些东西于我何用呢？”但是你到这儿来真的是为了这个吗？你坐在我的身旁真的是为了这个吗？你真的曾经为了这个目的挑灯夜战，工作到深夜吗？或者当你出去到走廊漫步之时，你曾经把一些外部表象，而不是一个三段论，摆在你自己的面前，与你的同学们一起检验它们吗？你何时曾经那样做过？然后你说，“原则是没有用的”。对于谁而言是没用的呢？是对于那些没有正确运用它们的人。例如，眼膏对于那在适当的时候正确地使用它们的人而言不是没有用的，膏药不是没有用的，哑铃也不是没有用的；而是它们对于一些人无用，而另一方面，它们对于其他人却是有用的。如果你现在问我：“我们的三段论有用吗？”我会告诉你，它们是有用的；而且，如果你愿意，我还会向你展示它们怎样会有用。“那么，它们确实于我有益吗？”伙计，你并不是问它们于你是否有用，而是问它们总体上而言是否有用，对吗？假使那患了腹泻的人问我醋是否有用；我会告诉他醋是有用的。“那么，那对我有用吗？”我会说：“没有用。你首先要想法子止泻，让那小溃疡愈合。”伙计，你也是一样。首先要让你的小溃疡愈合，止住你的腹泻，心灵宁静，全神贯注地来到学校；然后你就会知道理智具有什么力量了。

22.谈友谊

一个人感兴趣的所有事物无疑都是他所爱的。人们会对坏的事物感兴趣吗？根本不会。那么，他们会对在任何方面都与他们无关的事物感兴趣吗？不会，他们也不会对这些事物感兴趣。因此，剩下的就是，人们只对好的事物感兴趣。如果他们对这些事物感兴趣，他们就爱它们。那么，任何人有了关于好的事物的知识，他也就知道如何去爱它们；但是当一个人不能够把好的事物从坏的事物中区分出来，而且也不能把那不好不坏的事物从好的或坏的事物中区分出来时，他又怎么能够采取下一步行动，怎么能够有能力去爱呢？因此，爱的能力专属于明智的人。

怎么会那样呢？有人说，因为我本人就笨得很，然而我却爱我的孩子。——向诸神发誓，我对你感到惊奇；在一开始你就承认了你是愚笨的。你笨是因为你缺少某样东西；那你缺少的是什么呢？你不能使用你的感觉吗？你不能在外部表象间做出区分吗？你不能为你的身体提供合适的营养吗？你不能给你的身体以衣物与容身之所吗？那你怎么会承认你是愚笨的呢？以宙斯的名义，那是因为你经常为你的外部表象所迷惑与困扰，被它们的易使人信服的特征所征服；你一度曾经认为这些事物是好的，然后，当你重新考虑这些事物时，尽管这是些完全相同的事物，你又会认为它们是坏的，而后你又会认为它们是不好不坏的。一句话，你受痛苦、恐惧、嫉妒、骚动与变化的支配；那就是你愚笨的原因，就像你承认你所是的那样。难道在爱的方面你不也是易变的吗？对于财富，快乐，以及一句话，物质事物，你不是一会儿认为它们是好的，一会儿又认为它们是坏的吗？你不是一会儿认为同样的一些人是好的，而另一会儿又认为他们是坏的，你不是一会儿对他们友善，而另一会儿又对他们充满敌意吗？你不是一会儿表扬他们，而另一会儿又谴责他们吗？——是的，我确实是受这些情感的支配。——那便会怎么样呢？你认为一个常受某人欺骗的人可能成为某人的朋友吗？——当然不会。——那选择朋友三心二意的人会对他所选择的朋友有善意吗？——不，他也不会。——那么，那现在谴责某人而后又去赞美那个人的人会对那个人有善意吗？——不，他也不会。——那什么时候会呢？你从没见过群狗彼此摇尾玩耍吗？以至于你会说：“没什么比它们之间的关系更加友善的了。”但是为了看清它们之间的友谊等于什么，你只要扔块肉到它们中间，你就会发现了。同样的，只要在你自己与你的儿子之间搁上一小块土地，你就会发现你的儿子有多希望能够埋掉你，越快越好，而你又是多么迫切地祈求你的儿子早死。然后你又会改变你的判断说：“我养了个怎样的儿子呀！一直以来他都在准备着送我进坟墓。”在你们中间放上个漂亮的女人，老的和年轻的都会爱上她；或者，放上点荣誉也是如此。如果你不得不把命搭上时，你就会说出阿德门图斯（Admentus）的父亲说的话了：

你以为当他的孩子还在孩提时，他不爱他自己的孩子吗？你认为当他的孩子发烧时他不痛苦吗？你认为他没有反复地说“要是我能代她发烧该有多好”？然后，当考验来到并降临到他的头上，你看看他说的是什么话！难道厄特俄克勒斯（Eteocles）与波吕尼刻斯（Polyneices）不是生自同一个母亲和同一个父亲吗？难道他们不是一起长大，一起居住，一起玩耍，一起安睡，彼此之间多次亲吻吗？以至于我想如果任何人曾经看到过他们，他肯定会因为那些哲学家关于友谊的悖论而嘲笑他们了。但是，一旦把个王位放在他们中间，就像把一块肉放在群狗中一样，看看他们说的是什么：

厄特俄克勒斯：你想站在城墙前面的哪个位置？

波吕尼刻斯：你为什么要问我这个？

厄特俄克勒斯：我要站在那里与你对阵，杀你。

波吕尼刻斯：我的愿望也是如此！[75]

他们说出的祈祷词也是这个味道。[76]

这是个普遍原则——你不要受蒙蔽——每个生灵对待任何事物都不如对待他自己的利益那样热衷。那么，在他看来阻碍他的利益的任何事物，不管他是兄弟，还是父亲、孩子或情人，他都会憎恨、指责和诅咒它。因为他的本性就是爱自己的利益甚于一切；而可能阻碍他的利益的就是他的父亲、兄弟、亲属、国家与神。比方说，当我们认为诸神阻碍了我们获得利益时，我们甚至会辱骂他们，把他们的铸像掷于地上，焚烧他们的庙宇，就像当亚历山大的爱人死去的时候，亚历山大命令焚烧埃斯科拉庇俄斯（Asclepius）[77]的庙宇一样。因此，如果一个人把他的利益和正义、高尚的事物、国家、父母、朋友拢在一起放在天平的同一边，那么所有这些都能得以保全；但是如果他把他的利益放在天平的一边，把朋友、国家、亲属与正义放在天平的另一边，所有的后者都会遭到舍弃，因为它们都不如他的利益那么重要。因为只要是在一个人能说是“我”和“我的”的地方，那个地方就必定是他所倾向的一边；如果它们[78]处于肉体之中，那支配力量必定存在于肉体之中；如果它们处于自由意志之中，那支配力量必定存在于自由意志之中；如果它们处于外部事物之中，支配力量必定存在于外部事物之中。因此，如果“我”处于我的自由意志所在之处，那时，也唯有在那时，我才会是我所应是的那个朋友、儿子与父亲。因为只有那时这才会是我的利益——即把保持我的忠诚、我的自尊、我的忍耐、我的克制、我的合作，保持我与其他人的联系当作我的利益。但是如果我把属于我的事物放在天平的一边，而把那些可敬的事物置于天平的另一边，那么伊壁鸠鲁的那个论断就会是强有力的了，他在那个论断里面声称：“所谓高尚的事物或者什么都不是，或者至多只是被人们所看重的东西。”

正是由于对这个普遍原则的无知，雅典人才会与古代斯巴达人发生争执，底比斯人与他们二者都发生争执，大王[79]与希腊发生争执，马

其顿人与他们二者都发生争执，在我们的时代罗马人与盖塔伊（Getae）发生争执，而在比所有这些都早的时候，在特洛伊发生的事情也是因为这个原因。亚历山大是梅内莱厄斯的客人，如果有任何人看到了他们彼此之间的友好相待时，他肯定不会相信任何说他们不是朋友的话的人。但是一旦在他们中间插入了一点点美食，一个美丽的女人，于是为了赢得美人归，就立即爆发了一场战争。所以现在，当你看到朋友、兄弟看起来是一条心时，你不要立即断言他们之间的友谊，即使他们发誓他们彼此绝不分离，你也不要这样做。坏人的主导原则是不可信的；他是没有保障的，无法判断的，他一会儿是这个外部表象的牺牲品，一会儿又是另外一个外部表象的牺牲品。而且，你不要去做大部分人都做的那种探询：去询问两个人是否同胞，或者是否一起长大，是否有同样的老师；而应该去询问这个，而且只应该询问这个：他们把他们的利益置于何处——是置于他们自身之外，还是置于他们的自由意志之中？如果是置于他们自身之外，不要称他们是朋友，你也不要称他们是忠诚的、坚定的、勇敢的或自由的；而且，甚至不要把他们称作人，如果你是明智的话。因为使他们彼此伤害（即辱骂）的那种判断绝非人类的判断，他们来到荒芜之地（即来到市场）就像野兽来到大山之中，在法庭上他们干的是强盗的行径；使得他们成为放荡之人、通奸者、腐败者的判断不会是人类的判断，任何使人们犯下其他彼此伤害的众多罪行的判断也不是人类的判断；仅仅是因为一个判断，而且就是这个判断——因为他们把他们自己与属于他们自己的事物归入那在自由意志领域之外的事物中去。但是如果你听到这些人断言：他们诚心实意地相信好的事物就存在于自由意志所在之处，就存在于正确运用外部表象之处，那么你就不需再去费心管他们是否父子、兄弟、或者是否老同学或老伙伴；相反，尽管关于他们你所知道的仅仅是这个，你就可以大胆地声称他们是“朋友”，就像你声称他们是“忠诚的”与“正直的”一样。因为不到那存有忠诚、尊重、可敬事物的所在去寻找友谊，还能到其他什么地方找到友谊吗？

“但是这么多年以来他一直关爱我，难道他不爱我吗？”奴隶啊，你又怎么知道他关爱你不是像他用海绵擦抹他的鞋子那样，不是像他用马梳刷拭他的马儿那样？你又怎么知道，当你丧失了你的用途，就像一些器具丧失了用途那样，他不会抛弃你，就像抛弃一个破碎的盘子？“但是她是我的妻子，我们这么多年一直生活在一起。”但是尤里菲勒

（Eriphyle）与安非阿劳斯（Amphiaraus）在一起生活了多少年？而且，她为他生了孩子，还生了许多。但是一条项链介入了他们之间。一条项链意味着什么呢？意味着一个人对于项链这类东西的判断。那就是残忍的元素，那就是切开爱的联结的物什，那就是不让一个女人成为一个妻子、不让一个母亲继续做一个母亲的东西。所以，你们所有那些急于成为某人朋友的人，或那些急于想让别人成为你的朋友的人，你们要根除这些判断，痛恨这些判断，从灵魂中消除这些判断。当这件事情做完之后，首先，一个人就不会总是责备自己，不会总是自我斗争，不会悔恨折磨自己；其次，他在与他的伙伴相处时，对于那与他自己类似的

人他就会总是诚实率直，而对待那与他不同的人，他则会忍让、温和、亲切、谅解，就像对待一个在最重要的事情上无知或犯错误的人那样；他对待任何人都不会粗暴，因为他清楚地知道柏拉图的那句名言，即“每个灵魂都是不情愿地丧失真理的”^[80]。但是如果你做不到这一点，你可以做朋友们做的所有其他的事情——一起喝酒，住同一个帐篷里，乘同一艘船航行——而且你们还可能是同胞兄弟；是呀，可蛇也可能如此！但是它们却决不会成为朋友，你也同样不会，只要你仍然保留这些残忍可恶的判断。

23.谈表达能力

所有人在读用更加清晰的字符写成的书时都会感到更容易与更快乐。因此所有的人也会在聆听那以适当的、引人入胜的语言表达出来的演讲时感到更容易听懂。因此，我们绝不能说没有“表达能力”这回事，因为这么说是既不虔敬又懦弱的。说他是个不虔敬的人，是因为一个人由此便贬低了神赠予他的能力，这就仿佛一个人在否认视觉能力的有用性，听觉能力的有用性，或说话能力本身的有用性一样。难道神赋予你眼睛是徒劳无益的吗？他把那样强大和巧妙设计的灵魂^[81]置于眼睛之中，它能伸展到那样遥远的距离，能塑造被它所看到的事物的外形，这也是徒劳无益的吗？有哪位使者能像眼睛那样快捷专注呢？难道神把居于眼睛和对象之间的大气制造得那样活泼与紧绷^[82]，以至于视力穿过它就与穿过一些绷紧的介质相仿，这也是徒劳无益的吗？神创造了光，没有光则所有其他事物都是无用的，难道神此举也是徒劳无益的吗？

伙计，你不要得到了这些禀赋却不领情，更不要疏忽了那更好的事物，而要为视觉能力，听觉能力，是的，以宙斯的名义，还要为生命本身，为有助于生命的事物，为干果，为美酒，为橄榄油，而向神感恩；同时你还要记住神给了你一样比所有这些事物更好的事物——即那使用它们、对它们进行判断、估计每样事物价值的能力。因为就所有这些能力中的每一样而言，谁在显示其价值呢？^[83]是每样能力自身吗？难道你曾听过视觉能力关于自身说过什么吗？或者听觉能力关于自身说过什么？不，它们是被指派着为那利用外部表象的能力服务的，就像仆人与奴隶对于主人那样。如果你问，每样事物的价值是什么，你会问哪个呢？谁会回答你呢？那么，任何其他的能力又怎么能够超过这种能力——它既能把其他的能力当作它的仆从，它本身又能对这些事物中的每一个做出评价与宣判？因为它们中的哪一个知道它是什么、它的价值是什么呢？它们中的哪一个知道一个人应该在什么时候使用它，不应该在什么时候使用它？是什么能力使得眼睛睁开与闭上，把眼睛从它们应该转开的事物上面转开，并把它们指向其他的事物呢？是视觉能力吗？不，是自由意志能力。人们是利用什么能力变得有求知欲和好刨根问底，而且，不为流言所动呢？是听觉能力吗？不，这恰恰是自由意志能力。那么，当这种能力看到所有围绕在它周围的其他能力都是盲的与聋的，除了被指派着去做的帮助行为之外一无所见，而唯独只有它能够洞悉与概览一切，不仅能够洞悉与概览所有其他的一切能力，判定它们每一样的价值，而且能够洞悉与概览自身，那么，除了它自身之外，它可能会宣称任何其他的能力是至高无上的吗？睁开的眼睛除了能看之外还能干什么？但至于它是否应该看别人的妻子及它应该怎么看，是什么能力告诉它呢？是自由意志能力。一个人是应该相信别人告诉他的事情，还是不应该相信，又，如果他相信，他是应该为它所动，还是不应该，是什么能力能够告诉它的呢？难道这不是自由意志能力吗？那么，如果

这种谈话能力与语言修饰能力确实是一种特别的能力，在就某些主题做出讲演的时候，这种能力除了对语词做出修饰与组织外，就像理发师对头发所做的事情那样，它还能干什么其他事情呢？但是，说话是否比保持沉默更好，是以这种方式说，还是以那种方式说，这样说是合适还是不合适，说的合适场合及每次谈话的用途——所有这些除了自由意志能力之外还有什么其他能力能够告诉我们呢？那么，你要这种能力挺身而出进行自我谴责吗？

“怎么”，一个反对者说，“假如事实可以是这个样子，则提供服务的事物就有可能比它们服务的对象更加优越——那么马优越于驾者，狗优越于猎户，乐器优越于弹奏者，仆从优越于国王便是可能的啦。”^[84]嘿，是什么能力在以这种方式使用其他能力的服务呢？是自由意志能力。是什么能力照管着每样事物呢？是自由意志能力。是什么能力会毁灭整个人呢？人有的饿死，有的吊死，有的跳崖而死。这也是自由意志能力。那么，在人之中有什么能力比这种能力更为强大吗？然而那易受阻碍的事物怎么能够比那不受阻碍的事物更为强大呢？是什么事物本性上能够阻碍视觉能力呢？自由意志与在它领域之外的事物都能够做到这一点。同样的，它们能阻碍视觉能力，也能阻碍谈话能力。然而是什么能力在本性上能够阻碍自由意志能力呢？这就不是任何在自由意志能力领域之外的事物，而只有自由意志自身——当它变得堕落的时候。因为这个原因，唯有自由意志能力才能成恶，或成善。

因此，既然自由意志能力是那样一种伟大的能力，它凌驾于任何其他事物之上，假设这种能力对我们说：肉体是所有事物中最好的，不，即使肉体本身称自身是最好的，一个人也不会容忍那样一个判断。但是，伊壁鸠鲁，是谁在做出那样的一个宣称？谁写作了《论目的》，或《物理学》，或《论准则》^[85]？是谁让你长那样长的胡子？^[86]是谁在他临终之际写道“我正在度过我的最后的然而却是快乐的一天”^[87]？是肉体还是自由意志？嗨，你这不是在承认你拥有高于肉体的某样东西，而且你又不荒唐吗？你真的是那样的又聋又瞎吗？

啊，那便会怎么样呢？一个人应该轻视他的其他能力吗？远远不是！一个人应该说除了自由意志能力之外，其他的能力就没有用途与优点吗？远远不是！那是不理智的，是对神的不敬与忘恩负义。不，一个人只要把每件事物的真正价值赋予它们就行了。因为一头驴子也有一些用途，只是其用途不如一头公牛多罢了；狗也有用途，只是其用途不如一个奴隶多罢了；奴隶也有用途，只是其用途不如你的公民伙伴多罢了；你的公民伙伴也有用途，只是不如地方长官多罢了。然而我们不能因为一些事物更加优越，就轻视其他事物具备的用途。演讲能力也有一定的价值，只是它的能力不如自由意志能力的价值那样大。因此，当我这样说的時候，不要认为我是叫你忽视讲演能力，正如我没有叫你忽视眼睛，或耳朵，或手，或脚，或服装，或鞋子一样。但是，如果你问我：“那么，在所有事物中什么是最高的呢？”我说什么呢？说讲演能力吗？我不能这么说；我只能说是自由意志能力——当它成为一个正当的

自由意志的时候。因为正是它不仅使用了讲演能力而且使用了所有其他的不论大小的能力；当一个人把自由意志能力摆正的时候他就会变好，没摆正的时候他就会变坏；正是由于自由意志能力，我们才有不幸与幸运，彼此责备或彼此欣悦；一句话，正是这种道德能力，当它受忽视时就产生了悲惨，而当它受重视时则产生了幸福。

但是，取消演讲能力与说事实上没有这种能力的行为，不仅是对这种能力的赋予者的不领情，而且也是懦夫之为。因为在我看来，那样一个人是害怕，如果真的存在这种能力，我们可能就不能够轻视它了。那些也就是那些断言在美与丑之间没有区分的人。什么！一个人看到瑟赛蒂兹^[88]与看到阿基里斯后的感受可能相同吗？或者看到海伦与看到一些普通的女人后的感受可能相同吗？但是这些就是那些愚蠢粗笨之人的观念，他们不知各种事物的本性，却恐怕如果一个人注意到了此处所讨论的能力的优越性，他就会立即因之席卷而去，然后被击败。不，重要的事情在于：让每人留有他自身的相应能力，并留有观察这种能力的价值的相应能力，而后去寻求什么是所有事物中最高的，然后在每件事物中去追求它，对它充满热情，把所有其他的事物当作只具有次要的价值加以对待，同时也不忽略这些其他的事物。因为我们也必须照料我们的眼睛，然而不是把它当作最高的事物，而是为了那最高的事物照料它们；因为这最高的事物只有在有理性地使用眼睛去选择这样的事物而不是另一样事物时，它才能达到其自然的完美。

那么，通常会发生什么呢？人们就像一个回自己家乡途中的旅人所做的那样；他在一个极好的旅馆逗留下来，然后，因为这个旅馆中了他的意，他就在那儿住了下来。伙计，你忘了你的目的了；你的目的地不是这里，你只是经过这里。“但是这是个不错的旅馆。”还有多少不错的旅馆，有多少不错的草地——然而它们仅仅是为了经过之用。而你的目的却是其他的事物，你是为了回到你的家乡，为了解除你的亲属的恐惧，为了尽你自己作为公民的职责，为了结婚养子，为了担任那照例的公职。因为在我看来，你来到这个世界上不是为了选择精致异常的住所，而是为了在你出生与担任公民的地方生活和从事你的事业。同样，这也发生在我们正在讨论的事物之中。因为一个人必须通过像你在这儿所接受的那样的教育和言谈才能臻至完美，他必须纯化他自己的自由意志，纠正使用外部表象的能力；然而，因为施教必定是要借助于一定的原则，使用一种独特的风格，而且这些原则的形式要有一定的变化且能令人难忘；有些人就被所有这些事物所吸引而停留在他们所在的地方；有人为风格所吸引，另一个被三段论所吸引，再一个又被带模糊前提的论断所吸引，还有一个又被其他一些这类的“旅馆”所吸引，他们就停在那儿朽坏，仿佛他们陷入塞壬^[89]之中。

伙计，你的目的是使得你自己能够与自然一致地使用你所遭遇的外部表象，在你要致力获取的事物方面，你的欲求不会落空，在回避方面，你不至于落入你要避免的事物，永不遭受不幸，也绝不会有坏运气；你自由，无阻碍，无束缚，服从宙斯的统治，遵循他的统治，对他

的统治心满意足，不埋怨任何人，不指责任何人，能够全心全意地说出这样的诗句，它开篇写道：

你引领我前行吧，哦，宙斯，哦，命运。^[90]

然后，你尽管怀有这个目的，却因为一些微不足道的风格技艺或某些原则中了你的意，你就要待在你所在的地方，并且选择在那儿居住下来，忘记了你在家中的事务，还说“这儿挺好”？嘿，谁说这不好呢？但它只像是一个过道，一个“旅馆”。因为一个人即使像德摩斯梯尼^[91]那样辩才滔滔，又有什么能够让他免于不快乐呢？即使一个人像克吕西玻那样能够分析三段论，又有什么能让他完全免于悲惨，免于悲伤，免于嫉妒——一句话，免于受干扰与可怜呢？绝对没有。所以，你可以看清这些都是没有价值的“旅馆”，而你的目的却是其他的东西。当我对某些人那样说的时候，他们认为我是在贬低修辞学与一般原则的学习。然而我贬低的不是这个，而只是贬低那种无休止地把心思都花在这些事物上面的习惯，贬低那种把他们的希望置于这些事物之中的习惯。如果一个人因为提出这个观点而损害了听众的话，也把我当作那些损害听众的人之一吧。但是当我看清了一样东西是至高无上的时候，我就不能言不由衷来取悦你们。

24.答某个被他认为是没有价值的人

有人对他说：我经常到你这儿来，希望能听到你的教诲，而你却从未给我答案。现在，如果可能的话，我恳求你能对我说些什么。他回答道：你是否以为，就像在所有其他事物中都有一种技艺一样，在讲演中也有一种技艺，有这种技艺的人就会富有技巧地讲话，而那不具备这种技艺的人则会没有技巧地讲话呢？——我确实这样以为。——那么，那通过讲演既能有益于自己也能造福于他人的人，就是富有技巧地讲话的人，而那通过讲演只能带来伤害而不是益处的人就是在讲演技艺方面没有技巧的人吧？你会发现在同样的讲演中，有些人受到伤害而其他人获益。那么，所有那些听讲演的人都能从他们听到的东西中获益，或者，你发现的乃是，他们其中有些人获益而其他人却受到伤害？——是的，他们也是如此，他说。——那么在倾听中也是如此，即所有那些在倾听方面有技巧的人都能获益，而所有那些没有技巧的人则会受到伤害，不是吗？——他表示赞同。——因此，就像在讲演中有一种技巧一样，在听讲演中也有一种技巧，对吗？——看起来是那样。——但是，如果你愿意，请也从这个角度来看待这件事情：你认为弹奏出悦耳的乐曲是谁的职责呢？——音乐家。——很好，在你看来，制作出一个好的雕像是谁的职责呢？——雕刻家。——在你看来，要有技巧地观看一座雕像是需要任何技艺的吗？——这也需要技艺。——那么，如果按照应该的方式那样讲演是一个有讲演技巧的人的职责，你难道没有看到：要从听讲演中让自己获益也是那具有倾听技巧的人的职责吧？现在，如果你愿意，让我们暂时先不考虑完美与利益，因为我们两个人离那种事情都还很远；但是，我认为这却是每个人都会承认的，即那打算去聆听哲学家教诲的人至少需要在听的方面有一定数量的实践。难道不是这样吗？

那么，我要对你说些什么呢？告诉我，你能听的是什么呢？关于好与坏的事物吗？什么事物的好与坏呢？你的意思是一匹马的好与坏吗？——不。——那好，是一头牛的好与坏吗？——不是。——那是什么呢？是人的好与坏吗？——是的。——那我们是否知道一个人是什么，他的本性是什么，人的概念是什么？在这些事情方面我们是否有一点能够倾听的心态呢？而且，你有“本性”是什么的概念吗，或者在我讲话的时候，你是否多少能够理解我？但是我会为你证明吗？我怎么能够？因为你真的理解什么是“证明”，或事情是如何被证明的，或者是以什么方式被证明的吗？或者，你真的理解什么事物看上去像是证明，但却不是证明？你知道这些吗？比方说，什么是对的，或什么是错的；什么是继某物而来的，什么与某物相矛盾，或不一致，或不和谐？但是我要使你对哲学发生兴趣吗？在你尚不知“矛盾”本身为何物的时候，我怎样才能把那大众观点中的矛盾摆在你的面前？正是那些观点使得他们对于好与坏，有利与不利的事物众说纷纭。那么，你指给我看，我通过与你讨论

能获得什么。唤起我与你讨论的渴望吧。绵羊只有在合它胃口的草放在它的面前时才会有食欲，然而，如果你把一块石头或一块面包放在它的面前，它就不会有去吃的兴致；同样，有些时候，当有合适的听众出现，而且当他本人激发了我们的时候，我们对于讲演也就会有自然的渴望。但是当那在我们身边的自命的听众就像一块石头或一根草一样，他又怎么能激起一个人胸中的激情？葡萄树会对农夫说“照料我”吗？不，葡萄树只有通过它的表现表明了农夫通过照料它会获益，那样才能吸引农夫投入他的关心。谁不会被那漂亮而机警的孩子吸引而加入他们的游戏，与他们一同四肢着地地爬着，与他们一起像小孩般地说话？但是谁会渴望与一头驴子玩耍，或者与它一起嘶叫呢？因为尽管它可能也小，它仍然不过是头小驴子。

那么，你没有任何事情对我说？——只有一样事情我能对你说——即如果有这么一个人，他不知道他是谁，他生来是为了什么，他存在于其中的这个世界是哪一种世界，他与谁分享这个世界；他不知道好的事物是什么，坏的事物是什么，高尚的事物是什么，卑贱的事物是什么；不能够理解理性或证明，或不能够理解什么是真的，什么是假的，不能把它们相互区分出来；他既不能与自然一致地显示欲求，也不能显示回避、选择和目的；他不会赞同，不会反对，也不会悬置判断——那样一个人，他又聋又瞎地到处走动，还以为他自己是个人物；而其实他什么也不是。怎么！你认为这是某种新鲜事吗？自人类开始存在起，事情不都一直是这样的吗，即，人类的每一种错误与不幸不都是因为这种无知吗？阿伽门农与阿基里斯为什么争吵？不就是因为他们不知道什么事情是有利的，不知道什么事情是不利的吗？不是因为他们其中一位说把克里安西斯归还给她的父亲是有利的，而另一位却说那是不利的吗？他们其中一位不是说他应该获得某个其他人的战利品，而另一个说他不应该获得吗？这使得他们忘记了他们是谁，他们来这儿的目的是什么，难道这不是真的吗？嗨，好啦，伙计，你来的目的是什么？是为了得到情人还是为了战斗？“战斗。”和谁战斗？是特洛伊人还是希腊人？“特洛伊人。”那好，你是要抛弃赫克托，拔剑朝向你自己的王吗？就你而言，哦，最杰出的人，你要抛弃你作为一个王者的职责吗？

那掌管国家与责任重大的人。[92]

你要因为一个微不足道的少女而与你盟军中最强大的勇士进行战斗吗？那样一个勇士是你在各方面都应该敬重与保护的呀。你要落在一个十分敬重角斗士的高雅的大祭司的水平之下吗？[93]你看清了对于什么是有利的事情的无知会导致哪种事情吗？

“但是我富有。”那么，你并不比阿伽门农富有，对吗？“但是我英俊。”那么，你并不比阿基里斯英俊，对吗？“但是我还有一头好头发。”阿基里斯不是也有一头更好的金黄色的头发吗？他难道没有把它梳理打扮得精美雅致？“但是我强壮。”那么，你不能举起赫克托与埃阿斯举起的那样大的石头，对吗？“但是我还有高贵的出身。”你的母亲不是一位女神，对吗？或者你的父亲是宙斯的子孙？那么，当他坐着为一位

少女流泪时，所有这些对他有什么好处呢？^[94]“但是我是一个雄辩家。”难道他不是吗？你没有注意到他怎么样对付奥德赛与弗尼克斯这二位希腊最有技巧的雄辩家，他又是怎么让他们哑口无言的吗？^[95]

这就是我所要对你说的，而且即使是这个我也无心对你说。——为什么会这样呢？——因为你没有激起我的兴致。因为在你之中有什么可以让我看到并激发我的兴致的东西呢，就像马的专家们在他们看到良种马时被激发起的兴致那样？是你那微不足道的身体吗？但是你赋予它的形状却使它丑陋不堪。^[96]是你的衣物吗？它们又有点太华丽了。是你的行为举止，你的面容吗？我没有任何东西好看的。当你希望聆听一位哲学家的教诲的时候，不要问他，“你没有什么事情对我说吗？”而只要展示你自己能够聆听他，你就会发现你会怎样激发起讲演者的兴致了。

25.逻辑如何是必要的？

当他的听众中有人说，你如何让我相信逻辑是必要的？他回答道：你希望我向你证明这一点吗？——是的。——那好，我必须使用一种证明的论证吗？——而当发问者赞同那一点后，爱比克泰德问他，那么，你怎么会知道我是否欺骗了你呢？——当这个人无言以对时，爱比克泰德说：你看，你自己已经承认这种教育是必要的；如果没有了它，你甚至不知道它是必要的还是不必要的。

26.错误的显著特征是什么？

每个错误都包含有一个矛盾。因为犯错的人并不希望犯错，而是希望他是正确的，很明显他没在做他希望做的事情。因为一个窃贼希望达到的目标是什么呢？他自身的利益。因此，如果偷窃违背他的利益，他就不是在做他所希望的事情。既然每个有理性的人本性上都是反对矛盾的，因此，只要一个人不知道他被卷入了矛盾，也就没有什么东西阻止他做矛盾的事情，但是当他开始认识到这个矛盾，他必定会抛弃和避免矛盾，就像当一个人认识到某事是错误的时候，一种极度的需要会逼迫他放弃那错误的事情；但是只要错误并没有显现出来，他就会把它当成真理赞同它。

那么，那能够向每个人指出使他犯错误的矛盾的人，那能够让人清楚地认识到他如何没在做他所希望的事，他在做的恰恰正是他所不希望的事的人，他的说服就是强大有力的，同时他在激励与驳斥两方面都是有效的。因为一旦任何人向一个人指明这一点，他就会自愿放弃他在做的事情。但是只要你没有指出这一点，如果他坚持他的错误你也不要惊奇；他之所以做这件事情是因为他有这样一个印象：即他自己是正确的。因为苏格拉底相信这种能力，所以他过去常说：“我并不习惯于叫上任何另外的人来充当我说的话的见证人，我总是只满足于那与我争论的人，我让他提出他的观点，让他做见证人，而他，尽管只有一个人，对我而言却足够代替所有的人。”因为苏格拉底知道是什么打动一个理性的人，那就像一根平衡梁，不管你希望与否，它总是会倾斜的。只要向理性统治能力指出一个矛盾，它就会终止行为；但是如果你不把它指出来，你就应该责怪你自己而不是那不愿被说服的人。

[1] 驱赶鸟兽的人经常使用一种在上面装饰有羽毛的木棒。他们不断地挥舞这种木棒，驱赶受惊的野鹿穿过林间通道，进入预先设置好的罗网。

[2] 柏拉图：《菲多》77E；参看《克里同》46C。

[3] 这是一个盛行于斯多亚派中的观点，即万事万物要相隔很久之后，周而复始地重现。

[4] 在较长一辈的希腊哲学家生活的时代，“自由”的含义首先是对政治权力的使用；但在爱比克泰德的时代，在罗马的统治之下，“自由”的含义无过于是一种能够在帝国的统治下过一种自己所喜爱的生活的权利。

[5] 指罗马释奴法中的一部分仪式。下文提到的“百分之五”的税是释奴时必须向国家支付的费用。

[6] 这应当是一个学生所说的话，他已经将安排给他准备的课文段落读过并且解释过了；或者，是指他已经将自己所写的某篇论文向爱比克泰德朗读过了。

[7] 这是一节十分奇怪的文字，因为一般认为苏格拉底是述而不作的。

[8] 这是对话录中的典型表达，一种哲学中常用的行文方式。

[9] 赫拉克利特是公元前5世纪的希腊哲学家。

[10] 即为了获谴而以这样一种挑衅的方式进行演说是纯粹徒劳的。如果获谴是你所愿望的，那么你根本就不用做什么也会获得你所希望的结局。

[11] 古希腊的银币名。——中译者注

[12] 这是柏拉图在其《理想国》中提出的一个培养领导人大公无私思想的方式，许多斯多亚派也表示赞同。

[13] 可能是指柏拉图和色诺芬所著的《会饮》。

[14] 可能是指某个塔尔苏斯的斯多亚派哲学家或是某个评论过亚里士多德《修辞学》的修辞学家。

[15] 也可以译为“无所谓好坏”。——中译者注

[16] 希腊人打球的方式在于将球在同伴或队友之间进行前传和回传（通常以一种对队友的呼叫进行回应的方式进行），而其对手的任务则是力图将球夺走。

[17] “守护精灵”，一般被用来指处于较低神位的神。古代不少人相信英雄死后成为精灵；苏格拉底经常说他的行动受到他的“精灵”的指点；我们也翻译为“护灵”。

[18] 柏拉图：《申辩》26E。不过，这些问题是由苏格拉底向梅莱图斯而不是向阿尼图斯提出的。

[19] 即神。

[20] 即，能够容忍自己是整体的一部分的事物，是自然的；但如果某个事物将自己看成是一个单独的和独立的整体的话，那它就不再是自然的了。

[21] 即假如脚的主人认为踏进泥浆是必要的话。参见II，5。

[22] 即刑架。

[23] 即在一个你不懂的主题上发表意见。

[24] “好”也可以翻译为“善”。——中译者注

[25] 典型的斯多亚派的人类中心说的观点。

[26] 即驴在自身能力发展方面到此为止，不能更进一步。

[27] 指在雅典和奥林匹亚用金子和象牙做成的雕像，菲狄亚斯的名声主要在于塑造了这些雕像。

[28] 荷马：《伊利亚特》I，526。

[29] 指伊索寓言中的名言：“让狮子吞掉我，而不是狐狸。”

[30] 看来，爱比克泰德在这里所说的是基督徒，在爱比克泰德所生活的时代，基督徒被人和犹太人相混淆的事情并非罕见。

[31] 埃阿斯用一块巨大的石头打倒了埃涅阿斯。参见荷马《伊利亚特》VII，264。

[32] 柏拉图：《高尔吉亚》474A；参见472C。

[33] 根据色诺芬《远征记》III，9.8和柏拉图《斐莱布》48B。

[34] 赫西阿德（Hesiod）：《神谱》87。

[35] 荷马：《伊利亚特》XIII，281。

[36] 指“三十僭主”。在苏格拉底去世之前不久，他们曾经对雅典进行过短暂的统治。

[37] 这是爱比克泰德的教学法。

[38] 根据恺撒的法律，一个有资格进入市政当局元老院的人必须是在骑兵队经受过三次战役的人，或在步兵团经受过六次战役的人，这里所指的可能就是这条规定。

[39] “the colophon”即最后的一笔。这是一个当进入作品的尾声的时候，用于点明主题和其他解释性的材料的词。

[40] 这是一则毕达哥拉斯的著名比喻。

[41] 按斯多亚派的说法，即指这个宇宙。

[42] 指既不受理性引导也不受强力影响；既不弯，亦不折。

[43] 一个饶舌激辩的固执的人。

[44] 在古罗马时代，通常用于治疗精神错乱。

[45] 可能是一些犬儒派针对爱比克泰德的批评责难。

[46] 德西的泉水位于底比斯；当时马西安的输水管把好水运送到罗马。

[47] 指卫城的岩石和建筑于其上的大理石神庙。

[48] 传说中一位怯懦的、不喜离家的国王。他命令赫拉克勒斯进行各种各样的辛苦劳作。

[49] 据传是雅典第一位国王。

[50] 在雅典与麦加拉之间路上滋扰生事的两个著名强盗，提修斯给了他们罪有应得的惩罚。

[51] “事先的理解”（a preconceived idea）这个词，我们在前面也翻译成“事先把握的概念”，“把握性概念”。——中译者注

[52] 根据爱比克泰德，这三个领域是：欲求，选择，赞同。

[53] “说谎者悖论”的形式是：如果一个人说“我在撒谎”，他是在说谎还是在说真话？如果他是说谎，那么他就是在说真话；如果他是在说真话，他就在撒谎。据说关于这个主题克吕西玻写过六本书。

[54] 即读他们各自的作品，希望得到彼此的恭维。

[55] 参看II，19。

[56] “说谎者悖论”见II，17。“沉默者”是克吕西玻对悖论的一种极端化的解决方法。当有人问两粒谷子是否成为一堆谷子，然后是三粒，四粒……如此类推，他最终完全停止回答这些问题。

[57] 参看柏拉图《法律》IV，854B（稍微有所改动）。

[58] 柏拉图：《会饮》，218D。

[59] 赫西阿德：《工作与时日》413。

[60] 之所以称为“大师论证”（master argument），是因为这些问题被认为是无法回答的；因为它包含了“可能的”与“必然的”这些问题，换句话说，即偶然与命运，自由意志与决定论的问题。

[61] 即，任何两个命题都被认为会与第三个命题发生矛盾。

[62] 即，否定“（2）一件不可能的事件不会从一件可能的事件中推导出来”。

[63] 即，每对命题与第三个命题会发生冲突。

[64] 即，你不是从你自己的知识与信念中说出来的，而只是复述别人的观点。

[65] 荷马：《奥德赛》IV，39。此处的胡乱引用表明这些人对于伦理问题采取的是一种荒谬的对待方式。

[66] 爱比克泰德在此批评的是新柏拉图学园派或“中学园派”哲学家们的怀疑论立场。参看本书I，5。

[67] 西贝尔的祭司们在疯狂的状态下弄残自己的肢体。

[68] 即，不愿把事情推导至它的逻辑结论。

[69] 雅典人在与波斯人的战争中两次放弃他们的城邦（一次是在公元前480年，又一次在公元前479年），而不是将它拱手相送给波斯人。

[70] 这里突然转向质疑学园派者。

[71] 得墨忒耳与珀尔塞福涅代表农业和“谷神”。普路托作为黑暗大地的化身，植物因它得以生长。

[72] 很明显这个学生依靠他的家庭提供生活来源。

[73] 见本书II，17及注释。

[74] 欧里庇得斯：《阿尔刻提斯》，691。阿德门图斯一直责怪他的父亲不愿意代他去死。

[75] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》621。

[76] 欧里庇得斯：《腓尼基妇女》1365及1373；这两个人都祈祷能够杀死自己的兄弟。

[77] 医药与康复之神。

[78] 即，一个人认为与他本人利益相同的东西。

[79] The Great King，即波斯王。

[80] 参看本书I，28。

[81] 在斯多亚哲学中，视觉灵魂把中心意识与眼睛的瞳孔相连，视觉由这个灵魂作用于外部物体而引起，而不是由对光线的被动接收所引起。

[82] 即坚固的、绷紧的、有弹性的介质，以便对视觉灵魂的作用感觉灵敏，而不是像泥土或灰泥那样呆滞和容易变形。

[83] 有关这个一般主题，见本书I，1。

[84] 这一段在原文中非常模糊，很可能在这句话之前遗漏了一些令反对者的问题显得更为可信的东西；那样的话，剩下的部分就会是爱比克泰德的回答。这句话下面的整个段落可能来自于别的地方。

[85] 这些是伊壁鸠鲁的作品，其中第一部讨论伦理学，第三部讨论认识论，“准则”是判断的准则或尺度。

[86] 即，担任一个哲学家的角色，参看本书I，29。

[87] 参看伊壁鸠鲁的临终致友人信。

[88] 荷马史诗：《伊利亚特》中的一名希腊士兵，喜欢抱怨骂人，形象卑贱委琐。

[89] 半人半鸟的海妖，常用歌声诱惑过路的航海者而使航船触礁毁灭。

[90] 这是克里安西斯的诗，后三句诗是：
引领我到那很久以前就指定给我的目的地，
我将跟随你毫不迟疑；即使我的意志脆弱畏缩，
我还是要跟随你。

[91] 希腊演说家，他的成名主要基于勉励雅典公民起来反抗马其顿国王腓力二世的一系列演讲。

[92] 荷马：《伊利亚特》II，25。

[93] 这个引证是模糊的，可能是指希腊联军中的大祭司对阿伽门农和阿基里斯过于礼遇，看起来超过了他们所应得的。爱比克泰德对于史诗中的伟大人物并不过分地崇

敬。

[94] 指阿基里斯。

[95] 这里是指阿基里斯回答奥德赛与弗尼克斯（Phoenix）时的出色讲演。（《伊利亚特》IV）

[96] 即，由于暴饮暴食，缺乏运动。

第三卷

1.关于个人的装饰

有一次，当一个学习修辞学的年轻学生来拜访爱比克泰德时，这个学生把头发梳理得异乎寻常的精美，他的衣服总的来看极为考究。爱比克泰德说道：告诉我，你是否认为有些狗不美，同样的，有些马不美，其他的生物也是如此。——是的，这个年轻人答道。——难道人不也是如此吗？有些人英俊，有些人丑陋？——当然。——那我们声称这些生物就其各自物种而言为美的时，我们是基于同样的理由，还是基于各不相同的理由呢？我向你说明一下我的意思吧。因为我们看到一条狗生来是做一件事的，一匹马生来则是做另一件事的；我们还可以说夜莺生来又是做其他不同的事情的。总体而言，如果一个人声称：它们中的每一个仅当它依据自己的本性达到了最完满的状态时，才是美的，这显然是合理的；而且，因为它们中的每一个都有各自的本性，所以我想，它们中的每一个也都有不同形式的美。不是吗？——这个年轻人表示赞同。——那么，接下来的难道不是：如果各物的本性不同，那么，那使狗成其为美的东西，却会使得马丑陋；而那使马成其为美的东西，却会使得狗丑陋？——看起来是那样的。——那好，就我的思维方式而言，使一个全能竞技者^[1]成其为美的东西并不能使一个摔跤选手成为美的，更有甚者，它还会使一个赛跑者成为荒唐可笑的：同一个人，就五项全能运动^[2]而言是美的，而就摔跤而言，则是非常丑陋的吧？——是这样的，那年轻人说道。——那么，使人成其为美的东西与那使狗和马在其各自所属的种类中成其为美的东西是相异的了？——确实如此，年轻人说。——那么，是什么使得一条狗成其为美的呢？是因为这条狗中包含了狗的优秀。是什么使得一匹马成其为美呢？是因为这匹马中包含了马的优秀。那么，是什么使得一个人成其为美的呢？难道不是因为这个人中包含了人的优秀吗？那么，很好，年轻人，如果你希望成为美的，你不是也应该下工夫去达到那标志人之为人的优秀吗？——那是什么呢？——当你冷静地表扬一个人时，看看你所赞美的那个人吧；他是个正义的人，还是个非正义的人？——正义的人。——他是个能自制的人，还是个不能自制的人？——是个能自制的人。——因此，在你想成为那种美的人时，你可以确信你会使自己成为美的；但是只要你忽视了所有这些品性，你必定是丑陋的，不管你是否用尽人工的手段使自己看上去显得美。

除了那些，我不知道我还能对你说些什么；因为如果我坦诚相告，我怕会伤了你的心，你会不顾而去，或许永不回头；但如果我不说，看看我做的都是些什么事啊。你到我这儿来是为了能有所获益，但我却压

根儿没有帮你；你是把我当作一个哲学家来拜访的，但是我却没有作为一个哲学家对你说什么。而且，我让你原模原样地回去不是残忍又是什么呢？如果在将来的某个时候，你醒悟过来，你会有充足的理由责备我说：“爱比克泰德看到了我什么呢”，你将自言自语地说：“尽管他看到我处在那样一个境地，在那样一个不光彩的状态中拜访他，他却不问我死活，没对我说一个字？他是对我彻底绝望了吗？我不是还年轻吗？我不是愿意听从理性吗？有多少其他的年轻人不是也在他们的青年时期犯下过许多同类的错误吗？我听说从前这儿有一个名叫珀莱谟（Polemo）的人，他原本是个放荡的年轻人，后来却发生了惊人的转变。好，假定他认为我不会成为另一个珀莱谟，但是他至少能够让我把头发弄直，他可以让我取掉我的饰物，他本可以让我不要再拔去我的毛发；但是尽管他看到我看上去像个——我该怎么说呢？——他却一言不发。”就我而言，我不说你看上去像什么，但是当你醒悟过来，你自己会说的；而且你会意识到这里的道理，会明白这么做的那些人是哪种人。

如果你哪天拿这个事情来指责我，我能说什么来为自己辩护呢？是啊；我能不能说：我就是说了他也不会听。莱乌斯（Laius）听从了阿波罗的话吗？^[3]莱乌斯不是走得远远的，喝得酩酊大醉，对那神谕毫不理会吗？那又怎么样呢？那有没有阻止阿波罗告诉他真相呢？但是我不知道他会不会顺从我。然而阿波罗却非常清楚地知道莱乌斯是不会顺从他的，然而他还是说了。——但是他为什么要说出来呢？——为什么他是阿波罗呢？为什么他要宣布神谕呢？他为什么要把自己置于那样一个位置呢？^[4]为什么要担任一个预言者、真理的源泉、文明世界的居民求助的对象？为什么“认识你自己”的箴言会镌刻在他的庙楣上呢，尽管没有人去注意它？

苏格拉底是不是成功地说服了他所有的来访者照料好他们自己的本性呢？没有，千分之一都不到。然而，一旦这个职位已经委派给了他，正如他自己说的，这是神的指令^[5]，他就永不会抛弃它。不仅如此，他甚至还与他的法官说了什么呢。他说：“如果你以这样的条件释放我，即我不得再从事我目前的事业，我是不会接受你这个提议的，我也不会放弃我的事业；相反，我还是会对我遇到的年轻人和老年人——一句话，对所有我遇到的人——提我现在提的同样的问题；首先我特别要讯问你们”，他说：“你们这些公民同胞，因为你们是我的同族。”^[6]哦，苏格拉底，你那样好刨根问底吗？你那样爱管闲事吗？你为什么要操心我们会干什么呢？“为什么，你说的是什么呀？你是我的伙伴与族人，然而你忽视了自己，你做了城邦中的一个坏公民，做了宗族中的一个坏成员，做了一个差劲的近邻。”“好，那么你是谁呀？”这可是需要勇气说出来的事：“我是个必须关心人的事情的那个人。”没有一头普通的牛敢于只身对抗一只雄狮；但如果有一头公牛勇敢地走上去与雄狮对抗，如果你认为合适的话，你就对公牛说，“但是你是谁呀？”和“这里有什么事呢？”嘿，在每一物种中，不管是在牛、狗、蜜蜂还是在马中，自然都会创造出一些出众的个体。拜托不要对那些出众的个体说：“那么，你是谁呀？”假如你这样说了，某个地方会传来声音回答你说：“我是那个像斗

篷上的那根红线^[7]一样的东西；别指望我会与其他的人类似，别因为我的本性使我与众不同而责怪我的本性。”

接着怎么样呢？我爱比克泰德能是那种出众的人吗？那不可能。你确实是那种愿意聆听真理的人吗？我希望你是。但是不管怎样，因为我已经由于某种原因被委派来戴上这灰白的胡须和粗制的斗篷^[8]，而你又把我当作一个哲学家来拜访，我就不能对你无情，也不能做出仿佛对你绝望的样子，而要说：年轻人，你想把谁变得美呢？首先要知道你是谁，然后根据这知识来装饰你自己。你是一个人；也就是说，是一个被赋予以理性地运用表象能力的凡人。那什么是“理性地”？与自然一致且完全一致。那么，你拥有什么卓越的元素呢？是你的动物性吗？不。是你的必死性吗？不。是你使用表象的能力吗？不。你的理性才是你所拥有的卓越的元素，装饰它，美化它吧；把你的头发留给创造头发的神，随他去照管吧。嗨，你还有什么其他的称呼吗？你是一个男人还是一个女人？——男人。——很好，那么，把你作为一个人而不是女人来装饰。女人生来光滑娇美，如果她多毛则成了一个奇物了，尽可以放到罗马的各种奇物中去展览。就一个男人而言，不多毛也是如此；如果他生来就无毛，他就是一奇物；但如果他剪掉或拔掉毛发，我们该用什么来看待他呢？我们把他放到哪里去展览？我们要张贴怎样的告示？“我将让你看”，我们对观众说，“一个想做女人而不做男人的男人。”多么可怕的一个场面啊！任何人都会对这样一张告示感到吃惊的。以宙斯的名义起誓，我想即使是那些拔掉自己毛发的人，在做这件事的时候都没有意识到这件事的含义。唉，你有什么理由抱怨你的本性呢？是因为它将你作为一个男人带到这个世界上来吗？那会怎么样？难道它该把所有的人作为女人带到这个世界上来？如果真的是这样的话，你的自我装饰有什么好处？如果所有的人都是女人，你为谁装饰？你不满意你那微不足道的肉体啊？那就对整个身体来个彻底的改变吧；根除你的——我该怎么称呼它呢？——你的多毛的原因；让你自己彻头彻尾地成为一个女人，这样你就不会再欺骗我们；不要再男不男女不女的。你希望讨好谁呢？脆弱的女人吗？作为一个男人去讨好她们吧。“是啊，但是她们喜欢光滑的男人。”哦，见鬼去吧！如果她们喜欢性变态者，你会去做一个那样的性变态者吗？让那些放荡的女人能从你那儿获得乐趣，这就是你生命中的职责？你生来就是为了做这事？我们会让你这样的男人做科林斯的公民吗？甚至难道还让你做城市的看护人，或者是青年的负责人，或者是将军，或者是运动会的主席吗？而且，当你娶妻时，你是否打算把毛发拔光呢？你想取悦谁，又为了什么目的呢？当你生了男孩了，你是否也打算把他们作为拔光了毛发的家伙介绍进公民群体呢？真是一个美丽的公民，一个美丽的元老，一个美丽的雄辩家呀！这就是我们祈祷被我们生养的那种年轻人吗？

以众神的名义，年轻人，但愿那不是你的命运！你听到了这话之后，就应该走到一边去，自己对自己说：“这些事情不是爱比克泰德对我说的；哎呀，他怎么可能想得到这些？这是某个善良的神通过他在说话。因为爱比克泰德不可能想到说这些事情，因为他没有对任何人那样

说话的习惯。那么，好吧，让我们服从神的旨意，而不要惹他愤怒。”不仅如此，如果一只乌鸦通过啼鸣给你带来征兆，这并不是乌鸦给你征兆，而是神通过乌鸦在给你征兆；然而如果神通过人的声音给你征兆，你是否会假装认为这是人在和你说这些事情，为的是你可以依旧漠视神的力量？尽管神以这种方式给某些人以征兆，又以那种方式给另外一些人以征兆，但是有关最伟大的和最崇高的事情，神是通过最高贵的信使传递征兆的。当诗人在这样说的时候他意味的就是这个：

因为我们自己已经警告过他，并派遣了斩杀恶魔的信使之神赫耳墨斯去警告他既不要杀害那位丈夫，也不要与那人的妻子同房。[9]

就像赫耳墨斯降临人间警告埃癸斯托斯那样，现在诸神也在警告你同样的事情，并派遣了斩杀恶魔的信使之神赫耳墨斯去警告。

不要去扭曲那本来是正当的事物，也不要在他上面费力改造，而应该让男人做男人，女人做女人，美人要作为人而美丽，丑人要作为人而丑陋。因为你既不是肉体，也不是毛发，而是自由意志；如果你让你的自由意志变得美了，那你就将是美的。至今我仍没有勇气告诉你你的丑陋，因为在我看来那是你最不愿意听到的话了。但是看看苏格拉底对阿尔西比亚得斯这个最英俊最漂亮的年轻人说了些什么：“努力成为美的吧。”苏格拉底对他说了什么？“梳理你的头发，拔掉你腿上的毛发吗？”苍天不容！绝不是那种话，苏格拉底说：“使你的自由意志变得美好，根除你的无意义的意见。”那么又该如何处置你那卑微的肉体呢？顺其自然吧。这是神会照料的事；把它留给他吧。——那又怎么样呢？难道就让身体脏乎乎的不管吗？——绝不是这样！而是要让你所是和生来就是的那个身体保持清洁。但一个男人要作为一个男人而清洁，一个女人要作为一个女人而清洁，一个儿童要作为一个儿童而清洁。难道要让我们拔掉狮子的鬃毛，以免它得不到“清洁”？难道要扯掉公鸡的鸡冠，因为它也太需要“清洁”一下了？清洁？是的，是要清洁；但是公鸡要作为公鸡而清洁，狮子要作为狮子而清洁，猎狗要作为猎狗而清洁。

2. 一个追求进步的人必须从事的研究领域；我们忽视了最重要的东西

那有意成为美好且高贵的人，首先须在这三个研究领域^[10]经受历练。第一个领域关涉欲求和回避，以便使他不会得不到他所欲求的，也不会陷入他所要避免的。第二个领域关涉选择和拒绝之事，以及一般而言与责任相关的事，以便使他做事井井有条，理由充足，而不会粗心大意。第三个领域与避免错误和草率的判断相关，一般而言，也即与赞同相关。而在这三个领域之中，最为重要的和最迫切的那个是与强烈的情绪相关的领域。因为除非欲求没有实现，或回避陷入了它应该避免的境地，否则强烈的情绪是不会产生的。在这个研究领域中，我们会遇上混乱、激动、不幸与灾难；还有悲伤、哀叹、嫉妒；使我们变得羡慕与嫉妒——这些激情甚至使我们无法听从理性的决断。第二个研究领域处理责任问题；因为我不应该像泥塑木雕般毫无感情，而应该维系各种关系，其中既有天生的，也有后天习得的，如作为一个虔诚的人，作为一个儿子，作为一个兄弟、一个父亲、一个公民。

第三个领域仅与那些已经取得一定进步的人密切相关；它与我们刚刚提到的前两个领域的事情中的确定性因素有关，也就是，甚至在睡梦中、酣醉时或忧思如狂时，一个人也不会放过那些未经检验的表象。——有人说，这是我们无能为力的事。但现今的哲学家们却忽略第一个与第二个研究领域，而全神贯注于第三个领域，贯注于那些包含了歧义的前提的论证、通过询问导出的三段论、包含假言前提的论证，以及说谎者诡辩，等等。——当然，他说，当一个人从事这种学科时他必须不受人的蒙骗——但哪一类的人应该从事这类学科呢？——唯有那已经达到“美好且高贵”的人才行。——那么，你缺少这些吗？你在其他领域已经完美无缺了吗？你在处理细小的变化时都能防止欺骗吗？如果你看到一个美貌的荡妇，你能抵御那感官印象吗？如果你的邻居继承了一笔遗产，你会不感到妒忌心的刺痛吗？判断的可靠无误难道是你现在唯一缺少的东西吗？可怜的人，即使就在你研究这些主题的时候，你还在害怕会有人轻视你而发抖和担忧；你会问是否有人在说你什么。如果有人来说，“现在有一个关于谁是最好的哲学家的争论，有人在那儿说某某人是唯一真正的哲学家”，你那可怜的小小的方寸之心一下子就暴涨到了一丈高^[11]。但是如果参加讨论的另一方说：“胡扯，听某某讲话是浪费时间。嘿，他知道些什么？他只有一些初级知识，其他什么也没有。”你就会神魂俱失，面容惨白，你会立即喊道：“我要让他看看我是谁，我是一个大哲学家！”然而我们正是通过人的那种行为看出一个人的，为什么你还想通过其他东西展示自己呢？你难道不知道第欧根尼就是那样展示出智者中的一个人的吗？他用中指指向他^[12]；然后，当这个人怒气冲天时，第欧根尼说道：“那就是某某，我已经把他指给你了。”因为一个人

不能像一块石头或是一根木棍之类的东西那样可以用手指指出，但是当它显示出一个人的（意见）判断，别人就能展示他是个什么样的人。

让我们也来看看你的（意见）判断吧。显而易见的是，你不重视你自身的自由意志，而去重视位于自由意志领域之外的其他事物，比如：某某人会说什么，你给别人留下了什么印象，人们是否会认为你是个学者，或者你读了克吕西坡或安提帕特没有，不是吗？什么？如果你已经阅读了他们，甚至还读了阿基德姆斯，那你当然就有了一切！你为什么还要担心，生怕我们不知道你是谁呢？你希望我告诉你在我们看来你是哪一类人吗？在我们看来你是个卑鄙的，吹毛求疵的，性情急躁的，怯懦的，凡事都要批评的，凡人都要责备的，从不安静的，虚荣的人；这些就是你展现给我们的品质。现在走开去读书吧；然后如果有一只老鼠掉下来，发出一声怪响，你就吓死了。因为那个人——叫什么名字来着——哦，对了，克里努斯（Crinus）就是那样吓死的，同样的死亡也在前面等着你呢。克里努斯就是一个因为自己能读懂阿基德姆斯而洋洋自得的人。可怜的人，你不愿意丢开那些与你无关的事情吗？这些事情只适合于那些能够在研究它们的时候还能心情平静的人，这样的人完全能够说这样的话：“我不屈服于愤怒，也不悲伤，也不妒忌；我不受限制，不受逼迫。我还缺少什么呢？我喜欢悠闲，我心灵平静。让我们看看应该怎样处理论辩中的歧义前提问题吧；让我们看看一个人怎样才能采纳一个假设却不会得出荒唐的结论吧。”这些事情属于那种类型的人。当人们幸福的时候，适合的事情是点起一堆火，吃个丰盛的午餐，而且，如果你愿意的话，甚至可以唱歌跳舞。但当这艘船已经快要沉没了，上我这里来，升起桅帆吧！

3.什么是好人不得不关注的问题；什么是我们应该练习的主要对象？

一个美好而高贵的人不得不关注的问题是他自身的主导原则，医生和按摩师处理的对象是身体，农场主处理的对象是田地；但是那个美好而高贵的人的目标就是合乎自然地处理他的表象。现在就像赞同正确、反对错误并对不确定的事物悬置判断是每个人的本性一样，人的本性只被对“好”的欲求，对“坏”的回避所推动，以及对不好不坏的事物无动于衷。开钱庄的和卖菜的人都不能合法地拒绝恺撒的钱币，如果你拿出钱，不管他愿意与否，他都必须把你用钱买的东西给你；同样，人的灵魂也是如此。只要“好”一出现，它就会吸引灵魂向它靠拢，而“坏”会排斥灵魂并使灵魂远离它。正如一个人不会拒绝恺撒的钱币，灵魂也不会拒绝关于“好”的清晰的感觉表象。神和人的行为动机都有赖于“好”的观念。

那就是人们喜爱好更甚于任何形式的血缘关系的原因。我的父亲并非我所爱的对象，我所爱的对象仅有好。“你是那样的无情吗？”是的，那就是我的本性。这就是神给我的钱币。因为那个原因，如果好是某种不同于高贵与公正的东西，那么，父亲、兄弟、祖国和一切的关系就什么都不是。我会忽视我的“好”，把它让给你，为你让开路吗？为什么呢？“我是你的父亲。”但不是“好”。“我是你的兄弟。”但不是“好”。然而，如果我们把“好”定义为存在于正确的自由意志之中，那么只要维持生命中的各种关系就成为好的了；而且，那能放弃一些外部东西的人也就达到了好。“我的父亲要剥夺我的钱。”但是他并未损害你。“我的兄弟要占田产的大部分。”随他所愿吧。他不可能因此而拿走你的一丝节制、诚实或兄弟之爱，不是吗？因为谁能阻止你拥有这类东西呢？甚至连宙斯也无能为力呀。而且，宙斯他也无意这么做，他把这类东西置于我的控制之下，他让我拥有这些品性，正如他本人拥有它一样——没有阻碍，没有逼迫，没有限制。

因此，不同的人使用的是不同的钱币，一个人拿出一种钱币，总能得到用这种钱币买的东西。一个盗贼以地方总督的身份来到这个行省。他用的是什么钱币？银币。那就给他银币，然后拿走你想要的。一个奸夫来了，他用什么钱币？脆弱的女人。某人说：“把这钱币拿去，把那小东西卖给我。”付钱，取货。另外一个人对男童感兴趣。给他这个钱币然后拿走你想要的。再有一个人喜爱狩猎。给他一匹好马或一条良犬；尽管他叹息不已，他还是会把你想要的东西卖给你；因为那个制定“钱币”者^[13]在内部迫使他这么做。

一个人应该主要心怀这一原则磨炼自己。破晓时分，早早地走出屋子，不管你看到或听到谁，你都要审视他，然后像回答问题那样地回答

你自己：你看到了什么？一个英俊的男人还是一个温雅的女人？运用你的准则吧。它是在自由意志领域之外还是之内？之外的，那就别管它。你看到了什么？一个为孩子的死亡而悲伤的人。运用你的准则。死亡是自由意志之外的领域。那就别理睬它。你遇到了一个执政官？运用你的准则。执政官的职位是什么东西？它是在自由意志领域之外还是之内的呢？之外的，也别管它，它经不起检验；抛开它吧，它与你无关。如果我们不断地这样做，从早到晚地在头脑中以这一道德原则磨炼我们自己，——向诸神发誓，总是会有所成就的。但事实上，我们总是痴迷地被外部的一切表象所引诱，充其量可能在听课时才会稍稍清醒一些。一旦讲课结束，我们走出教室，如果看见一个悲伤的人，我们就会说，“他全完了”；如果看见一个执政官，就会说，“幸福的人”；如果看见一个流放者，则会说，“可怜的家伙”；或者看见一个穷困潦倒的人，又会说，“悲惨的人，他连一口吃的都没有”。这些就是我们应该剪除的错误判断；这就是我们应该全力练习的科目。因为哭泣与叹息是什么？一个判断。不幸是什么？一个判断。冲突，争执，吹毛求疵，非难，不敬，愚蠢，这些是什么？它们都是判断，它们是对在自由意志领域之外的事物所下的判断，认为它们是好的或坏的。让一个人把他的判断转移到自由意志领域之内的事物上来吧；我保证他就会坚定起来的，而不管他周遭的事物状态如何。

灵魂就像一碗水，外部表象就像是落在水面上的光线。当水面动荡时，看起来恍如光线也动荡了起来，但光线其实是不动的。因此，当一个人头晕目眩时，陷入迷乱的不是技艺和美德，而是技艺和美德处身其中的精神陷入了混乱；当精神再次平静时，技艺与美德也就恢复平静了。

4.答在剧院里不合宜地支持、喝彩的人

伊庇鲁斯的地方财政官不合宜地支持一个喜剧演员而喝彩，由此遭到人们的辱骂。于是他带信给爱比克泰德，说他遭到了辱骂，对于那些辱骂他的人，他的愤慨溢于言表。怎么，他们做错了什么？爱比克泰德说。他们有所偏袒正如你自己一样。但是当其他人问爱比克泰德，一个人应当以这样的方式表达支持吗？爱比克泰德回答道，是的，他们看到你，他们的管理者，恺撒的朋友和地方财政官，是以这种方式为一方喝彩的，那他们自己不是也很有可能以同样的方式喝彩吗？如果要人们不以这种方式支持、喝彩，那你自己最好也不要那样做；但是如果他们那样做了，你为什么要为他们效仿你而生气呢？人们除了效仿你，他们的上级，他们还能效仿谁呢？当他们去剧院时，除了你，还能朝谁看呢？“看啊”，他们其中的一人说，“恺撒的地方财政官在剧院里是怎样的举止；他大叫大嚷，那好，我也要大叫大嚷。他跳上跳下，那我也跳上跳下。他的一大群奴隶散坐在房子的各处，嚷叫着喝彩；尽管我没有奴隶，那好，我就尽力地喊，我要和他们所有人加起来喊得一样响。”所以你应该知道，当你走进剧院时，你是作为其他人的行为标准和典范而进去的，你是他们在剧院里应该如何举止的表率。那么，他们为什么辱骂你呢？因为所有人都憎恨挡了他们道的人。他们希望某某能夺冠，而你则希望另外的人夺冠。他们挡了你的道，而你也挡了他们的道。你是强者，你胜了；他们则做他们所能做的，谩骂那挡住了他们的道的人。那么，你还希望什么呢？你能做你想做的，但他们连说自己想说的也不行吗？他们辱骂你又有什么出人意表的呢？当宙斯挡住了农夫的道，农夫不也辱骂他吗？水手们不也辱骂宙斯吗？人们什么时候停止过辱骂恺撒呢？那便怎么样呢？难道宙斯不知道有人辱骂他？难道恺撒不知道别人辱骂他的话？那么，他做了什么呢？他知道如果他惩罚所有辱骂他的人，他就没有人可统治了。那该怎么办呢？难道一进剧院，你就应该说，“来，让我们把这桂冠给予索弗伦（Sophron）”？而不是说，“来，在这个事情上，让我保持我的自由意志与自然一致”？对于我来说，我自己是最珍贵的；所以，为了另外一个喜剧演员夺冠而伤害我自己是荒唐的。——那么，我希望谁获胜呢？胜利者；所以我希望获胜的人总是能够获胜。——但是，我只希望索弗伦夺冠。在你自己的家里，你可以想举行多少比赛就举行多少比赛，你可以到复仇女神赛会、德尔菲赛会、地峡赛会和奥林匹亚赛会上去宣称索弗伦是胜利者。但是，在公共场合就不要妄称你权利之外的东西，不要夺走公共的权利。否则你就必须忍受辱骂；因为当你和大众一样行为举止时，你就把自己放在他们同一水平上了。

5. 答那些因病离校的人

我在这里病了，有一个学生说道，我想回家。——怎么，你在家就不会得病吗？你难道没有问问自己这个问题：你在这里是否做了一些对你的自由意志有意义的事情，从而改善了你的自由意志？因为如果你在这儿一无所成，那你本来就不该来。回去吧，照料你家里的事情吧。因为如果你不能将你的主导原则改造得与自然一致，你的那一小块土地无疑却是能改造得与自然一致的。你可以赚点小钱；你可以为你父亲养老，你可以在市场上到处走动，你可以任公职；你这可怜的家伙，你会可怜地做着所有接下来的事情。但是如果你能理解你自己，即，你抛弃了一些有害的观点，用另一些观点取代它们，你想把你的位置从自由意志领域之外移至自由意志领域之内；而且如果说“哎呀！”这不是因为你父亲的缘故，也不是因为你兄弟的缘故，而是“因为我自己的缘故”；那为什么还要在意这疾病呢？难道你不知道，不管我们在做什么，我们都难免遭受疾病和死亡的侵袭吗？它们会侵袭在田里劳作的农夫，在海上（航行）的水手。当疾病与死亡侵袭你的时候，你希望自己在做什么呢？因为不管你做什么，你都是难免一死的。当死亡侵袭你的时候，如果你有更好的事情要做，那现在就开始做吧。

至于我，我愿意在死亡侵袭我的时候，我仅仅在关照我自身的自由意志，努力使它变得宁静，自由，无拘无束。当死亡来临的时候，我希望我正在做这事情，以便我能对神说：“我曾经有一丝违抗过你的命令吗？我曾经滥用过你给我的能力吗？我曾经徒劳无益地使用过感知与预先把握了的表象吗？我曾经批评过你吗？我对你的统治有过任何不满吗？既然病是你的意愿，那我就病。其他人当然也一样会得病，但我却是心甘情愿的。因为是你的意愿，我变得贫穷，但我心甘情愿。我没有担任公职，因为你不情愿我那样，所以我也就从未有心于公职。你是否曾经看到过我因此而垂头丧气呢？难道我不总是容光焕发地来到你的面前，随时准备接受你的任何指令和命令吗？而现在，让我离开这人生的盛宴是你的意愿；那我就离开，而且我对你满怀感恩，因你相信我配得上同你一道参加这盛宴，配观赏你的作品，配理解你的统治。”当死亡降临时，但愿这就是我的所思，我的所写，我的所读。

但是当我生病的时候，我却不能将头偎在母亲的怀中。——很好，回你母亲那里去吧；你只是那种人，病的时候就只配把头偎在别人的怀里！——但是过去在家的时候我可都是躺在舒适的床上。——回去躺着吧；即使当你健康的时候，无疑的，你也只配躺在那样一张床上。请不要站在这里，别错过了你在那里能做的事情。

但是苏格拉底说什么来着？“就像这个人为田地的增产而欢欣那样”，他说，“就像另一个人因他自己的马的改良而欢欣那样，我因为自己每日有所进步而欢欣。”在哪一方面有所进步呢？是在琐屑的哲学措辞

方面吗？——嘿，住嘴吧。——那是在琐屑的哲学理论方面吗？——你在做什么呢？——我不知道哲学家们还能把时间花在任何其他事情上。——在你眼中，从来不谴责谁，不管他是神还是人，这难道是微不足道的事情吗？不管他是出来还是进去，脸上总是带着同样的表情，这难道是微不足道的事情吗？这些事情苏格拉底都知道，但是他从来不说他知道什么或教了什么。如果有人想学琐屑的哲学措辞或理论，他总是把他带到普罗泰戈拉或希皮亚斯（Hippias）^[14]那里去。这就好像有人为了新鲜的蔬菜上他这儿来，他肯定会把他带到市场上的蔬菜商贩那儿去一样。那么，你们当中有谁会把他带到市场上的蔬菜商贩那儿去呢？如果你会的话，即使是病了，饿了，要死了，你也会是高兴的。如果你当中有谁曾经恋上过一个美娇娘的话，他就知道我所言不虚了。

6. 一些零散的话

当有人问道：为什么尽管我们现在在逻辑研究上花了更多的工夫，但从前取得的进步反而更大？爱比克泰德答道：“现今的功夫”花在了什么上面，“从前的进步更大”指的是在什么方面？因为在我们现在花费了力气的事情方面，我们也可以发现一些进步。事实上，我们现在把力气花费在了解决三段论上，而在这方面我们的确取得了进步；从前人们的力气花在了维护主导原则上，以使之处于与自然和谐的状态，他们在这方面就取得了进步。所以，不要以一件事情代替另一件事情，也别指望当你把劳动花在这一件事情上，却能在另一件事情上取得进步。你看看在我们当中是否有这样的人，他致力于保持一种与自然和谐一致的状态，并且那样去生活，却没取得进步。你会发现那样的人根本就不会有。

好人是不可战胜的；这是当然的，因为在不占优势的方面他根本就不会去参与竞争。“如果你想要我在乡间的财产”，他说，“拿去；把我的仆人拿去，把我的职位拿去，把我这微不足道的身体也拿去。但你却不能使我的欲求得不到我欲求的，你也不能使我的回避陷入我所要避免的。”这就是好人唯一愿意参与的竞争，即关系到自由意志领域的事情的竞争。那么，怎么有人能战胜他？

当有人问爱比克泰德什么是“常识”时，他回答道：这就像只是在声音间做出辨析的听觉被称作“通常的”的听觉，但那能够在音调间做出区分的就不再是“通常的”，而是“技术性的”了；同样，也有那样一些事物，只要是正常的人，就能依靠他们通常的能力加以理解。那样的一种心智结构就被称作“常识”。

说服那些意志薄弱的年轻人可不是件轻而易举的事情；确实不容易，同样，你也不能用鱼钩钓住软奶酪——但是那些有天赋的年轻人就不一样了，即使你想赶走他们也不行，他们反而会将理性抓得更牢。这也就是鲁福斯经常劝阻人的原因，他用这个当手段来区分有天赋的人与无天赋的人。因为他常说：“就像一块石头，即使你向上抛，它还是会因为它自身的构造而掉到地面上来，有天赋的人也是如此；你越是把他打回去，他越会向他的自然目标靠拢。”

7.与自由城市的帝国执行官^[15]的谈话，此人是一个伊壁鸠鲁主义者

当帝国执行官（这是一个伊壁鸠鲁主义者）来拜访爱比克泰德时，爱比克泰德说：我们这些门外汉完全应该向你们哲学家们探询什么是这世上最好的东西——这就好像那些来到了异乡的人，向那些熟悉这个地方的人和公民探询一样——为的是，在了解它之后，我们就可以自己去探索它和观看它，就像那些外来的人可以自己去探索与观看城市的景色一样。既然几乎无人能否认人拥有三样东西，即灵魂、肉体 and 外部事物；那么，你要回答的就是这个问题：哪一样东西最好？我们打算告诉人们什么是最好的呢？肉体吗？麦克西姆斯（Maximus）让儿子一路照料自己，冒着严寒从远道驶往喀西欧皮（Cassiope），是为了肉体的缘故吗？这会在肉体上产生愉悦吗？当那个人否定这一点并说“苍天不容”时，爱比克泰德接着说：对那最好的东西满腔热情难道不合适吗？——这当然是最合适的。——那么，我们有什么比肉体更好的东西吗？——灵魂，他说道。——最好的事物中的价值与次等的事物中的价值相较，哪样更好呢？——最好的事物中的价值。——灵魂的价值属不属于自由意志领域之内呢？——属于。——因此，灵魂的愉悦就是属于自由意志领域之内的了？——他表示赞同。——这种愉悦是依靠什么产生的呢？是依靠它自身（灵魂的愉悦）吗？但那是不能想象的。因为我们必须假定已经存在某一在先的“好”（价值）的本质，通过参与它，我们才会感觉到灵魂的愉悦。——他对此也表示赞同。——那么，我们将依靠什么感受到灵魂的愉悦呢？如果是依靠灵魂中的价值（好），我们就已经发现了“好”的本质。因为一件事情是好的，我们就不可能正当地从另外的事情中获得愉悦；当先有的不是好的，结果却是好的，这也是不可能的；因为，为了证明结果是对的，先在的事物就必须是好的。你们这些伊壁鸠鲁主义者如果神志清醒的话，就不会说灵魂的愉悦依靠灵魂中的事物；否则你就与伊壁鸠鲁和你的其他学说相不一致了。你能说的只是灵魂的愉悦就是肉体中的东西的愉悦，于是肉体中的东西就变成了最重要的东西，就成了“好”的真正本质。

这样，如果麦克西姆斯是因为其他的事情而不是肉体的缘故——也就是说，因为别的事物而不是因为最好的事物——去航行，他的行为就是愚蠢的。如果当一个人做法官时，他能够拿走别人的财产，却仍然保持两袖清风，他的行为也是愚蠢的。但是如果你愿意的话，让我们仅仅来考虑这一点，即隐秘的、安全的、不为人所知的偷窃行为。因为即使伊壁鸠鲁本人也没有声称偷窃行为是坏事，而只说被抓是一件坏事；只是因为人们无法确信自己不会被发现，他才说：“不要偷窃。”但是我告诉你，如果我们能够技巧熟练、考虑周详地去偷，那是无人能发现的。而且，我们在罗马有些有权有势的朋友，男的女的都有；希腊人是个软

弱的群体，他们不会有人有勇气为了这事去上罗马控诉的。为什么你要克制自己不追求你个人的利益（好）呢？这太傻，太蠢了。另外，即使你告诉我你确实克制住了，我也不会相信你。因为就像人是不可能赞同看上去是错误的东西和拒绝看上去是正确的东西一样，拒绝看上去是好的东西也是不可能的。财富是一种好，就带来愉悦而论，可以说它是最能带来愉悦的事物了。你为什么不应该去获取它？如果没有人能发现我们，为什么我们不应该去勾引我们邻居的老婆？如果她的丈夫胡说八道，为什么我们不应该揍扁他？如果你希望做一个彻底的哲学家，一个完美的哲学家，与你自己的学说保持一致，那你就应该那么做。如果不那样，你就与我们这些背着“斯多亚主义者”名声的人没有什么区别了；因为我们也是说的一套，做的另一套。我们说的高尚，做的卑劣；但是你们的自相矛盾的方式却完全相反：制定卑劣的学说，却要行高尚之事。

以神的名义，我问你，你能想象一个伊壁鸠鲁主义者组成的国家吗？一个人说：“我不结婚。”“我也不结婚。”另外一个人说，“因为人不应该结婚。”不，也不应该有孩子；不，也不应该履行公民的义务。你认为那样将会有什么事情发生呢？公民从哪里来？谁来教他们？谁来做青年的统领，或健身房的教练？而且，他们能教青年们什么呢？斯巴达和雅典的青年人学的那些东西吗？带给我一个年轻人；按照你们的学说带大他。你们的学说是坏的，对国家是有颠覆性的，对家庭是有破坏性的，甚至不适合女人。嘿，你还是扔下这些学说吧。你住在一个帝国；担任公职、裁决公正、不染指其他人的财产是你的义务。对你而言，除了你的妻子，别的女人看上去都不应该是漂亮的；除了你自己的，别人的孩子、银盘、金盘看上去全都不应该是漂亮的。寻找与这些行为原则一致的学说吧，这些学说能让你高高兴兴地，感到信服地抵制那些诱惑、征服人的事物。然而，如果除了刚才提到的极具说服力的事物之外，我们还要创造出一些你们这样的学说，它们把我们推向那些事物，并赋予它们额外的力量，那该怎样呢？

就一个盘子而论，什么是最好的东西？是银子还是技艺？手的质料不过是血肉，但是重要的东西却是手制造出的产品。义务有三类，第一类仅与生存相关，第二类与特定种类的生存相关，第三类是主要义务自身。^[16]就人而言，情况也是如此，我们应该尊敬的不是一个人的物质质料，不是他的血肉之躯，而是他拥有的具有最高重要性的事物。这些事物是什么呢？是当公民的义务、结婚的义务、生小孩的义务、敬神的义务、照顾父母的义务，一句话，是欲求、避免、选择、拒绝，是适当地做出每一个行动，也就是与我们的本性相一致。什么是我们的本性？是作为一个自由人、一个高贵的人、一个自尊的人而行动。怎么，难道还有什么其他的生物会脸红，有什么其他的生物会有羞耻感吗？我们的本性就在于使愉悦服从于这些义务，做它们的仆人，为它们服务，以便我们能致力于让我们的行动合乎自然。

但是我很富裕，一无所求。——那么，你为什么还要装作是一位哲

学家呢？你的金盘与银盘已经足够愉悦你了；你还要那些学说来做什么？——是的，但我也是希腊人的审判官。——你知道怎么样做一个审判官吗？是什么让你知道的？——恺撒为我写了信任状。——让他为你写一份让你担任音乐与文学领域的评判官的信任状；那对你有什么好处呢？而且，这里还有另外一个问题，那就是，你怎么成为一名法官的？你吻了谁的手——是辛弗罗斯（Symphorus）的还是孛麦纽斯（Numenius）的？你曾在谁的卧房前睡过？^[17]你送了礼物给谁？毕竟，难道你没有认识到一个法官的职位的价值无非与孛麦纽斯的价值一样多？——但是我可以想把谁投进监牢就投进监牢。——你对一块石头也可以这样做。——但是我可以棍棒把我想鞭打的人鞭打至死。——就像你能对一头驴子所做的那样。——那不是对人的管理。请你向我们指出什么是有利的，这才是将我们作为有理性的人来管理；这样我们就会跟随你；指出什么是无益的，我们就会远离它。让我们尊崇与仿效你，就像苏格拉底让人尊崇与仿效他一样。他就是那个把人作为人来管理的人，因为他让他们的欲求、他们的回避、他们的选择、他们的拒绝都受他的影响。“做这个，别做这个，否则我把你投进监牢。”如果你那样说，那你的管理就不再是对理性的人的管理了。不，你应当说的乃是：“按照宙斯命令的做这个吧；如果你不这样去做，你将会受到惩罚，你将会受到伤害。”哪一种伤害呢？就是没履行你的义务所带来的伤害；你将失去在你之中的那个忠诚、荣耀、举止高贵的人。你不需要去找比这样的伤害更大的伤害了。

8.我们应该如何训练自己面对感觉表象？

就像我们训练自己怎样面对诡辩性的质问一样，我们也应该每天训练自己去对待我们的感官表象，因为这些感官表象也会质问我们。某某的儿子死了。回答：“那处于自由意志领域之外，它不是一种恶。”某人的父亲剥夺了他的继承权；你对这件事情有什么看法？“那处于自由意志领域之外，它不是一种坏。”恺撒已经对他做出判决了。“那处于自由意志领域之外，它不是一种坏。”他因这些事情而痛苦。“那是处于自由意志领域之内的，它是一种坏。”他勇敢地忍受了它。“那是处于自由意志领域之内的，它是一种好。”如果我们养成了这种习惯，我们就会取得进步；因为我们除了那些“把握性的表象”外，将不会赞同任何东西。他的儿子死了。发生了什么？他的儿子死了。没有其他事了吗？没有。他的船丢了。发生了什么？他的船丢了。他被抓到监狱里头去了。发生了什么？他被抓到监狱里头去了。但是这个意见，即“他过得很差”，乃是每个人自己添上去的。“但是”，你说，“宙斯在这些事情上做得不对。”是什么使你那样想？是因为他使你有平静地忍受的能力，是因为他使你有雅量？是因为他使那降落到你头上的东西失去了恶的力量？是因为他使得你忍受这些事情而仍然能够面带欢欣？是因为当事情不如意的时候，他把门向你敞开？嘿，出去吧，不要抱怨。

如果你想知道的话，就听听罗马人对哲学家的感觉吧。意大利库斯（Italicus）作为一位哲学家，在罗马人中享有极高的声望；有一次，当我在场时，他对他的朋友感到恼怒，仿佛他经历了一些不可忍受的事情，然后说：“我受不了：你要我死呵？！你居然想让我成为他那样。”然后指着我。^[18]

9.答某位打算到罗马参加诉讼的雄辩家

有一天来了个人拜访爱比克泰德，他要赶往罗马去参加一件民事诉讼案件，这个案件牵涉他的荣誉问题。爱比克泰德问了他要去首都的理由，而后这个人就开始询问爱比克泰德对这件事情有什么看法。爱比克泰德说，如果你问我你在罗马要做什么，你将成功还是失败，我不能给你什么规则。然而，如果你问我你会做得怎么样，我要说的是：如果你有健全的判断，你就会做得很好；如果你的判断不健全，那你就会做得很糟糕；因为在所有情况下，一个人的行为方式都是由他的判断所决定的。是什么使你急于当选克努索斯人（Cnossos）的保护人？是你的判断。是什么驱使你现在上罗马去？是你的判断。而且即使疾风暴雨、危险重重、付出代价，你也要去？——是的，我不得不去。——是谁告诉你不得不去的？是你的判断。那很好，如果一个人的判断决定任何事情，而一个人又有不健全的判断，那么，有什么样的原因就有什么样的结果。我们都有健全的判断吗？你和你的对手都有健全的判断吗？如果是这样，那你们怎么会不一致？但是是你有健全的判断而不是他有健全的判断吗？为什么？只是你那么想。他也会以为他的判断更健全，疯子也会这样想。这可是个差劲的标准。但是向我展示一下：你已经对自己的判断做过了审查，你重视它们。现在你要到罗马去担任克努索斯人的保护人，你不满足于待在家里拥有你已经拥有的荣誉，而是用心于更大更显赫的事情。那么你是否曾经为了审查你自己的判断，或为了拒绝一个不健全的判断，而做过一番游历呢？你曾为了这个目的拜访过谁呢？你打算用哪一段时间来做这个事呢？你打算在你生命中的哪一段时间来做这件事呢？你独自回顾一下你的生命历程，如果你羞于在我面前那样做的话。当你年幼时，你有审查你自己的判断的习惯吗？你那时习惯做任何事情不是恰好好像你现在做任何事情一样吗？当你长成了一个少年，在你聆听修辞学家的演讲的时候，在你自己练习（修辞术）的时候，你认为自己还缺少什么呢？当你长成了一个青年，开始参与政治，开始自己为案件辩护，开始有了好名声，在你的眼中，谁还能与你匹敌呢？你会不会随时都让自己经受这样的审查：自己是否做了糟糕的判断？那么很好，你指望我跟你说什么呢？——在这件事情上帮助我。——在这件事情上我不能给你什么忠告；你如果到我这儿来是为了这个目的，那你到我这儿来就不是来访问一个哲学家，而是来访问一个卖蔬菜的商人，来访问一个皮匠。——那么，哲学家给出忠告是为了什么目的呢？——为了这个目的，即不管发生任何事情，我们的主导原则都要坚持这个目的，即与自然始终贯彻一致。你认为这是一件微不足道的事情吗？——不，这是最重要的了。——那便怎么样呢？这仅需一点点时间就能达到吗？匆匆一次访问就能获得它吗？如果你能够做得到，那就去获得它吧！

你会说：“我遇见爱比克泰德就像遇见一块石头、一座雕像一

样。”是的，因为你只是来看看我，再也没别的了。那把人当作一个人来遇见的人，是那努力理解别人的判断的人，而且他反过来也把他的判断展示给别人。尽量理解我的判断；让我也知道你的判断，然后你才可以说遇见了我。让我们检验彼此的判断；如果我有任何坏的判断，剔除它；如果你有什么坏的判断，也把它提出来。“遇见了一位哲学家”就指的是这个意思。哦不；但是你的方式是：“我们路过那儿，我们正要租艘船时刚好有机会去看看爱比克泰德；让我们去看看他到底有什么要说的。”然后你离开的时候就说：“爱比克泰德根本算不上什么，他语法不通，错词连篇。”当你像那样进来的时候，你还能做出什么其他的判断呢？

“但是”，有人说，“如果我本人也专注于这些事情，我就和你一样，不会拥有田产了，不会拥有银酒杯了，不会拥有优良家畜了。”对此，这样回答就足够了：“我不需要那些财物。但是你，即使你拥有如此之多的财物，你还是需要其他的东西，而且不管你愿意不愿意，你比我还贫困。”——什么，我还需要什么？——你还需要你所匮乏的；你还需要坚定，你还需要与自然处于一致状态的心灵，你还需要平静无忧的精神。做不做保护人，那与我何干？但对你而言就不一样了。我比你富有；我不操心恺撒会怎么想我；我不会为了这个目的去奉承任何人。我有了这些，也就足够抵消你那些银盘金盘了。你有黄金器皿，但是你的理性、你的判断、你的赞成、你的选择、你的渴求——却是陶土制的。既然我在与自然一致的状态中拥有了这些，我为什么不搞点逻辑研究当作业余爱好呢？因为我有足够的闲暇；我的灵魂不会一会儿被拖往这边，一会儿被拖往那边。既然没有任何事情扰乱我，我还要干什么呢？我还能拥有什么比这更适合于一个人的呢？你和你的同类，当你们无事可干的时候，就坐立不安，或是上剧院，或是漫无目的地闲逛。为什么哲学家不应该发展他自己的理性呢？你关注水晶容器，我却会关注“撒谎者”三段论；你关注彩色玻璃器皿，我却会关注“否认者”三段论^[19]。你已经拥有的每样东西在你眼里看起来都很小，而我拥有的每样东西在我看来都很重要。你是欲壑难填，我却已心满意足。你就像那些小孩子们，他们把手放进窄口的瓶子里面，努力想把无花果和坚果拿出来。如果他们手里抓满了，手就拿不出来，他们就会哇哇大哭。放下一些东西，手就可以拿出来了。因此，你也应该放下你的一些欲求；不要把你的心分散在许多事情上面，你也就会有所得了。

10.我们应该怎样忍受疾病？

我们应该准备好不同的判断，以应对个别事物之需。用午餐时，我们应该准备好关于午餐的判断，沐浴时我们应该准备好关于沐浴的判断，就寝时我们应该准备好关于睡床的判断。

不要让睡眠接近你疲倦的眼睑，

在你已经审视白日的每一行为之前：

“我哪里做错了？我做了什么？还有什么应做的还没去做？”

从头至尾，审视你的每一个行为，而后记住它：

为卑鄙的行为而自责，为好的行为而欢欣。

把这几行诗句常备手边，不是要我们大声诵读它，就像我们呼喊“赞美阿波罗”那样。发烧的时候，我们要准备好应用于发烧的判断。如果我们发高烧，不要放弃和忘记我们所有的原则，却说：“如果是我下次还能学习哲学，那就让任何要发生的事情都发生吧！现在我不得不到某个地方去照料我的可怜的躯体了。”确实是这样，如果高烧不会也跑到那儿去的话！但是什么是哲学？难道它不就意味着准备迎接降临到我们头上的事情吗？那么，难道你不知道，你所说的就等于是，“如果我下次能准备好平静地忍受降临到我头上的事情，那就让任何要发生的事情都发生吧”？这就好像一个人因为挨了一些打击，就打算放弃拳击和摔跤比赛一样。仅有的区别在于：在拳击和摔跤比赛中，一个人可以停止比赛，就能避免受到重击，但在生活中，如果我们停止对哲学的追求，那会有什么好处呢？那么，一个人在每一场灾难降临的时候，他应该对自己说些什么呢？“就是为了这个我才坚持训练，就是为了迎接它的到来，我过去才坚持不懈地磨炼自己。”神对你说，“给我证据，你是否一直在合法地努力，你是否吃指定你吃的^[20]，你是否听从你的训练者的指定训练。”之后，当行动的时间来临时你退缩了吗？现在是你发烧的时候，就让发烧以适当的方式降临你的头上吧；现在是口渴的时候，你就以适当的方式忍受口渴吧；现在是饥饿的时候，你就以适当的方式忍受饥饿吧。这不在你的能力范围之内，你说？谁在那儿拦阻了你？不，你的医生可以阻止你喝水，但他阻止不了你以适当的方式忍受干渴；他可以阻止你进食，但是他阻止不了你以适当的方式忍受饥饿。

但是难道我不是位学者吗？——你献身学问为的是什么目的？奴隶，难道你不是为了能够幸福吗？难道你不是为了能够安心吗？难道你不是为了能与自然一致并以那种方式而生活吗？当你发烧的时候，是什么阻止你的主导原则不与自然一致？这儿就有事情对你的检验，这儿就有哲学家的磨炼。因为这也是生活的一部分；就像一次漫步，一次航行，一次旅游一样，发烧也是生活的一部分。我认为你在散步的时候不会捧着一本书读，对吗？——我不读。——发烧的时候当然也不读。但

是如果你以一种适当的方式漫步，那你就做了一个漫步者应做的事情；如果你以一种适当的方式发烧，那你就做了一个发烧者应做的事情。以一种适当的方式发烧是什么意思呢？不怨天，不尤人，不被发生在你头上的事情所击垮，以一种适当的方式勇敢地等待死亡，去做你应该做的事情。当你的医生来看你的时候，不要害怕他会说什么；而如果说，“你很好”，你也不要为此欣喜若狂；因为他所说的给了你什么好处呢？如果你身体健康，他所说的对你有什么好处呢？如果他说：“你的情况很糟糕。”你也不要为此垂头丧气。因为情况很糟糕是什么意思呢？那不过是灵魂与肉体快要分离的意思罢了。那有什么可怕的呢？如果现在不分离，难道以后不会分离吗？当你死的时候会乾坤颠倒吗？那么，你为什么还要用甜言蜜语讨好你的医生呢？为什么你还要说：“只要您愿意，先生，我就会好起来的？”为什么你要给他装腔作势的机会？为什么不只给医生他应得的？就像我给量鞋的修鞋匠他所应得的，给建房屋的建筑师他所应得的一样，对于那治疗我这卑微的肉体的医生，我也只给他应得的：这个肉体本不是我的，它只是一件本性上有死的东西^[21]。这些就是对一个在发烧之际的人所要求的事情；如果他达到了这些要求，他也就完全拥有了属于他的东西。因为守卫这些外部事物不是哲学家的事务——他既不守卫他的微不足道的美酒，也不守卫他的微不足道的油和微不足道的肉体——那么他守卫的是什么呢？他自己的主导原则。那如何对待外部事物呢？只要不对它们粗心大意就行了。那么，还有什么害怕的适当理由呢？那么，还有什么愤怒的适当理由呢？还有什么为与他无关的事情害怕，为无价值的事情害怕的适当理由呢？这里有两条你应该准备好放在身边的原则：在自由意志领域之外的事情无所谓好与坏；以及，我们不应该领着事情走，而应该跟着事情走。“我的兄弟不应该那样对待我。”是不应该；但是那是他应该注意的事情。至于我，不管他怎么做，我都将遵循兄弟间应有的人伦关系。因为这是我的本分，其他的事与我无关；没有人能阻拦我尽我的本分，而其他的事情却是别人能阻拦的。

11.一些零散的话

对于那些不服从神意安排的人，就好像是法律规定了一样，总会有一些惩罚。“任何把落在自由意志领域之外的事情当成是好人，让他去嫉妒、渴求、奉承、心神不安好了；任何把落在自由意志领域之外的其他事情当成是坏人，让他去悲痛、伤心、恸哭、不幸好了。”然而，尽管我们受到那么残酷的刑罚，我们还是无法放弃。

记住诗人〔即荷马〕关于陌生人所说的话：

陌生人，我没有权利侮辱一个陌生人，即使他是一个境况比你差的人也不行；

因为所有的陌生人和乞丐都是属于神的。

在涉及父亲时，一个人应该准备去用的原则是：我没有权利侮辱一位父亲，即使他是一个比你境况更差的父亲也不行。因为所有的父亲都属于父亲之神宙斯。涉及兄弟时也是如此：“因为所有的兄弟都属于亲族之神宙斯。”同样的，在其他的社会关系中，我们也会发现宙斯在俯瞰着他们所有的人。

12.关于训练

我们不应该在不自然的或奇异的事情方面训练自己，因为在那种情况下，我们这些自称哲学家的人与那些江湖骗子将没有分别。因为走钢丝也是一件艰难的事情，不仅艰难而且危险，难道我们也应该因为这个原因去训练走钢丝，或者去架棕榈树，或是抱雕像？^[22]一点儿也不。并不是每一种艰难的和危险的事情都适合拿来训练的，只有那些有利于我们成功达到我们努力的目标的事情才适合拿来训练。那么什么是我们努力的目标呢？就是在选择和回避中能够无阻碍地行动。那这又是什么意思呢？它意味着既不会得不到我们所欲求的东西，也不会陷入我们想避免的东西。所以，我们的训练也应该朝向这个目标。因为如果没有巨大而恒久的努力，就不可能确保我们的欲求不会达不到，我们的回避不会陷入它所要避免的事情，那么可以确信的是，如果你的训练是向外的，是朝向那不在自由意志领域之内的事情，你将既不能成功地得到你所欲求的，也不能成功地避免让你的回避陷入它所极力避免的事情。因为习惯是一股强大的力量，当我们自己习惯于将我们的欲求和回避指向外部事物时，我们必须养成另一种习惯以抵消这种习惯，只要哪里有感觉表象的不可信的本质在起作用，我们就必须在哪里把我们的训练当成是一种抵消它的力量。

我喜爱享乐；那我将站立在极度摇晃的船只的相反一侧，以矫枉过正、训练自己。我喜欢躲避繁重的工作；那我将竭尽全力训练我的感觉表象，以使我每一件这样的工作都不再回避。因为谁是训练中的人？他是那样一个人：他训练自己没有欲求，他训练自己仅回避自由意志领域之内的事情。是的，他特别在难以驾驭的事情上训练自己。因此不同的人都应该用不同的事情来训练自己。那么，在这些情况下，架棕榈树，随身携带一个皮帐篷，或者一个研钵和一个杵，又是为了什么目的呢？^[23]人啊，如果你狂傲，那么训练吧，当你受到谩骂时，训练自己要忍受，当你受到侮辱时，训练自己不要心神不安。你将取得那样的进步，以至于即使有人在打你，你也会自己对自己说：“想象他在对一座雕像动手吧。”下一步要训练你自己饮酒适量，目的不是为了能够豪饮（因为颇有一些为此而训练自己的笨瓜），而是首先为了努力达到戒酒、戒色、戒精美食品的目的。然后在某一天，如果测试的机会真的来临了，你就可以在恰当的时机参加竞赛，以便确定你的感觉表象是否仍然像从前一样能够征服你。但是首先要远离那些对你而言过于强大的事物。一个美丽的荡妇与一个年轻的哲学初学者之间的比赛并不公平。“一个陶罐”，就像他们说的，“与一块石头并不般配。”

在训练了欲求与回避之后，下一个训练的主题将与选择、与拒绝相关。这个训练的目的就是要能服从理性，不在错误的时间与地点，或违反其他类似的规矩的情况下，进行选择与拒绝。

第三个训练的主题与赞同相关；它涉及的是自相矛盾的和迷人的事情。因为，就像苏格拉底过去常常告诉我们的：不要过未经检验的生活；同样的，我们也不应该接受未经检验的感觉表象，而应该说：“等等，让我看清你是谁，你是从哪里来的。”（就像守夜人说：“把你的信物拿给我看。”）“你有没有由本性而来的信物？那信物是任何可以被接受的感觉表象都有的。”最后，所有人们应用于肉体训练的方法，如果它们指向欲求和回避，它们本身对于训练也是有益的；但是如果它们的目的是炫耀，它们就服务于转向了外部世界的人，它们的目的就不是他们正在做的事情本身，而只想博得旁观者的喝彩，“哦，一个多么伟大的人啊”！正是因此，阿波罗尼乌斯（Apollonius）说的那句话就显得绝妙极了：“当你希望为了你自己而训练，那么当你在大热天口渴的时候，你就喝口凉水，然后吐掉它——然后别跟任何人提这件事！”

13.孤独状态的含义；孤独的人是哪一种人

孤独的状态就是一个人处于无助时的状态。因为一个人不会仅仅因为他独处就会是孤独的，就像一个人不会因为处在人群之中就必然不孤独一样。无论如何，当我们失去了一个兄弟，一个儿子，一位与我们分享同一张床的朋友，我们就说我们被孤独地抛下了，尽管我们经常待在罗马，在街上我们会遇到一大群人，与那么多的人同处一个屋檐下，有时我们甚至有一大批的奴隶。因为根据这个概念的本质，“孤独的人”指的就是无助的人，他暴露在了那些想伤害他的人的面前。因此，当我们旅行的时候，特别是在旅途中遭遇强盗的时候，我们称自己是孤独的。因为并不是一看到一个人我们就能免去孤独，而是要看到一个忠实的、不摆架子的、乐于助人的人，我们才不再孤独。怎么，如果独自一人就足够使一个人孤独的话，那你将不得不说甚至宙斯本人在世界大火^[24]时也是孤独的，他自怨自艾着：“悲惨的我啊！我失去了赫拉，失去了雅典娜，失去了阿波罗，也失去了所有的兄弟，子孙，同族者。”甚至有人说在世界大火之后，只剩下了宙斯一个人时，宙斯就是这么做的。那是因为他们根本无法设想一种独自一人的生活模式，因为他们从一种自然的原则出发，即，从人类结成群体的自然兴趣、人们相互间的爱、人们交往中的愉悦这些事实出发。但一个人也应该为这个而有所准备，即，能够自足，能够与自己交谈；甚至就像宙斯与自己交谈那样，宙斯靠自身就能获得安宁，他沉思他的统治特性，沉浸于专属他自身的思维中，所以我们也应该能够与我们自己交谈，不会离不开他人，不会为寻找如何度过我们的时光的方式而不知所措。我们应该致力于对神的统治的研究，致力于对我们与其他一切事物的关联的研究；考虑我们过去对于发生在我们身上的事情是如何行动的，而现在又是如何行动的；是什么事情仍然在困扰着我们；我们怎样能够治疗它，或怎样根除它。如果我所提到的这些事情中的任何一个要达到完美的状态，那就要根据内在于它们之中的理性的法则去使之完美。

恺撒似乎能给予我们完全的和平，这里再也没有战争，没有争斗，没有大规模的抢劫，没有海盗行为，我们随时都能在陆地上旅行，可以从东至西地在海上航行。那么，恺撒是不是也能免除发烧、海难、大火、地震、闪电带给我们的困扰而让我们获得宁静的心态呢？嗨，他能让我们从爱当中抽身出来获得宁静吗？他不能。那么他能让我们从悲伤中，从嫉妒中抽身出来？他不能——对于这些事务无疑他无论哪一点也做不到。但是哲学家们的学说却承诺能使我们从这些纷扰中抽身出来获得宁静。这学说的内容是什么呢？“嘿，只要你听从我，不管你在哪里，不管你在做什么，你都不会感到痛苦、愤怒、逼迫、阻碍；你将在宁静而没有任何纷扰的状态下生活。”当一个人拥有了这种不是由恺撒承诺的宁静——怎么，恺撒怎么可能承诺宁静？——而是由神通过理性而给予的承诺，当他独自一人时，他能不满足吗？当他沉思和反省的时

候，“现在没有坏能降临我的头上，对我而言，根本就没有抢劫那样的事情，根本就没有地震那样的事情，所有的事物都充满了和平与宁静；每一条街道，每一座城市，每一个旅伴、邻人、同伴，所有这些都是没有恶意的。他照料着我们：他提供我食物，衣服；他还给予我们感知和预先把握的概念。现在无论何时，当他不再提供生存的必需品时，那是他发出了召回的命令；他已经打开了那扇门，对你说：‘去吧。’到哪儿去？你无须害怕，只是回到你来的地方去，回到对你友好的和与你亲近的东西那儿去，回到物质元素那儿去。在你里面的火将回归到火，土归土，气归气，水归水。那儿没有冥府，也没有黄泉、科赛特斯河、火焰河，那儿所有的事物都为诸神和神性的力量所充满”。一个冥想这些事情的人，一个仰望太阳、月亮、星星的人，一个俯瞰大地和海洋的人，是不会孤独的，也不会无助的。“怎么，那又怎么样呢？当我一个人的时候，万一有人攻击我甚至谋杀我该怎么办呢？”傻瓜，他不是谋杀你，他杀的不过是你微不足道的肉体而已。

那么，剩下来要谈的是哪一种孤独，哪一种无助呢？为什么要使我们自己比小孩子们还要糟糕呢？当孩子们被独自丢下的时候，他们做什么呢？他们收集一些碎片和泥土然后建造这个或那个东西，然后拆毁它又重建一些另外的东西；所以他们从来不会为怎样度过他们的时光而一筹莫展。那么，如果你扬帆远航，抛下我孤零零的一个人，孤独无助，我是不是就要坐下来哭泣？我就没有碎片？没有泥土？但是孩子们是出于愚昧而那样做，难道我们便要出于智慧而痛苦？

[过于强大的力量对于初学者是危险的。^[25]因此，我们应该忍受适当的重负，根据我们的能力——不，是与自然一致^[26]……但不是为了消耗，在某段时间练习过残废人一样的生活方式，在其他的时间你就可以像一个健康的人那样生活。不要吃东西，只喝水；一段时间完全禁欲，然后在另一段时间又可以有正当理性地实现一些欲望。如果你有正当的理性那样做了，无论何时在你之中有“好”，你就是正当地满足了你的欲望。不，那不是我们要走的路，我们希望从一开始就像贤者那样生活，我们要去帮助人。帮助什么呀！你想要做什么？怎么，你帮助了自己吗？但是我希望帮助他们进步。怎么，你自己已经取得了进步了吗？你希望帮助他们吗？那以你自己为例，让他们看看，哲学产生的是哪一种人，不要胡说八道。在你吃的时候，帮助那些与你一同吃的人；在你喝的时候，帮助那些与你一同喝的人；通过向所有人让步，让位，顺从——这样去帮助人，不要用你自己的唾沫玷污了别人^[27]。]

14. 一些零散的话

就像悲剧合唱队里好的歌手不能表演独唱，但与众声混合却能表演得完美无瑕一样，有些人也不能独自去旅行。人啊，如果你与普通人有所不同的话，那就独自出去走走，与自己内心交谈，不要将自己藏匿于众人之中。有时候也应该尝尝别人的嘲笑，省察一下自己，警醒自己，以便认清你自己到底是谁。

一个人每逢以饮水度日，或做其他苦行时，他都逮住每次机会与所有人谈论此事：“我仅以饮水度日。”怎么，你仅仅是因为喝水的缘故而喝水吗？伙计，如果靠饮水度日于你有益的话，那你就喝，否则你的行为就显得荒唐可笑了。但是如果仅以饮水度日于你确实有益，不要对那些受不了苦行者烦扰的人说上一个字。怎么，你的目标是什么？这些人就是你希望要取悦的对象吗？

在诸行为中，有一些主要是因为行为本身的缘故而做的，其他一些主要是从环境考虑而实施的，或者是为了便于管理而实施的，或者是因为策略上的需要而实施的，或者是作为正式计划的一部分而实施的。

一个人必须根除人类的两大痼疾，狂妄与缺乏自信。狂妄就是想象一个人不再需要任何东西了。缺乏自信则是认为在众多的逆境中，一个人不可能过上宁静的生活。现在狂妄已为辩证法（cross-examination）所消除，这也是苏格拉底开始的地方……思虑与探索并非不可能之事——这种探索不会给你带来损害；而且，确实的，进行哲学探讨事实上就等于这个：即探索毫无阻碍地运用欲求与回避如何可能。

“我比你更优越，因为我的父亲处于执政官的高位。”另外一个人说：“我曾经做过保民官，而你却没有做过。”假如我们都是马的话，你肯定会说：“我的祖先比你的祖先跑得快”，或者说，“我有大量的大麦和草料”，或者说，“我有精美的项圈”。当你像这样说的时候，如果我说：“就算你所说的都是真的，那让我们来次赛跑，怎么样？”那你又该如何。现在，在人与人之间就没有一种品性，就像“赛跑”这个品性在马之间一样，可以通过这个品性将好者与坏者区别开来吗？难道就没有了尊敬、忠诚与正义这样的事物了吗？你应当证明你自己在这些方面更为优越，以便证明你是作为一个人而优越。如果你对我说：“我的踢腿非常有力。”^[28]那我会回敬你说：“你是在为具有了一匹驴子的行为品性而洋洋自得。”

15.我们应该审慎地处理每件事情

在处理每件事情时，你一定要考虑在此事之前的事情，又要考虑在此事之后的事情，唯其如此，你才能着手去处理事情本身。否则，一开始的时候，因为你从未对此事之后的任何步骤有过思虑，你会兴冲冲地去着手这件事情，但不久之后，当其后的一些事情出现时，你就会丢人现眼地放弃这件事情了。“我希望赢得奥林匹亚赛的胜利。”但是要考虑发生在奥林匹亚赛之前的事情及赛事之后的事情；只有在你前思后想之后，如果这确实于你有益，再着手去做这项工作。那时你不得不服从纪律，遵循苛刻的食谱，戒绝甜食，不分严寒酷暑地在固定的时间强制训练；在任何你想要饮冷水或饮酒的时候，你什么都不能喝；你那时肯定要将你自己完全地交托给你的训练者，就像你把自己交托给你的医生那样。然后当比赛开始的时候，你不得不在你的对手旁边^[29]掘土，有时你会手腕脱臼，有时会扭伤脚踝，有时会吞食大量的沙土，有时会遭到鞭笞^[30]；是的，有时在经历了所有这些之后，你还是被打败了。在对所有这些都有了充分估计之后，如果你还想参加比赛，那就去吧；如果你对 these 没有充分的估计，你会看到，到那时你会像小孩子似的退缩回来。小孩子们有时扮演运动员，有时扮演格斗士，有的时候又去吹喇叭，然后他们又会去演出关于任何他们看到的和崇拜的事情的戏剧。所以你也有时候去当运动员，有时当格斗士，然后又去当哲学家，在那之后又去当一名修辞学家。然而你全身心地投入的事情一件也没有，你就像一只猴子一样，模仿你所看到的任何东西，总有一件又一件的事情打动你的心，但对习以为常的事情你却总是觉得厌烦。因为你从未在经过审慎考虑之后，投入地去追求过任何一件事；你从未对整个事态做过通盘检查与测试，你所做的事都是出于偶然，而且半心半意。

同样的，有些人在他们看到了一位哲学家之后或听到了某人说话像尤弗拉蒂（Euphrates）^[31]时，（然而，又有谁能像他那样说话呢？）他们就希望自己也能成为哲学家。人啊，你首先要考虑事物的本性怎样，然后考虑你自己的天赋能力如何，你能承担的是什么。如果你想成为一个摔跤手，你就得先看看你自己的肩膀，你的大腿，你的腰杆儿。因为一个人往往具有做一件事情的天赋，而另一个人则具有做另一件事情的天赋。你认为你能做你现在做的事情，而同时又能做一名哲学家吗？难道你认为你还能像现在这样，以同样的方式吃，以同样的方式喝，还能像现在这样愤怒和咆哮吗？（如果你想成为一名哲学家，）你就得熬夜，努力工作，克制某些欲望，离开你的家人，忍受卑微的奴隶的嘲笑，遭受你周围的人的耻笑，在职位、荣誉、法庭上，你总是处于劣势。仔细地考察这些不尽如人意之处，然后，如果你认为合适，也就是说，如果你愿意以这些事情为代价去换取宁静、自由与平和的话，再去从事哲学。否则，就别去从事哲学了；不要像一个小孩子那样行为——有时当一个哲学家，有时又做一个收税员，有时又做一个修辞学

家，有时又去做恺撒的地方官。这些事情并不能调和到一起。你只能成为一种人，要么是好的，要么是坏的；你所致力于提高的，要么是你的自身主导原则，要么是你的外表；你要么致力于提高内部的那个人，要么致力于外部事物；即，你要么担当一个哲学家的角色，否则就担当一个俗人的角色。

当盖尔巴（Galba）^[32]被谋杀之时，有人对鲁福斯说：“天意现在仍统治着这个宇宙吗？”然而鲁福斯^[33]答道：“我是否曾经，即使是以一种不经意的方

16. 一个人应该谨慎地社交

有人经常与不同的人交往，或者是为了交谈，或者是为了饮宴，或总体上讲为了某些社会目的；交往者总是要么使他自己变得像别人那样，要么就把别人同化进了他自己的生活方式；因为如果你把一块熄灭了的煤炭放在一块炽燃着的煤炭旁边，要么就是那熄灭了的使得那燃烧着的变得熄灭了，要么就是燃烧着的点燃了那熄灭了的。那么，考虑到需要冒的险如此之大，所以我们应该谨慎地与俗众进行交往，同时要记住，如果和那浑身是煤灰的人搅和在一起，一个整洁的人想要洁身而退是不可能的。因为如果他议论格斗士，或马，或运动员，或者更糟的是，议论某人，你又该如何？他说：“某某人坏，某某人好；这个做得不错，那个做得不好”；或者更有甚者，如果他嘲笑，讥讽，显露出他的劣根性，你又该如何？你们当中有谁具备专业七弦竖琴手的能力吗？当他一拿起他那赋予他能力的竖琴，只要他一拨琴弦，马上就能识别出哪个音不准，然后对琴进行调音。你们当中有谁具备苏格拉底的能力吗？这种能力使得他能在各式各样的社会交往中，说服那与他为伴的人改变立场，站到他这一边来。你怎么能够具备这种能力呢？你必定是会被俗众改变的。

那么，为什么他们的话语更为有力呢？因为他们的那些废话建基于判断，但是你的妙语仅来自你的嘴唇；那就是为什么你所说的话呆滞而毫无生气的原因，那就是当一个人听到你反复唠叨的告诫和可怜的“美德”时很可能会感到厌烦的原因。由此俗众战胜了你；因为无论在何处，判断总是强而有力的，判断总是战无不胜的。因此，在你的这些优良的思想在你的心中深深地扎下根来、而你也获得了保持你的立场的一定力量之前，我对你的建议是：你要谨慎地与俗众进行谈论；否则你在课堂上记下的所有东西一到白天就会消逝，就像蜡在阳光下那样。^[34]那么，只要你的思想还是蜡制的，你就应该退到远离太阳的某处。正是因为这个原因，所以哲学家们告诫我们甚至要离开我们自己的祖国，因为旧的习性使我们分心，难以让我们开始养成一种新的习性，我们也不能忍受那些碰见我们的人那样说我们，“看啊，某某人正在进行哲学思考呢，尽管他是这种人或那种人”。因而医生也会把那些患慢性病的人送到一个具有不同气候的不同地区去，而那是妥当的。你会引入不同的习性吗？在其中，你可以整理你的思想，在它们中间磨炼自己。但是你没有这样做；你一离开教室就去看演出，去看格斗赛，去看训练场地，去看马戏，然后你又从那些地方回到这里，然后你又再次从这里回到那里，但始终是个原模原样的你。你未养成任何好的习性；你不会看重或注意到你的自我；你不会观察到：“我怎样去处理降临到我身上的外部表象呢？是以与自然一致的方式，还是反其道而行之？我对这些表象要做何反应？是按我应该的那样还是不应该的那样去反应？我宣称了那些处在道德领域之外的事物对我而言是无足轻重的吗？”如果你尚未达到这样一

种精神状态，如果你打算在未来的某时能够成为一个人物的话，那么就离弃你过去的习性，远离俗众吧。

17.关于天意

无论何时，当你批评天意时，你只要思虑一下就会认识到，发生的一切事情，都是与理性一致的。“是的”，你说？“然而，那坏人却活得更好。”在哪一方面更好呢？在钱方面；因为他阿谀奉承，不知羞耻，彻夜不眠，所以他在钱方面超过了你，又有什么好值得惊奇的呢？但是你朝其他方面看看，看看他是否在忠诚、谦和方面也超过你。因为你会发现事实并不是如此；事实是，在你占优势的方面，你会发现你是超过他的。所以我曾经问过正在抱怨菲洛斯特多古斯（Philostorgus）的好运的人，“你会不会愿意伴着苏拉（Sura）生活呢？”^[35]“绝不要有那么一天！”他说。那么，如果他因为出卖了一些东西，从而得到了一些东西，你为什么对他还要愤愤不平呢？你又怎么能够相信，那通过你所憎恨的方式得到他现在的东西的人，是有福的人呢？天意把更好的东西给更好的人，它这样做又有什么坏处呢？难道拥有谦让的禀性不是比拥有钱财更好吗？他赞同这一点。那么，人啊，如果你拥有了较好的部分，你还有什么愤愤不平的呢？我但愿你们其他人要将以下的真理时常挂在心头，并要随时应用这个真理：一个优胜者在他占优势的地方，总是比劣势者拥有的更为富足，这是一个自然法则；这样你就再也不会会有愤怨之心了。“但是我的妻子待我薄情寡义。”好吧，假如有人问起你这意味着什么，你就说：“我妻子待我薄情寡义。”“那么，没有其他更深层的意味了吗？”没有。“我父亲什么财产都没给我。”……^[36]但是在你的意识中，你把没有从你父亲那儿得到财产当作一种坏事，这种判断是错误的，是你自己把这种判断加到你父亲没有给你财产这件事事实上，难道你一定非得加上这种错误判断吗？因此，我们应该做的不是驱逐贫困，而只是要驱逐关于贫困的判断，那样我们就会安宁了。

18.我们不应该为任何消息所烦扰

每当有人告诉你一些扰人心神的事情，你都应该把如下的原则备在手边：不管是哪方面的消息，都从来不会落在自由意志的领域之内。有人能告诉你你的观点是错误的，或者你的欲求不对吗？——绝不可能。——但是他能告诉你某人死了。好吧，但那与你何干？某人在说你的坏话。好吧，但那与你何干？你的父亲正在预谋什么东西呢。准备对付谁呀？可以肯定的是，不会是针对你的自由意志，难道不是吗？他怎么能够做到这一点呢？他所能针对的不过是你那卑微的肉体，是你那些微不足道的财产罢了；而你是安全的，这些预谋并不是针对你的。但是法官宣判你渎神。法官不是宣判了苏格拉底同样的罪名吗？法官宣判你有罪，这当然并不是你应该操心的事情，难道不是吗？——是这样。——那么，你为什么还要去操心它呢？你的父亲有他做父亲的职责，如果没有能够履行这一职责，他就毁弃了他身上的父亲的品性，作为一个父亲，他应该怜爱他的后代，心中充满柔情。你不要让他因为这个原因而在其他事情上有所损失。因为一个人在一件事情上做错了，但却在另外的事情上受到伤害，这样的事情从来就没有发生过。另外，坚定地、恭谨地、不动情地保全你自己是你的职能。否则，你就毁弃了在你之中的儿子的品性，毁弃了那个充满恭谨的、有雅量的人了。那便会怎么样呢？那法官是不是就逍遥无事？不；他要冒的险可也不小。那么，你为什么还要惧怕他会做出什么判决呢？另外一个人的罪恶与你何干呢？你自己的坏是你做了错误的抗辩；你只需惕厉于此，至于别人的坏事，就像判决与否的职责是别人的一样，也是别人的。“某某恫吓你。”我吗？不。“他指责你。”怎么履行他自身的恰当职责，那是他本人应当操心的事。“他就要不公正地判决你了。”可怜的人啊！

19.俗众的立场是什么，哲学家的立场又如何？

哲学家与一个平常的俗人的首要区别在于：俗人会说，“我因我的儿女，我的兄弟，我的父亲而悲哀”；哲学家则不然，如果他迫不得已，他会说，“我悲哀”，稍停后，会接着说，“因我自身的缘故”。因为在自由意志领域之外没有任何事物能够阻碍或伤害到自由意志；惟有它自身能够做到这一点。如果我们也趋向于哲学家的方向，每当我们有所差池时，我们就会咎省自身，并且在心中牢记：除了判断，没有其他事物能够扰乱我们灵魂的安宁，或是让我们反复无常，这样的话，我以所有神的名义向你起誓，我们就是日有所进了。但事实上是，我们一开始便选择了一条截然不同的路。甚至我们尚在孩提时，如果我们撞上了某个东西，正打算号啕大哭之际，我们的看护者不会数落我们，反倒常去打那块石头。怎么，石头做了什么？难道因为你会做幼稚愚蠢的荒唐事，就应该让石头离开这条路？而且，当我们尚在孩提时，如果在沐浴起身后找不到东西吃，这时，我们的看护者从不会遏止我们的欲望，而是对厨子棍棒相加。人啊，我们不是让你做厨子的看护人，不是吗？而是让你做孩子的看护人；要你去纠正他，帮助他。否则，即使当我们已经成人了，我们看上去仍像个小孩子。因为一个没有音乐修养的人，在音乐方面就是一个孩童；一个文盲在文学上就是一个孩童；一个没有教养的人，在其生命中就是一个孩童。

20.从所有外部事物中都能获益是可能的

如果从我们的智性印象看，则几乎所有人都会赞同：好与坏是在我们自身之内，而非在外物之中的。没有人会把“这是白天”这样一个陈述称作好，把“这是黑夜”这样一个陈述称作坏，或把“三是四”这样一个陈述称作罪大恶极。那人们说的是什么呢？他们称知识是好的，称错误是坏的；从而甚至错误的东西也能生出好来，即生出“错误的东西是错误的”这样的知识来。那么，我们的生活也应该这样。健康是好，疾病是坏吗？人啊，不是的。怎么讲？为了一个好的目的而健康是好的，为了一个邪恶的目的而健康是坏的。——所以，即使从疾病中也可能获益，你的意思是这样吗？——怎么，我请求神做我的见证人，难道从死亡中获益是不可能的吗？怎么，难道从瘸腿中获益是不可能的吗？^[37]你认为米诺伊库斯（Menoeceus）^[38]没有从死中获益吗？——但愿那说这种话的人能获得米诺伊库斯同样的好。——嗨，人啊，难道米诺伊库斯不是以那种方式保持了他作为一个爱国者，保持了他作为一个高尚的人，一个忠诚的人，一个荣耀的人吗？假如他继续活下去的话，难道他不会丢失掉这一切吗？他不会走向反面吗？难道他不会变成一个懦夫，一个卑鄙的人，一个不忠的人，一个贪生怕死的人？现在，你还认为米诺伊库斯没有从死亡中获益吗？哦，不！但是，你不认为阿德门图斯的父亲通过那样卑贱地和悲惨地活着而获益甚多吗？怎么，难道他后来没死吗？我以众神的名义命令你，终止对物质事物的崇拜，首先，要终止把自己变成物的奴隶，其次，你不要因为对物的崇拜而成为那些能为你赢得物产也能拿走你的物产的人的奴隶。

那么，从这些事物中获益是否可能呢？——是的，可以从一切事物中获益。——甚至从那些辱骂我的人那里也能获益吗？——运动员的摔跤陪练对运动员有什么益处呢？当然有最大的益处。辱骂我的人也是一样，他其实在帮我准备参加比赛：他训练我的耐心，锻炼我的冷静，成就我的温和高尚。你说：不。但是那揪住我的脖颈儿的人，那使我的腰杆儿和肩膀变得健美的人帮助了我。当教练在说“用双手举起这个碾槌”的时候，他做的是对的。碾槌越重，我从这个动作中获得的益处也就越多；然而，如果一个人训练我达到一种不动心的状态，你能说他于我无益吗？你的态度意味着你不知道如何从人那里获益。你的邻人坏吗？就他而言是的，对于我而言他却是好的；他训练出了我的好脾气，我的节制。你的父亲坏吗？就他而言是的，然而对于我而言他却是好的。这是赫耳墨斯的魔棒。正如谚语所说：“触摸你想触摸的任何物什，它就会变成金子。”而且应该说，不管你会带来什么东西，我都能够将它变成好的。不管你带来的是疾病、死亡、贫困、辱骂，还是法庭上的死刑；所有这些，只要经赫耳墨斯的魔棒一触，就能将它变成是有益的。“你会如何对待死？”怎么，除了使死成为你的荣耀，除了让死成为一种机会，使你能通过你的行为展现出一个遵循自然意志的人是哪一种人，还能怎么

样呢？“你会如何对待疾病？”我会展示出疾病的本性，我会其中显得超凡出众，我会坚定、平静，我不会去讨好医生，我也不会祈求死掉。你还能找到其他东西吗？无论你给我什么，我都会把它变成幸福的，洋溢着快乐的，尊贵的，为人称羡的。

而你却不是这样说；你说的是：“担心，别染病；疾病是坏的。”就仿佛某人说：“当心，千万不要有‘三是四’的表象；这是坏的。”人啊，你所谓的“坏”是什么意思？如果我对于坏的东西有正确的观念，它怎么还能损害到我呢？它甚至不是还对我有益吗？那么，如果我对于贫困、疾病、没有公职有正确的观念的话，难道我还不满足吗？难道它们会于我无益吗？那么，你怎么还要让我到身外去寻求坏的东西和好的东西呢？

但是这又如何？这些话只能到此为止^[39]，没有人会把它们带回家；只要我们一离开这里，我们就要与我们的奴仆、邻人、那些嘲弄我们的人、那些讥笑我们的人进行斗争。我却祝福莱斯比乌斯（Lesbius）好运^[40]，因为每天他都让我意识到自己无知。

21.论那些不经意地开始演说职业的人

那些仅仅学习了一些原理的人，急切地想要一吐为快，就好像那些有着肠胃虚弱的人吐出他们的食物那样。首先要消化你的原则，然后你就肯定不会以这种方式把它们吐出来了。否则它们就只不过是些呕吐物、秽物和不宜吃的物什了。但是在你消化了这些原则之后，你就可以把因此而带来的你的主导原则的改变展示给我们看，就好像运动员们把他们的肩膀作为他们训练和进食的结果展示出来一样，就像那些已经掌握了技艺的人能够把他们的学习成果展示出来一样。建筑者们不会走上前来道，“听我发表关于建筑艺术的讲演”；而是与人签订一个房屋协议，然后建造起它，由此证明他拥有这项技艺。你自己也应该做类似的事情；作为一个人去吃，去喝，去装饰你自己，结婚，生子，积极做一个公民；忍受辱骂，宽容一个不讲道理的兄弟、父亲、邻人、旅伴。把你做这些事情的能力展示给我们，让我们看到你确实已经向哲学家学到了东西。不，你却说：“来听我发表我的评论。”去吧，去找那愿意听你大放厥词的人吧！“是的，但是我能无与伦比地向你阐明克吕西波的原理，我会分析他的语言，使它清晰无比；或许我还会加进一些安提帕特和阿基德姆斯（Archedemus）的活泼呢。”

然后，仅仅是因为这个，就要那些年轻人离开他们的祖国与他们的父母——到这儿来听你解释一些无关紧要的措辞，是吗？当他们回归故里的时候，难道他们不应该能够做到谦和忍耐、互相帮助，能够做到平静，做到灵魂安宁，能够拥有一些度过这人生旅程的储备？带着这些储备踏上人生旅程，他们就能从容忍受发生的一切，并从中获得荣耀。这些能力你自己都不曾拥有，你怎么能把它们教给他们呢？自打一开始，你除了在寻找诡辩的解决办法，在寻找包含了歧义前提的辩论的解决办法，在寻找通过询问而推出的三段论的解决办法；除了为这些殚精竭虑之外，你可曾做过任何事情？“但是某某能讲演，为什么我就不能？”奴隶啊，这些事情不是可以鲁莽从事的，也不是可以随随便便地做的：一个人做这些事情，他应该上了一定的年纪，过着某种特定的生活，并有神引导他。你说：不会吧。但是没有人会不首先向诸神献祭并祈求他们的保佑就驶出海港的，人们也不会胡乱地播种，除非他们先拜祭了得墨忒耳；一个人如果从事了像讲演这样伟大的事业，却没有诸神的协助，难道他那样做可靠吗？那些来向他请教的人们会是幸运的吗？人啊，你所做的除了使秘仪庸俗化之外，还有什么呢？你说：“在埃琉西斯（Eleusis）那儿有个神庙；看，我们这儿也有一个。那里有一个祭司；我也会做个祭司。那里有个使者；我也会指派一个。那儿有个火炬手；我也要有个火炬手。那儿有火炬；这儿也有。大家说的语言是相同的；这儿做的事情与那儿做的事情有什么区别呢？”最不虔敬的人啊，这当中没有区别吗？一个有益的行为，如果是在错误的地方和时间实施，它也会同样有帮助吗？不会的。所以一个人也应该这样来看待献祭和祈祷，

在初步的斋戒之后，他的意识要贯注于这样一个观念，即他就要举行圣仪，并且是一种古老的圣仪。唯其如此，秘仪才是有帮助的，唯其如此，我们才会有这样的印象，即所有这些事物都是古人为了教育的目的与改善我们生活的目的而创建的。但是你却将这些秘仪公诸海外并使之庸俗化，既不在适当的时间，又不在适当的地点，而且没有牺牲，没有斋戒；你也没有穿上一位祭司应该穿上的服饰，你的发式不得当，也没有绑上头箍，你既不具备那样的声音，也没有那样的年纪；你没有使你自己像一位祭司那样的纯洁，你只是捡了些他说的话，而后去背诵它。难道仅仅言语本身就具备一种神圣的力量吗？

一个人应该以一种不同的方式去着手这些事情；此事意义重大，充满神秘，它并不是一个偶然的礼物，也不是所有的来者都能承担的。而且，可能的情况是，甚至连智慧也不足以照顾年轻人之所需；一个人也应该有一种准备好的状态并且对这一任务要有一种特殊的适合，这是由宙斯赋予的，他还要有一种特定的体格，而首要的是神建议他占据这个职位。就像神感召苏格拉底担当起查问和驳斥人的职位，第欧根尼王气十足地指责人的职位，芝诺担当起教导人和制定学说的职位一样。尽管你除了药品之外，没有任何其他设备，而且这些药什么时候用，怎么用，你一无所知，你也从不烦心去学，但是你却要开个诊所。“看”，你说，“那个人有这些眼膏，我也有。”那么，你具备正确使用它们的能力吗？你究竟知不知道什么时候用，怎么用，用在什么人身上才是有益的呢？那么，你为什么要在最具重要性的事情上冒险呢？你为什么对此事如此不经意呢？你为什么要在着手从事一项完全不适合你的任务呢？把它留给那些有能力做它，并且能够出色地做好它的人吧。你不要因你自己的行为而列入使哲学蒙羞的队伍之中，不要成为那些贬损这一行业声誉的人之一。然而，如果你发现哲学原理饶有趣味，你就坐下来，独自一人在你的心里将它们反复咀嚼，但是绝不要称你自己为哲学家，也不要让其他任何人这样称呼你，而应该说：“他错了，因为我的欲求与从前没有两样，我的选择、我的赞同与从前也没有两样，一句话，我在对外部表象的运用上，与我从前的状态相比根本就没有改变。”要反复地这样想自己，反复地这样说自己，如果你想有正确地思想的话。如果你不想这样，那么你就继续冒险，做你现在在做的事情好了；因为这很适合你。

22.论作为一个犬儒主义者

爱比克泰德有一个熟人，看上去想要去当一个犬儒主义者。当那个人问爱比克泰德犬儒主义者应该是哪一种人，犬儒主义者这个身份的基本概念是什么时，爱比克泰德说道：在有空时我们会讨论这个问题。但是我现在能告诉你这些：即那着手于如此伟大的事业而未得到神首肯的人，是惹神生厌的，而这个人的愿望仅仅会使自己在公众面前蒙羞。因为在一个秩序井然的房子里，没有人会贸然地进来，自言自语地说，“我应该成为这间房子的管理者”；或者如果他这样做了，当这间大厦的主人回家，看见这个家伙高高在上，不可一世地发号施令时，必定会拖他出去，给他一顿暴打。所以在这个伟大的城市——这个世界——里也是一样；因为这儿也有一个大厦的主人，是他指派每个事物各自的位置。“你是太阳；你在环绕诸天运转当中能产生年与季节的变化，你能给作物以营养，让它们茁壮成长，你能刮风也能让风平息，你能恰如其分地温暖人的身体。你每天升起，绕太空旋转，带动那从最大到最小的所有物体的运转。你是一头小牛犊；当狮子来了，你就做你该做的事情；否则你就要受苦了。你是一头公牛；那就走上前去与它搏斗，因为这是你应该做的，这事适合你，而且你也能够做它。你能领导大军进攻特洛伊，那就去做阿伽门农。你能与赫克托决斗，那就去做阿基里斯。”但是如果瑟赛蒂兹走上前来发号施令，那么他或者是不可能得到这个权力，或者即便他得到了这个权力，也肯定会在众目睽睽之下使自己蒙羞。

所以，你是否也仔细想过这件事情？它并不是像你想象的那个样子。“事实上我甚至现在就穿着简陋的斗篷，到那时我也会穿上这样一件；我甚至现在就睡在硬床上，所以到那时我也会的；我会随身携带着一个小包与一个棍棒，我会开始到处流浪，向我遇到的那些人乞讨，斥责他们；如果我看到某人用黏剂除去多余的毛发，或者将头发梳理得奇异夺目，或者穿着鲜红的服装到处游荡，我会严厉地斥责他。”如果你把这事想象成就是这样，那你还是离它远一些吧；不要走近它，它绝不适合你。但是如果你对它的表象是正确的，而且你也不会看不起你自己，你要考虑一下你要承担的事业的重要性。

首先，在所有那些直接与你自身有关的事情方面，你必须有一个完全的改观，你的所为要完全区别于你现在的所为。你再也不能怨天尤人；你必须灭绝欲念，你必须把你的回避转向自由意志领域之内的事物，而且仅仅转向这些事物；你不能感到恼怒、怨恨、嫉妒、怜悯；没有女人在你的眼中是漂亮的，在你的眼中也没有了那些微不足道的名誉，没有了男宠，没有了小甜点。因为你应该知道这一点：其他人在做那些事情的时候，他们有他们的墙壁、房屋与黑暗做保护，他们有很多东西把自己隐藏起来。一个人关上他的门，在卧室的入口处设置个守卫：“如果有人来，告诉他‘他不在家，或他没空’。”但是犬儒主义者放弃

了所有这些防御物，他必须以自尊当作他的防御；否则，他在露天底下赤身露体便会使自己蒙羞了。他的自尊就是他的房屋，他的门，他卧室入口处的守卫，他的黑暗。因为他既不应该希望隐藏他自己的一切（否则他就迷失了，他就失去了在他之内的一个犬儒主义者的特质了，他就再也不是一个能在露天底下生活的人了，不再是一个自由的人了；他已经开始惧怕一些外部事物，他已经开始需要一些东西来隐藏他了），而且即使他希望隐藏，他也隐藏不了。因为他能找到什么地方把自己隐藏起来，他又怎样隐藏呢？如果我们所有人的指导者，这个施教者^[41]，碰巧被捉住了，他会承受怎样的苦难啊！那么，那个惧怕所有这些的人能继续全心全意地监督别人的行为举止吗？这不可能做到，这是不可能的事。

那么，首先，你必须清洁你的主导原则，你必须把以下所说当作你的生活计划：“从现在起，我的思想就是我工作的材料对象，就像木匠处理他的木材，鞋匠处理他的皮子；我的职责就是正确地运用我的表象。我的微不足道的肉体对我而言无足轻重；它的各个部分对我而言也无足轻重。死亡？不管是整体的还是部分的死亡，它想什么时候来临就什么时候来临吧。流放？任谁能把我驱逐到哪里去？他总不能把我逐出这个宇宙。不论我到哪里，哪儿都有太阳、月亮、星星、梦、预兆，有我与诸神的交谈。”

其次，真正的犬儒主义者在做好这样的思想准备后，不可能仅仅满足于此，他必定知晓他是被宙斯派下人间，部分的是作为一个信使，为的是向人们展现，在好与坏的问题上人们已经误入歧途，人们正向错误的地方去找寻好与坏的本质，而这本质的真正所在，他们却从来没有想到；部分的是作为一位侦察员，这是第欧根尼在凯罗尼亚

（Chaeroneia）战争之后被派到菲利普（Philip）去之前所说的话。^[42]因为一个犬儒主义者确实是一个侦察员，他要找出什么事物对人类是友好的，什么是有敌意的；所以他首先必须要准确地侦察，等到侦察回来之时，他必须道出真理，他绝不能为恐惧所驱，将那些本不是敌人的指认为敌人，也不能以任何其他方式被他的外部表象弄得心神迷乱或糊里糊涂。

因此，如果有机会的话，他要登上悲剧舞台，他必须能够提高他的嗓子，像苏格拉底那样地说：唉，人啊，你们急匆匆地要到哪里去呀？^[43]哦，可怜的人啊，你们要干什么呀？你们像瞎子似的脚步踉跄着到处乱窜。你们已经离开了真理之路，正在走上另一条路；你们想在错误的地方找寻宁静与幸福，可宁静与幸福根本就不在那里；当有人为你们指出它们的所在之处的时候，你们却不相信。你为什么要到外部去寻求宁静与幸福？它并不存在于肉体之中。如果你怀疑这一点，只要看看米隆（Myron）或奥菲琉斯（Ophellius）^[44]就够了。它也不存在于财富之中，如果你怀疑这一点，你只要看看科洛伊索斯（Croesus），看看现今的那些富人，看看他们的生命中充斥着众多悲伤就够了。它也不存在于公职之中。否则，那些曾两三度担任执政官的人就应该是幸福的人

啦，但他们并不是。在这个问题上我们要相信谁呢？相信你们这些从外部看待那些人的财产、被外观弄得眼花缭乱的人，还是相信他们自己呢？他们说些什么？当他们悲伤、呻吟，当他们想着他们的处境因为这些执政官的职位和他们的显赫名声而益加悲惨和危险的时候，听听他们说些什么。它也不存在于王权之中。否则尼禄就该是个幸福的人啦，萨达纳帕卢斯（Sardanapalus）也是一样。不，甚至阿伽门农也不是个幸福的人，尽管阿伽门农和萨达纳帕卢斯与尼禄比较起来要好得多；然而其他人还不是仍然对他的所作所为嗤之以鼻？

他额头的许多头发被他连根拔去。[45]

他自己说了什么呢？

我确实误入迷途了。[46]

他说。他接着说：

我被颠来颠去，我的心就要跳出我的胸膛。[47]

可怜的人啊，你状态不佳是怎么回事了？是因为你的财产吗？不，不是的；应该说你已经是金玉满堂。[48]是因为你的身体吗？不，不是的。那你是怎么了？原因在此：你忽视与损毁了在你内部的那个我们据以进行欲求、避免、选择和拒绝的东西。我们怎么忽视了它呢？它对于好的真正本质仍然一无所知，而这本来是它生来的目的；它对于“坏”的本质，对于什么是它本身所应有的，什么是与它无关的毫无概念。只要这些与它本身无关的事情中的某一件事出了点岔子，它就会说：“我真不幸，因为希腊人正处在危险之中。”[49]哦，可怜的主导原则，这唯一受到忽视和无人照顾的东西！“他们就要毁灭了，被特洛伊人屠杀。”但是如果特洛伊人不杀他们的话，他们无论如何都不会死吗？“不，但不会一下子全部死掉。”那么，这又有什么区别呢？因为如果死亡是一种坏，不管他们是突然间全部死掉，还是每次死一个，它同样的是一种坏。除了你那微不足道的肉体与你的灵魂分离，没有其他的事情会发生，不是吗？“没有其他事情。”如果希腊人毁灭了，那扇门就向你关上了吗？难道你就不会死？“我会死的。”那么，你为什么还要悲伤呢？“我，一个国王，一个掌握宙斯的节杖的人，真是不幸啊。”一个国王就像一个神一样，他不会变得不幸的。[50]那么，你是什么人呢？是一个真正的牧羊人！[51]因为当一只狼叼走了他们的一只羊时，牧羊人的悲痛就与你现时的一样；你统治着的这些人就是羊。但是你开始时为什么要到这儿来的？你的欲求并没有处于危险中，不是吗？你的回避，你的选择，你的拒绝，都不在危险中，对吗？“是的”，他回答道，“但是我的兄弟的品性脆弱的妻子被拐走了。”失去了一个品性脆弱的与不贞的妻子难道不是一件值得庆幸的事吗？“那么，难道我们就应该被特洛伊人轻视吗？”他们是谁，是明智的还是愚蠢的？如果他们是明智的，那你为什么还要与他们开战？如果他们是愚蠢的，那你又何必在意呢？

“那么，既然好并不存在于这些东西里面，好在哪里呢？告诉我们，信使先生与侦察员。”“它在你不期望它在的地方，它在你不希望找到的

地方。因为，如果你想寻找它的话，你就已经在你内心找到它了；你现在就不会在外面徘徊，你也不会寻求一些与你无关的事物，仿佛那是你的所有。把你的注意力转移到你自己身上吧，找出你所具有的那种预先把握住的概念。你以为‘好’是哪一类事物？恬静，幸福，没有束缚。嗨，难道你不以为它是某种天然的伟大的事物吗？某种珍贵的事物，某种没有伤害的事物吗？一个人应该到哪种生活内容（对象）中去寻求恬静和无拘无束？是到那种受奴役的事物中，还是到那种自由的事物中？”“到自由的事物中。”“那么，你所拥有的那微不足道的身体是自由的还是受奴役的？”“我不知道。”“你不知道它是发热、痛风、眼炎、痢疾、火、暴君、镣铐以及所有比它强大的事物的奴隶吗？”“是的，它是它们的仆人。”“那么，那属于身体的任何事物又怎么能够没有阻碍呢？那自然是无生命的，自然的是泥土的或黏土的事物怎么可能是伟大的或是珍贵的呢？那便怎么样呢？难道你没拥有一样自由的事物吗？”“也许什么也没有。”“那么谁能逼迫你赞同那对你来说是错误的事情？”“没有人能够做到。”“谁能逼迫你拒绝赞同那对你来说是正确的事情？”“没有人能够。”“那么，你可以看到，在你之中确实有天然的自由的事物。但是，你们当中有谁能够在没有首先获得什么是有益的，什么是不适合的印象的情况下，就去欲求，就去避免，就去选择，就去拒绝，就去准备，就去建议做某些事情吗？”“没有。”“因此，你确实拥有一些事情是不受束缚的和自由的。可怜的人啊，去完善这些事情，集中注意力在这些事情上面，到这里去寻求你的好。”

一个一无所有的人，一丝不挂，无家可归，满身污秽，没有奴隶，没有城邦，这样一个人怎么可能恬静地生活？你看，神已经派来了那样的人，他以实践显示了这种生活是可能的。“看我，”他说，“我就没有家，没有城邦，没有财产，没有奴隶；我睡在地上；我无妻无子，没有那可怜的统治者的宅邸，我所有的一切只是大地、天空和一顶简陋的斗篷。然而我缺少什么？难道我没有摆脱痛苦与恐惧？难道我不自由？你们当中有谁看见过我没有得到我所向往的，或者落入了我所要避免的？我什么时候怨天尤人过？我什么时候责怪过任何人？你们当中有谁看见过我愁容满面？我是怎样面对那些令你们提心吊胆和战战兢兢的人的呢？难道我不是把他们当成奴隶来面对吗？有谁在注视我的时候不是感觉到他正在注视着他的国王和他的主人呢？”

瞧，这些就是适宜一个犬儒主义者说的话，这就是他的品格特征和他的生活计划。但是你不以为然，说以为造就一个犬儒主义者的是一个为人不齿的小包袱、一根棍棒与一个大下颌；你给他的每样东西，他或者狼吞虎咽掉，或者贮藏起来；他毫不拐弯抹角地斥责他所遇到的人，他炫耀地裸露出他那自认健美的臂膀。你当真明白你打算从事的那样一个伟大事业的本质吗？你要先取一面镜子，看看你的臂膀，看看你的腰杆儿与大腿。人啊，你打算报名参加的是一场奥林匹亚赛，不是一些廉价的与可怜的竞赛之流。在奥林匹亚赛中，你不可能只是被人挫败，然后就离开赛场；你首先必须在整个文明世界的人眼中出丑，不仅是在雅典人面前出丑，或仅在斯巴达人和尼哥波利斯人面前出丑；其次，那些

随随便便地参加比赛的人必须遭到鞭打，在遭到鞭打之前，他还不得不忍受饥渴和灼烤，还得吞咽下大量的摔跤选手的沙粒。

你要更加仔细地想清楚这件事，认识你自己，询问神意，不要在没有神的授意下就去尝试这项任务。如果神是那样劝告你的，你要确定神究竟是希望你变得伟大，还是要你受到众多的鞭挞。因为后者也是揉进犬儒主义者生活模式中的一个愉快部分；他必须要像一头驴子似的遭受鞭挞，在他遭受鞭挞的时候，他要爱那鞭打他的人，就好像他自己是他们所有人的父亲或弟兄。但那不是你的路。如果有人鞭打你，你会站在大众当中高声吼道：“哦，恺撒，在你的和平统治之下我遭受了什么样的罪呀？让我们一起到总督那儿去。”但是对一个犬儒主义者而言，什么是恺撒？什么是总督？除了那把他送到这个世上来的神，即他所服务的宙斯，此外还有谁？他除了宙斯之外还向谁求告？难道他不是深信，不管他所遭受的是什么苦难，那都是宙斯在磨炼他吗？不，但是赫拉克勒斯在遭受尤里都斯（Eurystheus）的磨炼的时候，并没有认为自己是悲惨的，而是毫不犹豫地完成命令他做的每一件事情。然而这个家伙，当他在受到宙斯的培养与磨炼时，却准备大声呼喊与抱怨吗？他还是一个有资格携带第欧根尼的棍棒的人吗？当第欧根尼高烧躺着的时候，听听他对路人说的有什么，“道德败坏的可怜虫啊”，他说，“你不打算停下来吗？不，你打算长途跋涉去奥林匹亚，去观看那些毫无价值的运动员们的争斗；但是难道你不想看一个人与高热之间的争斗吗？”无疑，那种人会责怪神的：神把他送到这个世上来，只是为了虐待他！可是，与此相反，这个人却以他的痛苦而自豪，并且要求那些经过的人必须来观看他。怎么，他有什么要责怪神的？因为自己过的是一种美好的生活？他以什么罪名控告神？是神以一种更加辉煌的方式展现了他的美德了吗？听听第欧根尼关于贫困、死亡和苦难说了些什么；他是怎么样习惯于把他的幸福与伟大的国王^[52]的幸福相比的？更有甚者，他认为在他们之间根本就不能相比。因为在存在着纷扰、悲痛、恐惧、没有用处的欲求、不成功的避免、羡慕和嫉妒的地方，在存在着所有这些事物的地方，哪里还有幸福的容身之所？但是只要哪里有无价值的判断，哪里就必定会有所有这些激情的存在。

这个年轻人问爱比克泰德，当他病倒时，如果有个朋友请他到自己的家中去，以便他能够得到适当的照料，他作为一个犬儒主义者是否应该赞同前往呢？爱比克泰德答道：但是你到哪儿去为我找到一个犬儒主义者的朋友呢？因为那样一个人必定是另外一个犬儒主义者，这样一个人才够得上被一个犬儒主义者当作他的朋友。如果他打算被人相信配得上这份友谊，就像第欧根尼成为安提司底尼斯的朋友，克拉底

（Crates）成为第欧根尼的朋友一样，那他就必须得与他分享他的节杖^[53]与王国，做他的一个有价值的侍奉者。或者你认为如果一个人走上前迎接这个犬儒主义者，他就是这个犬儒主义者的朋友了，然后这个犬儒主义者就会认为这个人配得上在家中接待自己吗？所以，如果那就是你心里所想的，你最好四处找找，找个不错的垃圾堆，躺在上面发烧去，找一个可以避风的所在，以免你冻得全身冰凉。但是你给我这样一

个印象，你想要到某人家里去待一会儿，去好好补充一下。那么，你为什么还要着手那样一个伟大的事业呢？

但是，这个年轻人说，一个犬儒主义者会把婚姻与儿女作为最重要的事务承担下来吗？——如果，爱比克泰德答道，你给我一个由明智人组成的城邦，这很可能没有人会轻率地去当一个犬儒主义者。因为他承担这种职业是为了谁的利益？然而，如果我们假设他确实那样去做了，那也不会有什么东西阻止他结婚生子；因为他的妻子会是另一个像他那样的人，他的岳父也会是那样，他的孩子们也会以同样的方式被抚养大。但是目前的事物秩序就像是一个战场，在这样的情况下，也许这个犬儒主义者还是应该免于纷扰，全心地投入到对神的侍奉中去，自由地在人群中四处走动，不被束缚于人的私人事务之中，也不卷入那些他不能违反的和保持他作为一个美好高贵的人的角色。相反，如果他遵守这些关系，可能就破坏了他作为一个信使、一个侦察员、一个诸神的使者的角色了。因为你看，他必须向他的岳父尽一定的义务，还要向他妻子的其他亲戚、向他妻子本人尽一定的义务；最后，还得在家中充当保姆，为他们提供一切。长话短说，他必得备个水壶为婴儿烧好热水，以供婴儿在洗澡盆中洗浴之用；当他妻子有了孩子之后，他还得为她备上毛织品、油、小床、杯子（坛坛罐罐变得越来越多了）；更不用说他的其他的事情，和其他让他分心的事了。请问：那个有暇照顾公众利益的国王现在到哪儿去了？

那掌管人民与许多事情的人必得警醒。[54]

国王的职责就在于照看其他人——照看那些已经结婚的人；那些已经生子的人；谁待他妻子好，谁待他妻子差；谁在争吵；哪一个家庭稳定，哪一个家庭不稳定。他像一个医生那样来回巡视，为人把脉：“你发烧，你头痛，你痛风。你必须禁食，你必须吃，你不得再洗澡；你需要开刀，你需要烧灼。”但是束缚于日常生活责任的人还怎么抽空去做这些事情呢？嘿，难道他不得为小孩子们配备小斗篷吗？难道他不得带上他们的小书写板，书写用具，和小本子，把他们送到学校老师那儿去吗；而且，另外，还得为他们配备小床？因为小孩不可能一出娘胎就成为犬儒主义者。如果他做不到所有这些，倒不如在他们刚一出生时就遗弃他们，也好似以这种方式去杀死他们。请看，注意我们把犬儒主义者赶入了什么窘境，我们怎么从他那里取走他的王国。——是的，但是克拉底结婚了。——你所提到的是一个源于强烈的爱的特例，你在假定这样一位妻子，她本人就是另外一个克拉底。但是我们的探究是关于特例之外的普通婚姻，从这个角度看，在目前的情况下，我们发现婚姻对于一个犬儒主义者而言并不具备头等重要性。

那么，这个年轻人说，犬儒主义者如何仍能维持社会的运转呢？——以神的名义，请问，是谁对人类的贡献更大呢？是那些把两三个有着丑陋鼻子的小孩带到这个世界上来以取代他们位置的人，还是那些尽其所能对整个人类实施监督的人呢？这些人观察人类在做什么，他们怎样度过他们的一生，他们关心的是什么，以及他们不尽责地忽视了什

么。难道所有那些留给底比斯人子嗣的人对底比斯人的贡献，比没留下后代就死去的伊帕米农达（Epaminondas）更大吗？难道生了五十个无赖儿子的普里安姆，或者达那俄斯（Danaus），或者伊奥勒斯（Aeolus）对于公共福利的贡献比荷马的贡献更大吗？高级军事指挥官的职务或写书的工作会阻碍一个人结婚生子，难道说这个人用自己的无子嗣什么也没换来？难道犬儒主义者的王者身份不应当被认为是一种合理的补偿吗？我们感知不到第欧根尼的伟大，对他的品质没有一个完全的概念，却念念不忘目前这个行当的代表们，这些“桌边的狗，门前的守卫们”^[55]，他们根本不遵循导师的教导，确实的，除了在公众场合放屁之外，他们没有任何事情上遵循导师的教导，难道不是这样吗？否则，像你刚提出的那几点将绝不会扰乱我们，我们也绝不会对于为什么一个犬儒主义者从不结婚或生子感到惊奇。人啊，犬儒主义者把所有人变成了他的孩子，把他们当中的男人当成儿子，把他们当中的女人当成女儿；他以那样一种心境走近他们所有的人，照顾他们所有的人。或许你以为他是因为闲极无聊才去谴责他所遇到的人吗？他是作为一位父亲去做这件事的，他是作为一位兄弟，作为那宙斯——我们所有人的父亲——的仆人去做了这件事的。

如果你愿意，你也可以问我犬儒主义者是否会积极参与政治。你这个傻子，你想寻找比他现在所从事的更高尚的政治吗？或者你想让雅典的某个人走上前来发表关于收益与岁入的演说，而他其实是个应该与所有的人，雅典人，科林斯人，罗马人，谈论关于幸福与不幸、成功与失败、奴役与自由的问题，而不是关于岁入、收益、和平、战争的问题的人？当一个人在从事那样一种高贵的政治的时候，你还要问我他是否要从政的问题吗？你也可以问我：他是否会参加公职。我将再次告诉你：蠢人，与他现在所担任的职务比较起来，他还能担任什么更高贵的职务吗？

然而那样一个人也需要一定的体质，因为如果一个肺病患者走上前来，弱不禁风，面色苍白，他的见证就不再带有同样的分量了。因为他绝不能仅仅通过展示一下他的灵魂的性质来向俗众证明，没有他们所崇拜的东西的帮衬也可以做一个美好而高贵的人；而且他还必须通过他的身体状况展示出，他的在露天底下的朴实而简单的生活方式甚至也不会伤害到他的身体，“看”，他说，“我与我的身体都是我的论点的真理性的见证。”那就是第欧根尼的方式，因为他过去常常容光焕发地四处走动，通过他的身体的外表吸引众人的注意。但是一个引发路人怜悯的犬儒主义者却会被当成是个乞丐；任何人都转身离去，任何人都会因他而生气。不，他不应该外表上脏兮兮的，以免因此而把人吓跑；即使他的贫困也应该是干净的和富于吸引力的。

而且，犬儒主义者应该拥有丰富的自然魅力和敏捷的才智——否则他就仅仅是在装可怜相，此外什么也不是了——以便能够欣然地与得体地面对发生的一切；就像第欧根尼那样，当某个人说：“你就是那个不信诸神的存在第欧根尼吗？”他回敬那个人说：“那怎么可能？我就把你

认成是诸神憎恨的人！”或者再次的，当第欧根尼在睡觉的时候，亚历山大站到他身旁说：

整晚昏睡的人不适合做个给人忠告的人，

第欧根尼尚在半睡半醒之间，就开口答道：

一个肩负全军重任、有众多事情要关心处理的人。^[56]

但是首先，犬儒主义者的主导原则应该要比太阳还要皎洁；否则，他无疑必是一个赌徒和一个没有原则的人，因为他责难其他人，而自己却总是陷入某些坏事。看看这意味着什么吧。对于这个世上的国王与僭主而言，他们的警卫军与他们的军队可以用来提供他们责难某些人的特权，警卫与军队就是他们惩罚那些犯错的人的权力，而不管他们本人是多么的罪大恶极；然而对于犬儒主义者而言，是他的良心而不是他的军队和他的警卫授予了他这个权力。当他明白了他在看守着人民，在为他们的利益而辛劳；当他明白了他在纯洁中入睡，在他清醒时他会比以前更加纯洁；当他明白了他所想的一切就是做诸神的朋友与仆人，就是做一个分担宙斯的统治管理的人；当他明白了他要把这行诗句常备手边：

你引领我前行吧，哦，宙斯，哦，命运。

当他明白了“如果这是众神所高兴的，那就让它那样吧”。^[57]

当他明白了这一切之后，他为什么不应该有勇气直率地对他自己的兄弟说，直率地对他的孩子说，一句话，直率地对他的亲属说？

那就是为什么一个在这种精神状态中的人不是一个爱管别人闲事的人；因为在他监督别人的行动的时候，他并非在干涉别人的事情，而是在关心自己的任务。否则，当一个将军照看、检阅、监督他的军队，惩罚那些犯了违反纪律之罪的人的时候，你去叫将军是个“爱管闲事的人”吧。但是如果你在您的臂弯下藏着一小块甜点的时候却去责备其他人，我会对你说：难道你不会走到一个角落去吃光你偷来的东西吗？别人的事情与你有什么关系？怎么，你是谁呀？你是牛群里的公牛，还是蜂巢里的蜂王？把你的领导地位的标志性特征展示给我看，就像自然赋予蜂王的领导地位以标志性特征一样。但是如果你是一只公蜂却要求获得对群蜂的统治权，你不认为你的同胞会推翻你，就像蜂群对待公蜂那样吗？

犬儒主义者必须具有高度的忍耐精神，以至于普通人会认为他全无感觉，认为他是一块石头；没有人会斥责他，没有人会鞭打他，没有人会侮辱他；他会把他自己的身体供任何人随意使用。因为他牢记在心的是，低下的东西在低下的领域中必然会被那里的优胜者所打败。他的身体比大众的身体差——那么，这个体力上的弱者在体力上弱于身强力壮的人。因此，他从不参加他会被打败的那些比赛，他所做的却是立即放弃那个不是他的东西；他不会将奴性的东西声称为己有。但是在自由意志的王国里，在他使用感觉表象的领域内，在那儿你将会看到他有那

么多的眼睛，以至于你会说，与他相比，百眼巨人阿戈斯也是盲人。你在那儿根本看不到轻率的赞同，鲁莽的选择，无用的欲求，不成功的回避，不完善的目的，吹毛求疵，自轻自贱或嫉妒。他的全部注意力与精力都集中在此；至于说到其他事情，他就会仰天躺着呼呼大睡了；他处于完全的平静之中。那里既不会有偷窃他的自由意志的窃贼，也不会有统治他的自由意志的暴君。但是说他的身体？那当然会有。涉及他的微不足道的财产呢？那当然有；涉及他的公职与荣誉呢？当然有，可是难道他会注意这些事情吗？所以，当有人想依靠这些事情恐吓他时，他会说：“去，找小孩去；小孩子们会被面具吓倒；但是我知道它们是泥巴做的，里面空无一物。”

这些就是你正在思考的事情的本质。因此，以神的名义，我命令你，推迟你的决定，首先看看你的天赋。因为你要看赫克托对安德洛玛赫说了些什么。“去吧”，他说，

还是回房间去纺织去吧，

但是战争是男人的事情，

是所有男人的事，尤其是我的事。^[58]

所以，他不仅认识到他自己的特殊天赋，且认识到了她的无能。

23. 答那些为了炫耀的目的而讨论和阅读的人

首先，你要告诉你自己，你想要成为哪一种人；然后再去着手做你要做的事情。因为我们看到，实际上其他的事情都是这样的。运动员们首先要决定他想成为哪种运动员，然后才能据此而行动。如果一个人想成为长跑运动员，他就要适当地节食，步行，按摩与锻炼；如果他想要成为短跑选手，那这些训练项目就都不一样了；如果他想参加五项全能运动的比赛，那么训练就更加不一样了。在技艺方面也是如此。如果你想成为木匠，你就要进行如此这般的锻炼；如果你想成为铁匠，你就要进行另外的锻炼了。因为我们做任何事，只要不依照一定的标准，就会是任意胡来。但如果依照了错误的标准，我们就会一败涂地。此外，有两个标准可以遵循，一个是一般的；另外一个是个体的。首先，我必须作为一个人而行动，这包括什么呢？既不要作为一头绵羊而行动，因为绵羊温顺但没有固定目标；也不要像野兽，因为它四处破坏。个体的标准与每人的职业与自由意志对应。一个弹琴的人要作为弹琴的人而行动，木匠要作为木匠，哲学家要作为哲学家，修辞学家要作为修辞学家而行动。所以，当你说，“当我演讲的时候，你要来听”，首先要注意你不是在无目的地随意行动。然后，如果你发现你确实在使用一个判断标准，要留意这标准正确与否。你要问：你希望为别人做好事还是受人称赞呢？立即你就会得到答案，“我干什么要关心大众的称赞呢”？那是一个极好的答案。一个音乐家，就他作为音乐家而论，并不能从大众那里得到他想要的东西，几何学家也不能。那么，你是希望做好事？为了什么目的？请回答我们，好让我们也可以奔赴你的演讲厅。一个人如果自己并没有获得“好”（善），他能对别人“好”（善）吗？这就像一个不是木匠的人在木匠活上无法帮助别人，一个不是鞋匠的人在鞋匠活上无法帮助别人一样。

那么，你希望知道你是否获得了“好”（善）吗？自己去判断，哲学家。欲求允诺了什么？不会得不到想得到的。回避允诺了什么？不会陷入我们要避免的。好，我们实现了它们的允诺吗？告诉我真相；但是如果你撒谎，我会对你说：“前几天，当你的听众相当平静地坐在一起，没有为你大声地喝彩时，你情绪低落走出大厅。在前几天，当你得到大家的喝彩，你四处走动，询问每个人，‘你认为我怎么样？’我以我的生命起誓，先生，真是好得不可思议。”那一段我读得怎么样？”哪一段？”就是我描述潘神和宁芙的地方？”太妙了。”在所有这些之后你还来告诉我你在欲求与回避方面是遵循自然的吗？去；去找别人相信你的吧！就在前几天，你不是违心地赞美某某吗？你不是奉承了某某，那个元老院议员吗？你想你的孩子们也成为像他那样的人吗？——绝对不是！——那你为什么要赞美和奉承他呢？——他是个极有天赋的年轻

人，而且喜欢听讲演。——你是怎么知道的？——他是我的一位崇拜者。——你自己说出了证据！

你到底想什么？难道不就是这同一伙人在私下里蔑视你吗？因此，当一个自知其从未想过或做过任何好事的人，发现一个哲学家告诉他说，“你是一个天才，完完全全而纯洁无染”，你认为这个人会对自己说什么？当然只能是：“这人是不是想在什么事上利用我？”否则你告诉我；他展示了什么天才的杰作？看，他一直以来都与你在一起，听你的演讲，受你的教导。他平静下来了吗？他转向自身了吗？他意识到了自己所处的坏的境况吗？他把自负抛在了一边吗？他在寻找会教导他的人吗？——他在寻找，这个人说。——他在寻找那教他应该如何生活的人吗？不，傻瓜，他寻找的只不过是能教他应该如何演说的人；因为那就是他为什么甚至连你也敬重的原因。听他说，听他说些什么。“这个家伙有一种最精美的演说技巧；这比狄奥（Dio）^[59]的风格还要精美得多。”那是完全不一样的。因为他没有说：“这个人是谦和可敬的、诚信的和宁静的。”即使他说了，我也会回答道：“既然这个人是诚信的，那么你对一个诚信的人的定义是什么？”如果他答不上来，我会加上说：“首先要知道你想说什么，而后再说。”

那么，当你处于这样一种尴尬状态——一边渴望有人赞扬你，一边数着你的听众的人数，这时你的愿望还会是助人吗？“今天我有多得多的听众。”“是的，确实是这样，有许多的听众。”“有五百人，我想。”“胡说，肯定有一千人。”“狄奥从来没有过这么多的听众。”“你怎么能指望他有？”“是啊，听众们能机敏地抓住要点。”“优美！甚至能够打动一块石头。”这就是你这个哲学家说的话，这就是一个想帮助别人的人的感受！这里有个听从理性的人，他把别人对苏格拉底的解说当作苏格拉底的东西去读，而不是当作来自里西亚斯（Lysias）或伊苏格拉底（Isocrates）的解说来读！“我曾经考虑用哪些论证’——不，应该说是‘曾经考虑用哪个论证’——这个形式比那个形式更顺畅！”^[60]你一直以来读这部著作就像你听歌一样，不是吗？因为，如果你是以正确的方式读了它，你就不会在那些问题上流连忘返，而相反会关注这种问题：“阿尼图斯和梅莱图斯可以杀我，但却不能伤害我”^[61]；以及“我一直就是那种不注意自己的事情的人，我只留心那些经过反思之后我认为是最好的论点”^[62]。因为那个原因，谁曾听到苏格拉底说，“我懂得某样东西，我教给你”？相反，他总是把一个人送到这儿，把另一个人送到那儿。^[63]因此人们过去总是拜访苏格拉底，请他把他们介绍给哲学家们，而他过去也常常是带着他们到处奔走，为他们做介绍。但是你却以为他带着他们走的时候会：“今天来听我在夸得拉度斯（Quadratus）家发表一场演说。”

我为什么应该听你的？你是想向我展示你组合词语的巧妙的方式吗？伙计，你确实很巧妙地把它们组合在了一起；但那对你又有什么好处呢？“称赞我吧。”你所说的“称赞”是什么意思？“大声地向我呼喊，‘精彩极了！’或‘绝妙啊！’”好，我会说的。但是如果在哲学家看来，

称赞是好的事物之一，我能给你什么称赞呢？如果正确地说话是一样好事情，你教我吧，然后我会称赞你。然后又怎么样呢？一个人听到那样的称赞不应该感到快乐吗？当然不是。虽然我确实能在聆听琴乐中获得快乐；但我当然不会因为那个原因就一定要站在那里自弹自唱，不是吗？听，苏格拉底说了什么？“这对我而言是不适合的，雅典人啊，在我这样的年纪还像小青年那样站在你们面前，编织着巧妙的辞令。”^[64]“像小青年。”他说。这当然只是一些精致的小伎俩：挑选一些琐碎的词语而后把它们组合在一起，走上前优美地朗读与背诵，然后在演讲途中大声地说：“这里没有多少人能够听懂，我发誓！”

哲学家会邀请人们听他讲演吗？——事实毋宁是这样，就像太阳把它的支持物吸过来一样^[65]，哲学家也会把那些想从他那儿获益的人吸到他身边来吗？哪一位医生曾经邀请过病人来接受治疗呢？尽管有人告诉我如今罗马的医生也做广告；然而，在我住那儿的时候可都是病人上门拜访他们的。“我邀请你来听我讲。你正处于困境，你所关心的事情恰恰不是你该关心的，你不知道好与坏，你不幸而可怜。”那确实是一个美好的邀请！但是如果这个哲学家的讲演不能产生这样的效果，这一讲演和哲学家本人就都会是死气沉沉的。鲁福斯过去常常讲：“如果你除了夸奖我，没有别的更好的事可做了，那么我所讲的就是徒劳无益的了。”他讲话的那种方式使得我们在座的每个人会以为有人已经去把我们的缺点告诉鲁福斯了；因为他对人们事实上的所作所为把握得是那样的准确，他摆在每个人面前的那个人的弱点是那样的生动。

哲学家的讲堂是一所医院；你不应该乐滋滋地从那儿走出来，而应该苦恼地从那儿走出来。因为你来的时候是不健康的；这个人肩关节脱臼，另一个人有脓疮，还有人有痲管，有人患头痛。难道我坐下来向你背诵精美的小概念和巧妙的小格言，以至于出去的人满口称颂，可是这个人的肩膀仍然与他来时一样，另一个人的头还是处在同样的状态，有痲管的还是有痲管，有脓疮的还是有脓疮？那些年轻人从家乡远道而来，远离他们的父母亲友和产业，就是为了在你背诵你那巧妙的格言的时候喊叫“精彩”吗？这就是苏格拉底过去所做的事情吗？或者是芝诺？还是克里安西斯？

好！但是不是有像正确的告诫方式这样的东西吗？当然，谁会否定那个呢？就像这儿有驳斥的正确方式，有教育的正确方式一样。那么，有谁曾经提到过与这些方式并列的第四种方式，炫耀的方式呢？怎么，什么是告诫的方式？是那种向个人且向大众展示他们在其中挣扎交战的矛盾状态的能力，是展示他们怎样没有专注于他们真正想要的事情的能力。因为他们想找寻有助于幸福的事情，但是他们却到错误的地方去找寻它们。为了完成这一工作，难道就必须放上一千条凳子，邀请听众，而你则穿上别致的斗篷，或精致的披风，登上讲坛，勾勒出一幅用语言绘制的阿基里斯如何死亡的画面吗？向诸神发誓，我恳请你，不要再尽你所能地去损毁那原本高尚的词语与行为了！当告诫者向他的听众阐明他需要他们时^[66]，这就是最为有效的告诫方式。或者你告诉我，曾经

有谁在听你读了一篇讲辞或者做了一次讲演之后，本人感到深深的震撼，或者意识到了他所处的状态，或者在走出来的时候说，“这个哲学家深深地打动了；我再也不能像这样行为了”？相反，如果你给了他一个非同寻常的美妙印象，他不是对他的同伴说，“那一段关于薛西斯（Xerxes）的措辞确实精美”吗；而另外一个人不是回答道，“不，我更喜欢关于温泉关战役那一段”吗^[67]？难道这就是听一位哲学家讲演的结果吗？

24. 我们不应该渴求不在我们控制之下的事物

不要让另一个人的与自然相违背的东西成为你的坏事；因为你生来不是陪同别人一起丢脸，也不是分担他们的不幸，而是要分享他们的好运的。然而，如果某人不幸，要记住：他的不幸是他自己的事。因为神是让更多人幸福与安宁的。为了这个目的，神把幸福与安宁的手段给予了他们，有一些东西神是作为每个人自己的东西给予他的，而另外一些东西则不是作为他自己的东西给予他的。那些会受到阻碍、剥夺与强制的事物就不是一个人自己的事物，而那些不受阻碍的事物就是他自己的事物。神将好与坏的真正本质放置于人自己的拥有物之内，这对于那像父亲一样监督和保护我们的神而言是合宜的。“但是我刚刚与某人分离，他感到悲痛不已。”是的，但是他为什么要把别人的东西当作他自己的呢？怎么，当他因见到你感到很高兴的时候，难道他没有想到你是一个凡人，很可能会出去远游的吗？因此他是在为自己的愚蠢付出代价。但是你为什么也要悲哀，你是为了什么目的呢？或者你也忘记了去研究这件事，而是像个无用的妇人一样喜欢什么就享受什么——你的环境，你的熟人，你的生活方式，好像你可以永远地享受它们似的？而现在你因为再也看不到同样的人，不再在同样的地方过你的生活，你便坐下来哀哭不已。你比乌鸦更悲惨，这完全是你应得的。乌鸦能够飞到任何它想去的地方，更换它们的巢穴，越过海洋，不会为了它们的第一个家而悲鸣与想望。——是的，但是因为它们是无理性的动物，所以它们才会这样觉得。——那么，难道神给我们理性就是为了带给我们不幸与悲哀，以至于我们要在悲惨与哀号中度过一生？或者所有人都应该是不死的，没有人会离开家，我们就像植物一样的扎根在地里一动不动？如果我们的熟人当中有谁离开家，我们就要坐下哭号，然后，如果他回来了，我们就像孩子似的跳着拍手？

难道我们最后不要远离众人，回忆我们从哲学家们那里学到的东西？——确实，如果我们不像听巫术士的话那样地听他们的话——他们说这个世界是一个国家，形成这个世界的原初物质是唯一的；有一种周期性的变化必然会发生，一种事物会变成另一种事物，有些事物必须被分解，另一些事物必定会生成，一些事物（地方）不动而另一些事物（地方）却要被移动。而且，所有的事物（地方）都遍布着友人，首先是诸神，然后是人；人本性上就被制造地要彼此成就一个家庭；有些人要彼此待在一起，而其他的人就要彼此分离，尽管我们应当因那些与我们居住在一起的人而快乐，我们绝不能因那些与我们分离的人而悲伤。人除了本性上是高智慧的、能够轻视所有处于他的自由意志领域之外的事物，还拥有另一个禀赋，即，他可以不必固定在土地里，他能够一会儿到这个地方，一会儿到那个地方，有时因为一定境况的压力，有时则

仅仅是因为要长见识。

比如这种命运就曾降临在奥德赛的头上：

他见过许多人的城镇，也了解他们的心性。^[68]

甚至在他的时代之前，赫拉克勒斯就穿越了整个有居民的地区，看到了人类的合法行为，也看到了人类的不法行为。^[69]

赫拉克勒斯驱赶不法行为，把它从这个世界清除出去，然后把合法行为引进来。然而你认为他在底比斯有多少朋友，在阿戈斯有多少朋友，在雅典有多少朋友，在这次巡回中他又交了多少新朋友？只要看看在他认为合适的时候，他甚至就会与人成婚，生子，然后又抛弃他的子女，既不为他们悲哀也不想念他们，仿佛让他们变成了孤儿似的。因为他知道，没有人是孤儿，所有的人都有个永远的和不变的父亲照顾他们，对他而言，这不仅仅是他听来的一个故事，即宙斯是人类的父亲，因为他总是认为神是他自己的父亲，他也是这样称呼神的，他做的一切都是依赖神的。因此在任何地方他都有能力幸福地生活。但是要将幸福与对不存在的事物的渴求统一起来是不可能的。因为幸福必须是已经拥有了它向往的一切事物；幸福必定就像一个满足的人：他不可能感到干渴与饥饿。——可是，奥德赛不是感到对他妻子的渴念而坐在石头上哭泣吗？^[70]——你把荷马和他的故事当作一切事情的权威吗？如果奥德赛真的哭泣的话，他除了是个可怜人之外还能是什么呢？但是一个那么美好高贵的人是可怜的吗？实在的，如果宙斯没有照管好他自己的子民，没有让他们像他那样，即是幸福的，那他管理这个宇宙就是不“好”（善）了。不，想象那样一种可能性乃是不法和邪恶的。但是如果奥德赛真的流泪和悲叹了，那么他就不是一个好的人了。一个不知自己是谁的人能是好的吗？如果他忘记了那些有生成的事物是易毁灭的，如果他忘记了一个人不可能总是与另一个人在一起，这样的人怎么会知道自己是谁呢？那便会怎么样呢？去奢求不可能的事物是奴性的和愚蠢的；一个以唯一可由他支配的武器，即他本人的判断，去与神对抗的人，他的行为就像一个宇宙中的异乡人的行为。

但是我的母亲会因见不到我而悲伤。——是的，但是她为什么没有理解哲学家们这些话的意思呢？我不是说你不应该尽量不使她悲伤，而是说一个人不应该不惜一切代价地去向往不是他本人的东西。既然另一个人的悲伤与我无关，惟有我自己的悲伤才涉及我。因此，我将不惜一切代价结束与我自己有关的悲伤，因为这是在我的控制之下的：事关另一个人的悲伤，我会尽我所能地阻止它，但是我不惜一切。否则我就是与神相对抗了，我就是将我自己放在与宙斯相对立的地位，我是在阻挠神安排的宇宙秩序。对神发动的战争与对神的违抗的代价不仅要我的“孩子们的孩子们”^[71]来付，而且还要我自己来付，要日日夜夜地付，因为我会从梦中惊醒，心神不宁，因每一条消息而战栗不安，我的精神上的宁静就会依赖信件而不是我自己了。有人从罗马来到这里。“但愿没带来什么坏消息才好！”如果你不在那儿，那个地方怎么可能发生对你而言的任何坏事情呢？有人从希腊来到这里。“但愿没带来什么坏消息

才好！”这样，对你而言，每个地方的事情都可能导致你的不幸。难道对你来说你所在的地方的不幸还不够吗？难道你还必须由于海外的消息而不幸吗？惟有以这种方式，有关你的事情才是安全的吗？——是啊，万一我在那儿的朋友死了怎么办？——怎么，除了那终有一死的人死了，还有什么其他的事情吗？你又怎么能希望你自己活到高龄，同时却不会看到你所爱的人的死亡呢？你不知道在一段长长的时间内必定会有许多事情发生吗？某个人必定会发烧，另一个人必定会遭遇强盗，第三个人必定会处于一个暴君的统治之下。因为那就是我们周遭的情势特征，那就是我们的同伴们的特征；冷、热和不适当的食物，陆地上与海洋上的旅行，还有大风与形形色色的灾难；这些周遭的情势毁灭这个人，流放那个人，把另一个人送上高位，又把另一个人送上战场。因此，坐下来，为每一件这样的事情烦恼，悲伤，不幸，可怜吧，你依靠的是你之外的其他事物，而且不是一件或两件，而是依靠成千上万件。

那就是你跟随哲学家听来的东西吗？那就是你学到的东西吗？你难道不知道生活就是一场战争？这个人必须执勤，另一个人必须出去巡逻，又一个人则必须出去战斗。所有人都待在同一个地方是不可能的，这样也不会是更好的。但是你却忽略了执行指挥官分派给你的任务；当繁重的任务分配给你时，你抱怨连天；你不知道你的行为正在带坏部队；因为，如果他们都效仿你，那就没有人会去挖壕沟，没有人会去建防护栏，或者是守夜，或者是冒着生命危险去战斗，他们就显得是无用的士兵了。还有，如果你做了一名船上的水手，你就守住一个岗位，坚守在那里！如果你不得不爬桅杆，你不愿意；如果你不得不跑到船首去，你不愿意！哪一位船长会容忍你呢？他不会把你像一件垃圾似的扔出船外吗？你不过是个讨厌鬼，一个其他水手的坏榜样罢了。在这个世界上也是如此；每个人的生命都是一种战争，而且是一场漫长而复杂的斗争。你必须得保持着一个士兵的特性，你的每一个行动都要经过最高指挥官的首肯，如果可能的话，你还应该推断神的期望。因为在这位最高指挥官与一个普通人之间不能比较，不管是他的能力方面，还是在他的品性杰出这方面。你已经在一个帝国城邦被授予了一个职位，而不是在什么卑微的地方；你也不是一个暂时的，而是一个终身的元老。难道你不知道处在那样一个职位的人只能在他自己的家庭事务上分一点点心，而他大部分的时间都必须离开家庭，或者是指挥别人，或者是受别人指挥，或者是担任公职，或者是服役战场，或者是担任法官？你想固定在同一地点，就像植物一样地生根不动吗？——是的，那挺快乐的。——为什么要否定这一点呢？但是汤也是令人快乐的，一个美女也让人感到快乐。那些把快乐当作目的的人还说了些什么其他的呢？

难道你没有意识到你刚才所说的话是哪种人的话吗？那种人是伊壁鸠鲁主义者与流氓无赖吗？然而，在做着那种人的行为和主张他们的观点时，你却向我们吟诵芝诺与苏格拉底的话？难道你不愿意把这些异己的外衣扔得远远的，既然它们根本不适合你？或者，这些家伙所向往的无非是无拘无束地睡个觉，他们起床之后懒洋洋地打个哈欠，然后洗脸；而后写点和读点他们想写想读的，然后胡言乱语一些这样那样的事

情，不管说的是什么，总是为了朋友们的喝彩；然后出去散会儿步，散步之后洗个澡；然后吃饭，休息，然后躺在那种人所喜欢的床上睡觉——我用得着说这些吗？你自己能推想出那是怎样的。

嗨，你现在也告诉我你全心向往的生活方式，你这个真理的热诚追随者，你这个苏格拉底与第欧根尼的信徒！在雅典你想要做什么？只是做我刚才描述的事情吗？完全没有什么两样？怎么，那你还称呼自己是个斯多亚主义者吗？要知道那些冒称是罗马公民的人要遭受严厉的惩罚的，难道那些冒称那样一个伟大和崇高的行业和头衔的人就应该免于惩罚吗？难道那是不可能的？那神圣、强大而无处可逃的法律就是对那些犯最大的罪的人施加最大的惩罚的法律。它的条款是些什么呢？“让那冒充与他毫不相关的东西的人做个吹牛的人，让他做个虚荣的人；让那不遵循神圣统治的人悲惨，受奴役，承受悲痛，嫉妒与怜悯，——总而言之，让他悲惨和痛哭去吧。”

那便会怎么样呢？你想让我去求告某某吗？想到他的门前去吗？^[72]——如果因为你的祖国，你的同族，整个人类的缘故，理性决定你那样做，那为什么不去呢？怎么，当你需要鞋子的时候，你走到鞋匠的门口不会觉得羞耻，当你需要莴苣的时候，你走到卖菜的人门口也不会觉得羞耻；当你想要富人拥有的东西的时候，你怎么会羞耻于求告富人呢？——非常正确，因为至于鞋匠，我没有必要去钦佩他。——那就也不要钦佩富人。——我也不会去奉承一个卖菜的人。——那就也不要奉承富人。——那样，我怎么会得到我所需要的？——难道要我告诉你，“像一个肯定能得到他所想要的东西的人那样地去”，而不仅仅是，“为了做那适合你的事情而去”？——那我到底为什么要去呢？——为的就是要去做这件事，为了履行你所是的一个公民、一个兄弟、一个朋友的职责。而且你要记住，你来拜访的是一个鞋匠，一个卖菜者，即使他是以很高的价钱出售，他也不是个在什么伟大而重要的事情上有权威的人。你是来，比方说，是来买莴苣头的；它们值一个奥卜尔（obol），但并不值一塔兰特（talent）^[73]。在我们的生活中也是如此。现在的事情值得你去求告一个人；很好，那我会去的。它也值得你与某人会面；很好，我会就这件事与他会面。是的，但是我不得不亲吻他的手，还得用赞美之词奉承他。去！那就是为了买个莴苣头却付了一个塔兰特的价钱了！那样的行为使得我不能做一个好公民和一个好朋友，这对我，对国家，对我的朋友们都没有好处。

是的，但是如果你失败了，人们会以为你没有尽力。你去了却又忘记了你为什么去吗？难道你不知道一个美好而高贵的人并不会为了表面的东西而去做事情，而是因为正确的行为的缘故而去做事情吗？——那么，他从正确的行为中能够获得什么好处呢？——那么，人们写“Dio”这个名字的时候，按照它应该怎么写的样子写，这又能得到什么好处呢？仅仅是以那种方式写它这事实罢了。——那么，这儿就没有更进一步的回报了吗？——就一位好人而论，做好的与正义的事情就是回报，你还想为他找更进一步的回报吗？在奥林匹亚没有人再想其他的事情，只

要获得了一项奥林匹亚运动会的桂冠就会心满意足。成为一个好的、杰出的和幸福的人，在你看来是那样一件微不足道和无价值的事情吗？因此，当诸神把你带入这个城邦^[74]，当你发现现在从事一个人的工作是你的职责时，你还渴望有乳妈和乳房吗？而那可怜而又愚蠢的妇人的抽泣仍会令你感动，使你变得女人气吗？那样你就永远不会越过一个婴儿的阶段？难道你不知道，当一个人的行为举止像一个小孩的时候，他年纪越大，他就越显得可笑吗？

在雅典当你去某人家拜访的时候没有见到人吗？——是的，我见到了我想见的人。——你在这儿只要下定决心见这个人，那你就会见到你想见的人了；只是不要卑贱地去，不要带着欲求或回避，那么你一切都会处理好的。但是这个结果不是说仅通过你去就能达到，也不是说站在门口就能达到，这个结果要到一个人的内心判断里去寻求。当你蔑视外部的、在自由意志之外的事物，不再把它们之中的任何一物当成是你自身的，而只把正确地判断，正确地思考，正确地选择，正确地欲求，正确地避免当作你自身的事情时，——哪里还会有奉承的余地？哪里还会有一个卑鄙精神的容身之所？你为什么还要渴求你在那儿享有的宁静，或者向往你熟悉的地方？等上一小会儿，你就同样会在这里找到你熟悉的地方了。然后，如果你精神上本就卑贱，那么当你也要离开这些事物的时候，你又会流泪哀号了。

那么，我应怎样变成一个充满深情的人呢？——作为一个有高尚灵魂的人，一个幸运的人；因为悲悲戚戚，或精神崩溃，或依靠别的东西而不是你自己，或者甚至是怨天尤人，这一切都是违反一切理性的。我愿让你成为这样一个充满深情的人，一个在你充满深情的同时也能谨守所有这些规则的人；然而，如果由于某种所谓的“自然的情感”，不管你用这个词称呼什么，你变成了奴性的和可怜的，那么充满深情对你而言就是无益的了。当一个人受到死亡的侵袭的时候，当一个人就要离开你的时候，什么会阻止你去爱他呢？难道苏格拉底不爱他自己的子女吗？但是要以一个自由的灵魂去爱，要作为一个记得他的首要义务是做诸神的朋友的人去爱。那就是为什么苏格拉底所做的每一件事情，不管是进行申辩，还是评价他自己的刑罚，还是在那之前担任公职和士兵，都与好人做的事情相称。但是我们对于不光彩的行为却有形形色色的借口；有些是以孩子为借口，有些是以母亲为借口，而有些又是以兄弟为借口。但是对于我们而言，因为任何人而感到不幸都是不合适的，相反，我们要因所有人而感到幸福，我们首先要因为神而感到幸福，他就是为此而创造我们的。嗨，难道第欧根尼会不爱任何一个人吗？他是那样一个温和而善良的人，为了大家的幸福他乐意把所有烦恼和痛楚背负在自己身上。但是他的爱的方式是什么？这是一种适合于宙斯的仆从的爱，是对人类的真正的爱，同时服从神。那就是为什么惟有对他而言，整个世界而不是某个特殊的地方，才是他的祖国；当他身陷囹圄时，他并没有希冀雅典人，也没有希冀他的雅典熟人或朋友，而是与海盗混熟，并尽力地去改造他们。尔后，当他在科林斯被卖身为奴时，他就继续生活在那儿，就像他过去生活在雅典一样；是的，如果他去了渤海比安

(perrhaebians)的话,他肯定还会以同样的方式行为。这才是达到了自由。那就是他所说的“自从安提司底尼斯(Antisthenes)^[75]给我自由那时起,我不再是一个奴隶”的原因。安提司底尼斯是怎么给他自由的呢?听听第欧根尼说了什么:“他教给我的是,什么是我的,什么不是我的。财产不是我的;族人,家庭成员,朋友,名誉,熟悉的地方,与人的交谈——所有这些都不是我自己的。‘那么,什么是你的呢?’运用外部表象的能力。他让我看到了我可以毫无障碍约束地拥有这种能力;没有人能够妨碍我;没有人能够逼迫我以不是我所愿的方式运用表象。那么,谁有权力管理我呢?菲利普,亚历山大,波狄卡斯(Perdiccas)还是波斯大王?他们到哪里去获得这权力?因为那注定要被人打败的人肯定在很久以前就被[外在]事物打败了。”因此,那个不受快乐统治的人,也不受邪恶、名声、财富统治的人,那个在他认为适当的时候会把他的整个身躯唾向压迫者的脸而去世的^[76]人——他还会成为谁的奴隶,谁的臣服者?但是如果第欧根尼在雅典继续过他快乐的生活,并且乐此不疲,他的命运就会在所有人的掌握之中;比他更有力量的人就都能使他悲痛了。你难道能想象第欧根尼会哄骗海盗将他卖给雅典人,以便又能再次看到美丽的比雷埃夫斯、长墙和卫城!奴隶啊,在你看它们的时候你是一个什么样的人呢?一个奴隶与一个灵魂卑鄙的人;它们对你有什么好处呢?——不,不是个奴隶,而是个自由人。——把你怎么是自由的展现给我看。看,某个人已经抓住你了——那个把你从你的熟悉的生活方式中带走的人,他说:“你是我的奴隶;因为我有能力阻止你如你所愿地生活,因为我有能力减轻你的劳役,或是贬抑你;只要我愿意,你就能再次高兴起来,而后兴高采烈地离开这里去雅典。”你对这个使你成为他的奴隶的人说什么呢?你对你的释放者奉献上点什么呢?或者你甚至根本就不敢直视他,而是长话短说,你哀求他给你自由?人啊,你应该高高兴兴地进监狱,加快脚步,走在那些领你去的人的前头。我问你,你是不是厌恶住在罗马,而渴望住在希腊呢?那么,当你不得不死的时候,你会不会因为你将永远不能再次看到雅典,再也不能漫步在吕克昂学府而对我们流泪呢?

那就是你到国外去寻求的东西吗?你就是因为这个而去寻求与某人见面吗——他有可能对你有益?确实是有益啊!那样你就可以驾轻就熟地分析三段论,或者运用假言论证?就是因为这个原因,你离开你的兄弟,你的祖国,你的朋友和你的那些家人——为的是如此学成归来吗?所以你到国外不是为了获得品性的坚定,灵魂的安宁,也不是为了使你自已变得不可伤害并从此不再怨天尤人;不是为了使别人不可能委屈你,从而你可以无阻碍地交往和生活?你批发来出售的货多么好啊:三段论,含有歧义的与假言前提的辩论!是的,如果你看着合适,那你就坐在市场上,挂上一块招牌,就像卖药品的小贩那样。难道你不是很应该甚至否认你已经懂得了你所学的所有这些东西,以免使你的那些理论显得毫无用处吗?哲学损害了你什么?克吕西玻怎么亏待你了?以至于你要用你自身的行为证明克吕西玻的辛苦劳作是无用的?即使你没有到国外去,你就已经有那么多使你悲伤与痛苦的东西;难道你在家中的厄

运还不够，你除了它们之外，还要加上一些其他的厄运吗？如果你又结交了其他的知己好友，你将有更多的理由去悲痛了；是的，如果你又依恋上了另一块土地，也是如此。那么，你为什么活着？你活着就是为了陷入那使你悲惨的一件接着一件的不幸吗？然后，我问你，你把这叫作自然情感吗？人啊，确实有自然情感！如果它是好的，它就不是坏的根源；如果它是坏的，我便与它无关。我生来就是为了好的事物和属于我自身的事物的，而不是为了坏的事物。

那么，什么是情感的适当训练呢？首先，最高的和首要的原则，那站在这个主题的大门口的原则，就是：一旦你迷恋上了某物，不要把它当作仿佛永远属于你的东西，不要据此而行动，而应把它当作仿佛是某种像一个罐子或一只水晶玻璃杯那样的东西，这样，当它打破的时候，你会记得它是一个像什么的东西，而不会为它所困扰。生活中也是如此；如果你亲吻你的小孩，你的兄弟，你的朋友，绝不要放纵你的想象，也不要让你饱满的热情任意驰骋，而是应该抑制它们，拦阻它们；就像当将军们得胜归来的时刻那些站在他们身后的人一样，要不停地提醒他们只是凡人。^[77]你也应该以那种方式提醒你自己，你爱的对象也是终有一死的；它不是你自身的财产之一；它只是目前被给予了你，并非与你不可分离，也不是永远被给予了你，而是像一个无花果或一串葡萄，在一年中的固定季节生产出来供你享用；你要知道，如果你在冬季渴望得到它，那你就是个傻瓜。如果在你的儿子或你的朋友不在的时候，你以这种方式渴望你的儿子，或你的朋友，你就像是在冬季渴望得到无花果。因为就像冬季对于无花果的关系，宇宙中发生的所有状态，也都会导致相应的事物的毁灭。而且，就在你正以某物为乐的时候，要记得回想那相反的表象。就当你亲吻自己的孩子的时刻，如果你轻声地对自己说：“他明天就会死”，这对你有什么坏处呢？对你的朋友同样是那样，“明天你就要到国外去了，或者我要到国外去了，我们再也不会彼此相见了”[相聚时你这样轻声提醒自己，有什么坏处呢]？——不，这些话都是预示坏兆头的，不吉利。——是的，有一些咒语也是这样，但是因为它们能够带来好处，所以我并不在乎那个，只是让咒语能给我们带来好处就行了。但是你岂不是称呼那些预示坏事的东西“坏的预兆”的？懦弱是坏的预兆，卑鄙的灵魂，悲痛，哀愁，无耻也是；这些都是坏预兆的词。然而我们在说这些词语的时候却毫不迟疑，没想到要提防这些事情本身。你是不是告诉我预示着自然进程的任何言语都是坏预兆吗？那么，说“谷穗的丰收”也是坏预兆了，因为它预示着谷穗的毁灭；但是不是宇宙的毁灭。那么，说“叶落”也是坏预兆了，新鲜的无花果变成了干瘪的无花果，一串葡萄变成了葡萄干也都是坏预兆了。因为所有这些都是从事物以前的状态变成了其他事物；但是，这不是毁灭，而是某种有序地分配与管理。这也就是“到国外去”的意味，它不过是一个小小的改变；这也就是死亡的意味，它是对现在存在的东西的一种较大的改变，不是变成不存在，而是变成它现在所不是的事物。——那么，我将不再存在了吗？——是的，你将不会存在，但是其他一些事物会存在，一些不同于原来的事物会存在，宇宙现在需要它。这是非常合

理的，因为你不是在你想存在的时候出生存在，而是在宇宙需要你的时候你才出生存在。

因为这个原因，那美好而高贵的人会把他是谁，他从何处来，他是被谁创造的等记在心里，他关注的仅仅是这些，即他怎样才能有条不紊地履行他的义务，顺从神。“你的意愿是要我仍然留下吗，那我会作为一个自由的人、一个高尚的人而留下，因为这是你所希望的；因为你已经使我在属于我自己的事物上毫无阻碍。现在你再也不需要我了吗？只要这对你好就行。我仅仅是因为你，而不是任何其他人，我才在这里一直等到现在，现在我遵从你而离开。”“你怎么离开？”“就像你所希望的，作为一个自由的人，作为你的仆从，作为一个领会了你的命令和你的禁令的人。但是，只要我还活着为你效力，那么你想让我成为什么样的人呢？一个官员还是一个平民，一个议员还是普通大众中的一员，一个士兵还是一个将军，一名教师还是一家之主？不管你分配给我什么样的身份与职位，正如苏格拉底所说，我将万死不辞^[78]。你想让我待在哪里呢？在罗马、雅典、底比斯，还是吉亚纳？只要你记住我在那儿。如果你把我遣送到一个人类不具备与自然和谐一致的生存手段的地方，我将抛弃这条生命，不是不遵从你，而是仿佛你已经敲响了我回去的钟声。我并没有抛弃你——决非如此！而是我认识到你已不再需要我。然而如果你赐予了我一种与自然和谐一致的生存手段，除了我现在所在的地方和我现在的同伴，我不会再去寻找其他的地方或其他的同伴。”

日日夜夜地随时准备像这样思考；写下它们，读它们，就它们进行谈论，与你自己交谈，或对另一个人说：“你能在这件事情上给我帮助吗？”有时与这人交谈，有时与那人交谈。然后，如果有一件被称为非人所愿的事情发生了，那么，那件事“并非是在预料之外”的判断立即就会成为减轻负担的第一件事。因为在每件事情中都能这样说是极大助益的，“我知道我所生的儿子是终有一死的”。因为那就是你要说的事情，而且还有，“我知道我也是终有一死的”，“我知道我很可能要离开家庭”，“我知道我很可能遭受流放”，“我知道我可能会坐牢”。其次，如果你自己细想一下，想要寻找这事情来自何方，你立即就会记起这个原则：“这件事情来自自由意志领域之外的事情，来自不是我自己的事情；那么，它对我意味着什么呢？”然后就产生了最具决定性的考虑：“是谁发布了这个命令？”我们的君主，还是我们的将军？国家或国家的法律？“那么，把它给我，因为不管在什么情况下我都得遵守法律。”尔后，当你的想象啃噬你（因为这是你不能控制的事情）的时候，用你的理性抵制它，打败它，不要让它变得强壮起来，或者让它走到下一步，以它想要的方式产生所有它想要的形象。如果你在吉亚纳，不要去构想罗马的生活方式和那里的人的各种消遣活动，也不要去构想你在归来的时候能够拥有的一切；而应该构想，既然你已经安置在这儿了，你就应该努力地在吉亚纳勇敢地活着，这才适合于一个在吉亚纳生活的人。而且，如果你在罗马，就不要构想雅典的生活方式，而要使你在罗马的生活成为你研究与磨炼的对象。

其次，就所有其他娱乐而言，也引入这个意识：你是服从于神的，你不是在表面上而是在实际行动中扮演了一个美好而高贵的人的角色。因为能够对自己这样说是一件多么美妙的事情：“现在我事实上正在履行的是其他人在他们的讲演中严肃地谈论的事情，并且被认为是在说什么矛盾都不可能的事情。是的，他们坐下来详述我的美德，研究我，为我唱颂歌。宙斯希望我自己亲自在此事上做个示范，而同时他希望知道他是否有那种合适的士兵，那种合适的公民，他希望把我放在所有人面前，来见证处于自由意志领域之外的事物。‘看’，神说，‘你的害怕只是出于偶然，欲求你所欲求的事物只是徒劳。不要到外部去寻求你的幸福，而应该在你自己内部寻求你的幸福；否则你不会找到它们的。’为了这个目的，神一会儿把我带到这儿，然后又把我送到那儿；把我在贫困中、没有公职时、疾病缠身时的状态展现给人类；神把我送去吉亚纳，送进监牢。不是因为他恨我——灭掉这种判断吧！谁会憎恨他的最好的仆从呢？也不是因为他忽略了我，因为他甚至不会忽略任何一个他的最小的造物；而是因为他磨炼我，用我来作其他人的见证人。当我被分配那样一个职务，我还能够再考虑我在哪里，或和谁在一起，或人们说了我什么吗？我难道不应该一心扑在神和神的命令与法令上吗？”

如果你总是将这些判断常备身边，在你心中反复地复习它们，将它们准备就绪，你就再也不会需要人来安慰你，或激励你。因为耻辱并不在于没有东西可吃，而在于你没有足够的理性抵制害怕与悲伤。但是一旦你不再受到悲痛与害怕的影响，对你而言就再也不会会有暴君，或警卫队，或皇室成员；你从宙斯那儿接受了那么重要的一个职位，一些公职的任命还会刺激起你的妒忌心吗？那些向朱庇特神庙献祭占卜的人们还能刺激起你的妒忌心吗？只是不要炫耀你的职位，也不要对它夸口；而要用你的行动证明它；如果没有人察觉到你拥有它，那你就自己满意地生活在健康快乐中吧。

25. 答那些没有达到目标的人

考虑一下有哪些事物是你一开始追求而后获得了成功的，哪些是你没有成功的；同样的，考虑一下对其中一些事物的回忆是如何给予你快乐的，而对另一些事物的回忆又是如何给你痛苦的；然后，如果可能，也回忆一下那些你没有把握住的事物。因为那些参加最重大的比赛的人不应该退缩，而应该承担殴打；因为我们面前的比赛不是角力、拳击和摔跤，在这种比赛中，一个人或是成功，或是失败，他有可能价值不菲，也有可能轻如鸿毛，以宙斯的名义，他甚至可能极端幸福或极端悲惨。——但是，这是一场为了好运与幸福本身的比赛。接下来怎么样呢？噢，在这里，即使我们目前放弃了，没有人能够阻挠我们再次竞争，我们也不需要再等四年时间，等待另一次奥林匹亚盛会的到来，而是一旦重新站起来，恢复了常态，又一次满腔热忱，他就可以参加比赛；如果你再次放弃，你还可以再次参加比赛；如果你一旦赢得了胜利，你就像你根本就没有放弃过比赛一样。只是不要开始时出于纯粹的习惯，兴高采烈地一再地做同样的事情，而最终以一个坏的运动员收场，这样的人会完成整场比赛，而总是被打败，就像那曾经逃脱的鹌鹑那样。^[79]“我正在被一个漂亮女孩的表象所征服。这有啥呢？就在前几天我不是也被征服了吗？”“我感觉我强烈地想谴责某人，因为就在前几天我不是也谴责了某人吗？”你那样对我们说，仿佛这样就可以不受惩罚了；这就好像一个人对禁止他洗澡的医生说：“怎么，但是我不是就在前几天也洗澡了吗？”那么，这个医生也能这么对他说：“很好，你洗澡了之后，感觉怎么样？你不是发烧吗？不是头痛吗？”所以，同样的，当你前几天谴责某人的时候，你不是像一个胸怀恶意的人那样行为吗？你不是像一个愚蠢的胡言乱语之人那样行为吗？你不是在引用你自己以前的行为事例来加强你的习惯吗？当你被女人征服的时候，你能逃脱处罚吗？那么，你为什么要谈论你前几天在做的事情？在我看来，你应该记住教训，就像奴隶们记住他们所受的殴打那样，然后避免犯同样的错误。但此事不同于彼事；因为对于奴隶们而言，是苦楚产生记忆，但是在你犯错误的时候，有什么苦楚呢？你感到了什么处罚呢？你什么时候能获得避免坏的行为的习惯呢？

26.答那些害怕短缺的人

难道你对于自己比逃亡的奴隶还要懦弱和低贱不感到羞耻吗？当他们逃跑的时候，他们是怎么离开他们的主人的呢？他们有什么财产和奴隶可以依赖的呢？难道他们不是仅仅窃取少许的东西维持他们最开始的几天，而在以后的日子里，他们不是漂泊过陆地或海洋，想尽种种办法果腹吗？又有哪个逃亡的奴隶死于饥饿呢？但是你却颤抖战栗，整晚不寐，唯恐失去了生活的必需品。可怜人啊，你真的那么缺乏判断力，看不到缺乏生活必需品的那条路通向何方吗？它到底通往哪里呢？也不过是通向发烧，或者是石头砸在头上等所通往的地方——死亡。那么，你自己不是经常向你的同伴谈论它，你自己不是阅读了许多关于它的作品，也写了许多吗？你有多少次曾经夸口说，你面对死亡是非常泰然自若的？——是的，但是我的家人也会挨饿呀。——那又怎么样呢？他们的饥饿不会导致与你的结果不同的结果，对吗？他们还不是同样走向完全相同的下界去吗？那么，你不愿意以足够的勇气去面对贫穷与短缺吗？即使最有钱的人也必定要到那个地方去的，还有那些占据着最高职位的人、国王和暴君。区别仅仅在于也许你是饿着肚子下去，而他们却是吃撑着、醉醺醺地下去。你能很轻易地找到一个不是老人的乞丐吗？难道他不是极端的老态吗？但是尽管他们夜以继日地挨冻，孤零零地躺在地上，吃的只能是些绝对只够维持身体必需的东西，但他们却接近一种不太会死的状态；而你这个身体健康，有手有脚的人，你就那样地担心挨饿吗？你就不能汲水，抄写，或者接送孩子上学，或者给人做个看门人吗？——但是贫困到那样一步田地是很不光彩的。——因此，首先要知道什么是“不光彩”的事情，在做完了这件事情之后，你再到我们这儿来自称是个“哲学家”。但是就你目前的情况看，你甚至不应当让别人这样称呼你。

你对于那些不是你自己做的事情，那些没有你的责任的事情，那些偶然地落在你头上的事情，比如说头痛或发烧，会感到不光彩吗？如果你的父母贫穷，或者他们虽然富裕却让其他人做他们的继承人，或者他们尽管健在却不给你任何帮助，所有这些对你而言都是不光彩的吗？那就是你向哲学家学到的东西吗？难道你从来没有听过，“不光彩的事情”就是可以对之进行责备的事情，而可以对之进行责备的事情就是应当受到责备的事情吗？你会因为不是他自己做的事情，不是他自己导致的事情而责备某个人吗？想想看，是你导致了这种状况吗？是你使得你的父亲成为他现在的样子吗？或者你有能力改变他？你被赋予了那种能力吗？接下来怎么样呢？难道你应该希求那并没有赐予你的东西，或者你因不能得到它而感到羞耻？你真的在学习哲学中却获得了指望其他人的习惯，获得了不从他自身希求你自己的东西的习惯吗？那很好，悲叹和呻吟吧，边吃边恐惧明天没有食物吧；为你那些微不足道的奴隶而战栗吧，唯恐他们会偷窃、逃跑，或者死亡吧！就在这种心境中生活并永远

那样地生活吧，你这个仅仅在名义上从事哲学的人，可是在你的个人表现中却向那些接受哲学原则的人展示了哲学原则是无用和毫无价值的。你从不期望恒定、宁静、灵魂的安宁；你从来没有为了那个目的而结识任何人，而是因为三段论法而结识了许多人；你从来没有彻底地检测你自己的这些外部印象中的任何一个，没有问过这样一个问题：“我能够忍受它，还是不能够忍受它？我还能希冀什么呢？”你好像以为周遭的一切都在极好的和安全的状态之中，并把你的全部精力投入到全部主题中的最后一个，即那个关于永恒不变性的主题，以便你可以拥有不变的——什么？你的懦弱，你的卑鄙的人格，你对富人的羡慕，你的徒劳无功的欲求，你的错误的回避！这些就是你为它们的安全操心的事情！

难道你不应该首先从理性中获取某样东西，而后再使得它巩固安全？怎么，你见过有人在四周建造飞檐却不先建造墙，以便围绕墙建造飞檐的吗？^[80]在没有门的地方却被安置去守卫的守门人，是哪一种守门人呢？但是你却想通过反复练习来获得进行证明的能力，证明什么呢？你通过练习以便避免为诡辩术所动摇；从哪里动摇呢？你要先向我展示你在坚持的、你在估量的、你在权衡的是什么；然后，在那些情况下，再向我展示你的磅秤和量斗。说吧，你还要继续测量这些垃圾多久呢？难道你应该论证的不是这些吗——即那使人幸福，使他们的事务如愿成功，使他们不必去责怪任何人，去挑剔任何人，而是顺从宇宙的统治的那些事情？把这些证明给我看。“看，我确实在证明给你看”，一个人说，“我将为你分析一个三段论”。奴隶啊，这不过只是个测量工具，而不是被测量的事物。那就是你现在因为你所忽略的东西而受惩罚的原因；你战栗，睡不着，征求每个人的建议；而且，如果你的计划不能赢得所有人的赞成，你就会以为你的考虑肯定是错误的。

你还惧怕饥饿，好像真有这么回事似的。然而你所惧怕的不是饥饿，你所惧怕的是你不会有一个专业的厨子，你不会有一个仆人去购买美味佳肴，再一个仆人为你穿鞋，再一个为你穿衣，其他的人为你按摩，另外的人跟班，为的是当你在浴盆中裸着身体，伸展着四肢像个钉在十字架上的人的时候，可以有人帮你按摩这边按摩那边；然后按摩师俯着身说，“挪动一下，让他侧着，你负责他的头，我按摩他的肩膀”；然后，沐浴后起身回家的时候，你可以大声吼道，“怎么没有人拿东西来吃”？而这之后：“收拾桌子！用海绵把它们擦掉。”你所害怕的是这一点——即你可能不再能够过着一个残废人的生活。然而，我告诉你，你必须学习过一种健康人的生活：奴隶是怎么生活的，工人呢，真正的哲学家呢，苏格拉底是怎么生活的——他也是有妻有子的，第欧根尼是怎么生活的，克里安西斯是怎么生活的，他把上学与汲水结合在一起。^[81]如果这就是你所想要的，你无论在哪里都能够拥有它，你将会充满信心地生活。信赖什么？信赖一个人唯一可以信赖的东西——信赖那可信赖的，没有阻碍的，不能取走的，也就是，信赖你自己的自由意志。你为什么要使你变得那样无用和无益，以至于没有人愿意带你到他家里去，也没有人愿意照顾你？当一件完整的和有用的工具被扔掉时，任何发现它的人都会把它拾起来并把这认为是一种收获；但是，当人们

获得你的时候，却不是这么想，相反任何人都会把获得你当作一种损失。你是那样的无能，以至于你甚至起不到一条狗或一只鸡的作用。那么，你为什么还想继续生存，如果你是那种人的话？

一个好人会害怕他没有东西吃吗？瞎子不会没有东西吃，瘸子不会没有东西吃；难道好人会没有东西吃？一个好士兵，一个好工人，或者一个好鞋匠都不会没人给他报酬；难道一个好人会没人给他报酬吗？神会对他自己的创造物，他的仆从，他的见证人不闻不问吗？神只把他用作未受教化的人的榜样，只用他来证明神既是存在的，又是善于管理宇宙的，证明他不会忽略人的事务，不管是活着还是死去，坏事都不会降临到好人身上[82]。——是的，但万一神不提供吃的怎么办？——怎么，这除了是神如一个高明的将军那样地发出了撤退的信号还能是什么？我遵命，我服从，同时称颂我的指挥官，高唱关于他的事迹的圣歌。因为我来到这个世界，是因那时这样做能取悦于神；我也会在神所愿的时候离开这个世界。在我活着的时候，这是我的职责：对我自己和对其他的人，不管是一个人还是许多人，高唱神的赞美圣歌。神没有给我许多东西，我并不宽裕，他不想我奢侈地生活；他也没有给予赫拉克勒斯太多，尽管赫拉克勒斯是他自己的儿子，是其他人做了阿戈斯和迈锡尼的王，而赫拉克勒斯却只是一个臣民，要经受劳作与管束之苦。但是尤里斯修斯就其本质来说，既不是阿戈斯的王，也不是迈锡尼的王，因为他甚至不能做他自己的王；但是赫拉克勒斯却是所有陆地与海洋的统治者与领导者，他清扫净化他们的不公与非法，引进公平与正直；而所有这些都是他孤身一人所为。当奥德赛船只失事被抛在岸上时，他的困难使他的精神变得可怜，或者崩溃了吗？不，一个人向另一个人索要食物被认为是最不光彩的事情，而他是怎样走到一个少女的面前索要食物的呢？

就像一头在大山中长大的雄狮。[83]

他所能信赖的是什么呢？不是名誉，或金钱，或公职，而是他自己的力量，也就是说，他信赖他对于什么事情是在我们的控制之下、什么事情不在我们的控制之下的判断。因为这是使人得以自由，使人没有阻碍，使卑微的人抬起他们的头颅，使他们能够举目直视富人，直视暴君的唯一事物。所有这些就是哲学家所给予的，而难道你还不勇敢地走上前来，却因为你的微不足道的衣服与银盘而战战兢兢吗？可怜人，难道你就那样一直浪费时间到如今吗？

是的，但是万一我病了怎么办？——那你就好好地承受它。——谁会照料我呢？——神和你的朋友。——我只能睡张硬板床。——但是像个人那样地去睡。——我会没有舒适的房屋。——那你就在一间不舒适的房屋里生病。——谁会为我准备食物呢？——那些也为其他人准备食物的人。你会像马奈斯（Manes）那样生病。[84]——那么，那病的结果是什么呢？——除了死亡还有什么呢？那么，你是否意识到，所有降临到人头上的厄运、卑贱和懦弱的集中体现并不是死亡，毋宁说是对死亡的恐惧吗？我希望你为了对抗这种恐惧而训练自己，你要让你

所有的理性，你的训练，你的阅读都朝向这个目的；然后，你就会知道这是人类获致自由的唯一途径。

[1] 这种竞技糅合了拳击、摔跤与搏斗。

[2] 一种包含了跑步、跳跃、摔跤、掷铁饼与掷标枪的全面的竞赛。

[3] 阿波罗警告莱乌斯不要生那个命定犯下大罪的儿子俄狄浦斯。

[4] 比较本书II，4；IV，10，6。

[5] 此处根据的是柏拉图：《申辩》28E。

[6] 这是对《申辩》中29C与30A的一种自由释义。

[7] 比较本书I，2。这里所指的是罗马元老长袍上的标志性红色条纹。

[8] 这是当时“哲学家”的一般外部标记。

[9] 荷马：《奥德赛》I。神警告埃癸斯托斯不要与阿伽门农的妻子勾结起来谋杀阿伽门农，夺取王位。

[10] 比较II，17。这种对哲学的三分法是爱比克泰德教学方法中的一种独创性成分。

[11] 字面上的意思是，“灵魂从一指的宽度增至两腕尺”。

[12] 在古代这被认为是一种侮辱性的手势。

[13] 这里指神。所有的人羡慕他自己心中的“好”甚于其他一切，这是神命定好了的。错误就在于人们对于把什么认作“好”时，做了错误的选择。

[14] 他们都是当时到雅典讲学的著名智术师。

[15] 罗马人称之为“纠偏者”，这是一个特派的官员，相当于元老的级别，由皇帝任命。

[16] 这句话中对义务的分类并不清楚。解释它在上下文中的意义一直是评论家们的难题。前面两类（实质为一类）处理外部存在；最后一类涉及我们的更高的本性。

[17] 即，为的是一早起来的第一件事情就是能够向他致意问候。

[18] 这是一段令一些学者感到困惑的古怪轶事，其含义看起来是：有个人名叫意大利库斯，明显不是位具有哲学家品格的人。他的一些朋友鼓动他以一种真正的哲学家的方式去经受一些困苦，他对此非常生气，因为朋友的话中有这样的含义，即他事实上就是一位像卑贱的奴隶爱比克泰德那样的哲学家。

[19] 这个三段论的确切种类已无从可考，尽管克吕西坡关于这个主题写过两本著作。

[20] 比如，在奥林匹亚运动会比赛开始之前，运动员必须在监督之下进行训练，且要进行一个月的严格节食。

[21] 即，仅通过与灵魂的短暂结合才被临时授予生命的物质。

[22] 有学者认为，“架棕榈树”可能指单手单脚爬杆子，就像爬棕榈树的人一样。至于“抱雕像”，据说第欧根尼为了使自己意志坚定在严寒的天气里赤身抱着雕像。

[23] 可以想象这些是指一些犬儒主义者随身携带的一些装备，他们招摇过市，用以表明他们拥有所有的生活必需品。即遮蔽物及最简单的准备食物的器皿，有点像第欧根尼满足于他的陶罐及杯子。

[24] 宇宙被大火周期性地耗尽，而后又重新再生。这是斯多亚派源自赫拉克利特的理论。在大火之中，除了宙斯，甚至诸神也会死去。

[25] 主题的转换过于突兀，有可能有些内容佚失了，或者可能是下一章的标题被几行字取代了。

[26] 在这里可能漏了一些话，学者们推测，或许是“把食物（或酒）给予健康的人”，或许是“角力对于健康的人是有益的”。

[27] 无疑是指唾沫四溅地发表过于热情洋溢的讲演。

[28] 拳击与摔跤比赛选手要在这方面进行颇多的训练，他们要用脚后跟与膝盖进行攻击。

[29] 一个技术术语，可能是指在拳击和摔跤比赛中，在角斗之前，要先在灰尘与泥土中打滚。

[30] 即，因为犯规行为受罚。

[31] 一位杰出的斯多亚派演说家。

[32] 罗马皇帝；这件事变发生在公元69年。

[33] 鲁福斯（Musonius Rufus），著名哲学家，爱比克泰德的老师，爱比克泰德对他感激备至。

[34] 那种课堂笔记是记在蜡版上的。

[35] 可能是指在弗拉维安（Flavian）皇帝治下被逐出元老院的苏拉（Palfurius Sura）。

[36] 原稿的脱漏之处也许是：“这相当于什么呢？只不过是你的父亲没有给你任何东西罢了。”

[37] 或许是暗指爱比克泰德自己的残疾。

[38] 米诺伊库斯为自己的城邦底比斯英勇捐躯。

[39] 即只限于教室。

[40] 这大概是某个广为人知的嘲弄者。

[41] 即，受委托长期照管富人家孩子的佣人，要特别监管他们的举止与道德。

[42] 比较I，24。哲学家是一种被事先派驻世上来的侦探，以便向我们报告什么东西是好的，什么东西是坏的。

[43] 柏拉图：《克莱多芬》407 A—B。

[44] 可能是当时某些著名的运动员或斗士。

[45] 荷马：《伊利亚特》X，15。

[46] 荷马：《伊利亚特》V，91。

[47] 荷马：《伊利亚特》V，94。

[48] 荷马：《伊利亚特》XVIII，289。

[49] 特指在以上的形势下阿伽门农所处的境况。

[50] 大概是指一个国王在变成不幸的人之前可以自杀。如果他在此处所描述的境况中苟延残喘的话，至少作为一个人，无疑他肯定是不幸的。

[51] 指常见的对统治者的荷马式的称呼；荷马把统治者称呼为“民众的牧羊人”。

[52] 即波斯王。

[53] 这个词也有“棍棒”的意思。

[54] 荷马：《伊利亚特》II，25。

[55] 荷马：《伊利亚特》XXII，69。

[56] 荷马：《伊利亚特》II，24和25。这则轶事中的含义看起来是：第欧根尼即使在

半醒的状态下也能或多或少地合宜地说某事。

[57] 柏拉图：《克里同》，43D。

[58] 荷马：《伊利亚特》VI，492—493。

[59] 可能是指当时的一位著名的演讲家，普卢萨（Prusa）的狄奥·克里索斯托（Dio Chrysostom）。

[60] 这是色诺芬的《回忆苏格拉底》中的第一句话。修辞学教师们肯定经常讨论这句话中的“论证”一词究竟用单数还是用复数表达更好。

[61] 柏拉图：《申辩》30C。

[62] 摘自柏拉图《克里同》46B（略微有些改动）。

[63] 即介绍给不同专门学科的权威。

[64] 柏拉图：《申辩》17C。

[65] 据斯多亚的理论，所谓的太阳“光”被认为是水汽束被吸向太阳以供给它火。

[66] 就像神需要在宇宙中施展他的能力一样，老师需要学生，演讲者需要听众。因此，他们彼此之间有一种相互的需要。

[67] 公元前5世纪，波斯王薛西斯率领大军西征希腊。希腊军队在温泉关迎战，其事迹可歌可泣。

[68] 荷马：《奥德赛》I，3。

[69] 荷马：《奥德赛》XVII，487（略有改动）。

[70] 荷马：《奥德赛》V，82。

[71] 引号中的短语参看荷马的《伊利亚特》XX，308。

[72] 这个转变非常突兀。不过，显然此处与爱比克泰德谈话的人被朋友劝说去求告某个富有且有权势的人。

[73] 奥卜尔与塔兰特都是货币名称。

[74] 即世界。

[75] 他的老师，著名的哲学家。

[76] 可能是指这个故事，当尼戈克里翁（Nicocreon）命令人把阿纳克萨库斯（Anaxarchus）的舌头割下来的时候，阿纳克萨库斯把舌头咬断吐到他脸上。参看第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的生平与著作》第9卷，59。

[77] 在古代，保护得胜者免遭天灵惩罚的方式之一就是让一个奴隶立在他后面的得胜车上，在人民欢呼的时候不停地说：“往后面看，记住你只是个凡人。”

[78] 参看柏拉图《申辩》28D—29A。

[79] 这个比喻十分简短。可能指一只争斗的鹌鹑一旦失败过，从此就会变得随时准备着再次失败。

[80] 参看柏拉图《理想国》534E。

[81] 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平与著作》第7卷，168。

[82] 最后一句引自柏拉图《申辩》41D，略有改动。

[83] 荷马：《奥德赛》VI，130。

[84] 即像个奴隶，因为“马奈斯”是一个典型的奴隶的名字。这里看起来是特指芝诺，当他的医生嘱他要吃乳鸽时，他坚持道：“把我当马奈斯那样地治吧。”

第四卷

1.论自由

如果一个人能按自己的意愿生活，不受强迫，不受阻碍，不受暴力，不受束缚地选择，成功地达成愿望，不陷入他想要避免的讨厌的事，他就是自由的。有什么人愿意在错误中生活呢？——没有人。——有谁愿意受欺骗地、鲁莽地、不公正地、无节制地、烦躁地、卑下地生活吗？——没有人。——因此，坏人无法按自己的意愿生活，坏人不自由的。有谁愿意在悲伤中、在害怕中、在妒忌中、在怜悯中、在渴望某样东西却无法得到中、在想避免某样事情却无法避免中生活吗？——根本没有人。——我们发现有个坏人能够摆脱悲伤和恐惧，或避开他想避免的事情，或成功地得到他想要的东西吗？——没有人。——同样的，我们发现坏人不自由的。

现在，如果有个做过两次执政官的人听到这话，要是你接着补充道：“不过你是个聪明人。这话不适用于你。”那他是会原谅你的。然而你要是告诉他事实，你说：“就作为一个奴隶而言，就是与那些被三次卖身为奴的人相比，你也好不到哪里去。”你只能等着挨揍。他说道：“怎么，我怎么会是个奴隶呢？我父亲是自由的，我母亲是自由的。没人持有我的卖身契。而且，我是元老院议员，是恺撒的朋友，当过执政官，拥有众多的奴隶。”首先，尊敬的元老院议员，你的父亲、母亲、祖父及所有的祖先很可能与你是同样类型的奴隶。而且即使他们自由到了极点，就你而言，这又能证明什么呢？如果他们是品格高尚的、而你却是卑贱的，如果他们是勇士而你却是个懦夫，如果他们是自制的而你却是放纵的。

有人要问这与做奴隶有关系吗？——一个人被迫违背自己的意愿做事，这难道不能提醒你这与“做奴隶”有关系吗？——他回答道：就算有关系吧。但除了万众之王恺撒，谁能强迫我？——怎么样，你自己已经承认了你是有主子的。如你所言，他是众人的大主子，但你这话并不能聊以自慰，你却应当意识到你不过是一所豪宅中的奴隶。尼哥波立人也常常会高声宣誓说：“是啊！托恺撒的福，我们是自由的人。”

不过，如果你同意，我们暂且不谈恺撒。但请回答我：你从来没有爱上过一个人吗？比如，一位美丽的少女，一位英俊的少年，一个奴隶，一个自由民。——这与受奴役或享受自由有关系吗？你的心上人从来没有命令你去做你不想做的事情吗？你从来没有对你宠爱的奴隶甜言蜜语过吗？你从来没有吻过他的脚吗？但如果是有人强迫你去吻恺撒的脚，你肯定会认为这是个傲慢的、最专横的要求。这难道还不是受奴役吗？你从来没有连夜前往过不想去的地方吗？你从来没有开销过你不愿

意的开销吗？你从来没有呜咽悲切地说过话，忍受过辱骂，碰到过在你的面前门“砰”地关上吗？如果你不好意思承认这些事情，那就看看色拉索尼德斯（Thrasonides）说了和做了些什么。他打过许多仗——或许甚至比你还要多。首先，当戈塔（Geta）夜晚没有胆量出行时，色拉索尼德斯是敢出门的。但如果是色拉索尼德斯强迫戈塔出行，戈塔出行时肯定会大声哭喊，哀叹自己深受奴役。然后，再听一下色拉索尼德斯是怎么说的？他说：

一个不足挂齿的姑娘让我成了个十足的奴隶，

这可没有一个敌人做到过呀！

可怜的人，你成了一个姑娘的奴隶，而且是个不足挂齿的姑娘的奴隶。你怎么还说自己是自由的呢？你怎么还谈自己打过好多仗？接着他要人拿把剑来，那人出于好意没给他拿来，他便怒气冲冲。他给他所痛恨的那姑娘送去礼物，乞求她，为她流泪。当有了一点进展，他便兴高采烈。然而，即使在他兴高采烈的时候，只要他没学会如何消除强烈的欲望或恐惧，能说这个人拥有自由吗？

现在思考一下，我们是如何把自由的概念运用到动物身上的。人们把驯服了的狮子关在笼子里，把它们喂养大，他们还会带着它们四处走走。但有谁会说这样的狮子是自由的呢？狮子过得越舒服，它就越受奴役，难道这不是事实吗？如果狮子有意识和理智，它会想成为这样的狮子吗？是啊，那些被人关在笼子里喂养的鸟儿，它们渴望逃离这牢笼，为了逃跑它们吃了多少苦头啊！有些鸟儿宁愿饿死，也不愿忍受那样的生活；那些勉强地活下去的，也是饱经痛苦，奄奄一息，一旦它们找到了逃离的出口，马上就会远走高飞的。鸟儿渴望肉体自由，渴望不受拘束、独立自由地生活。你待在这笼子里有什么不好呢？“你怎么这样问！我的本性就是飞到我想去的任何地方，活在露天底下，要歌唱就歌唱。你把我的所有这些剥夺了，却还来问我，你这样有什么不好呢？”

因此，只有那不屈服于樊笼生活，一旦被捉住便以死获得解脱的动物，才能被称作是自由的。第欧根尼曾在某处说过：“确保自由的一个稳妥途径就是快乐地死去。”他在给波斯王的信中写道：“就像无法奴役鱼儿一样，你无法奴役雅典政府。”“怎么会呢？我无法控制他们吗？”“如果你这样做了”，他回答道：“他们会像鱼儿一样，立即逃离你。这是事实，因为你抓住一条鱼，它会死掉；如果你控制雅典人时，他们死掉了，你从武力征服中能得到什么好处呢？”这话出自一个严肃研究这一问题的自由人，而且，正如你会期望的，他发现了问题真相。如果你不到真相所在的地方去寻找真相，你为什么要惊讶于你从未找到过它呢？

一个奴隶祈祷，要求马上获得自由。为什么呢？你认为这是因为他急于付给收税员5%的税吗？不是。这是因为他认为，他一直受拘束，不愉快地生活着，因为他没有从奴役中获得自由。他说：“如果我获得自由，我就会马上拥有无上的幸福。我不用再向任何人献殷勤，我可以作

为一个与人平等的人，作为一个在生活中与人处于同等地位的人，与任何人交谈。我想去哪里，就去哪里。我想什么时候来，到哪里来，都由我自己。”后来他获得了自由。他一下子发觉自己无处可去，无处找食，他开始到处找人，拍马屁，找人家混饭吃。而后他或者充当男妓为生，经历着最可怕的事情，如果是能找着个混饭吃的槽，他陷入的奴役会比他前一次受到的奴役更厉害。或者即使他发了财，因为只不过是粗俗的暴发户，他于是会爱上一个黄毛丫头，悲惨地生活着，整天唉声叹气，希望再套上奴役的枷锁。“哎呀，我到底是怎么啦？原来，人家让我吃饱穿暖，我生病时让人照顾我；我为他效劳，只用做几件事。但现在，我成了个多么悲惨的人啊！我遭受的是怎样的苦楚啊！我不只是一个人的奴隶，而成了几个人的奴隶！不过，如果我能戴上戒指”^[1]，他说：“那时我应该能真正地富足幸福地生活。”于是，为了得到这枚戒指，他便遭受了——他所活该遭受的罪！然后，当他戴上了戒指后，你又会见到同样的事情。他说：“如果我参加一场战斗，我就能摆脱我的所有这些烦恼。”于是他参加了一场战斗，还是像个坏蛋一样。他又要求参加第二场及第三场战斗。^[2]之后，当他走完最后一步，成为元老院议员。当他迈入元老院的那一刻，他成了奴隶，最光彩最堂皇地受着奴役。

嘿，不要做傻瓜了，好好领会苏格拉底说的话：“每件事情的含义是什么？”不要随意地把“把握的概念”应用到具体事物上。因为这是人们所有坏事的来源，也就是说，人们不能把把握的概念应用于具体的事物上。我们中的一些人想东想西。一个人认为自己生病了。实际上，他根本没有生病。原因是他没有运用自己把握的概念。有人认为是乞丐，有人认为是自己的父母狠心，有人认为是恺撒对自己不好。但这些实际上只意味着一件事，即不知道如何运用他们把握的概念。怎么，谁对“坏事”没有把握的概念，知道坏事是有害的，是要避免的，是某种要完全根除的东西呢？一种把握的概念不会与另一种把握的概念发生冲突，冲突只是起源于人们去应用它时。什么是有害的、要避免的坏事呢？如果有人说这是不能成为恺撒的朋友；那他偏离了正道了，他已经不能正确地应用他把握的概念，他已经误入迷途，他寻求的是与实质无关的事情；因为当他成功地成为恺撒的朋友后，他依然得不到他一直在寻求的。什么是人们正在寻求的东西呢？生活安稳，生活幸福，做任何他想做的事情，没有阻碍，不受强迫。那么，当他成了恺撒的朋友，他就能不受阻碍，不受强迫，安稳宁静地生活了吗？我们应该向谁去打听呢？有什么人能比已经是恺撒的朋友的人更好的见证人呢？请你来到我们中间，回答我们。你现在睡得香，还是你没成为恺撒的朋友之前睡得香？他马上回答道：“别问了，我以神明的名义恳求你。别嘲笑我的命运。你不知道我吃的苦头。我命苦。现在连觉也落不着睡，接连有人进来报告：恺撒已经醒来了，已经出来了。麻烦来了，苦恼来了！”嘿，你现在吃饭香，还是以前吃饭香？听他如何回答的？如果恺撒没请他一起进餐，他觉得自尊受损。如果恺撒请他一起进餐，他像个奴隶一样在主子餐桌上吃饭，时时注意不要说错话或做错事。你认为他害怕什么呢？他

害怕像奴隶一样被鞭打吗？他怎能希望那么轻松地脱身呢？鉴于他是恺撒的朋友，身居高位，他真正害怕的是要掉脑袋。你啥时更舒舒服服地洗澡呢？你啥时更悠闲地锻炼呢？总之，你喜欢现在的生活，还是过去的生活呢？我敢发誓，一个人只要有感觉、尚有药救，那么他越是亲近恺撒，就越会为自己的不幸哀叹。

因此，当那些所谓的国王无法按自己的意愿生活，而那些国王的朋友们也无法按自己的意愿生活时，还有哪些人是自由的呢？——你只要去寻找自由的人，你就会发现自由的人。因为自然赋予了你发现真理的能力。如果你依靠自己的能力却不知下一步该怎么走，你还可以询问那些做过这种探索的人。他们会说什么呢？自由对你来说是好东西吗？——是的，它是最好的东西。——拥有自由的人可能不幸福或生活悲惨吗？不可能。——那么，你啥时见到了不幸福的、唉声叹气的、生活悲惨的人，你就可以肯定地说他们是不自由的。——我就是那样说的。——那很好，我们现在谈的已经不是奴隶买卖^[3]，不是那种获取财产的方式。因为如果你对这些命题的赞同是正确的，那么无论他是不幸的波斯大王还是某个小国王，无论他是有执政官头衔的人还是当过两次执政官的人，他们都是不自由的。——我同意。

请再回答一个我的问题。对于你来说，自由是伟大、崇高而宝贵的东西吗？——当然啦！——一个精神卑贱的人却能得到如此伟大、崇高而宝贵的东西，这有可能吗？——不可能的。——因此，当你看到某人在别人面前低三下四或违心地阿谀奉承，你可以肯定他是不自由的；我们不仅会说为了混口饭吃而那样做的人是不自由的，甚至他那样做是为了做行省总督或执政官，我们也说他不自由。我们把那些为蝇头小利而做这些事情的人称作“小型奴隶”，而为了权势这么做的人，则可以名副其实地称作“大型奴隶”。——我承认如此。——对于你来说，自由意味着独立与自主吗？——当然啦！——当某人受别人的阻碍，受别人的强迫时，你可以肯定这个人是不自由的。请不要查看他的祖父及曾祖父，也不要看他是否有奴隶买卖契约。如果听到他深情地喊“主人”，你就可以称呼他为一个奴隶，即使他的前面走着举十二束棒^[4]的侍从。如果听到他说：“啊！我要受怎样的苦呀！”你可以称呼这个人为一位奴隶。总之，如果见到他悲痛、哭诉、可怜巴巴，你就称呼他为一个披着长袍的奴隶。^[5]然而，如果他没有以上的表现，还不要立刻就说他是自由的，而先要了解他的判断力如何，了解他的认识是否受强迫，受阻碍，遭受不幸。如果他受强迫，受阻碍，遭受不幸，那么，你可以称呼他为“一个在过农神节的奴隶”^[6]。此时他的主子外出了。过段时间他会回来，这时你会知道这家伙将要吃的是什么苦头了。——谁会回来呢？——回来的是对别人期望的东西有控制权的人，他能给奴隶期望的东西，也能剥夺奴隶期望的东西。——我们有那么多主子吗？——是的。因为除了自己的主人之外，我们还有以周遭境况的形式出现的主子，而这些主子是很多的。因此，必然可以得出结论，那些掌握着这些周遭境况之一的人就是我们的主子。你看，没人会害怕恺撒本人，他们害怕的是死亡、流放、失去财产、监禁和剥夺公民权。也没人会喜爱恺撒本人，除非恺撒

是个非常优秀的人。但我们喜欢财富、当保民官、当司法官、当执政官。当我们喜爱、仇恨或恐惧它们时，控制它们的人就是我们的主子。这是为什么我们甚至把他们奉为神明；然后我们认为能给予最大好处的就是神明。我们给出一个错误的小前提：“这个人能给予最大好处。”从这些前提推导出来的结论也就必定是错误的。

什么能使人摆脱阻碍及摆脱自己的主子呢？财富、执政官之职、行省或王国等都不能，而必须找到其他的东西才行。什么能使人在写作中感到无拘无束？——写作的知识。——什么能使人在弹奏竖琴中感到无拘无束？——演奏竖琴的知识。——因此，什么能使人摆脱生活的束缚？——生活的知识。——现在你已经知道这个基本原则，但还要想一下它的具体运用。如果某人想要得到的东西由别人控制，这个人能摆脱阻碍吗？——不能。——他能摆脱束缚吗？——不能。——因此，这个人不可能是自由的。想一下：没有任何只受我们控制的东西吗？或者，每样东西都是如此？或者，有一些东西受我们的控制，而另一些东西受别人的控制？——你是什么意思？——如果你想要健全的身体，这受你的控制吗？——不受。——如果你想要健康的身体，这受你的控制吗？——也不受。——生存或死亡受你的控制吗？——也不受。——因此，你的身体不为你自己拥有，而受制于比你强大的人。——确实如此。——你能拥有你想要的农场，并且保持其状况吗？——不能。——你的奴隶呢？——不能。——你的衣服呢？——不能。——你的小屋呢？——不能。——你的马呢？——所有这些都不行。——如果你希望你的孩子、妻子、兄弟或朋友无论如何都能生活下去，这事受你的控制吗？——也不受。

那么，你就没有任何东西是受你的控制的吗？那种受你的控制且只受你的控制的东西，你拥有吗？——我不知道。——这样想一下：是不是没人能让你赞同错误的事情吗？——是的。——那么，在赞同事情时，你不受约束。——确实如此。——有人能强迫你选择你不想要的东西吗？——有人能这样，当他用死亡或囚禁来威胁我，逼我就范时。——如果你蔑视死亡和囚禁，你还看他的眼色吗？——不会。——蔑视死亡是你自己的行为吗？——是的。——是你自己的选择吗？——确实是。——拒绝某样东西呢？也是你自己的行为吗？——是的。假如我要去散步，别人不让我去呢？——他所妨碍的是你的哪个部分呢？当然不会是你的赞同，对吗？——是的，他所妨碍的是我的身体。——是的，正像他对一块石头所做的一样。——就算如此，但我不能去散步了。——谁告诉你“不受阻碍地散步是你自己的行为呢”？我告诉你，唯一不受阻碍的是欲求。但你必定早就听说过，只要有使用身体及需要身体配合的地方，任何东西都不是你自己的。——确实如此。——有人能逼你欲求你不想要的东西吗？——没人能这样做。——有人能逼你考虑和规划，一句话，能逼你如何处理你所遇到的表象吗？——也没人能这样做。——但当我想要某样东西，别人将阻止我得到想要的东西。——如果你想要得到的东西是你自己的，是不受限制的，别人能妨碍你吗？——根本不行。——谁告诉过你，假如一个人想要得到的东西是不属于

自己的，他是不受阻碍的呢？

那我不应该想要得到健康吗？——完全不应该，也不应该想要得到所有不属于你自己的东西。你没能力获得或保持的东西就不是你自己的。不仅你的双手要远离它，而且首要的是你要控制自己的欲望，不要去想它。如果你羡慕不属于自己的东西，如果你酷爱受制于人的、有生灭的东西，你已经受奴役了，给自己的脖子套上了枷锁。——难道我的手不是我自己的吗？——它是你身体的一部分，但它本质上是泥土，受束缚，受强者的奴役。我为什么谈论“手”呢？你要尽力把自己的整个身体当作驮着重负的小毛驴。如果它被征用，士兵抓住了它，随它去吧，不要反抗或发牢骚。如果你反抗或发牢骚，你会被打一顿，还是会丢掉你的小毛驴。你应当这样对待身体，这样你就会更明白如何处置与身体相关的东西。因为身体只是小毛驴，与它相关的东西可当作笼头、鞍具、靴子和饲料。也随它们去吧。与解决小毛驴相比起来，你要更迅速而愉快地处置掉它们。

一旦你学会辨别属于别人的与属于自己的东西、受妨碍的与不受妨碍的事情，只关心后一类的东西或事情，不关心前一类东西或事情，努力只欲求后一类的东西或事情，对前一类东西或事情感到厌恶，你还用畏惧谁呢？——用不着畏惧任何人。——当然啦！还用担心什么呢？担心那些你的善恶的真正本性处身其中的你自己的事情吗？然而谁有控制这些事情的权力呢？正如没有人能阻碍神一样，又有谁能取走它们，谁能阻碍它们呢？然而你应该担心自己的身体及财产吗？担心不属于你的东西吗？担心对你毫无意义的东西吗？从一开始，你一直在学习的不就是辨别属于自己的与不属于自己的、受自己与受别人控制的、受妨碍的与不受妨碍的事物吗？你为什么去见哲学家？是为了你还会和以前一样的不幸与悲惨吗？如果那样的话，你就不会免于恐惧与不安。痛苦与你有何相干呢？因为对预期的事物的恐惧，当事物来临的时候，就变成了痛苦。那么，你还要热心地寻求什么呢？因为对于处于自由意志领域之内的事情，它作为好的和在你所涉及的范围内的事情，你对它们拥有和谐的和有节制的欲求；你不会欲求自由意志领域之外的事情，所以不会给其他极度猛烈的非理性的因素留下空间，这些因素会使你不由自主，轻举妄动。

当你以这种方式面对事情，谁还能让你心生恐惧呢？因为在一个人身上，在他的表情中，或在他的谈话中——总体而言，在他与人的交往中，有什么东西能激起另一个人心中的恐惧，会比一匹马，一条狗，一只蜜蜂在另一匹马、一条狗、一只蜜蜂心中激起的恐惧更多呢？不，只有物品才能让人心生恐惧。当一个人既能给予某个物品，又能拿回某个物品，他才能让别人心生恐惧。

怎样摧毁一座城堡？不用剑砍，不用火烧，而用判断。如果我们攻占了城堡，我们是否也战胜了“发烧”之城堡吗？征服了女色诱惑之城堡吗？一句话，我们攻占我们心中的“卫城”了吗？推翻我们心中的僭主了吗？我们让他们对我们天天发号施令，有时是相同的僭主，有时是另外

一些僭主。我们必须从这里开始，攻占卫城，推翻僭主。我们必须放弃躯体、它的器官、能力、财产、名誉、官职、头衔、孩子、兄弟及朋友——把这些都当作外在的东西。如果僭主已经被赶下台，至少就我而言，我还有必要夷平城堡防御吗？它会给我带来任何伤害吗？我还有必要再去赶走僭主的保镖吗？我感觉到他们的存在吗？他们的棍棒、长矛及佩剑是用来对付别人的。我不受妨碍地行使意愿，也没有受强迫而违背自己的意愿。这是如何可能的？我把选择的自由交给神。他决定我该发烧，我就发烧。他决定我该选择某样东西，我也就这么选择。他决定我应该想要得到某样东西，我也就这么想。他决定我应该得到某样东西，我也那么想。他不愿意某事，我就不想某事。因此，我愿意结束生命；因此，我愿意在肢刑架上受折磨。谁还能让我违背意愿，妨碍我或强迫我呢？没人能妨碍或强迫宙斯，同样也无法妨碍或强迫我。

这也是旅行者中那更加谨慎的人的选择。一位旅行者听说他要途经的路段有许多强盗。他不敢独行。他等待使臣、法官或总督，与他们结伴同行。当他依附于他们后，就安全地通过了那段路。世上的聪明人也是如此行事。他自言自语：“世上有许多强盗团伙、僭主、风暴、困难，还会失去亲人。我的避风港在哪里？怎样才能防范强盗，安全地旅行呢？为了安全地通过，要等待怎样的同伴呢？要依附于谁呢？依附比如富人或总督吗？这样有什么好处呢？他们自己还会被人扒光衣服，呻吟叹息呢。而且，要是我的旅伴抢劫我，我该怎么办呢？我要成为恺撒的朋友。如果我是他的朋友，就没人敢伤害我。然而，我要先忍受许多麻烦，才能成为他的朋友。我还要先被许多人多次抢劫。而且即使我成了他的朋友，他也是凡人呀！如果他在某种状况下成了我的敌人，我的退路在哪里呢？流落荒野吗？难道那里就没有高烧吗？我会怎样呢？可靠的、忠诚的、强健的、没有背叛嫌疑的旅伴有可能找到吗？”因此，他就这样思索着，终于想到，如果他归顺神，他会平安无事地走完历程的。

“归顺”是什么意思？——嗯，就是神想做什么，你也就想做什么；神不让你做什么，你就不做什么。——怎样才能做到呢？——嗯，只有注意神的选择和统治。什么是神给予我的、作为我自己的、由我控制的呢？什么是神留给自己的呢？自由意志范围内的东西是神给予我的，受我控制的，不受妨碍的。我的身体是泥土做的。神怎能让它不受妨碍呢？神让我的财产、家具、房子、孩子及妻子随着宇宙运转俱化。我为什么要反抗神呢？我为什么要向往不在我能向往范围内的事物，要完全地拥有那并没有完全地被给予我的事物呢？然而我又应该怎样持有它们呢？要符合事物当初被给予你时附带的条件，而且只保留它直到它被给予你的那么长的时间。但神既给予，也拿回。我为什么要反抗呢？我并不是说，如果我想要对比我强大的人动粗的话，我就会是个傻瓜，而是说这么做本身是不义的。我来到这个世上时，谁给予了我这些东西？我父亲把它们给了我。谁把它们给了我父亲呢？谁创造了太阳、水果、季节及人的社会与共同生活呢？

当你从神那里得到了一切，甚至得到了你本身；如果神拿回了某样

东西，你会抱怨责怪神吗？你是谁？你为什么来到这世上？难道不是神赐予你生命吗？难道不是神赐予你光明吗？难道不是神赐予你同伴吗？难道不是神赐予你感官与理智吗？神让你成为什么样的人呢？难道不是一个凡人吗？难道人不是注定在地上生活，拥有一个微不足道的血肉之躯吗？难道不是让你在某一时间里成为神统治的观众吗？难道不是让你与神一道参加神的节日庆典吗？你在那一段时间里被安排做神节日庆典的观众，你跪拜感谢所听所闻之后，神让你离开，难道你不愿意吗？你回答道：“不愿意。我想继续过节。”是啊！秘密宗教的入门者也想继续参与秘密宗教的入门仪式。毫无疑问，奥林匹亚的观众想看到更多的运动员。但节日已经结束了，观众要心存感激与敬意地离开，给其他人留下空间。其他人要来到这世上，就像你们曾经来到一样；他们出生之后也必须拥有土地、房子及生活必需品。如果先到的人不离开，能给后到的人留下什么呢？你为什么要不满足呢？为什么你从来没有满足过呢？你为什么还要赖着挤满这个世界呢？

是的。但我想与我的妻儿在一起。——他们属于你吗？难道他们不属于把他们赐给你的神吗？他们不属于那个也创造了你的神吗？难道你不放弃不属于自己的东西吗？难道你不向比你高的神屈服吗？——为什么神赐予我生命，又要加上这些条件呢？——如果这些条件不适合你，你可以离开。神不要挑刺的观众。神需要这样的观众，他们参加节日舞会，他们为节日鼓掌，为节日唱赞美诗。让神烦心的乖戾怯懦之辈要滚出节日；因为当这些人参加节日时，他们在节日上不像在过节，不担任任何合适的角色，而是一副苦脸，到处找茬，找神的茬，找命运的茬，找朋友的茬。他们没意识到神的恩惠，没把神的恩惠用在正途——高尚情操、高贵品性、勇气及我们一直在追求的自由。——我接受神赐予种种恩惠的目的是什么呢？——使用它们。——多长时间呢？——由神决定。——如果它们是必不可少的呢？——不要迷恋它们。那么它们就不会对你必不可少。请不要对自己说它们是必不可少的，它们也就不是。

这是你应该从早练到晚的。从最琐碎的东西开始，比如罐子、杯子之类易碎的东西；然后是袍子、狗、马及一块地；再是你的躯体、肢体器官、你的妻儿及兄弟。环顾四周，把身边的东西扔掉。净化你的判断，以免万一属于别人的东西与你的判断拴在一起或生长在一起，结果当被撕开时会让你感到痛苦。你每天练习自己时要像你在运动场上练习一样，不要说你“在研究哲学”，（一句高傲的话！）你要说，你是个奴隶，正在法庭上展现自己的解放者。因为这是真正的自由。第欧根尼是这样被安提西尼解放而获得自由的。他说，今后任何人都无法再奴役他了。因此，当他被海盗捉住时是如何表现的呢？他怎样对待海盗的呢？他没有称他们“主人”，是吧？我指的不是那个词，我们害怕的不是词，而是产生了那个词的情感。由于海盗只给被抓的人粗劣食物，他怎样指责他们呢？他被卖掉时怎样表现的呢？他寻找主子吗？没有。他寻找奴隶。他被卖了以后怎样应对他的主子呢？他马上与他的主子争论，说他不该这样着装，不该这样剃头，还有该如何教养其子女。这有什么奇怪的呢？如果他的主子买了个训练师，在角力场训练时他的主子会把这个

训练师当仆人，还是当头儿看待呢？如果他买了个医生或建筑师，情况也是一样。在每件事情中，有技能的人比没技能的人地位高是不可避免的。一般来说，懂得生活科学的人必定成为头儿。谁是船上的头儿呢？——舵手。——因为不服从他的人要受到惩罚。——但我的主子能痛打我一顿。——他不能打人而不受惩罚。——我同意。——因为他不能打人而不受惩罚，所以他无权打人。没人能犯错而不受惩罚。——给自己的奴隶戴镣铐的人要受怎样的惩罚呢？——给这个人戴上镣铐。这是你同意的，如果你同意以下的说法成立：人不是野兽，而是温顺的动物。什么时候藤蔓长得不好呢？如果它不按自然规律生长。什么时候公鸡活得不好呢？也是如此。人也是一样的。人的本性是什么呢？咬、踢、囚禁和砍头？人的本性不是这些，而是做好事，与人合作，祈求别人成功。所以不管你同不同意，当一个人行事残忍愚昧，他就过得不好。

苏格拉底没有过得不好吧？——是的，他没有过得不好。但他的法官及起诉人过得不好。罗马的海尔维丢斯^[7]没过得不好吧？——是的，他没有过得不好。但判处他死刑的人过得不好。——怎么会呢？——正如你不会认为伤痕累累获胜的公鸡过得不好，而认为没受伤却落败的公鸡过得不好一样。你不会认为不辛勤觅食的狗是幸福的。你会认为在流汗、痛苦、搏命狂奔的狗才是幸福的。如果我们认为违反事物的本性产生了坏事，刚才的话里还有什么悖论呢？话中有矛盾的地方吗？你自己对于其他事情不也是这样说吗？为什么你认为人是例外的呢？但我们说人的本性是温顺、有爱心、忠诚；这有矛盾的地方吗？——没有，一点儿也不矛盾。——即使一个人被痛打、囚禁或砍头，他也没受到任何伤害。这句话怎么可能不矛盾呢？会不会是这样的：如果他受辱时保持气节，那么死后就名利双收。然而另一个人死后遭受真伤害，历经羞辱折磨，变成了一只狼，一条蛇或一只黄蜂而不再是一个人。

现在回顾一下大家已经达成一致的要点。不受妨碍的人能得到想要的东西，是自由的。但人如果受妨碍，受强迫，违背自己意愿地卷入一件事，就是受奴役的。谁是不受妨碍的呢？这种人不想要属于别人的东西。哪些是属于别人的东西呢？所有那些对其拥有还是 not 拥有都不在我们控制之下的事物，所有那些只能在某种程度上或某种条件下拥有的东西。所以，身体及其各部分，还有财产，都是不属于自己的。如果你急切想要拥有这些东西，就像它们是你自己的似的，你就会受到惩罚，正如一心追求别人的东西的人会受到惩罚一样。这是通往自由的大道，逃避奴役的唯一途径。你应该在任何时候都能全身心地说出：

你引领我前行吧，哦，宙斯，哦，命运。^[8]

哲学家，你要如何回答呢？僭主召你谈些与你身份不符的话。你是说还是不说呢？告诉我。——让我考虑一下。——现在才考虑吗？你讲学时考虑些什么呢？难道你不研究这些问题吗？比如，什么是好的？什么是坏的？什么是好不坏的？——我研究过这些问题。——你们同意什么样的结论呢？——正义光荣的事情是好的；非正义丢脸的事情是坏的。——活着是好事吗？——不是。——死是坏事吗？——不是。——

囚禁是坏事吗？——不是。——可耻失实的言行、背叛朋友及吹捧僭主是坏事吗？——这些是坏事。——你现在没有考虑这个问题，过去也一直没有考虑过。哎呀，在我有能力为自己获得那些最大的好事，而不会获致那最大的坏事的时候，你却提出这合不合适的问题，这算什么研究呢？“这可真是需要深思熟虑的绝妙的问题呀。”——老兄，你为什么要嘲笑我们呢？——你真不应该提出那样一个问题。如果你确实认为，可耻的事情是不好的，其他的事情是无关紧要的，你就真不应该研究这个问题，不应该呀，也不应该考虑任何与此相关的事。你应该能马上凭直觉解决这个问题，就像能用眼睛辨别东西一样。怎么，如果问题是，黑的东西是白的吗，重的东西是轻的吗，你什么时候停下来说：“让我研究一下？”你会不相信感官的明白证据吗？你怎么会说你现在要仔细考虑一下，“到底要避开坏事，还是要避开无关紧要的事”？不，你根本不具备应有的判断。相反，你认为囚禁与死亡不是无关紧要的，而是最坏的事情；可耻的言行不是坏事，而是无关紧要的。这是你一开始就养成的习惯。你说道：“我在哪里？在学校。谁在听我讲话呢？我在对一群哲学家讲话。我现在离开了学校，远离了那些书呆子与傻瓜的格言！”于是，一个哲学家的朋友在被哲学家的指证下被出卖定罪的，于是，某个哲学家变成了寄生虫，就是此人为了金钱而把自己卖了，就是这一个人在元老院不发表意见，虽然心中的判断大声疾呼着。这不是什么从无聊的论证得来的冷冰冰的、可怜的残余念头，而是强烈的和有幫助的判断，这些判断由于是在行动中训练出来的，与事物本身十分熟悉。你看一下自己在听到某些话时会怎样反应，如果听到别人说——不是“你的孩子死掉了”，怕你承受不了——你的油洒了，你的酒喝完了。你情绪激动起来。这时边上有人对你说：“哲学家，你在学校不是这么说的。你为什么欺骗我们呢？你是一只虫子，为什么你说自己是个人呢？”当他在做爱时我要在场，看他怎样讨女人欢心，他讲什么甜言蜜语，他能否记得哲学家的身份以及听过、说过和读过的那些论证。

这些与自由相关吗？——当然。而且仅仅只有这些才与自由相关，不管你们富人是否同意。——你有什么证据吗？——当然有：你有个大主子^[9]。你们看他的一举一动而生活。如果他面带怒色看着你，你就晕倒了。你向老头子和老太太献殷勤。你说过：“我不能这样做。我没被允许。”为什么你没被允许呢？难道你不是刚刚在与我争辩，宣称自己是自由的吗？“可是阿普路拉（Aprulla）^[10]阻挡我。”奴隶啊，说实话，那你就不要逃避你的主子，也不要否认你不敢提出自己的解放者，既然有这么多迹象证明你深受奴役。热恋中的男人被迫去做不想做的事。他看到有更好的事情，但没能力去做到。一个人可能会更加认为他值得怜悯，因为他被强力控制着，或者说，他被神力控制着。你真让人难以容忍：你喜爱老头子和老太太，你为老太太擦鼻子、洗脸，给她们送礼。她们生病时，你照顾她们，同时祈祷她们快死，询问医生她们是否已经病入膏肓。为了得到令人垂涎的职位与头衔，你去吻别人的奴隶的手，去当别人的奴隶的奴隶。天啊！你还到处炫耀自己当上了执政官。难道我不知道你怎么当上执政官的吗？难道我不知道谁授予你这个职位

的吗？对我来说，如果我要靠菲利普奥^[11]活下去，忍受他的侮辱和傲慢，还不如去死。因为我知道一个在一般人眼中看来是成功的而又趾高气扬的奴隶是个什么东西。

有人问道：“你是自由的吗？”——以神的名义，我希望我是自由的，祈祷我是自由的。但是我不敢面对我的主子。我仍旧在乎自己的躯体，努力让它保持健全，尽管它是不完整的^[12]。但我能告诉你谁是自由的人，因此，你不用再到处寻找榜样。第欧根尼是自由的。他怎么是自由的呢？不是因为他的父母是自由的，他父母是奴隶，而是因为他本人是自由的，他挣脱了所有的奴役枷锁，任何人都不能再奴役他。他能轻易地放弃任何东西，它们只是挂在他的身上而已。如果你抓住他的财产，他会放开它，而不会为此跟着你。如果你抓住他的腿，他会放开它。如果你抓住他的整个身体，他会放开它。他对待他的亲戚、朋友及国家也是一样的。他知道自己从何处、从谁、根据什么条件得到这些。他不会抛弃他的真正祖先——诸神——以及他的真正“祖国”^[13]。他不会顺从和屈服于任何人。他能比任何人都更加愉快地为他的“祖国”献身。他从来不想仅仅表现自己为“宇宙”做过什么，但他记住万事的源头皆在于此，是为了“祖国”而创造出来的，是统治宇宙的神所委托给我们的。看一下他的所言所写：“因为这个原因，第欧根尼，你被允许按自己的意愿与波斯王或斯巴达王阿基达谟斯（Archidamus）交谈。”这真的是因为他的父母是自由的吗？毫无疑问，因为雅典人、斯巴达人及科林斯人都是奴隶的孩子，所以他们不能按自己的意愿与这些国王交谈，而是害怕他们，讨好他们。有人问道：“为什么你被允许呢？”“因为我把自己的身体看作不是属于自己的。因为我不需要任何东西。因为法律对我来说就是一切，其他一切什么都不是。”正是这些，让他成为自由的人。

你不会认为我只是告诉你以一个孤独的人为榜样吧，这样的人没有妻小、国家、朋友及亲戚来让他顺从，来逼他改变目的。那就以苏格拉底为例。他有妻小，但把他们当作身外之物。他对自己的祖国应尽的义务。他有朋友、亲戚。但这一切都要服从律法。因此，当他有义务当兵时，他最先离家参军上战场，毫无怨言。当僭主派他去抓莱奥（Leon）^[14]时，他根本没有思考一下这件事，因为他觉得这件事是卑鄙的，虽然他知道他完全可能为此而送命。他是怎么想的呢？他想维护的东西不是他的肉体，而是人的荣誉与尊严——这些东西不能交托给别人，不能受人支配。后来，当他为自己的生活辩护时，难道他的表现像个有妻小的人吗？没有，而是像个孤独的人。是的。当他要喝毒药时，他怎样表现的呢？当他还能逃命时，当克力同对他说：“为你的孩子着想，快越狱吧！”他怎样回答的呢？他认为这是好运吗？不可能！是的，他只考虑正当的事情，至于其他的事情，一概不看也不考虑。他说过，他在乎的不是自己的躯体，而是那个被善行所增益的和被恶行所损减的东西^[15]。苏格拉底没有屈辱地活着。当雅典人要求他投票时，他拒绝了。^[16]他蔑视“三十僭主”，他对美德和道德的完美做过精辟的论述；他这样的人不可能苟延残喘。他不是通过越狱逃走而保全自己，而是通过死保全了自己。是的。好的演员之所以保持做一个好演员，就是能在恰

当时的时机停止表演，而不是没完没了地表演下去。苏格拉底的孩子该怎么办呢？苏格拉底回答道：“如果我去了塞萨利（Thessaly），你们会照顾他们。如果我去了地狱，难道没人来照顾他们吗？”看他给死神取了个亲切的名字，嘲笑死神。如果换成你和我，我们会马上陷入哲学之思考，回答道：“应当以牙还牙地报复做恶事的人。”还补充道：“如果我活下来，我会对许多人有用的。如果我死了，我对任何人都没有用处了。”是的。如果我们不得不通过钻狗洞逃命，我们也会那样做的。我们怎样才能对别人有用呢？假如别人都还在雅典，我们会对他们有用吗？如果我们活着对别人有用，那我们如果在适当的时候，以适当的方式死了，不是对人更加有用吗？现在苏格拉底死了，然而，对他的回忆产生的好处丝毫不减他活着时的言行带给人的好处，甚而更多。

如果你想要得到自由，如果你想要得到名副其实的珍贵东西，你就研究一下这些事情，这些判断，这些论证，这些典范。如果你用巨大的代价交换极其宝贵的东西，这会令人惊讶吗？为了众人眼中的自由，一些人走上了绞刑架，一些人跳下悬崖，有时整座城市毁灭了。为了坚不可摧的真正自由，当神要求你交还赐予你的东西时，难道你不愿意吗？柏拉图说过^[17]，你不仅要研究面对死亡，而且要研究在刑架上受折磨、受流放、受鞭打，总之，要研究放弃所有不属于自己的东西。如果不这样做，你会成为奴隶中的奴隶。即使你当过一万次的执政官，即使你进入了王宫，你还是个奴隶。你会理解到克里安西斯说过的话，“哲学家的话可能违反常理，但确实不违反理性”。经验会告诉你，他们的话是正确的，而被众人追求崇拜的东西实际上对于得到它们的人不会带来任何好处。没有得到它们的人认为，如果得到了它们，他们就会拥有一切好东西。可是，当得到了它们之后，他们的火热的欲望还是一样强烈，还是感觉自己像是在汪洋中颠簸，还是感到厌腻，还是想要尚未得到的东西。满足自己的欲望无法得到自由，只有消灭自己的欲望才能得到自由。只要努力研究这些，你就会知道，这些都是正确的。你过去为别的东西白白劳作，现在应当把精力转到为自由而拼搏上。为了找到能使自己获得自由的真理，时刻保持警觉。不要向富老头献殷勤，而要去拜访哲学家，去熟悉他的家门。常登他的家门不是件丢脸的事。如果你以适当的方式接近他，你离开他家时不会空手而归。不管怎样，去尝试一下总不会让你丢脸的。

2.论社交

你一定要首先关注这个问题：不要结交狐朋狗友，以免沦落到他们的地步，否则你会毁了自己的。但你脑海里闪现出这个判断：“他们会认为我没礼貌，因此对我不友好了。”那就请记住，凡事都要付出代价的；你只有不做过去那些事情，你才不是过去的你了。二者当中请选其一：一是让狐朋狗友继续喜欢你，你还是过去的你；二是超越过去的你，那就必须与狐朋狗友断交。如果你觉得后一种选择更好，就往这个方向努力，不要让其判断干扰你。当一个人面对两个截然相反的方向犹疑时，他是无法取得进步的。如果你确定了这个方向，如果你只想往一个方向努力去实现目标，那就放弃其他的东西。脚踏两只船会带来双重后果：你既无法取得进步，也无法得到过去得到过的东西。你过去虽然追求毫无价值的东西，但你毕竟还是交到过狐朋狗友。你无法脚踏两只船，有得必有失。如果你不与狐朋狗友一起喝酒，他们会觉得你不讨人喜欢了。因此，做出选择吧，你是希望成为一个酗酒之徒，讨那些人的欢心，还是希望成为一个庄重的人，但是让那些人对你厌恶起来？如果你不与狐朋狗友一起唱歌，他们就不会喜欢你了。因此，在这里你也要进行选择，你更希望的是什么。如果你希望的不是让别人说你是“讨人喜欢的家伙”，而是想成为受尊敬的正派人，那么你要放弃其他的考虑，唾弃它们，避开它们，与它们断绝关系。如果你不喜欢这样做，那么你整个人都转身朝另一方向走，变成行尸走肉，通奸者，听凭习惯而做尽各种恶事，满足自己的欲望。从剧院的座位上蹦起来，为跳舞的人鼓掌欢呼。但是你不能同时扮演截然不同的角色。你无法同时扮演瑟赛蒂兹^[18]与阿伽门农。^[19]如果你要扮瑟赛蒂兹，你要变得驼背、秃头。如果你要扮阿伽门农，你要长得高大英俊，要关爱你的臣民。

3.论值得交换之物

请时刻思考：当你失去身外之物时，你获取了什么替代之物？如果替代之物比原来失去的更有价值，不要抱怨“我吃亏了”。如果你用一头驴换了一匹马，用一只羊换了一头牛，用一点钱换了一件善事，用空谈换了安静，用粗话换了自尊，那么你没吃什么亏。如果你记住以上的话，你将一直是个有德行的人。如果你没记住这些话，你的时间必定毫无成效地浪费掉，你所忍受的痛苦必定爆发出来。稍微失去理智，就会毁了一切。舵手要全神贯注才能让船只安全航行，但一疏忽就能让船只出事。他只要稍稍让船只朝向风暴偏航一点儿，船只就会出事。甚至他不必有意做什么，只要稍一走神，就会船毁人亡。生活中的许多事也是这样的。只要你一打瞌睡，你所积攒的一切就全跑光了。因此，要关注你的感官表象，时刻留意它们。你要保护的是重要的东西，包括自尊、忠诚、恒心、平静如水，不为激情、痛苦、害怕或混乱所扰乱的心态——一句话，是自由。你要出售这些来交换什么呢？要交换的东西有多少价值呢？——你会说，我找不到值得交换之物。——而且你看，即使假设换来了一些东西，它们会是什么呢？“我行为正派，而他担当保民官；我拥有自尊，而他担当行政长官。”但是我不在不合时宜的时候大声喧嚷，我不在不应该的时候站起来，因为我是自由的，我是神的朋友，因此，我自愿服从神。我不要求拥有任何其他的东西，比如身体，财产，官职，名誉，等等；神不让我去拥有这些东西。假如神想让我拥有它们，神让它们变得对我有好处。但事实上，神却没有这样做。因此，我不能违背神的命令。你做每件事情时，要保持内在的善心。至于其他东西，要对神赐予你的感到满足，要能善用它们。如果你无法满足，你会一直倒霉，毫无好运，受束缚，受阻碍。这些是神发布的法律，神的命令。你应该成为这些律条的诠释者。你应该遵守这些律条，而不是去遵守马苏里乌斯（Masurius）和卡西乌斯（Cassius）^[20]的律条。

4. 答渴望平静生活的人

请记住，不仅想要拥有权力和财富会使人可怜巴巴，屈从于他人，而且想要拥有平静、闲暇、旅行机会和知识，也都会让人显得可鄙，让人受奴役。不管你想要拥有什么样的身外之物，你一旦十分看重它们的价值，你就受奴役了。你想当上或不想当上元老院议员，这有什么区别吗？你想或不想拥有权力，这有什么区别吗？你说：“我很倒霉，无事可做，却只能像个死鬼一样与书本拴在一起。”这与你说：“我很倒霉，没空看书。”难道没有什么区别吗？官职及其荣耀都是外在的东西，在自由意志范围之外。书本同样也是如此。告诉我，你看书的目的是什么呢？如果你看书是为了消遣或只是为了学会一点儿东西，你是愚蠢的、懒惰的。如果你看书是为了合理的目的，那么看书除了是为了过宁静的生活还能是什么？如果看书无法让你宁静地生活，看书还有什么用处呢？——有人说：看书能让我宁静地生活。我苦恼的原因正是被剥夺了看书的权利。所有碰巧前来访问的，不仅恺撒，而且他的朋友，还有乌鸦、吹笛子的人、发烧等都能妨碍的生活，怎么算是一种宁静生活呢？宁静生活的特点应当是持续不断的，不受妨碍的，自由自在的。

现在有人叫我去做事情。^[21]从现在起，我要保持分寸，做事时要有自尊，要有把握，不为外物所动。我还要观察人，注意他们的一言一行。我这样做没有恶意，也不是为了获得可供讥讽或指责的材料。但是，我同时审视自我。我扪心自问，我是否犯过同样的错误。“我应该怎样停止犯错呢？”我过去曾经犯过错误。然而，我现在不犯错了，这要感谢神明。

如果你是这样做的，你只这么做，那你是否经历过比写作或阅读一千行诗句更糟糕的事情呢？你吃饭的时候，是否为没能在看书而烦恼呢？你为按书上教的方法吃饭而不满吗？还有洗澡及锻炼身体时候呢？你接近恺撒或任何人的时候，难道你行事不一吗？如果你保持沉着冷静，你关注身边发生的事情，而不是被人关注，如果你不嫉妒别人名声比你大，如果周围环境没让你产生恐惧，你还想要什么东西呢？书本吗？为了什么目的呢？看书不是为了生活吗？为了生活，人不仅仅需要看书。这正像运动员因为没进行过训练，进入运动场时放声痛哭。为了进入运动场比赛，你使用过负重哑铃、摔跤沙子，找年轻人陪练。现在比赛时刻到了，你却要去找这些东西？这就仿佛是：在有待做出是否赞同的决断时，各种感性知觉包围着我们，有些令人信服，有些令人糊涂，我们不费神去区分它们，却去读《论理解》这篇文章！

为什么会这样呢？因为我们平常读它或写它从来不是为了这个目的——即在实践中与自然一致地应对自己的感觉表象。我们只满足于能读懂文中的内容，满足于能向别人解释文中的内容，满足于能分析三段论，满足于能分析文中的论证过程。所以，只要在人有欲望的地方，那

儿就有羁绊。你是否不惜一切代价都要得到不受自己控制的东西呢？如果是这样的话，那你就会受妨碍，受阻碍，达不到目的。如果我们要读《论选择》一文，那不是为了知道文中的内容，而是为了做出正确的选择。如果我们要读《论欲求与回避》一文，为的也是总能满足欲望，总是能够避开厌恶的东西。如果我们要读《论责任》一文，那是为了记住我们的社会关系，为了不非理性地做违背职责的事。根据所读的文章，我们不该为受阻碍而烦恼，我们应该为履行社会职责感到高兴。我们习惯于估计“今天读了多少行诗或写了多少行诗”，但我们应该要学会估计“今天按哲学家的话做了选择，没有放纵欲望，只是避免自由意志能够避免的事，没有见人惧怕，没有被人吓得惊慌失措，表现出耐心、节制与合作”。为了这些，我们应该感谢神，让我们感谢神吧！

然而，我们没有意识到，尽管方式不一，事实上我们自己也渐渐变得与大众一样了。某个人担心得不到权力，你也担心得不到权力。朋友，别这样！应当像你嘲笑别人担心得不到权力那样嘲笑自己。一个人因为发烧而口渴与因为狂犬病而怕水，这之间毫无区别。苏格拉底说过：“如果这样能让神高兴，就这样吧！”^[22]你还能引用苏格拉底的这句话吗？假如苏格拉底想在吕克昂或阿迦德米^[23]度过闲暇时光，与年轻人日日交谈，他会高兴地参加各次军事远征吗？难道他不会哀叹地说：“我是多么不幸的人啊！我现在很痛苦。我原来可以在吕克昂学府晒太阳的。”你的生活就是晒太阳吗？难道你不想拥有宁静的、自由的生活吗？假如苏格拉底如此哀叹，他还能是苏格拉底吗？他还能在狱中写出赞歌吗？^[24]

请记住，如果你看重自由意志范围之外的东西，你就会毁了你的自由意志。权力显赫与一介布衣都在自由意志范围之外。工作与闲暇也都在自由意志范围之外。“我应当生活在混乱之中吗？”“混乱”是什么意思？生活在众生之中。这给你带来什么麻烦了吗？就假想你是在奥林匹亚，把这混乱看作一次节庆吧。在那里，也会有一个人喊这个，另一个人喊那个；一个人做这事，另一个人做那事；一个人挤撞另一个人；浴室里很拥挤。可是我们在奥林匹亚盛会玩得很高兴，不情愿离开。不要对生活吹毛求疵。“因为醋是酸的，所以醋是坏的。”“因为蜂蜜让我倒胃口，所以蜂蜜是坏的。”“我不喜欢蔬菜。”你还会说：“空闲意味着孤独，我不喜欢空闲。”“因为人群乱哄哄的，所以我要避开。”请不要这样说话。当你碰到独处或只有几个人与你相伴的时候，应该认为这种时候是宁静的，要善于使用这些时候。与心灵交流，锻炼自己的感知，培养自己把握的概念。当你碰到人群的时候，把它看作比赛盛会或节日，要与人群一起享受节日盛会。热爱自己同伴的人不可能有比看到许许多多的人更开心的事了，我们高兴地看到马群或牛群，我们高兴地看到许多船只，你看到许多人时会烦恼吗？“是的。他们大喊大叫，我耳朵快震聋了。”你的听觉受到干扰，可这对你有什么其他的影响吗？你使用外部表象的能力没受到干扰，对吗？什么能妨碍你按照自然喜欢或讨厌某事物呢？什么能妨碍你选择或拒绝某事物呢？什么样的混乱能导致这样的情况呢？

请记住这些基本原则：什么是属于自己的？什么是不属于自己的？神让我做什么？神不让我做什么？神刚才让你空闲下来，与心灵交流，写下心灵感悟，去看书，去聆听，准备好自己。你有充足时间来做这些事。神现在对你说：“来参加比赛吧！展示一下你学到的东西及训练的情况。你还要继续独自训练，而不愿参加比赛吗？现在你可以了解自己到底是个能获得胜利的运动员，还是个到处落败的可怜虫。”为什么你要烦恼呢？混乱总会伴随着比赛。赛场上有陪练、啦啦队、官员及观众。——但我想过宁静的生活。——你应该痛哭。不守神谕的人必然要受这样严厉的惩罚：这种人要哀叹，要遗憾，要心生嫉妒，一句话，不会有好运，只能不断遭厄运。你不想摆脱这些吗？

我怎样才能摆脱呢？——你必须彻底根除欲望，只对自由意志范围内的事物回避，你必须放弃一切，包括躯体、财产、名誉、书籍、混乱、权力、平民生活，等等。你不是反复地听到这些话吗？因为如果你一旦偏离了这条道，你就会变成一个奴隶，一个仆人，受妨碍，受强迫，完全受他人控制。时刻想起克里安西斯的话吧：

你引领我前行吧，哦，宙斯，哦，命运。

神让我去罗马，我就去罗马。神让我去吉亚纳，我就去吉亚纳。神让我去雅典，我就去雅典。神让我进监狱，我就进监狱。你问道：“什么时候该去雅典呢？”你迷茫了，不知所措了。愿望没有实现给你造成不幸；实现愿望又让你产生虚荣心，为不应当的事情沾沾自喜。如果你受妨碍，你便遭受不幸，陷入不想堕入的困境。你要放弃所有这一切。“雅典是美丽的。”但幸福更美丽；宁静、摆脱混乱、自我作主比雅典更美好。“罗马有太多混乱及烦琐的礼节。”然而心灵的宁静足以抵消所有这些可厌之事。那么，如果发生这些事情的时候到了，你为什么不去除你对于它们的回避呢？你为什么必定要像一个驮重物的驴子那样负重重担呢？你如果想不明白，你就会看到，你不得不做那能为你赢得解脱的人的奴隶，做那能在所有事情上阻碍你的人的奴隶，你不得不把他当作一个邪灵来侍奉。

请时时记住，获得宁静只有一种途径。放弃想要得到自由意志范围之外的事物，把所有东西看作身外之物，把所有东西献给神明，让神明安排人来监管它们。你追求属于自己的东西，追求自由。你看书、写作、听讲都是为了获得自由。如果我只看到某人在看书写作，即使他熬了一整夜，我也不能肯定他是勤勉的。我不了解他看书写作的目的。如果一位男子为姑娘失眠，你我都不会认为他是勤勉的。如果一个人名为名誉失眠，我认为他是有野心的。如果一个人金钱失眠，我认为他是不爱劳作的，而是爱财的。如果一个人辛劳是为了改善自己的主导原则，为了连续不断地顺应自然地生活，我才认为他是勤勉的。因为我不愿让你们因为那些可好可坏的事情去褒贬一个人，而愿你们只因他心中的判断的缘故去褒贬一个人。因为判断是每人自己的所有物，它决定了它的所有者的行为的高尚或卑鄙。你要记住这些话，你要为眼前的东西感到高兴，你要满足于当下的东西。如果在你的行为中，你看到你透彻学习

与研究过的任何事情得到了实现，那就为这些事情而欢喜。如果你不再心肠恶毒，不骂人，不傲慢，不讲粗话，不粗心大意，如果让你受过影响的东西不再影响你，至少不会在同等程度上影响你，你就可以日复一日地庆祝了；今天庆祝这方面表现得好，明天庆祝那方面表现得好。这比当上执政官或行省总督更值得庆祝！这来自自我和神明。记住谁是赐予者，谁是接受者，赐予出于何种目的。如果你从讨论中学会了这些，你还会不知道幸福在何处和怎样令神明高兴吗？难道不是每个人都与神明保持相同的距离？难道他们不是对眼前发生的一切事情持有相同的看法？

5.反对争斗与残暴

美好高贵的人不与人争斗，也尽力阻止别人争斗。苏格拉底就是一个很好的例子。他在任何场合都避免与人争斗，也尽力阻止别人争斗。从色诺芬的《会饮篇》可以看到，苏格拉底化解了多少争吵，他怎样耐心地忍受色拉西马库斯（Thrasymachus）、珀卢斯（Polus）和卡里克勒斯（Callicles）^[25]，怎样忍受自己的妻子，怎样忍受与自己诡辩论争的儿子。苏格拉底坚信：一个人无法支配别人的主导原则。所以他只想要得到属于自己的东西。这是什么呢？顺应自然，不要强迫别人，因为那不属于自己。别人按照自认为最好的方式行事，他自己则依然与自然和谐相处，只管自己的事情，最终使别人也能与自然和谐相处。这是美好高贵的人为自己设立的目标。当上行政官？不是目的。不过如果当了行政官，就要在这样的场合下保持自己的指导原则。结婚？不是目的。不过如果结婚了，就要在这样的场景中与自然和谐相处。如果他想要自己的儿子和妻子不犯错误，那么他想要的就是属于别人的东西。接受教育就意味着这个：要学会辨别什么东西是属于自己的，什么东西是属于别人的。

如果一个人处于这种状态，还会有争斗的空间吗？为什么他对发生的事情不表示惊奇呢？有任何发生的事情对于他是陌生的吗？恶人实际伤害他岂不是没比预想的残暴吗？恶人毕竟没有丧心病狂，他不认为这是一种收益吗？“某人骂你。”我要感激他没有打我。“但他还打了你。”我要感激他没有打伤我。“但他还打伤了你。”我要感激他没有杀掉我。因为他在什么地方学过人是温顺的动物，人们互相爱护，不义对于不义的人乃是最大的伤害？如果他从没学过这些，或者从来没有真心地相信，那他为什么不占便宜呢？“我的邻居朝我扔石头。”你没犯错误吗？“没有，但我的陶器打碎了。”你是陶器吗？你不是陶器，而是有德行的人。老天赋予你什么东西来应对别人的攻击呢？如果你想象自己是只狼，你尽可反咬一口，向你的邻居扔更多的石头。如果你想象自己是个人，那就审视自我，看看老天到底赋予你什么能力了。赋予你残暴的品性了吗？赋予你怨恨之心了吗？什么时候马儿要痛苦呢？当马儿被剥夺天生的能力之时。不是马儿不能嘶鸣之时，而是马儿不能奔跑之时。什么时候狗儿会痛苦呢？不是狗儿不能飞翔之时，而是狗儿不能跟踪气味之时。同理，什么时候人要痛苦呢？不是当人不能杀死狮子或拥抱雕像^[26]之时（因为老天没有赋予人这些能力），而是当人丧失仁慈与忠诚之时。“人们要聚在一起，为这种人哀伤，因为这种人遇上了那么多的坏事。”^[27]这不是为了人的诞生和去世，而是为了这样的不幸：在人活着时失去属于自己的东西，这不是家产、农场、房子、客栈和奴隶，（这些不属于自己。主子今天可以给你，明天又可以拿去给其他人。）而是人的特质，人的心灵的印记；正如我们在硬币上找印记一样，如果我们找到了想要的硬币印记图案，我们会接受这些硬币。如果不是想

要找的印记图案，我们就会把这些硬币丢掉。“这枚硬币是什么图案？图拉真？把它送给我。尼禄？把它扔掉。它不能流通。它是假币。”道德生活也是一样的。他的印记——品性是什么样的呢？“他温和，大方，有耐心，有爱心。”我接受他，我让他做罗马公民；我把他当作邻居和旅伴。他有尼禄的印记——特点吗？他暴躁，易怒、爱发牢骚吗？“他随心所欲地打别人的头。”为什么你还把他叫作人呢？每样东西能只看外表吗？如果这样的话，你会把蜂蜡叫作苹果。但它必须要有苹果的香味和口感，只看外表是不够的。所以，靠鼻子和眼睛还不能够证明一个人是个人。你必须要看他是否有人判断。这个人不理智，无法理解别人的驳斥，他是头驴。这个人的自尊变得麻木了，他毫无用处，是只羊，绝不是人。这个人想踢人或咬人。他连羊驴都不如，是头野兽。

你想让我被人瞧不起吗？谁会瞧不起你呢？有理解力的人吗？有理解力的人怎么会瞧不起温文尔雅而有自尊的人呢？或许无理解力的人会瞧不起你。这对你有什么要紧吗？你或其他的艺人都不在意没手艺的人。——是的。但他们会更加留意我。——“你”是什么意思呢？哪个人能损害你的自由意志，妨碍你运用自己的感知呢？——没人能行的。——那为什么你还要烦恼呢？为什么你要显出自己是怯懦的人呢？为什么你不站出来明白地向公众宣布，你要与每个人和平相处，不管他们怎么做，尤其对那些自认为在伤害你的人感到好笑呢？“这些奴隶不知道我是什么人，也不知道什么是对我有益或有害的。他们无法拿走属于我的东西。”

防御坚固的城市居民嘲笑围攻者：“这些人为什么要徒劳无益地忙活呢？我们的城墙稳固。我们的食物及其他补给能够维持很长的时间。”这些能保证一座城市不被攻陷。同样，惟有判断能保证人的心灵安全。什么样的城墙足够坚固，什么样的身体坚而不摧，什么样的财产无法窃取，什么样的名声不朽呢？所有这些东西都是要毁灭的，容易为攻击所俘获的。欲求这些东西的人必定心烦意乱，消沉气馁，担惊受怕，愿望落空，想要回避的无法回避。如果这样的话，我们难道不愿意守住老天赐予的安全方法吗？我们难道不愿意放弃会毁灭人、奴役人的东西，而献身于不会毁灭的、本性自由的东西吗？我们难道不记得没有人能伤害或帮助其他人，而欲求这些东西的念头能伤害或毁灭自己吗？这是争斗、冲突或战争吗？厄特俄克勒斯和波吕尼刻斯兄弟反目成仇，其起因就是对王位、流放等方面的判断，把其中一个看成是大坏事，另一个看成是大好事。生命的本质是趋好避坏。我们把剥夺我们的好处、给我们带来坏事的人看成是敌人与侵略者，即使他是兄弟，即使他是儿子，甚至即使他是父亲。因为我们的“好”与我们最亲近。如果外在的东西有好与坏之分，那么，父亲对儿子就不是慈爱的，兄弟之间不是亲密的，而我们四周就充满敌人、侵略者与诋毁者。如果唯有正确的自由意志是好，错误的自由意志是坏，那么还有争斗的空间吗？诽谤什么呢？诽谤对我们毫无意义的东西吗？驳斥什么人呢？驳斥无知的人、不幸的人、在自己的最重要的事情上误入歧途的人吗？

苏格拉底持家并忍受泼辣的妻子及不孝的儿子时，他时刻想起的都是这些话。他的妻子怎么会泼辣呢？任意把水泼在他的头上？踏扁他的蛋糕？^[28]但是，如果我认为这些对自己毫无意义，那么这些又能把我如何呢？属于自己的事就是控制自己的自由意志。在这件事情上，僭主不能阻碍我的意愿，大众不能阻碍个人，强者不能阻碍弱者；这是神赐予每个人不受妨碍的。这些判断让家庭生爱，让国家生和睦，让国家之间生和平，让人对神心生感激，让人时刻充满信心，因为他知道自己对付的不过是身外之物和毫无价值的东西。尽管我们能够写出或读懂这些话，而且读到它们时大加赞赏，但是无法被它们真正打动。因此，有关斯巴达人的谚语“在家是狮子，在以弗所是狐狸”^[29]，也很适合我们这个场合：“在教室是狮子，在教室外是狐狸。”

6.答因受到怜悯而烦恼的人

一个人说，我为受到怜悯而烦恼。——那么，你烦恼的是你所受到怜悯的你的作为，还是那些怜悯呢？你有能力让别人不怜悯你吗？——如果我能让他们看到我不需要怜悯的话，我就能。——你能不能被别人怜悯呢？——我有能力的。可是别人怜悯我的是我不该受到怜悯的地方。别人应该同情我犯过错误，而不是我穷困潦倒、没官当、病与死，等等。——你准备让大众相信这些都不是坏事，而且穷人、无权无名的人可以过得快乐吗？或者你准备让大众相信你是达官贵人吗？第二种事只有吹牛皮的人或一文不值的庸人干得出来。而且，你还要制造假象，借几个奴隶，有几个银盘，经常有意展示它们，尽力不要让别人知道你只有这几个盘子；有几件花里胡哨的衣服以及其他各种玩意儿，让别人相信最有名望的人都尊敬你，努力与他们一同进餐，或至少让人相信这一点；使用卑劣的技艺装点你的容貌，以使你更加有型，使你的出身显得比你实际的出身更加高贵。如果你采用第二种方法让别人不怜悯你，你就只有施展所有这些骗术。

“但第一种方法是徒劳的、单调无味的，是企图做连宙斯也无法做到的事情：让所有人一致同意，哪些是好事，而哪些是坏事。”难道自然没有赐予你这种能力吗？自然赐予你的能力只是说服自己相信。可你还没有说服自己相信呀！自然保佑我吧！你现在居然要说服别人相信吗？然而谁有你同自己生活的时间长呢？什么人赋有的说服你的能力比得上你说服自己的能力呢？什么人有你对自己那么的好脾气和亲近呢？那你怎么自己都不能说服自己去学呢？现在难道事情没有颠倒吗？这不是你一直渴望的东西吗？你所渴望的不就是学习如何消除痛苦、混乱、耻辱，然后获得自由吗？难道你不是早就知道只有一种方法可以达到这种目的的吗？这一方法是抛弃自由意志之外的身外之物，承认它们是不属于自己的。别人对你的看法属于哪类事物呢？——属于自由意志领域之外的事物。——所以它们对你一文不值吗？——是的。——只要你还在为别人的看法而烦恼，你认为你已经说服自己相信哪些是好事，哪些是坏事了
吗？

难道你不能不去理会别人，而给自己当学生或当老师吗？“其他人对于处于与自然不一致的状态中生活对他们是否有好处，他们自己会留意的，但对我而言没有人比我和自己更亲近了。我听到哲学家的话，我同意他们的话，但实际上我的负担一点儿也没有减轻；这是怎么回事呢？会不会是因为我愚钝？我在其他方面都不是十分愚钝呀！我很快地识字，学会摔跤、几何、分析三段论。难道理性没有说服我吗？可我一开始就完全赞同理性，而且我现在读有关理性的东西，听的是理性的东西，写的是理性的东西。迄今为止，我们还没找到比这更强有力的论证。那我身上还缺少什么呢？我还没有抛弃相反的判断吗？或是思想没

有诉诸反复实践过吗？这就像旧盔甲保存在那里，积满灰尘，结果自己穿不来了吗？在摔跤、写作和阅读方面，我不只满足于学习，还要不断推翻原来的说法，还要形成新的说法及三段论。可是那能让一个人消除悲伤、恐惧、情欲、障碍而获得自由的必要原则，我却不练习，我没有实践它们。如果是这样，那我还仍旧关心别人怎么看我，在他们眼中我是否有分量或者过得幸福？”

不幸的人啊！难道你不明白你怎么评论自己的吗？在你自己的眼中，你是怎样的一个人呢？你思考的时候，你渴望的时候，你回避的时候，你是怎样一个人呢？你选择的时候，你准备的时候，你谋划的时候，做其他事情的时候，你是怎样一个人呢？可是你还关心其他人是否怜悯你。——是的。但是我不该受到怜悯。——你为此感到痛苦。感到痛苦的人难道不值得怜悯吗？——是的。——那你怎么不该受到怜悯呢？你对受怜悯产生的感情本身就使自己值得怜悯。安提司底尼斯是怎么说的呢？你没听过吗？“居鲁士，国王注定政绩卓著，却遭人诋毁。”我的头完全正常，但每个人都认为我有些头痛。我根本无所谓。我没发烧，但每个人都同情我，对我说：“可怜的家伙，你发烧这么长时间了。”我也拉长了脸，说道：“是的，我已经病了很长时间。”“会发生什么事呢？”“顺其自然吧。”我答道。同时，我心里嘲笑怜悯我的人。

有什么让我在道德生活中不能做同样的事呢？我贫穷，但我能正确看待贫穷。如果别人因为我贫穷而怜悯我，我是不会在乎的。我没官做，而别人有官做。但是我能正确看待做不做官的问题。让怜悯我的人去关心这个问题。我肚子不饿，口不渴，身上不冷，但别人从他自己的肚子饿和口渴中就推论出我也肚子饿，口渴。我该怎么做呢？难道我应该到处去说：“大家不要给骗了。我人很好啊！我不在乎贫穷，不在乎没官做，不在乎任何事情。我只在乎有正确的态度。它们自由而不受妨碍。我没什么可以在乎的了。”这话有多蠢呢？当我不满足自己的现状而一心在乎别人怎样看待我时，我还能有正确的态度吗？

但是别人比我得到更多的东西，别人比我更受尊敬。——人们做某事，就要能从中获得相应的好处，这难道不合理吗？别人爱做官，你爱正确的观念。别人爱财富，你爱正确的感知。照这样的话，他们是否能比你在你所致力的事情上获得更多的好处呢？他们的赞同是否更加符合自然标准呢？他们的愿望是否不太可能比你的更能达到目的呢？他们是否经常比你更不能回避他们想要回避的东西呢？他们是否谋划得更好，选择更准确呢？他们做人，做儿子，做父母，扮演其他的社会身份，是否表现得更为得体呢？如果别人做官，难道你不愿告诉自己这个事实：即你不会为当官而奔走，而别人不择手段去当官？一个人做了另一个人不在乎做的事情，却得到很少的回报，这才是最不合理的。

因为我非常关心正确的判断，所以我来统治更合理。——是的，在你非常在乎的正确判断这方面上。但是在别人比你更关注的方面，你让位于他们。〔否则，〕这像是因为你有正确的观念，你就坚持你应该在箭术上比专业箭手要射得更准确，或在打铁上比铁匠更熟练。所以，如

果你不执着于正确的判断，而是关心你想要得到的东西，那么你有权获得它们；而且如果你无法获得，那么你可以放声痛哭。可你现在说自己关心其他的事情。老百姓的话中带有智慧：“大事互不纠缠。”一个人清晨起床后，四处找恺撒的家人请安，与他做愉快的交谈，送他礼物；他取悦舞者，恶意中伤别人来讨好一个人。他祈祷时，他为这些事情祈祷。当他祭祀时，他为这些事情献祭。毕达哥拉斯曾说过：“不要让睡眠爬上你疲倦的眼皮。”把这句话用在这里。“我在阿谀奉承时什么地方犯错了呢？我做了什么事呢？难道我表现得像个自由民或高尚的人？”如果他发现自己对上号，他就责怪自己：“为什么你要这么说呢？难道不能撒谎吗？甚至哲学家也说过，没法让人不说谎。”但是，如果你真的只关注正确地运用感知，那么早晨起来的时候，你要思考一下：“怎样做才能实现心灵安宁？我是谁呢？我是可怜的躯体、财产、名声吗？都不是。那么，我是谁呢？理性的动物。”对我有什么要求呢？重视练习你的行为。“我寻求宁静时，什么地方犯错了呢？我做了什么事是不友好的或不合群的或不理智的呢？这些事我哪些应该做还没有做呢？”

因为在人所欲望的东西、行动与希望之间存在巨大的差别，所以你还想得到别人所致力而你未曾致力的那些东西吗？如果那样，则当别人怜悯你时，你还会惊讶，会生气吗？如果你怜悯他们，他们不会生气。为什么呢？原因是他们相信自己拥有了美好的事物，然而你對自己却不相信。因为这个原因，所以你不满足于自己拥有的东西，想要得到他们拥有的东西。如果你真的相信哪些是好的事物，而且你就是它们的拥有者，然而别人都已经误入歧途，那么就根本不会在乎别人如何评价你。

7.论摆脱害怕

为什么僭主会成为害怕的对象呢？——某人说，这是因为他有卫兵、他们的兵器、内侍以及把门的人。——如果你把一个小孩带到有卫兵保护的僭主跟前，小孩不会害怕。是因为小孩根本没有意识到卫兵的存在吗？如果一个人真正感到卫兵的存在，而且卫兵佩着剑，但是他由于某种不幸，正是想来寻死，让别人了结他的生命，那么他不会害怕卫兵，对吗？——是的，他不会害怕卫兵。因为卫兵们让人害怕的东西正是他想要的东西。——如果一个人既不想下定决心去死，也不想不惜任何代价去活，只是听从、相信命运的安排，那他来到僭主跟前，就无法让这个人对待财产就像那个人对待肉体一样，同样的，他对待妻小也是如此，简而言之，如果他处于那样一种心境，因为某种疯狂或绝望，他丝毫不在乎是否拥有这些东西，而是像小孩子掷陶片互相嬉戏，丝毫不在乎陶片本身，就这么丝毫不在乎身外之物，他只是开心地玩耍着它们，那么僭主、卫兵及卫兵手中的兵器还能让这样的人心生恐惧吗？

如果发疯能让人如此对待我们刚才提到的事物，习惯也能如此，就像加利里人（Galilaeans）^[30]，那么理性和论证难道就不能让一个人明白：神创造了宇宙中的万物，创造了整个宇宙，它们是不受妨碍的，自身就包含着目的，部分服从整体的需要？其他的动物没有能力理解神的统治。然而，人作为理性动物，能够明白人是宇宙万物的一部分，而部分必须服从整体的需要。而且人作为理性动物，人的天性是高贵自由的，人能够明白，自己拥有的一些事物是不受妨碍的，是受自己控制的，而自己拥有的其他事物是受妨碍的，是受别人控制的。不受妨碍的事物处于自由意志范围之内，而受妨碍的事物处于自由意志范围之外。如果一个人认为自己的利益只处于不受妨碍的而且受自己控制的东西之中，他就是自由的，宁静的，幸福的，不会受伤害的，高贵的，可敬的，感恩的，不会吹毛求疵的。如果一个人认为自己的利益来自身外之物及自由意志范围之外的东西，他必定是受妨碍的，受约束的，受到能控制他所艳羡和惧怕的东西的人的奴役的。他觉得神在伤害自己，是不公正的，所以他必定是不敬神的。他必定是贪得无厌的，可鄙和怯懦的。

当一个人已经明白这些，那么没有什么能阻止他快乐而顺从地生活，他温柔默默地等待将要降临到自己头上的事情，温柔默默地忍受已经降临到自己头上的事情。“你要我忍受贫穷吗？”行啊，你会看到有人能对贫穷坦然处之。“你要我当官吗？”行啊！“你要我辞官吗？”行啊！来吧。“你要我忍受困难吗？”行啊！“要流放我吗？”什么地方我都愿去，在那儿我会待得很好，因为我在这里也一直待得很好；这不是因为我所待的地方，而是因为我的判断，我到任何地方都会带着它们。任何

人都不能从我身上拿走它们。它们是我唯一拥有的东西，它们无法被夺走；不管去何方或做什么事，只要拥有它们，我就满足了。“但我要死了。”为什么要说“死”这个字呢？不要做悲剧性的演绎夸张。要按照其本来面貌这样说：“我们都是尘土构成的，现在是尘归尘、土归土的时候了。”这有什么可怕的吗？宇宙的一部分消失了吗？出现什么新的、不合理的东西吗？僭主让人心生恐惧是因为这个原因吗？他的卫兵好像佩着锋利的长剑是因为这个原因吗？让别人去关心这些吧！我考察过这一切，没人能控制我。神已经解放了我，我懂得他的指令，没人能再奴役我了。我拥有真正的解放者，我拥有真正的审判者。“我不能主宰你的身体吗？”能，可这对我有什么意义呢？“我不能流放或囚禁你吗？”只要你什么时候愿意，我都可以把自己的所有东西以及我的身体让给你。在我身上尝试你的能力吧，看一下自己的能力有多大。

我还用害怕谁呢？我应该害怕内侍吗？害怕他们做什么呢？对我把门关上吗？如果他们认为我想进去，让他们把门关上了好了！——为什么你要去宫殿的门口呢？——因为我觉得游戏还在进行，那我就去参加。——你怎么没有被“关在门外”呢？——如果没人欢迎我，我根本就不想进去。我总是希望事情就是已经发生的样子。我认为神的意愿要好过自己的意愿。我要依附神，做他的仆人与追随者。我的选择与神的一致，我的愿望与神的一致。总之，我的意志与神的一致。在我的面前，门并没有关上。然而，在想进去的人面前，门关上了。为什么我不想进去呢？因为我知道，进去的人得不到“好”。我听到某人由于受到恺撒的嘉奖而感到很走运。这时我问道：“他得到了什么封赏？他得到了统治行省的判断吗？他得到了担任行省财务长官的判断吗？我为什么还要挤进去呢？有人在分发干果。小孩子在争抢它们，而大人们认为它们不值一提，不会去争抢。如果有人扔陶片，连小孩子都不会去拾的。在分配行省，让孩子们去关心吧！在分配金钱，让孩子们去关心吧！在分配行政长官和执政官，让孩子们去抢吧！让孩子们被关在门外，被痛打一顿，亲吻恩赐者的手，亲吻他的奴仆的手。对我来说，这只不过是在分发干果。”如果分发的干果落在我的膝盖上，我会怎样做呢？我把它拿起来，放在嘴里吃掉。我对于干果也只是这样看待了。无论干果，还是哲学家认为不是“好”的其他东西，都不足以让我奴颜婢膝，与人翻脸或被人气翻，或者让我吹捧讨好分发干果的人。

请你展示一下卫兵的剑。“他们的剑多么长，多么锋利啊！”这些锋利的长剑有什么用呢？“杀人。”发烧呢？“一样能杀人。”瓦片呢？“一样的。”你想让我对这些东西卑躬屈膝，受它们的奴役吗？我不可能这样的！一旦我知道有生必有死，世界不是静止不动的，也不受妨碍，那么是发烧还是瓦片或卫兵让我死，这都毫无区别。如果我必须做出比较，我知道卫兵能让我死得干净利索。既然我毫不畏惧僭主如何对待我，也不贪想僭主能给出的恩赐，为什么我还要羡慕僭主、敬畏僭主呢？为什么我要害怕他的卫兵们呢？如果他友好地与我交谈，欢迎我，为什么我要高兴呢？为什么我要告诉别人他怎样和我说话的呢？他既不是苏格拉底，也不是第欧根尼。因此，他的赞扬无法说明我是怎样一个人。我一

点儿也不想模仿他的性格。我只是要让游戏继续进行下去；只要他让我做的不是蠢事和耻辱之事，我就听命为他服务。如果他说：“去把萨拉米海战的莱奥带到这里来”，我回答道：“去叫别人做吧！我不再陪你玩了。”如果僭主发怒说：“把他投入监狱。”“我遵从你，因为这是游戏的一部分。”“我要砍掉你的脑袋！”难道僭主的脑袋就永远不会搬家吗？那些听从他命令的人的脑袋呢？“弃尸荒野，不得入土。”^[31]如果那尸体就是我，我就会被扔掉；但是更精确的知识指明，事实上尸体并不就是我，所以你不要想来吓住我。这些事情只能吓住小孩子和傻瓜。如果一个人听过哲学家的演讲后还不知道自己是怎样一个人，那么他活该陷入恐怖之中，继续吹捧他过去吹捧过的人。如果他还没有学到这样的道理：他不是血肉、骨头或肌腱，而是使用它们的人，是支配和理解自己的感知的人，那么他应该陷入恐怖之中。

但是这些话让人蔑视法律。——完全相反，有什么话会比这些话更让那些信奉这些话的人更愿意遵守法律呢？法律不是随便由某个傻瓜控制的东西。看一下这些话让我们如何正确对待那些傻瓜的，因为它们教我们不要向那些人要求任何他们在超越我们的方面上的东西。它们告诉我们，在适当的时候要放弃自己的躯体，要放弃自己的财产，要放弃自己的孩子、父母、兄弟，甚至要放弃所有东西，除了我们的判断之外。宙斯的意志是：判断是每个人的私人拥有物。你谈到“违法”和“愚蠢”是什么意思呢？在你超越我、比我强的地方，我给你让位。在我超越你的地方，你给我让位。因为我关心的就是这些事情，而你不是。你所关心的是怎样在大理石房子里生活，奴隶和自由民怎样服侍你，你怎样穿漂亮的衣服，你怎样拥有猎犬、琴师和悲剧演员。我不想拥有这些。你从来不关心判断。你从来不关心自己的理性。你不知道它的组成部分是什么，它是怎样组成的，它的构造是怎样的，它有哪些功能，还有这些功能的特点是什么。如果研究这些问题的人在这方面超过了你，你会烦恼吗？——但是这些是最重要的。——谁不让你关心这些，操心这些的呢？什么人拥有更多的书籍、闲暇及人缘能帮助你呢？你要做的就是赶紧关心这些问题，花些时间考虑一下你自己的主导原则是什么，它是从哪里来的，它能利用其他的东西，能检验、选择和淘汰其他的东西。可是，只要你关心身外之物，你在外物的占有方面就无人能敌；但是你的主导原则如你所愿，将是肮脏的、受忽视的。

8.反对随便披哲学家外衣的人

不能根据那些可好可坏的事情，来表扬或批评这个人，也不要据此断定这个人有技艺或无技艺。这样做的话，你就可以免于鲁莽与恶意。“这个人洗澡动作很快。”这个人做错事情了吗？根本没有。他做了什么事情呢？他洗澡动作很快。——那么，所有的事情就都做得很好吗？——绝不会推出这个结论。从正确判断出发的行为，才做得好。从错误判断出发，就是做错事。只有知道一个人根据什么样的判断做事，才能表扬或批评一个人。但人的判断是不能由外物所决断的。“这个人是木匠。”为什么？“他使用斧子。”这与问题相关吗？“因为这个人会唱歌，所以他是音乐家。”这与问题相关吗？“这个人是哲学家。”为什么？“因为他穿破披风，留长发。”祭司穿什么呢？所以当一个人看到哲学家行为不端，他马上就说：“看这哲学家的表现。”但是他应该这样说：根据其行为不端，那个人并不是哲学家。如果哲学家的首要概念与专业^[32]就是穿破披风，留长发，这种说法是正确的。但如果哲学家的概念与专业毋宁说是帮助人免于错误，那么，既然此人没有履行哲学家的专业，为什么他们不拿掉他头上的哲学家的名称？人们也是这样评价其他行业的人。当人们见到一个人使用斧子很不熟练，人们不会说：“要木匠行业做什么用！他们做不出像样的东西！”相反，他们说：“这家伙使用斧子很不熟练，他不是木匠。”如果人们听到一个人歌唱得很差，人们不会说：“音乐家唱歌就这水平！”相反，他们说：“这家伙不是音乐家。”但惟独涉及哲学时，人们却这样反应：当人们看到某个哲学家说一套做一套，他们依然还称其为“哲学家”，但是又根据此人是哲学家却行为不端，因此推论出：哲学是无用的。

这是什么道理呢？因为我们重视木匠的基本概念^[33]、音乐家的基本概念或其他技艺及艺术家的基本概念，而不重视哲学家的基本概念；我们似乎对此没有清晰无误的看法，仅根据外物来评判哲学家。有什么其他的行业是由服装和发型决定的，而不是取决于规则、实质与目的呢？哲学家的实质是什么呢？是破披风？不是，是理性。哲学家的目的是什么呢？是穿上破披风吗？不是，是保持理性。哲学家的原则是什么呢？他们考虑蓄胡子或养长头发吗？他们不为这些费心。按芝诺的说法，哲学家要理解理性元素及其特性，理性元素之间的和谐关系，还有由此推出的各种结果。因此，难道你不愿意首先观察一下，这位哲学家是否在行为不端地宣称自己，然后，如果确实是如此，你就应该指责他的行为方式？但事实上，如果你自己行为高尚，你就根据那位哲学家的行为的邪恶而说：“看那位哲学家。”就好像称呼那样行为的一个人哲学家是合适的似的；还说：“哲学家就是这样的吗？”但当你知道某木匠通奸或贪吃，你不会说：“看！木匠。”你同样也不会说：“看！音乐家。”所以，你在一定程度上是理解哲学家的职业是什么的，但由于粗心而又弄糊涂了。

不过，那些自诩为“哲学家”的人只是用时好时坏的事物从事自己的行当。例如，当他们穿上破披风，留起胡子时便说：“我是哲学家。”如果某人买了琴和琴拨，他不会说：“我是音乐家。”如果某人戴上毡帽，系上围裙，他不会说：“我是铁匠。”行头与行业匹配，从业者因其所在的行业得名，而不是因其行头。所以，尤弗拉蒂斯（Euphrates）说得对：“过去很长一段时间，我都不让人知道我是哲学家。这对我有好处。首先，我知道不管我做对什么事情，我这样做不是为了让别人看，而是为了自己。我为了自己吃得好，为了自己保持神态与步态的镇定。这都是为了自己，为了神明。其次，正如竞赛仅仅是我自己的，冒险也是我一个人的事。哲学不会由于我的行为不端而面临威胁，我的行为不端也不会作为哲学家的行为不端伤害大众。因为那个原因，许多不明白我的意图的人对此感到惊奇：我认识许多哲学家，与他们生活在一起，但我却不以哲学家的身份去行动。根据我的行为，不是根据我的外表，来断定我是哲学家，这有什么不好的呢？”

观察我如何吃饭，如何饮酒，如何睡觉，如何忍耐，如何克制，如何助人，如何欲求，如何回避，如何履行自然的和后天的社会职责，如何摆脱混乱，如何摆脱妨碍。请你能根据这些来评判我。如果你耳不聪，目不明，甚至看不出何法斯图斯（Hephaestus）是一流锻工，除非他头上戴了毡帽，你才看得出他的职业，那么，他经过的时候却没有被你这么愚蠢的法官认出来，对他又有什么坏处呢？

大多数的人也是这样，他们不知道苏格拉底是哲学家。故而，他们上苏格拉底这里来，要求苏格拉底把他们自己引见给哲学家。苏格拉底会像我们一样动怒吗？他是否会问：“难道你看不出我是哲学家吗？”不会的。他把他们引见给其他哲学家。他为能当哲学家感到满足。他感到高兴的是，当别人没当他是哲学家时，他并没有为此而生气，因为他时常记住自己应有的职责。美好高贵的人的职责是什么呢？拥有众多学生吗？根本不是的。自有关心这事的人。提出高深精致的理论吗？自有关心这些事的人。他关心哪些领域呢？他想成为什么样的人呢？他关心的领域是伤害与帮助。他说：“如果别人能伤害我，我的追求就一无所成。如果我等别人来帮我，我就是个废物。如果我想要实现的事没实现，我就是不幸的。”他在这个比赛场上挑战每个人。他不会向人让步，他要比的绝不是谁更能宣称自己是怎么怎么样的人，而是比谁真正能做到那种人。傻瓜和吹牛者会说：“我宁静镇定。朋友，你知道吗？当你为一文不值的東西牵肠挂肚时，我摆脱了一切烦恼。”你自己没痛苦，但你觉得是不够的。你还要去宣布：“所有痛风、头痛、发烧、脚跛、眼瞎的人都过来看一下，我是多么健康，摆脱了一切混乱。”这样说是粗俗的、虚夸的，除非你能像阿斯克勒皮乌斯（Asclepius）一样马上拿出让别人康复的治疗方法，而且只是为了这个目的才拿你的身体健康做榜样。

犬儒主义者之所以配得上享有宙斯的权杖和王冠，就因为他们就是这样做的。犬儒主义者说：“人们，请审视你自己。不要在找得到幸福与宁静的地方寻找幸福与宁静，而是在找不到幸福与宁静的地方寻找幸福

与宁静。注意！神把我送到你们这里，做你的榜样。我没有财产、房子、妻小，甚至没有床、衣服、家具，但是你们看我有多健康。考验我一下。如果你们发现我确实已经摆脱了混乱，听一下我的疗法，那是治好我的方子。”这才是人道的、崇高的。这是谁的工作呢？宙斯的工作，或宙斯认为适合这项服务的人的工作。以便在向大众展示任何东西时都能同时提出明证，自己提倡内在美德、鄙弃外物。

不要让他清秀的脸庞落上苍白，

也不要从他的脸颊擦拭眼泪。[34]

不仅如此，他还不能渴望得到任何东西，不能像孩子渴望节日或葡萄丰收的季节那样地寻求任何东西，不管是寻求人、地方还是生活方式。他必须完全用自尊装饰自己，就像其他人是用围墙、大门及守门人装饰自己一样。

然而，仅仅因为外在因素而接近哲学的这些人，就像消化不良的人们接近一些食物后很快讨厌这些东西一样，开始去追求权杖和王国。这种人留起长发，穿起破披风，露着光膀子，与碰见的人争吵。如果他见到别人穿着大衣，他就与别人争吵起来。你先要进行冬季训练！审视自己的选择。别让你的选择像消化不良的人或极想怀孕的女人。先练习不让别人知道你是什么样的人。保密你自己的哲学一段时间。这是果实生长的方式；种子埋在地下一季，慢慢地生长，这样才能长成最好的状态。如果它没有长出节茎以前就先发芽，那么它就不能成熟了，就像阿都尼斯（Adonis）温室里的植物。你就是这样植物。你过早开花，冬天会给你致命打击。如果炎热的天气过早来临，农夫要非常着急。他们最焦虑的是：种子过快成长，一有霜降，就蔫了。难道你没有注意到吗？你生长过于茂盛，过早地去追名逐利。你认为自己了不起，实际上你是最傻的人。你将遭霜打；实际上，你已经遭霜打，倒伏了，只不过上半部还开点花，所以你看起来还活着、开花。我们要自然地成熟。为什么你要把我们暴露在风暴之中呢？为什么要强迫我们呢？我们还不能经风雨。让根先长出来，然后长出第一节、第二节、第三节。即使我不愿意，果实必然会自然地长出来。

难道最终具有这样的判断的人不会意识到自己的能力，按照它来行事吗？当公牛碰到一头野兽，它不会忘记本能，也不会退缩，不用等人来刺激它。当狗碰到一头野兽，它也不会忘记本能。如果我拥有贤人的能力，我不会退缩，不用等你来鼓励我做分内的事。相信我，我还没有这种能力。难道你想让我像你一样，在到达我的时节之前过早地枯萎吗？

9.论变得无耻之徒

当你见到别人在当官，你应当想：你根本不想当官。当你见到别人很有钱，你要想一下自己拥有什么东西。因为如果你什么都一无所有，那你确实是不幸的。但是，如果你确实感到自己不需要财富，那你要知道自己很富有，拥有比财富更有价值的东西。别人拥有美妻。你则有不想要美妻的能力。这些对你都不算什么吗？怀抱佳丽的达官贵人真的能轻视财富、仕途、拼命追来的美人吗？难道你不知道发烧的人会怎样口渴吗？这与健康的人的口渴不一样。健康的人喝了水，口就不渴了。生病的人喝了水，口渴一时缓解，但马上会恶心，把酸水吐出来，胃肠蠕动得很难受，反而口渴得更厉害。同样，有钱，还想更有钱；有官做，还想做更大的官；有一个漂亮女人陪你睡觉，还想有更多的漂亮女人陪你睡觉。这样的人就会嫉妒，患得患失，说出丢脸的话，满脑子不光彩的念头，做出不恰当的行为。

某人问道：“我失去什么了吗？”——朋友，你过去是谦和的，然而你现在不是谦和的了。难道你没有失去什么吗？你过去读克吕西玻和芝诺，而你现在读阿里斯泰度斯（Aristeidus）和伊乌努斯（Evenus）^[35]。难道你没有失去什么吗？你过去读苏格拉底和第欧根尼，而你现在崇拜能勾引许多女人的男人。虽然你不英俊，但你打扮自己，想变得英俊。你穿上漂亮的衣服，想吸引女人的目光。如果你碰巧捡到一瓶香水，你认为自己很走运。你过去从来不考虑这些。你过去只考虑如何说得体的话，如何成为有价值的人，如何拥有高贵的思想。因此，你过去像一个人一样睡觉，像一个人那样正常走路，正常着装，以与一个好人相称的方式说话。想到此，你还会说：“我失去什么了吗？”这只不过失去一点点东西吗？没有失去自尊吗？没有失去廉耻吗？难道失去这些东西还不算什么吗？对你来说，失去的东西当然不再算什么。然而曾有一段时间你是认为这是唯一要紧的损失与伤害，当时你最担心有人强行让你放弃善言善行。

你自己，而不是别人，已经剥夺了你。但是，你要与自我作斗争，维护自己的廉耻、尊严与自由。如果有人告诉你，我被强迫通奸，像你一样打扮，给自己抹香水，难道你不会去杀死虐待我的人吗？难道你不愿意拯救你自己吗？拯救自我不是更容易的事情吗？没必要去杀人，去把他投入监牢，去袭击他。没必要去市场。只要与自我交流，自我是最有可能被说服的。首先，谴责自己的行为。然后，不要对自己丧失信心，不要像沮丧的人，他们一旦失败，就完全放弃自我，随波逐流。你要学习摔跤教练的做法。当学习摔跤的孩子被摔出场外，摔跤教练叫道：“站起来！继续练习，直到你已经变得强大，无法再被摔倒为止。”你也要做出这样的反应。你要知道，战胜自我的心灵是最容易的事情。你只要下决心，就能办到，也就得到了进步。你只要打个瞌睡，一

切又都完了。毁灭与解脱都在于你的内心。——我从中得到什么好处呢？——你还要寻找更大的好处吗？你不再无耻，而将会是自尊的；你不再背信弃义，而会是忠诚的；不再放纵，而会变得自制。如果你要寻求更大的好处，那你就照现在的情况混下去，连神都救不了你。

10.应该轻视的东西，应该重视的东西

人们总是在外物中发现他们的所有困难，在外物中发现他们的所有疑惑。“我该怎么办呢？要发生什么事情呢？要出现什么结果呢？我担心这事要落在我的头上。”关心自由意志领域之外的事物的人经常说出这些话。有谁在说：“我怎样避免赞同谬误？我怎样避免偏离真理？”如果某人天赋极高，能够非常担心这些事情，那么我要提醒他：“为什么你要那么担心呢？它是由你控制的。放心好了。你在运用自然规则之前，不要急于赞同。”

如果某人担心无法达成愿望，担心落入想要避免的境地，那么我要亲吻他，祝贺他；因为他摆脱了其他人的那些担忧与害怕，把心思专门放在他的自我所在地的真正事务上。我还要对他说：“如果你不想愿望无法达成，不想落入要避免的困境，那么你只欲求属于自己的东西，只避免受自己控制的事情。如果你不这样做的话，你必定愿望无法达成，落入想要避免的境地。”那样一来，还有什么困难吗？还用问：“要发生什么事情？要出现什么结果？我担心这事要落在我的头上。”

未来不在自由意志范围之内吗？——未来不在自由意志范围之内。——善恶之真正本质不在自由意志范围之内吗？——善恶之真正本质在自由意志范围之内。——你能自然地利用任何结果吗？没人能在这方面妨碍你吗？——没人能在这方面妨碍我。——那么就不要再对我说：“要发生什么事情？”不管发生什么，你能把它变成好事，结果也会对你有利。假设赫拉克勒斯说过：“我怎样才能阻止狮子、野猪或野蛮人出现呢？”他会变成怎样的人呢？你关心这问题干什么呢？如果出现野猪，你会与之激烈搏斗。如果出现坏人，你会把坏人清除干净。——如果我因此而丧生呢？——你死得光荣，完成了高尚的行为。你无论如何都是要死的，你死的时候总是会做这样那样的事情，比如种田，刨地，做生意，做执政官，患消化不良。你死前想做什么事呢？至于我，我希望正在完成一个人应该做的事，有益的，谋求大众的福利的，高贵的。如果我无法完成这种高尚的任务，我至少应该投入到自由无拘的活动中，那自然赋予我们的活动中，即纠正自我，强化运用外部感觉的能力，努力得到心灵的安宁，同时也完成应当完成的每一种人际关系职责。而且，如果我幸运的话，我还将努力进行第三领域的学习，以便稳定地形成正确观念。

如果我临死前正忙于这些活动，我知足了。我举起双手，对神说：“您赐予我的能力使我能理解您的统治，听从您的统治；我没有荒废我的这些能力。我没有亵渎过您。看一下我是怎样运用自己的感觉的，我是怎样运用自己把握的概念的。我责怪过您吗？我对发生的事不满意吗？我希望它们不这样发生吗？我破坏过我与别人的关系吗？我感激您给予了我生命；我感激您的赐予。我对这辈子能享用您的赐予的时间感

到知足。收回您的赐予吧！把它们再赐予别人吧！它们都是您的。过去也是您把它们赐给了我。”一个人带着这样的心态离开世界，还不知足吗？还有比这更好的生活方式吗？还有比这样的心态的人更得体的吗？怎样结束生命更幸福呢？

一个人要实现它，必须面对巨大的困难，也必须不忽视细微的事情。你不能既想当执政官，又想实现它。你不能既想拥有大片土地，又想实现它。你不能既想拥有奴隶，又想实现它。如果你想实现这些不属于自己的事情，属于你自己的东西就失去了。事情的本质是：任何事都要付出代价。有什么好惊讶的呢？如果你想当执政官，你必须时时警醒，四处奔波，亲吻别人的手，吃闭门羹，阿谀奉承，给许多人送礼物，天天给一些人送小礼物。这样做有什么结果呢？拥有十二束权棒。有权在台上坐三四次，有权在竞技场举行比赛，有权分发小篮午餐[36]，如此，等等，或许别人还能说出点其他事情。难道你不愿意花代价去努力获得心神宁静、睡时能睡、醒时能醒、无忧无虑吗？如果你忙于这些事情之时，属于自己的东西失去或浪费掉，如果别人拿走你应该得到的东西，那么你会为所发生的情况勃然发怒吗？难道你不要平衡得到与付出吗？你希望得到如此有价值的东西，却不想付出代价、等价交换吗？你怎么可能呢？“大事互不纠缠。”

你不能继续既关心身外之物，又关心自己的主导原则。如果你想要前者，你就得放弃后者。否则，你会彷徨于两端之间而最终两者都得不到。如果你想要后者，你就得放弃前者。油会泼出来，我的家具会坏掉，但我心静如水。我不在家时，家里起火了，我的书烧掉了，而我能自然地处理我的感知印象。“但我会没东西吃。如果我的境况这么差，死亡是我的归宿。”死亡也是所有人的归宿，他们的避难所。因此，降临到我们头上的事情都不会变成困难。只要你愿意，你都可以走出房间，不再受到烟雾的困扰。[37]为什么你要整天担心呢？为什么你要时时警醒呢？为什么你不想知道你的好坏究竟在于何处呢？你应该能够说：“好坏都受我的控制。没人能抢走我的美德，或者强迫我干坏事。为什么我不倒头酣睡呢？属于自己的东西是安全的。不属于自己的东西，让得到它们的人去关心，神对它们拥有主权，并把它们按照一定条件分配给个人。我怎么能希望不属于自己的东西应该这样或那样处置？我没有被授予权力选择这些东西，不是吗？没人让我管理它们。我满足于属于自己的东西。我要尽量管理好属于自己的东西。但是，不属于自己的东西就由它们自己的主人去操心吧。”

目前拥有这些东西的人时时警醒、“辗转反侧”[38]吗？他想要什么呢？帕特罗克卢斯，安提罗库斯（Antilochus）和普洛特西劳斯（Protesilaus）[39]？为什么？他什么时候认为他的朋友不会死的呢？他难道不是知道他与他朋友都早晚必死吗？他说道：“是啊。但我原以为他要比我活得长，他会养大我的儿子。”你是傻瓜，你是在想无法确定的事情。为什么你不自责，反而像个小女孩坐着哭呢？“他过去把食物送到我的面前。”傻瓜，那是他活着的时候；而现在他不能这样做了。但奥托

梅东（Automedon）^[40]会把食物送到你的面前。如果他死了，你还可以找别人。如果你过去煮肉的罐子破了，你会由于失去用惯了的罐子就饿死吗？难道你不会去买个新的吗？他说，没有比这更可怕的灾难落在我的头上。

为什么你把这称作灾难呢？你还怪自己的母亲，因为她没有预先告诉你，以便你从她告诉你时就开始哀叹吗？

你们如何思考的呢？荷马写这些是为了让我们明白，当最高贵、最强大、最英俊的人没有正确的判断时，他们会变得最悲惨、最可怜巴巴。

11.论洁净

有人质疑说：社会本能是否人的本性之一。不过在我看来，这些人不会怀疑洁净肯定是人的本性，人与动物的区别就在于此。当我们看到某种动物在清理自己，我们都会习惯地吃惊说它们的行为“像人一样”。当某人责备动物时，我们习惯地、好像为它们开脱地说，“当然，它又不是一个人”。我们认为洁净是人的特性，认为这首先来自神明。神明本质上是纯洁的。人通过理性接近神明，所以人也保持洁净。然而，由于人的构成材料的限制，人的本性不可能是完全纯洁的，神赐予人的理性便努力使人的材料尽可能不断纯洁。

所以，最首要的、最高的纯洁位于人的心灵，不纯洁也位于人的心灵。不过，心灵的不纯洁与肉体的不纯洁不同。心灵活动最可能会使心灵变得最肮脏。心灵的活动是选择、拒绝、向往、回避、准备、赞同。这些活动中的哪些会使心灵变得肮脏呢？就是心灵做出的错误决定。所以，错误的判断使心灵变得不纯洁，心灵产生正确的判断时，心灵就会变得纯洁。纯洁的心灵就是拥有正确的判断的心灵，因为惟有纯洁的心灵能摆脱混乱与污染。

人也要尽量使肉体变得纯洁。人的鼻子不可能不分泌黏液，因为人体是这样构造的，所以自然让人有手可以来擦。人的鼻孔天生会分泌黏液。如果某人吸进黏液，他的行为就不像个人。人的脚在泥土中走过时不可能不粘上泥土弄脏，自然因此让人有手，有水，可以用水来洗脚。吃东西时，人的牙齿不可能不粘上东西。所以自然要你刷牙。“为什么呢？”这样的话，你就像人，而不是像野兽或猪。只要人流汗，穿衣服，人的身上不可能不留下脏东西。我们可以用水、油、手、毛巾、刮身板、硝石或其他东西来清理身体。你没有这样做。铁匠刮掉工具上的铁锈，他为此准备了刮铁锈用的工具。除非你不爱干净，你吃饭之前会洗一下盘子。难道你不冲洗干净自己的身体吗？——某人问道，为什么要这样做呢？——我要再次告诉你：首先，为了做事要像个人；其次，为了不要冒犯你碰见的人。你在这里也是这样，可你自己还不知道。你认为自己就好到了该有这气味？随你去吧！你认为坐在你旁边、靠近你、亲吻你的那些人就差到了该忍受这气味吗？滚到适合你的、没人的地方去一个人生活，去臭你自己吧！你应当独自去体会自己的肮脏。你住在城里，可你的行为如此欠思考，你以为自己在别人的眼里是怎样一个人呢？如果自然要让你照看一匹马，你会完全失职而不管它吗？现在你要把身体看作委托给你照料的马。你该好好洗刷马儿，这样别人才不会躲避你。谁能不躲避满身污秽、皮肤难看的人呢？散发臭味的人比沾上了脏土的人更讨厌，后者身上的气味是外在的。而前者的气味来自思想懒散，是内在的，表明一个人的思想彻头彻尾腐烂了。

但某人说，苏格拉底不常洗澡。——不过他的身体很光洁。他很吸

引入。最英俊、出身最高贵的人都喜欢他，想坐在他的身旁，而不是想坐在长相漂亮的人身边。他不在公共澡堂洗澡，不用热水洗澡。不过，他虽然很少洗澡，但是每次都洗得很干净。但是，阿里斯托芬说：

我的意思是他脸色苍白，赤脚走路。

不错，不过他也说：苏格拉底在空中漫步，从摔跤学校偷衣服。可是所有记载苏格拉底的文字都提供了相反的证据：不仅苏格拉底的声音听起来舒服，而且他的样子看起来舒服。人们对于第欧根尼的记载也是如此。一个哲学家不应该由于自己的外表而让大众逃避哲学。他应该在各个方面，尤其在身体上，表现出高兴与无烦恼。“看吧！我一无所有，也无欲无求。尽管我没有房子，没有城池，过着流浪生活，或许也没有壁炉，但是我过得比贵族和富人都幸福。我的身体没有由于清修的生活而变形。”如果一个一脸像个受了诅咒一样的人告诉我这话，如果哲学让人们变成这种样子，那么神明也无法说服我学习哲学。决不！即使哲学让我变成一个聪明人，我也不愿意这样做。

我希望对哲学开始感兴趣的年轻人来到我这儿时，头发是梳理整齐的，而不是头发蓬乱脏兮兮的。头发梳理整齐的年轻人怀有美的形象，追求美观。他认为美在这里，所以就致力于在这里寻找美。以此为出发点，我们要做的只是告诉他真正的道路是什么：“年轻人，你在追寻美。你做得很好。你知道，美源于人的理性。所以，在你进行选择、拒绝、向往、回避的地方寻找美，因为这是你身上特别的地方。你的身体不过是泥土做的。为什么你要为身体劳作呢？如果你不明白别的道理，时间至少会让你知道这是徒劳的。”假设他来我这里时满身污秽，胡子垂到膝盖。我要对他说什么呢？我要如何向他说明呢？他在哪些方面追求美，从而能让我对他说：“美不在那里，美在这里？”你是否想让我对他说：“美不在于满身污秽，而在于理性？”他在追寻美吗？他表现出美了吗？对猪说，不要再在烂泥里打滚！色诺克拉底（Xenocrates）的话打动珀莱谟^[41]，因为他是爱美的年轻人。他来访时，狂热地追求美，只不过找错了地方。

你看，自然甚至不使与人有联系的动物肮脏。马儿不会在泥浆里打滚。纯种狗也不会。野猪、野鹅、虫子、蜘蛛及与人最疏远的动物是肮脏的。你是人啊，可难道你不想成为与人有联系的动物，而想成为虫子或蜘蛛吗？难道你不想什么时候、在什么地方、不管用什么方式洗个澡吗？如果你不喜欢热水澡，你可以洗冷水澡。难道你不想干干净净地来这儿，让你的朋友高兴吗？庙里禁止吐痰、擤鼻子。难道你这么一副脏兮兮的样子，还想与我们一块进神庙吗？

难道有人要你美化打扮自己吗？绝没有的。你只需美化自己的本性——理性、思想、心灵。至于身体，你只要保持清洁，只要让你的身体不冒犯别人。如果你听到不要穿鲜红色衣服，你就让你的披风沾满污秽、把它撕成碎片！“在什么地方我能得到干净的披风呢？”——用水把它洗干净呀！这里有位可爱的青年人，这里有位能爱与被爱的老人，一个人可以把儿子的教育托付给他，年轻男女将聚在他身边——难道是为

了听他坐在粪堆上做演讲吗？天啊，绝不是！人的古怪总是出自人的性格，但是这种性格已经接近于非人。

12.论注意力

当你一时不集中注意力时，你不要以为你只要愿意，任何时候你都可以弥补。要记住，由于你今天犯了错误，你的其他状况一定会变糟。首先，而且是最糟糕的，是养成不注意的习惯。其次，是养成延误注意力的习惯，于是你便经常习惯于推迟和拖延过宁静与正当的生活、与自然一致的生活，以及对那种生活的坚持。如果这种拖延是有益的，完全放弃就会是更有益的。如果它是无益的，为什么你不一直维持注意力呢？“今天我想玩耍。”什么阻止你玩耍呢？——但要集中注意力玩。“我想唱歌。”什么阻止你唱歌呢？——但要集中注意力唱。你生活中任何的活动无一例外都受到注意力的影响。你注意力集中时会做得差吗？你注意力不集中时会做得更好吗？我们注意力不集中时，我们生活中的其他事情能做得好吗？漫不经心的木匠做活能精细吗？漫不经心的舵手导航能安全吗？注意力不集中时，生活中有任何别的小事能做得好吗？你不知道，一旦你注意力不集中，你就无法再唤醒它来关注得体、自尊和谦和。但是你却在做事中随意而为、任性而动。

我应该注意哪些呢？——首先是，注意一些基本原则。你应该掌握这些基本原则。如果你没有掌握它们，你不要睡觉，不要起床，不要喝水，不要吃饭，不要与人交往；我所指的是：无人能做另外一个人的自由意志的主人；即：好坏善恶只能到一个人的自由意志领域中去。无人能为我取得好（善），或陷我于恶，在这些事情上惟有我对自己有控制权。所以当我能控制这些事情时，我还有什么借口为身外的事情而烦恼？僭主能让人恐惧吗？病症能让人恐惧吗？贫穷或困难能让人恐惧吗？——但我不中某人的意。——他不是我的产品，对吗？他也不是我的判断，对吗？——对。——为什么我还要再注意他呢？——但是他很有名的。——让那些吹捧他的人去注意他吧！我要讨好、归顺、服从的是神，除了神以外，就是自我。神将我委托给了我。神只赋予了我自由意志，给予了我正确使用它的标准。当我遵守这些标准时，我丝毫不在意其他人的言论，丝毫不考虑别人的“包含歧义前提的论证”。为什么在重要事情上我要为别人的指责而烦恼呢？我心绪不宁的道理何在呢？原因只是在于：我在这方面缺乏训练。因为你看到，各门科学都有权嘲笑无知与无知的人。不仅科学如此，各种技艺也有权嘲笑无知与无知的人。比如鞋匠谈到自己的手艺时会嘲笑无知的人；木匠也是如此的。

所以，我们首先应该掌握这些原则，不能背离这些原则，让心灵记住这一标准。我们不应该追求身外之物以及不属于自己的东西，而应该按照万能者的吩咐，毫不犹豫地追求自由意志范围内的东西及神赐予的东西。其次，我们应该记住自己是谁，记住我们的使命是什么。我们应该努力完成自己的使命。我们应该努力履行各种社会关系中的职责。我

们应该记住适合唱歌的时间，记住适合玩耍的时间，有谁在场时合适；也要记住什么是不合适的；以免我们的朋友会蔑视我们，我们也会蔑视自己。我们应该记住开玩笑的时间，记住能开玩笑的人，记住参与社交的目的，记住如何在社交中保持一个人的本性。任何时候你背离这些原则的某一条，你就遭受损失。这种损失不是来自外在的，而是来自行为本身。

那么，人能完全不犯错误吗？人不可能完全不犯错误。但是人确实能努力注意避免犯错误。只要我们注意永不松懈，从而不犯一些小错误，那么我们就应该满足了。现在你说：“我明天会注意的。”你要知道你这话等于是说：“我今天要不顾廉耻，要不机智，要卑躬屈膝。别人能让我伤心。今天我要郁闷生气。我要心生嫉妒。”看一下，你做了多少坏事！但是如果明天集中注意力对你有好处，那么今天集中注意力对你更有好处呀！如果明天对你有利，今天更有利；这样，你明天就可以做同样的事，而不至于要推迟到后天了。

13.批评随便说出自己事情的人

当某人让我们觉得他已经坦诚地告诉我们他自己的事，我们就可能会告诉他自己的秘密，认为这是坦诚相待。这么做的一个原因是当一个人听到别人的事情，他应该让别人知道他自己的事，否则，看上去这就不是公平的。另一个原因是如果我们保守自己的秘密，我们就觉得会给别人留下不坦诚的印象。人们习惯说：“我已经把自己的所有事情告诉你。你不愿意告诉我你自己的事情吗？一个人能这样做吗？”而且，我们认为可以相信“告诉我们他自己事情的人”，因为我们认为他怕我们把他自己的事泄露给其他人，所以他也不会泄露我们的事情。轻率的人就是以这种方式陷入了罗马士兵的圈套。一个士兵穿着平民的服装，坐在你的身旁，开始说恺撒的坏话。你因为他先开始骂的，感到有某种保障，于是说出自己的所有想法。接下来，你马上被投进监狱。我们在生活中也碰到过同样的情况。即便某人告诉我他自己的事，我也不会透露自己的事。相反，我做个听众，保持沉默。如果我说出了自己的事，他会出去以后，到处传我的事。要是我像这个人，我要与他扯平，那么我会到处传他的事，结果不仅他难堪，我也难堪；然而，要是我记得一个人不会伤害到另一个人，惟有一个人的行为才会伤害和帮助他，那我我可以不像他那样去行为，但是我随意说傻话已经使自己受罪。

你听到别人的秘密，却不向别人倾吐自己的秘密，这是不公平的。——年轻人，我没让你泄露自己的秘密。你讲自己的事情时并没有拿这个当条件：只要你没听到我的秘密，你就不会说出自己的秘密。如果你是个爱说话的人，把每个遇到的人当作朋友，难道你想让我也像你一样吗？如果你信任我，把自己的事情告诉我，而我不可能信任你，把自己的事情告诉你，你想让我像你一样轻率吗？比如，我有个完好的罐子，你有个有破洞的罐子。你来我这儿，把酒存在我的罐子里。但你发牢骚，我没有把我的酒存在你的罐子里。你的罐子有个破洞呀！这里要有什么公平呢？你把你的东西存在一个忠诚的人那里，存在一个可敬的人那里，存在一个不关心外物，而认清了好坏善恶仅仅在于自己的行为的人那里。你想让我把自己的东西存在你那里吗？你这个人贬低自己的自由意志，想得到金钱，想做官，想在官场飞黄腾达，要像美狄亚一样割断自己孩子的喉咙。这里要有什么公平呢？让我看到你是个忠诚的、可敬的、值得依靠的人。让我看到你的判断是一个朋友的判断，让我看到你的罐子没有破洞。这样，你将看到，我会不等你把你自己的事告诉我，我就要你听我倾吐我自己的事。谁不想用好罐子，谁会蔑视忠诚的顾问，谁不愿意让别人分担他的困难重负呢？

我相信你，而你却不相信我。——首先，你并不是相信我。你是个爱说话的人，所以你守不住自己的嘴巴。如果你的“相信”之类的话是真实的，那你只会把这些话告诉我。可是事实上当你一看到某人有空，你就

坐到他的身边，对他说：“兄弟，你是我最亲近的人。我要你倾听我的事情。”这个人不过与你是一面之交。而且，即使你相信我，也应该是因为你相信我是忠诚与可敬的人，而不是因为我已经把自己的事告诉你。让我也同样地看待你。如果一个人向别人倾吐自己的事，他就是忠诚的，可敬的；如果是这样的话，我会把自己的事告诉所有其他的人，这样会使我显得忠诚与可敬。但是事实不是这样的。一个人的忠诚、可敬就在于这个人拥有正确的判断。如果你看到某人渴求自由意志范围之外的东西，让自己的道德原则屈从之，那么你可以肯定，许多人都能强制他，阻碍他。不需要靠残酷的刑具让他说出他所知道的事情。女人的微微点头、恺撒座上宾的一点恩惠、官欲、遗产等数不胜数的这类东西就能让他烦心。所以要记住，要别人信任你，关键取决于你自己拥有忠诚的品格和诚信的判断。今日还能在哪儿找到这些品格呢？请指出有这种心灵的人，这样的人会说：“我只关心属于自己的东西，不受妨碍的东西，本身自由的东西。这些是‘好’东西的本质，是我所拥有的。其他东西，让它们如神所愿的那样吧！它们对我无所谓好坏。”

[1] 古罗马骑士团成员有权戴金戒指。

[2] 对那些拥有更高职位的人的要求。

[3] 是指那种获得奴隶的通常方法，因为相对而言，通过奴隶生育后代而获取的奴隶较少。

[4] 罗马的权力象征。

[5] 古罗马高层官员穿长袍。

[6] 这时奴隶有一定的自由。

[7] 罗马一个著名的斯多亚派元老。参看本书I，2。

[8] 克里安西斯的诗，参看本书II，23。

[9] 罗马皇帝。

[10] 某富老太。

[11] 尼禄的一个被释放的奴隶，任高官。

[12] 这里指爱比克泰德的跛脚。

[13] 可能指宇宙。

[14] 三十僭主想杀害的对立派别的领导人。参看《申辩》32C。

[15] 灵魂。

[16] 民主派当政时，有一次大家想不正当地严厉处罚在海战中有过失的将军。当时担任公职的苏格拉底顶住压力不与其他官员一道投票。

[17] 柏拉图：《菲多》64A，《理想国》361E。

[18] 荷马史诗《伊利亚特》中的一名最丑陋、最会骂人的希腊士兵，在特洛伊战争中因为嘲笑阿基里斯而最终被杀。

[19] 迈锡尼的国王，特洛伊战争中的希腊联军统帅。

[20] 公元1世纪中叶两位著名的法学家。

[21] 可能是回答“我无事可做”的抱怨。

- [22] 改编自柏拉图《克里同》43D。参见本书I.4的引用。
- [23] 这些地方的运动场很著名。
- [24] 柏拉图在《菲多》中（60D）写道，苏格拉底把一些伊索寓言翻译成诗歌，为阿波罗写了一首赞美诗。
- [25] 三个人都是当时的智术师。第一人出现在柏拉图《理想国》的第一卷中。后面两个人出现在柏拉图的《高尔吉亚》中。
- [26] 指第欧根尼在冬天抱冰冷的雕像磨练自己。
- [27] 欧里庇得斯：《残篇》449。
- [28] 亚西比德（公元前450？—公元前404年，古希腊雅典政客和将领）送的礼物。
- [29] 以弗所是古希腊小亚细亚西岸的一个重要贸易城市。此处的格言源于斯巴达人在小亚细亚的一次战败。
- [30] 可能是指当时的基督徒。
- [31] 这有时是对死者的最后侮辱。另外，第欧根尼在临死前对他的朋友说过，他死后，陈尸荒野，不要入土。他的朋友对他的荒唐要求表示不满。于是他嘲讽地说：“把他的棍棒放在他的身边，吓走野狗和食腐鸟。”
- [32] Profession既有职业、行当、专业的意思，也有“宣称”（自称有何种专业）的意思。
- [33] “基本概念”也可以翻译为“把握住的概念”、“把握性概念”。
- [34] 荷马：《奥德赛》XI，529。
- [35] 两个人都是典型的色情作家。
- [36] 即sportulae，古罗马有权势的保护人给受保护者分发的食物。
- [37] 指自杀。参看本书I，25。
- [38] 典出荷马《伊利亚特》X□，5。阿基里斯失去朋友帕特罗克卢斯后在床上悲伤难眠。
- [39] 三人都是阿基里斯死去的挚友。
- [40] 阿基里斯的战车驭手和朋友。
- [41] 参看本书III，1。

译名对照表

A

Academy, 阿迦德米

Acheron, 黄泉

Achilles, 阿基里斯 (《伊利亚特》中的英雄)

Acropolis, 卫城

Admetus, 阿德门图斯 (塞萨利国王, 到海外觅取金羊毛的阿尔戈英雄之一)

Adonis, 阿都尼斯 (Aphrodite女神所爱恋的美少年)

Adriatic, 亚得里亚海

Adze, 斧子

Aegisthus, 埃癸斯托斯 (Clytemnestra的情夫, 伙同Clytemnestra杀害阿伽门农)

Aeolus, 埃俄罗 (风神)

Agamemnon, 阿伽门农 (迈锡尼的国王, 特洛伊战争中的希腊联军统帅)

Agrippinus, 阿格里皮卢斯

Aias, 埃阿斯

Alcibiades, 阿尔西比亚得斯

Alexander the Great, 亚历山大大帝

Alexander (Paris), 亚历山大 (帕里斯) (特洛伊王子, 因诱走海伦而引发了特洛伊战争)

Amphiaraus, 安非阿罗斯

Anaxarchus, 阿纳克萨库斯 (咬断舌头吐在尼戈克里翁脸上)

Andromache, 安德洛玛赫 (Hector的妻子)

Antigonus, 安提贡

Antiochus, 安提罗库斯

Antipater, 安提帕特 (斯多亚派的代表人物之一)

Antisthenes, 安提司底尼斯 (斯多亚派的代表人物之一)

Anytus, 阿尼图斯

Apollo, 阿波罗 (主掌光明、音乐、诗歌、健康、医药、畜牧等)

Apollonius, 阿波罗尼乌斯

Apron, 围裙

Aprulla, 阿普路拉

Apuleius, 阿普列乌斯

Archedemus, 阿基德姆斯

Archelaus, 阿尔科劳斯

Archery, 箭术

Archidamus, 阿基达谟斯 (斯巴达王)

Argos, 阿戈斯

Argus, 阿尔戈斯, 即恶魔 (即守护宙斯情人Io的百眼巨人, 为赫耳墨斯所杀)

Aricia, 阿里西亚

Aristeides, 阿里斯泰度斯

Aristophanes of Byzantium, 拜占庭的阿里斯托芬

Armour, 盔甲

Arrian, 阿里安 (爱比克泰德的学生, 历史学家)

Artaxerxes Ochus, 阿尔塔薛西斯·欧克士

Asclepius, 阿斯克勒皮乌斯 (阿波罗的儿子, 医药神)

Assayer of silver, 银币检验员

Assent, 赞同

Athena, statue of, , 雅典娜的雕像

Athens, 雅典

Atoms, 原子

Atreus, of Euripides, 欧里庇得斯《阿特柔斯》

Attica, 阿提卡

Augustus, priesthood of, 奥古斯都的祭司职位

Auspices, 预兆

Automedon, 奥托梅东

Aversion and avoidance, 憎恶与避免

B

Babble and babbler, 胡言乱语和胡言乱语者

Bad, 坏(恶)

Bailiff of the Free Cities, 自由城的执行官

Barbarisms, 野蛮

Bato, 贝托(角斗学校)

Body, 身体

Boreas, 北风(希腊北风之神)

Briseis, 布里塞伊斯(《伊利亚特》中的美女, 由阿伽门农从阿基里斯手中夺走)

Buffoon, 滑稽演员

Bugbears, 唬人的怪物

C

Caesar, 恺撒

Callicles, 卡里克勒斯(智术师)

Calling of a Cynic, 一个犬儒主义者的职业

Calypso, 克里布索岛(克里布索, 《奥德赛》中的海中女神, 截留奥德修斯在其岛上居留7年)

Capital punishment, 死刑

Capitol, 朱庇特神殿

Cassiope, 喀西欧皮

Cassius, 卡西乌斯(公元1世纪中叶著名的法学家)

Chaeroneia, 凯罗尼亚

Chrysantas, 克里桑塔斯

Chryseis, 克里西斯(阿波罗的祭司之女)

Chrysippus, 克吕西玻(斯多亚派的代表人物之一)

Ciconians, 西科尼亚

Citadel, 城堡

Cithaeron, 西塞隆山(当俄狄浦斯王还是一个婴儿的时候, 曾经被遗弃在这座山上待死)

Cithara, 西塔拉琴

Citharoede , 自弹自唱的琴师

Cleanthes , 克里安西斯 (斯多亚派的代表人物之一)

Cnossos , 克努索斯人

Cocytus , 科赛特斯河 (冥河)

Colophon , 最后的一笔 (当作品进入尾声时 , 用于点明主题和其他解释性的材料的词)

Consul , 执政官

Consular (rank) , 执政官的 (级别)

Consulship , 执政官的职位

Contradiction , 矛盾

Corcyra , 科孚岛

Corinth , 科林斯

Corinthians , 科林斯人

Cosmos , 宇宙

Crates , 克拉底

Crinus , 克里努斯

Crito , 克里同 (见柏拉图《克力同篇》)

Croesus , 克洛伊斯 (公元前6世纪Lydia 王 , 以富有著称)

Cynic , 犬儒主义者

Cyrus , 居鲁士

D

Daemones , 护灵 (希腊早期常指最伟大的诸神 , 古典时期和希腊化时期开始限于指处于较低神位的神)

Danaus , 达那俄斯

Deiphobus , 德弗伯斯

Deity , 神性

Delphi , 德尔斐

Demeter , 得墨忒耳 (掌农业、结婚、丰饶之女神)

Demetrius , 德米特里厄斯

Demosthenes , 德摩斯梯尼 (古代希腊的雄辩家)

Denarius , 迪纳里厄斯 (一种古罗马银币)

Desire , 欲求

Destiny , 命运

Diadem , 王冠

Dialectics , 辩证法

Dice , 掷骰子

Dio , 狄奥

Diodorus , 狄奥多罗斯

Diogenes the Babylonian , 巴比伦的第欧根尼

Diogenes the Cynic , 犬儒主义者第欧根尼

Dioscuri , 狄俄斯库里 (宙斯的双生子Castor和Pollux的总称)

Discourse , 谈话

Dispassionateness , 冷静、无动于衷

Dirce , 德西之水 (位于Thebes)

Divination , 预言

Divine , 神性的

Domitian , 图密善皇帝

Drachma , 德拉克马 (现代希腊基本货币单位)

Dysentery , 腹泻 , 痢疾

E

Ecbatana , 埃克巴塔纳

Egyptians , 埃及人

Egnatius Celer , 埃格纳提乌斯·色勒

Eleusis , 埃琉西斯

Enthymeme , 缺省三段论 , 亚里士多德认为是一种“修辞性证明” (见《修辞学》)

Epaminondas , 伊帕米农达

Epaphroditus , 埃帕弗罗第图斯 (尼禄的一位释奴)

Ephebi , 男性青年雅典公民

Epictetus , 爱比克泰德

Epicureans , 伊壁鸠鲁主义者

Epicurus , 伊壁鸠鲁

Epirus , 伊庇鲁斯

Equivocal premisses , 模糊前提

Eriphyle , 尤里菲勒

Eteocles , 厄特俄克勒斯

Ether , 以太

Euphrates , 幼发拉底河

Euripides , 欧里庇得斯 (希腊三大悲剧诗人之一)

Eurystheus , 尤里都斯 (传说中的一位怯懦的、不喜离家的国王)

Evil , 恶

External impressions , 外部表象

Eye-slaves , 眼膏

F

Faculty , 能力

Fasces , twelve , 十二权棒

Fate , 命运

Felicio , 腓力肖

Fighting cock , 斗鸡

Florus , 弗罗卢斯

Freedom , 自由

G

Galba , 盖尔巴 (68—69年在位 , 罗马皇帝 , 在指定一位无威信的继承人之后被暗杀)

Galilaeans , 加利里人

Galli , 伽里 (Cybele的祭司 , 在疯狂状态下截断自己的肢体)

Genius (guardian spirit) , 护灵

Geta , 戈塔

Getae , 盖塔伊

Gladiator , 角斗士

Goblets , 酒杯

God , 主神

Gods , 诸神

Good , 好 (善)

Good and excellent man , 美好高贵的人

Governing principle or faculty , 主导原则

Gratilla , 戈拉提亚

Greece , 希腊

Greeks , 希腊人

Gyara , 吉亚纳 (帝国早期的一个流放地)

H

Hades , 哈德斯 (冥界之神)

Hades , House of , 冥府

Hallanicus , 海拉尼库斯

Happiness , 幸福

Harmony with nature , 与自然一致

Hector , 赫克托 (《伊利亚特》中特洛伊王子 , 被阿基里斯杀死)

Hecuba , 荷库巴 (赫克托的母亲)

Helen , 海伦 (为斯巴达王Menelaus的王后 , 因她被Paris拐去而引起特洛伊战争)

Hellebore , 藜芦 (在古罗马时代 , 通常用于治疗精神错乱)

Hellenes , 希腊人

Helmsman , 舵手

Helvidius Priscus , 海尔维丢斯·普里斯库斯

Hephaestus , 何法斯图斯

Hera , 赫拉 (宙斯的姐姐和妻子)

Heracles , 赫拉克勒斯

Heraclitus , 赫拉克利特

Hermes , 赫耳墨斯 (为众神传信并掌管商业、道路、科学、发明、口才、幸运等的神)

Hesiod , 赫西阿德 (公元前8世纪希腊诗人 , 著作主要有《工作与时日》《神谱》)

Hierophant , 祭司长

Hippocrates , 希波克拉底 (约公元前460—约公元前370年 , 古希腊名医)

Hippolytus , of Euripides , 欧里披得的《希波吕托斯》(希波吕托斯, 提修斯之子, 被海神Poseidon所杀)

Homer , 荷马

Hymn of praise , 赞美诗

Hypothesis , 假想

Hypothetical , 假说的

Arguments or syllogisms , 假言论证或三段论

Hypothetical premisses , 假言前提

I

Iliad , 伊利亚特

Impressions , external , 外部表象

Inconsistency , 前后不一致

Incantation , 咒语

Indifference in things , 事物中无关紧要的部分

Indifferent things , 无关紧要之物

Innate concept , 天生的概念

Insanity , 疯狂

Interpreter , 解释者

Introduction to Philosophy , 哲学入门

Involuntary , 无意识的

Irrational , 非理性的

Isocrates , 伊苏格拉底

Isthmian Games , 地峡赛会

Italicus , 意大利库斯

J

Jesus , saying of , 耶稣的话

Jews , 犹太人

John the Baptist , 施洗约翰

Judgement , 判断

Jumping-weight , 哑铃

Just and justice , 正义

K

Kings, 国王

Kinship with gods, 与诸神的亲缘关系

Know thyself, 认识你自己

Kore, 珀尔塞福涅

L

Lacedaemonians, 斯巴达人

Laius, 莱乌斯（底比斯王，被其子俄狄浦斯误杀）

Lamp, 灯盏

Lamprocles, 拉姆普罗克勒斯（苏格拉底之子）

Laternanus, 拉特兰斯

Laticlave, 红带长袍

Layman, 门外汉

Leon, 莱奥

Lesbius, 莱斯比乌斯

Lettuce, 莴苣

Liar, 说谎者

Logic, 逻辑

Lucian, 卢西恩（希腊讽刺家）

Lucius Gellius, 卢西乌斯·盖里乌斯

Lyceum, 吕克昂学府（古希腊哲学家亚里士多德执教的地方）

Lycurgus, 莱库格斯

Lysias, 里西亚斯

M

Macedonians, 马其顿人

Magnanimity, 慷慨

Mammy, 保姆

Marcian aqueduct, 马西安水渠

Master argument, 大师论证

Medea, 美狄亚（Colchis斯国的公主及女巫，她帮助Jason取得了金黄色的羊毛织物，做了Jason的妻子，又因Jason的不忠诚而杀了他们

的子女以图报复)

Meletus, 梅莱图斯

Menelaus, 梅内莱厄斯(特洛伊战争期间的斯巴达王; 海伦之夫及阿伽门农之弟)

Milo, 米罗(公元前6世纪的希腊摔跤能手)

Modius, 模丢(罗马的一种称量单位)

Moesia, 默西亚

Moral purpose or choice, 自由意志, 道德目的或选择

Mouse (Mys), 老鼠(伊壁鸠鲁最喜欢的一个奴隶的名字)

Mycenae, 迈锡尼

Myron, 米隆

Myrrhine ware, 昂贵的彩色玻璃器皿

N

Naso, 纳索

Natural, 自然的

Nature, 自然

Necessities of life, 生活必需品

Necessity, 必然性

Nemean games, 复仇女神赛会

Nero, 尼禄(古罗马暴君, 37—68年在位)

New Testament, 新约

Nicocreon, 尼戈克里翁

Nicopolis, 尼戈坡里斯

Nike, 胜利女神

Numenius, 孛麦纽斯

Nymphs, 宁芙女神(以美丽女子形象出现, 有时化身为树、水和山等自然之物的小女神)

O

Obol, 奥卜尔(古希腊的银币)

Odysseus, 奥德修斯(古希腊荷马所作史诗《奥德赛》中的主人公, 伊塞卡国王, 在特洛伊战中献木马计)

Odyssey , 《奥德赛》(古希腊史诗)

Oedipus , 俄狄浦斯(莱乌斯和Jocasta之子, 无意中弑父娶母)

Oedipus , of Sophocles , 索福克勒斯《俄狄浦斯王》

Office , 公职

Olympia , 奥林匹亚

Olympic games , 奥林匹亚运动会

Omen , 预兆

Ophellius , 奥菲琉斯

Ophthalmia , 眼炎

Orator , 讲演者

Orestes , 奥瑞斯提斯(阿伽门农之子, 弑母为父报仇)

Ox , 公牛

P

Paeon , 赞歌

Palaestra , 角力学校

Pan , 潘神(半人半羊的山林和畜牧之神)

Pancratiasts , 摔跤比赛者

Pancratium , 古希腊的角斗运动, 包括拳击和摔跤

Panthoides , 潘淘得斯

Pantry , 食品室

Paradox , 悖论

Part and whole , 部分与整体

Passion , 激情

Patience , 忍耐

Patroclus , 帕特罗克卢斯

Pentathlon , 五项全能比赛

Perception , 感觉

Perdiccas , 波狄卡斯

Peripatetics , 逍遥派

Peroration , 结语

Perrhaebians, 渤海比安

Persian king, 波斯王

Persians, 波斯人

Petrifaction of intellect, 理智的僵化

Pheidias, 菲狄亚斯

(Pheres), father of Admetus, (费莱思) 阿德门图斯之父

Philip of Macedon, 马其顿的菲利普

Philosophy, 哲学

Phoenix, 弗尼克斯

Phoenix, 《腓尼基妇女》

Physical trainer, 体育教练

Physician, 医师

Physics, by Epicurus, 伊壁鸠鲁的《物理学》

Piety, 虔敬

Piraeus, 比雷埃夫斯

Pity, 同情

Plato, 柏拉图 (公元前427—公元前347, 古希腊哲学家)

Plectrum, 琴拨

Pluto, 普路托 (死亡之神和阴间的统治者)

Polemo, 珀莱谟

Polus, 珀卢斯 (演员)

Polus, 珀卢斯 (智术师)

Polyneices, 波吕尼刻斯

Poseidonius, 波塞多尼奥斯 (公元前1世纪希腊哲学家)

Poultices, 膏药

Praefectus annonae, 罗马时代一个非常重要的官职

Praetor, 执政官

Praise, hymn of, 对神的赞美诗

Preconceptions, 把握性概念

Priam, 普里安姆 (Paris, 赫克托之父, 特洛伊的国王, 在希腊人攻陷特洛伊时被杀)

Principles , philosophic , 哲学原理

Proconsul , 地方总督

Procrustes , 普鲁克卢斯泰斯

Progress , 进步

Protagoras , 普罗泰戈拉 (约公元前480—约公元前410 , 希腊智术师)

Protesilaus , 普洛特西劳斯 (Achilles的挚友)

Providence , 天意

Pyrrho , 皮罗 (古希腊极端怀疑主义哲学家)

Pyrphlegethon , 火焰河

Pythagoras , 毕达哥拉斯 (公元前580 ? —公元前500 ? , 古希腊哲学家 , 数学家)

Pythian games , 德尔菲赛会

Pythian priestess , 阿波罗神庙的女祭司

Q

Quadratus , 夸得拉度斯

Queen bee , 蜂王

Quibbles , 争论

Quiescent , 沉默者

R

Rational , the , 理性动物

Raven , 乌鸦

Reasoning , art of , 推理技艺

Reason , or the reasoning faculty , 理性 , 或理性能力

Recklessness , 鲁莽

Red stripe , 红边

Refusal , 拒绝

Revolution of universe , 宇宙的周而复始

Rhetoric , 修辞学

Rhodes , 罗德岛

Romans , 罗马人

Rome , 罗马

Rufus (Musonius Rufus) , 鲁福斯 (爱比克泰德的老师)

S

Salamis , 萨拉米海战

Sanity , 心智健全

Sannio , 萨尼奥 (一位不知名的哲学家)

Sardanapalus , 萨达纳帕卢斯

Sarpedon , 萨耳珀冬 (宙斯与Europa之子)

Saturnalia , 农神节

Sceptre , 权杖

Sciron , 西隆 (在雅典与麦加拉之间路上滋扰生事的著名强盗)

Second field of study , 第二研究领域

Sense impressions , 感官表象

Sirens , 塞壬 (女海妖 , 以歌声诱惑海员)

Smith , 铁匠

Social relations , 社会关系

Socrates , 苏格拉底

Solo , 独奏

Sophisms , 诡辩

Sophist , 智者

Sophocles , 索福克勒斯

Sophron , 索弗伦

Soul , 灵魂

Sparta , 斯巴达

Standard , by Epicurus , 伊壁鸠鲁的准则

Standard of judgement , 判断准则或尺度

Stoics , 斯多亚主义

Stork's nests , 鸛的巢穴

Strength of character , 品格的力量

Strigil , 刮身具

Strings of lyre , 竖琴弦

Style , 风格

Suicide , 自杀

Sura , 苏拉

Susa , 苏萨

Syllogisms , 三段论

Sympathy in nature , 自然中的同情原则

Symphorus , 辛弗罗斯

Symposium , of Xenophon , 色诺芬的《会饮》

Syrians , 叙利亚人

T

Tax for manumission , 释奴税

Tegea , 帖该亚城

Thebans , 底比斯人

Thebes , 底比斯

Theo , the name , 色奥

Theopompus , 色奥旁普斯

Thermopylae , 温泉关

Thersites , 瑟赛蒂兹 (《伊利亚特》中的一名希腊士兵, 喜欢骂人)

Thessaly , 塞萨利

Theseus , 提修斯 (统一阿提卡的雅典国王)

Things Possible (works by Chrysippus and by Antipater) , 《论可能的事情》(克吕西玻和安提帕特的著作)

Third field of study , 第三研究领域

Thracea , 德拉西亚

Thrasonides , 色拉索尼德斯

Thrasymachus , 色拉西马库斯

Toga praetexta , 罗马高官穿的长袍

Tranquillity , 宁静

Tribuneship , 保民官职位

Triptolemus，特力普陀莱姆斯（古希腊埃琉西斯城信奉的半人半神英雄）

Trojans，特洛伊人

Tyrant，暴君

U

Ulcers，溃疡

Unnatural lust，违背自然的欲望

V

Vespasian，维斯帕西安

Vice，邪恶

Virtue and virtues，美德

W

Wasp，黄蜂

Wheel（rack），车轮（刑架）

Will，意志

Withholding judgement，悬置判断

Witness for God，神的证人

Woman common property，妇女共有

Wrestling school，摔跤学校

X

Xanthippe，赞提普（苏格拉底之妻）

Xenocrates，色诺克拉底

Xenophon，色诺芬

Xerxes，薛西斯

Z

Zeno，芝诺（斯多亚派的创始人）

Zenodotus，盛诺多图斯

Zephyrus，西风

Zeus，宙斯（希腊神话中的主神，天堂的统治者，其他神和人间英雄的父亲）

在一个你无法把握的世界里，你能否让自己有限的一生散发出人性的极度光辉？在古代西方，这是斯多亚派哲学家最为关注的问题。由爱比克泰德的学生阿里安（Arrian）汇集其老师的即席言谈而成的这本《哲学谈话录》，为我们展现的正是这位命途多舛的斯多亚派哲学家对人生至善的理性探讨，教诲我们智者应如何顺应人的本性而生活。

两希文明哲学经典译丛

包利民 章雪富 主编

自然与快乐

伊壁鸠鲁的哲学

ZIRANYUKUAILE

[古希腊]伊壁鸠鲁 著
[古罗马]卢克莱修 著
包利民等 译



中国社会科学出版社

两希文明哲学经典译丛

自然与快乐

——伊壁鸠鲁的哲学

[古希腊] 伊壁鸠鲁 著
[古罗马] 卢克莱修
包利民 刘玉鹏 王纬伟 译

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

自然与快乐:伊壁鸠鲁的哲学/(古希腊)伊壁鸠鲁,(古罗马)卢克莱修著;包利民等译.—北京:中国社会科学出版社,2004.11

(两希文明哲学经典译丛)

ISBN 7-5004-4682-9

I.自... II.①伊...②卢...③包... III.伊壁鸠鲁(前341—前270) - 哲学思想 IV.B502.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第091463号

特约编辑 安子

策划编辑 陈彪

责任校对 韩天炜

封面设计 河东河西工作室

版式设计 王炳图

数字编辑 冯明明

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲158号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2004年11月第1版

印 次 2004年11月第1次印刷

开 本 880×1230毫米 1/32

印 张 8.875

插 页 2

字 数 219千字

定 价 20.00元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联

系调换

版权所有 侵权必究

两希文明哲学经典译丛总序

西方文明有一个别致的称呼，叫做“两希文明”。顾名思义是说，西方文明有两个根源，由两种具有相当张力的不同“亚文化”联合组成，一个是希腊—罗马文化，另一个是希伯来—基督教文化。国人在地球缩小、各大文明相遇的今天，日益生出了认识西方文明本质的浓厚兴趣。这种兴趣不再停在表层，不再满足于泛泛而论，而是渴望深入其根子，亲临其泉源，回溯其原典。

我们译介的哲学经典处于更为狭义意义上的“两希文明时代”——即这两大文明在历史上首次并列存在、相遇、互相叩问、相互交融的时代。这是一个跨度相当大的历史时代，大约涵括公元前3世纪到公元5世纪的八百多年左右的时期。对于“两希”的每一方，这都是一个极为具有特色的时期，它们都第一次大规模地走出自己的原生地，影响别处的文化。首先，这个时期史称“希腊化”时期；在亚历山大大帝东征的余威之下，希腊文化超出了自己的城邦地域，大规模地东渐教化。世界各地的好学青年纷纷负笈雅典，朝拜这一世界文化之都。另一方面，在这番辉煌之下，却又掩盖着别样的痛楚；古典的社会架构和思想的范式都在经历着巨变；城邦共和体系面临瓦解，曾经安于公民德性生活范式的人感到脚下不稳，感到精神无所归依。于是，“非主流”型的、非政治的、“纯粹的”哲学家纷纷兴起，企图为个体的心灵宁静寻找新的依据。希腊哲学的各条主要路线都在此时总结和集大成：普罗提诺汇总了柏拉图和亚里士多德路线，伊壁鸠鲁/卢克莱修汇总了自然哲学路线，怀疑论汇总了整个希腊哲学中否定性的一面。同时，这些学派还开出了与古典哲学范式相当不同的、但是同样具有重要特色的新的哲学。有人称之为“伦理学取向”和“宗教取向”的哲学，我们称之为“哲学治疗”的哲学。这些标签都提示了：这是一个在巨变之下，人特别关心人自己的幸福、宁静、命运、个性、自由等等的时代。一个时代应该有一个时代的哲学。那个时代的哲学会不会让处于类似时代中的今人感到更多的共鸣呢？

另一方面，东方的另一个“希”——希伯来文化——也在悄然兴起，逐渐向西方推进。犹太人在亚历山大里亚等城市定居经商，带去独特的文化。后来从犹太文化中分离出来的基督教文化更是日益向希腊—罗马文化的地域慢慢西移，以至于学者们争论这个时代究竟是希腊文化的东渐、还是东方宗教文化的西渐？希伯来—基督教文化与希腊文化是特质极为不同的两种文化，当它们终于遭遇之后，会出现极为有趣的相互试探、相互排斥、相互吸引，以致逐渐部分相融的种种景观。可想而知，这样的时期在历史上比较罕见。一旦出现，则场面壮观激烈，火花四溅，学人精神为之一振，纷纷激扬文字、评点对方，捍卫自己，从而两种文化传统突然出现鲜明的自我意识。从这样的时期的文本入手探究西方文明的特征，是否是一条难得的路径？

还有，从西方经典哲学的译介看，对于希腊—罗马和希伯来—基督教经典的译介，国内已经有不少学者做了可观的工作；但是，对于“两希文明交汇时期”经典的翻译，尚缺乏系统工程。这一时期在希腊哲学的三大阶段——前苏格拉底哲学、古典哲学、晚期哲学——中属于第三大阶段。第一阶段与第二阶段分别都已经有了较为系统的译介，但是第三阶段的译介还很不系统。浙江大学外国哲学研究所的两希哲学的研究与译介传统是严群先生和陈村富先生所开创的，长期以来一直追求沉潜严谨、专精深入的学风。我们这次的译丛就是集中选取希腊哲学第三阶段的所有著名哲学流派的著作：伊壁鸠鲁派、怀疑派、斯多亚派、新柏拉图主义、新共和主义（西塞罗、普鲁塔克）等，希望向学界提供一个尽量完整的图景。同时，由于这个时期哲学的共同关心聚焦在“幸福”和“心灵宁静”的追求上，我们的翻译也将侧重介绍伦理性—治疗性的哲学思想；我们相信哲人们对人生苦难和治疗的各种深刻反思会引起超出学术界的更为广泛的思考和关注。另一方面，这一时期在希伯来—基督教传统中属于“早期教父”阶段。犹太人与基督徒是怎么看待神与人、幸福与命运的？他们又是怎么看待希腊人的？耶路撒冷和雅典有什么干系？两种文明孰高孰低？两种哲学难道只有冲突，没有内在对话和融合的可能？后来的种种演变是否当时就已经露现了一些端倪？这些都是相当有意思的学术问题和相当急迫的现实问题（对于当时的社会和人）。为此，我们选取了奥古斯丁、斐洛和尼撒的格列高利等人的著作，这些大哲的特点是“跨时代人才”，他们不仅“学贯两希”，而且“身处两希”，体验到的张力真切而强烈；他们的思考必然有后来者所无法重复的特色和原创性，值得关注。

这些，就是我们译介“两希文明”哲学经典的宗旨。

另外，还需要说明两点：一是本丛书中各书的注释，凡特别注明“中译者注”的，为该书中译者所加，其余乃是对原文注释的翻译；二是本译丛也属于浙江大学跨文化研究中心系列研究计划之一。我们希望以后能推出更多的翻译，以弥补这一时期思想经典译介之不足。

包利民 章雪富

中译者导言

伊壁鸠鲁生活在希腊的巨变的年代。伊壁鸠鲁出生于公元前341年的雅典，在小亚的殖民地萨摩斯。就在他青少年时期，亚历山大大帝的重装兵方阵一步步踏平了古典希腊城邦的独立，也踏破了整个辉煌庄严的古典政治伦理哲学的宏大框架。

在这样一个动荡巨变的时代里，需要新的哲学。而且也确实出现了与古典哲学截然不同的哲学——关注人生苦难和幸福的晚期希腊罗马哲学。其中，伊壁鸠鲁哲学作为一支顺势而出的重要思想流派，开始了它的许多世纪的历程。

伊壁鸠鲁成年后从海外来到雅典，在郊外建立了“花园”，宣传他的新哲学。伊壁鸠鲁给人的第一印象十分另类。不要说“伊壁鸠鲁”这个名字在后世几千年里经常被思想史中各家名门大派当成称手的靶子挑出来批判，即使在他还活着的时候，就已经遭到围攻般的密集抨击(他的回骂也堪称一景)。当时，地中海世界各地的文化人都想到雅典这个世界文化中心一显身手，崭露头角。雅典城门内外，多少抱负甚大的哲学新人在纷纷开张新学校，竞争非常激烈。这么一位在雅典的庞大的文化事业中的不知来历的新到者，却有许多信众从世界各地来追随，而且从此大多痴迷不改，再也不肯离去。怎能不让既得利益的占据者感到愤怒、郁闷？于是乎，他们对这个倔强的外人评头论足、极尽攻击之能事。骂他是“只知道声色犬马，口腹之乐”的享乐主义已经不算稀奇，因为这也是后世敌对派别所一直津津乐道的题目。雅典以自己的公民身份和文化为荣，所以更能反映当时“雅典特色”的攻击是：查考伊壁鸠鲁的户口，嗤笑他不算正根儿的雅典公民，出生在外省，并且，出身贫贱，少时与母亲挨家挨户推销，还经常“为了几个可怜的小钱”帮那个当乡村语文教师的父亲代课教书。除了家世不够荣耀、公民身份可疑之外，时人还攻击伊壁鸠鲁的学问“业余”：他的文章是野狐禅，不合学术规范，里面文献综述自然是有的，其他人的引文也一概看不到，通篇全是自己的话。而且，学识渊博、深谙哲学史每个细节的雅典人一眼就看出，他所宣讲的原子论和快乐论哲学并非什么新东西，无非是剽窃前人(德谟克里特和昔勒尼派)的结果。

然而令人奇怪的是，在各派名门正宗的雅典哲学的高手的围剿下，伊壁鸠鲁学派并没有被铲除，反而连绵不断，信众多且虔诚，很有一种团体凝聚力。这几乎成了“伊壁鸠鲁派”的一个特点。能在当时大众当中和文化人当中赢得这样的声誉，必然要靠异乎常人的独特贡献，要靠真功夫。如果伊壁鸠鲁真的都像他的攻击者所说的，只是在宣传些粗俗肤浅的唯物主义和享乐主义，那是根本无法说明为什么伊壁鸠鲁派能够别

于其他学派的独到的、吸引人的地方，无法说明这个学派怎么能在雅典站住脚并兴旺发达的。

希腊哲学有两大路径。一条是柏拉图路线，另一条是自然哲学路线。各自都有不可替代的深刻性和魅力。伊壁鸠鲁学派代表着希腊自然哲学的伦理精神的最完善状态。一个自然哲学家，一个“唯物主义者”，应当有怎样的世界观、人生观、幸福观？要回答这个问题，不能不倾听伊壁鸠鲁。

现代思想家的伊壁鸠鲁解读，也不无启发。当代美国著名哲学家纽斯邦指出，伊壁鸠鲁的重要性在于他提出了对于哲学的崭新理解。伊壁鸠鲁横空出世、惊世骇俗地反对古典哲学的“纯粹学问”或“为思辨而思辨”，直截了当地断喝：

哲学论证如果不能帮助治疗人的疾苦就是空洞无益的。正如医术如果不能帮助解除身体的疾病就毫无用处一样，哲学如果不能去除灵魂中的疾苦，也就毫无用处。

能够产生无上快乐的，乃是摆脱大灾难。这就是最好(至善)的本质；如果一个人思考得当并毫不动摇，而不是在那儿漫步空谈什么至善，那他就能明白这一点。

让我们想象一下：在雅典城外，伊壁鸠鲁的“花园”，常常有痛心疾首、为苦所惑的人来求助。甚至，痛苦的普遍性使花园无法一一治疗，以至于公元2世纪的伊壁鸠鲁派第欧根尼(Diogenes Of Oenoanda)要到各个主要交通要道上去立石碑：

如果只是一、两个人或一些人但不是大批的人处境悲惨，那么我可以一个个地召唤他们。可现在大多数人都病于关于事物的观念，就像瘟疫一样，而且“病人”会越来越多，那么我决定本着仁爱之心而公开树立这块碑，把拯救众生的药方公之于众。……(碑上列出了伊壁鸠鲁哲学主要学说的概要)

什么疾病在人间流行？在伊壁鸠鲁看来，人们对于死亡的害怕，对于宗教的害怕，出于追求“安全感”而争权夺利、互相厮杀、歹毒凶狠、流血满地的现实种种，说明人的本体深处有病，而且病入膏肓，急需哲学的治疗。

尼采的看法也与纽斯邦相近，他同意伊壁鸠鲁对于“哲学”本质的新看法：哲学的本质并非主流哲学家们的一贯理解——为理论而理论——而在于人类疾病的治疗。伊壁鸠鲁说哲学如果不能治疗人的疾苦，那就没有任何意义；而尼采则说：“任何一种形式的艺术和哲学都可视为人们在成长和奋斗的人生中用以为治疗创伤与帮助前进的凭藉。”伊壁鸠鲁从人的一些表面症状如强迫性欲求难止，诊断出了人性深处被掩盖着的非理性焦虑与惧怕，尼采则分析了人的复仇欲望如何转换成堂而皇之的道德、宗教并更有效地残害人。他们两个人都把伦理学的最重要价值——“善”——规定为对于健康的促进，自然生命的不受阻碍，从而为历来遭受哲学家攻击的“快乐”公开正名。伊壁鸠鲁哲学告诉人应当快乐，

怎样快乐;尼采则写下了“快乐的科学”。

我们必须提到青年马克思。青年马克思十分投入地写下的第一本著作——他的博士论文——就是关于伊壁鸠鲁哲学的。青年马克思虽然不讲“治疗”，但是他也认为伊壁鸠鲁的特征在于对于哲学本质的新理解。伊壁鸠鲁哲学的宗旨就是用哲学证明个性自由独立是存在体系中的一个重要环节，有巨大的自在价值;并且，更重要的是指明“哲学”的本质和功能就在于义不容辞地承担起这一环节的最高表现形式。正是对于现代价值的论证，使马克思回溯到西方最早的“自由”哲学家伊壁鸠鲁。正是对伊壁鸠鲁的喜爱，使马克思不可能忘怀自由。

现时代是一个需要思考自由的意义的时代，是一个需要本体治疗的年代，是一个需要重新思考哲学意义的时代。

所以，伊壁鸠鲁不会过时。

二

伊壁鸠鲁写过许多著作。可惜，全部逸失。不过，伊壁鸠鲁学派的另一个与众不同的特色是:这个哲学不提倡自由讨论和自由思想，它主张的是逐字逐句的背诵，是牢牢记住老师的“基本教义”。伊壁鸠鲁很喜欢写“概要”，而且常常在概要的前言中点明这是为了让大大家背诵的，并在结尾再一次提醒收信的人要毫无懈怠地熟练背诵他的概要。而这些概要性的书信和格言集留存了下来，我们基本全部翻译结束。这构成我们上编的内容。

上编由包利民根据希腊文、参照一些英文译本翻译。

下编是古罗马的卢克来修的哲学长诗《万物本性论》。这本书的名字De Rerum Natura，也就是希腊语中的περὶ φύσεως（或《论自然》）。这是希腊自然哲学家在著述中经常使用的书名;伊壁鸠鲁也写过《论自然》，不过只有存目，原书已经逸失。“自然”也可以译为“本性”，所以卢克来修的这本书也可以译为《论自然》或“万物的自然”，但是显得突兀，语意不是十分清晰。至于旧译之“物性论”，虽然紧凑古雅，但是有些过于浓缩，容易引起歧义，被认为是洛克等近代经验论者的那种平面讨论“第一物性、第二物性”之类的文字。所以我们译为“万物本性论”。

伊壁鸠鲁学派的“尊师”特点使它几百年来没有本质上的发展。所以，可以确定，卢克来修的《万物本性论》在严格地重述着伊壁鸠鲁的观点。由于它完整地保存了下来，就为我们相当完整地复现了伊壁鸠鲁的“概要”中所浓缩的许多思想。因此，我们觉得把卢克来修的著作放在这里，是十分合宜的。国外许多翻译者，常常在翻译伊壁鸠鲁的著作时，不厌其烦地一一指出哪一处对应卢克来修书中的哪一处;而翻译卢克来修的《万物本性论》时，又逐一地指出某个观点对应于伊壁鸠鲁著作中的哪一处。我们把它们放在一本书中，正好方便了读者对观。

应当提一下的是，《万物本性论》40多年前出版过一种方书春翻译的诗体译本，具有相当水准，我们在翻译的后期也曾查阅。但是，我们

感到还是有出版这个散文体新译本的必要，因为：第一，诗体有自己的缺陷；方书春译本中不少地方为了照顾诗句表达，许多地方不免勉强、倒装、凑字数，而且逻辑和思想常常不易看清楚。哲学思想还是用散文体表达更加自然和清晰。英文学术领域中，迄今已经有了近20个《万物本性论》译本，其中既有诗体译本，也有散文体译本，这说明在西方学术领域中，人们也感到诗体与散文体都有其不可替代的意义。第二，方书春译本根据的最后译本是1952年的，我们主要根据的是1992年MFS的修订本。它更加具有权威性。

刘玉鹏翻译了《万物本性论》前3卷和第4卷的前半部分，王伟伟翻译了第5卷和第4卷的后半部分，包利民翻译了第6卷并统校所有译文。

目 录

两希文明哲学经典译丛总序

中译者导言

上编 伊壁鸠鲁文存

一、致希罗多德信(论自然纲要)

[1.导论]

[2.标准]

[3.基本原则]

[4.影像与感觉]

[5.原子及其属性]

[6.灵魂及其性质]

[7.属性与偶性]

[8.其他世界]

[9.语言和文化的产生]

[10.天体]

[11.结论]

二、致皮索克勒信(天文学纲要)

[1.方法论]

[2.诸世界]

[3.气象学]

[4.关于星星的一些问题]

[5.结论]

三、致梅瑙凯信(伦理学纲要)

[1.幸福的前提]

[2.美好生活]

四、伊壁鸠鲁的遗嘱

五、伊壁鸠鲁临终书信

六、伊壁鸠鲁基本要道

七、《梵蒂冈馆藏格言集》

八、贤人论

九、奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇选

下编 万物本性论

目录

第一卷 原子与虚空

第二卷 原子的运动与性质

第三卷 灵魂的本性

第四卷 灵魂的功能

第五卷 世界和文明的起源发展

第六卷 天文地理和疾病

第一卷 [原子与虚空]

[一、序诗]

[二、原子与虚空]

[三、批驳其他自然哲学家的始基论]

[四、宇宙无限]

第二卷 [原子的运动与性质]

[一、序诗]

[二、原子的运动]

[三、原子的形状和它们的结合]

[四、原子没有宏观事物的特性]

[五、世界数量无限，有生有灭]

第三卷 [灵魂的本性]

[一、序诗]

[二、灵魂的本性]

[三、怕死的愚蠢]

第四卷 [灵魂的功能]

[一、序诗]

[二、影像与感觉]

[三、心灵与影像]

[四、情欲]

第五卷 [世界和文明的起源发展]

[一、序诗]

[二、世界的起源]

[三、人类和文明的起源]

[四、享受大自然的快乐]

第六卷 [天文地理和疾病]

[一、序诗]

[二、气象的解释]

[三、地理“异常现象”解释]

[四、疾病与瘟疫]

译名(对照)索引*

上编 伊壁鸠鲁文存

[古希腊] 伊壁鸠鲁

一、致希罗多德信(论自然纲要)

[1. 导论] ^[1]

伊壁鸠鲁向希罗多德问好!

希罗多德，对于那些没有能力仔细研读我写的关于自然的所有文字、或者根本无法通读我撰写的那些篇幅大的著述的人，我已经为他们准备了整个体系的一个概要，以便帮助他们充分地掌握最重要的原理，^[2]使得他们在需要的时候，能够依靠对于自然的学习，运用那些关键要点帮助自己。那些对整体理论已经有了相当深入的认识的人，也应当不断背诵整个体系的要点大纲。因为我们常常需要的是一个总体把握，而不是细节知识。

所以我们应当不断回到基本要点上来。我们要牢牢记住它们，以便从中得出整个体系的最主要的概念，并且从中推出所有的具体细节。只要我们好好地理解和记住了整体纲要，那些成熟的研究者的标志就是能够快速运用他的概念，把每一个概念都回溯到简单的事实和简单的词语上来。除非我们能用简短的公式概括并掌握所有能够详细阐发的思想，否则我们就无法把对全部理论的研究结果浓缩在一起。

既然这条路对于所有从事自然学说研究的人都有好处，既然我自己持续不断地研究自然并且从这种生活中得到最大的宁静，我就为你准备了有关整个理论的基本要素的这么一个概要和手册。

[2.标准]

希罗多德，首先要理解词语的所指是什么。这样，当我们需要判断意见或是探讨事情或是解决问题时，就可以回溯到这些所指上来，从而不至于由于要求无限解释词义而使事情无法决断，或是使用没有意义的空洞词语。每一个词语的基本含义所对应的最先概念都必须是清晰明白的，不再有待证明。这样，当我们在探讨研究、解决问题或评判意见时，就有一个可以回溯的支点 [标准]。

再者，必须完全遵循感觉，也就是直接印象，无论它是理智的还是其他某种感官的;同样，要遵循直接的 [苦乐] 感受，以便在遇到有待证明的和不明白的事情时，可以有解决它们的方法。

[3.基本原则]

掌握了这些之后，我们现在应当对不明白的事物^[3]进行一个总体的考察。首先，没有任何东西可以从无中产生。否则，一切东西都可以从任何其他事物中产生，而不需要[相应的]种子。再者，如果事物的消失意味着毁灭为无，那么世上的所有东西早就会消失了。然而，事物的总体过去一直是现在这样，而且将永远是这样，因为在事物的总体[宇宙]之外不存在它可以变化到其中的别的东西。因为在事物的总体之外什么也不存在，从而也就没有东西可以侵入总体并引起变化。

其次，存在总体由物体和虚空所构成^[4]。物体的存在处处都可以得到感觉的证明。理性在推论不明白的事情时，也必须根据感觉。然而，如果不存在“虚空”或“地方”或我们称为“无法接触者”的东西，则物体将无处存在，也无处可以运动；然而，很明显事物是在运动。除了物体和虚空之外，我们无论是通过观念还是通过观念的类比，都无法想象还存在着其他完整的、独立的实在事物(而不是独立实体的偶性或属性)。

在物体当中，有的是组合物，有的是组成组合物的元素；^[5]元素是不可再分割(ατομα“原子”)和不可变化的，只有这样，万物才不至于毁灭为无，组合物在瓦解后还会有些东西能够保存下来。这种原子具有“充实坚固”之本性，无处消灭，也无法消灭。因此，本原必然是不可分割的、物体性的东西。

再者，事物总体是无限的。因为有限的东西都有边界，而边界只有通过与其他事物相邻才能够看出来，[事物总体却不是通过与其他事物的比较而被认识的。^[6]]没有边界的事物也就没有界限，而没有界限的事物也就是无限的，而非被限定的。

还有，事物的总体在物体的数量和虚空的范围两个方面都是无限的。如果虚空无限而物体有限，则物体将无法停在任何地方，而在其运动中弥散消逝在无限的虚空当中，因为没有东西可以支撑它们，或是止住其向上的反弹，把它们挡回来。如果虚空有限，那么无限的物体将无处容身。

此外，原子物体是充实坚固的，组合物由原子产生，毁灭时又复归原子。原子在形状上的差别是多得数不清的，因为从数目有限的相同形状原子不可能产生出如许之多的不同事物。每一种同样形状的原子的数量是绝对无穷的，但是，形状的不同虽然多得数不清，却不是绝对无穷的。^[7]

原子永恒地连续运动着^[8]。[有的垂直运动，有的偏离垂直运动，还有的在组合物内部颤动。]颤动的原子中，有的原子碰撞后相互跳开；有的则只在一个地方颤动，如果它们正好由于相互缠绕而被困锁在一起，或是被其他形状钩扯、容易缠绕的原子包围在一处，这是因为虚空

的本性就是把原子分离开来，而对于原子的反弹却无法提供任何抵抗。原子所具有的坚实性使得原子在相互撞击之后反弹，原子的缠绕纠结则使这一反弹成了微小距离的颤动。这些运动没有起点，因为原子和虚空是永远存在的。^[9]

把所有这些话记住，它们足以给研究存在的本性的人提供一个大纲。

此外，存在着无穷多个世界，有的和我们这个世界相似，有的不同;因为我们刚才已经证明，原子的数量是无穷的，它们在运动中走得极远。世界从中产生或由其构成的原子不会在形成一个或有限的几个世界(无论它们与这个世界是否相像)中被耗尽。所以，没有任何障碍能使无数个世界产生不可能。

[4.影像与感觉]

(1)视觉此外，还存在着与固体事物形状相同的形状(τυποί, outlines, films)，它远远比所有可以见到的事物都要精微稀薄。因为这类空心的和稀薄的东西完全可能在事物的环境中聚合而成，至于这种东西要保持它们在原来固体事物中所具有的排列秩序和运动，也并非不可能。我们把这些形状称作“影像”(εἰδωλὰ, images, idols)。[影像] 通过虚空的运动如果没有半路受到阻挡，能够在理智所能想象的极短时间内达到任何极远的地方。因为快或慢就在于有还是没有阻挡。

在理智所能想象的极短时间内，同一个运动物体不可能同时到达几个地方——因为这是不可想象的；尽管这种“同时到达多处”的现象在可感的时间中是可能的，无论这一运动是从什么我们所看到的哪个地方出发。因为它无论向何处转身，遇到的抵抗都是同样的，尽管在遇到抵抗之前没有任何东西阻滞其运动高速。记住这些要点很有好处。至于影像的极度稀薄性，也不违背感性的证明。它具有极快的运动速度，它在没有阻挡或很少阻挡的情况下能找到各种与自己相适宜的通道，尽管许多、甚至无数多的其他原子^[10]在运动中会立即遇上阻挡。

此外要记住，影像能以理智所能想象的最快速度产生。物体的表面连续不断地流出影像，由于其他原子立即补上去，事物看起来没有什么减损。影像可以在很长时间内保持固体事物中原子的排列和秩序，虽然有的时候也会混成一片。由于不需要实体性内容，它们有时可以在周遭环境中快速聚合而成^[11]。这类性质的影像还可以有其他的产生方式。以上所说与感觉都不相违背，我们能看到明明白白的万事万物，这都是由于外部事物连续不断地向我们发来印象。

我们必须知道，正是由于外部事物中有某些东西进入到我们中来，我们才能观看到它们的形状和思考它们；因为认识靠的并不是外部事物在我们和它们之间的空气中印上它们的颜色和形状的本性，或是靠我们 [的眼睛] 向它们发出光线或其他什么流射物^[12]，而是靠某种来自事物并与其同色、同形并保持相应大小的形状进入到我们的眼睛或心灵里。这些形状运行极快，并因此而使人感到是一个连续的物体，保持着实体中的相互关联，故而这些印象源自于固体内部的原子颤动而产生的相应状态。我们通过直接接触——无论是心灵还是感官——而把握的形状或其他属性的印象，都反映了固体本身所具有的形状或属性，它们或是来自影像整体的连续不断的流入，或是来自其部分的残留。^[13]虚假和错误总是发生在对于尚有待证明或尚未被反证的事情仓促发表意见之中，这些意见后来得不到事实的证明或甚至被反证。[这些意见是我们心中的某种运动，它与现象联系在一起，但是可以与之区分开来。错误就由此发生。]

如果我们没有可以与之进行比较(接触)的东西，那么在画像中看到

的或睡梦中出现的景象，还有以其他的方式被心灵直观或感官所把握的印象，就不会与我们称作真实存在的东西相符合。如果我们没有察觉在我们心中有一种与感知活动一起出现、又与之有别的运动，也就不会产生错误。这一运动如果得不到证明或被证明不对，则错误就发生；如果得到了证明或没有被证明不对，则真理就产生。

我们必须牢牢地坚持这一看法，这样我们才不会放弃建立在明白感觉之上的标准，也不会把错误和真实的东西混为一谈。^[14]

(2)听觉当说话的人或发出各种声响的东西向我们流射原子时，听觉就产生了。这一流射分解为同类的分子团，它能同时保持相互间的关联和独特的单一性，一直延伸到发出流射的事物那里，并常常造成关于该事物的感觉。或者即使没有产生相应感觉，也可以表明外部事物的出现。如果没有某种内在关联的东西向我们流射，就不可能产生这样的听觉。我们没有必要认为空气被话音或其他声音塑造成一定形状。^[15]因为空气根本可能受到这种作用。实际上，我们的说话震动会立即送出某种分子的流射，这就像呼气一样，于是便产生了听觉。

(3)嗅觉我们还应当考察一下嗅觉。正如听觉一样，如果没有从物体向我们流射出适宜于刺激感官的分子，我们就不会产生嗅觉。这些流射有的引起混乱和异常感，有的是平静和宜人地进行的。

[5.原子及其属性]

再者，除了形状、大小和重量和其他必然与形状联系在一起的性质之外，不应当认为原子还具有现象的其他属性。一切属性都会变化，而原子决不会变化，否则在组合物的毁灭中就不可能有什么坚固的东西留存下来而不可毁灭。这样的东西〔原子〕使存在不至于在变化中毁于非存在，也不会使存在从非存在中产生。这样，变化只是原子以多种方式变换位置、增减数量而已。这种能够变换位置的东西本身不会毁灭，不具有现象的变化性；它们各有自己的独特分子团和形状；这些必然保持不变。

在我们的经验中还可以看到，当事物外形变化时，它的其他属性都消失了，形状却能够内在持存下来。属性在变化中不能像形状那样持存不变，而是从整个物体中消失。这一留存下来的东西〔原子〕足以造成组合体的种种不同，既然必须有某种东西留存下来而非毁灭于非存在。

不能认为原子拥有所有的大小，否则就会受到经验现象的反驳了。
[16]我们应当认为在原子的大小尺寸上有一定的差异，因为承认了这一点能更好地解释感觉和感受中的现象。但是，承认原子具有所有可能的大小尺寸，则无助于对于属性的差异的解释。而且，那就必然要推出我们会遇上能够被看见的原子。可是谁也没有看到这样的事情发生，而且我们也无法想象看见原子的可能性。

此外，我们决不能认为在有限的物体中有无数分子，即使这些分子很小；我们也不能同意事物可以无限分割成越来越小的分子，否则，万物就会空虚化，组合物就会一点点被耗尽。而且我们甚至不能想象有限的事物可以被无穷地分成越来越小的分子，因为当我们说在有限的事物中有无限的分子（不管它们有多么小）时，我们就难以想象这事物的体积还是有限的。显然，无穷的分子必然会有一定的体积；无论这些分子的体积多么小，它们聚合而成的事物的体积就会无穷大了。

另外，有限的东西具有可以分辨的边界，即使它本身无法观察到。我们完全可以想象在这一边界旁还存在着另一条同样的边界；这样的想象可以一直进行下去，在心里无穷地走向一条一条依次排列下去的边界。

[17]

我们必须认为，可以观察到的“最小点”既不是能跨越的（即延展的）东西[18]，也不是与此全然不同的。它与可以跨越的东西具有某种共同性，但是，它不具有可以分隔的部分。我们只能通过它们之间的共同性来类比想象最小者有不同的“部分”：即“这边的一端”与“那边的一端”——虽然这些“部分”在眼睛看来依然还是同样大小的“最小点”。我们从第一个最小点开始，逐一地观看它们，不是把它们看作是存在于同一个地方，也不把它们看作各自以自身的“部分”相互接触；而是看作在以自己的

独特方式——作为无法分割的单位——量度着体积。如果某个事物的体积大，其中的最小点就多；如果体积小，它的最小点也就少。

我们必须以同样的方式思考原子中的最小单位。显然，那个领域中的最小单位比可感领域中的最小单位要小得多，但是道理是一样的。根据我们这个领域的类比，我们称原子有体积。虽然这一体积很小，可是我们能够在想象中把它放大了来思考。我们应当认为长度的边端是最小的和最单纯的(非混合的)东西，可以充当度量原子长短的单位。当然，这种量度依靠的是我们对于不可见世界的心灵想象进行的。原子的这些最小单位与经验世界中的不可变事物(比如面积的最小部分)之间的关联足以证明我们以上的论证。不过，这些原子中的最小单位不可能拥有运动，所以不可能聚合到一起。^[19]

再者，对于无限空间，我们不能称呼它的“上”和“下”，好像它有绝对的最高点和最低点似的。^[20]我们可以想象，从我们所站立的任何地方向头上方划一条无限延伸的线条(也可以想象向脚下无限延伸)；在这一空间中，任何一点都不可能对我们显得同时是“上”又是“下”，因为这是不可思议的。所以，我们可以思考无限向上和无限向下的运动；但是，那朝我们的头上的运动常常会遇上我们上面的东西的脚部；或者说，那朝下走的运动会遇到下面的东西人的头顶。尽管这样，我们还是可以把两个相反的方向上的整个运动都想象成是无限延伸的。

另外，只要原子在虚空中穿行时没有遇到阻挡，它们的运动速度必然是相等的。只要没有阻碍，重的原子就不会比小的和轻的原子运动得更快；只要小的原子找到适宜自己的通道，没有遇上阻碍，它们就不会比大的原子运动得更快。由于相撞而引起的向上或向边上去的运动，由于自身重量而向下的运动等等，速度都不会不同。它们无论朝哪个方向运动，都会以理智所能想象的极快速度一直运动下去，直到受到阻碍为止；这些阻碍或是来自外物的碰撞，或是来自原子的自身重量对碰撞能量的抵抗。

但是，虽然原子的速度是同样的，不同的原子组合体的运动速度却不相同。这是因为组合体中的原子在最短的连续时间中朝着一个方向运动。有时，原子在这种只能由理智思议的最短时间中朝着不同方向运动，常常互相碰撞，[结果滞缓了整体的运动速度，]直到它们的连续运动被我们感觉到。在关于不可见的事情上的仓促设定，诸如说它们在只有理智才能思议的最短时间中拥有连续的运动，并非是真的，因为只有感觉到的东西或被心灵所直接把握的东西才是真实的。

[6.灵魂及其性质]

我们要记住这一原则:在思考中必须时时回归到感觉与感受上,因为这样才能得到可靠的信念。下面我们应当对灵魂进行一个总的考察。灵魂是弥散在整个有机整体中的最精微的物体,很像混合了某种热的气息,有的方面像热,有的方面像气息。但是,此外还存在着第三种要素,它比这两种东西要精微得多,并且因此与有机体的其他部分密切相关。这一点可以通过灵魂的各种功能、感受、运动的敏捷和思考表现出来,也可以从人失去了它就会死亡的事实看出。再者,我们必须记住:灵魂是感觉的重大原因;但是,如果灵魂不被有机体的其他部分包住,就不能进行感觉。有机体的其他部分向灵魂提供了这一必要条件,而且因此分有灵魂的某些功能——虽然并不拥有灵魂的所有能力。灵魂如果离去了,有机体也就失去感觉能力,因为有机体自身并不拥有灵魂的能力。是某种伴随身体共生的其他东西[灵魂],才使身体具有这样的能力。这个东西通过运动使自己的潜能成为现实,立刻就获得了感觉能力;并且由于它与身体相近和相通,便把这种能力传给身体,正像我以前所说的。

所以,只要灵魂依然存在于身体中,则身体的某个部分的失去并不会使感觉能力消失。身体外壳有时会全部或是部分地受到损伤,并导致某些灵魂分子的失散;然而只要灵魂本身存在下来,就依然拥有感觉。但是,如果构成灵魂本性的那些原子——尽管数量很小——消失了,则余下的有机整体即使整个地或部分地持续下来,也不可能有感觉了。再者,如果整个有机体毁掉了,则灵魂就四下消散,不可能再拥有自己的功能和运动,从而也就不再拥有感觉。

如果灵魂不是居于有机体中并与其一道运动,就不再能进行感觉;如果环抱和包围住灵魂的外壳不是灵魂现在所居于其中并活动的这一个外壳,也不能设想灵魂还能感觉。^[21]

我们还要考察一下“非物体”是什么。在通常的说法中,它指的是一种自身存在的东西。然而,能够自身存在的非物体的东西只有虚空。虚空既不能作用、也不能被作用,只能让物体穿越其中运动。所以,那些说灵魂是非物体的人是在说胡话。如果灵魂真是非物体的,那它就既不能作用、也不能被作用;但是很明显灵魂拥有这两种能力。

如果你时时用感觉和感情的标准检验这些关于灵魂的思考,并记住我在这封信开始时说的话,你就可以看到这一大纲已经足够全面了,你可以令人信服地从中推论出精确的细节。

[7.属性与偶性]

此外，形状、颜色、大小、重量以及其他被称为物体的属性的东西——它们或是属于所有物体，或是属于可以通过感觉认识的可见物体——都不能被看作具有独立存在的本性，因为这是无法思议的。但是它们也不是完全不存在的，也不是某种依附于物体又与之有别的非物体的东西，也不是物体的一个可以分离的部分。我们必须把整个物体看作从所有这些属性中获得自己的持久本性，但是不是以诸多分子聚合成一个更大物体的方式，不管这些分子是原初分子还是比物体小些的成分。我必须再说一遍：只是从所有这些属性中产生了物体的持久本性。这些属性各自有其独特的被感受方式，相互有别，但是它们总是伴随着事物整体，从不与之分离。我们对于一个“物体”的称呼依据的是对其整体的理解和认识。

再者，还有许多并非永久地伴随一个物体的性质。不能把这些性质归为无法看见的或非物体性的。根据“偶性”这个术语的最通常用法，我们必须指明：偶性既不具有整个物体的本性（那是从整体把握的），也不是永远伴随整体的“属性”（物体离开那些属性就无法被认识）。一个物体一出现，这些偶性就被不同的感觉所认识到，并因此而被称为不同的偶性。但是这只是当它们伴随个别物体出现时，因为它们并不是永久地伴随整体。我们不应该从实在中排除这些明白的事实：偶性既不具有它们所归属的整体（我们称之为“物体”）的性质，也不是伴随整体的持久属性，也不能看作是独立存在的，因为无论是偶性还是持久属性都无法独立存在。相反，十分明显，它们应当被看作是物体的偶性，并不永久地伴随物体，也没有自身存在的本性。它们都是各种感觉以自己的方式所揭示的那些特性。

还有，这一点也要仔细思考清楚：对时间的研究不能以对其他性质的研究一样的方式进行。我们对其他东西的假设的探研必须回归到我们心中已经把握到的概念。但是时间是自身明白的现象，因为我们大家都会说“长时间”或“短时间”。我们所要做的就是思考此类现象。我们不必换什么更好的术语，只要运用那些日常表达它的语词就行了；也不必把其他什么东西称作时间，好像那东西具有与时间同样的性质似的（有些人就是这么做的）。我们应该做的只是思考那些我们把“时间”的独特性质归属于它们、并用它们度量时间的那些现象。这些现象无需等待证明，只需对其反思。我们把时间的属性归之于白天和黑夜及其部分，也归于感觉和感受以及无感觉的状态，也归于运动与静止。我们认为这些现象中的一种独特偶性就是我们称为“时间”的东西。^[22]

[8.其他世界]

除了上述这些话，我们还应当认为：许多的世界，许多与我们看见的事物很像的有限的聚合体也从无穷中产生。这一切世界无论大小，都是从独特的原子团中分离出来的。所有的世界又将再次毁灭，有的快些，有的慢些；有的是由于这样的原因，有的是由于那样的原因毁掉的。^[23]

众多的世界不必只有一种形状。^[24]因为没有人能证明在某一个世界中可以有产生动物、植物和其他所有我们看到的东西的种子，而在另一个世界中就不可以有。

[9.语言和文化的产生]

再者，我们应当认为，自然^[25]从事实中被迫地得到多种多样的教训。理性后来又对从自然中习得的东西进一步完善化，做出新的发现，有的人快些，有的人慢些。故而有的时代里的进步大一些，有的时代里小一些。

所以，事物的名称并非起源于习俗的约定，而是各个部族在各自的独特感受和感觉印象的推动下，发出特别的声音。因此，人们的发声由于不同感受和印象而不同，并因各个部族居住的不同地方而不同。后来，每个部族都采纳了自己独特的共同语言，以便使相互间的交谈明白通畅并更为简洁。有些发现了无法观察到(或以前未观察到)的事物的
人，引入了一些新术语来讨论这些事物;这些词语或是本能地自然发出的声音，或是理性依据表达这类事物的通常方式所选取的声音。

[10.天体]

此外，不得认为在天体的运动、回转和日月食以及天体的升降中有一个享受着完全的不朽幸福的存在者在勤勉地管理着这一切，因为劳作、操心、愤怒和偏爱与幸福不相容，相反，它们起源于软弱、恐惧和对邻人的依赖。天体无非是圆形的火，它们也享受着极度幸福，不会自愿进行这些运动。我们应当保持所有这一切术语(神圣幸福，不朽)的指称的庄严性，以免使这些词语产生与神圣庄严性相冲突的涵义。否则，这一冲突会造成灵魂的极大扰乱。所以，我们应当认为天体的固定不变的周期运动现象来自于世界产生时的最初的原子聚拢和结合。

再者，我们必须知道：对于最重要的现象的原因的精确研究是自然学的任务。我们的幸福就在于此，就在于对于天体的本性的认识，在于对于与幸福相关的其他知识的仔细研究中。

在这些事情上，没有多种原因，也不可能接受其他的解释，必须全然认为：一切蕴涵着冲突或者烦恼的东西都是与不朽和幸福的本性不相容的。这一点的绝对真实性可以被理智把握。

但是在具体现象的研究中，诸如天体的升降、周期回转、日月食和这一类事情的知识，则与幸福并没有关系。那些熟知这些事情的人还是一样会有惧怕，有的是由于对于天体的本性的无知，有的是对于最重要的原因不明白。如果不能解答在观察研究天体中产生的惊讶、不知道最重要的原因如何统辖这些事情，那么这些人比普通人可能更害怕呢。

所以，如果对于天体的运转、升降、日月食和诸如此类的运动发现了多种可能的解释原因，就如我们在天象学的具体研究中所做的那样，我们不当认为我们的研究缺乏精密性，只要它们都有益于我们的不受烦恼和幸福就行了。我们应当参照我们的经验中同类事情发生的种种情况去推断天体和一切不明白的事情中的原因。只有一种原因的现象和可以有多种原因的现象之间是有区别的，不承认这一区别的人忽视了我们只能从遥远的地方观察后者，他们也不知道心灵的无烦恼究竟系于何处；对于这些人我们是蔑视的。如果我们认为有的事情是由于一种特别的原因产生的，当我们发现它可以产生于别的许多原因时，我们会与知道它有一种特别原因时一样，不会感到烦恼。

[11.结论]

在说了这一切之后，我们必须指出：有几个原因产生了灵魂的最大烦恼，一个是既认为天体是幸福的和不朽的，又自相矛盾地认为天体有意愿、行动和动机。再一个是总是推想或猜测存在着什么永久的坏事，这或者是由于[地狱]神话，或者是由于害怕死后失去感觉，就好像死亡与我们有什么关系似的。并且，这种烦恼不是来自理性的判断，而是出于非理性的过分偏执。所以，那些不能给自己的恐惧限定一个范围的人会遭受那些在这方面没有什么系统知识的人所遭受的同样烦恼——甚至更加厉害。心灵的无烦恼就在于从这些惧怕中解脱出来，并始终不懈地牢记基本要道。

所以，我们要关注直接的感受和感觉——无论是人类普遍具有的还是个人独特具有的，关注每一种认识方式(标准)的清晰明白呈现的证据。只要我们时时关注它们，当烦恼和惧怕产生时，我们就能正确地找出其原因并消除之，就能寻找天体现象和常常影响我们的别的原因，这些事情在其他人那里引起了极大的恐惧。

希罗多德啊，这样一来，你就有了整个自然学说的最重要的概要。如果精确地记住这些理论，我相信，即使一个人不曾详细地研究过所有细节，他也比起他人掌握得好的多了；因为他自己就能够搞清我在长篇著述中所详细阐发的观点。这些概要如果牢记在心，就能向他提供源源不断的援助。

这一概要有这样的性质：那些对于理论的细节已经有相当的、甚或完全的了解的人，可以通过把自己的知识分析成这些基本要素，来最好地研究自然学说整体。另一方面，那些尚不成熟的学生可以无言地^[26]迅速浏览这一纲要，带来心灵的平静。

[1]信中原无小标题。近人有的译本加上小标题，相当符合伊壁鸠鲁的本意，所以我们也加之，放在括号中。本书中凡加括号的标题均为中译者根据文意所加。——中译者注

[2]这封信只包括最主要的原理；更为一般和具体的学说载于《大概要》中。——第欧根尼·拉尔修注。现存的伊壁鸠鲁书信和格言集等保存在第欧根尼·拉尔修的《著名哲学家的言论和生平》讨论伊壁鸠鲁的那一章中。第欧根尼·拉尔修在引用伊壁鸠鲁的书信时，不时加以自己的评注，我们把它们放在脚注下面。

[3]指超出感官把握的东西。——中译者注

[4]这一点他在《大概要》的开头和《论自然》的第一卷也说到了。——第欧根尼·拉尔修注

[5]他在《自然论》的第1卷和《大概要》的第4、15卷中也论到这一点。——第欧根尼·拉尔修注

[6]这一缺失的前提是西塞罗补上的。见其《论占卜》II, 103。——第欧根尼·拉尔修注

[7]他在下面还说分割不可能无穷进行。——第欧根尼·拉尔修注(可见第欧根尼·拉尔修可能从一个必须不断展开的纸草卷上阅读伊壁鸠鲁的著作。)

[8]他在下面说, 既然虚空为轻的和重的原子让出同样的地方, 那么所有原子都以相同的速度运动。——第欧根尼·拉尔修注

[9]下面他还说原子除了形状、大小和重量之外没有其他属性, 在《十二要点》中他说颜色根据原子的排列不同而变化。原子不可能拥有所有大小尺寸, 因为从来就没有被人看到的原子。——第欧根尼·拉尔修注

[10]有人译为“许多或无穷原子组成的组合物”, 这虽然得不到原文的直接支持, 但是似乎接近伊壁鸠鲁的意思。

[11]比如海市蜃楼和各种模样的云团。

[12]德谟克里特、柏拉图等人的观点。

[13]影像在路上会受损。

[14]伊壁鸠鲁派反对怀疑派。

[15]这是在反对德谟克里特的观点。

[16]这是在反对德谟克里特的观点。

[17]一切可以看到的物体都是由最小的单位(可以察觉的最小点)所组成的。这些点由于体积有限, 所以在数量上也有限。

[18]或者:能连续地从一个部分走向另一个部分的。Binone说, 一个数的系列, 不管是整数还是分数, 都允许这样的过渡发生。但是伊壁鸠鲁这里显然在讨论面积或表面, 因为一般来说“可见的”指延展的。

[19]原子的部分不能运动。参看卢克来修《万物的本性》I, 第628—634页。卢克来修在阐述中常常展开了伊壁鸠鲁的片言只语。

[20]亚里士多德已经这样批判过德谟克里特了。

[21]伊壁鸠鲁在其他地方还说灵魂由最光滑和最圆的原子构成, 比火原子还要光滑和圆得多。灵魂的非理性部分散布在身体的其他部分中, 而理性部分居住在胸中, 这从人们害怕和高兴时的感受就可以看出。睡眠是由于散布在整个有机体中的那部分灵魂被固定住了或散开了, 然后由于其相遇而相互碰撞。精子是从整个身体产生的。——第欧根尼·拉尔修注

[22]他在《自然论》的第2卷和《大概要》中也论述到这一点。——第欧根尼·拉尔修注

[23]他明确说过世界是会毁灭的, 因为世界的部分会变化。他在其他地方还说大地被支撑在空气中。——第欧根尼·拉尔修注

[24]他在《论自然》的第12卷中说各个世界的形状是不同的, 因为它们有的是圆形的, 有的是椭圆的, 有的是其他形状的。但是它们不可能具有所有的形状, 也不会是从无限中分离出来的动物。——第欧根尼·拉尔修注

[25]即原始人的自然本能。

[26]即不是依靠听课，而是阅读。

二、致皮索克勒信(天文学纲要)

伊壁鸠鲁向皮索克勒问好!

克莱恩把你的信带给了我，你在信里继续表达了对我的热忱，与我对你的喜爱相称;你还令人信服地努力回顾了有助于带来幸福生活的那些思考。你提出要我送给你有关天文学的清晰简要的概论，以便你能够很方便地背诵，因为你说我写的有关这一主题的其他著作比较难以记住，尽管你总是随身带着这些著作。我非常愉快地接受你的这一要求，因为我对你满怀期待的喜悦。在写完其他著作后，我这就来满足你的愿望。除了你以外，其他许多人也会从中受益，尤其是那些新近接触到真正的自然学说和那些比通常的教育有更深层次追求的研究者。好好地学习这封信吧，尽快把它以及我写给希罗多德的信中的小概要都背下来。

[1.方法论]

首先必须明白，无论是与其他学问一起，还是就这门学问本身，天文学除了带来心灵的无烦恼和坚定的信念之外，再无其他目的。这一点，也是其他的学问的目的。不要硬行追求我们不可能做到的解释，也不要企图把天文学看成与伦理学或研究自然的其他学问一样确定的学问，比如“事物总体由物体与不可接触者构成”或“原子是不可分的基本元素”这样的命题，这类命题的特点是只允许一种与现象一致的解释。然而这一特色并不适用于天文学中的命题。天文现象的原因可以是多种多样的，只要与感性经验一致就行。

自然的研究不能依靠空洞的假设和习俗传统，而应当遵从事实的自然启发。因为非理性的和空洞的意见对于我们所需要的无烦恼的生活毫无帮助。万事万物在连续不断地发生着，它们可以以多种方式加以解释，只要与现象一致就行。各种理论都是或然性的。如果有人在这些与明白的现象同样一致的解释中挑出一些，排斥另一些，那他就明显已经背离了自然研究，掉进了神话的泥坑。我们从经验中的明白现象推断天上的事情。不过，我们可以看到前者的确实存在，但是无法直接观察后者，故而那是可以允许多种多样的原因解释的。我们要注意每一种感觉到的现象，同时要区分开与之伴随的现象。只要不与我们经验中发生的事情相冲突，天文现象就可以有多种发生的方式。

[2.诸世界]

一个世界就是从宇宙中切划出来的一团东西，其中包围着星球、土地以及所有的其他可见的东西。这是从无限者中切下来的、有界限的存在。[它被或薄或厚的边界限定着。一旦边界瓦解，里面的东西也就浑为一体。] 它或者旋转着，或者静止；或者是圆形的，或者是三角形的，或者是其他别的形状的。这一切都是可能的，因为它们都不与这个世界中的现象相违背。只不过在我们这个世界中看不到边界。

这样的世界的数量是无穷的。而且，这种世界可以在另一个世界中产生，也可以在世界之间产生——我们称那个地方为“世界之间的空间”，这是一个相当空旷的地方，但不是像某些人所说的是一个巨大的真空，因为世界的产生需要从某个世界中、或是世界之间或是多个世界流出的种子，通过逐渐累加成形，并分布到各地。从适宜的地方源源不断地涌出种子，直到在能够支撑它们的某种基础上稳定下来。世界并非仅仅产生于原子的聚合或是在虚空中的必然旋转；这种看法，正如某个所谓自然学家声称的，^[1]认为世界一直在生长，直到撞上另一个世界。这种观点是与现象冲突的。

太阳、月亮以及其他星球并非首先独立地生成、然后再被我们的世界包容进来，而是由于具有与风或火或与它们二者相似的精微原子的增多和旋转而形成与成长的，大地和海洋也是如此。因为感觉就是这样提示我们的。

太阳以及其他星球相对于我们的大小正像太阳显现出来的大小一样。^[2]至于它们本身的大小，那可能比看上去的大一些，或是小一些，或是一样。因为我们日常所看到的远处的火也就是这样的。如果人们牢牢遵从明白的现象，一切对此的反对意见都很容易反驳。这一点我在《论自然》中已经证明过了。太阳月亮以及其他星球的升降可能是由于其点燃与熄灭，只要这两个方向上(东方与西方)的环境能够导致这样的事情发生，因为这些假设并不与经验冲突。这些现象也可以是来自天体先在大地上运动，然后被大地挡住了，因为这也不与经验冲突。它们之所以会运动，可能是由于整个天穹的旋转[携带它们运行]，也可能是天穹静止不动，而太阳月亮和星球由于世界开端时形成的某种向上的必然冲力而转动，……由于过度强烈的热量，这来自火的扩张，因为火总是在侵逼着邻接的地方。

太阳与月亮的回转可以由于天穹在某些确定的季节时刻弯斜而产生，也可以是由于相反气流的阻力，或是天体燃料在一定的时候的耗尽或缺乏，甚至也可能是因为这样的旋转运动在一开始就内在于星球之中，所以它们就只能环形运动。所有这一切以及同类的解释，都与明白的现象没有冲突，只要一个人尽其所能关注在这些事情上与现象保持一致，不被那些奴性十足的所谓“占星家”的编排的诡谲之说所吓倒。

月亮的盈亏可以是由于月体的自转所造成的，也可以是由于云的特
定形状造成的，同样也可以是由于有什么东西挡住了它，还可以是其他
按照我们经验中相似事情的方式造成的。关键是不要太偏爱于一种方式
并毫无道理地拒斥其他方式，因为这是不明白人的认识有其限度，企图
认识人所无法认识到的东西。再者，月亮可以自身发光，也可以从太阳
那里得到光芒。因为我们的经验里，许多事物是自己发光的，也有许多
事物是从别的东西那里得到光芒。天体现象也一样可以如此解释，如果
一个人牢记多元解释的方法论以及多个相互一致的假设和原因，而不是
仅仅注视那些不相一致的解释，错误地夸大它，以至于不时地跌入“一因
论”的泥坑。

再者，月亮表面的样子可以是由于它的各部分的变化而引起的，也
可以是因为有什么东西挡住了它的某些部分，或是因为其他与现象不矛
盾的方式所导致的。在所有关于天文的现象上，这一解释路线都不能放
弃。因为如果一个人与明白的现象冲突，他就永远无法享有真正的心灵
宁静无忧。

日食和月食可以由于天体燃烧的熄灭而发生，类似的事情在我们的
经验中也可以观察到；也可以是因为别的东西——地球或其他什么看不
见的物体——的遮挡。我们对这些相互共容的方式都要考察，而且要知道
它们并非不可能同时起作用。^[3]

天体运行的规则性周期也可以按照我们日常经验中的类似情况来说
明。不要用神的本性来解说这些事情。我们要让神保持在全然幸福的状
态中，毫无操劳。如果这一点做不到，那么整个追寻天文原因的学问都
是徒劳无益的事情了。那些不知道把握多种原因的人正是如此；他们之
所以陷入混乱，就是因为他们只知道一种原因，并且抛弃了其他可以接
受的原因，结果，他们就无法全面认识推理所必须依据的各种事实。

昼夜的长短变化可以是由于太阳越过大地时，运动速度的快慢变化
所造成的，因为它越过的地方有的长、有的短，而且它可能在有的地方
走得快些，在有的地方走得慢些。这类现象在我们的经验中也可以看
到。我们在讨论天文现象时必须与日常经验一致。那些坚持只有一种解
释的人，是在与现象作对，他们完全搞错了人类认识的能力和方式。

[3.气象学]

预示天气变化的征象可以产生于时间上的巧合，正如我们在动物身上观察到的那样；也可以是因为大气的变化和移动。这两种解释都与经验不冲突。至于究竟是由于哪一种原因，这是无法清楚地了解的。

云可以由于空气在风的挤压下变得密集而形成和聚拢，也可以是由于适宜于产生云的原子的相互缠绕，也可以是由于气流从地上和水中集拢起来。这样的汇集还可以通过其他许许多多的方式形成。云形成之后，或者由于受到挤压，或者由于其他变化，就能下雨。空气在移动时正好从某个地方涌出，也可以产生下雨现象。暴雨是由于容易产生这种倾泻的原子的聚合所导致的。

打雷可以是由于风在云的空洞之中的翻卷，就像我们在密封罐子中可以看到的那样；也可以是由于云里面的火被风吹得轰轰作响；也可以是因为云被撕开、破裂；也可以是因为云的相互摩擦，或是当云变得像冰一样坚固后碎裂开。无论是整个天文学还是这一部分的讨论，经验事实都要求我们允许多种可能的原因的存在。

闪电同样是由于多种多样的原因产生的。云的相撞和摩擦会送出特定形状的火，于是产生闪电；闪电也可能是由于风把适宜于产生光亮的云吹了出去；或是当云过分密集时被相互挤出去或被风挤出去；或是由于来自星球的弥散光芒被包在云当中，然后又被云和风的运动驱赶，最终被从云当中挤出去；或者，是由于精微的光从云中渗出去，[于是点燃了云，产生了雷声，] 这样的运动就能产生闪电。也可以是由于风的运动过于激烈和压缩得太紧而燃烧起来了。也可以是因为云被风撕裂，适宜于燃烧的原子冲了出去，造成了闪电的现象。而且，还可以很容易地看到闪电以许多其他方式产生，只要我们一直注视经验事实，注意其中与天文现象类似的地方。

闪电先于雷声出现。在上述的云的环境中，当风一吹向云，就能把形成闪电的形状挤出来；然后，风在云中卷动，才发出轰隆之声。或者，即使两者是同时发生的，闪电朝向我们的运动速度也快得多，然后雷声才来到，就像我们看到某个人在远处击打东西时的情况一样。

霹雳可以发生于当风累积过多并被紧紧地挤压到一起燃烧起来时，也可能是由于云的密集而造成邻接的地方越来越稠密，结果把风的某个部分撕裂开，并激烈地推到下面去。也可能像打雷一样，当密封在云里的火日益增多，借着风势越烧越旺，最终撕裂云层；压迫到一起的火受到越来越大的压力，无法回到邻近的地方，这也可以产生雷声 [这常常发生在高山顶上，那里是雷电光顾最多的地方]。雷电还可以通过许多其他方式产生。我们要拒斥的只是神话的解释方式。只要我们在推论不明白的事物时牢牢地遵循现象事实，就能排除神话。

火旋风可以产生于聚集起来的风推着云以柱形向下运动，并被大风吹着旋转，同时，它的侧面受到外部的风的推动；也可以是由于在上面的气流的挤压下，风形成了漩涡形；或是由于一股强气流生成之后却由于周围空气密集而无法释放出去。当火旋风下降到地面上时，就出现各种与它的运动方式一致的龙卷风；如果火旋风下降到海上，就产生海旋。

地震可以产生于地下的风被包围挤压，吹散了地下的土块，引发了连续的运动，造成大地的颤动。这股风或是从外面涌入地底下的，或是由于大地中的基础土石坠落到地下的穴洞中，激荡起了封闭在其中的空气。地下的基础部分的下坠引起的众多运动的不断传递，直到遇上更坚固的地方的抵挡，也可以产生地震。大地的这种运动还可以由于其他各种各样的方式而产生。

风可以产生于异质的东西不断地、一点点地进入到空气中，也可以是从大量的水中聚拢而生的。当这些风落入到巨大的洞穴中分裂并增强时，还会产生别的风。

冰雹产生于风的分子的聚集、牢固凝结，然后又碎裂成小颗粒；也可以由于某种水分子的轻微凝结；或是风分子把它们同时挤成一团，然后又碎裂开，结果它们就部分地或整个地冻结得硬硬的。冰雹之所以是圆形的，完全可以是由于它的各个尖端同时融化，或是由于在冰雹形成时，它的外表均匀地包围了一圈水分子或风分子。

雪可以由于适宜产生雪的云不断地遭到大风的挤压，其中的稀薄雨水就通过适宜的通道溢出，在下方突然遇上寒冷后，这些下落的雨水就在运动中凝结起来。也可以是由于潮湿的云相互拥挤在一起，结果使最薄弱的部位凝结起来，相互压迫，产生了冰雹，这在春天里经常发生。还可以是因为积压在一起冰冻的云的摩擦，导致积累起来的雪纷扬而下。雪还可以由于其他的方式而产生。

露水产生于适宜于造成这种潮湿状态的空气的凝聚，或是产生于潮湿的地方或积水的地方的空气向上蒸发；露水经常在这些地方形成。这些湿气聚集到一起后，形成水气，然后又降落 to 地面上，正如我们在经验中经常可以观察到的那样。霜和露水的产生没有很大差别，也是由于环境变冷而导致了水分子的凝结。

冰的产生是由于水中的弯斜的和尖角的原子把圆形的原子挤出去了；也有可能是由于弯斜的和尖角的原子从外面进入到水中，聚集在一起，把圆形原子挤了出去，然后凝结起来。

虹的产生是由于(1)太阳照到潮湿的空气上；或者，(2)光与空气的某种独特的混合也能够造成这些独特的颜色，或是产生所有这些颜色，或是产生其中的一种；(3)当太阳照射到这种空气的不同部分上并反射时，邻近的空气就会出现我们看到的这些颜色。虹之所以呈现为圆形，是由于我们观看它的各个角度的距离都是相等的，或是由于空气中和云层中来自太阳的原子的聚合呈现出了那种圆形的样子。

月晕产生于月亮四周的空气向月亮移动;也可能是由于从月亮向周边均匀地流射出的物质被四周的空气同时挡住，于是印出了一种圆形的云状东西;也可能是由于月亮四周的空气协同一致地向上升起，在它的周围形成了一个厚厚的环形。至于为什么只在天上的某些区域会出现月晕，这是由于那里有某种气流流入，把空气挤压成圆形;也可能是热气堵住了通道，从而产生这种现象。

[4.关于星星的一些问题]

彗星或者是由于火在天上的某个地方经过一段时间后，由于环境的适合而得到滋养；或是由于我们上面的天穹有时发生了某种特别的运动，使得这样的星星显现出来；或者，这样的星有时由于环境的适合就移动了起来，后来运行到我们的领域中显现出来。它的隐没是由于与这些原因相反的原因。

有些星一直在原地旋转。^[4]这可以是由于宇宙的这个部分静止不动，而其他部分围着它转，正如有的人已经指出的那样；但是，也可以是由于这里被一股漩涡气流所包围着，使这些星体无法像其他的星星那样运行到别的地方去。或者，是由于这些星星在别的地方得不到燃料补充，而唯独在这里有非常富足的燃料。此外还可以找到其他许多说明这种现象产生的方式，只要我们做到在推理中与事实保持一致。

有些星的运行没有固定的轨道(如果事实当真如此)，^[5]有些星却整齐划一地运动着。这些情况可以这样解释：世界发端之际的圆形运动必然使其中有的星星有规则地、不变地旋转，使另一些星星作着不规则的运动。另外，这也可能是由于星星穿越过不同的地方；有的地方有匀称的气流，驱使空气走向一个方向并均匀地点燃它们；有的地方的气流则非常不匀称，于是就产生了我们所看到的偏离轨道的现象。在这些事情上，现象明明提示有许多可能的原因，如果坚持只有一种原因，那就是个疯子，是不可思议的自相矛盾！而这正是那些发疯的占星术士们干的事情。他们硬是不肯让神免去管理天体的苦差，给星星安排了毫无意义的原因。

有的星看上去落在其他星的后面，这是因为它们的环绕轨道虽然和别的星同样，但是转动得比较慢些；或者，是由于它们在进行反向的运动，又被其他星星阻滞着；或者，是由于在做同样的环形运动时，有的星需要越过较多的区域，有的星则需要越过较少的区域。只有那些打算用神话迷信向大众炫耀的人才会坚持说这些解释中只有一种是对的。

那些所谓的“流星”可以是由于星星的相互摩擦撞击而四碎跌落所产生；也可以是由于火与风混合后导致的原子团的坠出，就像前面我们在讨论闪电时说过的那样。这也可能是由于易于燃烧的原子的聚合(这很容易导致这类现象的出现)，以及这些原子沿着原初的动力方向的继续运动。也可以是当风聚拢在某种雾状的浓厚物质中，由于被紧密封闭压缩而烧起来，然后爆裂开来，洒落到它的冲往的地方。此外还有许多其他可以用不着诉诸神话的解释流星的方式。

有的动物的行为可以成为预测天气变化的征兆，这可能是由于时间上的巧合。动物的行为变化并不会必然引起冬季的结束。也不会有一个神端坐在那里，保证在动物的搬家后，一定会发生什么事情以兑现这一

征兆。这种愚蠢的想法即使是最微不足道的人也不会有，只要他多少受到了一点启蒙，更不要说对于那些已经获得了完全的幸福的人了。

[5.结论]

皮索克勒，这一切你都要牢牢记住，这样你就能远离神话，能够全面地认识这一类的事情。你尤其要全心全意地研究第一原则、无限以及各个相关主题，研究真理标准、情感以及我们进行这些思考所服务的惟一目标。因为对于这些主题的整体概观把握可以使我们很容易地认识具体事物的原因。那些真诚投入的人，就既不能很好地把握这些知识，也不能认识他们做这一切所追求的目的。

[1]指德谟克里特。

[2]在《论自然》中伊壁鸠鲁也是这么说的。他说，如果体积会由于距离的加大而减损，那么光亮就更加会如此了。——第欧根尼·拉尔修注

[3]在《论自然》第7卷中伊壁鸠鲁也这么说。他还说：日食是由于月亮的遮蔽，月食是由于地球的遮蔽，或者由于月亮的退行。伊壁鸠鲁派的第欧根尼在《艾比来客顿》(Epilecta)的第1卷中也是这么说的。——第欧根尼·拉尔修注

[4]指两极天空上固定不动的星。

[5]“行星”的希腊意义。

三、致梅瑙凯信(伦理学纲要)

伊壁鸠鲁向梅瑙凯问好!

不要因为年轻就耽搁了学习哲学，也不要因为年纪大而感到学习哲学太累了。因为一个人在灵魂的健康上既不会时机尚未成熟，也不会时机已过。说还没有到学习哲学的时候或是说时机已经错过的人，就等于在说在获得幸福上时机未到或已经错过一样。所以，无论青年人还是老年人，都应当学习哲学。对于老年人，可以通过美好的经历而立即变得年轻;对于青年人，则可以由于不再对未来惧怕而变得成熟。我们要关注的是在一切实践中追求幸福。如果我们获得了它，我们就有了一切;如果尚未获得，我们要尽一切努力去获得它。

[1.幸福的前提]

我一直向你们谆谆嘱咐的事情，你们要去做，要明白它们是美好人生的基本原则。首先，要认识到神是不朽的和幸福的生物，正如关于神的通常观念所相信的那样；你不要把那些与不朽性和终极幸福性格格不入的事情归之于神。要用你的一切力量维护神的永恒幸福的观念。神是确实存在的，因为这一知识是清楚明白的。但是，它们不是大众所认为的那样，因为大众不知道在这件事上首尾一贯地坚持自己的看法。不虔敬的人不是否认大众关于神的看法的人，而是信奉大众关于神的看法的人。因为那些看法不是真实概念，只是错误的假设，比如他们认为神会给恶人带来最大的恶，会给好人带来最大的好处，因为神垂青自己的同类，喜欢与自己近似的人，而排斥和自己不一样的人，视其为异己。

要习惯于相信死亡与我们无关，因为一切的好与坏都在感觉之中，而死亡是感觉的剥夺。只要正确地认识到死亡与我们无关，我们就能甚至享受生命的有死性一面——这不是依靠给自己添加无穷的时间，而是依靠消除对于永生不死的渴望。对于彻底地、真正地理解了生命的结束并不是什么坏事的人，在他活着的时候也不惧怕。那些说自己之所以害怕死亡，不是因为其到来会使人伤心，而是在想到其将要到来时感到伤心的人，是十分愚蠢的。所有实际来临后不会使人烦恼的事情，在人们的事前展望中引起的悲伤也都是空洞不实的。所以，所有坏事中最大的那个——死亡——与我们毫不相干，因为当我们活着的时候，死亡还没有来临；当死亡来临的时候，我们已经不在了。所以死亡既与活着的人无关，又与死去的人无关；因为对于生者，死还不存在；至于死者，他们本身已经不存在了。

大众有的时候把死亡当成最大的坏事而拼命逃避，有的时候又选择死亡，把它看成生活中的悲惨遭遇的避难所。贤人既不苦苦求生，也不惧怕生活的终止。生活对于他既非一种障碍，死亡也不被他看成是一种恶。就像在食品当中，他不会只是选择更多数量的、而是选择更为令人愉快的，同样，贤人在采摘时间之果上，也不是挑选那些更长的时间，而是更加愉快的时刻。那些宣讲年轻人应当好好生活，老年人应当善终天年的人，是头脑简单的，这不仅是因为生活是有价值的，而且因为对好好生活和善终天年的关心与实践本来就是一回事。至于那些说最好不要出世到人间的人，那就更差劲了。这些人有诗云：

一旦出生了，就尽快进入冥府之门。

如果说这话的人当真相信这一看法，他为什么不立即结束生命？因为如果他一定要这么做，他立马就可以办到。如果他只是说说而已，那么他就蠢了，因为人们不再会相信他。

要记住：未来既不是完全在我们的掌握之中，也不是完全不受我们的

把握。因此我们既不要绝对地相信未来一定会如此发生，也不要丧失希望，认为它一定不会如此发生。

[2.美好生活]

要认识到:在各种欲望中,有的是自然的,有的是空虚的。在自然的欲望中,有的是必要的,有的仅仅是自然的。在必要的欲望中,有的有助于幸福,有的有助于身体的摆脱痛苦,有的有助于维系生活本身。在所有这些中,正确无误的思考会把一切选择和规避都引向身体的健康和灵魂的无烦恼,既然这是幸福生活的终极目的。我们做的其他一切事情,都是为了这个目的:免除身体的痛苦和灵魂的烦恼。当我们获得这一切后,灵魂的所有风暴就平息了,人们就不再被匮乏所驱动而四处寻找其他什么“好事”来满足灵魂和身体。所以,只有当我们在缺少快乐就感到痛苦时,快乐才对我们有益处。当我们不再痛苦时,我们也就不再需要快乐了。正是因为此,我们说快乐是幸福生活的开端和目的,因为我们认为快乐是首要的好,以及天生的好。我们的一切追求和规避都开始于快乐,又回到快乐,因为我们凭借感受判断所有的好。

正是因为快乐是首要的好和天生的好,我们不选择所有的快乐,反而放弃许许多多的快乐,如果这些快乐会带来更多的痛苦的话。而且,我们认为有许多痛苦比快乐要好,尤其是当这些痛苦持续了长时间后带来更大快乐的时候。所有的快乐从本性上讲都是人的内在的好,但是并不是都值得选择。就像所有的痛苦都是坏的,但并不都是应当规避的。主要是要互相比较和权衡,看它们是否带来便利,由此决定它们的取舍。有的时候我们把好当作坏,有的时候又把坏当成好。

我们认为独立于身外之物的自足是重大的好,但并不因此就只过拮据的生活。我们的意思是:当我们没有很多物品时,我们可以满足于少许的物品,因为我们真正相信:只有最不需要奢侈生活的人才能最充分地享受奢侈的生活。一切自然的,都是容易获得的;一切难以获得的,都是空虚无价值的(不自然的)。素淡的饮食与奢侈的宴饮带来的快乐是一样的,只要由缺乏引起的痛苦被消除。面包与水可以带给一个人最大的快乐,如果这个人正好处于饥渴之中的话。习惯于简单而非丰盛的饮食,就能给人带来健康,使人足以承担生活中的必要任务,使我们在偶尔遇上盛宴时能更好地对待,使我们不惧怕命运的遭际。

当我们说快乐是目的的时候,我们说的不是那些花费无度或沉溺于感官享乐的人的快乐。那些对我们的看法无知、反对或恶意歪曲的人就是这么认为的。我们讲的是身体的无痛苦和灵魂的无烦恼。快乐并不是无止境的宴饮狂欢,也不是享用美色,也不是大鱼大肉什么的或美味佳肴带来的享乐生活,而是运用清醒的理性研究和发现所有选择和规避的原因,把导致灵魂最大恐惧的观念驱赶出去。

所有这一切中的首要的和最大的“好”是明智。所以明智甚至比哲学还更为可贵。一切其他的德性都是从理智中派生出来的,它教导人们:如果不是过一个明智、美好和正义的生活,就无法过上愉快的生活;如果不

是过一个愉快的生活，也不可能过一个明智、美好和正义的生活。德性与快乐的生活一道生长，两者不可分离。

你认为谁能比这样的人更好呢？——这个人关于神有虔敬的观念，对于死毫不惧怕，他仔细思考过自然的目的，知道“好”的生活很容易获得；他知道坏事不会持续很久，强度也不会很大；他嘲笑被人们视为万物的主宰的东西——所谓命运。他认为有的事情由于必然性而发生，有的来自偶然性，有的是因为我们自己。他看到必然性消除了我们的责任，偶然性或运气则变化无常，而我们自己的行为是自由的，一切批评和赞扬都必须与此关联。即使追随神话关于神的意见也比受自然哲学家的“命运”观念的奴役要好得多，前者至少还给人以一丝希望：如果我们敬拜神、祈求神，就有可能免遭灾难，而后者讲的必然性是无法向它祈求，使它发生任何改变的。再者，他也不像许多人那样认为偶然性或运气是一个神，因为神不会做混乱无序的事情；偶然性也不是事物的一个不确定的原因，因为偶然性不可能给人们带来好事与坏事，让人生活得幸福，虽然大的坏事和好事可以开始于某种偶然事故。应当认为：运气不好但是智慧的人胜过幸运的蠢人，因为在行为中拥有正确的判断的人即使没有成功，也比借助偶然机遇成功的非理性的人要好。

你以及你的同道要日日夜夜思索这些道理以及相似的道理，这样，无论你是在醒的时候还是在睡着的时候，就都不会感到烦恼，而是像神一样生活在人当中。因为一个生活在不朽的福祉中的人已经不再像有死的生物了。

四、伊壁鸠鲁的遗嘱

在此我谨宣布:我把自己的所有财产遗赠给巴特的菲洛克拉蒂的儿子阿米诺马克(Aminomachus)和波他米的德摩托里欧的儿子狄莫克拉蒂(Timocrates),我将根据我在麦得隆写下的遗赠条款分别赠给他们,条件是他们要把花园和及其附属财产提供给米蒂来那欧的阿盖莫多的儿子海尔马格以及与他一道从事哲学研究的人使用,并且让海尔马格(Hermachus)指定的在他之后继任学派主持的人在里面居住和研究哲学。我委托我的哲学弟子们永远帮助阿米诺马克和狄莫克拉蒂以及他们的继承人尽其可能、以最好的方式维系花园中的日常生活。那些继任的人要像我的哲学弟子们一样帮助维系花园。在海尔马格的有生之年,阿米诺马克和狄莫克拉蒂都要把麦利得的房子提供给海尔马格以及与他一道研究哲学的人居住。

阿米诺马克和狄莫克拉蒂要和海尔马格商量,最佳地分配我所赠给他们的钱物,用来供奉我的父母和兄弟的灵位,并且按照习惯的方式纪念我的生日,这是每年7月的第十日。同样,按照我们所规定的,在每个月的第二十天举行我的哲学弟子们的聚会,纪念我和梅特洛多诺。他们还要像我一样,在波赛冬月纪念我兄弟,并在梅塔盖特连月纪念波力阿诺(Polyaenus)。

阿米诺马克和狄莫克拉蒂要抚养梅特洛多诺(Metrodorus)的儿子伊壁鸠鲁和波力阿诺的儿子,只要他们还与海尔马格生活在一起并研究哲学。同样,他们还要抚养梅特洛多诺的女儿。到她成年后,如果她理性自制,温和驯服,海尔马格要从学派中挑选一个合适的人与她成婚。阿米诺马克和狄莫克拉蒂还要在与海尔马格商议之后从我的财产中拿出他们觉得合适的部分,逐年送给这对夫妇,帮助他们维持生活。

他们应当请海尔马格与他们自己一道管理我的财产,这样,在每件事情上都和他商议之后再作决定。海尔马格毕生与我一道研究哲学,我委任他继任我,担任学派领导人。当女孩子成年后,阿米诺马克和狄莫克拉蒂要从我的财产中拿出条件允许的部分给她当嫁妆,这事也要听听海尔马格的意见。他们还要像我一样照料尼卡诺(Nicanor),因为对于照顾我的哲学弟子们以及毕生与我一道研究哲学、对我友善的人,我们要尽力使他们不至于缺乏生活必需品。

我的所有书籍都送给海尔马格。

万一海尔马格在梅特洛多诺的孩子成年之前遇上了什么不测,阿米诺马克和狄莫克拉蒂要尽我留下的财力提供那些孩子所必需的东西,只要他们的理性懂事。对其他的人,也要按照我安排的那样进行关照,使得他们的生活没有什么困难。在我的奴隶中,我给予米斯(Mys)、尼基亚(Nicias)和里科(Lycon)自由,我还给予菲德莉恩(Phaedrium)自由。

五、伊壁鸠鲁临终书信^[1]

今天是我幸福的一天，同时也是我生命的最后一天，我在今天给你写下这些话。结石症和胃病一直折磨着我，它们的痛苦大得无以复加。但是我用回忆和你一起讨论时所感到的心灵快乐来抗衡这一切。请你以你一贯地关心我和关心哲学的那样的善意，照料梅特洛多诺的孩子们。

^[1]此信写给伊豆麦纳(Idomeneus)。

六、伊壁鸠鲁基本要道

1.幸福和不朽的存在者自己不多事，也不给别人带去操劳，因此他不会感到愤怒和偏爱，所有这些情绪都是软弱者才有的。^[1]

2.死与我们无关。因为身体消解为原子后就不再有感觉，而不再有感觉的东西与我们毫无关系。

3.快乐增长的上限是所有的痛苦的除去。当快乐存在时，身体就没有痛苦，心灵也没有悲伤，或者二者都不会有。

4.持续的痛苦在身体中不会存在很久。相反，极度的痛苦只会短暂地存在。那种几乎压倒快乐感觉的剧烈身体疼痛不会持续许多天。久病的人甚至有可能感到远远超过痛苦的身体快乐。

5.快乐的生活离不开理智、美好和正义的生活；理智、美好和正义的生活也离不开快乐。如果缺乏了其中的一样，比如缺乏了理智，那么虽然一个人还过着美好的和正义的生活，他已经不可能过上快乐的生活。

6.任何能够帮助达到获得免除他人威胁的安全感的目的的手段，都被看作是自然的好(以及最源初的、首要的好)。

7.有些人追求名望，认为这可以带来免除他人威胁的安全感。如果这些人的生活当真是安全的，那么他们就获得了自然的好；但是，如果他们并不感到安全，那么他们就没有获得自然本性推动他们去追求的目的。

8.没有任何快乐本身是坏的，但是某些享乐的事会带来比快乐大许多倍的烦恼。

9.如果所有的快乐都可以累积起来，那么在重复了一段时间之后，整个人体或至少其主要部位就感受不出各种快乐之间的差别了。

10.如果带来放荡快乐的东西真的能够解除内心对于天象的、死亡的和痛苦的恐惧，如果它们能够教导人明白欲望的界限，那么我们就看不出有什么指责他们的必要了，因为他们沉醉在一片快乐中，一点也不感到身体的痛苦和心灵的悲伤(这些就是恶)。

11.如果天空中的怪异景象不会使我们惊恐，死亡不令我们烦恼，而且我们能够认识到痛苦和欲望是有界限的，我们就根本不需要自然科学了。

12.如果不清楚地认识整个自然，一个人就不能在最关键的事情上消除恐惧，就会生活在神话造成的惧怕中。所以，如果没有自然科学的话，就不能获得纯净的快乐。

13.如果我们害怕天上和地下的事情、或一般来说无限宇宙中的任何

事情，那么我们即使获得了免除他人威胁的安全感，又有何益？

14.一个人如果获得了免除他人威胁的安全感，那么，在充分的支持和充裕财富的基础上，他可以获得远离人群而宁静独处的真正安全感。

15.自然的财富是有限度的和容易获得的，虚幻的意见所看重的财富却永无止境，永远无法把握。

16.厄运很少能击垮贤人，因为理性的过去、现在、将来都一直指导他追求生活中真正重大的目标。

17.正义的人是心灵最为宁静的人；不正义的人心里充满了惊恐。

18.当身体的由于匮乏而产生的痛苦全都被消除了以后，身体的快乐就再也不会增长了，只能在种类上变换花样。至于心灵快乐的界限，乃是通过反思那些引起心灵极大恐惧的东西和类似的东西而达到的。

19.无限的时间与有限的时间所具有的快乐是一样的，如果一个人知道用理性来量度快乐的界限的话。

20.肉身以为快乐的界限是无限，并且认为快乐需要无限的时间。可是心灵用理性的思考来确定肉身的目的和界限，去掉人对于未来的恐惧，使人获得圆满的生活，因此再也不需要无穷的时间。不过，这样的人也不回避快乐。即使在外环境把他带到死亡面前时，他也不缺乏对最好的生活的享受。

21.知道好的生活的限度的人，也知道由于匮乏而来的身体痛苦是容易消除的，完满的生活是容易达到的，所以他不需要那些必须通过苦苦争斗才能获得的东西。

22.我们应当仔细考虑那些实在的目的和清楚明白的事实，所有的意见都应当用它们来检验。否则的话，一切都会混乱难断，充满了纷扰。

23.如果一个人反对所有的感觉，那他就没有任何可以据以判定错误的标准了，他甚至无法说哪些判断是错误的。

24.如果一个人排斥所有的感觉，如果他不区分有待证明的意见和已经被感觉、感受以及心灵的直观所把握了的呈现，那就会由于愚蠢的意见而把其他感觉也都混起来，结果丢掉了一切标准。另一方面，如果一个人仓猝接受思想中那些尚待证实的东西和没有被证实的东西，那么他还是无法避开错误；因为那样的话，他在分辨对错时就会模棱两可、无法评判。

25.如果一个人不是在一切行为中都依据自然的目的，而是在追求或规避中偏离到其他方向上去了，那么，这个人的行为就与他的信念不一致。

26.那些没有满足也不会导致痛苦的欲望，就不是必要的。那样的欲求是容易去掉的。而且这类欲望的满足很难，或是满足后会带来伤害。

27.在智慧给整个一生的幸福带来的各种帮助中，最大的是获得友

谊。

28.使我们坚信可怕的事情不会永远持续、甚至不会持续很久的同一个信念，也让我们相信，在我们的有限的生活中，友谊最有助于增强安全感。

29.在所有的欲望中，有的是自然的和必要的，有的是自然的但不是必要的；有的既不是自然的也不是必要的，而是由于虚幻的意见产生的。

[2]

30.在那些自然的欲望中，有的是即使满足不了也不会导致痛苦的。尽管这种欲望的对象被人热切地追求，也不过是由虚幻的意见所产生的。如果它们很难消除掉，这不是因为它们自身的本性，而是因为人类的空洞意见。

31.自然正义是人们就行为后果所作的一种相互承诺——不伤害别人，也不受别人的伤害。

32.对那些无法就彼此互不伤害而相互订立契约的动物来说，无所谓正义与不正义。同样，对于那些不能或不愿就彼此互不伤害订立契约的民族来说，情况也是如此。

33.没有自在的正义〔绝对的正义〕，有的只是在人们的相互交往中在某个地方、某个时候就互不侵犯而订立的协议。

34.不正义并非本身就是恶〔自在的恶〕，它的恶在于焦虑地害怕被奉命惩罚不正义的官员所抓住。

35.任何人都不能在隐秘地破坏了互不伤害的社会契约之后确信自己能够躲避惩罚，尽管他已经逃避了一千次。因为他直到临终时都不能确定是否不会被人发觉。

36.一般地说，正义对于所有的人都是一样的，都是指在交往中给彼此带来益处。然而就其在某地某时的具体应用而言，同一件事情是否正义，就因人而异了。

37.一个法律如果被证明有益于人们的相互间交往，就是正义的法律，它具有正义的品格，无论它是否对于所有的人一样。相反，如果立了一个法，却不能证明有益于人们的相互交往，那就不能说它具有正义的本性。如果法律带来的益处后来发生了变化了，如果它只在一段时间里与正义概念相和谐，那么这个法律在当时还是正义的，只要我们在看待这些事情时不被空洞的名词所困惑，直面事情本身。

38.在环境没有变化时，如果现行法律从其运作后果上看与正义概念不一致了，那么这个法律就是不正义的。如果环境变了，同样的法律不再能产生同样的正义后果了，那么，当它还有益于公民的相互交往时，它还是正义的；但是当它后来不再有利时，就不是正义的了。

39.那些知道如何最佳地防范外在威胁的人，能够尽量待人如己；如果他实在无法把有些人视为一体，至少也可以不视为异己；如果连这也做

不到，他可以不和他们交往。只要方便，他就与他们保持距离。

40.那些最能够获得免除邻人威胁的安全的人，也是那些满怀信任与别人融洽相处的人。不过，尽管他们享受着充分的亲密友谊，当朋友中有人早逝时，他们也不会为之悲哭，好像这是什么值得悲痛的事情似的。

[1]伊壁鸠鲁在其他地方还说:神只有靠理性才能认识;诸神有的可以一一分开，有的是由于同样的影像的连续不断地朝着一个地方流射，结果在那儿聚集出人形。——第欧根尼·拉尔修注

[2]伊壁鸠鲁认为，自然的和必然的欲望是去除痛苦的，比如渴的时候想要喝水;自然的但不是必然的欲望只不过是种类变化的快乐，而不是为了去除痛苦的，比如奢侈的宴饮。那些既不是自然的也不是必然的欲望的例子是:戴上王冠，被竖立雕像。——第欧根尼·拉尔修注

七、《梵蒂冈馆藏格言集》^[1]

1.(=基本要道1)

2.(=基本要道2)

3.(=基本要道3)

4.一切痛苦都很容易被忽视;因为强烈的痛苦持续不长,而持续得长久的身体痛苦则不太厉害。

5.(=基本要道5)

6.(=基本要道35)

7.作恶的人很难躲起来不被人发现;他几乎不可能确信自己能一直隐藏下去。

8.(=基本要道36)

9.必然性是一件坏事;但是生活在必然性的统治之下并不是一件必然的事。

10.记住:你是一个终有一死的凡人;你虽然只拥有有限的生命,你却已经在讨论所有时代的自然本性,了解“现在、将来和过去的万事万物”^[2]。

11.大多数人一到闲暇的时候就昏昏欲睡,一旦做事的时候又胡乱瞎忙。

12.(=基本要道17)

13.(=基本要道27)

14.我们只活一次,我们不能再次降生;从永恒的角度讲,我们必将不再存在。谁也无法控制明天,可是你却推延你的快乐。生活被拖延给浪费掉了;我们每一个人就在忙忙碌碌、无暇享乐中早已死去。

15.我们很看重自己的品性,就像它们是我们自己的财富一样,不管我们是不是品德优良和受到称赞。同样,我们周围的人如果是我们的朋友的话,我们也必然这样看待他们的品性。

16.没有一个人在知道一件事是坏事之后还选择它;但是当这件事与更大的坏事比起来显得还不错的时候,他就被诱惑去做它,结果被抓住。

17.我们不能认为年轻人是幸福的,只能认为一生幸运的老年人是幸福的。身居高位的年轻人常常会受到命运的打击,被从正常的人生轨道中推出去;但是老年人已经到了最后的年龄,就像已经在港湾中下锚,手

中已经确确实实地把握住了他过去只是期盼的成就，享受着幸福温馨的回忆。

18.如果你减少观看、社交和性爱，那么爱欲就会消解。

19.当一个人忘记了他过去的好运的时候，他就成了一位老人。

20.(=基本要道39)

21.我们决不能抵抗自然，而应当服从她。当我们满足必要的欲望和不会引起伤害的身体欲望的时候，当我们坚决地拒绝有害的欲望的时候，我们就是在满足自然[的欲望]。

22.(=基本要道19)

23.一切友谊本身都值得追求，不过友谊的最初起源却是它能带来个人利益。

24.梦既没有神圣性也没有预言能力，它产生于原子影像流入和影响我们的心灵。

25.如果用自然所确立的生活目的来衡量，那么贫穷就是巨富了；相反，如果一个人不知限度，那么财富也意味着赤贫。

26.一个人应当承认：长的论证和短的论证都是为了达到同一个目的的。

27.其他事业的收益总要等到艰难的工作完成后才能看到，但是在学习哲学中，快乐会一直伴随着知识的增长过程；因为快乐并不是在学习之后才来到，相反，学习和快乐一道前进。

28.你不应当同意那些草率交友的人，也不要表扬那些回避交友的人，因为这会有风险。

29.坦白地说，当论说自然的时候，我宁愿公开说出对于所有人都有益的真理，尽管很少有人能够理解它们；我不会与习俗的意见保持一致以换取大众的大声喝彩。

30.有的人终其一生忙于给自己增加生活用品，却不知道我们每一个人在出生的时候都领受了饮食，足够凡人享用的了。

31.防范其他东西的侵害还是可能的。但是说到死亡，我们所有的人都生活在没有护墙的城市里。

32.对贤人尊敬，就是给自己带来最大利益。

33.肉身的呼喊催促我们避开饥渴和寒冷，谁能避开这些困扰并一直保持下去，其幸福将不亚于天神。

34.我们所需要的，与其说是朋友的实际的帮忙，不如说是对于他们会在我们需要时伸出援手的确信。

35.不要由于期望你所不拥有的东西而毁了你已经拥有的东西吧！你

应该多想想:你现在所拥有的东西以前也是你只能期盼的东西。

36.伊壁鸠鲁生活中的温和与自足，和其他人比起来简直就像是一个传奇。^[3]

37.人性在坏事面前比在好事面前更为软弱，因为我们被快乐所保护，被痛苦所摧毁。

38.一个有多种理由一定要自杀的人真是一个不值一提的家伙。

39.一个总是从朋友那儿寻找物质帮助的人和一个对这样的帮助不抱任何希望的人，都不可能是一个真正的朋友;因为前者是在经营小生意，得到的只是别人的照顾而不是感激;后者却使自己断了对于将来的期望。

40.一个说一切都必然发生的人，无法批评一个说并非一切都是必然发生的人，因为根据他的逻辑，他必须承认说那种话本身也是必然的。

41.我们必须一边欢笑着，一边从事哲学研究、管理家政并照看其他事务，而且还不断地宣传真正的哲学。

42.最大的好事 [快乐] 开始的时间，就是它被享受的时间。

43.贪爱钱财的人，如果这钱财是通过不义的手段得到的，是一个蠢人;如果这钱财来路正当，那就是一个不名誉的人;因为即使一个人的小气有道理，也让人感到讨厌。

44.一个把自己调整到满足于简单的生活所需的贤人，能够更好地明白如何给予而不是索取——他找到了如此巨大的自足之宝藏。

45.研究自然并不会使人大话连篇或是炫耀公众所推崇的那些学识成就;它只会使人蔑视俗见、独立特行，为自己的德性而非外部财产的价值而骄傲。

46.让我们彻底赶走我们的坏习惯吧，就像它们是给我们造成了长久而巨大的灾难的坏人一样。

47.命运啊，我已经准备你的到来了，我也鼓起勇气抵抗你的所有各种秘密进攻了。我们不会当你的俘虏，也不会当其他环境压力的俘虏;当我们到了离别生活的时候，我们会看轻生命，看轻那些徒劳无益地想抓住它不放的人;我们将在离开生命的时候响亮地唱出宣布我们美好一生的凯旋之歌。

48.只要在生命的路上，我们就应当努力使旅途的后半部分比前半部分更加好。当我们到达终点时，我们应当保持宁静，心怀愉悦。

49.(=基本要道12)

50.(=基本要道8)

51. [伊壁鸠鲁对一个年轻人说:] 我从你的信中得知你的天性使你过分地沉溺于性爱。这么说吧，只要你不违反法律或社会习俗或干扰邻居或搞垮身体或花光钱财，你可以跟着天性走，做你想要做的事情。但

是，你几乎不可能不受到这当中起码一种问题的困扰。性爱从来也没有对谁有过什么好处过；如果它不伤害一个人的话，已经是侥幸了！

52.友谊在世界上载歌载舞，唤醒我们大家倾听幸福生活的福音。

53.我们不必忌妒任何人。好人不应该受到忌妒；至于坏人，他们越是发达，就越是在害他们自己。

54.人们所需要的不是假冒的从事哲学，而是真正的从事哲学，因为我们不需要良好健康的外表，而需要真正地享受健康。

55.我们应当这样来抚慰人们所遭受的不幸：幸福地回忆过去的好事，清楚地明白发生的事情是无法变更的。

56—57.贤人在自己遭受折磨的时候不会比在看到朋友遭受折磨时感到更加痛苦；但是如果朋友伤害了他，他的整个生活就会由于失去信任和完全颠倒而损害。

58.我们应当从日常责任和政治事务的牢房中逃离出去。

59.肚子并不像大众所想象的那样难以满足；真正难以满足的是关于口腹之欲难以满足的错误信念。

60.每个人在去世时都显得像是刚刚出生一样。

61.人们觉得亲人的面容是最美好的景象，因为亲人之间的血缘使他们心灵相通；亲人面容的可爱，正是因为它揭示了这一亲缘一体性。

62.如果父母对自己的孩子的愤怒是有道理的，那么孩子反抗父母而不请求原谅，就毫无意义了。如果父母的愤怒没有道理，不是合情合理的，那么一个非理性的小孩向不听求告的人祈求，也是一件蠢事；他还不如表现好心，把事情扭转到别的方向上。

63.简单生活也有一个度。不注意这个度的人所犯的 error 和陷入奢靡生活的人所犯的 error 一样大。

64.别人的赞同必须是出于自愿的，我们才会欢迎。同时我们还应当继续努力改进我们自己。

65.向神祈求人自己可以办到的东西，是毫无意义的蠢事。

66.让我们不是用痛哭而是用愉快的回忆来表达对于去世的朋友的同情。

67.一个自由的人无法获得许多财产；因为如果不给暴众或君主当奴才的话，这是很难的事。但是，他时时都很富足，不缺生活必需品。如果他碰巧得到了许多财产，他可以轻松地散财，赢得大家的好感。

68.一个人如果觉得满足还不足够的话，那么他就什么也都不能满足了。

69.灵魂的不知感恩的特性使人无边无际地渴求生活方式的精细化。

70.你在整个生活中都不要干那些一旦被人知道就会害怕不已的事情。

71.我们必须对我们的每个欲望都问这样的问题:如果我获得了欲望的对象,我会怎么样?如果我没有获得的话,又会怎么样?

72.(=基本要道13)

73.我们在遭受某些身体上的痛苦之后,就能学会避免其他类似的痛苦。

74.在一场哲学争辩中,输者的收获最大,因为他学到的最多。

75.那句格言“盯着漫长一生的终点”显示出对于过去的幸福不够珍惜。

76.当你成熟起来时,你就变得我所要求你成为的那样——你明白了为自己学习哲学和为希腊学习哲学之间的区别。我和你一道高兴。

77.自足的最重要的意义就是自由。

78.高尚的人主要关心的是智慧和友谊;其中,前者对于此生有很大价值,后者对于一切时候都有好处。

79.宁静无扰的灵魂既不扰乱自己也不扰乱别人。

80.走向得救的第一步是保护自己的青春并阻挡所有那些[文化的]影响——那些影响会用无法满足的欲望毁掉所有的事。

81.无论拥有多么巨大的财产,赢得多么广的名声,或是获得那些无限制的欲望所追求的东西,都无法解决灵魂的紊乱,也无法产生真正意义上的欢乐。

[1]梵蒂冈馆藏格言集(“Vatican Collection Of Aphorisms”)之得名是来源于这一格言集的唯一抄本是1888年在Vatican Library(梵蒂冈图书馆)发现的。其中大部分格言被认为是伊壁鸠鲁自己的书中摘抄出来的;有的被认为是他的门徒如梅特洛多诺写的。整个格言集的编排没有什么规律,比“基本要道”随意,有的重复基本要道。对于重复的,我们只是注明,而不再译出。

[2]这里引用了荷马《伊利亚特》(I.70)的一句话。

[3]有的学者认为这句话是海尔马格说的。

八、贤人论^[1]

1.人之所以会伤害别人，或是出于仇恨，或是出于妒忌，或是由于轻蔑。贤人通过理性克服了所有这些情绪。

2.已经成为贤人的人就再也不会变化成相反的性格了，他甚至不愿去伪装它。

3.贤人比其他人更敏锐地感受到各种情绪，但是它们不会妨碍他的智慧。

4.并非所有的体格性情都能形成贤人，也不是所有的民族都能产生贤人。

5.贤人即使在拷架上也是幸福的。尽管当他在受到严刑拷打时也会叫喊与呻吟。

6.唯有贤人会不管朋友是否在场都用言行表达对朋友的感谢。

7.贤人不和法律所禁止的那种女人交往，这是第欧根尼在其《伊壁鸠鲁伦理学思想概要》中说的。

8.贤人不惩罚仆人，而是对他们怜悯，而且还会宽恕那些有良心的仆人。

9.贤人不陷入爱情，也不关心死后的葬仪如何。他们认为爱情不是神送给人的礼物，正如第欧根尼在其著作的第12卷中说的。

10.贤人不是出色的公众演说家。

11.性爱对人并没有好处；如果不受其伤害的话，那已经是谢天谢地了。

12.贤人也不会结婚生子，正如伊壁鸠鲁在《问题集》和《论自然》中说的。不过，如果为特殊的情势所迫，他们有时也会结婚。

13.贤人会避开一些人。

14.他们即使喝醉之后也不会发酒疯，正如伊壁鸠鲁在《会饮篇》中说的。

15.他在《论生活》的第1卷中说，贤人不投身政治。在第2卷中他还说，贤人既不会去当僭主，也不会成为一个犬儒派，也不会当乞丐。

16.在这一卷中他还说，贤人即使眼睛瞎了也不会轻生。

17.第欧根尼在《语录》第5卷中说：贤人也会感到悲伤，也会上法庭打官司。

18.贤人会在身后留下著述，但是不会写公众颂文。

- 19.贤人会注意自己的财产和未来生活。
- 20.贤人喜爱田园生活。
- 21.他会全力反抗命运，决不抛弃朋友。
- 22.他对自己的名声的关注以不被别人轻视为限。
- 23.他比别人更喜欢参观庆典。
- 24.贤人也会摆上祷告用的偶像。但是对于自己的状况是变好还是变坏，他们无动于衷。
- 25.唯有贤人才能对音乐和诗歌正确地讨论，但是他自己从不写诗。
- 26.一个贤人不会比另一个贤人更加贤明。
- 27.如果贤人穷了，他也会去挣钱，但是仅仅通过他的智慧。
- 28.在必要的时候他也会服侍国王。
- 29.他会感谢纠正他的错误的人。
- 30.他会建立一个学校，但是不会是为了招徕大众。他会在群众中朗读，但是他不是自愿这么做的。
- 31.他独断而非犹疑不定。
- 32.贤人醒时睡时都一个样子。
- 33.他有的时候也会为朋友而死。

伊壁鸠鲁派的贤人不认为各种过错的重要性都是一样的。在他们看来，健康有的时候是好的，有的时候是无关紧要的。勇气并不是自然天生的，而是对于行为后果的盘算的结果。友谊来自于它的益处，因为它总是要由于什么缘由而开个头(就像总要先在地里播下种子一样);但是友谊的保持靠的是对愉快交往的享受。他们把幸福分成两类，一类是最高的，是神的那种幸福，它十分完满，不可能再有任何添加;另一类快乐的程度不确定，可以添加和减少。

[1]《贤人论》并不是一部完整的著作，而是第欧根尼·拉尔修所汇集的伊壁鸠鲁以及伊壁鸠鲁派其他传人关于“贤人”的各种说法，见第欧根尼·拉尔修《著名哲学家的言论和生平》10，第117—121页。在《著名哲学家的言论和生平》中，各条格言没有编号。现代研究者(如G.K.Stordach)也有对它进行编号的，这样使其内容更加清晰明白。所以我们这里也编号。

九、奥依诺安达的第欧根尼铭文残篇选

[1]

1.奢侈的财富对于男人和女人毫无意义，就像水对于已经倒满水的杯子毫无意义一样。它们都是无用的和毫无必要的。

2.当我们看到别人的财富和捞到的东西那么多时，只要记住我们并不受这些欲望的干扰，也不会为满足这些需求而当牛当马，我们就可以获得很大的满足。

3.这些就是所有的坏事的根子——害怕神，害怕死亡，害怕痛苦，以及欲望超出了自然为幸福生活所要求的东西的界限。

4.能带来宁静的最佳办法就是简单的生活方式;它不要人忙忙碌碌，它不要求我们从事令人不快的工作，它不会硬要我们做那些力所不及的事情。

[1]伊壁鸠鲁学派在罗马帝国中期的土耳其西部一度流行。公元3世纪，在土耳其西南部的奥依诺安达(Oinoanda)有一位第欧根尼(Flavius Diogenes)建造了一面墙，在上面镌刻了许多伊壁鸠鲁格言。现代古典学者如M.F.Smith陆续收集和辨识了几十条残篇并整理发表。这里选了几条与伦理学有关。

下编 万物本性论

[古罗马] 卢克莱修

目录^[1]

第一卷 原子与虚空

一、序诗

二、原子与虚空

1.原子:物质的永恒性

2.虚空的存在及其性质

3.除了原子和虚空，没有其他独立存在

4.物质永恒性再证明

三、批驳其他自然哲学家

1.批评赫拉克里特(一本原说)

2.批评恩培多克勒(四元素说)

3.批评阿那克萨戈拉(种子说)

四、宇宙无限

第二卷 原子的运动与性质

一、序诗

二、原子的运动

1.原子永远快速运动

2.原子的向下运动和偏斜

三、原子的形状和它们的结合

1.原子形状多样，但不是无限多样

2.同一种形状的原子数量无限

3.事物由多种原子组成

4.原子组成事物的方式不是无穷多

四、原子没有宏观事物的特性

1.原子没有颜色、冷热

2.原子没有心理活动

五、世界数量无限，有生有灭

第三卷 灵魂的本性

一、序诗

二、灵魂的本性

- 1.灵魂是十分精细的物体
- 2.灵魂不能独立于身体存在
- 3.灵魂是有死的

三、怕死的愚蠢

- 1.死与我们无关
- 2.“地狱”在人间

第四卷 灵魂的功能

一、序诗

二、影像与感觉

- 1.影像的本性与速度
- 2.影像与视觉，感觉的可靠性
- 3.听觉、味觉与嗅觉

三、心灵与影像

- 1.影像与心灵
- 2.批判目的论
- 3.睡眠与梦

四、情欲

- 1.情爱徒劳无益
- 2.情欲应当服务于生育

第五卷 世界和文明的起源发展

一、序诗

1.序诗A

2.序诗B

二、世界的起源

1.世界不是神圣的和永恒的

2.世界的形成

3.天象，天体的运动

4.昼夜和季节的变化

5.大地的幼年

三、人类和文明的起源

1.原始人的生活

2.语言的出现

3.国家法律的出现

4.宗教的起源

5.金属工具和武器的发明

四、享受大自然的快乐

第六卷 天文地理和疾病

一、序诗

二、气象的解释

1.打雷和闪电

2.霹雳

3.海旋，云，雨和彩虹

三、地理“异常现象”解释

1.地震

2.火山爆发，尼罗河泛滥

3.“无鸟之湖”，奇特的泉水

4.磁石

四、疾病与瘟疫

1.疾病的原因

2.雅典的瘟疫

[1] 卢克来修原诗并没有目录。我们根据其内容在书中加上小标题，用括号示明，并列
出这个目录，帮助读者阅读。目录中去掉括号，以便美观。——中译者注

第一卷 [原子与虚空] [1]

[一、序诗]

罗马民族的母亲，诸神和万众的宠爱，生养万物的维纳斯啊。 [2]

在平滑运行的星空之下，你充满了遍布船只的海洋和养育庄稼的大地。因为只有通过你，各种生物才能孕育、出生、成长，面向灿烂的阳光。啊，女神，你的到来令狂风避走，乌云消散。因为你，创造奇迹的土地长出了芬芳的鲜花；因为你，辽阔的海洋笑逐颜开，天空也变得流光溢彩、宁静安详。

当春天的芳姿刚一出现，鼓胀的西风吹来新鲜而自由的空气，先是天空中的飞鸟感受到你的神力，便开始传唱着——女神——的到来，然后那野兽和家畜都在富饶的草地上欢快地跳跃，游过水流湍急的河。一切生物都贪恋地跟随着你，被你牢牢地迷住，紧紧地追随着你走向各方。在海洋、群山和激流中，在枝叶繁茂的鸟巢和青绿的草原上，你处处把甜蜜诱人的爱注入所有生灵胸膛，你使它们按照各自的种类一代地生育繁衍，不知繁忙。

因为唯有你才掌管着万物的本性，因为没有你就没有任何东西能来到阳光的国度里，也不会产生任何欢乐而可爱的事物，所以我渴求你与我一道写作这些诗句，我想要用它们来描述万物的自然本性，并把它献给我的朋友麦密乌斯(Memmius)。 [3]女神啊，你赋予了麦密乌斯各种才干，而且一直都期望他出类拔萃。因此，请女神一如既往地眷顾我的诗篇，让它焕发出永恒的魅力。

同时也请你让战争的野蛮行为在山里和海上都停息下来，因为只有你才能给凡人带来安宁与和平。力大无比的战神指挥着野蛮的战争，但他常常被爱情的永恒伤痛所彻底征服，投入你的怀抱。女神啊，他抬头向上凝视着你，灼热的眼神充满爱意，张开的口中飘出的气息停在你的双唇上 [4]。当他斜躺在你神圣的玉体之上时，杰出的女神啊，请你一定弯下腰来将他紧紧抱住，用你的嘴吐出甜言蜜语劝诱他，因为你的罗马子民渴望安宁与和平。在国家充满灾难的日子里，我无法心境平和和无忧无虑地从事我的本职工作，麦密乌斯家族的这位高贵后裔也不能摆脱公共事务。 [我向你祈求和平]，因为神的本质当然是在最真实的宁静和平中安享其不朽的福祉，远远离开人间的事务。神没有任何痛苦，没有任何危险，他借着自己的力量就很强大；神根本不需要我们，他们既不会因为受到服侍而欢心，也不会为人间的愤怒所动。

[麦密乌斯啊，] 当你的耳朵不受干扰并且心智敏锐无所牵挂之时，你就应该去从事真正的哲学。这样你就不会把我满怀忠诚和热心奉

献给你的礼物在理解之前就轻蔑地抛掉，因为我将向你论述关于宇宙和诸神的最高理论，也将向你揭示万物的始基——自然用它们来制造、繁衍和养育万物，并且当万物分解之后，又复归于始基。在哲学讨论中，我们习惯于将它们称为质料、产生万物的物体或万物的种子，也可以把它们称作原初物体，因为万物都是由这些同样的最初元素而构成。

当人类在宗教迷信的重压下可怜巴巴地跪拜于地时，当“她”[迷信]从天空探出头来面目狰狞地俯视着人类时，一位希腊人^[5]首次勇敢地抬起凡人的双眼直视她，起来抗拒她。无论是鬼神的威名还是电闪打击，或是天空中滚滚雷霆，都不能吓倒他。相反，这只不过更加激发了他灵魂中的热烈勇气。他渴望在所有人当中第一个砸开自然奥秘之门的门闩。他心灵的强大力量战胜了一切；于是他远远地越过了熊熊燃烧的世界之墙，在思想和想象中走遍了整个广阔无垠的宇宙。^[6]然后，他带着战利品凯旋归来——这就是关于什么能够产生，什么不能产生的知识，也就是关于万物的力量限制及其深埋不改的界碑的道理。于是，迷信的威风被横扫在地，踏在脚下；而人类的地位则被这一伟大的胜利凌霄举起。

在这件事上，我担心你刚入哲学之门，恐怕会认为我不虔敬，正走上一条通往罪恶的道路。恰恰相反，正是迷信才经常带来罪恶和亵渎神灵的行为。在奥里斯(Aulis)，我们的道口女神的圣坛就被伊菲娅纳撒(Iphianassa)的鲜血所污染^[7]，她被公推的军队首领所杀害。当那系着她少女头发的圈带^[8]垂落到双颊之上，当她看到自己的父亲悲哀地站在圣坛之前，两边的副手暗藏利刃，还有那泪光闪闪地看着她的人们时，她吓得不敢作声，跌倒在地。唉，可怜的女孩！即使她乃是国王的第一个女儿，此时也不能救她一命。她浑身战栗，被众人用手抬起，送向圣坛。这里并没有奏起庄严而神圣的礼仪中的嘹亮的颂婚之歌，这里是一个正当婚嫁之龄的贞洁少女落入了不洁净的手中，悲惨地被自己的父亲亲手杀害。她父亲这样做据说是想为他的舰队祈求平安顺利。这就是迷信助长罪恶行为的最有力证据！

你自己有一天也会被巫师们恐怖的妖言所震慑而远离我们，因为他们甚至现在就能为你编造许多的梦兆以颠倒生活的原则，并且用恐怖扰乱你的所有好运。这是不无道理的：假如人们认识到苦难终有尽头，那么他们就有办法和力量抵御迷信和巫师们的威胁。然而事实上，因为人们害怕死后的永久惩罚，所以就失去了反抗宗教迷信的力量。关键是人们不知道灵魂的性质是什么：灵魂是生出来的，还是相反，是在人出生后从外面进入人体的？也不知道灵魂在我们死亡、肉体瓦解之时随着我们一同毁灭，还是坠入奥尔库斯(Orcus)的阴暗、巨大的深渊中^[9]，还是依据神的命令而进入动物躯体，就像我们的诗人恩尼乌斯(Ennius)所吟唱的那样。恩尼乌斯第一个从美好的希里康山(Helicon)^[10]上赢回了常春藤的桂冠，在意大利各族人中享有光辉的名誉。然而，他在他的不朽诗篇中宣称，确实存在着一个叫做“亚基龙”(Acheron)的地方^[11]，那是我们的灵魂和肉体都无力达到的地方，那里只有人的苍白奇异的魅影。他还说

永生的荷马的幽影曾经在那里出现，流着辛酸的泪水讲述万物的本性 (rerum naturam)。

所以，我们不仅要确立有关天体的正确原理，日月的运行规律，以及地上万事万物发生的背后力量，而且尤其要用敏锐的理智去考察精神的构成和心灵的性质，以及当我们醒时苦于病痛的困扰或在熟睡之中时，是什么东西侵袭我们的心灵，使我们仿佛真的耳闻目睹了那些已经死去的人，尽管他们的尸骨早已埋入大地的怀抱。

我当然深知，要想把希腊人的艰深发现用拉丁文明确表达出来是多么不容易。困难尤其在于我们语言的贫乏和所发现的事物的新颖，所以我们不得不经常发明一些新的词汇。但是，你的美德和对你的甜蜜友情的欢快期盼激励我不辞劳苦，使我在许多个宁静的不眠之夜中费尽心思地寻找能够清晰表达思想的词汇和诗句，以便向你的心灵展示明亮的光芒，使你能深入到万物的深藏。

[二、原子与虚空]

[1.原子:物质的永恒性]

所以，心灵的恐惧与忧郁必定烟消云散，这并不是被耀眼的阳光和白昼的明亮所驱散，而是被自然的本来面目和法则所破除。我们研究的第一准则来源于这一原理，即永远不会有任何事物会被神力从无中产生。凡人之所以被恐惧所控制，是因为他们看到了天上和地下发生的许多事情，却完全不理解它们的原因，结果就认为它们是神的力量所造成。然而，一旦我们认识了无中不能生有这一道理，我们就将据以更加准确地理解我们所寻求的解释，包括万物从中产生的源泉以及与神的作为毫无关系的发生方式。

如果无中能够生有，那么各种东西都能从所有的东西生出来，一切东西都不需要种子就能产生。首先，人类将从海洋中诞生，有鳞的鱼将在地上生长；鸟儿也可以从半空中孵化出来；家畜和一切野生动物也将遍布于所有的贫瘠沙漠和富饶土地，物种的生育繁殖将毫无规律。树木也不会固定不变地结出同一种果实，而是任意交错地长出别种树上的果子。如果不是物按其类地生长发育的话，那万物何以会各自有其固定的母亲？但事实上，每种东西都产生于其固定的种子，每种东西由之而生、由之而出现在阳光底下的本源正是它自己的质料和原初物体。这样，就不可能从任何东西都能生成其他任何东西，因为在每一种东西中，都蕴涵着独特的力量。

还有，为什么我们总是看到春天玫瑰花开，夏天稻谷长穗，秋天葡萄成熟？要不是因为它们各自固定的种子在适当的节令由肥沃的土地孕育、生长并最终出现在光天之下，要不是这些条件的综合作用，万物如何能在一定的时令显露其自身？反之，如果万物能从无中产生，那它们就将毫无规律地在反常的季节骤然生出，既然节令的不合已经无法制止原初种子为了生育后代而结合。

还有，如果无中能够生有，那么种子的结集和万物的生长就都不再需要适当的时间，婴儿将在眨眼之间长成年轻人，大树也会突然破土而出。但是很显然，这类的事情从未发生，因为万物总是从特定的种子逐渐地慢慢长大，并且在成长中保持各自的种性。由此你就可以推断，每一种东西都是从它们各自适当的质料中生长和得到营养的。

还有，如果在一年中没有固定的雨季，地上就不能结出欢欣的硕果，而生物离开了食物就不能繁殖各自的后代和保存生命。所以，你就更加会确信：许多东西都有共同的原初物体，正如字母对于不同的词汇是共同的一样，而不会相信有什么东西能够没有原始种子而存在。^[12]

还有，为什么自然不把人类造成巨人，让他跨大海如涉小溪，双手

撕开大山，历经无数代而长寿不死？如果不是因为自然用固定的质料来造就万物，那么由之而来的东西又怎么可能固定不变呢？因此，我们必须如此推断：从无中绝对不能产生任何东西，正因为万物都必然有其种子，每一种受造物才能被带到天宇下柔和的微风中来。

最后，既然我们看到耕种过的土地要比未耕种过的好，我们的辛勤劳动总是能换来更好的回报，那么很明显，土地之中必然有万物的原物种子。我们犁起肥沃的土块，在土地上挖沟筑渠，都促使这些种子生长起来。否则的话，你将看到万物无需我们的劳作而自动地生长，而且长得更好。

此外，自然也会将万物重新分解成其元素，而不会将万物彻底消解为无。如果事物的所有部分都会毁灭，那每件东西都会在我们眼皮底下忽然不见，因为那样一来，就不必再费力去瓦解物体的组成部分、拆开它们的连接。但是事实上因为万物的种子永恒长存，除非用巨大的强力击碎一个东西，或是渗入其中的空隙将它瓦解，自然不会毁灭任何事物。

另外，如果吞噬一切事物的时间用岁月的流逝彻底摧毁了它所消解的所有东西，那么维纳斯又从何处把各种生物各如其类地恢复到生命的天光之下？或者，当它们复活之后，奇妙的大地又能从哪儿找到食物，按照它们的各自种类供给和养育他们，使他们不断成长？海洋又何以能够被它底下的泉源和远方流过来的河水所不断充满？以太又从何处找到原料养育它的星辰？因为一切东西如果都是由可以朽坏的物体组成的话，那么它们必然会被无穷的时光和岁月所耗尽。但是，如果事物的元素可以穿越时间的流逝而保存下来并重新构成这些事物，那么这些元素的本性就确实是不朽的。所以万物不可能完全复归于无。

另外，要不是万物都借着永恒质料而维系，各部分或紧或松地交织、绑缚在一起，那么同一种力量也将毫无区别地把它们全部毁灭。要是没有永恒物质的微粒，要是拆散微粒的组合不需要特别的力量，那么只要轻轻一碰就会毁掉一件东西。但是事实上，由于连接质料微粒^[13]的纽带各不相同，由于质料永存不灭，万物在遇到一股大到足以破坏其组织结构的力量之前，总是能够完好无损地持续存在。所以，没有任何一样东西会复归于无，而是分解回归于其原始质料。

最后，以太父亲〔天空〕向大地母亲投送的雨露消失不见了。然而随后大地就长出了金黄色的谷穗；枝叶变绿，小树苗长成了大树，挂满累累的硕果，给人和野生的动物提供了丰富的食物。于是，我们看到幸福的城市里满是孩子们的幸福笑脸，鸟儿们在枝叶繁茂的树林里鸣唱着同一首歌，一群群牛羊肥硕慵懒地躺在富饶的草原上，鲜白的乳汁从它们胀满的双乳中流出来，羊羔牛犊的柔脆心灵陶醉在鲜奶之中，摇摆着稚嫩的四肢在新芽遍野的草地上欢快嬉戏。所以，我们看见的一切东西都不会完完全全地消灭，因为大自然总是用一物来构建另一物，只有通过其他东西的死亡才能生育新的东西。

既然我已经教导过万物不能从无中创造出来，当它们毁灭时也不会复归于无，你就再也不要因为肉眼看不见万物的始基而怀疑我的话；何况你还可以想想一些其他的事物，它们虽然也无法看见，但是你必然会承认它们的存在。

首先，大风呼啸而起，击打着海面，掀翻巨大的船只，吹散天空的乌云。有时迅猛的旋风在平原上席卷而来，一路遍撒大树；有时狂风在高山上的疯狂肆虐，抽打着山上的树木。飓风咆哮起来，如此狂暴，如此凶残，如此蛮横，威猛无比。所以，毫无疑问，一定有某种不可见的风的物体在席卷着海洋、大地和天上的乌云，剧烈地击打它们，将它们卷进巨大的漩涡之中。风的奔涌和破坏方式就和水一样。水虽然宁静柔和，但是一旦暴雨如注，滔滔的洪水就从高山上滚滚流下，河水顿时波涛汹涌，冲走了林子里的断枝残木或整棵的大树。坚固的桥梁也无法承受奔涌而来的洪水的迅猛袭击；汹涌的江河在暴雨推动下翻腾向前，直冲桥墩，轰然毁灭一切。巨浪推走巨大的岩石，冲毁挡在它面前的一切东西。飓风的刮过也是如此。它就像一条汹涌的大河，当它急速往某个方向冲去时，会频频发起攻击，冲毁和推开一切挡在面前的东西，并且不时地将许多东西抓进巨大的漩涡，裹入迅猛的龙卷风，吹向远方。因此我再一次重申：存在着不可见的风的物体，因为它们的力量和作用方式绝对不亚于大江大河，而江河之水则是可见的物体。

其次，我们闻到事物的不同气味，却没有亲眼看见它们如何进入我们的鼻孔，我们也看不到热与冷，看不到声音。但是所有这些都一定是由某种物体所构成，既然它们能够触及我们的感官，因为除了物体之外没有任何东西能触及和被触及到。

再次，衣服挂在浪花四溅的岸边会变得潮湿，而晾在太阳底下就会晒干。然而，我们既看不到潮湿的水汽如何渗入衣服，也看不到它们如何在高温之下蒸发消散。因此，水会分解成无数微小颗粒，肉眼却根本无法看见。

而且，经年累月之后，戴在手上的戒指会逐渐磨损、变轻，雨珠会把石头滴穿；弯弯的铁犁在田间耕作中也会不知不觉地损耗变小，石子铺成的道路被行人的脚磨得平滑光亮。还有那城门两旁的铜像，由于过往的行人频繁地和它握手致敬，它的右手也会变得日趋消瘦。我们发现所有这些东西由于磨损而日益缩小。但是，组成它们的微粒的每次散逸，却不是我们的微弱视觉所能察觉。

最后，时间和自然无论把什么东西一点点地添加到一件东西之上，使它按照一定的比例成长，我们的敏锐感觉再怎么努力都不能觉察到这一缓慢过程。再者，物体由于岁月和磨损而变得衰老，海边的悬崖被腐蚀性盐水渐渐吞噬。然而它们的每次消损是谁也无法察知的。所以，大自然总是通过不可见的物体进行工作。

[2.虚空的存在及其性质]

不过，并非所有的物体都紧紧挤成一团坚固的物质，充塞一切角落，因为事物当中存在着虚空。明白了这个道理，你就会在很多事情上受益匪浅，就不会疑惑徘徊，也不会在思考宇宙时迷茫失措而怀疑我的话。所以，存在着一个不可触摸的空间、虚空和空无。如果没有虚空，万物就完全无法运动，因为物体的阻挡和堵塞的本性就会处处发挥作用。这样，既然谁也无法首先让出地方，那就不可能有任何东西向前移动了。但事实上我们举目所及，遍布海洋、陆地和高天，许许多多的事物都在以不同的方式四处运动着。要是没有虚空，那么这些永不停息的运动就会停下来，或者说根本就从未产生过，因为物体静静地充塞了整个世界的每一个角落。

另外，无论一事物被想象成如何坚固，总有一些证据表明它并非完全如此。例如，湿润的水汽在岩洞里四处渗行，石面上处处结出水珠；食物也能在生物的躯体内四处流动；树木长大并按时结果，正是因为养料能够从最深的根部沿着主干和树枝输送到全身；声音能够透过墙壁，穿进紧闭的房屋；令人冻僵的寒气也能沁入骨髓。但是，如果没有可以让物体自由穿行于其中的虚空，你就无法看到这些现象的发生。

最后，为什么我们看到有的东西在重量上超过同样体积的其他东西？比如说，一个棉花团和一个同样大小的铅块的重量本应该相等。因为物体的特性就是使事物下坠，而虚空的性质则相反，是没有重量。因此很显然，两个同样大小的东西中，那个更轻的东西包含了更多的虚空；相反，那较重的东西则表明它含有更多的物质，更少的虚空。所以，我们用锐利的推理所寻求到的、那与物体混合在一起的虚空，是一定存在的。

在此，我还要预先破除某些错误的看法，以免它们带领你远离真理。例如，他们说^[14]，河水在鱼的压力下让开道路，而当这些向前游的有鳞生物在身后留下空地时，退去的水波又涌回来填满那里。其他事物也能这样递进运动，不断变更其位置，即便所有的地方都是充满的。但是，你得明白这些为常理所接受的意见毫无根据。我要问的是：如果河水不让出地方来，长满鳞的鱼儿怎能向前游动？而如果鱼儿不能游动，水又能向何处退回？所以，要么所有物体都不能运动，要么我们就得说物体中混合着虚空，从而使事物能够首先运动起来。

最后，如果两个物体在运动中相互碰撞，各自弹向远方，此时两物之间出现的空隙必然会被空气涌入填满。但是无论气流跑得多么快，也不可能一下子就将这一空间填满。因为在填满整个空间之前，空气必须一点一点地充满其间的空隙。如果有人认为这一过程在两个物体跳开之际就已经完成，因为空气会凝缩到一起，那么他就误入歧途了。因为在这一情况下，原先没有虚空的地方形成了一个虚空，而原先在那个地方的虚空也被填满。空气也不能如此收缩；即便它能，如果没有虚空的话，空气也无法把自己的各个部分向内紧紧凝缩。

所以，不管你怎么反驳我，你都得承认万物之中存在着虚空。我还

可以搜集许多其他的证据来说明我的学说的可信性。但是你的敏锐心智从这些线索中已经足以联想到其他的相关事实。就像猎犬一旦发现了一点蛛丝马迹，就能凭借敏锐的嗅觉追踪，捕捉到隐藏在枝叶底下的野兽巢穴。你在思考中能像它们那样举一反三、触类旁通，深入到不可见的隐蔽处所，最终把握住真理。或许，你可能懒惰不前，或者暂时有些退步；麦密乌斯，我向你保证，我将从我那蕴藏丰富、永不枯竭的心灵之源中向你滔滔不绝地倾吐众多的美妙言论，因为我深恐在把对于此事的所有论证都倾注到我的诗歌中并吟唱给你听之前，姗姗而来的岁月之轮就会追上我的脚步，把我体内生命的守护之墙推倒。

[3.除了原子与虚空，没有其他独立存在者]

现在让我重新开始我们已经编织的这篇论说之网。宇宙的本性是：就其自身而言，它由两种东西组成，因为存在着物体，也存在着虚空；物体在虚空中存在并在它当中四处运动穿行。人们所共有的感官也宣示着物体的独立存在。如果我们一开始不牢牢地建立对于感性认识的坚定信念，那我们在用理智探讨隐蔽的存在时就没有原则可以依靠。进一步，若是没有我们称之为虚空的空间，物体就不能停留在某处，也根本不能朝着不同方向运动，这一点我刚刚已经说过了。

此外，在自然中再也找不到从本性上与物体和虚空完全无关的第三种东西^[15]。因为，只要是存在的东西，就是自身存在的。如果它是可感触的，那么，无论它是多么轻微、多么细小，它都必将或大或小地增加物体的总量，从而成为物体中的一员。但如果它不可触摸到，并无法阻止运动着的东西穿过其中，毋庸置疑，它就一定是我们所说的空无一物的虚空。还有，只要是自身存在的事物，那么它或是能自己作用于他物，或是能被动地承受他物的作用，或是能让别的物体在其中存在和发生作用。但是，除了物体之外，没有什么东西能发生作用或承受作用；除了虚空和空无之外，也没有什么东西能提供运动的场所。所以，除了物体和虚空之外，再也没有第三种性质的东西能独自存在。谁也不曾感知到它，谁也不曾用理智推断抓住它。

你将发现，任何能说出名称的东西，要么是物体和虚空的特性，要么就是二者的偶性。一物的特性就是那种如果离去则该物就会完全毁灭的性质，例如重量对于石头，热对于火，流动性对于水，可触性对于所有物体，不可触性对于虚空，就是特性。另一方面，奴役、贫穷、富裕、自由、战争与和谐，还有其他许多类似的东西，它们的离去不会影响事物本质的继续存在，人们习惯于称之为偶性，这样的称呼是对的。时间也不能独自存在。从能够独立存在的事物中派生出了过去发生的事情、眼前发生的事情和将来发生的事情。我们也不同意离开物体的运动和静止还能感知到一种“时间本身”。

还有，当人们说到曾经发生过的海伦被劫、特洛伊被毁等事情时，我们必须注意：他们并不能迫使我们承认这些事情是独立的自身存在。因

为这些事情是隶属于那个时代的人们的偶性(偶然事件)，而那些入已经被一去不复返的岁月卷走。一切发生过的事件都可以被称为世界的偶性或它们具体发生的那个地区的偶性。再者，事物若是没有其质料，若没有存在和活动发生的空间，那也就不会有为海伦的美貌而燃烧起来的爱的烈焰，这一欲火在弗里吉亚的亚历山大(Phrygian Alexander)^[16]胸膛里越烧越旺，最终点燃了野蛮的战争；也不会有特洛伊人没有注意的木马，深夜里木马中突然跳出的希腊勇士们将柏加马(Pergama)投入一片火海之中。这样，你就会明白：一切发生的事件都与物体和虚空不同，不能独自存在。恰当的方式是把它们称作物体的偶性和空间的偶性，因为它们各自发生在一定的空间之中。

[4.物质永恒性再证明]

物体当中，有些是事物的始基，有些是由始基组合而成的东西。其中，事物的始基是任何力量也毁灭不掉的，它们的坚实躯体能战胜一切侵袭。不过，看起来似乎很难相信世间存在着完全坚固的东西，因为天上雷霆的轰鸣声像我们的声音一样穿过厚厚的墙壁，铁在火中会白热化，石头会在高温作用下爆裂，坚硬的黄金受热后也会软化熔解，冰冷的铜块会在烈火中熔化，冷与热都会渗进银子中，因为当晶莹的纯水从上面倒入银杯中之时，我们要是及时握住杯子，就能感觉到它的冷热。所以，看上去世界上确实没有任何完全坚硬的东西。但是，正确的理智和万物的本性让你跟随我，直到我在诗文中证明许多事物确实由坚固而永恒的物体所组成；如我们所教导的，这些物体乃是万物的种子和始基，所有的事物都是由它们构造而成的。

首先，既然我们已经发现了自然有两种本性的东西，彼此不同——物体以及事物在其中运行的空间，那么很显然，这两种东西都是独立存在、纯而不杂的。因为，只要哪里有虚空，那里就没有物体；同样，只要哪里有物体，那里就决没有虚空；所以原初物体必然是坚固而不带有任何空隙的。

其次，既然受造物中有虚空，那么，在虚空周围就必定有坚固的东西。正确的推理不可能证明有什么东西能把虚空保藏于自身之中，除非你承认那包容者也是坚固的东西。而且，除了物质的结合体之外，没有任何东西能将虚空包含于自身之内。所以，坚固的物质就是永恒不灭的，尽管其他一切东西都要瓦解、消失。

再次，如果没有虚空，宇宙将全然坚实；而另一方面，如果没有一些物体充实于其间，现存的宇宙就会空空如也。所以毫无疑问，物体和虚空必然交相隔开，因为宇宙既不是完全充满也不是完全空虚。所以，必定有某种物体将虚空与充实的地方区分开来。这样的物体既不能被外部打击所摧毁，也不能被任何内部瓦解所消灭，也不能被任何其他方式所摇撼或攻击，就像我刚才已经阐明的那样；因为我们说过，要是没有虚空，那么任何东西都不可能压碎、打断、或被切割成两半，任何东西

都无法让液体或冷气或火钻入其中而将它们毁灭。物体中所包含的虚空越多，它就越容易被这些攻击所彻底毁坏。所以，正如我已经教导过的，如果原初物体是坚固而无虚空的，它们就将永存不灭。

第三，如果物质不能永存，万物将在以前就早已化为乌有，而且我们所见到的一切又将重新从无中产生出来。但既然我在上面已经证明没有任何东西能从无中生，也没有什么受造物会复归于无，那就必定有某种不朽的始基，每一种东西都在灭亡之时复归于它，新生之物则由此获得生长的质料。始基因而具有有坚实的单一性，否则它们就决不能在无尽的过往岁月中保存下来，并重新产生新的事物。

而且，如果大自然对物体的破坏没有一个限度，那么时至今日，作为质料的物体由于过去岁月的破坏早已日益减少，以至于再也没有什么东西来支援新事物在一定的季节产生并成熟。因为我们看到，一切东西的毁灭速度都比它再生的速度要快得多。所以，在无穷的过往岁月中，被袭击和破坏掉的众多事物就不能在下面的时间里重新造出来。但事实是，破坏也有一定的限度，因为我们看到每样东西都被重新造出来，而且在适当的时候各如其类地达到生命的花季。

再说，即使物质的元素是完全坚固的，我们也可以解释所有那些柔软的东西——空气、水、泥土、火——是如何形成的，以及它们靠什么力量而朝一定的方向运动，因为物体当中包含着虚空。但是，与此相反，如果万物的始基是柔软的，我们就不能说明那些坚硬的燧石和铁块是如何被制造出来的，因为它们所具有的本性(坚硬性)将缺乏一个坚实的原始基础。所以，原子由于其单一的坚固性和更为紧密的结合而变得强大有力，万物也因此而能被更紧密地结合在一起，从而显示出坚不可摧的力量。

何况，即使有人不承认物体的破坏有一个限度，他还是必须承认在经历了无穷岁月之后，现在还存留着各种事物的躯体，似乎从未遭受过任何攻击。然而，既然那些人认为它们的本性是可以被消解的，那么他们又承认事物能在岁月的长河中历经无数攻击而依然完整地保存下来，就是自相矛盾了。

并且，既然万物在自己的限度中各如其类地生长发育，它们的寿命也都各有限制，既然自然法则颁布了什么能做和什么不能做的条例，既然这一切都不可更改，万物恒常如一，以至于各种鸟儿聚在一起时，也能根据各自的标志将它们按照种类一一区分开来，那么，它们无疑都有一个由不可变的质料所组成的躯体。假如万物的始基能以任何方式被征服改变，那就无法确定什么会产生，什么不会产生。一句话，就不能确定每一样东西如何限制自己的力量，确立其内在不变的界限，也不能使各个物种的后代如此经常地再现它们父辈的本性、习惯、运动和生活方式。

再说，既然在我们无法感知到的那种物体(原子)上必然有边界或端点，这个端点无疑是没有部分的，它是最小的可能存在物，它决不能独

立地存在，也永远无力这么做。^[17]既然它本质上是某种其他东西的一部分，与类似的其他部分一起，作为最基本单位，各在其位、排列有序地紧密结合成一体，共同构成了原子的本性。既然它们不能独立自存，它们就必须与整体粘在一起，无论如何也不能撕扯开来。所以，始基具有坚实的单一性，它们虽然由这些最小部分紧密挤压、粘连在一起而构成，但是不是这些部分的简单聚集，而是以始基的永恒单一性把它们强有力凝聚统一在一起。因此自然不会容许始基被撕裂开或毁灭掉，而是保存下来作为万物的种子。^[18]

其次，必须存在着某种最小的东西，否则再小的物体也都将由无限的部分组成，因为那样的话，任何一种东西的一半的一半总还可以再次分成两半，这种分割可以无限地进行下去。这么一来，在万物总体与一个最小物体之间还会有什么区别呢？显然不会有区别：因为万物的总量是绝对无穷的，而那最小的物体也同样由无穷多的部分组成。但是，正确的推理必然对此提出质疑，也否认心灵会相信这样的谬论。所以你必须承认：存在着一些不再由部分构成的东西，它们是自然界中可能存在的最小东西。既然这些东西存在着，你也就必须承认始基是坚实与永恒的。

最后，如果大自然这一创造者总是迫使万物分解成它们的最小部分，那么自然就无法用这些最小部分重新造出任何东西来，因为那些不会由于部分的添加而增大的东西缺乏能产生他物的质料的那些特性，如各种各样的连接、重量、撞击、和谐与运动，万物借着它们才得以产生。

[三、批驳其他自然哲学家的始基论]

[1.批评赫拉克里特(一本原说)]

所以，那些认为火是万物的最初实体、整个宇宙仅仅由火组成的人，就从正确思考的道路上迷离太远了。赫拉克利特(Heraclitus)领头为这样的观点打擂台^[19]，他以晦涩难懂的言论闻名于庸众之间，而不是闻名于那些严肃认真地寻求真理的希腊人之中。因为蠢人最喜欢崇拜和追求那些似乎是深藏在怪僻险峻的言说之中的东西，并把凡是能够打动他们的耳朵、粉饰着优美词句的东西当作真理。

我想知道，如果万物都是由纯粹而单一的火组成，那它们何以会如此繁纷多样，形态各异？只要火的微粒和整团的火具有相同的性质，那么说火能变得更浓密或更稀松，是有助于解释这些现象的。因为，如果火的微粒受到挤压，火焰就会更热；如果它们分开和消散，火焰的热度就减弱。火的浓密和稀松无非带来这点东西，除此之外，你再也不能想象其他任何事情，更不能用火的浓密与稀松来说明所有的万千世界是如何产生的。

还有一点，如果他们同意物体内部有虚空，那么火确实可以凝缩或继续稀薄。但因为看到许多事实似乎与此相悖，他们便在“虚空存在”这一事实面前退避下来；结果，他们由于害怕悬崖而迷失了真理之路。他们也没有认识到，如果从事物之中取走虚空，万物将紧缩成一体，从它当中不可能窜出任何东西，像燃烧着的火发射出光亮和热气那样，而后者存在向你证明了火的各个部分并非紧凑地堆积在一起。

但是，如果他们碰巧相信火还有其他的运作方式：通过在结合中熄灭或改变其实体[以产生万物]，那么很明显，如果火一直不停地这样做下去，所有的热即火将完全消散为无，而万物可以从无中形成。因为一个事物的变化要是越出了自身的界限之外，那它的原有形态就死亡了。所以，在火之中必定有某物会安全而完整地保存下来，否则你将发现万物会化为乌有，并且从无当中又会生长出世界。现在，既然确实有某些最确定的物体始终如一地保持其本性，随着它们的来去和秩序改变，由它们组成的各种事物也将改变其本性或发生整体变化，那么我们就可以确信，这些事物的元素并不是火。只要所有的东西都还保留火的本性不变，那么它们的分离、添加和位置变化就不能解释任何东西，因为不管它们创造了什么，都一样还是火。在我看来事实应该是这样：存在着某些物体，由于它们的碰撞、运动、次序、位置及形状而产生了火；当它们的次序发生变化时，事物的性质也随之改变。这些物体不像火，也不像任何其他能向我们的感官发射微粒并作用于我们的触觉的东西。^[20]

再次，像那个人那样说万物都是火、并说除了火以外再也没有什么

真正的东西，简直是痴人说梦话。因为这是用感官反对感官，并且动摇了一切信念的基础，而他也是在此基础上认识了他称之为火的那种东西。他相信感官能真切地认识火，却不能认识其他同样清晰明白的东西。在我看来，这完全是荒谬绝伦。我们应当求助于什么？在辨别真理与谬误时，有什么能比感官更为确定？

此外，为什么单单选择留下火的性质而抛开所有其他东西——而是否认火的存在却让其他东西留下来呢？无论断言哪一种，看来都同样疯狂。

[2.批评恩培多克勒(四元素说)]

因此，那些认为火是万物的质料并且宇宙是由火组成的人，还有那些主张气是产生万物的首要元素，或者认为水能塑造万物，或者认为土能产生万物并将化身为万物的性质的人，都远远偏离了真理。另外，还有人把成双成对的东西当做万物始基，比如气与火，土与水；还有人认为万物由四种本性——气、土、水、火——中生出。这派人中最重要的是阿格里琴托(Acragas)的恩培多克勒(Empedocles)。[21]他出生于那块三角形的海岛[22]，环绕在它周围的是伊奥尼亚海洋，海水流过巨大的弯港，绿色的浪花撒下咸咸的海盐。急流的海水穿过窄窄的海峡中，用海浪将伊奥尼亚海滩[南意大利]和海峡的另一边[西西里岛]分开。在这里，有那荒芜奇诡的卡立底斯[23]，有发出令人恐怖的轰鸣声的依特纳峰，它在重新积聚暴怒的烈焰，等待着下一次从喉咙中将熊熊大火猛烈地喷薄出来，把耀眼的火光吐射入高空。这是一块伟大的地方，在众多国家民族看来，它在许多方面令人惊异，是一个闻名遐迩的好地方。这里盛产多种美好的东西，伟人层出不穷，但是看来没有谁比这个人[恩培多克勒]更杰出、更神圣、更奇异、更可爱了。而且，他那神圣心灵所唱响的诗歌宣示着杰出的伟大发现，使他似乎根本就不是凡人所生。

虽然他以及和我上面提到的那些比他差得多的人们做出了许多杰出的、开启人心的发现，他们好像是从内心的圣坛做出了对万物本质的回答，比德尔菲(Delphi)[24]的女祭司在阿波罗的三脚祭坛上嚼了月桂叶后发出的神谕更加神圣和精确，但是我还是要说：他们关于万物始基的解释失败了。他们是伟大的，但正因为此摔的跟斗也更大[25]。原因在于：第一，他们认为从事物中抽掉虚空之后，事物依旧还能运动；他们承认有柔软而稀松的东西，如空气、太阳、水、泥土、动物、庄稼等等，却又认为物体之内不含虚空；第二，他们对于事物的可分性丝毫不加以节制，也不认为破坏应当有所停顿，并彻底否认在事物中存在着最小的部分。然而事实上大家都看到每样东西有其极限端点，我们的感官把它们视为最小的。你可以由此推断，在不能感知到的事物中也存在着最小的东西，它们是那些事物的极限。

还有，既然他们认为万物的始基是柔软的，是被生出来的，并且是会彻底毁灭的物体，那么，万物都将在一定的时候化为乌有，又从无中

赫然全部生出。你已经清楚，这两种看法偏离真理多么遥远。再次，这些元素在很多方面都相互争斗、相互毒害，因而当这些元素相遇时，要么全部消灭，要么相互逃开，就像我们看到的，当风暴聚集时，闪电、大雨和狂风四飞五散。

还有，如果万物都是从这四种东西生出，毁灭之后又都复归于它们，那为什么把它们看作是万物的始基，而不是反过来想，把万物称作是这四种元素的始基呢？因为它们互相生成，并永远不断地互相变换它们的外貌和整个性质。但是，或许你会认为火和土、流动的风及液体的水在聚集成物时并没有改变它们自己的本性，但那样一来，你将发现没有什么东西能从它们生成，没有什么动物和非动物的东西比如树能从中生出。每种元素在这个生硬凑合的混合物中都将保持各自的本性，结果空气将和土并列，火将和水共处。但是，始基产生万物就应该给它们带来一种不可见的隐蔽性质，不使原先的元素干扰和妨碍被创造出来的东西的整体特质。

还有，他们退回到天和天上的火，以此为始点，认为火首先是变成空气中的风，再由风产生水，土又从水中而生；然后反过来，所有的东西又从土退回，先回到的是水，然后是空气，最后是火^[26]。并且，这些转化永不止息，从天上到地下，又从地上到天空中的众星。但万物的始基绝不能如此，因为某些不变之物必须保存，使万物不至于完全复归于无。如果某物的变化越过了自身的界限，它的原先存在就走向灭亡。所以，既然我们前面提到的那四种东西总是变来变去，它们就一定是由其他一些决不变更的东西组成，否则你将发现万物会完全化为乌有。我们还不如这样假设：存在着具有这样的性质的物体——有时它们形成了火；有时由于这些物体的减去或添加或是其内在结构和运动方式的变化，它们还能形成空气中的风，并且以同样方式使万物都能与另外的东西互相转变。

“但是，”你说，“明显的事实表明，万物都是从泥土中获得营养，生长发育，沐浴在空气中的风中。要不是季节在适宜的时候带来丰富的雨水在层层乌云下摇摇欲坠，要不是太阳也提供自己的光辉和热量养育万物，庄稼、树木和动物就不能生长、存活”。确实如此，并且如果我们要不是受惠于固体的食物和液体的水分，我们就会掉肉，生命也将从我们的肌骨中逃逸。我们无疑受到某一类东西的滋养，其他事物也得到其他东西的滋养。毫无疑问，众多始基对于各种事物都是共同的，但是以不同的方式内在于事物之中。所以，不同的事物就被不同的东西滋养。而且，这些相同的始基与何种其他的始基、在何种位置上结合起来，互相之间传递和接受什么样的运动，都是十分重要的。同样的始基既构成了天空、海洋、大地、河流、太阳，也构成了庄稼、树木、动物，这是由于同样的始基以不同的方式运动，并且与不同的元素相结合。而且，从我的一行行诗句中你也看到，许多词语共用着字母，尽管你必定承认这些句子和词汇在意思和发音等方面都各不相同。字母并没有变化，只是其次序改变了一下，就取得了这么大的效果；那作为万物始基的元素能

够进行更为多种多样的运动组合，所以能产生万事万物。

[3.批评阿那克萨戈拉(种子说)]

现在，让我们来考察一下阿那克萨戈拉(Anaxagoras)^[27]的“种子”，如希腊人所称呼的。由于我们母语的贫乏，我们不知道如何命名它，尽管不难将它的内容解释清楚。

首先，说到事物中的种子，他明确宣称：骨头是由极细微的小骨头构成，肉由极细小的肉微粒构成，血也由一滴一滴的血聚在一起而组成。他还认为黄金由黄金粒子构成，土块由小土粒黏合而成；类似地，火由小火粒、水由小水粒构成。他还设想其他的所有事物都是如此构成的。但他拒绝承认事物内部含有虚空，还否认物体的分割终有限度。所以在我看来，他这两方面的看法都犯了与上面所提到的那些意见同样的错误。

其次，他设定的这些始基太脆弱——如果它们确实是始基的话；它们被赋予了与万物相同的性质，并同样会遭受破坏，同样会消失，那就没有什么东西能阻止它们免于灭亡。因为这些东西中的哪一种能经受重压的摧残而逃脱毁灭者的夺命獠牙活下去呢？是火还是水，还是空气？它们中的哪一个？或者是血，骨头？我想哪个都不是，因为这一类事物本质上都是有死的，就像我们所见到的那些为暴力征服而消失的东西一样。但是我要求助于那些已被充分论证的道理，来证明万物既不会复归于无，也不能从无中生成。

再次，既然食物壮大和滋养了我们的身体，我们就可以推知血管、血、骨头和肌肉是由不同于它们自己的部分组成的。或者，如果他们说食物是由各种多样的质料组成的，其中包含有细小的肌肉、骨头和血管以及血的细小微粒。那么就可以推知，所有的食物，包括固体的和液体的，都是由与自身不同的东西构成，比如细小的骨头、肌肉、脓水和血等。再者，只要土地里会长出东西，如果它们确实在泥土中发育，那么泥土也必定是由不同于它自身的东西组成，这些东西会破土而出，生长发育。你可以把同样的推理用到其他场合，说类似的话：如果烟、火和灰烬藏于木头之中，木头也必定是由不同于它自己的东西组成，这些东西可以从木头里冒出来。总之，泥土所养育的东西必然都是由不同于它们自身的东西组成，后者又是由不同于自己的东西所组成。

此处还有一线机会可供他们逃避，阿那克萨戈拉抓住它并宣称，万物隐蔽地混合在万物之中，但是只有那种在混合体中最大、最容易被看见、并且处在最前面的东西才能得以显露自己。但是这种说法显然远离了正确推理，因为照此就可以推断，当谷粒在石磨的沉重磨压之下会常常冒出血或其他滋养我们身体的养料；当摩擦两块石头时，血会不断流淌出来；同样，草和水也将常常流出甜蜜的乳汁，就像从母绵羊的乳房中流出的奶一样；并且，当土块被压碎时，分散和潜伏在泥土中的各种各样的细草、谷物、叶子都会露出来；最后，当木头被劈开时，烟、灰烬和火也将飘散出来。但是，简单的事实是：这一类事情从未发生过。因此我们就

明白，万物并不是像这样地混合于万物中，而是许多事物共同的种子^[28]以各种各样的方式混合潜伏在事物之中。

“但是，”你说，“在大山上，大树顶上的枝条拥挤在一起，当强劲的南风刮得它们互相摩擦时，会迸出火花并燃烧起来。”确实如此;但是这也不能说明火已经存在于林木之中;应当说是许多热的种子在高温摩擦作用下被聚合在一起，燃起了森林大火。但若是说火苗早已暗藏于木头之中，大火将一刻也无法抑制，立即焚烧起来，把所有的树木森林都烧光。现在你应该明白，就像不久前所说的那样，这些始基和什么东西、以什么位置结合在一个共同体中，发出和接受了什么样的运动，才是真正重要的东西。同样的元素在稍有不同的关系中就可以创生完全不同的东西，如火和杉木。就像fires和fir这两个单词一样，字母稍有差异，就可以标示“火”和“杉木”这两个截然不同的东西。

最后，如果你认为，事物的元素如果不具有事物本身的性质，则你看到的这些可见之物就不会产生，那么你的这种推断就会毁掉关于万物始基的理论，因为这会导出这样的结论:原子可以笑得前仰后合，也可以悲痛得泪流满面。

[四、宇宙无限]

现在让我们再来学习和认识其他的道理，请你竖起耳朵听清楚。我并非不清楚这些事情是如何的晦暗不明，但是对名望的高度期待使我的心被那神圣的酒神杖尖锐地刺穿。同时，我的心也被诗神缪斯的甜蜜的爱所浇灌，这些使我的思想极为活跃，步入那至今从未有人涉足过的派伊莉亚仙境(Pierides)^[29]。我喜欢到处女泉开怀畅饮；我喜欢到文艺女神从未采花给人编织桂冠的地方采摘鲜花，为我的头编织一个绝妙的花环；因为第一，我的教导是关于极为重要的事物的，并且我正在解放那些被迷信的绳索紧紧束缚着的心灵。其次是因为我所讨论的主题如此晦暗不清，而我写下的诗行又是如此清晰明了，就像我用缪斯的魅力点化了一切事物一样。这么做是完全合适的。正如同医生试图让小孩吃令人讨厌的苦药时，事先在杯口的四周涂上橙色的甜蜜，未曾多虑的孩子们被口欲所骗，就会把整杯的苦药汁全都喝下去。孩子们虽然被哄骗了，但却不是受到欺害，反而通过这种方式重新恢复了健康。现在我也在做同样的事情。我的学说对那些还不习惯的人来说通常会显得过于严苛刺耳，人们尽量躲开它。所以我选择以一种甜言蜜语的女神之歌来传送我的学说，就好像是把缪斯的可口甜蜜洒在我的诗文上；如果你正在思索整个自然是以任何样的方式构造的问题，我希望这样就可以让你的心陶醉在我的诗文中。

既然我已经说明了那些作为质料的物体是坚不可摧的，它们永远不断地、不受损伤地四处飞动。那么，现在让我们来探讨一下，这些物体的总数是否会受到什么限制。同样地，我们还发现了虚空或万物得以发生的地方和空间的存在；让我们也来清楚地看一下，它的本质到底是有限的呢，还是向深不可测的广度和深度上无限伸展？

宇宙在它的任何一个方向上都是无限的，因为否则的话，它就应该有一个终极端点。而一个东西如果要有最外端，那就必须在它之外有另一个东西，我们可以看见它，但看不见它后面的东西了。现在，我们既然必须承认万物的总体之外不可能还有其他东西，总体就不可能有什么极限，因而也就没有终点或界限。无论你站在宇宙的哪个地方都无关紧要，因为不管你站在何处，你的四周的各个方向上都会出现同等无限的宇宙。

还有，暂且让我们假设宇宙是有限的，又假设有一个人走到了宇宙的终端，向前掷出一根飞矛。你会认为那奋力投出去的矛会朝向目标飞向远方呢，还是会被什么东西挡住呢？你必须在这二者中选择其一。但是，无论你选择哪一种，它都将关闭你的逃脱通道，而迫使你承认宇宙是无限伸展的。因为无论你是认为有某物阻止飞矛前进而到达目标，还是认为它能向前穿行，飞矛出手的地方都不能算宇宙的边际。我将一直跟着你，不管你在什么地方设置所谓的最终边界，我都将问你：飞矛怎

样了?结果必然是不存在任何终界,并且向前飞行的可能性将一直继续下去。

还有,如果宇宙中的所有空间在四面八方上都被边界限制住,那么,物体将会因为沉甸甸的重量而在各个边界落下来,堆积在宇宙的底部;那么,没有任何事情能发生在苍穹之下,甚至苍穹本身或者太阳的光辉也将根本不存在,因为万物历经无穷的岁月都已经渐渐沉积在宇宙的底层。但是事实上,作为始基的物体一刻也不安息,因为根本没有什么底端,以供万物落入其中并在那里安居下来,一动不动。相反,宇宙的每一个角落中都永不止息地热闹繁忙,物质的元素穿过无限辽远的空间不断从下面奔涌而上。^[30]

最后,我们看到,一物要由另一物来限制。如空气将山与山隔开,大山又将空气相隔,陆地框住了海洋,反过来海洋包围住所有的陆地。然而,在宇宙之外却没有任何东西来限制它。

因此,空间的深度和广度是如此之大,明亮的闪电也不能达到它的尽头;尽管闪电在时光的无止境通道中不断飞速前行,它们的奔跑也无法使这无限长的路程缩短半分。宇宙中的巨大空间在四面八方都是如此宽广,漫无边界。

并且,大自然不会使万物的总体为自己立下限度,因为她迫使虚空包围物体,又再让物体包围虚空,通过这样地不断交替,大自然使宇宙无限地延伸。而且,即使其中的一样没有被另一样包围,它自己也会无限伸展下去。[但是,如果空间是有限的,它就不能包容无数的物体;如果物质的总量是有限的,]那么海洋、陆地、星光闪烁的天空,人类的种族以及诸神的神圣之躯,就一刻也无法稳定存在。因为,万事万物的质料从聚合体中被逐出后,必然土崩瓦解,冲入巨大的虚空,四面消散;它们再也不会被挤压在一起组成新东西,因为当它散开在各处后就再也不能重新聚合。

因为很显然,始基并没有什么超人的智慧能事先通过设计把各自的位置顺序安置妥帖,也不会达成一致意见以决定它们各自应当怎样运动。但是,由于它们为数众多,运动多样,在宇宙中遭到无穷的打击和碰撞,活动不息。这样,在试过了各式各样的运动与组合之后,它们最终形成了眼下这种排列方式,于是出现了这么一个森罗万象的世界,并使世界得以在漫长的岁月中保存下来。一旦世界进入适当的运动,就会带来如下奇观:涓涓细流汇合而成的河流浪花滚滚、源源不断地供应着贪婪的大海;大地在太阳热量的关照之下不断更新它的产物;各种生物一代一代地萌生、茁壮成长为;天空中也流火不止。但是,如果万物的质料不能在无限的空间中适时出现,并在合宜的节令及时补充所有逝去的东西,这一切都决不能发生。正如生物的本性就在于,当被剥夺了赖以生存的食物之后,它们就会逐渐萎缩,最终完全失去躯体;万物也是同样,一旦质料多少偏离了惯常运行的轨道,不能正常供给时,万物将随之解体。从一个世界外面的各个方向不断撞击这个原子所聚合而成的世界,也不

能保全它。这种频繁的打击固然能阻挡住世界的某个部分〔的离散〕，直到其他部分到来使总体得到填充。但是它们〔即外部打击原子〕总会有时被迫弹跳开来，从而使世界里面的原子有足够的时间和空间向外逃逸，使它们能从世界结合体中飞向远方。因此，我要反复强调，它们〔原子〕必须大量地供应；实际上，即使为了使环包世界的打击能不断地进行，各个方向上也都需要有无限多的物质微粒。^[31]

麦密乌斯，你还应当避开一种错误的看法。有些人说^[32]，万物都被挤压向宇宙的中心，因此世界用不着外部的撞击也能够牢牢站立，最高处和最低处的东西也不会向任何方向松散开来，因为一切都趋向中心——如果你相信任何东西都能独自站稳的话；并且，那些大地下面有重量的东西被全部往上顶住，于是倒立在大地上，就像我们现在看到的水中倒影一样。同时，他们还宣称那里的动物头足倒置地行走，但是不会从大地上掉进天空，就像我们的身体不会飞向天空一样。当这些动物看见太阳时，我们看到的却是夜晚的星辰，它们与我们交替地分享着天界的节令，它们那里是夜晚，我们这里就是白天。但是，完全是空洞的意见使无知者相信了这样的错误，因为他们利用了〔歪曲的推理〕而得出这一谬论。事实上，不可能存在什么中心，〔因为宇宙是〕无限的。而且即使存在着那么一个中心，万物也根本不能静止地站在那里，而非〔由于某种原因〕被〔驱散〕到〔远方〕去。因为所有的地方和空间或我们所说的虚空——无论是或不是中心——都必然会为所有重物的各种方向的运动让出通道。而且不存在那么一个地方：物体在到达那里后会突然失去重力而静静地停留在虚空之中。再者，虚空决不能支撑任何东西，因为虚空的本性使它必定不断地给物体让出运动的地方。所以，万物不可能在对奔向中心的渴望的驱动下，以任何方式聚合为一体。

另外，他们又说并非所有的物体都趋向中心，而只是那些土和水的物体——海水和倾泻而下的山洪，以及那些包含在土当中的东西；反之，他们说，空气中的微风和灼热的火焰则从中心被运走。因而，整个天宇四周都闪烁着群星，耀眼的阳光不断从整个蓝天上得到补充，因为从中心散发出来的所有热量又在那里重新聚集。如果养分不能在内在火的补充下从泥土中〔分布〕到树木的每一部分，那么树上最高的枝条甚至无法长出叶子。他们的理论逐渐〔充满〕内在矛盾，他们的推理也前后不一，漏洞百出。……^[33]如果火和空气都自然地倾向于向上运行，那就会出现这样的危险：那些厚实的世界之墙将突然坍塌，像飞掠的火焰那样穿过虚空四处飞散，其他的一切也将以同样的方式随之而去。天空打雷的地方会突然向上爆开一个大洞，大地会在我们脚下迅速溜走。毁坏的天穹与万物的混杂残骸中的元素无拘无束地飘走，消失在空洞的深渊中。一瞬间，除了荒漠般的空间和不可见的元素之外，什么东西都不会剩下来。因为，只要有任何一个地方开始丢失物质微粒，那里就将成为事物的死亡之门，大堆的物质会通过那扇门全部消遁。

这样，你只要稍加努力，就能完全理解这些事情，因为事情会一件一件地变得清楚明白；黑漆漆的夜晚也不会使你迷路或阻挡你洞察自然的

至深奥秘。真理将照亮其他的真理。

[1]原书并无标题。此书中凡加括号的标题均为中译者所加。——中译者注

[2]美神和爱神维纳斯(Venus)被罗马人看作是自己的始祖——特洛伊英雄爱尼亚斯(Aeneas)——的母亲。她所体现的是“快乐原则”亦即大自然用以繁殖、创化、持续繁衍生命的原则。注意:对于伊壁鸠鲁派,生与死是核心问题。

[3]麦密乌斯是古代罗马政治家,公元前58年任执政官。卢克来修把这首哲学长诗献给他。

[4]卢克来修这里可能是在根据一幅具体的图画或雕像描写。罗马诸神中,美神维纳斯和战神马尔斯(Mars)占据着突出的地位,而且这两位神之间的关系又十分密切;战神追求美神的故事常常为人津津乐道。

[5]即伊壁鸠鲁。

[6]一般古代自然哲学家都认为我们的世界被“火墙”所包围着,这就是那星空闪闪发亮的天穹。卢克来修认为伊壁鸠鲁走出了“火墙”,认识到宇宙并非仅仅就是我们这个世界,还认识到许多前所未知的自然知识。

[7]大道路口女神(Our Lady of the Crossway)就是猎神阿特米斯(Artemis),在罗马神系中也被称为狄安娜(Diana)。准备远航攻打特洛伊的阿伽门农(Agamemnon)舰队集结在奥里斯,被风暴阻挡无法出动。祭司说阿伽门农冒犯了阿特米斯,必须把自己的女儿伊菲娅纳撒作为牺牲祭献给她。伊菲娅纳撒受到哄骗,以为要出席自己的婚礼,走向了祭坛。

[8]祭献牺牲品的标志。

[9]“奥尔库斯”即地狱。

[10]希里康山位于希腊的波埃提亚(Boeotia),被视为文艺女神缪斯的居所。

[11]亚基龙是地底大河,也被泛指地下世界。

[12]伊壁鸠鲁派是原子论者,认为万物的始基是原子。“原子”(atom)的本意是不可分割者。不过,伊壁鸠鲁和卢克来修更多地用“始基”、“种子”等术语,而不太说“原子”。

[13]Principiorum也就是原子,方书春译为“原始组分”。

[14]古代许多人认为不存在“虚空”或真空。运动之所以可能,是靠空气或水的伸缩弹性:当一个物体在空气或水中运动时,前面的空气或水被推向前去,后面的空气或水紧紧跟上,从而不会出现虚空。

[15]或“第三种自然”,“第三种本性”。自然—本性乃是能够“自身独立存在的存在者”。

[16]即特洛伊王子帕里斯(Paris),据传说由于他诱拐希腊斯巴达城邦的海伦而引发特洛伊战争。

[17]原子尽管小,但不是“最小的”。原子的不可分割、无法独立存在的“组成部分”,才是最小的;它们也被称为原子的“边端”、“端点”等,它们再也没有“部分”;所以,世界的最小独立存在的种子是原子或“不可再分割者”。

[18]贝里指出这段话是关于原子的完全坚实性从而不可毁灭性的又一个艰深的证明。卢克来修按照伊壁鸠鲁的教导,从可见的事物出发,用类比法推论。例如,如果我们

集中注意力于一根针的尖端，就能看到一个小很小的点——它虽然还可见，但是已经是视觉所能看见的最小限度的东西。如果我们继续想看到它的一半，它就会立即消失。针是由无数这样小的微点构成的。同样，原子虽小，但也是由一些更小的“微点部分”构成。这些“部分”的特点是无法像原子那样独立存在，只能作为原子的部分存在。故而，原子有广延，但是并不拥有可以分开独立存在的“部分”。这意味着原子是完全坚实的，非“组合性”的。

[19]赫拉克里特(约公元前540—前480年)，希腊早期自然哲学家，主张世界的“始基”是火。不过，这里卢克莱修可能把赫拉克里特当作主张一元素始基论的代表。

[20]对于卢克莱修，一切感觉从根本上说都是触觉。

[21]恩培多克勒(约公元前493—前433年)，古代意大利西西里的希腊殖民地(所谓“大希腊”地区)的诗人哲学家，认为始基是四元素：火，气，水，土；它们由于“爱”与“斗争”这两种力量而分与合。恩培多克勒自许通神，其“自然哲学”与赫拉克里特的“自然哲学”因此都沾染了某种神秘气息，恐怕为卢克莱修所不喜欢。不过卢克莱修对于恩培多克勒这位“老乡”的赞誉之情还是溢于言表，虽然他还是把恩培多克勒当作主张多元元素始基论的代表来批判。

[22]西西里岛大体上是三角形的，岛上有依特纳火山。

[23]西西里海边的一个危险的漩涡。

[24]古代希腊的圣地，长期被视为太阳神阿波罗的居所，据说那里的女祭司发布的神谕十分灵验。

[25]此处可能受到荷马史诗《伊利亚特》16.776处的说法的影响。

[26]自然哲学家们喜欢以这样的模式解释宇宙大势的走向：众星(包括日月)、风云、下雨、凝结成土；地上出现潮气，蒸发，云，太阳。从另一个角度说，前者是“从热到冷”，后者是“从冷到热”。

[27]阿那克萨戈拉(约公元前500—前482年)，希腊自然哲学家，曾在雅典长期居住与讲学。他认为万物的始基是各种各样细小而同质的“种子”。种子无限可分。

[28]这里的“种子”不是阿那克萨戈拉讲的那种“种子”，而是伊壁鸠鲁派的“原子”。

[29]派伊莉亚即传说中司掌文艺的缪斯女神。在本诗篇中，卢克莱修多次提到自己的创造力来自各种神的灵感启示：酒神，缪斯，维纳斯等。

[30]原子受到碰撞后弹上来，虽然本来的原子运动是向下的。

[31]这里的意象是：宇宙中的每一个世界都像悬在空中的灯笼，其瓦解趋势被环抱着每个世界的无数外部原子的向心打击阻挡回去。

[32]卢克莱修批判的对象可能是斯多亚派、学园派和亚里士多德派，他们认为世界只有一个，而且有一个万物趋向的中心。但是伊壁鸠鲁派认为宇宙无限，世界无数，原子都朝下降落。

[33]原文缺。

第二卷 [原子的运动与性质]

[一、序诗]

当狂风在大海上卷起波涛，你从岸上看着别人在苦苦挣扎，会感到快乐。倒不是因为别人的灾难是件令人愉悦之事，而是你为自己免于灾难而感到庆幸。同样，当看到平原上军队展开阵仗、残酷厮杀时，你也会感到快乐，这是因为战争的危险与你无关。然而，没有什么事情比这更快乐了：你站在宁静、崇高的圣地之上，由于智慧的教导而感到强壮，俯瞰芸芸众生误入迷途、四处奔波、拼命寻找一条人生之路——他们勾心斗角，为占上风而争斗，日日夜夜辛辛苦苦地想要攀上财富的顶峰，想要掌握权势。哦，可怜的人心，盲目的理智！你们在黑暗的生活中，在深重的苦难和危险中度过了短短的一生，却不明白自然的要求只是：去除身体的痛苦，让心灵远离牵挂和恐惧，享受愉快的心情。

所以，我们看到，要满足我们的身体性存在其实只需要很少的一些东西，只需要那些能够驱除痛苦、带来欢乐的东西就够了。自然并不无止境地渴求更快乐的东西。如果没有金童雕像环绕华府，手举彩灯照亮绮筵；如果客厅里没有金银器皿闪闪发光；如果横梁上没有镀金的天花板回荡优美的竖琴声；我们照样可以三五成群来到柔软的草地上舒舒服服地躺下，草地就在小溪旁，高大枝叶掩映其上。这样，无需支付多大代价就能在此欢乐地呼吸新鲜空气，放松自己，尤其是惠风和煦，更逢良辰，萋萋芳草中繁花如星。你裹着紫袍躺在缀满锦缎的床上，与睡在穷人的破毯子里相比，并不能更快地赶走身上的热病。

因此，既然财富也好，高贵出身和王室荣耀也好，都无助于我们的身体，我们就应当进一步看到：它们也无助于我们的心灵。如果你碰巧看到你的军团在宽广的平原上集合进行作战演习，双方都有强大的后备部队和大批骑兵增援，他们全副武装，秩序井然，精神饱满。那么这一激动人心的景象会驱散你对于迷信的恐惧，并把怕死的焦虑从你心灵中赶走，使你如释重负，再无忧虑。但是，一旦你意识到你看到的一切只不过是滑稽可笑的模拟战斗，如果事实上人们的恐惧和慢性忧虑既不害怕铿锵作响的刀枪，也不害怕凶残的武器；如果这些忧郁大胆地与世上的帝王君主共处一室，毫不敬畏黄金的炫目光辉和君袍的深红色彩，那么，你为什么还要怀疑这一力量只属于理性？尤其是因为生命只是黑暗中的漫长挣扎！就像小孩子们在漆黑的夜晚中对所有的东西都害怕得发抖一样，我们有时在光天化日之下也会害怕某些东西，那些东西实际上并不比孩子们在黑夜中所害怕的以为即将发生的东西更可怕。因此，要驱散这种心头的恐怖和阴暗心情，就不能靠太阳的光芒或白日的明亮，而要靠自然的本来面貌和规律。

[二、原子的运动]

[1.原子永远快速运动]

请注意，我将阐明那生育万物的物质以什么样的运动来产生纷繁的万物，又如何它们在它们产生后又重新瓦解它们；我还要阐明推动它们这么做的力量是什么，它们在这个巨大的虚空中穿行时具有何等的高速。切记要留心我的话。

物质决不会是挤作一团、紧密相连的东西，因为我们看到每件东西都在缩小，我们也能感觉到一切都在岁月的长河中衰亡，最终从我们眼前消失，但是万物总体看起来却完好无损；个中原因在于，当一些物体微粒从一个东西上流失时，它们便会使这件东西缩小，又使它们新附着的东西增加；它们弄得前者衰亡萎缩，反之，却使后者兴盛发达，但是它们也并不会一直在后者那儿驻留。这样，万物的总体亘古常新，而有死的生物总是一个依靠着另一个存活。一些物种在发展壮大，另一些则在衰减退步；在短短的时间里，世代已经更迭，就像赛跑者一样，向下传递着生命火炬的接力棒。

如果你认为万物始基可以静止不动，并且在静止中也能产生万物的新的运动，那你就误入歧途，远远偏离了正确思考。既然万物的始基穿越虚空运行，那它们就一定是被自己的重量所推动，或是被别的原子所偶然击中。它们在高速运动中常常会相互碰撞并随之猛然向各个方向跳开，这不奇怪，因为它们都是坚固而有重量的，而且后面也没东西阻挡它们的运动。

我还可以向你说得更清楚一些：所有的物质微粒都在四处游荡。要记住，万物的总体并没有底部，原初物体无处可以停息，因为整个空间并无终点或边界。我已经用坚不可摧的推理说明和证实了，原初物体在所有方向上都朝着四面八方无限延伸，因为以下这一点是确实可靠的：毫无疑问，原初物体在虚空的深渊中从不停息，而是被各种不停的运动驱赶着，有些被压迫在一起，然后又往回跳开很远，中间出现巨大的空挡；有些在撞击之后在一个狭小的范围之内振荡。

如果始基是紧密地结合于一体之中，那就只能在狭小的空隙中碰撞和弹回，于是被牢牢地锁定在同类形状的原子复合体中，这些始基构成了石头的坚固基础、硬邦邦的铁块以及其他类似的东西。其他一些始基在巨大的虚空中不停漫游时，有少许相互碰撞后跳得很开，很久才返回，中间空隙大，这就导致稀薄的空气和太阳的微光。还有一些始基在巨大的虚空漫游中无法与任何事物结合，谁也不能接受它们，谁也无法与它们的运动和谐^[2]。

说到这件事，我想起了一个屡见不鲜的类似的景象。当太阳照进房

间，光线穿过黑暗的屋子时，你若仔细观察，就可以看见在那道光柱的整个空间^[3]中都混杂了许多微粒，它们似乎永远都在一团团地冲突、争斗、扭打，相互驱赶、分分合合，一刻也不停息。你可以由此推测万物的始基永远在巨大的虚空中互相摇荡、撞击时会是什么样子。故而，小事情也可以提供对于大事情的类比理解，可以向我们指示求知的途径。

还有另外一个理由，表明你也应该关注那些太阳光线中看到的那些混乱运动的微尘，因为这种混乱运动表明了物质之中藏有秘密而不可见的运动。在那里，许多东西在运动中被不可见的力量撞击而改变路线，被撞开去又弹回来，时而在这边，时而在那边，在所有的方向上皆是如此。你可以断定，所有这一切的不停运动都来自于始基。因为，首先是万物的始基的自身运动，然后，是那些最小的组合体(用某个人的话说，是与始基的力量最近的物体)被始基的不可见的撞击所推动而运动；然后它们又再去撞击那些更大一些的东西。这样，从始基的运动开始，运动的程度一步步上升，最终展现在我们的感官面前，推动了我们能够在太阳光线里看到的那些微尘的运动，虽然推动它们如此运动的力量并不会暴露出来。

麦密乌斯，你从以下几句话中就可以明白物质的微粒具有什么样的速度。当黎明在大地上染上了破晓的新光，各种鸟儿在人迹罕至的林子里飞上飞下，它们清脆的鸣唱传遍轻柔的空气中的各个角落。此时，太阳突然升起，以它惯常的方式把光辉一下普照全世界。我们大家都对这种景象习以为常。但是，太阳所散发出来的热量和宁静的光辉并不是穿越空无一物的虚空，所以，它们在气流中破浪前行，被迫放慢脚步。热量的微粒也不是单个独自地前行，而是连在一起、挤成一团，所以它们互相牵扯、拖延，同时还受到外部的阻力，使运动速度不得不更加放慢下来。但是，具有坚实的单一性的始基在穿行于虚空中时不会受到任何外来的东西的阻碍，由于这些始基由它们自己的部分组成^[4]，当它们向各自最初所朝向的目标运动时，必定具有最快的速度，必定比太阳光线的速度要快许多；它们在同一时间跨越的空间也比阳光所覆盖的天际要大无数倍。

.....^[5]

也不要一个一个地追寻始基，我们在每件事情的运作之中都能发现它们。

但是，有些人反对这一点，由于他们根本不了解物质，他们就相信若是没有神力相助，大自然就不可能如此精确圆满地帮助人类完成这些计划，如季节在一年中的有序更替，庄稼的生长成熟；以及其他的一切事情，比如，神圣的快乐，那生命的指导者，通过维纳斯之道〔即爱欲〕引领着人，诱惑着人，推动人去生育后代，以免人类种族灭绝。但是，当这些人幻想着诸神为了人类安排好一切时，他们看来就处处远离了正确的推理。尽管我可能不知道万物的始基是什么样子，但这并不妨碍我从天空的运作和许多其他事情中大胆地推测：宇宙的本性绝不是什么神圣

力量为我们造设的，宇宙充满了太多的缺陷。麦密乌斯，我稍后将为你阐明所有这一切，现在让我继续解释有关运动的那些余下的问题。

[2.原子的向下运动和偏斜]

我想，现在是我为你论证有关主题中的另外一条原则的合适时机，这就是：物体性的东西不会由于自己的力量而被上举和向上运动。不要让火焰的物体误导你；火苗看上去生来就往上蹿，并越烧越旺；树木和金黄的稻子也是往上长，虽然它们自身中的重量总是把它们向下坠。当火焰窜上屋顶并借助疾风之力而吞灭木柱与横梁时，我们切不可认为火是自己完成而不靠任何外力推动的；这同样也适合于当血从我们体内喷出，高高地向上涌起并四处飞溅着鲜红的血滴时。你不是看到过液态的水是如何奋力把木料向上托起吗？我们把木头往水下按得越深——许多人一起使劲把它们往下按，那么水也将更为剧烈地将它们吐出并往上抛起，使它们大半截都跳出水面。但我相信，谁也不会怀疑这些木头，本身而言它们在虚空之中全都会向下掉落。同样地，火苗在受到微风的向上挤压时当然也能往上蹿，尽管它们自身的重量总是把它们往下拉。难道你没有见过流星如何掠过夜空，在自然给它们让开的一路上留下一串长长的火焰的尾迹？还有，天上的星辰和其他发光体是如何殒落到地上的？太阳也从天穹之顶向四面八方撒播它的热量，把它的光辉播洒在田野上，所以，太阳的热量也趋向于降到地上。你也看到闪电在大雨和乌云中斜穿而过，它一会儿这边，一会儿那里，从乌云中迸发出火光往前飞奔，霹雳之火常常落到地上。

有关这一主题，我还希望你理解另一点：当原初物体由于自身重力的作用在虚空之中直线下落时，它们会在无法确定的时间和地点稍稍偏离其常轨，那一点偏移刚好够得上被称为运动的改变。如果它们不会偏斜，那么一切都会向雨点一样穿过渊深的虚空垂直向下跌落，始基的一切相遇都不会发生，也不会引起任何撞击。这样，大自然将永远无法产生任何东西。

但是，或许有人相信较重的元素由于从虚空中垂直下落得更快，会落在较轻的元素之上并撞击它，从而导致生成事物的运动，这么想就是误入歧途并远离正确推理了。当不同的东西在水和空气中下落时，它们各自的重量必然会使它们的下落速度不同，因为水的物体和稀薄的空气不可能同等地阻挡各种东西，而是对重的东西让开得更快。相反，虚空却不能向任何东西在任何地方、任何时间提供支撑以阻止它们运行，而是按其本性就得不断地为它们让路。所以，在毫无阻力的虚空中，不同重量的东西必定都以相同的速度运动。这样，那些较重的物体就决不会落在较轻者之上，也不会由此而撞击较轻的物体以产生各种大自然用以开展建构的那些运动。因此，我再三地强调，原初物体在运动过程中必定会稍有偏斜，但仅仅是最微小的偏离；否则，如果那是一种弯出去的运动，就违背事实了。因为我们认为这是一个清楚明白的事实：具有重量的

物体在向下垂直跌落时，至少在我们所能察知的范围内，不可能出现斜角偏出的运动。但是谁能在那儿察觉到它们决不会出现哪怕是一丁点儿的偏离笔直路径的运动呢？

再者，如果所有的运动总是构成一条长链，新的运动总是以不变的次序从老的运动中发生，如果始基也不通过偏斜而开始新的运动以打破这一命运的铁律，使原因不再无穷地跟着另一个原因，那么大地上的生物怎么可能有其自由意志呢？这一自由意志又如何能挣脱命运的锁链，使我们能够趋向快乐所指引的地方，而且可以不在固定的时间和地点、而是随着自己的心意偏转自己的运动？毫无疑问，在这些场合里，始发者都是各自的自由意志；运动从意志出发，然后输往全身和四肢。^[6]

还有，难道你没看见，当门栏在既定时刻被打开时，赛马尽管充满急切的力量，却突然间无法依从心灵的渴求而奔出去？因为整个躯体的全部物质都必须被激动起来，以便全身协调一致而紧随着心脏的激情朝着同一个方向努力。这样，你就明白运动的开端乃是由心智所造成，而行动首先从心灵的意志传出，然后由此向前继续，传遍全身和四肢。

当我们在强大的外力的打击推动下被迫向前运动时，情形就大不一样了。因为那时，很显然我们整个身体全部物质的运动都违背我们的意志，直到意志通过四肢重新控制住身体。在这种情况下，你有没有看到，尽管外力迫使许多人常常违背自己的意愿而行动，被推得不由自主地向前冲，但在我们胸膛中仍然有某种力量足以与之斗争和抵抗？当然，由于外力的野蛮专断，我们的身体物质有时也会屈服；在冲向前之后才被止住，慢慢休止下来。

因此，你必须承认同样的事情也发生在种子之中，除了碰撞和重力之外，运动还可以有别的原因，我们正是从中获得了与生俱来的自由意志力量，既然我们知道没有任何东西能从无中产生。重力使得万物不可能都是因为外在力量的撞击而产生。但是，使心灵不至于在所有行为中都服从必然性，使它摆脱被奴役和被迫承受苦难与折磨的，正是始基在不确定的时间和不确定的空间的细微偏移。

物质的总体从未更紧凑地挤在一起，也没有重新变得疏松开来，因为没有任何东西增加其总量，也没有任何东西从中消失。所以，始基的物体现在是怎么运动的，它们在远古也是怎么运动的，而且以后还将一直这样运动下去；那些通常产生的东西也将在同样的环境里出生，它们将存在、生长、直到获得自然法则所分别赋予它们的各种力量。没有任何力量能改变万物的总量，因为总体之外不可能存在任何地方能让某种物质从总体中飞散出去，也不存在任何地方能让新生力量冒出来并挤进总体，从而改变万物的整个性质并改变其运动方式。

有关这些事情，还有一点你也无需惊讶：尽管万物的所有始基都在运动，万物的总体看起来却好像是处于超然的宁静之中，一动不动，除了那些展现身体运动的事物之外。始基的本质深深地埋藏于我们的感官之下，所以，既然你无法亲眼看见它们本身，你也就当然别想看见它们的

运动。事实上，那些我们能感觉到的东西如果退到远方，也常常能使自己的运动隐而不现。比如在一座山坡的富饶的草原上，毛茸茸的绵羊缓缓地走向草丛；在那里，宝石般的嫩草上点缀着新鲜的露水，盈盈欲滴，吸引着只只羊儿。羊羔吃饱后欢快地嬉戏，相互顶角。但所有这一切，我们若是站在远处观看就会模糊成一片，就像翠绿的山丘上停着的一块白色。还有，当大军团在平展的平原上向前迈进，展开逼真的军事演习，一时间火光冲天，演练场周围闪耀着明晃晃的青铜光影；大地在战士们双脚的强有力践踏下剧烈颤抖，隆隆轰鸣；群山也被厮杀喧闹声所震撼，发出回声，直上九霄云汉；骑兵部队在边上急奔着，突然冲锋穿过平原，强大的奔驰震撼着大地。但是，高山顶上有一个地方，我们如果从那儿望下去，所有这一切看上去都似乎是静止不动的，就好像是静静地照在辽阔平原上的一片白光。

[三、原子的形状和它们的结合]

[1.原子的形状多样，但不是无限多样]

现在，要进一步认识的是：万物的始基有哪些种类，它们在形状上的差异如何之大，它们的形态是如何多种多样。不是说只有很少的始基具有相类似的形状，而是说基本上它们彼此之间都没有完全相同的。这不奇怪，既然始基的数量是如此的巨大，就像我方才所说的是无穷无尽的，那么很显然它们决不会是各个都有着同样的结构和相同的形状。

人类、游水而不会说话的鱼类、肥大的牲畜、所有野兽以及栖息在河岸、溪泉以及湖泊等水域地带或飞翔出没于人迹罕至的丛林之间的各种鸟类，这当中随便你挑选哪一种的哪一只，你都会发现它们在形状上总是各不相同的。若不是这样，幼子与母亲就互不相识了，但我们看到它们能像人类一样清楚无误地相互识别。例如，在神圣的庙宇之前，常常会有小牛犊被宰杀在香烟缭绕的圣坛旁，冒着热气的血从它的胸膛喷涌而出；而那失去了幼犊的母亲却徘徊在林间幽谷，在地上找寻那趾蹄所留下的痕迹，她寻遍了每个角落看是否能在哪里觅到她失去的幼犊的踪影。有时，她会突然停驻，发出的阵阵哀鸣充满整个树叶茂密的林间；她时常还会回到牛厩去寻究，因为对幼犊的无限想念而心碎。嫩绿的柳树、蒙着露水的青草以及流淌着的浅浅的溪水都不能给她带来丝毫的喜悦或减轻她的突然焦虑；别的小牛犊欢快地漫步在草地上的场景也无法分散她的注意力或减轻她的沉重不安。她是如此坚定执著地寻找属于她自己的并且她所熟知的东西。另外，咩咩叫着的小羊羔也认识它们长着角的母亲，而那些淘气的羔羊也都认识自己所属的羊群，所以它们通常都能遵循着本性的指引，准确地奔回自己的母亲那儿吸奶。

最后，我们可以拿谷物为例，你会发现即便同一种类的谷物，其中没有一粒是与另外一粒完全相同以至于形状上毫无差异。同样，海水的温柔波浪拍打着曲折的海岸线上那干涸的沙滩，也会在大地上留下各种各样形状不一的贝类。

因此，我一再地证明了事物的始基是自然存在的，而非人为地按照某种模子来定型制造的，所以有些始基在四处飞舞的时候必定会带着各不相同的形状。

只要用心思考一下，便很容易解释为何闪电的火光要比陆地上火把的火更有穿透力。你可以说那是因为闪电这种天火更为精细，构成它的种子具有微小得多的形体，所以能穿过那些我们用木材和火把所燃起的火所无法通过的小孔。除此之外，光能够透过角灯射出来，而雨水却被遮挡在外了，原因何在呢？只能是因为构成火光的物体要比构成雨水甘露的物体还要精细。而且，我们看到酒水能以极快的速度流过滤器，

而橄榄油则相反，流动得十分缓慢。这要么是因为油的元素更大一些，要么是因为油的元素相互之间纠结地更为紧密，所以其原始初体^[8]不可能突然彼此分开，然后一个接一个从滤器的小孔渗透过去。

更进一步说，当蜂蜜和牛奶含在嘴里时能引起一种愉悦的味道；然而，那令人生厌的苦艾和涩口的矢车菊则会以其讨厌的味道使得人的嘴巴都扭曲变形。所以，由此你可以清楚地辨析，那些能够愉快地触动我们的感官的事物都是由光滑、圆润的元素所构成的；而构成那些苦涩的东西的元素，则更为紧密的联结在一起，因此，总是要通过撕扯才能进入我们的感官，并且在闯入时破坏着感官的组织肌理。

最后，所有那些触摸起来感觉舒服的事物和不舒服的事物，也是因为形状不同而彼此敌对。所以你千万不要以为尖锐刺耳的锯子的声音^[9]的构成元素，会与敏捷的手指在琴弦上奏出的美妙旋律一样的光滑。当腐化的尸体被火化时，当舞台上刚刚撒满了西里西亚的藏红花(Cilician saffron)时，以及当圣坛附近散发出浓郁熏香的味道时，你切勿以为进入我们鼻孔的是具有相同形状的始基。你也不要以为那些赏心悦目的颜色和那些刺痛双眼使之流泪、或是以其丑陋的面目显出可怕与邪恶的颜色一样，是由相似的种子所构成。因为所有让我们感到光滑的东西都是由平滑性的始基所构成；反之，但凡令人讨厌的与粗糙的东西，其构成元素势必具有粗糙性。在这个系列中还有另外一些始基，它们则被正确地认为既不是平滑的，也不是全然以弯角相互钩住，而是略微地有些凸出的角。所以它们既能撩逗又不至于伤害我们的感官。属于这种类型的始基有酒石和土木香的味道。再者，热烈的火焰和冰冷的寒霜以不同的利牙戳刺着我们身体的感官，正如我们与它们的不同接触所证明的。因为触觉——借神灵的神圣的力量！——是真正意义上的身体感觉，无论是物体由外向内穿透，或是身体内部有东西使人产生疼痛感，再或是在爱神创造性的活动从体内冲向体外时的愉悦感，又或是当遭到打击后种子在体内形成骚乱并搅扰了所有的感觉，都是如此。你不妨试着用手敲打自己身体的任何一个部位，就能发现这一点。所以，既然始基能够产生如此多样的感觉，它们的形状必然大为不同。

再者，一切在我们看来是坚硬和紧密的东西也必定是由更为紧密地勾结着的元素所构成，它们凭借树枝般的形状而在内部深深地交织在一起。在这一类的东西里要首推金刚石，它能抵挡所有的击打；接下来还有结实的石块、坚硬的铁块以及铜门臼，当它抵住门臼的时候就会发出刺耳的声响。另外，由具有流动性的东西构成的液体，它们的元素必定是更为光滑与圆润。的确，你若用手抓一把罌粟子，它们会像水一样容易流动，因为它们的小圆颗粒彼此之间并不互相阻碍，而且当罌粟子被打翻时，它们就会像水滴一样迅速往下滑落。最后，所有你看到的瞬息即逝的东西，比如烟雾、云朵和火焰，即便不是完全由光滑和圆润的元素构成，也至少不会受到相互纠结的元素的阻碍，因此它们不必紧密地黏结在一起，而能刺痛身体以及穿透石头^[10]。所以，你能够很容易地认识到：凡是让我们觉得尖锐的东西都是由锋利而不相互纠结的元素构成。但

是，当你看到既是苦涩又是流质的东西，例如海水，你也不必感到诧异。因为作为流质，海水是由光滑而且圆润的元素构成，而且其中混杂着许多粗糙的颗粒会产生痛感，但这些颗粒也并不一定是紧密地勾结在一起。你必须意识到它们虽然粗糙，但却还是圆形的，所以它们能够滑动，同时也能刺痛感官。为了让你进一步明确并相信：粗糙的元素和光滑的元素混合起来，因此产生了海水咸而苦涩的味道。有一种方法可以把这两者分开，正如你所能看到的，甘甜的水是如何各自流进了洼地并滤走咸味——同样的水已经过多次的地下过滤，从而把令人作呕的咸水元素遗留在地表，因为粗糙的元素更易黏在土里。

既然我已经解释过这一点，我将把另外一个事实与之相联系，这个事实是从上面获得其证明的。那就是：这些事物的始基所具有的不同形状的种类是有限的。若不是这样，有些种子必然就会有无限大的形状。^[11]因为在某一种特定的物体〔即原子〕的微小尺度里，个体间在形状上不可能会有太大的差异。譬如说，我们假定原始初体是由三个最小的部分构成，当然你也可以再增加几个部分。当你把一个物体的这些部分或上或下、或左或右地进行摆放的时候，你尽可以尝试了所有的排列会带来整体的形状改变的可能方式。如果你还想改变它的形状，那么新的部分就必须添加上去；如果你想要进一步改变其形状，那么同样，就必须继续增加另外的部分。可见，新颖的形状意味着体积上的增大。因此你不可能相信种子的形状具有的差异性是无限制的，否则你就会迫使一些种子成为无法测量的巨大东西，而这一点我已经指出是无法证明的。

那么，让我告诉你，蛮族人的衣袍、用帖萨利(Thessalian)的贝壳染色成的闪耀的美利波(Meliboea)^[12]紫袍以及一代代孔雀金光夺目的优雅羽衣，它们都终将没落，输给世界上不断涌现的新鲜色彩。没药(myrrh)^[13]的香味和蜂蜜的味道都将受到鄙视；那曾经在琴弦上创造了奇迹的乐曲——天鹅的旋律以及阿波罗的颂歌，也同样地将会消失暗哑，因为更为壮丽辉煌的东西会一样样地不断出现。同样，万物也可能退化变糟，正如我们说它们有可能会越来越好一样，因为反过来看，同样会有比别的东西更加难闻、难听、难看、难吃的东西存在。既然事实并非如此，万物都有其一定的界限，这使得事物总体从其两端^[14]受到限制，所以我们必须承认：物质在形状上的差异性也是有限的。

再者，从酷暑的炎热到冰冷的霜冻之间的路径也是有限度的，而且可以用同样的方式往回度量，因为所有的热、冷以及温，都处于两个极端之间并依次排满整个空间。因此，所产生的事物的差别不会太大，既然它们在两端受到两个点的限制，一边是火焰，另一边是严酷的霜冻。

[2.同一种形状的原子数量无限]

既然我已经解释过这一点，我将把另外一个事实与之相联系，这个事实是从上面获得其证明的：那些具有相同形状的始基在数量上是无限的。的确，既然形状上的差异性是有限的，那么具有相同形状的始基在

数量上就必然是无限的，否则物质的总量就会是有限的，但是我已经证明事实并非如此；我在诗篇中指出，物质的细小颗粒亘古不变地连续从四面八方撞击，从而确保了宇宙间万物的共同存在。

因为尽管你看到有些东西较为稀有，而且它们的繁衍能力也较弱，然而在别的地方、在另外一种气候条件下或是另外一个遥远的国度，那种动物可能就有很多，这样，其数目总量就能被弥补上去了^[15]。正如在四足动物中尤其以具有蛇状的手的大象最为典型^[16]，它们在印度的周边成千上万，筑起了象牙的栅栏，从而没有人能够攻进去。在印度这些动物是如此之众，但我们这里却难得见到。

但是，如果你愿意的话，让我们假定确实有那么一个独特而且惟一的个体，带着一个举世无双的身体出生，在这个世界上再也找不出和它一样的东西。但是，除非它得以孕育和生产的物质总量是无限的，那么它不可能被制造出来，更谈不上生长或是滋养壮大。如果我们更退一步假设能够生成这一个独特物体的颗粒在数量上是有限的，并且在宇宙中到处运动着，那么它们是在哪里、通过什么方式以及凭借什么力量，穿越如此广阔的物质海洋和如此格格不入的混乱世界相遇并结合呢？我认为它们毫无办法相结合。但是，就像在很多的巨轮罹难时，傲慢的海洋习惯于把船的气窗、肋材、帆桁、船头、桅杆以及漂浮着的船桨都扯碎并远远地抛开去，以至于沿着那遥远的海岸线都能看到那些漂浮着的船的碎片，警示人远避那危机四伏的海洋，避开她那些陷阱、狂暴以及欺诈；即便在大海风平浪静并带着那虚伪而又诱惑的微笑的时候，也永远不要信任她^[17]。所以，如果你当真相信某类始基的数量是有限的，那么它们就势必在物质切割分离的浪潮中被冲散，每时每刻都在到处飘荡，从而永远不能相遇并结合在一起，也不能保持着结合体，更谈不上成长壮大。但事实很明白地表明，事物是能产生的，而且产生后又能成长壮大。因此，显然每一种始基的数量都是无限多的，万物正是由此而获得了物质上的供给。

因此，一方面导致死亡的运动并不能统治一切，并永远埋葬万物的存在，另一方面那些产生事物并促成其成长的运动也不能永远地把事物保存着。故而，始基之间的亘古不变的战争的结局总是不确定的；有时生命的力量在此占了上风，有时它又在其他地方被征服。在葬礼的挽歌声中，混杂着的是刚刚落地的婴儿的哭声。任何一个黑夜与白天，任何一个黎明和傍晚，我们都能在婴儿的啼哭声中听到那为死亡和黑色葬礼而放声的痛哭与哀号。

[3.事物由多种原子组成]

在这个问题中还有一点，你需要密封保存并在记忆中珍藏，那就是：我们所熟识的东西其实没有一个是某种单一元素所构成的，任何事物都是由混杂在一起的各种种子构成。而且如果一个事物的能力和本领越多，也就表明它体内的元素的种类和形状就越多。

首先，大地包含着产生泉水的始基，因此泉水不断地涌出，并带着凉意流动着，不知疲倦地补充那深不可测的海洋；大地也包含着产生火的始基，因为在地壳的许多地方都燃烧着烈焰，有时愤怒的伊特纳火山会从地底深处喷发出火焰；她还包含着另外的一些种子，那些种子能为人类孕育出金黄饱满的谷粒与结满硕果的树木；她的种子还能生活于崇山峻岭中的野兽产生河流、绿叶、肥沃的草原。因此，只有大地被称为“神的伟大母亲”，“野兽的母亲”以及人类[身体]的产生者。^[18]

她是古希腊博学的诗人所推崇和歌颂的对象，在描述中她坐在由一对狮子驾驭的四轮宝座上，以此教导着人们：宇宙悬浮在广漠的空气中，大地并不能置放于另一个地面之上的。他们用轭把野兽套在她的车上，因为无论多么野蛮的幼兽，都应当在父母慈爱温柔的照顾下，使兽性得到软化和驯服。而且，他们还在她的头上戴起有角塔的王冠，因为她占据了地形优越的要塞，守护着所有的城邦。时至今日，饰有像这样的神圣母亲像的徽章标记，在许多伟大的城邦中被抬出来游行时，在威严庄重的气氛中依旧受到极大的尊敬。她在不同国度的古老仪式中被称为“伊达山之母”(Idaeon Mother)，而且把富里基亚(Phrygians)的军队配给她作护卫，因为据说谷物最先是在那个地区出现，然后才传遍了世界。他们指派受过宫刑的祭司侍奉她，希望以此来宣告：那些亵渎过神圣母亲的尊严以及对父母不孝的人，是没有资格把后代带到这光明的世间来的。当祭司到来时，绷紧的手鼓、中空的铙钹在掌心的击打下四处轰轰鸣响，号角带着浑浊的回音发出恐怖的奏鸣声，而管笛则吹奏着富里基亚的曲调，激发出他们的热情；他们所持的武器显示出激烈的愤怒，使那些忘恩负义或是心怀不轨的群氓由于女神的威严而感到内心无比恐惧。因此，一旦当她的队伍游经大城市，当她默默地赐福于人类时，他们就会在她行进的道路上撒满银币和铜币，献给她丰富的赠品，而且从她头上撒下雪花般的玫瑰花，遮蔽了这位母亲和她随行队伍。还有一队希腊人称之为“丘勒塔”(Curetes)的武装队伍，每当他们出现在富里基亚的乐队中随着音乐的节奏跳动的时候，他们会见血而喜^[19]，点头摇摆头盔上的羽毛。这使人想起了狄克特山^[20]的丘勒塔，据说，他们曾经在克里特岛隐藏了婴儿朱庇特的哭声，当时他们一群年轻人围着一个男孩子快速地跳着舞，他们身着盔甲，按节奏用青铜撞击着青铜，从而使沙特恩(Saturn)无法把他抓走、吞食并在他母亲的心中种下永恒的伤痛^[21]。正因为如此，他们武装守护着这位母亲；或者，这[武装行列]是要表明女神对他们发布的命令：时刻武装起来、勇气充沛，保卫国土，保护父母并成为他们的骄傲。

但是，上面所述的故事不管说得有多么精彩，与真实的理性还是相距甚远。因为神灵的本性必然决定他们在最为平和的状态下享受不朽的生命，远离凡尘俗事；神灵没有痛苦也没有危险，他们凭借自己的资源就已经极为富足强大，根本就不需要我们。他们既不会由于人们的侍奉而欢心，也不会被激怒。事实上，大地在任何时候都是没有感觉的。她只不过是因为接受了许多事物的始基，才以多种方式把许多事物带到这世界上。如果有人决意要把海洋称为“奈普顿”，把谷物称为“塞里斯”，并

且宁可胡乱使用“巴克斯”^[22]而非那种酒本身的名称的话，那么我们也可以让他称大地为“神灵的母亲”，只要他在现实生活中不用卑鄙的迷信玷污自己的心灵。

因此，在同一个草原上，常常会有羊群、战马以及牛群在一起放牧。它们生活在同一片天空下，并在同一条河流里饮水解渴，但它们彼此却有着各不相同的体形，每个物种都保持着各自祖先的本性，并且仿效着各自的种类把它们沿袭下来。在每种草以及每条河里，物质的差异也是如此之大。

同样，它们中的任何动物都是由骨头、血液、脉络、体温、体液以及肌肉等所构成，这些也都是极为不同的东西，由形状各异的始基所组成。

再者，无论什么东西，只要它能被点着并燃烧起来，那么在它里面即便没有别的，至少存在着这样一些颗粒，使得他们能够燃起火焰、发出光亮、射出火花并在四处分撒灰烬。

然后，如果你对其他东西也以同样的方式来推理，你就会发现在它们内部隐藏了许多事物的种子，而且包含着各不相同的形状。

此外，你看到许多的东西既有气味，又有颜色和味道，首先要提到的是那些众多的祭献品[它们被燃着时总是使神坛烟雾缭绕]；它们势必是由不同形状的元素所构成，因为它们燃烧时产生的恶臭穿透入我们的身体，而颜色却不能。颜色以别的方式、而滋味又以另外一种方式潜入我们的感官。由此可见，它们始基的形状是各不相同的。所以，不同形状的原子的混在一起、结成一团，事物都是由混合的种子所构成的。

更进一步讲，在我的诗句之中，你可以看到许多的元素是为许多的词所共有的，尽管你必须承认字与字之间、句与句之间是彼此不同的，而且是由不同的元素所构成。我不是说在全文中只有少数几个共同的字母，也没有否认两个字不可能由完全相同的元素所构成，而是说，一般而言它们并非全都一样。这也适用于其他情况，尽管许多事物的始基是共同的，但当它们的不同组合却能形成非常不同的整体。所以，我们确实可以说人类、五谷以及茂盛的树木由不同的元素所构成。

[4.原子组成事物的方式不是无穷多]

然而，你千万不要以为所有的元素能以一切的方式结合起来，因为如果这样的话，你将看到众多的怪物在你身边产生。半人半兽的东西会突然冒出来，从人的身体上会长出巨大的树枝，陆地生物的身体器官会长在海洋生物的身上；还有，在那产生万物的土地上，大自然会养育张开血盆大口吐出熊熊火焰的怪兽(Chimaeras)。但是很显然，所有这些事情没有一件发生过。我们看到，所有的事物都是由固定的母亲和固定的种子孕育而来的，而且它们能够在成长的过程中保持着各自的类型。这必定是按照一定的规律在发生的，因为每样食物被吃下后，与身体合宜的

颗粒就会散布于身体的各个部分，并且在那儿组合起来产生适当的运动。但是相反，我们看到异质的元素被自然抛弃出来，而且，许多无形的东西由于击打而从身体逃离逸散，这些元素不能与身体的任何部分结合，也不能在体内感知和模仿生命性运动。

但是，不要认为这些法则只对生物才有束缚力，事实上它们区别着一切事物。正如所有被创造出来的东西本质上相互不同一样，它们的始基也必定是形状各异的。我并不是说为数极少的始基具有相同的形状，而是说一般而言它们互不相同。进一步来说，既然种子各不相同，那么它们之间的也势必有着不同的间隔、通道、联结、重量、撞击、相会以及运动。所有这些差异不仅把生物相区分开，而且使大地与海洋相分离，使天空与大地相隔开。

现在，请记住我的话(这些话是通过我甜蜜的劳作而得出的)，以免你想当然地认为那些在你眼前白色闪亮的物体就是由白色的始基所构成，或是那些黑色的物体出自于黑色的始基，再或是相信物体显示出别的颜色的原因是构成该物体的始基浸染了该种颜色^[23]。事实上，物质元素丝毫不具有任何颜色，既谈不上与物体同色，也谈不上不同色。但是，如果你认为心灵无法把它自己投射到元素的本性上^[24]，那么你就犯了大错。因为既然有些人生来盲目，从未见到过光明，但依然能够通过触觉来辨认事物——尽管从他们出生之日起就没有把颜色与这些东西联系起来思考，所以，你可以确信，我们的心灵也同样能对那些毫无色彩的物体形成概念^[25]。再说，我们在漆黑一片的状态下触摸到东西时，我们也不会感到那些东西有任何颜色。

[四、原子没有宏观事物的特性]

[1.原子没有颜色、冷热]

既然我们已经证明了这一点，那么接下来我就要解释：物质的原始初体不具有任何颜色。所有的颜色都能完全改变，而改变了颜色的物体，自身也就改变了。但是，构成物体的始基在任何情况下都不会改变的，因为某些不可变化的东西必然存在，以免使万物都归为虚无。因为无论何物，当它的变化超越了自身的界限，那就意味着原先的物体的死亡。因此千万不要让物体的种子浸染颜色，否则你会发现所有的事物都归为虚无。

另外，始基无需具有颜色属性，只要它们彼此的形状各不相同，就可以获得所有的颜色^[26]。这是因为物体颜色主要取决于：它所具有的种子是以什么姿势和别的什么种子相结合，以及它们相互间给予和接受什么样的运动。这样，你就可以很容易解释清楚刚刚还是黑色的东西能够突然变得晶亮雪白，就像当狂风在海面上卷起巨浪的时候，大海就变得波光粼粼白浪滔滔。因为你可以说，我们经常看到的黑色的东西，当它的物质被搅乱混淆，其始基的排列顺序也被改变，并且给它增加或减少某些部分的时候，它立刻就会变得亮白。但是如果深邃蔚蓝的海洋表面是由蓝色的种子所构成，那么不管怎样它都无法变白，因为无论你怎么摇晃蓝色的种子，它们也无法变成闪亮雪白的颜色。或许，海洋那种统一的纯白色是由多种颜色的种子混合而成的，正如许多形状各异的小方块常常可以组装成一个整齐的立方体那样。但是那么一来，我们就能在这种立方体中看到它所包含的各不相同的形体，同样，我们也应当能在海洋的表面或是任何别的单纯统一的光亮中觉察到各种不同的颜色。^[27]此外，那些不同形状的小块形体并不会阻碍整个物体在外观上成为一个整齐的立方体，但是物体的不同颜色却能阻碍物体拥有一种单一的颜色。

进一步说，即使承认白色的东西不是由白色的东西构成，黑色的东西也不是由黑色的东西构成，而都是由多种颜色的东西所造成的，那么，引导并吸引我们把颜色归给事物的始基的推理也就彻底地破灭了。事实是：白色的事物更容易从无色的而不是从黑色的或是别的相对立或冲突的颜色产生。

另外，既然没有光线就没有颜色，而且事物的始基无法进入到光天化日之下，你就可以确信它们并不具有颜色。因为在一片漆黑之中还能存在什么颜色呢？颜色会被光线改变，其色泽会根据光线直接或是倾斜的照射角度而变化。因此，当鸽子的羽毛在阳光的照耀下时，围绕其颈部四周的绒毛有时会红得像石榴石。如果换个角度看，它就变成了混杂着蓝色的宝石绿了。还有，在充足阳光的照耀下，孔雀的尾翼颜色也会

随着它的转动而改变色泽。既然这些颜色是由于光线的某种冲击而造成，那么显然，如果没有这种冲击颜色也就无法产生了。

既然当眼睛的瞳孔受到某种冲击时就看到了白色，而当受到别的冲击时就看到黑色或是别的颜色；既然当人们用触觉感知事物的时候，事物的颜色无关重要，最为重要的是事物的形状，那么你就可以确定，事物的始基是无需具有颜色的，它们只是以不同的形状使人产生各种触觉。

另外，既然每种固定的形状并不具有其特定的颜色，而且在任何一种色彩中都可能存在始基的各种组合，那么为何这些形状的始基所构成的事物并非同样也染上各种事物的颜色呢？因为果真如此，那么在天空飞翔的乌鸦就经常能从白色的羽翼上撒下一片白色的光辉，天鹅也会由于黑色的种子成了黑色的，或是变成任何一种其他颜色或混杂的色彩。

还有，任何一样东西越是被撕裂得粉碎，它的颜色也就越为迅速地变淡直至消失。正如当紫色的毛织品被拆解成线时，原本极其鲜亮的紫色和猩红色完全被毁掉。你可以从中得出结论：事物的小碎片在它们散开成为种子之前早就把颜色驱散了。

最后，你承认有些物体是不发出声音或气味的，你因此认为并非所有的事物都产生声音和气味。所以，既然我们不能用双眼觉察一切的事物，那么你就应该相信有些东西不具有颜色，就像它们没有气味和声音一样；而且，具有智慧的心灵能够识别这些东西，正如它能识别缺少另外性质的东西一样。

不过，你可别以为始基只是不具有颜色而已，它们也完全没有温暖、寒冷和炎热；它们在缺乏声音与水分的贫瘠之地运动着，也决不能从它们自身散发出任何气味。就像你要着手制作茱萸和没药的温和酊剂或者是香醇的甘松花时，你首先要找的是那种绝对没有一丝气息的橄榄油，使它不带有半点辛辣的气味，从而不会破坏那和它混合在一起被煮沸的物质。也正因为如此，事物的始基在构成一事物时，由于它们并不能从自身散发出什么，所以并不给物体提供气味或是声音，同样也不供以味道、寒冷、热气、温暖等等。既然所有这些^[28]的本性都是终究会死亡的——柔软的身体因为容易弯曲而死，易碎的事物因为脆弱而死，稀薄的东西因为多孔而死——所以，如果我们想要为这世界奠定一个万物总体得以存在的不朽基础，事物的始基就必须与所有这些都分开，否则你会发现万物会化为乌有。

[2.原子没有心理活动]

现在你必须承认：凡是我们所看到的有感觉的事物都是由没有感觉的始基所构成的。我们所看到的明显事实并不反驳这一点，也不与此矛盾，而是亲自带领我们，迫使我们去相信我所说的：生物是由没有感觉的原始初体所生成的。比如，当土地因为淫雨浸泡而腐败时，你可以看到活的虫蛆从恶臭的粪便中爬出来^[29]。此外你还能看到一切事物以同样的

方式发生变化。河流、树叶、肥沃的牧草变为了肥硕的牲畜，而牲畜又为人类身体的构成提供了物质，同时人的身体也为野兽增强了力量，为猛禽壮大了身躯。因此，大自然把所有的食物变成了生物体，然后又使之产生动物的各种各样的感觉，其方式正如她把干柴点燃并使之燃起熊熊烈火。现在你应该明白，最为重要的是万物的始基是以什么顺序排列的，它们是与别的什么始基混合在一起产生并接受运动的！

进一步来说，是什么触动了你的心灵，鼓动并强迫着你表述相异的感觉，并禁止你相信有感觉的东西是从没有感觉的始基中产生出来的？很显然，石头、柴枝和泥土混合在一起是不能产生有生命的感觉的。但是在这件事上，你要记住我从未说过感觉能够毫无例外地从所有能产生感觉的物质中制造出来。最为重要的是：首先，构成具有感觉的事物的元素颗粒的细微程度如何？其次，它们具有什么样的形状？最后，它们是怎样运动、排列以及其位置如何？我们确实无法观察到柴枝和土块内部的这些情况，但是当这些东西被雨水淋湿而腐烂之后，许多小虫蛆就会从中长出。这是因为物质始基的原先安排顺序在新的情况的作用下被改变，从而形成了必然会产生生活的东西的新组合方式。

再者，如果认为有感觉的东西能够从有感觉的元素中创造出来，而那些有感觉的元素通常又是通过别的有感觉的元素获得自己的感觉的，那么就会使种子过于柔软从而不免一死。因为一切感觉都是与肌肉和血管紧密相关，而这些东西明显很柔软，所以都是由有死的物质所聚合而成的。

然而，就算是假定这样的物质〔种子〕能够不朽地永存，那么它们也必然或是作为一个部分具有感觉，或是作为整个动物那样感觉。但是作为部分是不具有独立感觉的，因为身体里的所有局部感觉都是与其他部分紧密相连的。单独一只手或是我们躯体的任何一个分离开来的部分，都无法维持感觉的功能。这样就只剩下一种可能性：它们必须类似于生物的整体。它们必须以我们具有感觉的同样方式具有感觉，从而才有可能和我们一道感受到各处的生命性感觉。那么，既然它们也不过是生物，而生物就是有死的事物，它们怎么还能被称作“万物的始基”并避开死亡之路呢？而且，即便假设它们是不朽的，那么通过交汇和结合，它们也无法产生什么新的东西，结果还是原来的那一群“生物”，正如人、牲畜以及野兽如果混合在一起，并不能产生出什么新东西一样。要么，它们或许失去自身的原先感觉而获得了新的感觉？但是，那么一来，又何必赋予它们已经失去的感觉呢？另外，让我们再提一下前面的例子，既然我们看到鸟类的蛋孵成了活生生的小鸟，土地在被雨水所浸湿腐烂后会涌出成群的虫蛆，那么就可以确信：一切感觉都可以从没有感觉的东西中衍生而出。

但是，如果有人说感觉在一切情况下都能从没有感觉的东西产生出来，只要借助于某种变化过程或者是某种类似于诞生的过程^[30]，那么只要向他说明以下这点，他就能完全明白了。那就是，除非始基以某种方式相结合，不然就不会有什么诞生过程；如果没有〔始基的〕结合，那就

不会有任何变化。

首先，在生物体还没有完全成型之前，任何的物体内部都不存在感觉，因为物质确实是分散在空气、河流、大地以及一切从大地上孕育出来的东西里，到那时为止还没有聚集起来，还没有以适当的方式结合形成生命性运动，这些运动激发起那无微不至的感觉保护每一个生命体。

另外，任何一个生物体如果遭到一种超越其本性所能忍受的击打，都会突然被打趴下，进而身体和心智的所有感觉都会错乱。因为构成生物体的始基排列被破坏，生命性运动也彻底地受到了阻碍，直到震动遍布全身，从身体中解开了那维系生命的灵魂之结，并把灵魂从所有的表皮毛孔抛散到四周空中。除了使所有组成部分在击打下解体之外，我们还能想出那一打击产生什么作用呢？当然，也会有这样的情况，受到的击打并不是非常猛烈，余存的生命性运动常常能够战胜它并使打击所带来的巨大骚动平静下来，然后把各部分招回原先惯常的轨道，从而摆脱已经开始笼罩全身的死亡阴影，并再一次点燃那几乎消失的感觉。因为，此外还有什么方式能够把生物从死亡的边界拉回，并且再一次把心智能力收集起来，而不是奔向他们几乎已经迫近的终点并消失殆尽？

另外，既然当身体的血肉和肢体受到外力的攻击时，物质在体内各自隐秘的位置颤抖着，就能体验到疼痛的滋味；而当它们回归到原先位置后，随之而来的是舒缓的愉悦感，你由此可以确信，事物的始基是不受任何疼痛的攻击的，从它们自身也无法取得快乐的感觉，因为它们不是由任何元素体所合成，故而就不会为运动中的变故而焦虑，也不会为享受到那给予生命的喜悦。因此，它们必定不具有任何的感觉。

再者，如果为了使所有生物有感觉能力就必须真的把感觉赋予原子，那么构成并产生人类所固有的特性的元素又会是怎样的？毫无疑问，它们会捧腹大笑，甚至于笑破肚皮，它们也会泪流满面，并且还会智慧地就世界万物的构成问题大发演讲，甚至还来研究它们自身是由什么始基构成的。既然它们与整个人相类似，那么它们也就必然由别的元素所构成，后者又由其他元素构成，如此类推下去，以至于你不敢在任何一处停留，因为我会紧随着你直至你承认——所有你认为会说话、会大笑、会表现得智慧的种子，都是由别的这样的种子所构成。但是，如果我们看出所有这一切是多么的荒唐不经，如果大笑的人不必由大笑的元素所构成，如果智慧并能用博学的话语，论述道理的人不是由智慧和雄辩的种子所构成，那么，我们所见到的能感觉的所有东西为何就不能由完全没有感觉的种子所构成呢？

[五、世界数量无限，有生有灭]

最后，我们都是产生于天上的种子，万物共享一个父亲。那养育万物的大地母亲从他那里获得了滋润的雨露，然后就孕育出大量金灿灿的谷物、枝繁叶茂的树木以及世代繁衍的人类与野兽。她还为它们提供大量的食物，从而滋养健壮了它们的身体，使它们过着甜蜜快乐的生活并且繁衍后代、延续种族。因而，她当之无愧地获得了“万物母亲”的称号。凡是从大地孕育而来的，都会再次回归大地；那些从天空边缘降落下来的物质也终将回归，为天界所重新接受。死亡并没有完全地破坏物质，以致把物体的始基彻底毁灭殆尽，而只是使始基的结合体解散。从而它们能与别的元素重新结合，这样的结果是所有的物体都改变了形状、更改了颜色、获得了感觉，然后在某个瞬间又再一次失去它们。所以你可以意识到：真正重要的乃是同样的始基与别的什么始基，以什么方式结合在一起，它们互相之间给予和获得什么样的运动；你也不要相信，那些我们所看到的漂浮于物体表面的、生灭不定的东西^[31]能够永远常驻于始基。再者，在我自己的诗句里边，最为重要的是：一种元素是与什么别的元素结合的，不同的元素是按照什么顺序安置的，因为同样的字母可以表示天空、海洋、大地、河流、太阳，也可以表示谷物、树木和生物，所以它们即便不是全部也至少是大部分相同，但是它们位置的不同所带来的区别是非常巨大的。同样，对于实际事物来说，当物质的结合方式或是当它的运动、次序、位置、形状发生变化的时候，该事物势必也会同样地起变化。

现在，我请你倾听以下重要的推理，因为一个崭新的真理正努力地要进入你的耳朵，世界的一个新的面貌正逐步显现。但是没有什么新事物在它出现之初就被轻易地接受；也没有什么东西，无论多么伟大和神奇，人们对它们的疑惑不是逐渐地减少的。请先抬头仰望那清爽纯净的天空，遥想一下它所包含的一切东西——那游转的星群、月亮以及耀眼的太阳所发射出的明亮光辉。如果这一切都是现在才第一次为人类所发现，如果它们不曾有任何征兆地突然出现在人们面前，那么你还说出什么事物能比这些更令人感到惊奇，还有什么人们事先所不敢相信的？我认为没有。这个景象确实会太奇妙无比了。然而，现在大家都已经对此熟视无睹，谁都不屑于抬头望望那明亮的苍穹。所以，你不要仅凭事物的新奇而感到惊慌失措，失去理智，而应该用敏锐的判断力进行仔细的考虑。如果它看来是真理，那么你就承认被征服；如果是个谬误，那你就奋起与之战斗。因为，既然在这个世界的壁垒之外的空间的总量是无限的，我们的心灵就试图理解那远处的事物——心智总是渴望着能遥望它们，心灵的影像^[32]也朝着那里自由飞去。

首先，在我们周遭的所有方向，在两边以及上方和下方，整个宇宙都是没有止境的，这一点我已经证明，也与真理自身的大声地疾呼和深

不可测的自然所清晰地显露的情况不谋而合。既然空间朝着各个方向无限地延伸，而且那数不清的种子以各种方式在无底的宇宙游荡飞翔，并维持着那永恒不间断的运动，我们就决不能认为只有这个大地与天空被创造出来，独一无二地存在着，而那些在这之外的种子却什么也无法构成^[33]。尤其是，我们这个世界也是由自然构建而成的。构成事物的各种种子时而相互碰撞，以各种方式撞击在一起，毫无方向、毫无目的，最终某些种子突然被抛在一起，结合起来，于是成为各种巨大事物如大地、海洋、天空和世代繁衍的生物的基础。因此，我再一次强调：必须承认，在别的地方也同样会有物质的聚集，就像被苍穹贪婪地拥抱着的我们这个世界一样。

此外，当大量的物质就绪待命，而且空间也垂手可得，也没有什么东西或是什么原因来阻碍的时候，事物无疑就会产生并完成构建。而且，如果在这个时候，种子的数量是如此的巨大，以至于用尽生存的时间都无法数尽；而且如果存在着相同的力量和本性，能以相同的方式把种子抛聚在某一位置，就像在我们这个世界中，种子被抛在一起那样，那么，你就必须承认：在别的地方存在着其他的世界、不同的人种和世代繁衍的野兽。

此外，在整个宇宙中，没有一样东西在其物种中是独一无二地产生并单独生长的。任何东西都是某一种类的一员，在这个种类中还有许多其他的个体。首先，让我们把注意力转向动物，你会发现生活在崇山峻岭中的野兽是这样的，具有两性的人类是这样的，还有那静默地长着鳞的鱼类和所有的飞禽也是这样的。因此，按照同样的道理，你必须承认：天空、大地、太阳、月亮、海洋以及所有其他的一切存在，都不会是独一无二的，而是有着无限多的数量。既然它们面临的是同样的至深生命限度，它们也都有一个必然会毁灭的身体，正如我们这里大地上任何一种具有众多的成员的生物一样。

如果你坚信这些信念，那么自然就立即从狂傲的主人那里解放出来，获得了自由。她不再需要神灵的帮助，能够按照她自己的意愿独立自主地做事情。因为，有神灵那圣洁的心灵为证(那些神灵在安静的平和中过着无忧的岁月和平静的生活)：有谁强大到能够统治那广大无边的宇宙，用手执住并控制那巨大到不可测量的缰绳？有谁能让所有的天体同时转动起来，并且以天火温暖这丰产富饶的大地？有谁能随时出现在任何地方，用云层遮挡阳光带来黑暗，用雷声震撼宁静的天空，然后发射出闪电，并且常常会击毁自己的神庙？尔后，还退向荒野，在狂怒中大放雷电霹雳——那些霹雳时常放过了罪恶的人，却杀死了无辜的或本不该死的人？

自从这个世界形成以来，从海洋、大地最初诞生以及太阳初升之日起，已经有许多的物体从外面添加进来，大量的种子从四周补充过来，它们是在大地宇宙在颠簸摇荡中带来的。因为有了这些种子，海洋和陆地能够得以扩张，天之屋宇的覆盖范围也更为广阔，并使得苍穹更高地远离大地，从而空气也能高高地升上去。因为所有的物体都是由于从各

处而来的撞击而被散布在外，然后又回归到它们的同类之中，所以流质复归为流质，土地依靠土壤元素得以增加，火焰燃出新的火种，空气产出新的空气。这个过程一直延续，直到大自然——这个万物的创造者——把万物带到它们生长的终结点，比如当流进动脉的东西已经少于流失出来的东西时。对于所有的生物来说，生命到了这个时候就不得不画上一个休止符了；在这个时候，自然以她的力量终止了生物的生长。因为，但凡你所看到的正在快快乐乐地增长并逐渐朝着壮年攀登的生物，它们吸收入体内的物质总是要比排泄出来的更加多，只要食物能容易被血管所吸收，而且只要物体的组织不至于过于疏松而流失太多，使得消耗超过了摄入。我们当然承认，有许多物质从物体身上流失；但是在到达这些生物体生长的顶峰之前，还是会有更多的物质不断地进入体内。在这之后，岁月逐渐磨损了它们的力量以及壮年时精力，使之衰败下去。的确，当生长停止的时候，越是体态庞大的生物，就越会向四面八方散发出物质颗粒，使之从它的身体遣散出去。食物也不容易进入到它所有的血管里，而且与它所抛弃的巨大的放散物相比，食物远远不足以弥补那些所失去的物质的量。因此，完全有理由相信万物皆有一死，当它们由于物质的流失而变得消瘦，而且被外来的击打所彻底打败时，食物终究无法抵抗垂暮之年。同样，也没有什么事物在与外力不断搏斗的过程中，能够不被破坏并不为致命的打击所征服。

所以，再强大的国度的城墙，也将受到从四面八方而来的风暴的侵袭，终归会被摧毁崩塌成为断壁残垣。由于必须通过食物的补给才能维护物体的完整性，所以是食物维持着一切生物的存在，但是在这种情况下就毫无用处：如果血管已经不能保留足够的养料，自然也不再能够提供足够多的食物。即便是现在，生命的力量也确实已经破损，而且大地也已经变得贫瘠，以至于只能产出少许细小的生命体。而就是她，曾经创造了所有的物种，并且孕育出了野兽巨大的身躯。^[34]我并不认为动物是从高天之上放下的一根金绳上走到地上的，它们也不是大海或是那冲击岩石的海浪所孕育出来的^[35]，是大地生育了他们，而且现在还供给他们生长所需的食物。另外，她独自地就为人类创造了最初的金灿灿的谷物以及产量丰富的葡萄园，也正是她独自就产出了甜蜜的水果和肥沃的草地，而它们现在即便在我们辛勤劳作的帮助下，也已经几乎不能再茁壮成长了。我们累垮了牲畜，耗尽了农夫的力气，我们磨损了铁犁，但是我们从土地上得到的收获却很少。它们的出产是如此的吝啬，它们带给我们的劳作强度是如此沉重。现如今，那年长的农夫摇着头，不停地叹息着他所付出的劳动一无所获，而且把现在这个时代与过去作比较，赞美着父辈们的好运。还有那退化贫瘠的葡萄园的种植者，悲伤地责骂着季节的轮转，喋喋不休地抱怨着这个时代，而且嘟囔着说在那原先的世界里，人们的心里都充满着虔诚，并且依靠一块小小的田地就能使生活过得简单舒心了，尽管原先每个人所拥有的份地比现在要小很多。但是，那老农夫却不明白，万物都会逐渐衰退，由于岁月流逝造成的损耗而走向毁灭的暗礁。

[1]这一力量指驱走恐惧和忧虑的力量。

[2]只有在运动、大小和形状上相互和谐的原子，才能结合起来。

[3]此处在有意比拟。

[4]这是反对德谟克里特的观点。

[5]此处原文有缺失。

[6]原子的“偏斜”既可以解释笔直下降的众原子如何相撞结合和形成万物，又可以解释“自由意志”，所以是伊壁鸠鲁体系中的重要一环，但是在伊壁鸠鲁现存著作中不见提到。后人如西塞罗、普鲁塔克等都提到过；卢克来修这里的叙述是最为完整的。

[7]这里指的是用一种透明的兽角来作灯罩的灯笼，一般用于下雨的夜晚，能挡住雨水。

[8]此处的“原始初体”(primordia)似乎不可能是指原子，而是指橄榄油的“元素”。因为如果指原子，那么在流经滤器之后，它不能够很快地又成为橄榄油。而且原子极小，滤油的通道不应当会阻滞油原子的通过。可能“原始初体”在此指原子团或分子。

[9]卢克来修认为，听觉与视觉和气味一样，由于对象释放出的许多种子到达我们的相应感官而产生。

[10]烟会刺激眼睛使之留泪；火焰能够把石头烧红并使之粉碎。

[11]德谟克里特就认为原子可以具有无数种形状，伊壁鸠鲁派反对此种观点，认为这会导致如存在着“硕大原子”的荒谬结论。

[12]这是帖萨利(Thessaly)岸边的一个城镇，那里的人用一种贝壳制造染料。

[13]没药树的树脂胶，是一种药材。

[14]“两端”，即好与坏两个极端。

[15]这是伊壁鸠鲁派的一个观点：事物的总体是平衡的。

[16]“蛇状的手”指象的鼻子，因为大象在罗马罕见，所以对其形状会有这种描述。

[17]古代作家经常提到大海的不可信赖性。

[18]对于诸神伟大的母亲(Magna Mater)西拜尔(Cybele)的崇拜是大约公元前205—204年从富里基亚(Phrygia)传入罗马的。她由宦官祭司科洛班特(Corybantes)护送。对于西拜尔的崇拜往往和对于大地女神瑞亚(Rhea)的崇拜搞混；而科洛班特也与克利特岛的祭司(Curetes)混为一谈。富里基亚和克利特岛都有一座伊达山(Mt. Ida)更加重了这一混乱。

[19]在祭祀礼仪中丘勒塔Curetes用刀割自己。

[20]狄克特(Dicte)是克里特岛的一个山峰。

[21]朱庇特(Jupiter)的母亲瑞亚(Rhea)把他藏在克里特岛狄克特山的一个山洞里以躲避他父亲沙特恩(Saturn)的追杀，后者知道自己注定要被自己的一个孩子所推翻。

[22]奈普顿(Neptune)为海神，塞里斯(Ceres)为谷神，巴克斯(Bacchus)为酒神。

[23]伊壁鸠鲁认为原子具有形状、尺寸以及重量等特性，但此外再也没有其他特性；而

且他认为物体的颜色是由于原子位置的改变而改变的。

[24]这里提到的是伊壁鸠鲁的一个观点，他认为心灵是一堆灵魂原子的聚合，它能够把注意力集中在一个意象或观念上，然后理解并创造出一个新的概念。

[25]卢克来修用盲人的例子来说明，心灵能用“投射”的行为来把握概念，即“见到”无色的原子，并提示说我们应该把原子想象成某些可触到但不可见到的东西。

[26]尽管原子是无色的，它们形状以及结合方式的不同就足以导致物体颜色的不同。

[27]卢克来修也不同意“多种颜色的原子混合出一色”的阿那克萨戈拉式解释。

[28]“这些”指的是气味、声音等。

[29]某些古代哲学家，包括亚里士多德，认为某种植物和动物能够自发地产生并生长，例如虫蛆从腐化的粪便里长出。这个理论直至19世纪才最终被巴士德(Pasteur)所推翻。

[30]卢克来修此处或许在反驳斯多亚派的理论。卢克来修的推理是:改变或诞生都意味着原子组合体的存在。如果没有原子组合体，感觉是不可能发生的。

[31]卢克来修指的是“第二性质”，尤其是颜色(严格说来，“第二性质”之类是洛克以来哲学家的术语，伊壁鸠鲁、卢克来修等古代人并没有使用)。

[32]指心灵把自己投射到意象上面以形成概念的那种力量。

[33]按照伊壁鸠鲁主义者的理论，世界的数量是无限的。

[34]卢克来修解释说:大地母亲在她年轻的岁月里，不仅孕育了植物，而且还生产了各种飞禽和动物。但是，后来她像妇女一样，生育能力变得衰竭，故而现在只能产出一些蠕虫之类的微小生命体。

[35]在荷马的《伊利亚特》8.19，宙斯说，即使诸神从天上悬下一条金制的绳索，他们也无法把他拉下来。斯多亚派以寓言的方式解释这一段话，认为它指地上的生命来自天界。卢克来修是否认动物来自天界的说法的。

第三卷 [灵魂的本性]

[一、序诗]

哦，你是第一个在深深的黑暗之中，高高举起如此明亮的火炬照亮生命的幸福之乡的人。哦，你是希腊人的荣耀^[1]，我将跟随你，循着你留下的脚印迈出坚定的步伐。我不是梦想成为你的对手，而是出自对你的敬爱而以你为榜样，模仿你和再现你。燕子怎么会去和天鹅试比高低，四肢站立不稳的小山羊如何能在奔跑中发挥出健壮的骏马那样的充沛精力呢？你是我们的父亲，是真理的发现者；杰出的人啊，从你的不朽篇章中，你给我们提供了慈父般的伟大箴言。蜜蜂在森林空地的花丛中贪婪地采蜜，同样，我们也以你那金子般的话为食，你的金玉良言配享永恒的生命。你的推理一开始宣告你的神圣心灵所揭示的万物本性，我们心中的恐惧就立刻烟消云散，世界之墙也为之而开，我看到了这整个虚空中发生的诸般事情：在我面前，出现了庄严肃穆的诸神，还有他们那安宁祥和的居所。在那里没有狂风刮过，没有乌云撒雨，严寒霜冻凝结的白茫茫大雪也不能损害它半分；相反，这里总是万里无云，天空眉开眼笑，遍洒光辉，庇护着一切。而且，大自然给诸神提供各种各样的东西，任何时候都不会有什么东西来扰乱他们平和的心境。反之，在我们那儿都看不到所谓“亚基龙”的地方，尽管大地丝毫不妨碍我们一清二楚地看见脚下的广大虚空中发生的所有事情。在这一切的面前，我突然被一种神圣的喜悦感所俘获，全身颤抖，因为大自然由于你的力量而被如此明朗地展开，毫无遮掩。^[2]

既然我已经阐明了万物的始基是何种东西，它们如何由于各种永恒的运动而做出各种各样形态的飞行，以及万物如何能由此而产生出来，接下来，我要在我的诗句中清楚地解释心灵和灵魂的本性^[3]，并驱逐人们对于亚基龙的恐惧，因为它从最深处威胁着人们的生活，使一切都被死亡的黑森森的颜色所污染，使人无法享受到任何纯净而明朗的欢乐。不错，人们往往宣称，疾病和邪恶的一生比死亡的无底深渊更可怕，而且他们知道灵魂的本性是血液甚或空气（这全看他们的一时奇想怎么说），并且，他们也不需要我们的理智。然而下面所说的将向你表明，这些人的言论与其说是建立在事实的基础上，不如说是吹牛浮夸图虚名。就是这些人，一旦被驱逐出国，从人们的视野里被远远赶走，背负着耻辱的指控，遭受种种苦难，却还活着。这帮可怜的家伙无论到了哪里，首先做的事就是祭祀祖先；他们宰杀黑牛，将祭物献给死去的鬼魂；他们在艰难困苦的日子里尤其一心热切地崇拜迷信。所以，在危险和困境中最容易考察一个人，在逆境中最容易分辨出一个人的本来面目。因为只有在那个时候，从他们的内心才会吐出真心话。面具被撕去，而留下的

是真相。

还有，对物利的贪婪和对出人头地的盲目渴望驱使可怜的人们践踏法律的限制，夜以继日地阴谋勾结犯罪，辛苦钻营，企图爬上权力的顶峰。这些生命中的病态也全然是被对死亡的恐惧所推动的，因为常人一般觉得丧失名誉和贫穷匮乏与生命之甜蜜与安定感相去最远，好像已经来到死亡门前了。人们被虚假的恐惧所追赶，企图从死亡之门远远逃开，躲得越远越好，于是他们通过血腥屠杀同胞来贪婪地聚敛财富，谋杀不断；他们对着同胞的惨死残忍地放声大笑，他们憎恨并害怕亲友对自己的热情款待^[4]。

由于同样的恐惧，他们还常常被嫉妒弄得日益憔悴，因为某人在他们眼前身披权力的盛装，在华丽的游行队伍中成为众目所向的焦点，而他们却在一边自怨自艾，为自己陷于黑暗和困境之中而悲叹。还有些人为了追求立碑塑像和芳名永传而送了命。这常常走到极端，结果人由于恐惧死亡而陷入对于生命和光明的憎恨，以至于带着悲伤痛苦的心情设计了自己的死亡，而不知道这种恐惧感才是他们的牵挂和忧虑的源泉：它引诱一个人去破坏荣誉，引诱另一个人去破坏友谊的纽带；总之，它诱使人们践踏了一切自然情感。长久以来，就常常有人为了躲避亚基龙之地而不惜背叛自己的祖国和亲爱的父母。就像孩子们在漆黑的夜里对每一样东西都畏惧和发抖一样，我们在光天化日之下有时也害怕一些东西，它们并不比孩子们在黑夜中害怕即将发生的事情更可怕。因此，这种恐惧和心灵的黑幕必须被清除，不是被太阳的光线，也不是被白日的光明所驱散，而是要用自然的本来面目和法则来将它们驱散。

[二、灵魂的本性]

[1.灵魂是十分精细的物体]

首先我要说，我们通常称作“智力”(the intelligence)的心灵担负着指导和控制生命的功能，它是人的一个部分，正如手、脚和眼睛是整个生物体的一部分一样。

[然而，有些哲学家却认为] 心灵的感知并不存在于人身上的某个确定的部位中，而是身体的一种生命状态，希腊人称之为“和谐”^[5]。这样的智力虽然并不存在于人身上的任何部位，却使我们能具有感知地活着；正如我们常说身体是很健康的，然而这一“健康”却并不是健康者身上的某个部分。这样，他们就不把心灵的感知置于任何一个固定的部位；而这一点在我看来是完全错了。因为的确，我们眼前这个显而易见的躯体经常会生病，虽然我们在其他不可见的部位仍然感到快乐；而且反之亦然，一个在心灵上愁苦的人可能在身体上却很快乐，正如病人的脚很痛的时候，头部却可能毫无痛楚一样。还有，当整个躯体已经进入了柔和的梦乡，身体也沉沉地舒展开，毫无感觉时，我们体内却仍然有某种东西以多种方式处于兴奋状态，并让所有欢乐的波动和心中的忧虑沉浸其中，而这些欢乐和忧虑都是些虚幻之物而已。

其次，你要明白灵魂也位于体内，而且并非是“和谐”在使身体进行感觉。因为首先，当身体的很大一部分失去时，生命常常还能保留在我们体内；然而，当少许热的微粒消散在体外，并且气也被逐出口腔时，这同一个生命却立刻就将抛弃血管，离开骨骼。所以，由此你就能明白，并非所有的微粒都具有相同的功能，都能同等地支撑着生命，而是只有那些风和热气的种子才能确保生命在我们体内逗留——因而在我们体内存在着热气 and 生命性的风，它们在死亡之际将抛弃我们的躯体。

所以，既然我们已经发现心灵和灵魂的本性在某种程度上是人[体]的一部分，那就应把“和谐”退还给音乐家吧。这个名称是从高高的希里康山上带给音乐家们的^[6]；或许，音乐家们从别的地方借用了它，用以称呼当时还无以名之的某个东西。无论如何，让他们去保留它，而你现在还是来听听我还要说些什么吧。

下面我要说的是，心灵和灵魂紧密联结在一起并组成了一种共同的本性；但是我们所说的“首脑”也就是统治着整个身体的东西，则是我们称之为心灵(mind)和智力(intelligence)的理性(understanding)。它位于我们胸膛的中央地带；因为这个地方才会感觉到恐惧和害怕，也能感觉到欢乐和愉悦，所以这里就是智力和心灵所在之处。灵魂的其他部分遍布于全身，遵循心灵的命令，接受智力的意愿和动作而动。心灵本身有它自己的感觉和欢乐，即使并没有什么东西在影响它或整个身体。正如当我

们的头或眼睛受伤而感到疼痛时，我们的整个身体却并不全都为痛苦所折磨；同样，当遍布在四肢和全身的灵魂并未受到任何新的感觉所激发时，心灵有时也会独自受伤或享受欢乐的刺激。但当智力受到更为强烈的恐惧感的震动时，我们就会看到那遍布全身的整个灵魂都在体验着这同一种感觉，手心出汗、脸色苍白等迹象就会相继出现在全身，还有说话发颤、声音逐渐嘶哑，眼前一片昏黑，耳边一阵轰鸣，四肢发软。总而言之，我们经常看到一个人因为内心极度恐惧而晕倒在地。所以，每个人都可以从中轻易地认识到，灵魂和心灵紧密联结；当灵魂受到心灵的力量沉重打击时，它将迅速冲向身体并向它发起猛攻。

这同一个推理也教导我们，心灵和灵魂从本质上说乃是物体〔身体〕性的东西，因为既然我们看到它能驱使四肢，将身体从睡梦中唤醒，并能改变人的神情，指引和控制整个人，我们还看到所有这些事情都必须通过接触才能发生，而如果没有物体就不会有接触，那么，我们还不应该承认心灵和灵魂有一个物体的本性吗？另外，你也能感知到，心灵和身体一同受苦，一同体验情感。如果某个人被武器恶毒地击中，他的骨肉被深深地切开，但没能置他于死地，他将仍然会感到一阵昏厥般的狂喜，随后沉闷地跌倒在地；躺倒在地后他的心灵仍然会有一股骚动，有时候还会生出一种想要站起来的犹豫愿望。因此，心灵的本性必定是物体性的，既然它能遭到物体性的武器的打击。

现在，我将继续向你解释，心灵是哪一种物质，它又是如何构成的。首先，我要说，它是非常精致的，并由非常细小的微粒构成。这确实是如此，你只要思考一下以下几点就会相信。看起来没有什么东西能和心灵一样，如此迅速地决定什么该做并立即执行，所以心灵能比我们所见到的任何东西都更快地激发它自身。但是，它之所以能这么快地行动起来，必定是因为那构成它们的种子是极其圆滑与细微的，这样它们才能在受到一种很小的力量推动之后就能够立即运动起来。比如说，水之所以能在受到一种很小的运动力量的作用下就随之流动起来，乃是因为它由小圆球形状的东西构成；相反蜂蜜的本性则更具黏合性，这种液体更为迟缓，它的运动速度也很缓慢，这是因为构成它的物质黏合得更紧，而且它也不是由如此光滑如此精细和如此圆巧的物质构成的。就像你所看到的，只要有一阵轻微的气息吹过，就能使一堆高高的罂粟籽从顶端吹落；然而它肯定不能吹动一堆石头或麦穗。^[7]那些极为精细、光滑的物体，自身就具有运动的力量；但相反，只要是更重、更粗糙的东西，那就会是更稳固不动的。所以，我们既然发现心灵的本性是极为容易运动起来的，那它就一定是由极其细微、光滑而圆巧的物质所构成。如果你明白了这一点，我的好朋友，它将在许多方面对你有利，而你也会说它确实是有用的。

还有一件事也表明心灵的质地是如何的精细，如果它能缩成一团，将能被包容在一个如何微小的空间中。这件事就是，一旦平静的死亡安详地降临到一个人身上，当心灵和灵魂已经离开之时，无论就其外形还是就其重量而言，你都丝毫不能感觉到有一丁点儿的东西从身体上消

失。除了一些生命的感觉和热气之外，死亡几乎将一切都完好地保存下来，因此整个灵魂必定由非常精细的种子构成，它们交织地遍布于血管、肉体 and 肌肉之中。因为当灵魂已经离开全身时，四肢的外围轮廓却依然完好无损地保存下来，而且一丁点儿的重量也没有丢掉。就像当美酒的香醇已经消失，或者当香膏的芬芳已飘散到空气中，再或者当某件东西的气味已经消失时，事物本身却在我们眼睛看来一点也没有变小，也没有减轻任何重量。因为很显然，在这些东西的整个实体中，构成气味的是许多极其轻微细小的种子。所以我要再三强调，我们要明白心灵和灵魂的实体一定是由非常细微的种子构成，因为它们离开时，并没有带走一丝一毫的重量。

但是，我们不要认为这一本性是单一的，因为离开那濒临死亡的人的是一种混合着热的稀薄气息，并且这股热又与空气混合在一起。热总是与空气混合在一起，因为热的本性是稀薄的，所以必定有许多空气的种子在其中穿行。这样，我们已经发现心灵的本性有三重。然而，这三者加在一起也不足以产生感觉。既然心灵不承认他们任何之一能产生带来感觉的运动以及心灵自身所转动的思想，那就还需要有第四种性质加入其中，这是一种完全没有名称的东西，^[8]没有什么能比它更容易运动起来，没有什么东西比它更稀薄，也没有什么东西的构成元素比它的元素更细微、更光滑，它首先在四肢散布带来产生感知的运动。因为它由极为细小的形状组成，它能最先投入运动，然后，热也开始运动，接着是那不可见的风的力，再下来就是空气；在这些东西都运动起来之后，血液开始沸腾，肌肉也全都在感受中颤动起来，最后，不管是愉悦还是相反的激情都被传送到骨头和骨髓中。不过，疼痛要想这样迅速地传遍全身也没那么容易，其他任何严重的伤害亦然，除非它们能将全身卷入一个巨大的骚动不安中，以至于再也没有什么地方能供生命驻留停息，并且灵魂的微粒也通过全身的所有毛孔散逸出去了。通常情况下，这种致命的运动几乎在体表就被阻止住了。正因如此，我们才足够强壮到能够保持生命。

现在，当我渴望向你解释这些东西^[9]是如何混合在一起，并以何种方式排列以至于能运动起来时，由于母语的贫乏，我感到力不从心。但尽管如此，我将尽自己最大能力来谈谈几个主要的方面。

各个元素的始基在运动过程中紧密互渗，以至于没有什么单一的元素能被分割下来；它即使能与其他元素分开，也无法凭借自己的力量在空间中运行。所有元素都必须像是一个物体中的许多力量一样共同起作用。就像在任何一种生物的肉体之中，存在一种气味，一定的热量和味道，所有这些联合起来才使躯体发育完全。所以，热、空气和不可见的风的力量混合在一起而组成一种性质，还要加上那个快速运动的力量——它在这些混合物中间是运动的源泉；从它那儿首先产生感觉的运动，并传遍全身。由于这种性质深深地埋藏于底下一个最隐蔽之处，在我们体内再没有什么东西藏得比它更深，^[10]并且它自己乃是整个灵魂的灵魂。它就像心灵的精力和灵魂的力量于我们的身体浑为一体一样，深藏

不露，因为它是由微小而稀少的元素而组成的。所以，我告诉你，这种无以名之的力量由深深隐藏的精细微粒组成，而且它自己还是整个灵魂的灵魂，并且统治着我们的整个身体。同样，风、空气以及热也必须互相交织，混合在我们体内，一种元素给另一种元素让路或是自己凸现出来。这样，它们就显明了：一个统一体乃是由所有的部分组成。故而，如果热和风分开，或是空气的力量被分离，那么感觉就将因为分离而被破坏和消散。

心灵之中也有那种热量，当它怒气冲天并且从双眼中闪现出越来越凶暴的怒火时，心灵中的热就呈现出来；心灵之中也有大量的冷风，它是恐惧的盟友，它使我们四肢发抖并刺激全身；心灵之中还有平和之气，当心灵平静、神态安详之时，它就显现出来。^[11]但是，那些有着烦躁的心与过激的精神的生物很容易在盛怒中爆发，它们有更多的热。关于这点，有一个明显的例子，就是那凶猛暴怒的狮子，它经常从胸中爆发出潮水海浪般汹涌咆哮和怒吼，它无法在心中找到什么空间以容纳那过于激烈的情绪。但是，具有冷静心灵的鹿则有更多的风，它能更迅速地通过肉体传递寒流，令四肢颤抖。另外，牛在本性上更多地靠平和的气而生存，它们决不会因为冒烟的火把而过分激动，尽管火把的烟雾在周围伸展着一片乍隐乍现的黑暗阴影；它们也不会被恐惧的冷箭所穿透而吓得动弹不得。它们正处于鹿和狮子这两者之间。

人类也是如此，虽然教育可以使一些人外表同样温文尔雅，但那些原始心灵本性上的特征仍然遗留下来。我们也不能认为人类的错误能连根拔除，以至于某个人再也不会勃然大怒，另一个人过于迅速地被恐惧所击倒，第三个人则异乎寻常地温和忍耐着外来的侮辱。在许多其他方面，人们的许多天性都必定各不相同，并且他们的习惯也随之各异。我现在还不能将这些隐蔽的原因揭露出来，也不能找到足够的名称来命名这些不同的状态，它们是由始基的不同形状所导致的。但是，在这方面有一件事情我知道自己能断定它，那就是，理性所无法驱除的那些遗存本性的痕迹非常细微，所以没有什么东西能阻止我们去过一种配称神灵般的生活。^[12]

[2.灵魂不能独立于身体存在]

因此，灵魂本性被包含在整个身体之内，它自身又是身体的领导者及其存在的源泉；因为它们由共同的根紧紧连在一起，而且很显然，它们在被撕开之后就将一起灭亡。正如我们将香味从乳香块中提取掉之后，乳香的本性也随之被毁灭掉，同样，从整个身体中将心灵和灵魂去掉之后，整个生命也就毁灭了。所以，两者的元素从它们共同生命的最初起源处就紧密交织在一起，而且我们也看到，要是没有对方的帮助，身体和心灵两者单独就没有感知力量。正是通过两者联合起来共同煽动，感觉的火焰才会在我们体内点燃。

另外，身体决不能独自出生，也不能独自成长，它死后，其尸骨也

不能保存多久。水不会因为把自己负载的热挥散掉而瓦解，而是依然完好无损；^[13]但是一旦灵魂离开身体，情况就大不一样了，身体将完全毁坏并日渐腐烂。从生命运动之初开始，身体和灵魂就互相依赖地结合在一起，甚至当它们还在母体中时就学会了这一与生命相关的运动。只要相互分离，它们就会受损、毁灭。所以你可以看到，既然结合对它们的生存是必不可少的，那么它们的本性必然是共同的。

还有，如果有人否认身体能感知，并相信只有那混合在身体之内的灵魂才承担着我们名之为感觉的运动，那么他就是在徒然地违背显而易见的事实。除了经验明确地告知并教导过我们，谁能解释身体的感觉是什么？“但是当灵魂离开后，身体的各个部位就不能再感知了。”是的，因为它失去了那些就是在活着时也不属于它自己的属性；此外，当灵魂从生命中被驱逐时，它还失去了许多其他东西。^[14]

还有，有人以为眼睛什么也不能分辨，而是心灵像通过敞开的大门一样，通过它们在观看事物。但是，这一说法很难说通，^[15]眼睛自身的感觉会引导我们得出相反的结论；因为是它们的感觉把我们的意识吸引、刺激并一直将它传到眼球。尤其是当我们明亮的眼睛被反射过来的亮光所阻碍时，我们经常不能看到闪闪发光的物体，而这种情况却不可能发生在敞开的门上；我们要是透过一扇开着的门往外看，就不会有任何痛苦。另外，如果我们的眼睛只能起到像大门一样的作用，那么很显然，如果取走了眼睛，心灵在“大门”、“柱子”和所有东西都移走后，应当能看得更清楚。

还有另一件事，那是令人尊敬的伟人德谟克利特(Democritus)所下的论断，你对此切勿相信。他说身体和灵魂的始基成双成对地交替着，一个挨着一个地叠置，由此而编织成我们的躯体。因为灵魂的构成元素比组成肉体 and 全身的元素小得多，它们在数量上也更少些，稀疏地分散在全身，所以，你至少可以确定地说，灵魂的始基之间相隔的距离和那些落在我们身上还能够激起感觉运动的最小东西一样大，^[16]因为有时我们不能感觉到粘在我们身上的灰尘和落在四肢上的粉末；不能感觉到夜晚薄雾的撞击和我们前行时撞在头上的蛛丝网；不能感觉到落在我们头上的蜘蛛萎缩的蜕皮和鸟儿的羽毛，以及在空中飞舞的菊花的飞絮。它们都是如此的轻飘，以至于往往悬浮于空中难以飞落下来。同样，我们也不能感觉到每一种小爬虫的蠕动和蚊虫之类在皮肤上留下脚印。所以，我们体内必定要有众多微粒被搅动，灵魂的种子与身体混合并散布到我们全身，我们才能感觉到[身体的]始基受到了撞击，感觉到它们能在彼此相隔的这么大的空间里互相撞击，互相结合，然后又彼此跳开。

并且，心灵在作为维护生命的护卫墙方面的作用更有力，它对生命有着更多的统治权。因为，如果没有心灵或智力，灵魂的微粒就不能在我们体内逗留片刻，而是跟随着心灵飘散在空中，使得四肢在死亡的寒战中冰冷麻木。但是，只要心灵和智力存活下来，人的生命也将继续存活。如果一个人的躯体被残割，四肢被解体，灵魂分离在四周并离开四肢，但他仍然能幸免于死、气息犹存。即便绝大部分的灵魂分离开去，

只要不是全部，这个人就还能徘徊生命的边缘，一息尚存。就像当眼睛的周围被划破时，只要瞳孔还完好无损，视觉的力量将仍然保存；只要你没有毁坏整个眼球，也没有将瞳孔四周完全割断，只留下一个孤零零的瞳孔——因为若是这样就会将它们^[17]全都毁坏了。但是，如果眼睛中央的那个小圆点被刺穿，那么眼睛里的光亮将立刻消失，而黑暗也将随之而来，尽管那个发光的眼珠仍然完好无损。心灵与灵魂就是以这样的联结，永远结合在一起。

[3.灵魂是有死的]

现在请听着，你要认识到所有生物的心灵和轻盈的灵魂都是有生有死的。^[18]对此，我将用值得你一读的诗文来表达，这是一件需要长期探索且苦中有乐的事情。我们大可用两个名字来指称同一事情，比如当我说到“灵魂”是不免一死的时候，请相信我，这也同时是在说“心灵”，因为它们本来就是同一事物，是结合在一起的。

首先，我已经指出灵魂是非常精巧的，它由非常精细的微粒和元素所组成，其构成元素比流动的水、云或烟的微粒都要小得多，因为灵魂的构成元素在矫捷程度上比它们快得多；并且它在更为精细的外力推动下也会动起来，因为它能受到烟和雾的影像的推动，比如当我们沉沉入睡时，隐约感觉到高高的圣坛上冒出雾气，并升起了缕缕轻烟(毫无疑问，这些都是由于外物的影像进入我们体内^[19])。而且，你也看到当容器被打碎时，水会从各个边缘上流出，四散殆尽，而烟雾也会消散于空中。因此，你可以相信，灵魂也能挥发消散，并且流动速度更快，一旦它从肢体释放离开之后，它将更为迅速地分解成它的原初物体。事实上身体在某种程度上也是一个容器，一旦它由于某种缘故被破坏，并且由于血管中血液的流走而稀释时，它就再也不能容纳灵魂了。你怎么会相信空气这种比我们的身体更稀疏、渗透性更强的“容器”能够包住灵魂！

另外，我们觉得心灵和身体是一起出生、一起成长并一起衰老的。如蹒跚学步的小孩子们身体柔软、四肢软弱，其智力相应也很低微薄弱。然后，当他们年龄增大，体格强壮了，他们的领悟力和心灵的力量也进一步增强。再然后，当身体随着岁月的流逝而渐趋衰老朽坏时，明显感到肢体乏力、精神萎靡，智力也开始衰弱，说话含糊不清，大脑反应迟钝，身体上的所有机能都大大减退，同时开始失效。随之而来的就是灵魂的整个开始消解，就像轻烟散入高空的微风之中一样。因为我们看到它和身体一同诞生、一起成长，并且就像我刚才所指出的那样，它们最终也会随着时间的侵蚀而一起瓦解、毁灭。

另外，就像身体自身容易染上可怕的疾病和感到剧痛一样，我们看到心灵也容易遭受担忧、悲伤和恐惧的袭击，因此可以推出：心灵也不免一死。

另外，在身体患病时，心灵也往往失常。这时，心灵会处于精神错乱状态中，说话语无伦次，不合常理。有时还被沉沉的倦怠感带入深深

的持久睡眠中，双目紧闭，脑袋低垂。在这各种状态下，既不能听到任何声音，也认不出那些泪光闪闪地站在他周围、试图将他唤醒到生命中来的人们。所以，既然身体上的疾病的确传染并渗入到了心灵之中，你必须承认，此时心灵已经解体毁灭。而且，痛苦和疾病都是死亡的制造者，这是以前许多死去的人们所教给我们的经验。

另外，当烈酒的刺激力渗入人体时，酒的烈焰在全身扩散，传遍血管，此时为什么沉重感会压向他的四肢？为什么他走路会跌跌撞撞、步履蹒跚而且舌头打结，智力迟缓，双眼模糊，伴随有咳嗽、气喘和大吵大闹，以及所有诸如此类事情，这是为什么呢？如果不是烈酒的强烈威力惯于搅乱体内的灵魂，这怎么可能发生？但是，如果有任何东西能被麻醉或阻碍，这就表明，一旦有某种更强有力的原因进入，它就将毁坏，未来的生命将被剥夺。

另外，我们也常常看到有些人突然之间癫痫发作，就像是遭受了雷击一般，瘫倒在地，口吐白沫，疯狂地呻吟着、颤抖着，全身逐渐僵硬、扭曲，呼吸急促，人也因为抽搐而使躯体疲惫不堪。显然，这是因为灵魂受到全身暴病的猛烈攻击而被撕裂，处于疯狂状态所致，他口吐白沫，似乎要把灵魂吐出来，就好像咸海在狂风的猛烈作用下沸腾翻滚，击打出高高的白浪一样。还有，他痛苦得不断呻吟，是因为四肢为疼痛所折磨，通常还因为声音的颗粒被驱赶着，成堆成堆地从嘴里冲出来，那是它惯常的必经之路。情况很糟，因为心灵和灵魂的力量处于混乱的状态中，就像我所指出的，它们由于受到同样的毒害而处于分裂和粉碎的状态。之后，当病根已经清除，病体之中的毒液已经退回到它那隐蔽的老巢时，这个人先是摇摇晃晃地站立起来；然后，逐渐地他将完全清醒，感觉和灵魂相继得以恢复。所以，即使在身体之内，心灵和灵魂也会被如此巨大的病痛所摧残折磨，那么你怎么还能相信在没有躯体的情况下，在空旷的空气中，在强劲的疾风中，心灵和灵魂居然还能继续生存下去？

并且，我们看到心灵也像身体一样，在药物的治疗下能康复健康，这也预示了心灵是会死的。因为无论谁，如果他企图开始改变心灵，或改变任何其他性质，那么他就必须添加一些部分，或者调换原有顺序，或者从整体当中至少取出一点东西。但是，凡是永存不朽的东西，都不允许它的组成部分调整顺序，一点不能添加，一点不能减去。因为无论什么东西，如果对它的改变超过其界限，那么原来的东西就立即走向死亡。所以，如果心灵会生病，或者在药物的治疗下又能恢复健康，那么就像我已经指出的那样，这就表明了它是有死的。这一真理看来彻底打败了错误的推论，并切断了它的退路，使谬论受到双重的反驳。

另外，我们也常常看到一个人慢慢衰老，逐渐失去生命的感觉能力。首先是脚趾尖变成灰色，还有手指甲，然后是脚和腿坏死，然后是四肢的其他部位开始沿着死神的凄冷脚印慢慢爬行。既然在这种情况下，灵魂的实体被分解，也不能在全身之内运行了，那它就应当被认为是死了的。但是，或许你认为灵魂能借助自身力量，经过四肢撤回内

部，将自己的各部分聚集到某个地方，并认为这就是感觉如何从四肢撤回的过程。但是，如果事实真是如此，那么全部灵魂聚集在一起的那个地方的感觉能力就应该显得更加敏锐。然而，我们找不到这样一个地方，所以无疑地，就像我以前所说过的一样，灵魂是被撕裂和散布到各处，随后灭亡了。还有，如果我突发奇想来承认这样的谬论，同意你的观点——灵魂可以聚集到那些正逐渐死去的人身体上，但你仍然必须承认灵魂是有死的。不管它是消亡并扩散到空气中，还是把它所有的部分收在一起并逐渐暗淡下去，都无关宏旨，因为越来越多的感觉从四面八方离开这个人，而生命也越来越少地在各处留存。

另外，心灵是人体的一部分，它居留并植根于某一个固定的地方，就像眼睛、耳朵和所有其他控制着生命的感官一样。如果眼睛、手和鼻子被从身上割下来，就既无感知又不能存活，而是立即分解以致腐烂。同样，心灵也不能在脱离身体和整个人之后独自存活，因为身体看来是“心灵的容器”，或者是你可以设想的任何其他表达更为紧密的关联的比喻，因为事实上身体的确是紧密地与心灵紧结着。^[20]

另外，身体和心灵只有在紧密连在一起的情况下，才能更加活泼有力、更加精神饱满地享受生命的快乐，因为心灵的本性不能在脱离身体后独自产生生命性运动，而被剥夺了灵魂的身体也不能承载感官并使之发挥任何作用。确实，就像把眼睛从它的根部撕裂、与整个身体脱离之后，它就再也不能看到任何东西一样，心灵和灵魂也不能单独地发挥作用。这无疑是因为它们的始基由整个身体紧紧围住，混合在血肉和骨肉之中，而不能在宽广的范围内彼此自由分开。所以，当心灵与身体相连时，它们就能产生带来感觉的运动；而在死后，当心灵和灵魂飘散到空气和风中，它们就不能在体外产生这一运动，因为它们再也不像以前那样被围住了。如果灵魂在空气中还能够将自己保持在一起，并从事以前在肉体 and 全身中惯常进行的运动，那么空气也就成了一具躯体和生物了。所以我要再三强调，当身体的所有外壳都被打碎，当生命的气息全都飘散在外时，你就必须承认心灵的感觉已经消亡——灵魂也一样，因为两者总是存在于一个共同体中。

另外，既然身体忍受不了与灵魂的分离，一分开它将腐烂变质，只留下一具气味恶臭的躯壳，那你为什么还要怀疑灵魂的力量从其最幽深的巢穴中聚集起来之后，就已经像轻烟一样渗透出去、飘散在外了？为什么还要怀疑身体在这样的毁灭性打击中变形、碎裂并一起崩溃的原因都在于当灵魂从四肢、全身的毛孔以及各个通道中渗透出去之后，它那最深处的根基已经从原来的位置上被移开？所以，从这许多方面你都可以推知，当灵魂通过四肢逸出时，它就已经消亡在外了；并且，在它逃出体外随风而逝之前，它早已在体内被撕碎了。

另外，当灵魂仍然在生命的界限之内运转时，当它由于某种缘故而变得虚弱时，它也常常看上去要从整个身体中离开并释放出来。人的表情变得像末日已到时那样无精打采、死气沉沉，四肢也松弛并从僵硬无血色的身体上垂落下来。这些就发生在我们通常所形容的“心灵失

落”或“灵魂出窍”的情况下，此时心灵和灵魂全都惶恐不安，急切希望抓住生命的最后纽带。因为在那个时候，智力和灵魂的所有力量都受到了震动，这种打击还一直被及身体，所以在稍微强一点的外力之下，它们就会一同瓦解。所以，你应当毫不怀疑：当灵魂从身体中驱逐出去后，它虚弱无力、毫无遮掩，此时它不要说恒久地支撑下去了，甚至连最短的时间也无法持续！

很显然，没有一个人在垂死之际感觉到他的灵魂是完整无缺地离开身体的，或是先上升到咽喉，然后到达口腔〔离去〕。事实上他只能感觉到灵魂从某个它往常所寄居之处消失了，就像他知道其他感觉能力在各自的部位消散出去了一样。但是，如果我们的心智是永恒不灭的，那它在垂死之际就用不着抱怨自己行将离去，因为那无非就像蛇蜕去一层旧皮一样。

再者，为什么心灵的智力和理解力从来都不会在头上、脚上或手上产生，而是在所有人身上都居住在某个惟一的固定之处？这必定是因为每个特定部位都被分配给每样特定之物以供它出生，并让它在出生之后继续在此存活。我们全身的各个器官就是这样各就其位地被安排、固定下来，其次序永不改变。每一样东西都是如此确定地一个紧随另一个，以至于火焰一般不会在水汽中产生，霜冻也不能在火中出现。

另外，如果灵魂的本性是不朽的，而且在脱离身体之后还能感知，那么，我想我们就必须假定，灵魂也具有五官感觉；因为除此之外，再也没有其他方式使我们能想象在下界的亚基龙之地徘徊游荡的灵魂。因此，画家和早年的作家们就将灵魂描绘成具有五官的东西。但是，离开身体之后，就决不会再有什么眼睛、鼻子和手为了灵魂之故而独自存在，舌头和耳朵也是如此。所以灵魂在脱离身体后既不能感觉，也不能继续存在。

另外，既然我们意识到生命的感觉都深居于整个身体之内，而且看到只有整个身体才有生命。那么，如果突然之间，一种迅猛的力量把身体从中间切割成两半，毫无疑问灵魂也将被劈成两半，和身体一起被切开。但是，那些能被分割成许多部分的东西，就一定与“永恒不灭”这一名号无缘。

人们曾经讲述过战车如何用它锋利的大镰刀一路屠杀过来，常常突然把人的胳膊猛地砍下，以至于它从人体上掉下来落在地上时还在不停地颤抖。虽然在这种情况下，那个受伤的人的心灵不会感觉到任何疼痛，因为打击来势异常迅猛，同时心灵也专注地投入于战斗的狂热中，于是他带着身体上残存的其他部分继续浴血奋战，而没有注意到他的被砍落的左臂以及握着的盾牌，被车轮和狂杀乱砍的镰刀抛向战马脚下。另外，还有人没有注意到自己的右臂已被砍落在地，还在试图跨上马背继续战斗。有的人试图站起来，虽然他的一条腿已被砍断，那即将死去的脚重重地掉在地上，足尖还在抽搐。甚至还有有的人脑袋从热血沸腾的躯干上被砍下之后，还保留着活人的面容，双目圆睁，直到最后耗尽

余下的全部灵魂。

另外，当你看到一条蛇用长长的身体爬行在地上，摆动着尾巴，伸出舌头，此时你若用铁刀将它砍成许多段，你将会看到那被砍断的部分的新伤口流着鲜血，各自在地上扭动爬行，伤口的凝血玷污了泥土；它的头部扭过来寻找着尾部，并企图咬住它，努力通过啮咬来减轻伤口的剧烈疼痛。难道我们要说在这些被砍断的每一个部分中都有一个完整的灵魂吗？如果真是如此，随之而来的结论就必然是：在一个生物体中有许多灵魂。所以，事实上是，那惟一的灵魂已经和身体一道被砍成许多段。所以，灵魂和身体都必须被认为是有死的，既然两者都同样能被分割成许多部分。

另外，如果灵魂的本性是不朽的，它在我们出生时潜入人体，那么为什么我们不能记起前生前世的岁月？为什么我们对以前所做过的事不能保留有丝毫的印象？如果说心灵的力量发生了巨变，使它再也无法回忆起以前所做过的事情，那么，我想它就已经离死亡不远了。所以，你必须承认以前的灵魂早已消亡，而现在的灵魂则是现在才产生的。

另外，如果当心灵的敏捷力量进入人体时，我们的身体已经完全成形，那么在我们刚出生且刚刚步入生命的门槛时，它就不应该是伴随着身体——甚至在血液里——一同成长，而是应该独自生活，就像被囚禁在一个笼子里一样，尽管整个身体仍然充满了感觉能力。因此，我要再三强调，灵魂不应当被认为是没有开端，或逍遥于死亡法则之外。因为我们切不可相信，如果灵魂是从外面而进入人体的，它也还能如此紧密地与我们的身体连在一起；而且经验明白无误地证明了相反的事实，因为灵魂是如此紧密地与身体连接在一起，它渗透在所有的血管、筋肉和骨头中，甚至牙齿也分有感觉，正如牙疼所证明的，还有喝冷水时的刺痛以及咬到面包中的硬石子时所感到的发酸。既然灵魂和身体是如此紧密地连接在一起，那么很清楚，它们就不能独自出现，也不能将它们自己从所有的肌肉、骨骼和关节中完好无损地分离开来。

但是，假设你以为灵魂一般是从外面进入人体并一直渗透到我们全身的，那么，因为它与身体渗透为一体，它就更加会死亡了，因为渗透弥散开的东西都解体了，并且因此也就死亡了。灵魂通过身体上的所有毛孔而扩散，正如食物当扩散到四肢和全身时，就被人体所吸收而消灭，用自己的质料给另一个本性提供养分。灵魂和心灵也是如此，尽管它们是完整地进入一个新的身体的，但是由于渗透弥散也就分解了，其微粒通过所有我们所说的毛孔而扩散到四肢。那些微粒构成的这个心灵现在统治着我们的身体，但是当心灵扩散到四肢后就走向死亡。这样，灵魂看来就既不是没有出生的，也不是没有死亡的。

另外，在那无生命的身体里会不会有什么灵魂的种子留存下来呢？如果有，那么认为灵魂不朽就是不正确的，既然它在离开时已经损失了一部分。但是，如果灵魂的组成部分毫发未损，整个地逃离出去而没有在身体内留下它自己的任何微粒，那么，为什么肉体早已腐烂发臭的尸

体还会吐出许多蛆虫?如此大堆大堆沸动在肿胀的尸体上的无骨无血的生物又是从哪里而来呢?现在,如果你认为灵魂能从外面爬进众多的蛆虫之内,并一个接一个地进入肉体,如果你毫不考虑一下,在这个灵魂已经离开的地方怎么会有成千上万的灵魂聚在一起,那么,这里就有一个问题值得追问并仔细考察一下:到底是灵魂们在到处猎取小蛆虫的所有种子,并用它们来为自己营造一个住所呢?还是它们似乎是进入已经造好了的身体之内?但是很难说明为什么灵魂要花这么大的力气,不辞辛劳地自己为自己营造住所这一问题;既然当没有身体时,它们可以各处自由飞翔,不致遭受病痛之苦,也不会受到寒冷和饥饿的折磨,因为正是有了身体才容易遭受到体弱多病的困扰,心灵也由于与身体相接触而遭受了许多不幸。然而,即使同意为灵魂建造一个身体以供居住是一件有益之事,我们也看不出灵魂怎样能办成这事。因此,灵魂并不能为自己营造身体和四肢,也绝不可能从外面进入早已造好的身体,因为否则灵魂将不能和身体如此紧密地结合起来,也不能通过共同的感觉而建立起二者之间的和谐。

另外,为什么凶狠的狮子身上总是要发怒?为什么狐狸则很狡猾?为什么鹿从它们的祖先那里遗传了恐惧、谨慎的本性并由此而迫使它们具备飞快奔跑的能力?为什么所有其他的这类特性总是在一个物种诞生之初就被植根于其体内?如果不是因为在每一物种中,各自心灵的固定力量都伴随着各自的身体一同成长,所有上述这些事情就绝不可能发生。但是,如果心灵是不朽的,它惯于从一个身体传递到另一个身体,那么,生物的各自习性将混淆错乱。波斯种族的猎犬将常常在长角的牡鹿的进攻面前四处逃窜,雄鹰在空中飞翔时遇到鸽子也会发抖,人将缺乏理性,而一代代的野兽反而将拥有理性。

如果有人说灵魂不朽,但是会随着更换身体而发生性质上的改变,那么这一观点就是建立在错误推理的基础上的。因为变化就意味着瓦解从而死亡。灵魂的组成部分调换了位置并从它们原来的位置上移开,所以它们必定能够在全身之内瓦解,最后与身体一同死亡。

但是,如果他们说人的精神总是进入人的身体,那我还是要问:为什么一个聪明人的灵魂会变得愚蠢?为什么从来没有一个孩子是慎思明辨的?为什么从来没有一匹小马驹发育得能和骏马的强大力量相媲美?毫无疑问,他们碰到诸如此类的问题时一定会推辞说,心灵在一个柔嫩的身体内也变得同样稚嫩。但是即便如此,你也还是必须承认灵魂是有死的,因为它在全身经历了如此彻底的改变后,将失去它以前的生命和感觉。

再者,如果心灵不是从最初起就是身体的好伙伴,心灵的力量如何能够与任何一个所给予的身体一起成长壮大,并达到所渴望的花季?而且,心灵为什么要离开一个衰老身体的躯壳?难道这是因为它害怕被囚禁在一个即将腐臭的尸体中,害怕它所居住的房子随着长久岁月的流逝而倒塌在自己身上?但是,如果心灵真是不朽的,这些就都不能对它构成任何威胁。

另外，假设当野兽们恋爱和分娩时，灵魂都站在旁边准备〔投胎〕，这显然是太荒谬了——不朽的灵魂成千上万地恭候着会死的躯体，它们一起狂热地争斗，看谁能最先跑进躯体中，要么这些众多的灵魂事先已经订好契约，规定了飞在最前面的可以先进去，并且大家谁也不得动武？

另外，一棵树不能长在上天，云彩也不能飘在深深的大海中，田野里生存不了鱼儿，树枝里流动不了血液，在岩石里也没有树液。每种东西在哪儿生成，在哪儿存活，都有固定的安排。所以，心灵的本性也不能脱离身体而单独地冒出来，也不能远离肌肉和血液而存在。但是，即便这有可能，心灵就其自身的力量而言，也更容易存在于头部、肩膀、脚跟或是身体的任何部位中，而且起码也得是在同一个人身上，在同一个容器之中。^[21]不过，既然在我们体内都有确定的法则和条令，规定了灵魂和心灵只能在什么地方存在，在什么地方生长，那么我们就更加必须否认它们能完全在身体之外产生和存活的观点。所以，当身体毁灭时，你就必须承认灵魂也已经灭亡，在全身都被撕成粉碎。

事实上，把不朽之物和有死之物结合在一起，并认为二者在相互感知和发生作用上都是亲密的伙伴，乃是极其愚蠢的看法。他们居然会认为有死的东西能和不朽的、永不灭亡的东西在一个共同体中紧密结合起来，同舟共济，共同抵抗猛烈的风暴——我们还能设想有什么比这更不协调、更加矛盾的东西呢？

另外，任何不朽之物都必定或是具有坚固的结构，能抗拒任何打击，而且不让任何东西渗入进来分解其内部紧紧相连的部分，比如我们前面阐述过的物质的微粒；或者它们之所以能永远存活的原因必定在于，它们像虚空一样能免受任何攻击，能够不为外物所触动，不遭受任何打击；或者是因为它周围再也没有有什么空间让事物进入其中解体和消亡，这是总体之总体〔宇宙〕的永恒方式，在它之外再也没有有什么空间可以让事物逃散于其中，也没有什么物体能够落到它上面，猛烈打击它而使它解体。

但是，或许有人认为灵魂可以因此而不朽——灵魂受到了生命力量的遮庇和保护，这或者是因为威胁其存在的东西无法进入其中，或者是因为进去的东西又都撤回来，即通过某种方式，它们在我们能够觉察到灵魂受到什么损害之前就被驱逐出来了。〔然而，经验明显地表明这种假设不可能成立〕因为，我们暂且不提灵魂会随着病痛的身体而一同生病，而且还常常有其他一些东西进入心灵，用未来之事来折磨它，使心灵在恐惧中处于悲惨境地，使心灵由于焦虑而筋疲力尽。还有，如果在过去的岁月中做过什么亏心事，这种罪恶感也会给心灵带来无尽的悔恨。加以心灵所特有的那种癫狂，那种健忘，以及在沉沉倦怠的黑暗浪潮中昏昏欲睡。

[三、怕死的愚蠢]

[1.死与我们无关]

所以，死亡对我们不算什么，与我们毫无关系，既然心灵的本性就是有死的。并且，我们并不能真正体验到过去的岁月中的苦难，当时，迦太基人从四面八方蜂拥过来厮杀，全世界都为战争的恐怖喧嚣所震撼，在高高的天穹底下发抖战栗。人们迷惘不安，不知道谁将获得至高的权力，来统治人类与整个陆地及海洋。与此类似地，当我们不再存在时，当使我们成为一体的身体和灵魂的结合已经分裂解散时，就根本没有什么事情能发生在我们身上，因为我们已经不在人世了；也根本没有什么东西能重新唤起我们的感觉，即使是大地和海洋搅浑在一起，海洋与天空融合为一团。

并且，即使假定灵魂的本性和心灵的能力从我们身体中散逸出去之后还具有感知的能力，这也与我们丝毫无关了，因为我们是借助于身体和灵魂二者的联姻与结合才得以成为一个活着的整体的。甚至假设在我们死后，时间能将我们身体上的骨肉重新收集起来，并安排妥当成现在的样子，而且假设生命之光能再次给予我们，就是所有这些事情都能做成，它将仍然不能对我们产生丝毫影响，因为我们的一切记忆都已经碎裂消失了。现在，我们再也不会在意以前的那个自我，也不会为以前的任何痛苦而受折磨。因为当你回过头去看过去的所有无数的岁月，并回想一下万千事物的运动是如何的纷繁复杂时，你就可以容易地推知，构成现在的我们的这些相同种子，以前也常常被安放在同样的次序中。但我们不可能再回忆起它了，因为在两者之间已经发生过一次生命的中断；并且，所有的运动都已经远远地游荡，扩散到我们的感觉之外^[22]。

因为，如果有任何人在将来要遭受不幸和痛苦，那么他就必须恰好在那个时候还活着以忍受悲惨的命运，但死亡带走了这种可能性，它不让那个人在这些不幸全都聚集、降临于其身上时还活着。由此我们可以肯定，在我们死后没有什么东西值得害怕；不存在者就不能经受厄运；当不朽的死亡夺去了一个人的有死生命之后，他是否出生过已经无关紧要了。

所以，当你看到一个人在抱怨自己的命运，哀叹死后必定要么是在坟墓中全身腐烂，或者被火烧成灰，或者是葬身于野兽之口，你就可以知道他的抱怨是完全错误的。尽管他否认死后还有任何感觉，但他内心深处却隐藏着秘密的痛苦。我想他并不真正承认他所宣称的信念，也不承认那信念所根据的前提；^[23]他没有完全从生命之中解除他那个自我，而是不自觉地想像着他自己的某部分在死后还留了下来。因为只要任何人在活着时就预想着自己死后身体将被鸟儿或野兽撕碎，他就是在可怜他自己。他没有把他自己和它〔即死尸〕区分开来，没有把自己和被抛

弃的尸体分开;他把自己想像成是那具死尸，站在旁边并向它里面投进自己的感觉。因而他在抱怨他生来就是有死的，而没有看到在真正的死亡中，并没有什么其他活着的自我来为自己的死亡伤心流泪，或是站在旁边忍受自己肉体被割裂损伤或是火烧煎熬的巨大痛苦。因为，如果死后尸体被野兽用爪牙所啮食撕咬是一件坏事，我就看不出为什么以下这些事情不也是令人痛苦的坏事，比如说尸体躺在火上为炙热的火焰烧得逐渐萎缩化为灰烬，或者是被塞在甜蜜的香料中忍受窒息之苦，或者是躺在冰冷的停尸板上慢慢变得僵硬，或者是在层层叠叠的泥土下掩埋而受压轧。

“现在再也没有你那快乐的家庭和你世上最好的妻子来欢迎你了;再也没有你那甜蜜的孩子们跑过来争夺你第一个热吻，并让你全身心地沉浸在甜蜜的幸福之中;你再也不能拥有你的财产，并对此加以保护，可怜的人啊，可怜的人。”他们这样哀叹着，“一个致命的日子已经把所有这些生命的馈赠从你身边劫走”。但他们并不继续这样说道：“对所有这些东西，你再也不会有任何强烈的欲望了。”如果他们能够用心地认识到这一点并做到言行一致，他们就将从心灵的巨大的痛苦和担忧中解脱出来。

“是的，你现在沉睡在死亡的安宁梦乡中，而且你在以后的所有岁月中都将一直这样安息下去，所有的忧伤和痛苦都将远离你而去。但是当你躺在可怕的熊熊燃烧的柴堆上烧成了灰烬，我们站在你旁边会为你哀伤哭泣，那持久不断的悲伤永远无法从我们心里移走。”对于持这种论调的人，我们也可以问一问，如果在睡眠和安宁的休息中，一切都已经结束了，那么这里有什么样的哀痛，会让人们在永恒的哀婉中不断憔悴下去？

在人们中间也会出现这种事情，当他们坐在餐桌旁，手里拿着酒杯，头戴花冠皱起眉头，此时他们常常从内心发出哀叹：“可怜的人类只能享受短暂的欢乐，它很快便将消失，再也没人能将它重新唤回。”仿佛在死后，他们的主要烦恼就是会悲惨地消瘦至死，或者为灼热难熬的口渴所烧焦，或者是急切地渴望拥有别的什么东西！事实上，没有一个人能在身体和心灵都已沉入死亡的梦乡之时，还能感觉到他的生命和他自己还需要什么。因为我们以前活着时所牵挂的一切都已经随同我们进入了睡梦之中，也根本没有任何我们自己的渴望、担忧再来干扰我们。但是，一个人之所以在梦中惊醒后可以重新打起精神，[因为] 那些在我们体内一度散开的始基并未完全走失，并未远离产生感觉的运动。所以，如果有一种什么东西比我们所知道的虚无还更少，那么死亡对我们就更加无所谓了。因为在死亡时，那被搅乱的物质只是消散得更厉害，并且，没有一个人能在生命冷酷的中断之后又再度苏醒，并站立起来。

[2.“地狱”在人间]

另外，假设自然突然发声反驳，厉声叱责我们当中的某个人：“哦，有死的人啊，你究竟遭受了什么重大的烦恼，以至于一直沉浸在这样过

度悲痛忧伤之中?你为什么要为死亡而放声大哭?因为,如果你刚刚经历过的一生是你所喜欢的,如果你所有的幸福都不会像是倒进了那个神秘的坛子中一样,在尚未被享受之前就已经白白地流掉了,^[24]那你为什么不象酒足饭饱的赴宴者一样,心满意足并且心平气和地离开呢?你这蠢人!但是,如果你所享受过的一切幸福都已经烟消云散,而且,如果你对生命不停地抱怨,那你为什么还要试图延长生命?因为你还是会重新悲惨地失去它们,并在满足之前就死去。何不尽早结束这个令人烦恼的生命呢?因为我再也不能为你创造出其他什么东西,使你快乐起来,所有的东西都是相同的。即便假设你的身体没有随着岁月的流逝而衰弱下去,你的四肢也没有坏死变形,万物也将仍然原样,尽管你比所有世代的人都长寿,甚或命中注定永远不死。”对此我们怎么回答呢?只能说自然对我们提出了一个公正的谴责,并为自己合情合理地做了一个申辩。

但如果有个又老又衰的老人连声抱怨,为他的死而极度悲伤,超过了合理的程度。难道自然不是有理由更加大声地用尖刻的言辞来谴责他:“省省你的眼泪吧,你这个老东西,不要再忧伤悲痛了;所有生命的荣耀你都享受过,而你现在已经老了。因为你总是渴望得到那些你没有的东西,蔑视你所拥有的东西,生命就这样在你不知足、不满意的哀叹中蹉跎而过,死神也在你未能充分享受生命的盛筵之前出乎意料地不期而至了。但是,现在你无论如何得把所有与你年龄不相称的东西都忘却,心平气和地向岁月低头吧!你不得不如此。”我想,自然这样指控、谴责和批评都是正确的。因为旧的事物总是会让开,被新的事物所取代,一物的出现永远都是以他物的死亡为代价。但是没有一个人会被送入“黑暗地狱”的深渊中,因为物质是必需的,后代的人们的成长需要它们作为质料。而且,所有的人都是如此,他们的生命也同样会在你之后走向终结,与你一模一样。在此之前已经有过许多世代的人灭亡了,而且这种消亡还将永远继续下去。所以,一物总是从他物中产生,生命并非无条件地给予任何一个人——所有的人都只是这份田产的佃农,只有使用权而已。回头看,你将看到那在我们出生之前的永恒岁月是如何消逝了,对我们而言已经是一片虚无。这是自然给我们举起的一面镜子,它显示出我们之后的岁月也必然死去。难道里面有什么东西显得这样可怕、这样悲惨?难道它不是比任何睡眠更平静吗?

并且,传说中存在于地狱深处的任何东西,实际上都存在于我们这个人世间上。“那里”并没有一位寓言中所说的悲惨的但达罗斯(Tantalus),在对那高悬于他头顶上空的巨石的恐惧中全身僵冷、麻木发抖^[25]。真实的情况乃是,在我们的这个人世间,一种对鬼神毫无理由的恐惧正深深地压迫着有死的人类,每个人都害怕那有可能降临在他头上的厄运。

也没有什么躺在地狱中的提抬乌斯(Tityos)^[26]正在被秃鹰所啃咬;在他那巨大的胸膛里,它们也根本找不到什么东西供它们永恒不断地搜寻、啄食。尽管你可以把他的身体想像得多么巨大,让他巨大的身躯伸展到足够宽广,以至于仅仅是他伸开的四肢就不能覆盖九亩土地,而

是能覆盖整个大地，就是这样他也不能忍受永恒的痛苦，也不能永远用他自己的身体来为飞禽走兽提供食物。但是，这样的人就是我们人世中间的提台乌斯——他倒在爱欲之中，被兀鹰所撕碎，为巨大的痛苦所吞噬，或被其他的强烈欲望所带来的无穷焦虑所吞噬。

在人世间中，我们也可以看到“西西弗斯”(Sisphus)，^[27]他急切地向人们寻求权柄和残忍的刀斧^[28]，但总是失败退回，灰心沮丧。因为他所寻求的权力乃是一个空虚之物，是永远不能得到的，并且，在追逐权力的过程中总是要忍受痛苦艰辛，这正好比一个人费尽力气地将石头推上山顶，石头立即又从山顶滚下来，迅猛地一直滚落到开阔的平地上一样。

这样，一直去喂养、填饱那永不知足的心灵，就是用美好的东西也永远不能使它满意。就好像一年四季轮番而至，带来丰富的果实和多种的美妙，而我们却永远不能满足于生命的硕果。我想这恰好像故事中所暗示的那些花季少女一样，她们把水不断地倒进那个神秘的大漏壶中，然而不管他们如何尽力，都永远不能装满它。

斯尔比鲁斯(Cerberus)^[29]和复仇女神(The Furies)，还有那隐匿的光芒以及跣跣鲁斯(Tartarus)从喉咙里吐出的可怕火焰——所有这些都不存在，也根本不可能存在。但在这个人世间里，存在着由于犯罪而对所要受的惩罚的恐惧。罪行有多么深重，恐惧也就有多么沉重；还有为罪行所付出的赎罪代价——监狱，从可怕的“恶名之石”被抛下、鞭笞、死刑的执行人、处以极刑的地牢密室、淋沥青、烙铁片、用火炬烧身，等等。而且即使没有这些东西，良心也还感觉有罪，由此而感到极度地恐惧，用针刺刺自己，用鞭子抽自己，看不到何处才是悲惨境地的终点，看不到何时才是深重惩罚的尽头，并且害怕这些苦难在死后还将变得更为深重。愚蠢之人的生命最终变成了一个人间地狱。

你也应当不时这么想想：“即使是善良的安克斯(Ancus)^[30]也在阳光之下闭上了自己的双眼，他在许多方面都比你这个没有自知之明的人要好得多！在他之后，许多曾经统治过强大国家的国王和君主都倒下了。甚至那个人^[31]也不免一死——他曾经在大海上铺平道路，让他的军队能顺利跨越深海；他命令他的军队徒步穿过盐水的海湾；他和他的骑兵大队奔踏过海，冷眼放洋，蔑视海洋的咆哮翻滚。这么一个伟大的人也被剥夺了光明，灵魂也从他那行将灭亡的身体中逝去。还有西比阿(Scipio)的儿子^[32]，那战争的雷霆、迦太基的恐怖灾星，也已经像一个最卑微的奴仆一样把他的尸骨献给了大地。另外，还有那些科学和艺术的发现者，以及那些希里康山上文艺女神的同伴们，其中有荷马，他们独一无二的君主，也已经和所有其他人一样躺在了永恒的睡眠之中。还有德谟克利特，当年迈的高龄警告他，他心灵的运动已经开始衰退时，他也自愿地向死神献出了自己的头颅^[33]。还有伊壁鸠鲁，也在他那生命之光行将耗尽之时远离了人世，他的智力远远地超过了全人类中的任何一个，他曾经使所有其他人都暗淡无光，就像天上升起的太阳使群星光芒隐退一样^[34]。那么，难道你还要徘徊犹豫，不肯走向死亡吗？你现在虽然还活

着，还睁着眼睛，但你和死了有什么两样？你把生命中大半的时间都浪费在睡眠之中；你在睁开眼睛醒着时也打鼾，并且从未停止过做梦；你常常用一些虚幻的恐惧来烦扰自己的心灵；你这个可怜的醉鬼，当你在昏醉之中，一大堆的忧虑从四面八方袭击你、压迫你的时候，当你被冲动的浪潮弄得一路晃悠悠、摇摇欲坠之时，你总是不能发现此时自己是多么的糟糕。”

人们明显地感觉到有一股力量重重地压在心头上，它压迫着心灵，使之憔悴。如果他们也能够认识到这是由什么原因造成的，是什么东西使一座如此巨大的悲惨大山压迫在他们心灵之上，那么他们就将不会像我们现在见到的那样度过他们的生命；他们就不至于每个人都不知道自己所需要的东西是什么，不至于每个人都总是在寻求着改变自己的位置，似乎这样就能将他们肩膀上的重担卸下。那已经厌倦生活、终老在家中的人往往会从他的豪宅中走出来，然后他又会突然返回，因为感到外面也并不怎样。他骑着那高尔种的马匹飞快地赶回他的乡间别墅，就好像急着去救火一样。然而当他到达房门口时，他却不住地打哈欠，沉入深深的睡眠之中，试图忘掉一切，或者又回头急匆匆地往城里赶，想去再看一看城市里面的热闹。就这样，每个人都在努力逃离自我，但是其实他无论如何也不能逃脱自我，而且正好与他的意愿相反，他紧紧地粘住自我，憎恨自我，因为他就像是一个不知道病根的病人。如果他能很好地找到病根，那么每个人都将立即抛弃心灵的负担而首先去钻研和探明万物的本性。因为这里的问题不仅关涉到他一时的处境，而是关涉永恒的境况，也就是人在死后的全部岁月中的境况。

另外，究竟是什么巨大而邪恶的对于生命的欲望使我们如此强烈地希图继续活下去，哪怕是活在困惑和危险之中？对于有死的人类，总有一个固定的生命终结点；死亡在所难免，我们必定要死去。另外，人们总是在相同事物中间存在和运动，我们不可能为自己制造出任何新的快乐。当我们还未拥有我们所渴盼的东西时，它们就显得比所有其他东西都好；当我们后来得到它时，我们又开始渴盼着另外的东西。就这样，生命中一种永无止境的渴望和期盼充满了我们，我们的嘴巴大大地张开着，永不满足。我们不知道未来将带来什么样的运气，会有什么样的机会，最终有什么样的结局在等待我们。并且，就是延长寿命，我们也不能从死亡的无尽绵延中减少分毫，我们也不能减短其时间，以便缩短我们处于死亡状态的时间。所以，纵使你能随着自己的意志而活过许多世代，永恒的死亡仍然在等待着你。那个随着今天的落日结束生命的人，比起那个早在许多月或许多年前就已死去的人，他死后不存在的时间并不会更短。

[1]伊壁鸠鲁。

[2]这儿虽然讲一般的自然和虚空，但是应该理解为尤其指“神界”——那里是世界之间的极为空旷的虚空。卢克来修说那里有伊壁鸠鲁的诸神，但是没有大众宗教所相信的亚基龙之类鬼神世界。

[3]对于卢克来修，灵魂分为两个部分：“心灵”(Animus)与“灵魂”(Anima):前者是居于心中的纯粹的精细原子，后者是散布在全身的、与身体原子混合的原子;前者是思想和意志的原则，后者是生命的原理。

[4]害怕被下毒。

[5]“和谐”指的是身体各要素的协调。灵魂的“和谐”说可能起源于毕达哥拉斯学派，在柏拉图的《斐多》中有详细讨论。公元前四世纪，音乐家亚里斯多克塞努斯(Aristoxenus)等人又继续发展了这一思想。

[6]希腊音乐中的“和谐”不是指能形成和音的同时发出的音符的集合，而是指在特定的音调中乐器的调音，因此形成连续音符的音阶或曲调。这并不是我们现在所说的“和谐”。

[7]原因在于:罂粟种子是光滑、圆润而且轻盈的，而石头是沉重的，麦穗有尖刺。

[8]伊壁鸠鲁把灵魂看作是由四种事物构成的混合体:某种似火的、某种似空气的、某种似风的，以及第四种不知名的元素。伊壁鸠鲁派认为必须要有这第四种极为精细的元素，以便说明感觉和思考之微妙过程。

[9]即灵魂中的四种元素。

[10]卢克来修并不是说第四种元素在体内位于最深处，而是说比起体内别的东西来，它更加地无法触摸，难以理解。

[11]卢克来修一直在争论说个体情绪的即时变化是由心灵中某种元素占上风而决定的。下面他又讨论了动物种类和人的持久性性格的差异。

[12]伊壁鸠鲁也提到过在人类当中可以像神灵般生活”的思想。神灵即享有完全平和的心灵，所以不论谁获得这种平和的心灵都可以比作神灵。

[13]前面说到，香味是乳香的一个本质特性。但是这里指出，“热”并非水的本质特性，而只是一个偶性。

[14]比如热、颜色和运动等。

[15]认为感觉器官自身不感知而是充当心灵感知事物的门窗的理论，是由赫拉克利特最先提出的，后来被斯多亚派接受。

[16]有些东西虽然触到我们身体却感觉不到，这是因为它们比灵魂微粒之间的距离还要小。不过卢克来修这里提到的蜘蛛网、羽毛等等，是因为它们分量轻而不是小，才不被我们感觉到。或许他不认为在体表存在着灵魂微粒。

[17]指瞳孔和眼球。

[18]下面卢克来修用了28个论证来证明灵魂的有死性。

[19]卢克来修解释了视觉、思想和梦来自于“影像”——物体不断地从表面发散出来的极为薄的原子薄膜——触及到我们的眼睛或心灵。之所以选择雾气、轻烟为例，是因为这些精细的物质能够挥散出极其微小的影像。

[20]卢克来修承认他的比喻是不完善的，因为身体和心灵是紧密相连的，但是容器和其中所装的物体并非相互混合的。

[21]卢克来修的论证是:即使假设心灵能在身体外面生存，更适合它居住的地方还是身体中的某个部位比如头或脚(当然，在卢克来修的理论中，心灵的居所是胸膛)。

[22]原子可能还是相同的，但它们的运动与原先的感觉已经完全断绝了联系。

[23]此人宣称的信念是:人死后是没有感觉的。该信念所依据的前提是:死后灵魂不再存在。

[24]卢克来修这里指的是丹尼亚斯(Danaids)的女儿的故事，她因为谋杀丈夫而被罚在地狱里永远把水倒进有孔的坛子里。

[25]荷马说但达罗斯所受到的惩罚是站在水中，水面到达他的下巴，但是他一低头喝水，水就退去。不过卢克来修采取的是希腊抒情诗人和悲剧诗人喜欢讲的但达罗斯受罚故事。

[26]传说中由于强奸罪被罚入地狱的巨人，两只秃鹫永远在撕食他的肝脏。

[27]西希弗斯受到的惩罚是在地狱中把巨石推上山顶;然后，巨石立即会滚下山，于是他再周而复始地推。

[28]权柄和刀斧是罗马统治者的标志。

[29]斯尔比鲁斯，神话中看守通往下界入口的恶犬。

[30]传说中安克斯是罗马帝国第四任国王。

[31]指波斯王薛西斯(Xerxes)，他公元前480年在Hellespont上造了一架浮桥。

[32]卢克来修这里提到的西比阿(公元前237—前187年)是罗马将军，曾经在公元前202年于Zama击败过汉尼拔。

[33]卢克来修用原子论者的语气描述德谟克里特的体力衰败，德谟克里特据说是自己饿死的。

[34]这是全书中惟一提到伊壁鸠鲁的名字的地方。卢克来修把伊壁鸠鲁比作太阳。

第四卷 [灵魂的功能]

[一、序诗]

我漫步来到皮艾黎得斯(Pierides)仙境^[1]，这里无路可行，从未有人涉足。我喜欢到处女泉边开怀畅饮，我喜爱在这片土地——缪斯从未在此为任何人加冕——上摘取鲜花，为自己编织一个辉煌荣耀的花环戴上；这首先是因为我的教导关系到至关重要的事情，我正在把心灵从迷信的牢牢束缚中解放出来；其次是因为这一主题是如此的晦涩不明，而我的诗句是如此的清晰透彻，使一切都染上了缪斯的魅力光彩；这一点并非是可有可无的，医生在让孩子吃苦药时，首先会在杯口的一圈涂满甜蜜橙色的蜂蜜，这样，就可以哄骗不假思索的小孩开口，使他们同时喝下所有的苦药水。这虽然是在骗他们，但并不是在害他们，而是通过这样的办法治好他们的病、使他们恢复健康。我现在做的也是同样的事。既然这一理论对于还不习惯于它的人来说经常显得严苛苦涩，令人退避不已，于是我就选择了用甜蜜的皮艾黎得斯歌声的方式来向你阐释我的理论，就像在上面点缀了缪斯的美味蜜汁一样；我希望这样能让你迷上我的诗句，然后学习和理解万物的本性，并且明白这一知识的益处。

[二、影像与感觉]

[1.影像的本性与速度]

既然我已经解释了心灵的本性是什么，它是由什么元素构成的，它如何在与身体相结合后获得力量，又如何在从身体撕扯开之后复归自己的始基的；现在，我来探讨这一主题中具有重大意义的一件事，我将证明我们所说的“影像”的存在，这是一种从物体的最外表上剥离出来的类似薄膜的东西，它在空气中四处飞来飞去。我们在醒着的时候碰上这种东西，会感到很害怕；在睡梦中遇上它，会让我们经常看到死去的人的奇形怪状的模样和面容，常常使我们在昏沉沉的倦睡中吓醒过来。结果我们有些人就以为灵魂从亚基龙之地跑了出来，或是鬼怪精灵在活人当中游荡，或是以为当心灵和身体分离开来、消散在外并各归各的始基时，我们的某个方面还能在死后留存下来。所以，我将指出：事物的影像和稀薄的模样是从事物的外表面上抛出来的。即使是最不开窍的脑袋也能从下面的叙说中明白这一点。

[既然我已经阐明了万物的始基是什么样的，它们形状如何地千变万化，在永恒的运动推动下自己飞动着，万物又是如何可以从这些当中产生出来；现在，你可以看到我将讨论这一主题中具有重大意义的一件事，看到我证明我们所说的“影像”的存在；我们这么表述，是要把它说成是类似事物的薄膜或表皮那样的东西，因为影像无论从哪一种物体脱开飞走，都会保持与那种物体相同的样子和形状。[2]]

首先，既然在可见的事物中，有许多都向外抛出物体，这些物体有的松散地飘到外面，比如木头释放出烟，火苗释放出热；有时紧密地交织在一起，比如蝉在夏日蜕去的精致外衣，小牛犊在出生时从身体表面脱去的胎衣，滑溜溜的蛇在荆棘中抛弃的旧壳（我们常常可以在荆棘之间到处看到飞扬的蛇蜕皮）。既然这样的事情可以发生，那么事物的最外层表面就一定在传送出薄薄的影像。为什么事物不能像其他现象那样，从其表面脱落和抛出薄薄的膜？[3]没人能说出任何理由来否定！尤其是，既然事物的最外层上存在着无数的微小物体，它们就可以按照原来的秩序被抛出来，继续保持着物体的形状；而且因为它们数量少[4]并且位于最前面，更不容易受到阻挡，所以会飞行得更为迅速。很显然，我们看到许多事物都抛出大量的分子，不仅从它们的深处和内部（这我们前面说过），而且从它们的表面上，其中经常能看到的就是色彩。在大庭广众下，铺展在大剧院的柱子和横梁上的黄色的、红色的和深紫色的帐布常常猎猎抖动，于是使一切浸染上它的颜色，使下面的巨大空场中的观众和舞台上的景致的颜色随之不断变幻……剧院四周的墙越是密封，天光越是被完全阻隔在外，里面的一切越是流光溢彩。因此，既然帐布从自己的表面抛送出颜色，其他东西也必然抛出薄薄的影像，因为在这些场

合下它们都可以从最外表处抛射出来。所以可以肯定，四面八方都飘飞着结构精微的、外形有定的东西，只不过它们无法被单独地、分别地为人所知觉到。

此外，各种各样的气味、烟雾、热和其他这类东西从物体中涓涓流出，在外面四下消散，这是因为它们是从物体的内部深处冒出来的，而且在它们外流的道路上没有直接的开口使它们能集合起来一起冲出来，于是它们在出来的途中就被曲折的道路撕成碎片。但是相反，当表层颜色的薄膜被抛出来时，就不会被撕碎，因为它处于最前端，位于最外面。

最后，我们在镜子里、水里和任何明亮的表面上看到的影像，既然都保持着事物的同样外表，那就一定是由这些事物中抛出的图像所构成的。所以，必然存在着与事物相似的稀薄形状，它们不可能被人分别地、单个地看见，但是由于连续不断的发射和折射，就从镜子的表面送返回来一个视像。不可能有任何其他的方式能够使它们得以保持，并使这些与原物如此相像的形状被传送回来。

现在，请注意听讲和了解这些影像的结构是多么的微薄。首先，始基远远低于我们感觉的域限，比我们的双眼已经开始无法察觉的点还要小许多倍。为了进一步证明这一点，让我再用几句话解释一下万物的元素是如何的细微。

首先，有一些生物极为细小，以至于它们的三分之一部分根本无法被看到。你以为它们中的任何一个的肠胃是什么样的？或是其心球和眼球、四肢和器官？它们是多么地微小！进一步，构成心灵和灵魂的本性的始基又该是怎样的？你难道看不出来它们是多么地精微和多么地细小？

此外，任何能从自己的体内散发出辛辣的味道的东西，比如万灵药草、难闻的苦艾、味道浓烈的南木、苦味的山陀尔草等等，如果你轻轻地把这种东西捏在两个[手指中间，它就会把味道传到手指上，尽管粘上来的分子你是无法看见的][5]。

……你应当认识到有成千上万的各类“相似物”在到处移动，没有任何内在本性，没有感觉能力。[6]

况且，你不要以为从物体身上散发出来的这些影像是惟一飘悠在四周的东西；在天上被称为“空气”的区域中，还有其他自行出现和自己形成的影像。它们以各种方式形成后被带到了高空之中，正如我们经常看到云朵迅速地在高空集聚起来，翻腾游走，摩挲着大气，扰乱了天穹那宁静的面容。经常可以看到好像是有巨人的脸孔在空中飞过，后面还拖着长长的阴影；有时前面有一片像崇山峻岭和山上落下的巨大岩石一样的云在急急赶路，从太阳边上掠过；后面还跟着一些妖魔拉着、拖着别的云朵。这些云一刻不停地消失变形、幻化成各种各样的东西的模样和轮廓。

现在[让我告诉你]这些影像是如何轻易地、迅速地出现，不断地

从事物中流出来和滑离开。因为事物的最外表总是有某些东西流出来，抛开去。这些东西在遇上某些物体尤其是玻璃时，能穿透过去。但是如果它们遇上了粗糙的石头或坚硬的木头，就会立即破碎，从而无法把影像反映回来。不过，如果挡在面前的物体紧凑而光亮，特别是如果它是一面镜子的话，就不会发生这样的事，因为影像既不能像通过玻璃那样穿越过去，也不会破碎掉——那平滑的表面足以向它提供确定的安全。结果，影像之流就从那个东西向我们反射了过来。任何时候，不管你如何突然地在镜子面前放下一个物体，它的影像都会立即出现；所以你应当意识到，从事物的表面不断地涌出一种结构稀薄、形状精微之流。许许多多的影像以极短的间隔冒出来，故而完全有理由把这些东西的发生称为迅速的。正如太阳必须在极短的间隔中送来许许多多的光线，才能使所有的地方一刻不停地浸染在阳光之中，同样，在每一个瞬间，从事物那里都必须有许多的影像以多种多样的方式、向四面八方飞离；因为我们不管朝事物的哪个方向用镜子照着它，都会映出同样形状和颜色的东西来。

另外，天气有时一直晴空万里，突然间又会面目丑陋，黑云翻滚，以至于你以为所有的黑色都从亚基龙的四面八方逃了出来，充塞了整个巨大的天穹——乌云铺天盖地就像阴郁的黑夜一样，黑漆漆的面容令人恐怖地高悬在上，俯瞰着我们。和这样的云相比，影像是太小太小了，小得无法想像，无法作出任何合理的说明。^[7]

现在请听我解释影像飞行得是如何之快，它们在空气中游泳的速度是如何地惊人；不管它们趋向什么方向运动，它们都能在一瞬间就穿过长长的距离。这些我都将用简短但是甜蜜的诗句告诉你，因为天鹅的简短歌声远远胜过后在南方辽阔的云天中传来的喧嚣一片的嘎嘎鹤鸣。

首先，你可能经常看到了由细小元素组成的轻盈的东西飞得很快。其中一个例子就是太阳的光线和热量，因为这些东西都是由十分微小的元素组成，而且经常经受着撞击；它们在被抽打之下毫不迟疑地穿越挡在前面的空气。光线确实一道紧跟着一道，后面的光芒催促着前面的光芒，就像在一支队伍中那样。同样，影像也能在瞬刻之间就穿越无法言喻的巨大空间，这首先是因为它们背后的极为微小的动力推动它们前进；其次也是因为它们如此轻盈迅捷地运动着；最后是因为它们被吐出来时组织结构极为精微稀疏，可以轻易地穿透任何东西，渗透挡在前面的空气。

此外，如果从物体的内部深处发送出来的那些粒子——比如太阳的光和热——能飘逸在外，弥散开来，瞬间就穿越天上的整个空间，飞遍海洋和大地、充满浩瀚的天空，那么那些已经在物体外表的粒子，当它们被抛射出来，没有受到任何阻拦时，又该如何呢？你难道没看出它们必然飞行得更快和更远，并且在阳光布满天空的那一刻中穿过了比这个还要多许多倍的空间？

这里还有一个证明影像飞行的高速运动性的真实的和典型的例子：只

要在户外星空之下摆上一盆清水，满天星斗就会静静地反映出来，在水中闪闪发光。这样，你应当看到影像如何能在一瞬间从天界落到大地之上了吧！所以，我一再地说你必须承认〔影像的运动〕具有惊人的〔速度〕。

〔2.影像与视觉，感觉的可靠性〕

〔……从我们所看到的一切东西中都必然不断地四散流射出〕〔8〕物体来，打击我们的眼睛并激起视觉。气味从有些东西中络绎不绝地流出，比如冷气从河水中流出，热量从太阳中流出，吞噬岸边围墙的浪花从波涛中流出。各种各样的声音也不知疲倦地在空气中穿行。另外，当我们在海边漫步时，我们的嘴里常常会冒出一种咸味来；当我们看见有人在我们面前调和苦艾和水时，也会觉得一种苦味。千真万确，从所有的东西中都有各种粒子源源不断地流出来，消散在四面八方之中；这一流动没有止歇，不会受到任何耽搁，因为我们可以不停地感受到它：我们时时都能看到众多的东西，闻到它们的味道，听到它们的声音。

此外，既然我们在黑暗中碰到的东西，当我们在白天清晰的光亮中看到它时，也能认出它是同一个东西，那么，触觉和视觉必然是由同一个原因所激发的。故而，如果我们在黑暗中抓到了一个方的东西，并有所感觉；那么，在光亮中落到我们视觉上的那个方形的东西如果不是它的影像，又能是什么呢？所以，影像是视觉的原因；如果没有影像，则什么也看不到。

虽然我所说的事物的影像分布在所有地方，被抛出来遍布四面八方，但是因为我们只有用眼睛才能觉察到它们，所以我们无论朝哪个方向看过去，那儿的各种事物的形状和颜色就扑面而来，充满视觉。

而且，影像使我们能够察觉到并区分出每个东西离我们有多远，因为当影像被抛出来后，就会推动位于它和我们的眼睛之间的空气，使得这一空气流入我们的眼睛，好像刷着瞳孔、然后穿了过去。我们就是这样感知到了每样东西和我们中间的距离：影像前面推来的空气越多，刷扫我们眼睛的微风就越长久，外面的东西看上去就越是远。当然，这一切都以极为飞快的速度穿过，所以我们一下子就看到了事物本身以及它和我们之间的距离。

至于为什么我们看到的都是事物本身，而不能看到任何打击我们眼睛的一个个单独的影像，也并不是什么值得大惊小怪的事情。虽然风是一点点地吹打在我们身上，刺骨的寒流流动到我们身上，我们一般来说不会感受到风和冷中的单个的粒子，而是一下就感受到整体的风和冷；并且，我们把身体受到的打击感受为某个外在的东西在打击我们，它给予了我们这个外在的物体的感觉。另外，当我们用脚尖踢一块石头时，我们触及到的是石头的最外表及其颜色；但是我们感受到的却并非这些，我们的触觉让我们感受到了石头最深处的真正坚硬。

现在，注意听我讲为什么影像看上去好像在镜子的后面。它确实看起来退得远远的，就像在真实世界中，当打开的门让我们能从房子里通过它向外望出去所看到的外面的东西那样。这一视觉效果也是因为两道不同的空气流引发的；因为在这一场景下，我们首先看到的是门里边的空气，然后是左右两扇门本身，再后面是外面的光线刷扫我们的眼睛，然后是空气和通过门所看到的外面那些实实在在的事物。同样地，当镜子中的影像朝我们抛过来的时候，当它还在到达我们的眼睛的路上的时候，就推动驱赶着它与眼睛之间的所有空气，使我们在看到镜子之前就觉察到这一空气。而当我们看到镜子本身时，从我们发往镜子的影像也就同时达到了它，并且反弹回来，回到我们的眼睛中，而且在其前面还向前推动着另一股空气，使我们在看到镜像本身前先看到这一空气；这就是为什么它看上去从镜子向后退出了很远。因此我要一再说明，毫无理由对这两种情况感到大惊小怪——从门口看出去或是从镜子的表面反射镜像时所产生的视觉效果，因为这两种情况都是由于两股空气的作用而导致的。

其次，为什么我们身体的右边在镜子中看上去成了左边呢？原因是：当流射出去的影像击中镜子的平面时，它并不会完好无损地转个弯飞回来，而是被径直朝后面扔回来，就像如果有个人朝着一根柱子或是横梁扔出一个还没有干的灰泥面具，如果这个面具能保持前面的形状不变，并塑造出一个复制品，然后再向后抛回来；那么，以前的右眼现在就会成为左眼，而左眼相应地成了右眼。

影像也可以从一面镜子传到另一面镜子，于是经常产生五个或六个影像。不管在房子的纵深之处隐藏着什么东西，不管这之间的通道有多么扭曲和隐蔽，只要在这些弯弯曲曲的道路上摆上几面镜子，就能把它们展示出来、公之于众。影像确实是在镜子之间来回折射跃动，所以当它照出左面的部分时，它又成了右面；然后它会又一次跃回来，回到原先的位置上。

再者，所有边缘上都朝我们微微弯曲的镜子中的右边镜像反映的也是我们的右边，^[9]这或者是因为影像从镜子的一边被带到了对面的另一边上，然后在被两次扔开后回到我们这里来；或者是因为我们的影像到达镜子后被镜子的凹形打了个弯，推转过来对着我们。

还有，影像与我们一道前进，一道止步，模仿我们的动作。这当中的原因你可以认为是：不管你从镜子中的哪一个部分移动了，顿时影像就不能从那个部分反射回来，因为自然迫使所有影像从事物那里送回来和跃回来——而且是以相等的角度送回来。

另外，眼睛避开明亮的物体，不愿注视它。如果你盯着太阳看，眼睛就会瞎掉；这是因为太阳的力量本身就强大，而且它的影像从高处穿越纯净的空气重重地冲下来，所以它会打击眼睛，破坏其组织结构。此外，任何明亮似火的东西都会灼伤眼睛，因为它含着许多火的种子，它们穿入眼睛后会引起疼痛。

再者，黄疸病人看到的一切东西都是黄绿色的，这是因为许多这种黄绿色的种子从他们的体内流出与物体的影像相遇；而且他们眼睛里面还混合着许多这种种子，它们把自己遇上的一切都染上昏黄的色调。

此外，我们在暗中能看到明亮的地方的东西，这是由于当靠近我们的黑暗空气先进入我们张开的眼睛并占据它们，之后，立即会跟进来一股清澈明亮的空气，它清洗和赶走先进来的黑色空气，因为这一明亮之气更为流动、更为精细、更加强有力。当这股气重新让眼睛的通道充满亮光，使它们在一度被黑色空气弄浑浊后重新开放后，随后跟来的那些物体影像就立即处于光明之中，并激起我们的视觉了。但是反过来，我们却无法从明处看到暗处中的东西，原因在于黑暗的、粗糙得多的空气跟在后面过来，堵住了所有的毛孔，弄浑了眼睛的通道，使到达眼睛的任何事物影像都无法影响眼睛。

当我们从远处遥望城市里面的四方形塔楼时，它们经常看上去是圆形的。这是因为远处的角看上去都是钝的，或是根本就看不见；这些角的打击消失了，没有能一直移动到我们的眼睛，这是由于当塔角的影像通过一片开阔地时，空气的频频打击就把它们弄钝了。因此，所有的棱角都避开了我们的视觉，使得远处的石头建筑看上去就像被打磨圆了一样。这倒不是说它和我们跟前的真正的圆东西一模一样，而是看上去模模糊糊地有那么一点相像。

我们自己的影子在太阳下看上去像是在活动，它跟着我们的脚步走，模仿我们的姿势（你可以想像一下那没有被光照到的空气，它也可以跟着人走，模仿人的动作和姿势；因为我们习惯地称作“阴影”的东西不过就是没有被光照到的空气）。无疑这是因为在我们行进的阻挡下，地面上的某些地点一个接一个地被遮去了阳光；而我们所离去的地方又会被阳光重新填补上。这就使得我们的身体的阴影看上去一成不变，总是跟在我们后面。因为新的光线在源源不断地倾泻出来，尽管前面的光线如卷入火焰的羊毛一般不断消逝着。^[10]所以，地面上很容易被夺去光明，也很容易再次被光明充满，并洗去黑暗的阴影。

然而，我们并不认为眼睛在这些情况下受到丝毫欺骗。因为眼睛的任务就是看到光亮在何处，阴影在何处；至于这是不是同一个光亮，或者，原来的阴影现在是不是过到那一边去的那个阴影，或者，要么事实是我上面所讲的情况——这些问题仅仅由心灵的理性力量所决定；眼睛并不能识别万物的本性。所以，不要把心灵的错误加给眼睛。^[11]

我们乘坐的船在行进中可能显得停止不动，而停在那里的船却显得像是从一边疾驰而过；我们划船经过的山峦和平原看上去却在飞速退后。

群星看上去都一动不动地固定在以太的天穹上，实际上它们全都在不断地运动中，因为它们冉冉升起，又以明亮的身影跨越整个天空，然后回到它们遥远的落脚地。太阳和月亮同样看上去停在自己的位置上一动不动，虽然经验证明它们一直在向前行进。

远在大海中央的矗立着的群山之间，有一条宽阔地可以容下一支舰

队自由通过的水道。但是这些山远远看去却像是连成一体的岛屿。

小孩子原地打转后停下来，觉得屋子在转动，柱子在旋转，好像整个房子要倒在他们身上似的。

而且，当自然开始托升起闪烁着颤动的火苗的阳光，让太阳从山后面爬上来，这时太阳看起来与下面的山岭很近，而且正在用自己的炎热的火苗碰到它们。这些山离我们不过弓箭射几千次那么远，而且常常甚至不过就是一支标枪投掷五百次那么远。但是，这些山和太阳之间实际上存在着广漠的天际之下的大片大片的海水；存在着成千上万块土地，上面居住着各种各样的民族和成群的野兽。

在铺石路上的缝隙之间，有时会有深不足一指的一汪水洼，它朝大地下面展现出一幅景象，其纵深看上去与高高在上开展着的天空一样远，使你〔往里面看时〕好像在看云彩和天空一样，好像看到明晃晃的星星被奇迹般地埋到地底下了一样。

再者，当我们的急奔的马被牢牢地卡在河中央时，我们朝下看着迅速奔流的河水；马虽然站立不动，却显得好像有一股力量把它的躯体向一边裹挟，激烈地把它逆流往上顶。而且，我们无论朝哪儿看过去，一切都显得像是和我们一样在逆流向上游奔走。

另外，柱廊中的每根柱子之间的距离相等，高度相等；但是，当你从柱廊的一端观看它的整体时，它就像是渐渐地收缩到一个狭窄的圆锥形的尖点上去，房顶和地面汇合到一起，左边的和右边的柱廊连成一体，直到最后一切都聚集到那个圆锥形的点上消失不见。

一个海上航行的水手觉得太阳是从水波中升起的，又降落到海水里，隐匿自己的光芒；很自然，这是因为水手除了水和天之外什么也看不到。所以，你不要简单地认为他们的感觉的可靠性已经被完全撼动。

还有，那些对于海洋陌生的人以为港口中停靠的船只被肢解了，船尾破裂开来，在波浪中挣扎摆动。因为船桨和舵露出海面的部分是直的，而浸在水下的部分看上去都像是断开了、扭曲着并向上平展、又弯了回来，几乎像是在波涛上漂浮着。

当风卷着四处散开的云朵在夜间穿过天空时，闪闪发亮的星星看起来与云彩相对滑行、越过它们，这一运动方向与真实情况截然不同。

而且，如果把手放在一只眼睛下面，向上挤压眼睛，就会出现一种特别的感觉：我们所看到的一切都显得是双重的：有两盏灯在晃动着火焰，房子里的所有家具都添加了一倍，每个人都出现了两张脸和两个身子。

再者，当睡眠用甜蜜的倦慵牢牢绑住了我们的手脚时，我们整个身子陷入深深的宁静之中；但是我们那时却感到自己醒着，动着手脚。虽然我们身处伸手不见五指的黑夜中，我们却以为自己看见了太阳和白日天光，把自己的狭小的屋子当成了天空、海洋、河流和群山，迈着大步跨

越平原;而且,虽然夜晚万籁俱寂,却觉得听见声音;虽然一声不吭,却觉得在长篇大论。

我们还看到其他许多令人奇怪的事情,它们好像都在动摇我们感觉的可靠性;但是,这是根本不可能的,因为这些事之所以欺骗人,最主要的是由于我们的心灵本身的意见被附加在感觉上,结果是不曾被我们看到的東西好像被我们看到了。最困难的就是把简单的事实与心灵所当下附加上去的可疑东西区分开来了。

而且,如果有人认为什么都无法知道,那么他就连这一点也应该无法知道——既然他已经宣称他什么也不知道。所以我不想和那些把头放在自己的脚印中的人辩论。而且即便我承认他可以知道这一点,我还是要问他:既然物质的东西对于他的视觉不是真理的开端之处,那么他是怎么知道“知道”或“不知道”的?他从哪儿得到真与假的概念?什么证据能够证实可疑的东西与确定的东西是不同的?

你将会认识到,真理的概念首先来自感觉,而感觉是无法反驳的。因为必须存在某种具有更强大的可信性的标准,才能以自身的真实反驳虚假的东西。而如果不是感觉,又是什么东西更能让我们信靠呢?难道从错误的感觉中派生出的理性能够反驳得了这些感觉?要知道它自己完全是从感觉中派生出来的!因为除非感觉是真实的,否则,所有推理都是错误的。耳朵可以裁判眼睛,触摸可以裁判眼睛吗?口中的品尝能够反驳触觉,或是鼻子能打败它,眼睛能驳倒它?我认为当然不是这样。因为它们各自都有独立的功能,自己的独特力量;所以,在确定什么是软的、冷的或热的时候,应当运用一种感觉;而在识别事物的颜色以及与颜色结合在一起的东西时,应当运用另外一种感觉。口中的味道对于一种感官有影响,气味是针对另一种感官的,声音又是关系到另一种不同的感官的。所以一种感觉决不可能反驳另一种;同时,一种感觉也不可能裁判自己,因为它们必须总是具有同等的可靠性^[12]。所以,这些感觉在任何时候感到是真实的情况,那就真的是那样的。

而且,如果理性没有办法充分解释为什么一个东西近看是方的、远看是圆的,那么,那个找不到理由的人即使用不正确的方式解释这两种形状,也比让对于明显现象的坚信从你的手中滑离要好,因为否则的话就会打碎所有可靠性的开端,推倒生活和存在建立于其上的一切基础。除非你坚定地相信感觉,避开悬崖和各种必须躲开的危险东西,转而追寻与此相反的东西,你就不仅会使所有推理都毁于一旦,而且会使生活本身立即陷于瘫痪。所以,请相信我,所有那些收集起来反对感觉的语词大军都是在白费力气。^[13]

最后,正如在建造一座房子的时候,如果最初的量尺是扭曲的,^[14]如果矩尺错了,上面的线不直,如果水平仪的任何部分有一丁点儿的不对,整个房子造出来后必然全盘皆错,歪歪扭扭地倾斜着,这里凸出来,那里凹进去,一点也不对称,以至于有的部分看上去马上就要倒下来,有的部分确实倒塌了。这一切灾难都是由于一开始时采用了错误的

原则。所以，如果你的推理建立在错误的感觉上，就必然是扭曲的和错误的。

[3.听觉、味觉与嗅觉]

下面我们讨论其他各种感官是如何察知自己的对象的，这对于理性并非什么坎坷难走的路。

首先，当声音和说话声潜入耳朵时，就会用它们的物体 [body] 打击感官，让我们听到它们。我们必须承认声音和说话声也是物体性的，因为它们能打击感官。

而且，说话的声音经常摩擦咽喉；叫唤声的发出使得气管变得粗糙，因为当话音的始基大量聚合、开始从狭窄的通道向外发送出来时，咽喉先被充满，口腔中的通道自然也会受到摩擦。故而，能造成伤痛的话语声音无疑是由物体性的元素所构成的。

你也一定不会看不到：当一个人从曙光初上的清晨一直滔滔不绝地演讲到夜幕降临时，从他身上流失了多少物体，他是多么地筋疲力尽，尤其是如果他是大着嗓门演讲的话。既然一个人在讲演中丧失了他的一部分身体，那么语音必然是物体性的。

而且，声音的粗糙来自元素的粗糙，就像圆滑的声音来自圆滑的元素一样。当野蛮人的号角发出低沉的隆隆吼声，并且颤抖着嘶哑地轰鸣回响时，穿入人们耳朵的元素的形状势必与从希里康山(Helicon)曲折的峡谷中传来的天鹅凄伤哀怨的歌声的元素大不一样。^[15]

所以，当我们把这些声音从我们体内的最深处挤送出来，从嘴里直接发出去时，那灵活转动的舌头——语词的机灵的制造者——把它们结合、塑造成形；嘴唇的口型也参与其事，帮助话语的形成。当这些语音不用跑很远就能到达终点时，说的话就一定被听得一清二楚，每个音的结合和塑造模式都能被区分出来。这是因为声音保持着自己的形状和形式。然而，如果居于其间的空间长过了头，语音在穿越了太多的空气中就必然会被混淆成一团，飞到我们耳朵里的话声就模糊不清了。于是，你还可以听到一些声音，但是你无法识别出里面的意思；传来的语音一路受阻、结果一片糊涂。

此外，某个人高声尖叫出来的一个词经常唤醒了整个人群中的所有耳朵。所以，一个语音会一下子就分散成许多语音，因为它把自己分布到许多不同的耳朵那里，在语词上印出独特的形状和清晰的声音。不过，那些没有恰好落入耳朵的语音就从一边流过并消失，远远散开而没有在风中留下任何痕迹；有的声音撞上坚硬的地方后反弹，传回来一个声音，有时出现好像有谁在说话似的幻觉。

当你仔细考察了这些之后，你就能给自己和他人解释为什么我们在阴暗的山谷中寻找同伴、四处大声呼唤他们时，那些孤寂无人的地方的

岩石会按照你喊话的次序依次传回同样的语音。我甚至看到过有的地方可以传回六到七下回声，虽然你只喊了一声。是山冈之间的来回击打和重复这些喊声，使它们有序地传了回来。

附近的居民想像这样的地方是长着山羊脚的山陀尔、仙女宁芙们所出没的地方，而且他们说那里还有许多牧神，正是它们在夜晚中漫游喧闹和快乐的嬉戏打破了无声的寂静，传出了琴弦之声和甜蜜的悲伤曲调，这是由弹奏笛子的手指触动之下发出来的。他们还说农夫们在乡村中到处都听到了潘神(Pan)摇晃着自己半人半兽的头上的松叶，鼓着嘴唇在芦管上来回吹奏，潘神之笛毫不疲倦地涌流出林中乐音。他们还讲到许许多多其他这类事迹和神奇之事，显得他们并不是住在甚至诸神都离弃而去的荒野之地。这就是为什么他们翻来覆去讲说这些匪夷所思的传说；当然也可能是出于别的原因才这么说的，反正所有人都急切地想让自己的耳朵享受点什么趣闻轶事。

让我们继续。对于声音如何穿过眼睛无法清楚地透视的地方来影响我们的耳朵，你实在用不着感到奇怪不解。我们经常看到有人隔着紧闭的房门进行对话，这当然是因为声音能够完好无损地通过一个物体的曲折通道穿过去，而图像就被挡住了。如果图像没有直接的通道可以游过去——比如所有形象都能飞过去的玻璃里面的通道，那么就会被弄碎。

此外，一个声音可以分布到四周各地，因为当一个声音说出来，跳跃着由一分为多时，就产生出其他的声音；这正像一颗火花经常分散成许多火焰。所以，隐匿不见的地方充满了声音，可以说是一个沸腾翻滚着的声音海洋。可是所有的图像在被送出去后都笔直向前走，所以一个人不可能看到墙那边的东西，尽管他能听到墙那边传来的声音。而且，即使是声音，也在穿过房子周围的墙达到耳朵里面时，也已经被磨钝和混淆，结果使我们好像听到的只是声响而不是清晰的说话声。

为了解释舌头和颚是怎么感觉味道的，我们用不着添加更多的推理或麻烦。

首先，当我们咀嚼食物时就把味道挤榨出来了，于是嘴里就感觉到了它；这就像一个人手里拿着浸满了水的海绵并且把它挤干。这样，我们挤出来的东西就散布开来，进入颚的所有管道和海绵状的舌头的弯弯曲曲的孔道中。因此，如果渗入的汁水的分子是滑溜溜的，它就会令人愉快地接触和影响舌头四周所有的湿漉漉的地带。如果相反，汁水的分子非常粗糙，那么它们一流出来就会刺激感官并撕裂它。

再者，来自味道的快乐不会超过颚之外。当食物一通过咽喉落下去，就会被散开分布到全身之中，于是不再有任何快感。身体用什么食物滋养自己也是无关紧要的事情，只要你能消化吃下去的东西，并把它分布到全身，而且让肠胃保持在持续健康的状态中。

下面我将解释一下：不同的食物是如何适宜于不同的生物的，以及为什么对于有些动物来说是又酸又苦的东西对于别的动物却十分可口。实际上，这些东西中的差别是如此之大，以至于对于有的动物来说是食物

的东西，对于别的动物简直是剧烈的毒药。甚至有那么一种蛇，它一碰到人的唾液就会自己咬自己而死。黑勒波(Hellebore)对于人来说是一种剧毒，但是却能让山羊和野鸭吃了长膘。

为了了解这一切是怎么发生的，你必须首先记住我前面说的话：事物之中包含着许许多多以各种方式混合在一起的种子。其次，就所有进食的生物而言，既然它们外表容貌各自不同，既然它们的轮廓和形状的外围限定和确定了每一种动物的种类，它们的组成种子的形状也必然各不相同。进一步，既然种子不同，那么种子的间隔和孔道即我们称为通道的，在全身中和嘴里、颚上也应该不同。故而，有的必然小一些，有的大一些；有的是三角形的，有的是方形的，有的是圆形的，还有的有许多排列各异的小角。因为不同的形状关系和不同的运动必然要求有不同的通道的形状；所以不同的组织结构必然造成不同的小孔。这就是为什么对于有的动物甜蜜的东西对于其他动物却是苦的，因为，对某个动物来说是甜的东西，必然是进入颚的管道中的非常圆滑的物体，它们带来了令人舒适的触觉。但是相反，如果一个东西对于一个动物来说入嘴很苦，那么无疑是因为粗糙而有倒钩的元素进入了食道。

从这些解释出发，就很容易理解所有其他情况了。当一个人由于胆汁太多而发热的时候，或是当别的疾病的能量以别的方式被激起时，整个身体就会陷入一片骚乱，所有奠基的位置都会全盘改变；结果原先适宜于引起感觉的物体失去了效力，而别的东西变得更合适了，于是在穿透进来之后产生了苦的感觉；实际上这两种种子都混合在蜂蜜的味道中，这一点我前面多次向你解释过了。

现在注意听：我将讨论气味如何影响鼻子的问题。首先，必须要存在大量的东西，它们不断流出多种多样的气味之流；而且我们必须认为这些气味之流散布在各处；只不过不同的气味适合于不同的生物，因为它们具有不同的元素形式。因此，蜜蜂能够被任何地方的蜜糖味所吸引，不管多远，都通过空气中找过去；秃鹫则被腐肉所吸引。如果你放出一群猎狗，它们就会把你带到任何分趾的野兽所涉足过的地方。白鹅——罗马民族的城堡的保护者——远远地就能捕捉到人的气味。^[16]所以，不同的气味被给予不同的生物，引导它们找到各自的食物，并且迫使它们从讨厌的毒药那里连忙退回。正是以这样的方式，一代代的野兽才得以保存下来。

在各种影响鼻子的气味中，有的比另外的传得更远，但是没有任何气味能传得像声音和说话声那么远；不言而喻，它也不能传得像那些打击眼睛、激起视觉的东西那么远。因为气味在四周缓缓游荡，总是很快就渐渐消失，消散到空气的微风之中；这首先是因为它是从每样东西的内部深处十分困难地冒出来的——所有东西在打碎时，踩烂时或在火上融解时，都会发出浓烈的气味，这表明气味是从事物的内部释放出来的；其次，或许气味由比声音更大的元素所构成，因为气味不能穿透石头墙壁，而声音和说话声一般来讲却可以通过。由于这一原因，你将很难确切地发现气味究竟是从哪儿发出的，因为气味的打击在慢悠悠地通过空

气之中时冷却了下来，不能把对象的新鲜信息趁热带到感官这里来。这就是为什么猎狗经常弄错了气味。

不仅味道和气味是这样的，而且事物的外貌和它们的颜色也并不总是对于所有动物的感官都是同样合适的，有的东西对于某些观看者来说十分刺眼。即使那用翅膀拍开夜幕、总是用嘹亮的啼鸣召唤黎明的公鸡，也是凶残的狮子所不敢驻足正视的，它们一看到公鸡就想逃走，无疑这是因为公鸡的身体里面有某种种子，当它们散发到狮子的眼睛里面时，就会在瞳孔中挖洞，引起刺痛；所以狮子尽管勇敢，却无法忍受与它们对视。但是，这些种子一点也不能伤到我们的眼睛，这或是因为它们不能穿透人的眼睛，或是因为它们穿透进来立即找到了从眼睛里面自由跑出去的出口，结果它们不会滞留不走而伤害眼睛的任何部分。

[三、心灵与影像]

[1.影像与心灵]

现在请注意听:是什么东西激发了心灵。我将用少许的话让你了解这些东西都是从哪里进入到心灵里的。^[17]

前面我告诉过你,事物的许多影像以各种方式在各个方向上运动着,它们十分稀薄;当它们在空中相遇时很容易结合起来,就像蜘蛛网或金叶一样。实际上,这些影像的组织结构比影响到眼睛和打击视觉的影像还要稀薄,因为它们能通过微粒的交接处穿透进来,唤醒内部的心灵的稀薄物质,激起感觉。

所以,我们看到了人面马身的山陀尔,看到斯基拉的躯体,以及像塞尔拜努斯(Cerberus)那样的狗脸,^[18]还有那些死去已久、骨头早已埋在大地的怀抱中的人的形象;这都是因为各种各样的影像在四处来回漫游,有的是自发地从空气本身中产生的,有的是从各色事物中抛射出来的,还有一些是由这些形状结合而成的。当然,不可能真地从什么活的山陀尔那儿流出影像,因为从来就不存在这么一种本性的生物。但是,当人的影像和马的影像偶然在空中相遇时,它们可以很容易地黏合起来;这是因为我以前说过的:它们的本性精微、组织结构稀薄。所有其他这类东西也是以同样的方式形成的。既然我前面说过,这些东西由于极度轻盈而飞速运动着,那么这些精微的影像中的任何一个都能很容易地轻轻一触就激动我们的心灵,因为心灵本身也是细微的和极端灵敏易动的。

有时,睡眠放松了四肢,而心灵的智力却还醒着,这当中的缘由只能是:我们醒时影响我们的那一影像在我们睡着的时候还在影响我们,其程度如此之强烈,以至于我们当真看到了某个已经离开了生命、被死亡和尘土所主宰的人。这种情况是自然所导致的,因为这时我们所有的感官活动都被阻碍,全身上下安静了下来,所以无法用正确的感觉来反驳错误的感觉。而且,在睡眠中记忆力也停止活动、松懈下来,不会竭力地提醒我们:心灵以为自己看到的那个活生生的人其实早已落入死亡和毁灭力量的手中。

再者,影像在活动着,有节奏地舞动着两臂和其他肢体,这也不是什么离奇难解的事情。在我们的睡梦中,影像看上去确实在这么活动着。但是事实其实是:当先前的影像消失后,第二个影像紧接着在另一个位置上产生了,结果先前的那个影像就好像是变动了姿势。当然,这一切必然以极为迅速的速度发生着。影像的速度非常之快,库存量如此快,粒子的数量在感觉的每一个瞬间是如此众多,所以影像的源源不断的供应完全不成问题。

如果我们想把事情弄清楚,还有许多问题要问,还有许多解释要提

出。

第一个问题是:为什么心灵在随意想到什么的时候,就能立即看到它?难道影像待命在旁,等候我们意志的命令,从而只要我们欲念一动,一个影像就立即出现在我们眼前——不管它是大海、大地还是天空?还有人群、游行、宴会、战斗……难道自然用一个词就准备好了所有这一切?尽管同时在那个地方还有许多其他人的心灵在思想着各种各样完全不同的东西。

再者,我们在梦中看到脚步有节奏地踏动着的影像,他们柔软的四肢舞动着,在我们的眼前波浪起伏地一阵阵摆动着娇柔的双臂,手足呼应地表演同样的舞姿;对此我们又怎么说?从表面上看,这是因为四处游荡的影像深受艺术之熏陶,技艺娴熟,所以能够在夜间上演舞蹈。

或者,可能这才是理由:在我们所察觉到的说出一个词的那一瞬间,其实蕴藏着只有理性才能把握到的许多时刻;^[19]所以,在任何一瞬间中,各个位置上都有各式各样的影像整装待发——它们的速度是如此快,它们的数量是如此庞大。因此,先前的影像刚刚消逝,另一个影像就在一个其他的位置上出现,结果先前的那个影像就显得像是在改变姿势似的。而且,由于这些影像极为稀薄,心灵不可能清晰地看到它们当中的每一个,只能看到那些它所努力盯着看的影像。^[20]而且,心灵确实准备好去看、并且希望看到随之而来的东西,结果那些东西也就真地随之而来了。^[21]你难道没有看到过,当眼睛企图识别什么细微的东西时,会聚精会神、费劲去看?否则我们是无法看清楚东西的。即使对一目了然的东西你都要努力才能看清,那么,如果你的心灵没有集中注意力,它想识别的东西那时就会像是全部退隐到后面,与你离得非常遥远。所以,心灵除了自己所注意的东西之外,其他什么东西都看不到,这又有什么奇怪的呢?再者,我们往往会从很小的迹象推论出很大的结论,结果自己把自己欺骗了。^[22]

有时还经常发生的事情是:梦里的影像在变化中不再是原来的同一个,刚刚是一个女人,一会儿就变成了一个男人;或者接着而来的影像的模样和年龄都变了。但是,睡眠和遗忘能解释这些,所以我们不必感到大惑不解。

[2.批判目的论]

在这方面还有一个错误,我们恳切地希望你要避开它,充满恐惧逃避错误:不要以为眼睛的明亮瞳孔是被造来让我们能看到面前的东西的;或者,以为腿和臀部联结起来并安放在脚上,乃是为了使我们能够大步向前迈进;或者,手腕接在强硬的上臂上,指挥着两边的双手,乃是为了使我们能操持事务,以便存活下去。^[23]这一类解释以及其他那些人们所给出的解释,都是倒果为因,而且基于扭曲的推理之上,因为我们身上的一切并不是为了我们能使用它而诞生的,相反,是诞生出来的东西创造了它的用途。在眼睛及其目光出现之前没有视觉,在舌头产生之前没

有说话;实际上,舌头早在世上有说话这件事之前就诞生了,耳朵的出现也远远早于声音被听到。总之,我认为,所有的器官都先于其使用而存在,所以它们不可能是为了其用途的缘故而生长出来的。

相反,在标枪飕飕飞舞很久以前,战场上人们赤手空拳地格斗,撕扯四肢,血溅全身;自然早在人们懂得用左臂擎着造出来的盾牌防身以前,就教导人躲开伤害。你还可以肯定:早在柔软的睡床出现之前,人在精疲力竭之后就会休息;而河水解渴也早早出现在酒杯发明之前。这些从经验和生活中发现的东西,确实可以被认为为了其用途而发明的。但是,那些在其用途的概念出现之前就产生的东西,就完全另当别论了。在后一类东西中,首先就是感官和四肢;所以我要一再强调:你没有任何理由相信它们会是为了其用途的目的被造出来的。

每一种生物体按照其本性,不用教导就会寻找自己的食物,这也没有任何值得奇怪的地方。我已经向你证明了许多事物都会流射抛出各种各样的物体,但是它们大多数是从生物身上抛出来的;因为动物总是在快速地活动着,而且在动物流汗中一定会有许多物体被从身体内部挤压出来;当它们精疲力竭、气喘吁吁的时候,许多物体会从嘴里呼出来;由于这些原因,身体就被稀释了,它的整个本性受到损害,结果就感到疼痛。所以,这时它需要进食,以便通过填补空隙而振奋身体和恢复精力,并且缓解和消除那遍布全身和所有脉管的急不可耐的食欲。^[24]而喝下的液体也流到缺水的所有部位;本来大量聚集起来的热的物体弄得我们的胃里像火一样燃烧,也被水的到来所驱散出去,就像火被熄灭了一样;于是干渴的灼烧就不再烤焦我们的身体。这样,你的急切渴求就被从身体中冲刷走了;你的饥饿的欲望就被满足了。

下面我要讲的是我们如何能随心所欲地迈开步子,我们如何能任意挥动四肢,是什么把这一沉重的肉身往前推进。请仔细听我讲。

首先,“步行”的影像进入我心,影响心灵,这我们以前已经说过了。然后,意志就出现了,因为只有当理智预先看到自己想要做什么后,才会动手做什么(它所预先看到的,就是那件事所呈现在我们心灵面前的影像)。所以,当心灵激起了自己,打算动身并向前迈步,它立即就会击打分布在四肢和整个躯体中的所有灵魂成分。这不难做到,因为灵魂与心灵紧密结合在一起。灵魂接下来又击打躯体,结果整个这团物质就一点点被驱而向前移动。另外,当其之时,身体还展开了自己的毛孔,空气(就像所有对运动十分敏感的东西那样)通过张开的通道大量涌入,分布到身体的所有最小的部位中。这样,在这两个原因的作用下,身体就被带动向前了,正如船被船和风带动向前行进一样。

而且,你也不必惊奇为什么如此之小的元素能够摆布如此巨大的身体,推动我们的整个重量。实际上非常稀薄和成分精微的风就能以巨大的能量推动大船向前;而且,一只手就能控制这条船,不管它开得是多么快;一把舵就可以指挥它朝向任何方向转弯。此外,一部机器的滑轮和踏板可以移动许多非常沉重的物体,只需花少许力气就可以把它们举起

来。

[3.睡眠与梦]

下面我要讲的是睡眠是怎样如宁静的潮水一般涌来，浸透全身并放松掉心中的牵挂的。我将用简短而美好的诗句向你叙说，因为天鹅的简短歌声远胜过南方云空中的一大片嘎嘎鹤鸣。请你务必用敏锐关注的耳朵和聪明伶俐的心灵倾听，这样你才不会否认我所说的是可能的，不会心怀对真理的排斥感离我而去；尽管错的是你，而且你还看不出来。

首先，睡眠来临时，灵魂的力量在整个身体里面被分解开来，一部分被扔出去而离开了；更多的一部分挤在一起，退入身体的深渊，这时四肢便松弛了下来。因为无疑我们的感觉来自灵魂的工作，而当睡眠阻挡了灵魂行动时，感觉就没有了。我们必须假设灵魂在那个时候已经陷入无序状态，被抛了出去——但是也没有全部被抛出去，因为那样的话，躯体就躺在永久的死亡冰冷中了；如果四肢里面连一点灵魂都没有被隐秘地留存下来，就像微火还藏在灰烬堆之中，那么感觉怎么可能突然被重新在四肢之中点亮，就像火焰从隐秘的火中重新燃起一样？

至于是什么原因引起了这一新的状态的出现，灵魂怎么会陷入混乱无序，身体怎么会疲软无力的，我下面就向你解释。你看我不会讲空话耽搁你的时间的。

首先，既然身体被周围的空气的微风触及着，躯体的外部必然会受到气流的频繁吹拂的重重打击，这就是为什么几乎所有东西都被皮肤或甚至硬壳、或是老茧或树皮保护着。当我们呼吸的时候，这一空气在被吸进和呼出时还打击着我们的体内部分。因此，既然身体在内外两个方面受到打击，而且进入细小通道的空气还渗入到我们身体的基本分子和元素中，逐渐地我们的整个身躯就会垮掉；因为身体和心灵的始基的位置都被弄错乱了。然后，一部分灵魂被抛了出去，一部分缩回到自己内部隐藏起来，还有一部分扩散到全身中，不再能结合在一起或进行组合运动；因为自然关闭了所有的来往通道，于是感觉就在运动改变后把自己深深地埋藏了起来。既然此时没有任何东西能鼓舞四肢，躯干就绵软了下来，四肢慵懒无力，臂膀和眼帘下垂，臀部在你躺倒时也松懈下来，失去了力量。

还有，吃饭之后人也会想睡觉，因为当食物散布在全身脉管中后，能产生空气所产生的同样效果。酣睡经常发生在吃饱或疲倦的时候，因为那时最大数量的元素长久地受到挫压，秩序混乱不堪。灵魂也是一样，它的一部分被扔到一起，沉入到更深处之中；而扔出体外去的部分量更加大，分裂得更为厉害，更加一片模糊。

无论人们热忱地执著于什么事业，无论我们曾经沉溺于什么事情，心灵都会由于过于关注它而在梦中与它常常相遇：打官司的人梦到起诉和援引法律条款，将军梦见投身在战场上厮杀，水手则与已经正在掀起的

风暴搏斗着，我则梦见在钻研我的任务，孜孜不倦地寻找着万物的本性；一旦找到，就用我们的母语把它表述出来。同样，许多其他的追求和技艺经常看起来在梦中用其幻象牢牢抓住人心。

而且，当人们连续许多天一直在观看演出比赛时，我们经常可以看到，当他们停止用感官观看这一切后，心灵中还有一些通道仍然开放着，可以让影像进入。于是多少天之后，同样的东西还一直在他们的前面运动着，结果他们即使醒着仿佛还能看到舞蹈者摆动着柔软的四肢，耳朵中还能听到琴声潺潺，如泣如诉，能看见那些观众席上的人群和舞台上的各种耀眼的辉煌景象。

身心投入与全神贯注确实有着极为重要的影响；不仅人会这样，而且所有的动物都常常这么做。实际上你可以看到健壮的骏马躺卧在地时，仍然在睡梦中喘气流汗，好像在竭尽全力做最后之一搏，奋力扬蹄争夺锦标，或是好像要从打开栅栏的起点迅猛奔出去。猎狗在温柔的睡眠中经常突然四腿抽紧、一阵猛踢狂吠，还常常在空中嗅来嗅去，好像发现并找到了一头野兽的踪迹；如果这时醒来，它们就经常会追逐小鹿的幻影，就像真地看到它们在逃跑；直到幻像渐渐消失，猎狗才回过神来。有时那住家的友好的小狗急促地抖动躯体，从地上跃起，就像看到了什么陌生的面孔或模样。这些动物越是凶猛，在梦中就越是野性大发。如果各种鸟儿在温柔的梦中看见鹰鹫追逐飞翔、激起争战，就呼啦啦拍翅而逃，忽然惊动笼罩在夜色中的诸神的林木。

再者，能干出惊天动地的大事的人也经常在梦中干着同样的事情：国王赢得了胜利，战败者被俘；在梦中投入了战斗，大声喊叫，好像被砍断了脖子。许多人激烈地搏斗着，痛苦地呻吟着，就像被豹子或凶残的狮子的爪牙撕扯着，喊声震天。许多人在睡梦中说着重要的事情，经常把自己给卖了。许多人在梦中遭遇了死亡。许多人以为自己的身体被从高高的山顶上摔到地面上，吓了个半死；醒来时还魂魄出窍，半晌回不过神来，不知身在何处，颤抖不已。还有，有的人梦见自己干渴难耐，坐在河边或令人愉快的泉水旁，大口大口地喝下所有河水。小孩子在熟睡之中以为自己站在痰盂或溺壶边上，提起衣裳就尿出体内滤出的所有水来，湿透了五彩锦缎的巴比伦被子。那些青春期带来了初次渗入的种子波涛的人，当时间成熟，种子在全身产生时，在梦中遇上了正好四处飞动的某人的身体影像，于是好像看到一张可爱的面孔和美丽的身材，这一刺激激起了那个部位中种子的肿胀；其后，就像真地干完了整个好事，他们经常射出滚滚热流，弄脏了衣服。

[四、情欲]

[1.情爱徒劳无益]

我说过，这种种子一当年龄成熟、身体健壮时就会在体内兴起。不同的力量推动和激起不同的事物，只有人的力量才能在人体中产生人类的种子。这种种子出现后，就从隐蔽之处被排出来，从整个身体的四肢和所有器官中汇集到下体的某个确定的地方，立即激发躯体上的生殖器官。这些部位被激起之后就会胀满种子，并兴起把它射向疯狂的情欲所朝向之处的欲望；身体奔向在心灵中造成创伤的那个情爱对象^[25]。一般来说，所有的人都朝自己的伤害者倒下去，我们的热血朝着打击我们的那个方向喷出去；如果敌人就站在前面，就会被溅上红彤彤的鲜血。所以，如果谁受到了维纳斯之箭的伤，不管朝他发箭的是一位长着少女般柔美的肢体的男孩，还是一位浑身上下弥漫着爱意的男人，受伤的他都会奔向打击的来源，想要和它合为一体，把那液体从一个身体射进另一个身体，因为他的无言的欲望已经在预言快乐了。

这就是我们的维纳斯，爱神的名称正是由她而来。由于她，人们心中才第一次滴进了爱的甜蜜露水，随之而来的就是冰冷的忧虑。因为，即使你所爱的人没有出现，她的面容却浮现在你面前，她那甜蜜的名字在你耳边回荡。但是，你最好还是躲开那些肖像，并把那些滋生爱意的东西赶走，将你的心灵转移到其他方向，把你体内集聚的精子射向别的身体，而不要把它们保留给一个情人，也不要把痛苦和烦恼保留给自己。因为，伤口会加速恶化，并且在[思念的]滋养下演变成不治之疾；疯狂的欲火将日益旺盛，而由此带来的苦难也将越来越深重，除非你用新的打击来消除那最初的伤痛，并在最初的伤痛还新鲜待发之时就及时地到处猎色以治愈它，或者将你的心思转向别的事情。

回避爱情的人并不会缺乏维纳斯的果实[即性的快乐]，不如说他既能获得快乐，又不必受到惩罚；因为性爱当然给健康人带来了比害相思病的人更为纯粹的快乐。确实地，纵使是在紧紧拥抱的时候，情人们的热情也好像是处于暴雨中一样飘摇不定，不能确定应该以什么样的进程来与对方寻欢作乐，犹豫着不知到底是应该先用眼睛还是先用手来享受欢乐。他们紧紧地压着欲望的对象，弄痛了对方的身体；他们还往往将牙齿凑到对方的嘴唇上，嘴对着嘴狂吻起来，因为这种欢乐并非纯净不杂，而是有一种秘密的针刺激起他们去伤害那些唤起了疯狂的种子的东西。

但是维纳斯[即性爱]给那些遭受情爱之苦的人们一个轻轻的缓释，其中的欢乐抚慰着人，止住了情欲的啮咬。或许有人希望这样就可以浇灭燃烧着情欲的身上的火焰，但是自然对此彻底加以否定。正好相反，情欲的独特之处就在于，你享受的情欲越多，心中燃烧起来的令人

晕眩的欲火就越猛烈。食物和饮料都被我们的身体吸收;既然这些东西能占据体内的固定的部位,人对于水和面包的欲望就很容易满足。但是,人的美貌和动人的姿容却除了这些单薄易逝的影像之外,再也没有什么东西能进入人体以供享受;而且这种渺茫的希望还常常会被风儿吹走。这就好比一个处于睡梦中渴得要命的人,急得找水喝,但却不会有真的水来浇灭他体内的焦渴。他找的只是水的影像,所以一切都是白费劲;即使他梦中在一条水流湍急的河流中间低头狂饮,也还是感觉口渴。在爱情中,维纳斯也是这样用影像幻觉来捉弄情人们,而且,即使情人真正看见了对方的肉体,也不能使他感到满足。甚至,即使他双手在对方全身上下漫无目的地抚摸,也不能感到满足,因为他无法从对方柔软的四肢上扯下点什么。最后,即使当他们肉体与肉体紧紧缠绕在一起享受着生命之花——这时他们预先品味着强烈的情爱之欢,此时维纳斯也即将在女人的身体内播下爱情的种子,他们贪婪地紧紧拥抱着,两张滴着口涎的嘴巴紧紧贴在一起,彼此喘着粗气,牙齿紧压着对方的嘴唇——但是所有这一切,也还都是徒劳,因为他们并不能从对方身上撕扯下来点什么,也不能使自己的肉体渗入到对方的肉体中,与其融为一体,虽然这有时看来正是他们希望并努力要做到的。他们如此饥渴地在维纳斯的胶合中紧紧搂抱,然而他们的肢体却逐渐在强烈的快感中松弛融化。最后,当聚集起来的强烈欲火从他们体中猛然喷发后,猛烈的燃烧过程会出现一个短暂的停息。然后,当他们再一次寻找他们所强烈渴盼的东西,却又毫无办法找到征服这种困扰的方法时,同样的狂暴又会再次席卷而来,那热情不减的疯狂也将再度出现。就这样,他们在游移不定的状态中由于隐秘的伤痛而憔悴下去。

除此之外,他们还浪费了自己的精力,并因过度劳累而导致自己的身体虚亏。此外,他们还要听从另一个人的差遣过日子。责任和义务由此而被忽略,他们的名誉也受到了动摇和破坏。同时,他们的财产也消失了,化为巴化伦的香料、可爱的西西翁出产的鞋子在她脚上闪闪发光。你也可以由此断定,闪烁着绿光的大宝石会镶嵌在黄金上,而豪华的紫色束腰袍子也会因为长久穿着而破损,并因为吸满了爱的香汗而失去光泽。而祖先艰辛劳动挣来的那份财产则变成了发带和头饰,或变成了从阿林达(Alinda)和西奥斯(Ceos)来的豪华披风或丝绸锦缎。由精美的餐巾和珍馐佳肴准备而成的盛大的宴席,伴随着浪荡的娱乐、成堆的酒杯、大量的香膏、花冠和彩环,等等;但是所有的这一切都是白费劲,因为即使是在花香鬓影中间,从这欢乐的喷泉中还是涌出了一些痛苦的水滴。这或者是因为带有罪恶感的良心不时刺痛他,使他悔恨正在虚掷年华,自甘堕落;也可能是因为她吐出并留下一句模棱两可的话语,在他的焦渴的心中固定下来,如火一般地折磨着他;再或者是因为她任由自己的秋波过于自由地投送,并且正在注视着另一个男人,而她脸上的一丝笑容正好被他捕捉到。

另外,这些祸害是由进行得很顺利的爱情所带来的;但是在一个不幸且无助的爱情中,你就是闭上眼睛也能看到无数的祸害将随之而来。所以,就像我所说过的,最好还是事先防备,不要陷入爱情的蛊惑之中。

因为要避免受到诱惑而陷入爱情的陷阱还是要容易些，反之，当你已经被卷入爱的洪流后，要挣脱出来并打破维纳斯所编织的坚固的罗网就很难了。即使你已经卷进去并且被绑缚起来，你也还能逃脱危险，除非你自己挡住自己的退路，一开始就忽视你所热恋和渴盼的她身上和心灵上的许多缺点。因为这是男人们在被欲火蒙住双眼时往往要发生的事情，他们还会把许多女人们身上其实并没有的优点也归给她们。这样，我们就经常会看到在许多方面畸形、丑陋的女人们备受宠爱，并且被给予很高的赞誉。一个恋爱中的人会嘲笑其他人，并劝他们去恳求维纳斯息怒，因为他们是难以置信的爱情的受害者。这个可怜的家伙常常看不到自己比任何人都更为不幸。黑皮肤的女孩会被认为是“美丽的栗色少女”；肮脏而体臭的是“甜蜜的小荡妇”；长有绿色眼睛的是一个“小小的帕拉斯”(Pallas)；体形像丝带一般消瘦且笨拙的是“一只小羚羊”；矮胖的小侏儒是一个“可爱的夫人”，一个“聪明的小精灵”；身材高大的泼妇是一个“漂亮的女人，并充满威严”；如果她是一个哑巴不会说话，那就会被当作是“谦虚的女士”；凶悍的、充满恶意、喋喋不休的是“一只小鸳鸯”；肥胖而胸脯高隆的妇人则好像是哺育幼年酒神时的丝利斯(Ceres)；塌鼻子的是塞里娜(Silena)或山陀尔女神(Madame Satyre)；厚嘴唇的是“甜蜜的吻”。

[26] 如果我要努力把所有这些都列出来，那将会是一项多么费时的工作！

但是，就算她的脸庞是一张最优美动人的脸，就算她全身都散发出一种维纳斯般的艳丽，事实上却还有许多其他女人，事实上我们过去没有她也照样活到现在，事实上她也在做着与丑陋妇女完全一样的事情。并且我们也知道：这个可怜的女人正在用香烟熏染自己的身体，因为她身上所发出的那种臭味使她的女仆也在躲开她，并在她背后咯咯地偷笑。但是那个被关在门外的求爱者则在暗暗哭泣，他常常在门槛旁边堆满鲜花和花环，用茱乔栾那的香油涂抹在她那尊贵的门柱上，并且在门上留下了许多相思的吻痕。但是，如果他最终被允许进入她的房子，那么只要有一丝异味在他进去时飘进了他的鼻孔，他就会寻找一个合适的理由迅速离开。这样，以前经常回荡着的哀叹声就会停止结束，他将深感惭愧，并当场责备自己曾犯下的愚蠢错误。现在他明白自己曾经给了一个凡人太多的赞誉，远比她应该得到的更多。我们的维纳斯早就深知这一点，所以她们费力地将那些在生活幕后进行的东西隐藏起来，以免被那些她们想牢牢绑在爱的锁链上的男人们所发现。但这都是徒劳，因为你完全能在想像中将这一切都拖到光天化日之下，并找出所有这些欢乐的原因。但如果她心地善良而不令人讨厌，你就应该在自己这方面稍微宽容一些，不要过于苛责人类的弱点。

[2.情欲应当服务于生育]

当一个女人叹息呻吟时，她并不一定就是在伪装自己的热情。当她与男人的身体紧紧地抱在一起，身体贴着身体，并用湿润的嘴唇久久地狂吻着他的双唇时，她也往往是发自内心的情欲而这样做，而她在寻找共同的快感时也刺激着他去奔赴爱情的全程。否则，雌性的鸟儿、牛

畜、野兽或绵羊或马儿要不是出于它们自己的本性，也处于欲火之中，它们不会服从对方，也不会乐于接受那骑在它们身上的雄性动物的生殖器的猛插。你难道没有看到，当共同的快乐将一对生物锁在一起时，他们往往是如何地在共同的锁链中忍受着巨大的折磨？我们经常看到站在十字路口的两只狗，它们想努力分开，用尽全力朝着相反方向拉扯，却被维纳斯坚固的锁链紧紧绑在一起。但是，除非他们双方都感到这些快乐足以引诱他们步入圈套，并且被紧紧套在其中，他们之间就不可能会发生这种事情。所以，我要再三地强调，快乐对于双方都是共同的。

并且，在双方的种子都混合在一起时，如果由于偶然的机缘，女方的力量突然战胜了男方的力量，那么由于母亲的种子的缘故，小孩生下来就会长得更像母亲；就像若男人的精子占上风，小孩生下来就会长得更像父亲一样。但是那些你看起来长得既像母亲又像父亲的小孩，他们将双亲的面容、神色混在一起，从父亲的身体和母亲的血液中共同地成长起来，这种情况则是因为爱神维纳斯把双方的热情都聚集在一起以达到等同的程度，从而双方的种子也就在体内被激发并均匀地搅和在一起，两者之间没有征服者，也没有被征服者。

有时，小孩生下来可能更像祖父；有时，孩子会酷似祖父的祖先的面容，因为父母经常在他们体内隐藏有许多的始基，以各种方式混合在一起，这些是从最初的祖先那里一代一代地遗传下来的。从这些始基那里，维纳斯借着多种搭配带来各种形状，并将他们祖先的面貌、声音、头发等方面的特征都复制下来。这些特征就像我们的脸、身体和四肢一样，都是从固定的种子而来的。

女孩也可以是出自她们父亲的种子，而男孩也可以是由他们母亲的质料所构成；因为生育总是同时从双方的种子而来，并且后代长得更像双亲中的哪一个人，那个人的种子就超过了构成小孩种子总量的一半。这一点，不论小孩是男还是女，你自己也能看出。

并非是神的力量剥夺了一个男人生育的能力，以至于永远也不会有小孩甜甜地叫他一声爸爸，使他在不能生育后代的婚姻中度过他的岁月。绝大多数人却都是这么想的，他们悲伤地把很多牺牲品的血溅在圣坛之上，并在圣坛之中点燃祭祀的香火，祈求神使自己能用更多的种子使妻子怀孕。但这些都是白费劲，他们只会给神添加烦恼，打扰神圣之地。他们之所以不能生育，有一些是因为精液太稠腻，另外一些则是因为精液里水分过多而稀薄。那些太稀薄的精液由于不能牢牢地粘在固定的地方，它们就立刻流散开来，并在时机不当的生育中分开退回。而那些过于浓厚的精液，由于它们是过于浓厚粗密地喷射而出，它们就或者是不能往前流射到足够的距离，或者是不能均匀地渗透到固定的地方，再或者就是，虽然已经进去了，但却不容易和女人的种子混合在一起。因为性和谐完全因人而异。有些男人能使某些女人比另外一些女人更容易怀孕；有些女人也从某些男人较之其他男人那里更容易接受他们的精子并怀上身孕。许多女人在前几次婚姻中往往不能生育，但在后来却找到了能使她们怀孕的配偶，使生活因为有了可爱的孩子而丰富；而有些男人

往往在他们的妻子正处于旺盛的生育阶段时，不能让她们生出小孩，但他们也能找到一个更为合适的配偶，使他们终于能养儿防老。男女双方的种子应该能够以一种适合于生育的方式混合在一起，这一点非常重要。所以，浓厚的种子应该与稀薄的种子混合，稀薄的则应该与浓厚的混合。并且，在这方面，滋养生命的食物也很重要，因为有些食物使体内的种子变浓，另外一些食物则使之稀释并被浪费掉。

另外一件事也非常重要，就是那件令人神魂颠倒的快乐之事是以什么姿势进行的。一般都认为，如果妻子采取了像野兽和四脚动物的那种性交姿势的话，她们就更容易受孕，因为在那种姿势下，胸脯向下而腰部高耸，那么种子就能占据适当的位置。过于放荡的扭动对于妻子们无论如何都是没有用的，因为若是这样，女人就是在阻碍并拒绝使自己怀孕。如果女方过于兴奋，用屁股猛烈地迎合男人的情欲，剧烈地扭动她的身体，胸脯像大海的波涛那样起伏不停，那么她就使犁沟远远地偏离了犁头的笔直路径，使男人的精子不能准确地喷射到适当的地方。娼妓们就是为了达到她们自己的目的而放荡地采取这种姿势，因为她们要避免怀孕、生育，同时这种性交方式又能给男人带来更强烈的快感。显然，这对于我们自己的妻子们就完全没有必要了。

有时也会发生这样的情形：不是由于神力的影响，也不是由于维纳斯的利箭，一个相貌较为丑陋的少女会被人爱上。因为一个女人有时是因为自己的言行举止，由于她那热情的态度和全身整洁干净的衣服，而容易让你习惯于与她生活在一起。另外，习惯也能滋生爱情，就好像一件被外力反复敲打的东西一样，尽管打击很轻微，在长久之后它仍然会被制服而瓦解。难道你没有看见那落在石头上的水滴，年深日久之后它将在石头中间滴出一个窟窿？

[1]皮艾黎得斯(Pierides)仙境是文艺女神的所在地。参看第一卷。

[2]括号中的段落可以肯定是卢克来修自己后来不想要保留在这里的。很显然，卢克来修写下它的时候，还是计划把第4章跟着第2章，因为括号中前面的几行45—48除了3处极小的不同外，与第3章的31—34是完全一样的，讲的是第1章和第2章的主题。

[3]既然更为粗糙的东西都被抛出，那么完全有理由认为有细微的薄膜被抛出。

[4]“少”是和构成固体的东西如蛻皮的“多”量种子相比。

[5]这里原文有破损，括号中的是后人猜测补上的一小部分。

[6]“内在本性”指语言和推理能力。这两句是反对德谟克里特的“影像能感觉和推理”的观点。

[7]这里的论证是压缩在一起的。其中主要观点是：如果云可以如此迅速地形成，那么比云小得太多的影像就能以几乎无法想象的飞快速度形成。

[8]这里有断损，后人依据猜测补加。

[9]这是一种凹镜，它会两次反映对象，从而两次掉转影像，结果使影像恢复对象的原先位置。

[10]面对火焰的地方看上去总是还有羊毛，但是实际上并非同一个羊毛了。

[11]对于伊壁鸠鲁派，感觉的任务只是接受印象，对印象进行判断的是心灵。所以正确或错误发生在心灵判断推理的阶段。

[12]一种感觉不可能在别的时候否认自己现在所显现的东西。

[13]伊壁鸠鲁派显明地反对怀疑论对于感觉的可靠性的怀疑。

[14]“regula”或“canon”，字面意思是泥瓦匠或木匠的尺子，这也是伊壁鸠鲁讨论其知识论的著作的名称。伊壁鸠鲁已经将正确的研究规则和正确的建筑方法进行类比。

[15]参看前面的注释。

[16]当罗马在公元前387年遭到高卢人的围攻时，卡皮特(Capitol)山由于神鹅的警觉叫声而得到拯救。

[17]伊壁鸠鲁派认为思想和梦与视觉有内在的关联。视觉是由于影像触及眼睛而引起的，思想和梦境是由于更加细微的影像进入到心灵中而引起的。

[18]斯基拉是意大利和西西里岛之间海峡中的一处险礁，古代被人认为是一个女怪。塞耳拜努斯是守卫地狱之门的三头犬。

[19]理性能把一个感觉到的时刻再划分为几个更小的时刻，就像它能把原子划分成几个无法独立存在的“最小部分”一样。

[20]心灵只有在把自己的注意力聚集在某个事物上的时候，才能看到它。所以理性并不能觉察所有的影像。

[21]心灵努力关注某些影像，决定去观察由之而来的影像系列，结果这一系列就确实出现了。至于其他无关的影像，就不被注意到了。

[22]此处的意思好像是：心灵经常从少许证据就推论出普遍结论；这件事也可以证明，有许多东西没有被心灵所注意到。

[23]伊壁鸠鲁派所反对的目的论者主要是亚里士多德和斯多亚学派。

[24]卢克来修把饥饿的身体描写成一座需要支持和修补的摇摇晃晃、布满裂缝的房子。

[25]创伤是希腊情爱诗歌的一个普遍比喻。

[26]巴拉斯就是雅典娜，丝利斯是司农业的女神，塞里娜是山陀尔(希腊神话中半羊半人的神)的领袖。

第五卷 [世界和文明的起源发展]

[一、序诗]

[1.序诗A]

谁有如此强大的心灵，能创作一首与自然的庄严伟大和这些发现相称的诗歌？谁有这样的雄辩力量，能想像出与他□的美德相般配的赞颂？他靠他自己的理性赢得了无价的珍宝，传给了我们大家。我想，在凡人的子孙中找不到任何这样的人。如果我们一定要找一个与展现给我们的自然的庄严伟大景象相般配的称呼的话，那么我们只能称他是一位神；高贵的麦米乌斯啊，他确实确实是一位神！他第一个发现了现在称作“智慧”的合理的生活计划，他用自己的技艺把生灵带出了狂风暴雨和深深的深渊，让他们栖居于如此宁静无忧、如此清晰爽朗的光明之中。

你不妨比较一下古代其他人的被看作近乎神明的发现。克瑞斯(Ceres)据说把庄稼带给了人类，利柏尔(Liber，即酒神巴库斯)带来了用葡萄汁酿制的酒。但是，生活中没有这些东西也能过下去，正如我们听说有的民族就这么一直活到今天。但是，如果没有一个清洁的心灵，就不可能过上幸福的生活。因此我们有更充分的理由相信他是一位神，从他那儿来的生命的甜蜜安慰传遍许多伟大的国家，至今还抚慰着我们的心灵。

不过，如果你以为赫库勒斯(Hercules)的业绩可以与他相比，那你就更远地背离了真实的理性了。因为现在还有谁会受到张牙舞爪的奈米安狮子(Nemean lion)或鬃毛直竖的阿卡狄安野猪(Arcadian boar)的威胁？那祸害勒纳(Lerna)一方的克立特的公牛或是统帅毒蛇的水怪现在又能怎样危害我们呢？那有着三个胸脯、三个身体的巨怪格里奥尼(Geryones)又能伤到谁呢？我们谁会遭受斯提姆法利亚(Stymphalian)沼泽地的怪鸟的祸害，或是奔驰在比斯多尼亚(Bistonian)和伊斯玛拉(Ismara)领地上的色雷斯的狄欧米得斯(Diomedes)的鼻孔喷火的马的祸害呢？请问：海斯柏里得斯(Hesperides)的闪闪发亮的金苹果的看守者，那条凶狠无比、眼如利剑、盘踞围绕着树干的大蛇，它们在大西洋海岸和无情的波涛边上能造成什么危害呢？反正那地方我们的国人没人敢去，即使是化外之人都不敢去。其他这一类已经被杀了的怪物也一样；即使它们没有被消灭，今天还活在世间，又能造成什么危害呢？我认为，一点也没有！大地上至今还布满了成群的野兽，在森林、高山和密林的深处充满了令人丧胆的恐怖；但是这些地方我们完全可以回避不去。

但是，要是心灵没有得到洗涤清静，那就将会有怎样的争斗和危险

不顾我们的躲避而钻进我们心中啊!贪欲借助焦虑的锋利之剑和巨大的恐惧撕裂忧心如焚的人;你再想想傲慢、肮脏的欲望、暴躁!它们带来的毁灭是何等的惊人!再看看奢华和懒惰吧!所以,那个消灭了所有这些东西的人,那个用语词而不是刀剑把它们从心灵中驱赶干净的人,难道不应当被看作配得上神灵的称号吗?尤其是,他还经常以卓越的、神明一般的方式阐明不朽的神灵,并且在他的论说中揭示出万物的本性。

[2.序诗B]

我追随的就是他的芳踪,我跟随的就是他的教导,我用诗歌教导你:物是如何必然服从它们由之产生的法则,它们如何不可能违反时间的强有力法规;其中首要的发现就是:心灵的本性由物体性的东西所构成,它有诞生,它不能完整无损地长久持续存在下去;我们之所以好像看到长久辞世的故人,乃是因为影像经常在我们的睡梦中欺骗我们的理智。接下来,按照我的计划的步骤是,着手从事这一任务:我必须证明世界的整体必然会死亡,而且它曾经是诞生出来的;那物质的大块集群是如何建立起大地、天空、海洋、星星、太阳以及月球的;然后,我要阐明大地上产出了什么动物,而什么生物无论在任何时代都不可能出生;人类以什么方式开始在交往中通过命名事物而使用各种语言的;对诸神的畏惧是如何潜入人心并使得大地上他们的圣祠、水池和灌木丛、祭坛和肖像都变得神圣化起来。此外,我还要解释自然以何种力量导引太阳的日常行程和月亮的来往运行,以免我们以为它们在天地之间按照自己的心意进行有规律的年度巡回和偏转,以便带来庄稼的丰收和动物的繁殖,或是认为它们是根据诸神的安排作环绕运动的。如果有人已经受到了正确的教导,知道诸神过着无忧无虑的生活,但同时还不明白万物是如何运作的,尤其是不明白我们所看到的天上的以太天界中的活动的原因,那么,他们就会再次退回到古老的迷信中,为自己找个严酷的主子——这些可怜的家伙相信“他”[神]无所不能,却不知道什么能存在,什么不能存在,不知道每样东西的力量都是有限的,都有自己的埋在深处的界碑。

[二、世界的起源]

[1.世界不是神圣的和永恒的]

那么，我们就继续吧，我将不再只作承诺而延误时间了。麦米乌斯，首先请看整个的海洋、土地和天空：这三重的本性，这三种物质，这三种迥然不同的形式，这三种交织得如此紧密的宏大结构；只要一天就能把它们毁掉。世界的宏大复杂的体系已经维系了数不清的岁月，但它终究会土崩瓦解。当然，我不会不知道，天地有个毁灭的终结的这一观念对于人心是多么的新奇和怪异，而且要我用推论去证明它，是多么的困难；这种困难当你希望别人倾听前所未闻的事情而又无法把它拿到眼前或放到人的手中，从而让信念的大道直达人心和理智之时，就会发生。不管怎样，我还是要说出来。我的话或许会得到明白的事实的确证，也许，不久你将亲眼看到狂暴的地震发生，万物在震撼中痉挛崩溃。不过，且让好运把这事远远引开，我们还是用纯粹理性而非经验来说服大家相信：整个世界可能会在令人恐怖的巨响中土崩瓦解。

我关于这件事所发布的预言比皮索从三角鼎和福布斯的桂冠上宣告的预言还要庄严，^[2]还更加具有理性的确定性。不过在发布它之前，我要用智慧的话语告诉你许多的安慰，以免你或许被迷信所紧紧控制，认为大地、太阳、天空、海洋、星星和月亮具有神圣的身体，一定会永恒存在，并因此相信巨人所干的事确实是犯下了滔天大罪，应该受到惩罚——巨人按照自己理智和意愿奋力推摇着世界的墙壁，企图熄灭天空中太阳的闪闪光芒，用有死者的语言诬蔑不朽者。但是，这些东西 [天]、地、日月等 [等] 远远不具备神圣的力量，实在不配列于诸神之间。它们自己已经表现出自己的本质是什么，它们甚至连生命运动和感觉都不具备。

因为事实上不可能想像心灵与理性居住在任何物体之中，正像在高天之上不可能有树木，在咸咸的海洋中不可能有云彩，鱼儿不可能生活在田野中，血液不可能流动在木头里，树液不可能蕴藏在岩石中。各种东西能够生长在什么地方，这都是确定不变的。所以心灵不可能没有身体而独自存在，也不可能远离筋腱和血液。即便心灵的力量可以独立存在，它更适合一些的存在位置还是在头、肩膀、脚跟或人体的某个部位中，起码也是居住在同一个人体中、同一个容器中。但是，既然灵魂和心灵即使在我们的身体当中也必须按照确定的规则和安排而只能在某个地方存在和生长，那么，我们就更加不能同意灵魂居然能完全地在体外生存——在动物性的身体之外，在崩塌的土块中，在太阳的火焰中，或是在水里、在高天的空气中。所以，这些东西不可能具有神圣的感受，因为它们甚至连活物都不是。

还有一件事你也断断不可相信：诸神的任何神圣住地位于我们这个世

界中的某个地方。^[3]因为诸神的本性极为精细，远非我们的感觉所能及，甚至连心灵的理智都难以察觉；而且，它不是我们的手可以触摸到和影响的，它也不能触及我们所能触及的任何东西，因为自身不能被触及的东西也就不能触及到别的东西。所以，它们的住处要与它们自身的精微本性相称，势必与我们的住所截然不同。这一点我下面会更详细地向你证明。

有人说他们〔诸神〕是为了人的缘故而发愿建造好了世界的宏伟结构，故而我们应当把天地当作神的伟大工程来赞颂；世界将永远存在，神圣不朽，因为这样一个由诸神在过去为人类的永久生活居住而精心设计建造的美好大厦决不可以被任何力量合法地从根基处撼动，也不可能被论争所攻击，被推翻在地。麦米乌斯，那些制造出这些以及其他层出不穷的自命不凡的想法的人，都是些蠢货。因为我们的感恩戴德究竟能给不朽的和幸福的神灵带来什么富足的好处，以至于他们想要为我们做点好事？对于这些生活在宁静中的神，我们的贿赂诱惑有何种新奇之处，能持续发挥那么久的效力，使他们想要改变自己过去的？因为很明显，只有讨厌旧东西的人才会喜欢新东西；但是〔神〕在过去的岁月中从来不会感到厌烦，在无比福祉中快乐地生活着，你拿什么来激起他喜爱新东西的渴望呢？而且，我们如果没有被造出来，究竟会遭受什么祸害？难道我们因此就一直在黑暗和悲伤中打滚，直到创造之光首度降临在我们的头上？人出生之后才会希望活下去，只要令他开心的快乐留住他。但是对于从未品尝到生活之爱和从未列入生命之册的人，他的“从未被创造”这一事实，怎么能伤到他呢？

再说，制造事物的模式最先是哪儿进入到诸神心中的？起码神得先有个“人”的概念，才能知道自己想要制造什么并用心灵之眼盯住它。如果自然本身没有先提供一个创造的模型，始基的力量如何能被诸神所发现？始基在一起时，通过相互次序的改变能造成什么样的结果，又有谁会知道？如此之多的始基以如此之多的方式，经历了无穷无尽的时间直到今天，在频频〔相互〕撞击和自身重量的驱动下，总是以数不胜数的方式运动着和相遇着，尝试过各种各样的结合，联结起来产生了可以想像的任何事物。所以，如果它们落入目前这样的配置安排，进入目前这样的运动，就像万物的总体在它的永恒创新的历程中所显示的，又有什么好奇怪的呢？

但是，即使我并不知道万物的始基是什么，我至少可以根据天的种种行为以及其他许多事实而肯定地说：世界决不是神圣力量为我们而创造的，因为现存的世界中的缺陷实在是太多了。

首先，在巨大的天穹覆盖下的领域里，有一大块地方被野兽出没的荒山野岭所占了去，再一块落在岩石和沼泽的手中，此外还有那把陆地远远分隔开的海洋。在陆地中，有两大块由于烧灼的高温和不断的降雪而几乎被完全从凡人手中夺走。即使是最后留下来的土地，自然还是用自己的力量在上面遍布荆棘。人们只能费力抗争，经常扶着粗糙的锄头悲叹生活的不易，用力推动铁犁掘开土壤。如果不是靠我们用犁刀翻开

肥沃的土块和开掘沟渠使大地产出，那就什么都不会自动地生长出来，进入柔和明亮的空气中。即使是这样，人们花费了巨大的艰辛劳动种出来的庄稼在已经郁郁葱葱、成熟在望之际，还会时不时地被天上的骄阳烤焦，被骤雨和冰霜打倒，或是被狂风暴雨蹂躏摧残。

此外，自然为什么要喂养和壮大那些陆地上和海洋中的可怕野兽群落——那些人类的敌人？四季为什么要带来疾病？为什么非正常死亡四处发生？

再说婴儿吧；当自然把他们随着生育的阵痛从母腹中一把推入天光之下时，他们就像被冷酷的浪涛抛到海滩上的水手一样，赤身裸体地躺在地上，不能说话，缺乏所有维系生命的东西，悲伤的哭声响彻四周——他们这么悲伤很有道理，因为他们看到了等在前面的日子充满了太多的困苦。相比之下，各种各样的牛群羊群以及野兽都在生长，它们用不着喋喋不休，它们谁都不需要听到保姆的哄骗和模仿婴儿的呀呀说话声；它们不必根据季节天气的变化经常更换衣服；最后，它们不需要武器，不需要高耸的城墙保护自己，因为对于它们中的每一个个体，大地都富足地给予了一切所需要的东西；自然乃是万物的聪明制造者。

首先，既然构成这一世界总体的泥土和水、微风和酷热都是由产生出来并会死亡的物体所组成的，我们必须认为整个世界也是有生有死的。因为每当我们看到生物的部分和肢体是由有诞生、有死亡的物体所组成的时，我们就会看到这些生物无一例外地与自己的组成部分一道有生有死。所以，当我看到世界的硕大部分和各个肢体会消失又会再生，我就能推定天与地过去也曾经有个开始之时，也将会有个毁灭之日。

当我先设定土和火总有一死，并且毫不犹豫地说水 and 气也会消灭，又会再生和再度成长时，我并不是在循环论证。首先，大地的很大一部分在太阳的不停烘烤和成群脚步的践踏下，呼出了尘云飞雾，被劲风吹散而布满整个天空。还有一部分土壤被雨水冲刷走了，而河水也拍打着河岸，一点点地侵蚀它。此外，大地所养育长大的一切生物都会在一一定的时节把自己归还给大地。毋庸置疑，万物的母亲显然也是大家的坟墓，所以你可以看到大地总是在削减又增长，增长又削减。

进一步来说，无疑大海、河流和泉眼一直在涌出充沛的活水，它源源不断、流淌不息；你只要放眼看看那些奔腾而下的水流就明白了。但是，一点一点地，水的最前端部分被耗掉了，结果总体来说水不再那么富足无比了；这部分地是因为劲风刮过水面，减少了水量，同时高高的太阳也用自己的光线剥削着水分；部分地是因为水在地下一直流到了很远的地方，在这当中，海水中的盐分被过滤了，只有水分渗了回来；最后这些水都汇集在众河的源头；然后，又回过头来，在地面上形成一条新鲜的淡水河流，沿着以前为它挖的河道流淌。

下面我要讲空气，它整体每时每刻都在进行着各种各样的变化。从事物中飞离的东西经常流入到空气的巨大海洋中。如果空气不反过来向万事万物退还微粒，让返回去的微粒重新获得活力的话，那么一切东西

到了现在必然早就都消失殆尽、化为空气了。所以，空气永不停息地从物体中产生、又重新复归物体之中；可以肯定的是：一切都在永恒的流变之中。

慷慨富足的清晰光芒的源头也是一样——以太的太阳勤勉地在天空铺满清新的光亮，而且每时每刻给明亮的地方补足新光线，因为光线的最前端总是一点一点地损耗消失在它所照射到的地方。你从下面的现象中就可以理解这一点：一旦有云层出现在太阳之下，挡在它的光线中间，云下面的光线立即就全部消失了，被云遮住的陆地就进入到阴影之中。由此你可以看出，事物随时需要新的光线，而已经照射下来的光线一点点地消失了；如果光源不带来络绎不绝的补充，则事物就绝不可能显现于日光之下。而且，在夜里还可以看到地上的光照：悬挂着的灯笼，明亮摇曳、冒着乌黑浓烟的火炬，它们也都是以同样的方式被火滋养着，急急忙忙地带来光芒的新的供应。它们随着颤动的火焰向前连绵不断地飞行着，整道光线当中看不出有任何断裂或空当；它的飞快速度使火光不断迅速到来，遮盖了其中熄灭的瞬间。因此，我们必须认为太阳、月亮和星星也是从一个不断涌现和更新的库藏中射出光芒，而光线前头的部分总是一点点地损耗掉；所以，你决不应该认为它们的力量是不可毁灭的。

而且，你难道没有看到，连石头都被岁月所征服？高塔倒下，岩石碎裂，诸神的庙宇和雕像风化破裂，它们的庄严神圣性并不能延展命运的界限或是抗拒自然的规律。并且，我们不都看到了大人物的纪念碑分崩离析，颓然倒地，[你问问自己是不是相信这些雕像也会变老。]我们难道没有看见过巨大的岩石从高山上剥落滚下，无力承受无限时间的沉重压力？因为如果它们自亘古以来就能承受岁月的所有攻击而不断裂的话，它们就不会突然剥离而后坠落了。

此外，如果天地没有一个诞生的开端，如果它们永远地存在，那么为什么没有诗人吟唱忒拜战争(Theban War)和特洛伊战火之前的什么故事呢？这以前的那么多丰功伟绩都跑到哪里去了？为什么到处都找不到铭刻着伟大事件的永恒的荣誉丰碑？……我以为原因在于这个世界还年轻，还很新鲜，离它的开端还并不太远。所以，即使在今天，有些技艺还在不断地改进和完善之中，有的还在成长中；今日造船上出现了许多新的改进，昨天音乐家发明了新曲调；而且，世界的本性和体系也是最近才发现的，我自己也被人发现是第一个能用我们的母语阐发这一学说的。

不过，如果你当真相信这一切也同样在过去发生过：一代代的人在酷热下死去，或者他们的城池被世界的巨大震动毁灭掉，或者无止无休的淫雨使洪水泛滥整个大地，淹没了他们的城镇，那么，你就更应当改正自己的错误，承认大地和天空也可能面临毁灭。既然万事万物能遭到如此巨大的灾害、陷入如此巨大的危险中，那么一旦更严重的事件发生，就一定会出现席卷一切的灭顶之灾。而且，看到人们一个个患上同样的致命疾病，这就最为充分有力地说明了我们都是有死的。^[4]

再者，任何能够永恒地存在的物体，都必须或者是因为具有坚固的

结构，能够抵挡任何打击，不让任何东西穿透它们而造成内部分子的联结处的分解，比如我们前面讨论过其本性的物质微粒；或者，它们之所以能历经无数岁月而存在下来，原因在于它们不会受到袭击，就像那根本无法被触及、丝毫不会受到打击的虚空；或者，是因为四周再也没有可以让事物流散进去并在其中瓦解的空间，宇宙总体的永恒性就来自这一原因；由于宇宙总体的外面不可能再有任何地方，它的元素不可能向外跃出，也不可能有什么〔外来的〕物体落到它上面，重重地击打它、分解它。但是，我已经说明了，这个世界既不是由坚固的物体所构成的（因为事物的内部混杂着虚空），也不像虚空本身；此外，那些从无限空间中聚集起来，如狂暴的飓风一样摧垮世界或是给它带来其他的灾难危害的那些物体也决不缺乏；而且那个让世界之墙在打击之下瓦解散开在其中的空荡幽深的空间也就在一旁。所以，死亡之门并未对天空关上，也没有对太阳、大地和深深的海洋关上，它正在伸出硕大可怕的爪子打开大门恭候着它们呢。因此，你也应当承认这些事物同样有过诞生的日子，因为具有有死的身体的东西不可能抵抗住从远古直到今天的无法估量的岁月的强大力量。

再者，既然世界的最强大的成员^[5]投入了最为不正义的战争^[6]，激烈地相互厮杀着，你难道看不出它们之间的长久争斗可能会有某个终结？要么，太阳和所有的热量占了上风，吞下了所有的水；这是它们努力想做到的，但是迄今为止它们的企图都失败了：河流带来了如此充沛的供应补给，甚而进一步威胁用深深的海水淹没万物；不过这也是徒劳，因为风又横扫过水面，减损了水量，就像以太的太阳用自己的光线刮掉海面上的水一样；阳光又自以为能够在水实现自己的企图之前一举晒干它。它们的好战热情是如此地激烈，就好像是在势均力敌的争战中为什么重大的事业一决雌雄似的。不过，它们所能做到的只是一度火占了上风；有一次，就像传说中说的，水成了大地上的霸主。

有一次火占了上风，它到处烧毁了许多地方，那是法松(Phaethon)赶着凶暴强悍的太阳马远远偏离了他的轨道，穿越整个天空，下降到大地的上空。但是全能的天父在盛怒下猛地用雷电把野心勃勃的法松从太阳车上打了下来，落向大地。太阳神在下面接住他，从他手里拿回那世界的永恒灯盏，把失散的惊马找回来，套在车上，然后指挥它们回到正常的道路上，使一切重归原样。你知道，这些都是古代希腊诗人吟唱的传说故事。^[7]但是这一切实在是离真实的理性太远了。事实上，火之所以占上风，是因为当时它的物质微粒从无穷宇宙中以异乎寻常的众多数量聚合起来；后来，它的威力由于某种原因受到挫折，减弱了下去；否则，世界就会被炙热的暴风彻底烧毁掉。

水也曾经一度聚积起来，称霸一时，正如传说中讲的波涛滚滚、淹没了大部分人类的大洪水；后来，从无限宇宙中集合起来的水的强大力量受到了某种阻遏，退落了下去；连绵大雨终于停下，河流也收敛了其威力。

[2.世界的形成]

下面，按照顺序我就要描述大块物质集团是以什么方式建立起大地、天空和深深的海洋，以及日月的运行轨道。可以肯定，始基并没有运用聪明的理性有意地计划和安排自己进入到有序的位置上，它们肯定也没有谈判过各自应当负责进行什么样的运动。只不过是因为许许多多的事物的始基从远古直到现在一直受到撞击和自身重量的驱使，总是以各种各样的方式运动着、相遇着，并尝试过了各种结合起来产生事物的方式。它们历经无穷的时间，散布到广漠的空间里，试过了各种组合和运动方式；最后，某些突然聚合在一起的微粒成为伟大的事物——大地、海洋、天空和生物——的开端。

当时，在那种情况下，看不到太阳之轮在高天之上飞翔并发射充沛的光芒，也看不到伟大天穹之中的灿烂星座，看不到海洋、天空、大地、空气以及一切我们今天能看到的東西；那时只有一股奇特的风暴，各种各样的事物的始基混合在一片紊乱无章之中；它们之间的冲突与不和引发了相互间的战争，使它们的间隔、轨迹、联结、重量、打击、相遇、运动等等混乱不堪；因为，由于它们形状各异、形式不同，它们不可能在结合时都能保持下去并共同产生合适的运动。后来，各种部分开始相互分离，相同的東西与相同的東西结合在一起，才渐渐构造出一个世界的模样，使其肢体各在其位，使其主要的几大部分得到妥善安置：高高的天空与大地分开；海洋在专门保留给自己的地方铺开海水，并且与进入到自己的单独的位置中的纯粹的以太之火远远隔离开来。

因为事实很显然，土类的物体由于其重量和相互缠结，就最先集合并到中间，占据了最下面的位置；当它们聚合得更紧、缠结得更厉害之后，就会越来越多地挤出那些可以形成海水、星星、太阳、月亮和世界众物的分子，因为这些都是由比土地元素更为圆滑和细小的种子所组成的。所以，那些从土地元素之间的松散接合处破土而出的，首先是以太元素；它们向上飞去，轻飘飘地随身携走了不少火，就和我们经常看到的这一场景的样子差不多——清晨，当璀璨的太阳的金色光芒刚刚染红了露珠晃动的绿草时，湖水和川流不息的河水上呼吸出了一道薄雾，大地有时也像是冒着轻烟；当所有这些冉冉上升的气雾在我们头上很高的地方集合并到一起时，逐渐连绵成形的云彩就在天际织出了一片衣裳。就是以这样的方式，在天地诞生之初，轻盈而舒展的以太逐渐连绵成形，从四面八方弯过身来，在各个方向上都远远铺展开去，贪心地拥抱和围拢住所有其他的東西。

接下来是太阳和月亮的诞生，它们的球体旋转在天与地中间的空气之中；因为它们既没有沉重得降落下去、停住不动，也没有轻盈得穿过高天飞翔而去，所以大地和广大的以太都没有接纳它们，而是让它们处于中间，像有生命的物体那样旋转着，作为整个世界的有机组成部分存在；就像我们身体上有的肢体停息着，而另外的肢体在活动。

之后，当这些微粒从大地中撤出时，大地猛然下陷，形成了今天海

洋用它那蔚蓝色的广阔身躯所覆盖的地方;海水用咸潮淹没填补了那些空洞。一天又一天,以太的波涛和太阳的光芒四面八方击打着大地的最外层,把大地越打越紧密,使它被密密实地拍打到一起,置于世界的中心;从土地的身体中挤榨出去的咸咸的汗珠,一天天渗入海洋,增大着它那汹涌起伏的水体;同样,那无数的热和空气的微粒也滑了出来飘飘然飞走,在远离大地的高天之上充满着光芒灿烂的天际。平原沉了下来,高山隆起上升,因为岩石不会下沉,而且并非所有的地方都会降落到同样的水平上。

这样,沉甸甸的土地通体紧凑、日益坚固;而那些稀泥则由于自身的重量流到一起并沉积到底部,就像渣滓一样。土地的上是海,再上面是空气,更上面是燃烧着的以太。它们都是由流动的粒子构成的,它们纯粹不杂,每个都比下面的一个轻盈。以太是最轻盈、最易于流动的,所以它漂浮在空气的微风之上,从不把自己的恒常不变的流体与空气的风暴掺和在了一起。以太下面的一切都会受到粗暴的飓风的袭击,在风暴的任意摧残下天翻地覆地遭着罪,而以太自己却携带着自己的火焰一成不变地自在滑行。以太能够按照永恒不变的一种运动方式温柔地飞行,这一点也可以从庞度斯海(Pontus)的风貌得到印证:这片海总是一成不变地流动着,总是沿着同一条路径向前滑行。[8]

[3.天象,天体的运动]

下面我们要吟唱的是天体运动的原因。首先,说到天空的巨大圆形转动的原因,我们必须认为,空气在天轴的两极施加压力,从外面把握着它,从两个方向上把它关闭住;然后,另外有一道空气在天球的上面流动,并且流动的方向与永恒的世界的闪亮星群的转动方向是一致的;或者,是在天球的下面有另外一股空气流动,并且向[星群运动的]相反的方向向上推转着天球的巨大圆环,正如我们看到河流推动着[水车的]水轮和上面的斗筲转动一样。[9]

而且,还可能是由于:整个天穹保持不动,而是璀璨的星座在转动着。这或是因为迅速移动的以太波涛被关住了,转动着身子寻找一个出口,于是推动了四处各地的耀眼光点[星星]在夜雷阵阵的天空中转动;或者是从某个天外区域流进来的气流推动这些火团转动前行;或者它们自己可以向前慢慢爬行,趋向那些它们的食物在招呼它们的地方,在整个天穹中一路觅食,填饱自己火球般的身体。[10]

至于这些原因中到底哪一个在我们的世界中发挥了作用,对此我们没有确切的把握。不过,在整个宇宙中的众多以不同的方式构建起来的世界里能发生什么,事实上发生了什么,只能用我所教授的这种方式去把握:当解释星星在整个天穹中的运动时,提出几种可能的原因,其中必然有一种正好能解释我们这个世界中的星星的真实动因;但是确切地指出到底是哪一种原因,就不是我这样按部就班进行思索的人所应当做的了。

地球之所以可以停息在世界的中心地带，可以是由于它的重量逐渐地消失和减轻，它的下面还有其他的实体，它从大地诞生起就和它结合在一起，并且与它植根和生活于其中的世界的空气的部分合为一体。所以大地对于空气来说不是负担，不会沉重地压迫空气，正如对于一个人来说，他的四肢并不是一个负担，就像他的头对于脖子不是负担一样，或总而言之我们不感到身体的整个重量压在脚上一样；而外来的压力，即使有时非常之小，也会令我们感到很不舒服。每一种东西究竟能干什么，这是至关重要的。这么一来，大地就不是什么格格不入的东西，突然被从宇宙的某个角落里扔到这里的异己的空气之上，而是从世界之初就与空气一道孕育出来的，是世界的一个固定的部分，就像四肢是我们人的固定部分一样。

此外，大地会随着一声巨大的霹雳雷声突然抖动起来，并撼动着自身之上的东西。它没有办法不这么做，因为它被牢牢地绑在世界的空气部分和天空上。它们紧紧地靠在一起，从它们出生那天起就被共同的根子编织成一体。

你难道没有看到，最为细微的灵魂物质是如何承受我们的沉重的身体的？这正是因为二者结合得极为紧密，几乎交织成一体。而且，是谁能够在尽力一跳中把身体提举起来的，还不是指挥四肢的灵魂力量？现在你应当明白了，当一种细微的事物的力量与一个沉重物体结合在一起时，它将会是多么地强大有力！这正是当空气与大地结合起来，以及心灵的力量与我们结合起来时的情况。

太阳之轮及其热量不会比我们所感觉到的那样大许多或小许多。因为不管火从多远的地方向我们的身体投洒光线和呼出暖洋洋的热，都不会由于离开原先的火焰体很远而减少分毫，火在眼睛看来一点也没有变小。因此，既然太阳的热和洋溢的光芒闪耀着来到我们的感官和世界上，太阳的原来形状激起大小也应当被我们在地面上真切地看到；你不可能加上点什么，也不可能减去点什么。

月亮也一样，无论她是靠借来的光一路照耀着世界，还是从自己的身体中射出光来，她在运动中的形状一点也不会比她显现给我们的那个样子要大。因为我们通过空气所看到的一切远处的东西，在它们的尺寸缩小之前首先要变得昏暗。所以，既然月亮呈现出了明澈、清晰的外貌，那么，我们从地上遥遥所见的形状和大小必然正好就是她在高天之上的本貌。

最后，既然我们在地上所看到的所有的火，只要它们的火苗清清楚楚，只要它们的光芒可以被看见，就不太会由于距离的远近而改变大小，那么，就你从地上所看到的天上的以太之火〔星星〕而言，你也可以肯定，它们的实际原貌与显出的大小的差别会很小而且微不足道，只是有那么一丁点的稍大或稍小一些而已。

还有一件事情也用不着大惊小怪：如此之小的太阳怎么能吐出那么多的光芒，足以用它们淹没整个大海、大地和所有的天空，并用温暖的热

量充满一切。完全可能是由于从这个地方打开了整个世界的唯一的源泉，涌出并放射富足的光的浪潮，因为来自世界各个角落的热元素都汇集到这里，就这样合为一体涌流着，结果使得热从这个惟一的源泉流溢出来。你难道没有看到有时一个小小的泉眼能泛滥广大的草原，淹没一片田野？

也有可能是这样的：尽管太阳之火并不大，但是如果空气正好处于一定的状态中，很容易在少许热量的打击下就被点燃，于是，太阳的照耀就可以使整个空气布满炙热的燃烧，这正像我们时常看到一个火星就能使漫天大火降临到庄稼和干草上一样。

也有可能那高悬的玫瑰色的灯笼闪闪发光的太阳的四周有许多看不见的热和火，尽管它们没有被太阳的闪亮所显明出来；所以，太阳携带的热就能把光线的打击力量增强到如此巨大的地步。

太阳是如何从他的夏季居所走到冬至的转折点摩羯座，又是如何从那个点回头转向他的目标——巨蟹座的夏至的，对此我们同样没有任何惟一的、直截了当的解释。月亮为什么会看上去每个月都能走完一遍太阳在一年中走过的那条路径的，我们的答案也是如此。我要说的是，我们对这一类事情提不出单一的理由。

在最有可能的原因中，是伟大的德谟克里特所提出的可敬的判断，他说：不同的天体越是靠近大地，就越是难以被天穹的旋转所带动向前，因为在低层的空间里，天的运动的迅捷性消失了，力量日益减弱了；所以太阳就慢慢地落后，落到本来在它后面的星座当中，因为他已经比这些燃烧着的形象〔星星〕要低得多了。他说月亮还要更甚，她的路径更加低；与此成比例的，她也就离天空更远，离地更近，所以她也就更难赶上星星的步伐。此外，由于月亮低于太阳并因此更少受到旋转运动的推动，星座在绕天空运行时能更快地赶上她，超过她。这就是为什么她看上去更快地逆着各个星座做相反的运动，因为星座能更快地一次次赶上她。

还有可能是：在太阳的轨道两边的世界区域中，有两股气流按照固定的时间交替流动，横吹过黄道；其中一股气流的劲吹把太阳从夏天的星座区域推回，一直推到冰冷刺骨的冬至，另一股气流又把他从冰雪之地扔回来，一直扔到炎热火烤的区域。我们应当以同样的方式设想月亮，以及那在巨大的轨道上历经大年旋转的星星；它们也可以在气流的推动下，时而朝这个方向、时而朝那个方向运动。你难道没有看到不同层次的云朵也可以在相反方向的风的推动下飘动，上层和下层交错而飞过？这些星座难道不可能同样被相反的气流驱使，在巨大的以太轨道上迎面交错飞过？

〔 4.昼夜和季节的变化 〕

夜晚把大地掩埋在广漠的黑暗中，这或是因为太阳在长途跋涉之后

到达了天空的终点，疲惫不堪地呼出了他的所有的火，旅途的颠簸和穿越那么多的空气使他非常虚弱了；或者，太阳正在大地下面被推动他越过地面上空的同一个力量推转回来。

同样，在每天的一个确定的时候，玛图达(Matuta^[11])都会穿过以太的天界把玫瑰色的曙光洒播开来。这或是因为同一个太阳从地底下回来后，重新开始主导天空，用自己的光芒点燃它；或是因为此时有一个火的聚集过程——众多的热种子习惯于在一个固定的时候飞到一起，这使得每天都出现一个新的太阳之光，正如人们所说的，日出之际可以看到伊达山(Ida)的高峰上有四处飘散的火苗；然后，它们聚集到一个球体中，共同形成了一个圆球形的太阳。

这些火种子能够在如此一贯不变的时候飞到一起，重新恢复灿烂的太阳；对于这一点也不必感到有什么离奇的，因为我们看到，到处都有许多东西是按照固定的时候发生的。树木在固定的时节开花，在固定的时节凋谢。到了一定的年龄，我们就会掉牙；一定的年龄会让毛头小子长出柔和的茸毛，两颊垂下胡须。最后，闪电、降雪、下雨、云和风都在一年当中相当确定的季节出现。这是因为原因一开始就一直是这样起作用的，而且因为在世界的最初就是这样活动的，事物现在就必须以确定的秩序有规则地一再发生。

一年之中，白天会逐渐加长，夜晚会一点点缩短；然后当轮到夜晚逐渐加长时，白天又一点点缩短。这或是因为同一个太阳在大地的上方和下方行走时把以太的天界划分成了长度不相等的弧线，并且把自己的轨道划分成相等的部分；当他完成一个圆周时，就会把他从另一半轨道上取得的同样多的热给予这一半轨道，直到他到达了天空中的那个星宫——在此，一年的交汇点使得夜晚和白天一样长短。因为在刮北风和刮南风的居中点上，天空把太阳的转折点根据整个黄道的位置同等地分开——太阳就是在黄道上缓缓行进，慢慢吃下了一年中的各个时期，同时把他的光线斜斜地照射到大地上和天空中。这些就是那些测量了天空的那些区域以及其中的星座的人的科学所阐明的。

或者，这是因为空气在某些地段比较厚，所以在大地下方时，太阳之火的颤抖的光线就受到阻滞，不能很容易地穿透出来，让旭日东升。因此，冬日的夜晚漫长而迟缓，慢慢走到晨曦的微弱光芒浮现之时。

还有可能是因为在一年的各个季节中，形成某地日出的飞火聚集过程有时快些，有时慢些，循环交替。看来这就说明了事实……

月亮可能在太阳光线的打击下发射光芒，并且由于与太阳的轨道日益远离，而把光芒一天天更多地折射到我们的视野中，直到她完全与他处于正相面对的位置上^[12]后发出最为满盈的光；这时，月亮上升到天顶时，正好可以看到太阳完全落下去。然后，当她从与太阳相面对的位置穿越星空向太阳之火一点点地滑近时，她又必然一点点地把自己的光芒藏在身后。这一看法是那些认为月亮像一个圆球并且在太阳下方运行的轨道上的人所相信的。

也可能是，月亮在她自己发出的光芒中旋转，但是依然能够呈现出不同的明亮程度；因为可能还存在着一个物体与她一道滑行，以各种各样的方式阻挡遮盖她。这个物体因为本身不发光，所以看不到。也可能是，月亮像一个一半沉浸在明亮的光芒中的圆球，她转动着，于是在球身转过来时显现出不同的月相，直到她那火的一半脸全部转向我们的目光所及之处。然后，她又一点点地把这一面转到后面去，使她的闪光的半球从我们面前逐渐消失。这一看法是巴比伦的查尔丹占卜家(Chaldeans)所企图证明的，他们还用它来反驳天文学家的科学。他们好像认为冲突的双方不可能都是对的，好像有理由让人一定要相信某一方而不是另一方的看法。

最后，为什么新月不应该总是按照固定的阶段以固定的形状出现？为什么在每一天中形成的月亮不可以消失，而被另一个月亮取代其位置？这些都很难用推理来解释，用语词来证明；因为人们看到许多东西都按照十分固定的秩序——产生。当春天之神和维纳斯来临之际，维纳斯的长翅膀的使者〔丘比特〕大步走在前面，后面跟着西风之神(Zephyr)和花神(mother Flora)，一路遍洒五彩夺目和芬芳宜人的鲜花。接下来跟着烤焦一切的热神，伴随着他的是灰扑扑伙伴谷神和吹着北风的定季风神(Ete-sian)；再下面是秋天之神，和他一道挺进的是酒神(Euhus Euan)。其他的季节和风也都随之而来；在高空中打雷的瓦尔特努斯(Voltumnus)和闪电的主宰南风之神(Auster)，最后是“最短之日”神，他带来大雪和令人麻木的霜冻；这之后是牙齿冷得格格作响的冬神。看到那么多事物都是严格按照一成不变的时节产生出来的，那么月亮的生灭有时，也就不足为奇了。

太阳的日食和月光的隐匿也应当有几种可能的原因。月亮当然可以遮住太阳对于大地的光照；她可以从大地这一面在上升中昂起头来，用她的幽暗球体阻挡他的炙热光线。而且，也完全可以想像有某个别的不发光的物体在滑行之中干了这件事。至于太阳，当他穿行于对他的火焰有害的空气领域之中时，他也完全可能在固定的时节里丧失了火力，昏暗下去，在某个时候消失不见，然后，又重新恢复光芒四射的风采。

而且，大地也完全可能在运行于太阳上方并遮挡住太阳之时，夺走月亮的光芒，使她在沿着每月的历程运行中滑入那个清晰的圆锥形的阴影之中。同样，如果有一个别的物体在月亮下方运行或是在太阳的上方滑行，挡住了太阳的照射和光亮的浪潮，这又有什么不可能呢？而且，如果月亮是由自身的光芒而闪闪发光的话，那么当她穿越天空中的某些确定的地方——那些有害于她的光芒的区域——时，为什么不可能昏暗下去？

[5.大地的幼年]

现在让我们继续。既然我已经解释了任何东西都有可能以某种方式穿越广漠天宇的湛蓝的空间，因此我们就能理解是哪一种力量和原因造

成了太阳的各种轨迹和月亮的运行;它们的光线是如何受到阻挡、消失并把世界猝不及防地蒙在黑暗之中,看上去就像是闭了一下眼,然后又张开眼来目光炯炯地凝视着万物。我现在回过头来考察世界的幼年和大地柔软原野,看看它们在第一次分娩的阵痛中要把什么东西最先带入光明的领域之中,交付给任意吹拂的风。

大地最先产出了各色各样的小草,在山岗和平原上铺上了明亮的嫩绿;青翠的草地上鲜花盛开;然后,各种树木生长出来,相互之间你争我夺,争先恐后地向高处的空中猛窜。就像羽毛和毛发胡须首先从四足的动物或有着强劲的翅膀的鸟儿身上长出来一样,刚刚诞生的大地也先长出小草和小树苗,然后才以各种方式、通过多种过程生育出了种类繁多的一代代动物。因为动物并不能自天而降,陆地上的生物也不可能从咸咸的水洼中爬出来。

所以,惟有大地对自己的“万物之母”的称号当之无愧,因为一切东西都是从大地中产生出来的。而且即使在今天,在雨水和太阳的温暖照射下,还有许多生物从大地中诞生;所以如果在大地和空气还年轻的时光里,更多和更大的生物能产生出来,又有什么好奇怪的呢?首先,有翼的生物和各种鸟类从春天里受到孵化的蛋中破壳而出,就像现在,蝉在夏天里从它们的精致的壳里自行蜕皮而出,求取生命。大地在那个时候最先产出了各种生物的种类,因为当时土里面充满了热量和湿气。所以,只要有个适宜的地方,就会形成一个子宫,牢牢地扎根于大地之中。一待时机成熟,婴儿们便从中诞生,摆脱湿气的包围,奔向空气之中;于是自然让大地的孔道都朝向那里,并从这些张开的脉管中释放出与乳汁一样的液体,就像现在当一个妇女生了孩子之后,就会奶水充足,因为所有的营养都涌向乳房。大地为她的孩子提供食物,温暖担当了它们的衣服,草地是它们的柔软厚实的睡床。世界在它的幼年时代没有严寒,没有酷热,也没有阵阵飓风,因为一切都是共同生长、一道健壮的。^[13]

所以,大地一再证明自己无愧于她所获得的“母亲”的称号,因为她独自产生了人类,并且几乎一下子就生出了遍布崇山峻岭的所有野生动物,同时还产出了空中飞翔的千差万别的各种鸟儿。

但是,就像一个妇女由于年老而耗尽了生育力一样,大地的生产也总有一个限度;最终她停了下来。因为时间改变了整个世界的性质,而且事物的一种状态总是要过渡到另外一种,没有任何东西能够保持不变:万物变易不居,一切都会被自然改变,不得不变。一件东西随着年龄的增长而衰竭、垮掉、失去力气,另一件东西却逐渐从不起眼的状态中脱颖而出,成长壮大。因此岁月改变着整个世界的性质,大地的一种状态让位于另一种状态,结果她不再能生出过去能生出的东西,但是她能生产她以前所不能生产的东西。^[14]

大地还产出了许多奇怪的外貌和形体的东西,似乎表明她在试图生产某种种类的生物,比如处于男女之间而又与二者都不相同的两性人,

还有的生物没有脚，有的缺少双手，有的没有嘴巴、不能说话，有的没有眼睛、看不见东西，有的四肢紧紧贴着身体生长，哪儿也不能去，什么事情也无法做，既不能躲开祸害，也不能拿取他们所需要的东西。这一切都和大地所产出的其他怪异的东西一样，不会有什么结果，因为自然禁止它们的生长，它们无法活到生命的鼎盛年华，既找不到食物，也无法为爱欲而结合。因为我们看到，生物结合配偶需要许许多多的东西，这样它们才能生育后代，锻接出一代代的链条。首先要有食物；其次，那弥漫全身的孕育生命的种子一定要能从松软下来的身体里流出来；再者，雌雄动物为了结合交配，必须都具备交流快乐的手段。

许多动物种类由于不能繁殖子孙，续接后代，必然在那个时期灭绝了；因为不管你看到哪一种呼吸着生命气息的东西，都必须或是借助狡猾，或是依靠勇气，或是至少拥有敏捷的速度，才能保护自己，得以从起源一直延续下来。还有许多物种是因为对我们有用而靠人类的保护而存活到今天。

首先，凶残的狮子群落中的暴躁幼狮是靠勇气活下来的，狐狸靠的是狡猾，而小鹿靠的是矫健。不过，警觉而忠诚的聪明的犬类，各种各样的驮兽的后代，毛茸茸的绵羊，长角的公牛，所有这些依靠的都是人类的保护。麦米乌斯，这些动物都急切地逃离野兽生活，它们想要的是和平安宁以及现成的充足食物；我们人类向它们提供这些，作为它们对我们的用场的酬劳。

但是，那些自然没有赋予这些品性的生物，就既不能靠自己独立活下去，也不能给人类带来什么方便，使人喂养它们和保护它们。这些生物种类受到它们自己的致命锁链的绊阻，必然会遭到别的动物的捕食或掠夺，直到被自然最后灭绝。

不过，从来就没有存在过什么半人半羊的山陀尔(Centaurs)，而且任何时候都不可能出现双重本性和格格不入的两种肢体结合在一起(而且两身体力还可以很好地平衡)的生物。下面是一个论证，可以让最笨的脑袋明白这一点。

首先，马在三岁刚过的时候正是年轻力壮之时，但是儿童绝非如此，因为那时他还经常在睡眠中寻找妈妈的乳房喝奶。到了后来，随着年老体衰和生命力的减退，马的强壮力量逐渐失去；而这时人的青春正在到来，脸颊上长出了柔软的茸毛。我说这些是为了让你相信，由人和驮马的种子组合的“山陀尔”不可能存在或产生出来；那一半是鱼一半是凶狠的狗的斯基娜(Scylla)也不可能，还有所有那些有着完全不相称的肢体的怪物——它们不可能同步成长，不可能同时发挥身体的力量和同时年老体弱，也不能感受共同的激情；它们的性格习惯不一致，也不能找到对它们身体同样有益的东西。事实上，你可以看到长着胡须的山羊常常吃毒参(hemlock)而长膘，那东西对于人来说却是剧毒。

而且，如果你看到火常常烤焦和烧坏狮子的黄毛身体，就像它能烧坏世界上任何血肉之躯一样，你还怎么能相信有那么一个“喷火

怪”(Chimaera)，它由三种身体组成：前面是狮子，后面是蛇，中间是山羊，并且能从体内喷出猛烈的火焰？

还有，那些认为这种动物在大地和天空还刚刚新生时应当能够产生出来的人，只不过靠的是“新生”这个空洞的字眼；他们完全可以根据同样的理由没完没了地大放厥词，说什么那时候金子的河流到处流淌，树上开满了珠宝的花朵，人一生下来就长着如此魁梧的四肢，能一步跨过大海，双手转动四周的天空。因为虽然当大地最初产出动物时土壤里面蕴藏了许多种子，但是这并不能证明“杂种生物”能被造出来，或者不同种类的动物的肢体能结合到一起。不同种类的植物、庄稼和茂密的树木至今还大量大量地从地里冒出，但是它们决不可能浑为一体生长；总是各自按照自己的样式出生，每一个都根据自然的确定法则保持着自身特征。

[三、人类和文明的起源]

[1.原始人的生活]

人类在那个世代的陆地上比现在要结实得多，这很好理解，因为坚实的大地建造了他们。他们体内的骨骼更大、更坚硬，加上遍布全身的强壮筋腱，这使他们不像现在那么轻易地就被热或冷或少见的食物或身体的任何疾病所征服。在天上转动的太阳的无数岁月的光照之下，我们就像野兽一样过着四处漫游的生活。那时没有弯弯的铁犁的坚硬的舵手，没有人知道如何在田里用铁劳作，把小苗栽种到地里，用镰刀在高高的树上削去老枝。太阳和雨水的馈赠，大地自身所产出的东西，就能令他们的心灵十分满足了。他们大多时间都吃着橡树的橡子，还有你现在看到在冬天成熟发红的树莓，这种浆果那时地里到处都是，比现在长得还要大。世界在自己的繁盛的青春年代还产出了许多其他的食物，虽然坚硬粗糙，但是多得足够可怜的初生人类食用了。

至于说解渴，那儿有河流和泉水的召唤，就像现在从高山峻岭上奔流而下的瀑布大声轰鸣着，招呼着远方的感到干渴的兽群。而且，他们就住在林芙女仙的森林地带附近，在游荡中对那一带很熟悉，知道那里的潮湿的岩石上有个小溪潺潺流出，在潮湿的岩石上涓涓流淌并滴落到青苔上，知道有的地方有泉水冒着泡儿钻出地面。

他们还不知道怎么用火工作，也不知道使用毛皮并把自己裹在一片片野兽皮当中；他们住在灌木、森林和山洞里，为了躲避风吹雨打而在树下隐藏自己粗糙的身体。

他们还不能认识到共同利益，不知道如何按照法律和习俗来管理相互间的交往。运气给了谁什么奖赏，他就把它拿走；人人都被自然教训得要按照自己的意愿生活，自己发挥力量保护自己。

爱欲(Venus)把相爱的人的身体在林木中结合起来，女人或是被相互的欲望所吸引，或是被男人的粗野蛮力和激烈的欲望所征服，或是受到了男人的贿赂——橡子、浆果、梨头什么的。

借助于他们手脚的惊人力量，原始人甩出密集的石块，挥舞沉重的棍棒，追猎林中的成群野兽。他们放翻了一大批，只让少数几头逃回了藏身之地。

当夜幕降临时，他们就像豪猪一样赤身裸体躺在地上，往自己身上扒拉些树枝和叶子。他们不会在夜色的阴影中充满恐怖，四处游走，在野地里大声哭号，寻找白日和太阳；他们只会在沉睡中平静地等待，直到太阳用玫瑰色的火炬把自己的光辉铺满天空。因为他们从小就习惯于见到黑暗和光明交替出现，他们不可能会大惊小怪，或是害怕永恒的黑夜。

将统治世界，阳光将永远隐退。这些可怜的人真正要担忧的是野兽常常使他们的睡眠成为一种危险：他们经常在一头口吐白沫的野猪或是一头猛狮逼近时从藏身的岩石下飞奔而逃，在深沉可怕的夜晚中把自己用树叶编织的床铺让给这些野蛮的来客。

那时的凡人们也决不像现在的人那样在离开生命的甜蜜天光时悲哀不已。不错，那时每个人都可能被野兽抓住、撕咬并活活吞下。看到自己鲜活的肉身正在葬于一个活坟墓中，^[15]那个人发出的号叫声传遍灌木丛、森里和山冈。那些侥幸逃脱的人，后来也只能用发抖的双手盖住被撕咬破裂的身上的可怕创口，用可怕的哭号呼喊，直到被残酷的折磨结束生命。没有人能帮上忙，谁都不知道怎么治疗伤口。但是，那时不会有像发生在战场上一天就毁灭成千上万士兵的事情，也没有船只和水手被海上的滔滔巨浪摔上礁石。那时，大海的汹涌怒吼全都是在白费力气，全然是徒劳无益，毫无意义；她的威胁没人能理解，与谁都没有关系，只能悄然退去。不会有人上那个看上去微笑宁静的大海上当，葬身于其中。邪恶的航海技艺当时还深深隐藏、无人知晓。在那些年月里，是食物的匮乏使得身体衰竭致死；现在却相反，是食物的富足压垮了人们。在那些岁月里，人们经常由于无知而中毒身亡；而现在他们却是富于技巧地把自己消灭掉。

[2. 语言的出现]

然后，当人类获得了简陋的小木屋、兽皮以及火，当女人与男人结合之后迁入一个固定的家中时，婚姻的法则就开始变得人人皆知。他们看到自己后代的出生，这时候人类就开始变得柔软起来，因为他们已经发现了火，他们发抖的身体变得能忍受露天的寒冷了；而且，维纳斯消耗了他们的精力，孩子的天真可爱又轻易地摧毁了父母们的高傲性情。然后，邻居们也开始相互结下友谊，热切盼望既不伤害别人，也不受到别人的伤害，并为他们的小孩和妇人们求取庇护。他们用声音和手势结结巴巴地表示：对于所有的人来说，同情弱者就是正当。虽然完全的和谐不可能一下就产生，但是有很大一部分人——实际上是绝大部分人——都在信守公约，否则，人类这个种族甚至在那时就会完全被毁灭掉，生育繁衍也不能使人类延续至今。

但是，自然促使人们发出各种语言的声音；而且为了生活的方便，人们也开始给各种东西指定名称；这就好比我们所看到的小孩子，他们不会说话，所以被迫使用手势去称呼那些在他们眼前的东西。因为每种生物都能觉察到它的能力可以被用于达到什么目的。当小牛犊的角还没有完全长出时，它们就会用它怒冲冲地凶猛冲撞。而小豹子和小狮子甚至在它们的爪牙还几乎没有长出来的时候，就已经能够用爪子抓、双脚踢和口咬等方式来打斗了。另外，我们还看到所有长翅膀的物种都相信它们的翅膀，并试图借助它获得不稳定的帮助。

所以，那种设想有某个人为万物指定名称，并且人们也从他那里学

到他们最初的语言的想法，是十分愚蠢的。因为，为什么只有他才能够用语词来命名所有的事物，并发出各种不同语言的声音，而同时其他人却被认为是做不到的？另外，如果其他人不是已经在交流过程中使用了这些语词，那么，是由于什么而在他心中埋下了词语用法的概念？并且是由于什么而使他最先获得这种力量，从而能够使他知道想要做什么，并能想象着他所要做的事情？他一个人也不能逼迫许多人屈服，强制他们自愿学习他所发明的那些事物的名称。要以某种方式来教会并劝服听不懂他的话的人去做应该做的事情也很不容易，因为他们不能忍受这个人喋喋不休地往自己耳朵里面灌输各种声音——他们以前从未听过这些声音，也不知道到底是什么意思。

最后，如果具有生动声音和会说话的舌头的人类，能够用不同的声音区分万物以表达不同的情感，这又有什么值得惊讶的呢？我们看到许多不会说话的动物，甚至所有种类的野兽，当它们感到恐惧或痛苦，或者当它们兴高采烈时，都会发出各种不同的声音。这一点你不难从明显的事实当中看到。

当摩罗斯犬(Molossian Hounds)受到激怒时，它们那大而松弛的下巴就会露出坚硬的利齿，开始低吼；它们在压抑怒火时发出的威胁声远远不同于最后当它们狂吠出来、声震四野时所发出的声音。但是当它们开始充满爱意地用舌头去舔吻它们的幼仔，或者用爪子将它们抓起来扔来扔去，并温柔地用牙齿轻轻地咬它们，假装着要将它们吞下去时，它们所发出的声音远远不同于当它们被单独关在房间里时的吼叫声，也绝不同于当它们夹起尾巴躲避打击时的叫声。

另外，你难道没有看到马的嘶鸣声也同样各不相同吗？当一只处于花季之年的马儿在长有翅膀的爱神的刺激下，在牝马之间乱跑撒野时，当它在战斗中张开鼻子大声嘶鸣时，以及当它在其他场合中四肢战栗呜呜哀鸣之时，在这些不同情况下，马儿所发出的叫声也各不相同。

最后，长有翅膀的物种，各种不同的鸟类，那在海洋的浪花之间觅食的鹰、鸮和海鸥，当它们为抢夺食物而厮打时，当它们的猎物在奋力抵抗时，它们发出的叫声就远远不同于其他时候的叫声。有些鸟儿，如那些长寿的乌鸦和成群的白嘴雁，会随着气候的变化而改变它们那尖锐刺耳的歌声。据说它们会为将要到来的雨水而鸣叫，有时也会为刮大风而呼叫。

所以，如果不会说话的动物都能在不同的情绪的驱使之下发出各种不同声音，那么认为人类能够用不同的声音来指称各种东西就更为合理。

[3.国家法律的出现]

为了使你不至于在这个问题上默默地思索，我要告诉你：最初是闪电将火带到人间，并且从此以后，火种就开始蔓延开来，广为散布。正如

我们所见到的，许多东西被天上的闪电击中后就会着火并燃烧起来，因为来自天上的电击正好给了它们足够的热量。还有，当一棵枝繁叶茂的树在强风的吹打下摇来摇去，压在另一棵树的枝丫上时，它们会由于猛烈的摩擦而迸出火花，燃烧着的火花于是四处乱溅。可能就是由于这些原因中的某一种给人类带来了火。此外，太阳也教会人将食物煮着吃，并用火的热量将它烧软，因为他们看到田野里的许多东西都在太阳光的强烈照射下被晒熟了。

逐渐地，那些心智强大的杰出天才就引导着人们用火和其他的发明来慢慢改变过去的落后生活方式。国王们开始建立城市，并修建护城碉堡以作护身和避难之所。他们还按照各人的美貌、体力和智力来分配牲畜和土地，因为在那个时候美观具有很大的力量，而体力也极为重要。然后，财富的力量被引进，黄金也被发现了，它们轻而易举地剥夺了体力强大和相貌优美之人的荣誉，因为不管身体如何强健，如何美丽，绝大多数人都还是会听从富人的指挥。

但是，如果有一个人用正确的准则指导自己，以一种寡欲而知足的心态生活，那么他就拥有了最大的财富，因为清心寡欲就不会觉得有所缺乏。但是人们大多都是渴望声名远播并大权在握，以为这才能使他们的幸运牢牢地建立在一个坚实的基础上；财富才能使他们平静安乐地度过一生。但这一切都不过是幻想，因为在他们为了攀登荣誉的顶峰而努力奋斗时，就会在前进的途中遇上各种危险。并且，就算有一天他们真的爬上了顶峰，别人的忌妒之心有时也会像雷一样地轰击他们，在一片责骂声中把他们投入最黑暗的地狱之中；因为忌妒就像雷电一样，经常要轰击那些爬到顶端和所有位于他人之上的人。所以，千真万确，平静的服从要远比征服世界和统治帝国好得多。那么，就让他们去盲目地疲于奔命，任由他们在野心的狭路上流尽鲜血不断争斗吧，因为他的小聪明都是得自于他人之口，他们一窝蜂地去追求许多东西时听从的不是自己内心的情感而是谣言。这种愚蠢的行为现在不可能成功，将来也不会得逞，就像它在过去也从未成功一样。

这样，国王们被谋杀了，昔日宝座上的尊严和高贵的王笏都被丢翻在尘土之中；君主们头上无比荣耀的王冠也血迹斑斑地抛落在暴众的脚下，为这高贵荣誉的没落而恸哭哀号。人们总是都盼望着有朝一日能将他们所极度恐惧的东西践踏在脚底下。所以，当每个人都急切地为自己寻求统治权和至高无上的地位时，世界就陷入了彻底的混乱中。这样，就有一些人教导人们创立行政管理机构，制定法律，使大家都愿意遵守法规。人类已经厌倦了生活在暴力中，苦于彼此争斗厮杀，所以他们早就愿意遵守法规和严格的法令条文。因为个人在暴怒之中的复仇远比现在公正的法律所允许的程度残酷得多，所以人们已经完全厌倦于充满暴力的生活。

从此以后，对于惩罚的恐惧就沾染了生活中一切的美好，因为暴力和伤害用它的天罗地网套住所有使用暴力伤害他人的人；动手作恶的人往往会受到同样的惩罚。而且，那些用恶行破坏了大众和平纽带的人也难

以度过平静安宁的一生。即使他能够在诸神和人们面前隐藏自己的罪行，他也不能确定是否能永远地隐瞒下去，因为经常有许多人在睡梦之中或在昏迷错乱中说出真话，暴露了自己，将那深深隐藏的犯科和罪行全都公之于众。

[4.宗教的起源]

其次，对于以下这些事情也不难用语言解释清楚：是什么原因把诸神的威严遍布在许多伟大的国家，使城市里充满了神坛，建立了如今盛行于许多伟大的国家和城市中的习俗祭仪——正是这些东西在平凡的人类心中深深地种下了对于诸神的敬畏之情，这种敬畏又使得新的神殿在世界各地高高升起，并驱使着人们在节日里成群结队地对神灵顶礼膜拜。

事实上，即使是在那个[远古的]时代，人们也经常会在心灵清醒时看见有着俊美不凡、身材高大的英姿的诸神，在睡梦中看到的就更多了。所以，人们就将感知赋予他们，因为他们显得就好像也能够移动四肢，能够吐出与其杰出的美貌及强大的力量相匹配的骄傲话语；人们还将永恒的生命赋予他们，因为总是有连续不断的关于他们的幻觉浮现出来，在其中，他们的形体始终如一；尤其是人们设想，具有如此伟大力量的存在绝不会轻易地被外力所毁灭。因此，人们就认为诸神过着最幸福的生活，因为神不会为死亡的恐惧所困扰，同时也因为人们在梦中看见神不知疲倦地做了许多奇迹之事。

另外，人们观察到天空中众星的有序排列以及一年中四季的依次轮转，却不知道其中的原因。所以，人们就把所有的现象都归因于神灵之手，并设想只要他一点头，一切都会大功告成。人们还把众神的住所想成是在天上，因为人们看见黑夜和月亮都在天空中旋转——看见月亮、白天、黑夜和夜晚高天上威严的星辰，以及夜间天上飘游的火把、飞逝而过的流星、云朵、太阳、雨、雪、风、闪电和冰雹，雷霆的迅猛呼啸以及巨大的震撼。

哦，可悲的人类，你让诸神干这些事！你还让神充满痛苦的愤怒！这么一来，人们就为自己制造了多少呻吟，添加了多少创伤，为后代们带来了多少泪水和痛苦！虔诚并不是经常蒙住头以后转向一块石头，并到每个神坛跟前去磕头；也不是匍匐在地上，爬到神龛前面伸出张开的双手做礼拜；也不是用大量牺牲的鲜血溅湿神坛，并接连不断地祈祷求福，而是能用一颗平静的心去俯察万物。

因为当我们向上仰望浩瀚无边的星空，仰望那满是繁星闪烁的苍穹时，当我们想到太阳和月亮的运行轨道时，在我们那颗已经因为负载着其他担忧而憔悴的心中，就会有一种新的焦虑苏醒并抬起头来。这时，我们就臆测可能有某种来自神灵的无限力量在指挥着天上明亮的群星以各种不同的方式运动。心灵由于对这些问题茫然无知而疑虑重重，处于困惑之中：世界是否有一个诞生之日？它是否有一个限定的终点？世界之墙在这无始无终的运动辛劳中还能维持多久？是否神灵的法令赋予了它们

永恒存在的伟大能力，以至于它们能蔑视无法量度的时间的强大力量而在岁月的长河中永远运行下去？

另外，当炙热的大地因为雷霆的巨大轰鸣而震颤发抖时，谁的心灵不会因为惧怕神灵而瑟瑟发抖，谁的四肢不会因为恐惧而瘫软？万国万民难道不是都在发抖吗，那高傲的国王难道不是也因为惧怕神灵而将蹒跚缩成一团，以为自己过去的罪恶行径和傲慢之言正在招来眼下的惩罚。

当海上猛烈的狂风挟着强大的威力席卷而来，狂风连同海浪一齐吹打着一位舰队司令和他强大的军团以及巨象^[16]时，难道他不会发誓祈祷，请求神灵息怒吗？难道他不会全身颤抖着祈求狂风停息并送来顺风？但这一切都是徒劳，因为无论如何他还是常常会被凶猛的龙卷风所困住，并最终被推向死亡的险滩。所以看来真的有一种隐蔽的力量碾碎人类，践踏那些尊贵的木棍和残忍的斧头^[17]，把它们当作笑料。

那么，当整个大地都在我们脚下颤抖的时候，当许多城市摇摇欲坠或已经崩倒的时候，如果这时人们感到自己很卑微，并承认神灵的巨大的惊人力量在统治着万物，这又有什么值得惊讶呢？

[5.金属工具和武器的发明]

现在让我们接上以前的话题继续讨论。在大火烧山将大森林全都烧光的时候，铜、金和铁都相继被发现，还有沉重的银和有用的铅。发生火灾的原因可能是天上的闪电雷击所致；或者是因为人们在森林中发生战争，其中的一方燃起大火试图将敌人吓跑；或者是因为此处土地肥沃，人们希望在此开垦出富饶的田野，使这块地方变成适合于放牧的草地牧场；或者是因为要猎杀其中凶猛的野兽，并使火烧之后的沃土能为他们所用，因为在使用罗网围捕猎物或用猎犬辅助打猎等方式之前，人们习惯于使用挖坑设陷阱和火烧的方式来追捕猎物。不管是因为哪一种缘故，熊熊烈焰夹带着劈劈啪啪的响声将整个森林吞灭，将它们连根烧毁，并将地面烧得干焦开裂。总之，这样就从地面空隙之处沸腾滚烫的大地血脉中缓缓地流出了金银，并聚集成一条小河流，其中也有铜和铅。然后，人们看到这些堆在一起的东西闪闪发光，他们就会被上面的可爱光泽所吸引，把它捡起来；他们发现每一块都能按照模子的样子，凹陷成一种中空的形状，于是就在其中空之处留下标记。然后，一种想法就在他们头脑中闪现出来：这些金属可以熔化，并且可以被做成具有任何形状的物体；通过进一步的锤炼，它们可以成为最锋利的刀锋、最尖锐的刺尖，可以制成工具来砍伐树木、修理木材，将木板削得更加光滑，还可以来钻孔、穿透和凿洞。最初，人们也试图用金银制作的工具来做这些事，正如他们利用铜^[18]的坚硬和锋利等特性一样。但是没有成功，因为金和银的力量会屈服，变得弯曲，无力胜任这些艰巨的工作。因而在那时，铜被认为是最有价值之物，金则毫无用处，因为用它而制成的工具很容易钝口而失去效用。但是，现在铜却被认为是没什么用处而黄金却获得了崇高的赞誉。所以，不断流逝的岁月改变着万物得意的时节。那些曾

经一度极为珍贵的东西最终变得卑贱无用;而另一些东西则从卑贱之列脱颖而出，一天比一天更为人们所追求，它们一旦被找到就备受称赞，在人们中间享受极高的荣誉。

现在，麦密乌斯，你自己也容易明白，铁的本性是如何被发现的。古代人的武器是手、指爪和牙齿、石头，还有从森林中树木上砍下来的枝条木棒;自从他们认识了火以后，也曾用火来作为武器。后来又发现了铁和铜的威力，人们知道铜的用处比铁早，因为它更容易利用并且储藏量也大得多。人们用铜来耕耘土地，用铜来挑起战争的风浪，播撒沉重的创伤种子，掠夺牛羊和土地。一旦某些部落用铜器武装起来，所有那些赤手空拳的部落就会被他们制服。再到后来，铁剑逐渐普及，而铜制的镰刀则转而变成一件令人轻蔑的东西。这样，人们就开始用铁来耕种土地，而战争变得胜败难料，双方都有同等取胜的机会^[19]。

这样，一个人就能全副武装地骑上马背，可以用缰绳来控制马的行进方向，而腾出右手来进行英勇的战斗，这种作战方式远远早于乘坐两匹马并驾齐驱的战车闯入战火之中。而两匹马的战车又早于四匹马的，也早于装备有镰刀的武士战车。后来迦太基人训练了脊背高耸的鲁加牛，^[20]那长着蛇一样的手的怪物，来经受战争的伤痛，震吓战神的大军。这样，悲惨的争斗就酝酿出一项又一项的战争发明，使得各地人民感到极度恐怖，并且一天天地给战争添加了新的恐慌。

人们也尝试着把公牛用于战争中，并且还试图将残暴的野猪放出来对付敌人。有些人还在队伍前面放出凶猛的狮子，全副武装的驯狮者和严酷的主人以皮带控制和指挥着它们作战。但这都是徒劳无益之举，因为在残酷混战厮杀场面的激怒下，狮子就会狂野地乱冲乱跑，从而使交战双方的队伍更加混乱。不管对朋友还是对敌人，它们都晃动着头上可怕的鬃毛直冲过去。骑手们既不能安抚住在咆哮中受到惊吓的战马，也不能勒转它们冲向敌军。暴怒的母狮到处乱跑并猛跳起来，直冲向那些与它们正面遭遇的人，或者从背后将另外一些毫无防备的人从马背上扯下来并将他们紧紧抓住，重重地扔在地上，用它们强劲有力的爪牙按住不放，可怜的人们就倒在血泊之中无助地呻吟着。公牛也会将自己的朋友撞翻在地，踏在脚下，用锋利的双角顶破马的侧部和腹部，并以吓人的巨大威力扬起阵阵沙尘。野猪也用坚固的长牙把它们的友军戳出血来，在狂乱中它们的血溅满了那折断在它们身上的枪矛，并在血泊中爬滚、冲撞，给骑兵和步兵们带来更具毁灭性的打击。马儿们会躲向一边以避免野猪的长牙，或者前脚腾空，高声嘶鸣。但这也没用，因为你将看到它们全都倒塌在地，巨大的身躯重重地瘫倒在血泊之中。如果人们认为这些猛兽以前在家中已经被训练得非常听话，那么在实际的战斗中，他们就将看到这些猛兽由于受伤和喧嚣而被激怒，就会大声咆哮，四处飞奔，极度惊恐，处于混乱状态中，而驯养者们对此束手无策，无法召集起它们中的任何一部分。所有种类的野兽都将四处逃散，正如受到刀枪猛击的鲁加牛在对它们的许多朋友进行残忍攻击之后，常常会四处逃窜一样。

也许当真有人会将猛兽投入战斗。但我几乎不能使自己相信这一点：在可怕的惨剧真的来临之前，他们居然不能事先想象它必将发生。你还不如说这种事情可能发生在宇宙中的某个地方，发生在以不同的方式构成的不同世界中，而不是在你所中意的某一个确定的地球之上。而且他们这样做倒不是希望能克敌制胜，而是在寡不敌众的情况下想给敌人造成惊吓，即使自己也遭到毁灭。

简单地编织而成的衣服要比用布料纺织而成的服装出现得更早。纺织的布又比铁出现得晚，因为在安装织机时需要用到铁，另外没有铁也不能制造出如此光滑的踏板、纺锤、梭子和嗡嗡作响的卷线轴等纺织工具。而且自然使男人先于妇女从事纺织工作(因为男性整体说来在技术和聪明程度上都远远优先于女性)。直到后来强壮的农夫们开始轻视纺织之事，男人才同意让女人接手，而他们自己则下田干重体力劳动；而这种粗活使男人们的身体和双手变得更加粗壮。

播种生产和嫁接技术的创始人都是自然本身——万物的创造者。因为从树上掉下的浆果和橡子到了一定的时候，就会在地下萌生出一丛丛的小嫩芽，由此人们就想到可以将小枝条接插到树枝上，并在田野的泥土中遍栽幼苗。然后，他们又尝试了一种又一种的方法去耕植他们心爱的小园地，并且发现在细心的呵护和培养之下，地上长出来的野生果实味道变得越来越鲜美。就这样日复一日，他们迫使森林向高山撤退，让下面空出来的地方作耕地之用；于是人们就能在山坡和平原之上拥有草地、池塘、沟渠、庄稼和果实累累的葡萄园，就能在小丘、谷地和平原上伸展浅绿色的橄榄树的长带，担当耕地之间的分界线。就像你现在所看到的整幅美丽多彩的图像一样，这当中交叉纵横着许多甜蜜的果树，四周环绕着丰富繁茂的林木。

〔四、享受大自然的快乐〕

远在人们能够用富于旋律合乎节拍的歌声来愉悦自己的耳朵之前，他们就用口来模仿鸟类流畅的歌声。微风吹过空空的芦苇管发出的悦耳鸣声，首次教会庄稼人去吹毒芹的空管。然后，他们又逐渐学会了用指尖按住箫笛吹奏出凄美哀伤的乐调——这种箫笛是在人迹罕至的小树林和林中的空地，在牧羊人出没的偏远孤寂、安静平和的地方发现的。

〔就是这样，时间逐步将每样东西都带到我们跟前，而理性则将它提升到光明的境地。〕

这些优美乐调抚慰了他们的心灵，在他们酒足饭饱之后带来欢乐，因为此时一切都受欢迎。人们往往是三五成群，伸直双腿随意地躺在柔软的草坪上，在溪水旁边，在大树的枝叶下，他们并不破费就让自己的身体享受到快乐。特别是风和日丽的天气，春暖花开的季节将漫山遍野的草丛缀满鲜花，这可正是人们插科打诨、谈天说地、取笑逗乐的好时候，因为这时正充满了浓厚的田园风情。他们将在头上和肩膀上装饰起用花草和树叶编织而成的花环，即兴玩耍，并且欢快地跳起来，不合节拍地舞动着四肢，用沉重的双脚笨拙地踩在大地母亲之上。这样他们就感到很愉快，发出阵阵哄笑，因为所有这些都是新鲜惊奇而且大为流行的玩意。当他们清醒时，就这样来驱遣睡意：用弯曲的嘴唇在芦管末端吹唱出多种长音调以及那起伏错落曲子。直到现在，值班守夜的人都还保持着这种传统，并且知道如何吹出各种不同的旋律；但是与过去那些土著居民相比起来，他们并不能从中获得更多的快乐。

在我们还没有遇到更可爱的东西之前，那些在手边的东西就给我们最大的快乐，并且看起来好像只要有它们就足够了。一旦后来发现了某种更好的东西，这些快乐就丧失了，我们对于旧东西的口味就变了。就这样，人们逐渐厌倦橡实，那些用杂草铺成、用树叶堆起来的旧床也被抛弃了。那些用野兽毛皮制作的衣服也受到了鄙视——我能想象这种衣服在当时激起过强烈的忌妒，以至于第一个穿上它的人一定会被谋杀，而皮衣也被撕得粉碎，沾满了鲜血而无法再穿。所以，那个时候令人困于忧虑和疲于战争的东西是兽皮，而现在则是黄金和紫袍。我想，在这方面更值得责备的乃是我们自己。因为，如果没有兽皮，寒冷将痛苦地折磨那赤身裸体的土著人；但是如果那用金丝和精美彩绘制作而成的紫袍，并不会构成什么伤害，只要有穷人穿的袍子裹护我们的身体就行了。所以，人类往往都是盲目地在苦役中徒劳而毫无所得，把年华消磨在虚幻的忧虑上。这只是因为不知道财产的占有到多少才是限度，也不知道真正的快乐增加到什么程度就会停止。就这样，无止境的欲望一点一点地将人类的生命拖到了大海的深渊，并从海底激扬起巨大的战争波澜。

但是日夜守护着世界的太阳和月亮，带着它们的光明环绕运行在那

巨大的不断旋转着的天空之上，教导人们一年四季的更迭和万物都按照固定计划、依照固定次序运行的道理。

人们已经生活在用坚固堡垒围护好的地方，土地也被切割并分配开来以供耕种。深深的大海上也开始航行着众多扬帆的大船，人类已经在正式的契约之下互相结盟。诗人们也开始用诗文来记述流传中的英雄事迹，文字也刚刚被发明出来。就是因为这个缘故，我们的时代不能掉转头去回首以前所发生的事情，除非理性能在某个方向上为我们指明出路。

船只和农业，城防和法律，武器、道路、服饰和所有诸如此类的东西，所有生命的奖品，它们的奢侈繁华也是由始而终地发展过来的；诗歌和绘画，精美绝伦的雕像，所有这些都是当人们逐步向前发展的时候，由实践和活跃的心灵的尝试而教给人们。时间就是这样一点一滴地将每样单独的事物带到我们跟前，而理性则将它带到光辉的境界。因为人们在心灵中看到它们一个接着一个地形成并成长起来，直到他们攀上各种技艺的顶峰。

[1]即伊壁鸠鲁。

[2]皮索(Pythia)，古希腊德尔菲太阳神的女巫；福布斯(Phoebus)即太阳神。

[3]伊壁鸠鲁派的观点是：诸神居住在“诸世界之间”。

[4]所以大地所遭到的灾祸也证明了大地的有死性。

[5]即所谓四大元素：土、气、火、风。

[6]因为相互争斗的四大元素同属于一个共同体——世界。

[7]太阳神有一次把自己的太阳车借给儿子法松用一天，不听话的法松捅了娄子。卢克来修在这里是以寓言的方式讲自己的理论。作为伊壁鸠鲁派，卢克来修当然不相信永远存在的太阳或是太阳神、法松什么的。

[8]许多古代人如亚里士多德、Strabo、普利尼和塞涅卡都认为庞度斯海(即黑海)一成不变地流入普洛庞提斯海(Propontis)，向爱琴海流去。

[9]这里是把我们的这个世界(包括星星)看作是一个旋转着的球体，大地悬空位于它的中心。在这个世界之球的外面的空气从两端向内压住它。另外还有气流在上面或下面推转整个天球环绕运动。

[10]卢克来修这里把星星比作在田野里缓慢前行找草吃的羊。

[11]罗马黎明之神。

[12]是横过整个天空的相反对立，不是贴在一起的“面对面”。

[13]也就是说：冷、热和风也都还年幼和软弱。

[14]D. A. West论辩说这里的原文应当读作：“所以过去能生育的(即大地)现在不能了，而过去不能生育的(即各种生物的父母)现在却能了。”

[15]吞噬人的野兽是一个活的坟墓，这种观念在古代很流行，比如希腊三大悲剧作家和很多古代乃至近代的诗人都用过这一比喻。

[16]指他的军舰。

[17]罗马国家的权力象征。

[18]拉丁原文中的aes既可以指铜，也指青铜(铜与锡的混合金属)。在此，更宜理解为青铜，因为纯铜并不比金更适宜作工具。

[19]当铁的运用得到普及的时候。

[20]即大象，罗马人首先在鲁加地区(Lucania)看见比鲁斯(Pyrrhus，约公元前280年)军队中的大象。

第六卷 [天文地理和疾病]

[一、序诗]

正是雅典这个声名卓著的城邦，在昔日首次将谷物散布到苦难深重的人类中，赠予人们一种新的生活，并制定了法律。她还首先给生命带来了甜蜜的抚慰，因为她生下了一个如此贤达的人。^[1]这个人曾经从宣教真理的嘴中倾吐出了所有的启示。虽然他生命的光芒早已熄灭，但由于他在很久以前所做出的伟大发现广为流传，所以直到今天，他的威名仍然远播于九天之上。

因为，当他看见尽管人类已经拥有生存所需的几乎所有东西，已经尽其所能地获得了安全保障；看到有些人在财富方面如何的富有，在荣耀和名誉方面如何显赫，并为子孙们的好名声而骄傲，但是他们每个人在家中仍然忧心忡忡，焦虑不安。这种焦虑恶毒地折磨着他们的生命，一刻都不停息。以至于他们被压抑得无法忍受，愤怒而痛苦地抱怨。——这时他就认识到，造成错误的乃是这个容器^[2]本身，而所有那些从外面进入这个容器中的好东西，都会受到毒害并开始在内部腐败变质。他看到，其中的缘由部分的是因为容器本身是如此的破漏不堪，以至于没有什么东西能把它装满；部分的是因为他察觉到容器已经受到污染，就像有人所说的一样，每件东西一进入其中，就会受到一种臭味的污染。所以，他用宣教真理的箴言净化人们的心灵，他给欲望和恐惧设立了一个限度，揭示出什么才是人心所向的至善，并为我们指出了达到至善的道路，那是一条我们无需拐弯就能通达的狭窄而笔直的道路。他提示了在人类事务中到处存在的恶，这些恶不管是由自然原因还是由人力所造成的，都以各种方式到处游走，因为自然已经作了这样的安排。他还指导我们应该从哪个门口冲出去与恶正面交锋；而且他还表明人类没有理由在绝大部分时间里都浸没在内心烦恼的悲伤浪涛之中。正如孩子们在一片漆黑之中惧怕眼前的所有事物一样，我们也有时在光天化日之下惧怕许多东西，而它们其实还没有孩子们在黑暗中所恐惧的以为即将发生的事那么可怕。所以这种心灵上的恐惧和乌云必须被消除——不是用太阳在白天发出的耀眼光芒，而是用自然的面貌及其法则来加以消除。因此，我将继续乐意地编织我的论证之网。

既然我早已表明宇宙中的广大区域终将走向死亡，而物质性的天也有其诞生之日；并且既然我已解释过大多数在其中发生和必定发生之事，现在请进一步来听听那些余下的部分。因为我既然 [成功] 地登上了 [文艺女神] 的光辉宝座，[我现在就将解释] 暴风是如何发生的，它们又是如何平息下来，使一切都恢复原样，风平浪静。而且我还要解释所有其他发生在天地之间的现象，这些古怪的现象往往使人们处于恐惧

和焦虑之中，使他们的灵魂产生了对神灵的恐惧，并将他们压迫得匍匐于大地之上。因为对这些现象的产生原因的无知迫使着他们把所有的事情都归结于神灵的支配，把神灵奉为君王。[他们根本不能认清这些现象发生的原因，就臆想着有一个神圣的力量在创造着这一切。]虽然有些人已经正确地得知神灵过着一种无忧无虑的生活，但是只要他们对于万物的运行——尤其是对于那些发生在天上的现象——感到奇怪惊讶，他们就将重新转向古老的迷信教条，再次受到它们的残酷主宰。这些可怜的人相信神灵是全能的，而不知道什么能够存在，什么不能存在。总之，他们完全不知道各种东西的力量是如何被限定的，以及什么是那永不变易的界碑。所以他们全都被盲目的推理赶上了迷途。

除非你能把所有这些错误都从你心灵中驱除出去，并远远地离弃那些与神灵及其安宁幸福格格不入的想法，你就是在冒犯神灵神圣的威严，这就可能常常对你造成伤害。这并非因为神灵的超越力量能够受到人的侮辱，而神在激怒中对人实施的凶残的复仇，而是因为你设想那处于平和安宁状态中的诸神居然会卷起暴怒的波涛，以至于你不能带着安详的心态进入诸神的殿堂，也不能带着一颗安静的灵魂平和地面对诸神的伟大形象。这些形象乃是由神灵身上发出的，显明着他们的神圣形态是怎样的。这样，你可以很容易地看到，在这个错误之后，跟随而来的将是一种什么样的生活。[3]

尽管我已经喋喋不休说了很多，但为了让最正确的理性能将这种可悲的生活远远地抛在我们身后，还有许多东西要加以说明，还尚待我用流畅优美的诗文加以装饰。天的规律和本来面貌必须得到理解，暴风和闪电也必须加以说明——它们在做什么，它们由于什么原因得以在某个时候发生。这样，你才不会像那些毫无头脑的人[4]一样，将天空划分为众多的区域，并战栗着观察飞进而出的火花从哪一个方向闪现，而后再飞向天空的哪一半，或者它又如何穿过高墙围绕的地方，并如何在完全占据那里之后飞走。[人们不能认识这些现象发生的原因，故而认为它们乃是一种神圣的力量的作为。]

卡来奥披(Calliope)，精明无比的女神[5]，人类的慰藉和神灵的欢乐，请你走在前面为我指明道路，当我朝着我最终目标的白线赛跑前进时，请你明明白白地引导我，以便使我能够在热烈的喝彩中荣获辉煌的桂冠。

[二、气象的解释]

[1.打雷和闪电]

首先，苍天之所以为雷霆所震撼，是因为当暴风猛烈地互相搏斗时，飘飞着的乌云因此在高天之上冲撞在一起。在天空中任何清朗明亮的地方都不会有什么雷声出现，而是哪个地方乌云聚集得更浓厚，巨大的雷声就会更经常地从那里传出来。另外，乌云既不可堆积得像石头和木材一样密集，也不能像薄雾和飞烟一样稀薄；否则，它们就必定或者像石头一样重重地摔落到地上，或者就像轻烟一样无法聚拢，也不能包藏冰雪和雷雨。

云在广阔无边的天宇上空弄出阵阵喧闹之声，这就好像那伸展开并覆盖在剧场上的大帆布一样，当它受到来势凶猛的大风的强烈吹打时，就在门柱和横梁之间发出劈劈啪啪的响声，就像纸张被撕裂时发出的声音(那种声音你也能在打雷时听到)；或者，就像旋风疾吹挂在绳子上的衣服，或是在空中飞舞的纸片被风吹打时所发出的声音一样。往往还会发生这样的情况：对面飞过的云朵没有正好迎面相撞，而是相互摩擦着身体交错而过，于是一阵干枯的闷响传到我们耳朵里，这种声音拖得很长很长，直到云朵挤过那局促的通道。

与此相似，万物经常被沉闷的响雷震得发抖，就好像那广阔的世界之墙突然被撕裂而散开一样。这是因为一阵强烈的暴风聚集起来，顷刻之间钻进巨大的云层之中；当它被紧紧地裹在里面后，就不断地疯狂旋转，迫使整个云层越来越变成一个中空的物体，四周是厚厚的外壳；然后，当大风的力量及其凶猛的冲击将云层的外壳削得很弱时，云团就会被撕开并爆发一种极其可怕的声音。当一个充满空气的小皮袋突然爆裂时，也常常会发出一种很大的声音。这并没有什么值得惊奇之处。

云层也可能由于另外一种原因而发出声音：那就是——当大风从它们之中吹过的时候。因为我们也确实常常看见天空飘着许多就像长有小枝丫的云朵，它们往往很粗糙。正如你所知道的，当一阵强烈的西北风吹过一片茂密的森林时，树枝就会相互摩擦碰撞，树叶就会沙沙作响。

有时它也会发生在这种情况下：一阵强风迅猛地吹进云层，把它撕得粉碎。烈风在天空中能做什么，就是从我们的日常经验中也能明显地推知出来。地面上的风儿吹起来已经算是比较温柔的，但是它还能将高大的树木卷起，甚至将它们连根拔出来。

在云层中也有很多波涛，当它们拍打的时候会发出阵阵吼声，就好像在水深的河流和壮阔的大海中，那滚滚巨浪汹涌拍打时所发出的声音一样。

当闪电的灼热力量从一堆云落到另一堆云上时，也会发生打雷的现象。如果那接受闪电之火的云层恰好浸满了水，它就会伴随着一声轰鸣将火光熄灭。正如刚从熔炉中取出来的白热的铁，要是我们把它放入旁边的冷水中，它就会吱吱作响一样。另外，如果接受闪电之火的云层是干燥的，那么它就会突然燃烧起来并发出一种巨大的声音，就好像在那长满了月桂树的山上，火焰被猛烈的大风吹送着，那么它就会迅速地蔓延开来将这些树木烧毁。而且，没有什么东西燃烧起来会发出比德尔菲的亚波罗桂树^[6]燃烧时更可怕的声音。

另外，当大量的冰雪断裂和冰雹落下时，也常常会在高空的巨大云层中发出一种巨大的声音。因为当大风将它们紧紧地挤压在一起，那些巨大的云的山峦就会被挤入一个狭小的空间，并混合着雹石一起碎裂开来，从而发出响声。

当云块由于相互碰撞而击打出许多火花时，同样也会产生闪电。就好像用石头或钢铁打击石头时，也会闪出光来，并产生四处乱溅的火花一样。

但是为什么我们总是先看到闪电，然后才能听到雷声呢？这是因为万物的声音传到我们耳朵的时间总是比它们的形象的呈现要迟缓一些。这个道理你可以从另外一个生活经验中得到印证：如果你站在远处观看某个人用双刃的斧头砍倒一棵茂盛的大树，那么你将先看到斧头砍下去，然后才能在耳朵里听到砍树的声音。同样我们也是先看到闪电后才听到雷声，虽然两者乃是由于同一种原因、在同一时间产生的，并且它们都产生自同一个冲突。

通过这种方式，云彩也能用迅速的光浸透大地，而风暴则闪射出颤动的光箭。当风进入云层中并在其中盘旋搅动时，就使中空云层的外围变得越来越厚，就像我前面解释过的一样，这时候云层由于快速的运动而变热。正如你所看到的，每样东西都会由于摩擦运动而变热并最终着火。还有，当一个铅球被抛出很远之后，它也会由于高速运动而熔化。所以，当这一阵火热的风将乌黑的云层吹裂时，云朵就会把火的种子抛掷出来，看起来好像是由于受到猛烈的挤压而突然间从云层中迸发出来的，这就造成了那一跳一跳地闪烁着的火光。然后雷声也随之而来，它到达我们耳朵的速度比视觉到达我们眼睛的速度要慢得多。你可以肯定这种现象一定是发生在浓云密布的时候，而且它们还一层层地堆积到很高，形成一个巨大的云堆。你可千万不要被现象所欺骗——因为我们从下面看时，只能看到云层铺开的宽度有多大，而看不到云层堆积得有多高。如果你注意这些情景：大风把大山一般的云层在天空中运送过去，或者当你看到云在大山顶上堆积，一层层地叠压着，静静地躺在那里，并将风深深地埋在各个地方；这时你若仔细观察一下，就能辨认出云层堆积得有多么高大，就会察觉到在云山的拱顶部密布着许多类似于洞穴的东西。当一阵最强劲的风袭击过来时，愤怒的风由于被囚禁在云中而大声咆哮，撼人心魄的声音听起来就像关在笼中的野兽在怒吼一样。烈风在云层中时而朝着这边、时而朝着那边发出号叫，它们为了寻求一条出路

而四处翻腾，从云层中迸出一团团的火种，然后把火的种子聚集在一起，并在中空的火炉般的云层里把火焰搅动着，直到它们最终冲破云层的牢笼并将叉形的火焰迸发出来。

那流动着的火的金色的光芒为什么会快速飞落到地面上，还有另一个原因，那就是——云层本身必须包藏有大量的火种。因为当它们完全没有水分的时候，它们的颜色通常是火一般闪亮耀眼。事实上，它们必然从太阳光中接受了足够多的火种，因此当然红彤彤的，并且源源不断地发出火花。所以当大风将它们驱赶着迫使它们紧紧地挤压在一块，并使它们在一个极其狭小的空间中层层堆叠时，就会榨出火种子并喷射出去，于是火光一片，闪电大作。

当云层在天空中变得稀薄时也同样会产生闪电，因为当风儿轻轻地把飘动的云彩拆解和吹散时，那些导致闪电的火种就势必会落下来。这样闪电就会不带任何恐惧惊吓以及怒吼之声而出现。

[2. 霹雳]

另外，霹雳具有什么样的本性，可以从它的打击，从那留在被击中的东西身上的痕迹以及那些发出浓烈的硫磺味的焦痕中清楚地看出，因为这一切都是火的标记，而不是风或雨的标记。再者，霹雳也常常会使屋顶着火燃烧，由此而燃起的熊熊大火将很快会吞没整座建筑物。

让我来告诉你吧，这种火乃是所有火当中最为精细的一种。大自然用极为精微、迅疾的元素构成了这种火，以至于任何东西都不能阻挡它向前燃烧的道路。因为强大的霹雳能够穿透一座四壁高墙的房子，就像声音穿过墙壁一样轻而易举。霹雳还能穿透坚石、铜块，并且能在顷刻之间就将铜和金熔化掉。它也能使酒瓶中的酒突然间就消失得无影无踪，而瓶子却完好无损。无疑这是因为它的热量能轻易地使土制的酒器变得疏松而且多孔，然后它渗入酒器中，迅速将酒的始基分解并散逸出去。而这一点，你会发现太阳的热量在很长一段时间内也不能做到。尽管太阳光的热量也很强大，但相比较而言，霹雳的威力更加迅猛，更加势不可当。

霹雳是以何种方式而产生的，它为什么会具有如此强大的力量，以至于它们能够在一击之下就将碉堡劈开，将房屋掀倒，将横梁和木柱撕裂，将伟人的纪念碑摧毁而变成废墟，将人杀死，将成群的大批动物抛掷在各处，——霹雳是通过什么样的力量做到诸如此类的事情的？对于这些问题，我将马上向你解释清楚，不会仅仅用许诺来耽误你的时间。

我们必须承认霹雳产生于堆积在高空中的厚厚的云层，因为它们既不会产生于晴朗的天空，又不会产生于云层较薄的情况下。显而易见的事实毋庸置疑地证明了这一点，因为在这个时候，密集的云层在空中堆积得如此之高，从而当暴风雨开始孕育它的霹雳的时候，我们会认为所有的黑暗都已经从四面八方跑出地狱，而充斥于整个苍穹之上。满天乌云

密布，宛如可怕的黑夜，好像有恐怖的面孔出现在空中俯视着我们。

另外，大海上也常常会出现大片乌云，就像从天上倾泻下来一条沥青的瀑布，巨大的黑影一直覆盖到很远的地方，垂落在海面上，并且还带来夹杂着霹雳和暴风的暴风雨。它本身更是充满了大量的火和风，以致当它降落到地面上时，人们都会全身发抖并飞快地躲开以寻求庇护。所以，通过这一点我们就必须承认，风暴在我们头顶堆积得非常高，因为云块如果不是一层层堆积得很高，就不可能用这样巨大的黑暗遮盖住大地，把太阳的光线都全遮住了；而且，如果不是因为云层在天上堆积如山，强烈的暴雨也不能将大地完全吞没，以至于河流泛滥成灾，淹没田野。

那么，在这种情况下，一切都充满了火和风，因此到处是雷鸣和闪电。我已经在上文中明确阐述过，空空的云层中包藏有许多火种，而且它必定会从太阳光及其热量中吸收很多火种。所以，当大风正好把云朵集中在某处时，它就将压挤出许多热量的种子，并将它自己和那团火混合在一起。这时候，它已经变成了旋风，并进入云堆中那个狭窄的空间里飞快地打转，在火热的熔炉里打造锐利的霹雳。风由于双重的原因而被点燃，一个是它自己的快速运转所产生的极大热量，一个是与火的接触。然后，当风的力量变得越来越猛烈，而且火的强劲冲力又钻进其中时，那成熟了的霹雳在顷刻之间就猛然撕裂云层，迅猛的火焰喷涌而出，闪电的光芒也满满地笼罩了大地。接着一阵巨大的轰隆声随之而来，以至于头上的天空似乎突然间爆炸并猛烈地压倒在我们头上。这时，一种猛烈的颤抖摇撼着整个大地，而高空也响彻着轰隆的咆哮声，因为此时几乎所有的风暴都因巨大的震撼而颤抖，并激起更为猛烈的咆哮。震颤过后就迎来了倾盆大雨，以至于整个天空看起来好像都变成了巨大的雨池，并急骤地倾泻而下，使得大地再次回到了大洪水中。当雷闪电鸣之际，云层被冲破，引起了狂暴的大雨泛滥。

也有些时候，当已被激起的风力从外面来到一堆厚厚的、正好孕育着成熟了的霹雳的云团上，那么，一旦狂风击穿云堆，就会出现急剧下落的火旋风，这就是我们的母语所称作的“霹雳”。这种霹雳也可以发生在云层的任何一边，只要是风力所朝向的地方。

有时候也将发生这种情况，即风力在最初加速的时候并不带有火，但在它长长的行程中却逐渐着上了火。在前进的道路上，它不断失掉一些太大的物体，因为它们不能很顺畅地穿过空气；同时它与空气剧烈摩擦并带上了其他一些很小的物体，两者混合在一起，就在飞行过程中产生了火。这种情况很像一只铅球在飞行过程中常常会变热，因为它会一边逐渐抛弃许多冷冰的物体，一边在空气中吸取许多火的微粒。

也可能是因为撞击的力量产生了火，因为冷冷地刮来而不带火的风突然间猛烈地撞击在某个物体上；毫无疑问，这种撞击的力量一定非常大，所以许多火的种子就能从风以及那受到巨大撞击的东西中同时流出来并汇集在一起。就好像当我们用铁棒敲击石头会冒出火花一样；并不会

因为铁棒是冷的，它敲击出来的火种就不会聚集得那么快。所以，如果有某样与火相通的、易于燃烧的东西，那么它就完全能被霹雳点着。而且，这种从高空以巨大的力量释放出来的风，决不可能完完全全是冷的。即使它不是在路上就被火点燃烧着，它到达这里时也势必已经热得暖烘烘的。

霹雳的速度之所以这样快，它的打击之所以这样沉重，它落下时之所以往往如此迅疾，这首先是因为在云层中往往会激起一种力量，它不断聚集、壮大，然后筹备了往外冲的巨大能量。然后，当云层再也不能承受这越来越猛烈的冲劲时，这股力量将被挤压而出。所以它能以极其迅猛的速度疾驰，就像从一个强大的弩炮中所射出的炮弹一样。

另外，霹雳是由细小而光滑的元素所构成，并且任何东西都很难挡住这样的物质前进的道路，因为它能穿透狭窄的通道飞过。所以，很少有什么障碍物能减缓或阻止它，它就这样畅通无阻地飞速前行。

其次，所有的重量就其本性而言都要往下落；如果它们又加上了打击的力量时，下落的速度就将加倍，并且那最初的冲力也变得更为猛烈。所以，霹雳就将更疯狂更猛烈地一路打击着任何阻挡它们往下落的东西，并顺着原来的方向继续前行。

另外，因为它经过了一段很长的距离冲过来，它就必将不停地增加其速度，事物由于运动而加速；并且，它不断增加其强大的力量，加大其打击的力度。因为这〔速度〕使所有霹雳的种子都沿着直线方向带到同一个地方去，迫使它们全都挤入一个惟一的通道上去。^[7]或许在其运行途中，它从空气中吸取了某些物体，它们用撞击燃烧起它的速度。

另外，它之所以能在物体当中穿行却没有损害它们，在穿行过后仍使它们完好如初，乃是因为流动的火通过这些物体身上的孔道而穿过去。它能贯穿许多的东西，因为霹雳的微粒可以正好落在那些物体的内部颗粒互相联结点上。再者，霹雳可以在一眨眼的功夫就轻易地将铜分解，将金熔化。因为霹雳是由如此精细如此光滑的元素所组成，以至于可以轻易地钻入铜和金子之中，从而在其中畅通无阻，并一瞬间就将所有的联结和纽带都拆散、分开。

在秋天，闪烁着繁星的天宇大厦以及整个大地都很容易受到雷声的震动，那繁花盛开的春季也是一样。因为，在寒冷的日子里火很缺乏，而在炎热的日子风就很稀少，并且云的物质也没有那么厚。所以当天空的温度正处于这两种情况之间时，所有造成霹雳的不同原因都汇集起来。因为一年之中的逆流^[8]混合了冷和热——这两者都是云层铸就霹雳所必需的条件，于是物质中就出现了不和谐和争斗，空气也在混杂着火和风的狂热骚乱中凶猛地咆哮起来。因为，热的开端恰好就是冷的结束，这就是春天；在此季节中，这些格格不入的东西混合在一块，必定互相混战厮杀起来。当那最后的热混合着最初的冷而出现时，就迎来了我们所谓的秋季，此时寒冷的冬就与炎热的夏发生冲突。这就是为什么这两个季节会被称作是一年中的逆流的原因；而且在这些时候霹雳最为常

见，天空中也常常会激起许多狂乱的风暴，这也就没有什么值得惊奇了，因为在这种时候，一切都被势均力敌的双方混战所搅浑，一方是火焰，另一方是风与水。

这样才能理解火光闪闪的霹雳的真正本性和霹雳种种作为的力量过程；我们不能通过查阅伊特鲁里亚人(Tyrrhenian)的巫术书卷，徒然地去寻找神灵隐晦意旨的征兆，观察天象：飞动的流火来自何方，朝哪一个方向消失；它如何钻入高墙紧闭之地，并在为所欲为之后又如何逃之夭夭，或者这来自天上的雷击到底能够带来多大的灾难^[9]，等等。

但是，如果朱比特和其他神灵能够用可怕的巨响摇撼闪闪发光的天宇，能随心所欲地投掷火焰，那么他们为什么不用霹雳去轰击那些罪大恶极的狂妄之徒，让他们被烈焰穿透的胸膛喷出硫磺一般的火焰，以此来给人类一个严峻的教训？为什么那些并无卑鄙罪恶心思无辜之人反而被烈焰所包围，突然卷入从天而降的火的漩涡中，被火焰无情地吞噬。

为什么神灵们以沙漠荒丘为打击目标而白白浪费自己的精力？或者他们是想借此以锻炼自己的臂力和肌肉？为什么他们要使诸神之父的利箭在射向地面时钝钝？为什么朱庇特自己对此也听之由之，而不保留火力以备杀敌？当天空万里无云一片晴朗时，为什么主神从不向地面射击并激起轰轰雷鸣？难道他一定要等到乌云密布之际才亲临其中，以便能近距离地指挥开火？他又是出于何种意图去轰击大海，轰击波涛和海水以及那浮动着的的大平原？

另外，如果他想使我们在雷霆大作时有所防备，那他为什么不让我们在霹雳打过来时能够看到？然而，如果他要用烈火在我们毫无戒备的情况下粉碎我们，那他为什么又要在那个地方〔他发射雷的地方〕闹出轰鸣之声，以提醒我们注意躲避？他为什么还要事先集结那些黑暗以及那些爆裂声以及咆哮声？

而且，你怎么会相信他能同时向许多方向发出攻击？或者，难道你要大胆地反驳，说从来没有同时发生过众多的雷击吗？事实上，这种情况经常发生而且必定发生。就好像大雨同时降落在许多地方一样，霹雳也同时在很多个地方降下。

最后，为什么主神要用致命的雷击将诸神的庙堂也击毁，甚至击毁他自己那辉煌的住所？为什么他要毁坏诸神的那些精美神像，并且用粗暴的伤痕毁掉他自己的雕像的庄严法相？为什么他总是轰击那些高耸之地，为什么我们经常在山顶上看到许多霹雳的痕迹？

[3.海旋、云、雨和彩虹]

让我们继续讨论。根据这些事实我们很容易就能明白，古希腊人按照其特性而称呼的“海旋”^[10]的东西是如何从天上下到海面上的。有时人们可以看到某种巨大的柱状物从天空中降下，落入大海之中，在它的周遭狂风大作吹起翻涌的浪涛。如果有条船被卷入这场轩然大波，就会受

到剧烈的颠簸摇晃并陷入极大的危险之中。

这种现象是这样发生的:有时,激发起来的风的力量无法冲破它所试图冲破的云层,而是压迫着云层往下降,于是就像是有一根柱子逐渐地从天空降落到了海面上;仿佛天上伸下一个拳头和一条手臂往下按,把云潮海浪推进并拉长^[11]。当风的力量最终撕开云,就喷发而出,直冲海面,在海面上激起壮观的沸腾景象。因为当旋风下降时一直转动,就把那柔软的云也随同带了下来。但是当它把大量的云推下来堆在海面上后,那旋风自己突然间就一股脑儿奋力地扎入水中,并且煽动起整个海洋,使它伴着巨大的咆哮声汹涌沸腾。

有的时候,风的漩涡也会把自己卷入云里,从空气中收集云的种子,然后以类似“海旋”的方式自天而降。当它落在地面上并且解体时,它会喷出旋风和风暴,造成巨大的暴乱场面。但是这种情况很少看到,而且陆地上有山脉阻挡其肆虐的脚步;而在空旷的天空下,在开阔的大海上,这种情况就经常发生。

云的形成是由于:在那高高的天空中,大量飞走的种子突然相遇——它们有些粗糙,虽然它们只是轻微地纠缠,也还是能彼此联结,聚为一体。这些种子先是形成了小的云朵,然后小云朵们又互相交结起来汇集成群,并且随着不断的结合越来越大。它们随着风的吹动而不停地飞行,直到猛烈的暴风雨兴起。

有时还能看到:山峰的顶端越是接近天宇,它的高峰处就越会有浓黑的乌云缭绕。这是因为当云朵刚刚成形,因为极其稀薄还无法用肉眼看到的时候,风就驱使着它们来到了山顶。然后,它们通过聚合变得越来越大,最终集结成一大块,从而显形现身。此时,它们看起来就像是山的顶峰冒出来升入空中的。当我们爬上高峰的时候,事实和感觉清楚地告诉我们,那空旷开阔的高处充满了疾风。

另外,晾挂在海岸边的衣物会吸收黏稠的湿气,这证明了自然从整个海洋中提取了大量的物质颗粒。从中也可以看出,当海洋的咸潮涌动时,许多颗粒可能一起往上飞升,从而使得云朵增大,因为可以说这两种潮气^[12]是有着近亲关系。

此外,我们看到所有的河流以及大地本身都会升起烟雾和水气,就像气息一样从这些地方呼出来并飘升上去,然后使得整个天空充斥着它们的黑色。当它们一点点地聚拢起来时,就为高处的云雾带去了补给。以太高空中的热又从上面向下压迫着云层,把它们压得更为紧致,就像是在蔚蓝的天空下编织了一层云衣。

有时也可能是这样的:那些构成云和风暴的物质颗粒从世界的外面进入我们的天空。因为我已经证明,它们[原子]的数目不可计量,而且深渊[虚空]的总和无边无际。而且我已经指出,这些物质颗粒以极为迅速的速度飞驰着,它们能在一瞬间穿越无法言喻的巨大空间。所以,无怪乎风暴和黑暗常常能够在很短的时间内用悬挂于空中的巨大积雨云覆盖海洋和陆地。这是因为在天空所有方向上都有通道,就像是这个伟

大的天宇的呼吸道一样，遍布着可供元素进出的出入口。

现在注意，我要来解释潮湿之气是如何在高空的云层中凝结，然后又成为雨水降落到地面上的。首先，你要承认：随着云一起上升到空中的，还有很多来自各种各样的东西的水种子。云和它所包含的水共同增长着，正如我们自己的身体和血液是按照比例共同增长一样，当然还包括汗液以及体内的其他液体。当云朵被风吹着漂浮在大海之上的时候，它们就像是悬挂着的羊毛一样，常常从海水中吸取大量的水气。同样，水气也以这种方式从所有的河流上升到云里。当许多的水种子进入到云朵之后，它们以多种方式聚积在一起。而且不断地有新的水种子从四面八方补充进来，所以水气充斥过度的云朵就会以两种方式释放出雨水来。一种是由于风的力量把云朵们推挤在一起，当集结得比寻常更大的云块形成后，它就会被风以及自己的重量压下来，雨水于是就落了下来。另外一种情况是，当云被风吹得变薄，或者由于太阳的热力从上面照射下来而变得疏松后，就会吐出雨水并滴落下来，就像放置在热火上端的蜡会迅速地融化为液体状。

当云层同时受到自身积聚的巨大重量的压迫以及疾风的猛烈冲击时，倾盆大雨就会狂暴地一泻而下。当众多水种子十分活跃，积雨云一层又一层、一堆又一堆地从各个地方飘聚而来，青烟袅袅的大地处处吐出水分时，大雨会倾注而下，并且会持续很长时间。

在这个时候，如果太阳光透过阴沉的暴风雨，照射到对面云朵所产生的雨水上，那么在乌云之中就会显现出美丽彩虹的光辉。

另外，关于那些在高空产生并形成的、在云层中聚拢而成的所有东西，无论是雪、风、冰雹、寒霜还是具有巨大力量的冰(它能把水冻结，使奔腾的河流到处停住脚步)，只要你完全明白了它们的构成元素具有哪些特性，那么用心想一想，你就能很容易地发现这一切是如何产生以及为何如此产生。

[三、地理“异常现象”解释]

[1.地震]

现在，请注意听我来解说地震的原因。首先，你一定要把大地底下看作和上面一样，到处充满着有风的洞穴，在她的胸膛里还包容着许多的湖泊和水潭，以及岩石和陡峭的崖壁。而且，还有许多的河流隐藏在地表之下奔流，猛烈地翻滚着浪花、拍打着鹅卵石。事实早已表明，大地的构造无论在哪里都是一样的。

因此，既然在大地的下面有这些东西交错排列着，那么，当岁月的侵蚀破坏了那些巨大的地下洞穴并使它们崩塌时，大地就会受到巨大的震荡，地表也随之震颤起来，甚至整座山都会坍塌下来。而且，由于震荡是如此的强烈，一阵阵的颤动迅速向远处传播开去。这其实很好理解，因为当分量并不重的车子驶过时，那稳稳地坐落于街边的整座房子都会随着车子震动起来；而当马路上的石块挡住任何一边的车轮的时候，车子也会颠簸跳动起来。

有时也会有这样的情况：当大块的岩石由于岁月的摧残从大地上剥落，滚入巨大深邃的水潭中，大地会因为水的波动而晃动不已。正如一个容器有时无法保持静止的状态，除非它里面的液体停止前后晃动。

另外，当风在地表下的那些空旷的地方聚集起来之后，它会从某个地方向前猛冲，以其巨大的力量猛烈地冲入那高高的洞穴；大地于是朝着风力闯撞的方向倾斜过去。于是，建造于地面上的所有房子都会朝着同一个方向倾斜。房屋建造得越高，就越倾斜地厉害，横梁也抽了出来，悬在半空似乎马上要向前冲出。然而，尽管人们看到大地上有大块的岩石土块倾覆垂吊，还是不敢相信竟会有一个毁灭期等待着这个伟大的世界。然而，如果风力不减弱的话，那就没有什么力量能够把这个世界从其毁灭的路上止住和拉回。不过，因为风是减缓和聚集交替着；时而重整旗鼓冲杀过来，时而又受到反击而撤退回去，所以，大地虽然时常有颠覆崩溃的危险，却又不会真的毁灭——因为大地会倾歪向一边，然后又反弹回来；她会向前摇摇欲坠，之后又会恢复其平衡的位置。这就是为何所有的房子在摇晃的时候，顶端会比中间部分摇得厉害，而中间又比基础部分摇得厉害，最下面那层是摇晃得最轻的。

这种剧烈的震动还有另外一个原因：当风或是空气的另外一种巨大力量——无论它们是从外部形成的，还是产生于大地内部——突然间将自己抛进那些巨大的洞穴时，它们会先在那儿胡乱地咆哮着，四处旋转，然后那已经被激动起来的力量会朝外面喷发而出，同时把大地撕裂开，造成一道巨大的裂缝。这种事情曾在叙利亚的西顿(Sidon)以及希腊南部伯罗奔尼撒半岛的伊琴(Aegium)发生过^[13]，这些城市被空气的这种喷发

以及随后的地震所摧毁。还有许多其他城市的城墙由于大地的震动而倒塌，还有许多城市连同它的居民一起沉到了海底。

有时，虽然风力不足以喷薄而出，但是猛烈的空气和狂暴的风力也会通过大地上无数的空隙散发出去，就像冷颤一样把震动传遍大地。正如当寒气深深地侵入我们的肢体时，我们会不由自主地抖动起来，全身上下不停地打着寒战。因此，生活在城市里的人们由于承受着双重的恐惧而颤抖，他们既害怕着头上的房屋，又担忧着脚底下的洞穴，唯恐大地会在一瞬间把它们都打开，或是把她[大地]自己撕裂而张大着嘴巴，在一片混乱之中用她自己的那些断壁残垣来填满这道裂痕。

因此，就让他们去相信天与地是不会毁灭的，相信它们拥有永恒的生命吧。但是，有时近在眼前的危险力量会不时地用恐惧的刺棒捅一下他们：大地很可能突然从他们的脚下撤离并跌入无底深渊，随后万事万物纷纷土崩瓦解，直到整个世界陷入彻底的毁灭。

首先^[14]，人类疑惑：尽管有那么多的水流进了海里，尽管所有的河流从四面八方汇集入海，为什么大自然还是没能使海洋的体积变得越来越大。再加上那到处漫游的阵雨，以及那飞驰的暴风雨，它们洒落于所有的海洋并湿透所有的陆地，另外海洋还有其自己的水泉^[15]。然而，所有这些补给的水量与巨大的海洋相比，几乎只是沧海一粟；所以海洋不见增长也就不足为奇了。

另外，太阳的热量吸收了大量的水，因为我们的确看到在太阳猛烈的光线照射下，浸湿的衣物就能被晒干。但是，我们看到的海洋是如此之多，又是如此的广阔深邃，所以尽管太阳从海洋任何一个既定的点所吸收的水分是极其微量的，但在如此广阔的海面上，它从波浪中获取水分的总量是极大的。

进一步来说，风从海面上吹拂而过的时候，它能带走许多的水分。因为我们可以看到湿漉的道路会在一夜之间被风所吹干，泥泞的土地也会结成硬块。

另外，我已经指明：云也可以带着从海面上吸取的大量水分，在风的吹拂下远去，或是到陆地上去下雨，将水洒落到世界的各个地方。

最后，既然大地具有多孔渗水的躯体，既然她与海洋相连并以海岸把海洋包围着，那么，正如水会从陆地流入海洋，同样水也必然会从咸的海洋渗入陆地。海水中的盐分被过滤掉了，水分则一直渗透，最后在河流的源头全部汇集起来。这时它又成为新鲜甘甜的水流，然后再次从那里出发，并沿着那曾经为运送水流而开辟的河床再次流经陆地入海。

[2.火山爆发，尼罗河泛滥]

现在，我要来解释一下：为什么疯狂无比的火焰有时会从伊特那火山的咽喉喷发出来。那出现在西西里原野上的君临万物的怒火的风暴，其

破坏力是非比寻常的。它吸引着邻近各国的所有眼球;人们看着整个天空都冒着浓烟和火花,心中充满了恐惧,以为自然正在制造宇宙大毁灭。

在考虑这些事情的时候,你应该眼光开阔,视野深远,而且要审视所有很远很远的地方,这样你才能记住万物的总量^[16]是多么的深不可测,认识到我们的天空^[17]在整个宇宙中是多么微不足道的一部分,甚至还比不上一个人在整个大地上所占的比例。如果你能够把这点铭记于心,清晰地看着它,明白地理解它,你就不再会为许多事情感到惊奇了。

如果有人得了热病,全身发起了高烧,或者是其他什么疾病而使他全身疼痛,我们中间有谁会为此感到惊奇?有人脚突然肿胀了起来,于是强烈的剧痛折磨他的牙齿,或者侵入他的双眼;那被诅咒的火焰^[18]会突然出现并在全身蔓延开,使它所占有的每个部位燃烧般地疼痛起来,而后蔓延到整个身体。这丝毫不足为奇,因为存在着的种子有无数的种类,而这个大地和天空又产生了足够多的有害疾病,由此就可以衍生出不可计量的疾病。因此,同样我们必须相信整个的天空与大地能从无限的宇宙中获取所有东西的供给,足以使大地在瞬间震动起来,使急速的旋风横扫陆地和海洋,使伊特那山喷发出火焰,整个天空燃烧在一片火海中。有时也会发生这样的情况:天空燃烧起来了,而暴风雨却更为急剧地下着,这是因为当时雨水的种子正好聚积起来导致了这样的效果。

“但是,大火燃烧起的那种狂暴的火焰实在是太巨大了。”是的,如果一个人以前从未见到过更大的河流,那么他所见到的最大的河流也是巨大的。一棵树和一个人也有这样的情况,反正人们所见的任何一类事物的最大者,都会被认为是巨大的,尽管所有这些——连同大地、海洋和天空在内——对于整个宇宙来说,是多么的微不足道。

下面我将要解说的是:火焰是如何被激起,然后突然间从伊特那山巨大的火炉喷发而出的?首先,整座山峰的底下是空的,绝大部分是靠玄武岩石形成的岩洞所支撑着。在这些洞里面漫溢着风和空气,因为当空气受到搅动后就变成了风^[19]。当风由于摩擦变热以后,就会把热传递给它所接触的周边岩石,直至使大地也变得热起来,于是它们击打出了迅速吐着火舌的烈焰。火焰升上来,通过山峰的咽喉笔直地向上蹿出。就这样,火焰被送得远远的,烟灰抛洒在各处,又厚又黑的浓烟翻滚着,同时还抛出来重量惊人的石块。所以,你可以确信这是由于空气的狂暴力量所致。

另外,这座山的山根部有很大一部分为海水所环绕。海浪拍打着它,然后又吸回浪花。海底有许多的洞穴,它们正好能通达山峰那高高的咽喉的底部。我们必须承认,混杂着水的风进入了这个咽喉,而这种情况又迫使它们往上升。于是,它们从外面的大海深深地穿透至海底,然后又吐出来,并高高地喷出火焰,把石块抛掷上去,冒出沙尘土云——在山峰的最顶端有他们称为“臼钵”的火山口,也就是我们所说的“咽”或“口”^[20]。

另外，对于别的许多事情也一样，仅仅指出一个原因是不够的。我们需要举出很多的原因，其中之一必然是真正的原因。比如假设你看到一个人的尸体躺在远处，你会觉得有必要举出导致死亡的所有可能原因，从而使他的真正死因能够因此被提及。虽然你不能确切证明他是死于利器还是寒冻，又或是疾病还是毒药，但是我们知道他的死亡一定是由这类原因所导致的。我们在其他的许多场合下更加要这么谈说。

在夏天时，那全埃及的尼罗河就会涨潮泛滥，淹没所有的平原，这种情况在世界上是独一无二。在整个仲夏最炎热的时候里，尼罗河都会灌溉全部埃及。这要么是因为夏季刮的北风——人们称那个时节的风为季风^[21]——正好对着尼罗河口吹，阻滞了河水的流向，使得它的水倒灌着往上流，从而河水鼓涨起来并停止了入海的脚步。因为毫无疑问，这些从极地寒冷的星座吹过来的风的确是逆着水流吹的。这条河发源于南方炎热的国家，那是日中地区^[22]的心脏所在，位于太阳的曝晒下的黑人族落中间。

这也可能是由于海洋在狂风的吹动下，卷起了泥沙推向内陆，从而大量的泥沙堆积起来堵住了河口、拦住了水流，结果河口就不那么畅通，河水也就不怎么容易奔流入海了。

同样，还有可能是因为在这个时节，河流的发源地的雨水更为充沛。当季风从北方吹过来时，它把所有的云块都聚集到了这些地方。你可以确信，风把云层驱赶到了日中地区聚拢起来，最后云集在高山顶上，并且受到猛烈的压迫〔从而下起雨来〕。

或许，河水的涨涌起源于埃塞俄比亚的高山之间，因为当光芒四射的太阳用它的光辉照耀着万物的时候，山顶的积雪就融化成水，流入平原。

[3.“无鸟之湖”，奇特的泉水]

现在，我将解释那些被称为“亚味拿斯”的地方及其无鸟的湖泊^[23]，它们到底具有哪些性质。

首先，“亚味拿斯”这个名字得自于这些地方对所有的鸟类都是很危险的特点。因为当鸟类径直飞到这些湖泊上去的时候，它们会忘却鼓动翅膀，放慢飞行的速度，脖子软弱无力地垂着，直挺挺地往下坠，最后掉落在地上——如果那儿正好是陆地的话；如果下面正好是一个“亚味拿斯”湖，那么它们也可能掉到水里。在庫馬(Cumae)附近就有这样一个地方，那里的山峦之间遍布着许多的温泉，弥漫着烟雾和刺鼻的硫磺味。

在雅典城内也有一个地方，位于卫城的顶部，就在生命的赐予者——特莱顿^[24]的雅典娜神——的神庙旁。聒噪的乌鸦从来都不会飞近这个地方，甚至当圣坛燃起了祭祀品的香烟的时候。它们之所以小心谨慎地避开飞行，并不是像希腊诗人所吟唱的那样，因为雅典娜对于它们的过分警惕性感到愤怒^[25]，而是这个地方的本性使然。

据说在叙利亚也能看到这样一个地方，只要四脚的野兽一跨进去，就有一股自然的力量迫使它们重重地瘫倒在地，就像它们突然之间被杀翻在地，用来祭献那些阴间的神灵。

但是，所有这些事情都是由于某种自然的原因而发生的，导致它们产生的根源也是显而易见的。所以，我们不应该相信在这些地方敞开着通往地狱的大门，也不要想象地下的神灵会突然在此把生灵拉下地狱的周边，好像那敏捷的麋鹿常常用鼻孔的呼吸把爬行类动物从洞穴中吸出来一样。要知道这种想法远远背离了真正的理性。下面我将尽力把事实的真相告知你。

首先，正如我以前常说的那样，大地包含着各种事物的元素，其中许多可以构成食物，有益于生命，也有许多给我们带来了疾病，并且加速死亡的到来。我以前已经说明，由于不同的事物具有不同的性质，不同的结构组织和基本形状，不同的事物适合于不同动物的生活目的。许多有害的元素进入了耳朵，还有许多危险的、而且触摸时感到粗糙的东西竟然钻进了鼻孔；另外还存在着不少东西是不能碰触、不能观看或是不能品尝的。

其次，你还可以看到有许多的东西令人讨厌而且十分危险，能使人类产生极其有害的感觉。首先，有某种树木的树荫处是非常危险的，如果有人躺在它下面的草坪上的话，就会头疼起来。在希里康的那些雄伟的高山里也有一种树，它惯于用花朵的恶臭气息把人弄死。这些事物的原因都来自土壤，对此你可以深信不疑；因为大地具有很多事物的许多种子，它们以多种方式混合在一起；当大地释放它们时，它们就相互分离。夜明灯刚刚熄灭之际，会有强烈的气味侵入鼻孔，这会使患有癫痫症的病人当场麻木晕倒。当一个妇人在她的经期间闻到调味瓶那浓郁的味道时，她就会瘫倒在床，昏昏入睡，精美的手工活也从她那柔软的指间滑落。另外还有许多的东西也能够使柔软的全身四肢松弛下来，而且使得灵魂在它的栖息之所内摇摆不定。再者，如果你在饱食之后就马上长时间地洗热水澡，那么你很容易就会在热水沐浴的过程中晕厥过去；还有，木炭的浓烟是多么容易地进入我们的大脑，除非我们先喝些水。但是，当一个人的四肢为燃烧般的高热所征服的时候，酒的味道就能对他产生致命的打击。你难道也没有看到，硫磺是在大地自身中产生的，而沥青则凝结成团并散发着恶心的气味？还有，当人们为了追寻金与银的矿脉而手持工具在地壳的最为隐秘的地方到处搜索的时候，斯卡普顿苏拉^[26]从地下发出多么恶臭的气味！从那些金矿散发出来了何种的有害气体！它们竟然使人们变成什么样子，什么肤色了！你难道没有看到过或听说过，那些为生计所迫干这种活的矿工们是如何在很短的时间内就死去，他们的生命力是如何丧失的？因此，所有这些有毒的气体都是从大地里涌流而出，而后到达开阔的地面上以及相应的空中。

同样的，那些“亚味拿斯”的地方也必定向鸟儿发散出致命的毒气。这种毒气从大地升到空气中，然后毒化了一部分的天空。因此，一旦鸟儿鼓动着翅膀向这个地方飞过来，就会被这隐形的毒气所阻止并劫持，

然后朝着毒气散发出来的地方径直地坠落下去。当鸟儿掉落在地上的时候，同样的力量就把它体内所残留的生命力一并带走。因为起初这种毒气使鸟类产生一种晕眩的感觉，然后，当它们坠落在那毒气产生的源头时，就不得不把生命彻底放弃，因为那儿围绕着它们的毒素实在是太多了。

有时候，“亚味拿斯”所散发出来的力量和气息驱走了地面和飞鸟之间的空气，几乎造成了一个真空地带。当鸟儿正好飞到这里的上空时，它们翅膀的拍打就会立即停止，失去效用，两翼的任何努力都徒然无益。在这种情况下，既然它们无法依靠双翅获得浮力和支撑，那么自然就迫使它们由于自身重力而坠落下来。它们躺在那里，灵魂从躯体的所有小孔散发出来，飘散在那真空区域中。

进一步来说，夏季的时候水在井里会变冷，因为土地受热会变得稀疏，并且把它所拥有的热种子散发到空气中去。因此，土壤的热量耗尽得越多，隐藏在它里面的水的温度就会变得越发冰冷。再者，当整个大地因为寒冷而收缩变形，并且仿佛凝结为一团的时候，很自然就会有这样的结果——大地在收缩中把它所带有的热挤出来，进入到井里面。

据说，在阿蒙神^[27]的神庙旁边有一眼泉水，它在白天的时候是冷的，但到了晚上就变成热的。人类对于这眼泉水感到无比的惊奇，有人竟然还认为，当夜晚用可怕的黑暗将大地遮盖时，地底下那猛烈的太阳把泉水烧沸腾起来。但是这与真正的推理相距太远。因为当太阳直接照射在毫无遮盖的水体上时，尽管它的光线中包含着巨大的热量，还是不能使水的上层变热。所以，当太阳在如此粗厚的大地下面时，它怎么能穿过土层，使水充满高温？尤其是，众所周知它的热量几乎不能够穿透房屋的墙壁，即便它的光线是多么的热烈。

那么，究竟是怎么一回事呢？可以肯定，那是因为泉水附近的土地与别的地方相比，具有更多的小孔，而且在那里还有更多的火的种子。因此当夜晚用它那带着露水的浪潮淹没了整个大地时，大地就会立即通体变冷并且收缩起来，于是把它所具有的所有火种子挤进泉水里，就像有人用手握拳榨取一样，这使得泉水变热并冒出蒸汽来。再者，当太阳升起来以后，它的光辉搅动了泥土，使得大地由于和光线的混合而变得稀疏，于是所有的始基都复归原位，水中的所有热量也都撤回到土地中。因此，泉水在白天的时候就会变冷。

此外，流动的水也会被太阳的光线摇晃不已，所以曙光那颤抖的热浪会使水变得稀疏多孔。这样，水就把它所包含着的火的种子都释放出来（就像它经常释放出自身所包含的寒冷一样），而且把冰融化，把它的结打开。

还有，在一个叫做多多那(Dodona)的地方有一眼冷泉。如果在它上面搁一条绳子，那么泉水中就常常会有火焰窜上来，一下子把绳子点燃。如果是火把放在上面的话，也会立即着火，然后在水面上燃烧着，并随着风的吹拂而四处漂浮。毫无疑问，这是因为水里有许多火的种

子，在大地自身的深处也会冒出许多的火的颗粒，它们穿过整个泉水向外涌出，同时又像气息一样呼出上升到空中。不过，它们的数量并不是太多，不足以使泉水变热。此外，还有一种力量迫使着它们突然从水里冲出去，消散在外面，然后又在水面上汇集在一起。

这就像位于大海之中的亚拉杜斯^[28]泉，它能够与周围的苦涩海水相隔离并涌出甘甜的清泉。在别的许多地方，大海在一片咸水中也涌出甘泉，为干渴的水手们提供及时的援助。同样，那些火种子能通过别的水泉喷发出来；然后，当它们在绳索上相汇合或是黏附于火把之上的时候，就很容易在瞬间燃烧起来，因为绳索和那漂浮的火把本身就带着许多火的种子。

你难道未曾见过这样的情形：如果你把刚刚熄灭的蜡烛芯靠近灯火，它会在碰到火焰之前就着火；火把也是一样。还有许多别的东西，它们在离开吞噬的火苗还有一定的距离时，就会由于接触到热而燃烧起来。我们必须相信这种情况也发生在那眼泉水那里。

[4.磁石]

接下来，我要开始讨论是什么自然法则使得铁能够被一种石头所吸引——希腊人按照那种石头出产地把它命名为“马奈特”(magnet，磁石)，因为人们是在马奈特人^[29]的地界发现它的。这种石头令人大惑不解，因为它经常能吸吊起一连串的小铁环。有时，你可以看到五个或是更多的小环相连悬垂着，随着微风的吹拂而摇摆；它们一个接着一个，环环相贴，每一个环都能直接或间接地受到磁石吸引力的作用；磁石的力量可以渗透贯穿如此之远！

你在解释这一类事物之前，必须首先把许多的法则建立起来；所以，你必须走一条长长的迂回之路。故此我要求你全身心地注意听我讲。

首先，我们所见到的任何东西的内部都必定有物质颗粒不停地流动，并且向外释放散布出来。这些颗粒撞击着我们的眼球，从而引起了视觉。某些物体还会不断地冒出气味来，就像从河流里冒出寒气，太阳冒出热气，海浪在拍打海岸时冒出雾气一样。各种各样的声音也一直渗流于空气中，从未停息过。还有，当我们漫步于海边的时候，带有咸味的湿润气息常常会进入我们的嘴里；当我们看着苦艾与水调和的时候，我们就会感觉到苦味。所以确信无疑的是：所有的事物都有各种的物质流失并向四周消散。这个过程不会出现任何放慢和停歇，因为不断地感受到它：我们每时每刻都能看到各种事物，能闻到它们的味道，并且能听到它们的声音。

而且，我还将再一次重复：所有的事物都具有一个如此多孔的身体，这一点我曾经在第一章中阐明过。因为事实上，尽管理解这一点对于许多问题都很重要，但是就我现在将要讨论的问题而言，尤其有必要一上来就先确定这一点：我们看见的任何事物都是由混杂着虚空的物体构成

的。首先，我们看到洞穴顶上的岩石在湿漉漉地流汗，并且还渗出一颗颗水珠滴下来；汗水也从我们身体的各个部分渗出来；我们长着胡子；我们的四肢以及全身都覆盖着毛发；食物被输送到全身的各条管脉，营养和滋长着身体的各个部位，远至小小的指甲。我们感到寒冷和温暖能穿过铜；当我们手里拿着着满满的酒杯时，还感到它们穿透了金和银。再者，在一个房子里面，声音能够穿过屋子的石壁，气味也能渗透进来，还有寒冷和火热——火强大得能穿透铁。此外，在天空的盔甲所包围着的场所，云的种子和风暴的种子都穿透进来，还有一些病毒也从世界之外进来了。大地和天空兴起的暴风雨会自然而然地重新撤走，再次回归到天空和大地之中；故而没有任何存在的东西不是由多孔的物质所构成的。

另外，不是所有从事物中被抛出去的东西都对感官产生同样的作用，或者对所有的东西都同样地合宜。首先，太阳烘烤着大地使之干燥，但是它会使冰块解体，并且用它的光线把那堆积在高山上的积雪融化掉。其次，当蜡块放置在太阳的热力之下时，就会融化成液体。同样，火也能使铜熔化，把金溶解，不过它却使皮肤和肉体收缩并褶皱起来。液体的水把刚从火里取出来的铁变硬，但是受热变硬的皮肤和肉体则又因为水而软化。野橄榄树给那长须的山羊带来了巨大愉悦，它们就像是在饱餐神的食物，沐浴在琼浆玉液之中一样。然而对于人类而言，世间再也没有什么其他树叶比橄榄树的叶子更加苦涩了。再次，猪闻到茉沃刺娜油的气味就会赶紧逃开，它害怕任何一种油膏。这些有时能让人获得新生的东西，对于长着鬃毛的猪来说却是剧毒的。反之亦然，尽管泥浆对于我们来说是最为可恶的污秽，却能给猪带来无比的欢乐，以至于它们乐此不疲地在其中打滚。

在我开始谈正题之前，还有一个问题最好先说一说。既然不同的事物都具有许多的小孔，而且这些小孔势必各不相同，各自有独特的本质和路径^[30]。事实上，生物具有多种感官，每一种感官以其特有的方式感知事物。比方说，我们观察到声音是从一个感官进入，味道则从另一个感官进入，气味又是从别的感官进入。此外，我们看到一种东西能够渗过石头，另外一种东西能透过木材，还有别的东西能穿过金器，另外还有东西则能够渗透银和玻璃——正如我们所看到的，事物的影像能够穿过玻璃，温暖能够穿过银制品。而且即使对于同一事物，有的东西也比别的东西能更为迅速地通过。显然，这是小孔路径的性质迫使这种情况发生的，因为正如上所述，由于本性和组织方式的不同，这些小孔千差万别，不可胜数。

现在，所有这些原则都已经被完全确立起来，可以很方便地供我们运用了。剩下来要做的事情就非常容易了。我们将借助这些前提推论出一个解释，以便清楚地揭示磁石吸引铁的全部原因。

首先，从磁石里必定流出了许多的种子，或者说是一股磁流；它用它的击打把磁石和铁之间的所有空气驱走。当这个空间被弄空后，两者之间就形成了一大片真空；于是铁的始基马上就滑了过去，互相联结着掉入那个真空中，结果铁环本身也这样跟随着行进，作为一个整体移了过

去。而且，也的确没有任何东西的始基能像坚固的铁那冰冷粗糙的物质一样纠缠在一起，紧密地黏结着。正因为如此，这就更不足为奇了……如果大量的微粒从铁中涌出后不能进入真空，如果没有铁环紧跟其后……^[31]但是事实上它们能够，而铁环也跟在后面，直至抵达磁铁，被那无形的束缚力紧紧贴住。在任何一个方向上都可以发生这种状况，无论这个真空是在哪里形成的，不管是在磁石的侧面还是在上面，附近的种子都会立即被吸入真空中。事实上，它们是被别的方向来的撞击所推动的，它们并不能靠自己的力量升到空气中去。^[32]

进一步来说，这个过程之所以很容易地发生，是因为还存在其他的影响。情况是这样的：一旦铁环前面的空气变得稀疏，那里的空间变成了真空，所有在铁环后面的空气就会立即把它往前送，好像从后面推着它一样。因为事物周围的空气总是永不停息地击打着它们，但为何空气能推进铁环的原因，就在于铁环有一侧出现了真空，可以把它接纳进去。我所说的这一空气以微妙的方式迂回潜入铁环内部的大量空隙中，直至到达它的那些细小的颗粒，然后就驱策和推动着铁环，就像风吹着帆使船行进一样。再者，既然所有的事物都具有多孔的结构，它们自己的躯体里面必定都有空气；而且，所有事物四周都被空气紧紧包围着。因此，那深藏在铁环里面的空气总是受到不安分的运动的刺激，所以毫无疑问它们会撞击铁环，并且从内部使得铁环动起来。可以相信，当[这些动力使得]铁环向某个方向蓄势欲动时，它们就会朝那个方向跃进，并冲进那个真空中。

有时，铁也会从磁石退离开，它总是时而逃离，时而紧随。我曾经看到过萨摩色雷斯(Samothracian)的铁环跳舞。当磁石放置在铜碗下面的时候，碗里的铁屑就疯狂跳动起来，看上去非常急于从磁石逃开。当铜搁在这两者之间的时候，就会导致它们的骚乱。无疑那是因为铜碗中的颗粒流首先释放出来，占据了铁的空闲着的通路。等到后来磁石颗粒流到来时，发现铁里面所有的空间都已经被充满了，于是找不到它以前可以流过去的路径。因此，磁石被迫用它自己的颗粒流来撞击铁的组织。就这样，磁石就排斥铁并且透过铜使它们跳动起来，而在没有铜在场的时候，本来磁石是吸引铁的。

在此，你千万不要对于磁石流不能推动别的东西的事实感到大惊小怪。因为有些东西凭借自身的重量就站得稳稳当当，例如黄金；还有些东西有很多的孔，可以让颗粒流毫无阻挡地通过，这些东西也就无法被推动，比如我们常见的木材。介乎于这两类东西之间的是铁，当铁获得了一些铜颗粒之后，磁石的颗粒流就能把它推动。

有些东西相互之间特别有亲和力，而对别的东西就没有，对此我能找出很多合适的例子来解说。首先，你看到只有灰泥能把石块接合起来；木材只有用牛胶才能粘牢，而且粘得如此之牢，以至于牛胶的接口在松开之前，木板已经先破裂开了。葡萄汁很容易和泉水混合在一起，但是却无法与浓稠的沥青以及清淡的橄榄油混合。贝壳的紫颜色与羊毛这种物质的结合是那么的紧，它们到哪里都无法被分开，即便你用大海的潮

水也不能使它复原，即使用整个海洋的水都不能把它洗掉。再者，难道金和金不是由一种东西^[33]焊接起来的，难道铜和铜不也是由锡所连接起来的吗？我们还能找到许多别的这样的例子，但这毫无必要。你完全不需要绕这么大一个圈子，我也没有必要在这一点上浪费精力，最为合适的方式是把许多事情用几句话简要地概括一下：当事物的组织结构互相契合，这个事物空隙的地方正好与那个事物密实的地方相合，而那个事物空隙的地方又与这个事物密实的地方相合，那么就会有最好的连接。另外，有些事物也可能以环与钩的方式彼此互相连接着，在磁石和铁之间发生的情形看来就是这样的。

[四、疾病与瘟疫]

[1.疾病的原因]

现在，我要来解释疾病的原因，以及疾病的力量是从哪里突然集结产生，给人类和牛羊牲畜等带来毁灭性的大灾难的。首先，我在前面已经说明，在这个世界上有许多的种子存在着，它们维持着我们的生命。但是另一方面，世界上也到处飞舞着带来疾病和死亡的种子。当这些种子偶然集结在一起时，就会把天空投入一片混乱之中，而且使空气充满了病毒。所有这些疾病和瘟疫的力量要么是从世界的外面来的，就像云和雾一样从天而降；要么是从大地本身中集结并上升的，土地在失调的雨水和阳光的打击之下会由于潮湿而变得腐败。

你难道没有看到，远离祖国家乡的人会因为水土不服而生病，这正是因为各地的气候与水质等情况的差异太大了。我们难道看不出英国的气候如此地不同于那位于地轴下倾之处^[34]的埃及的气候？它们又与本都(Pontus)^[35]和加地斯(Gades)^[36]以及那些被烤黑了皮肤的黑人部落的气候如此地不同。正如我们看到的，在四种风以及天空的四个区域下，就有四种不同的气候。所以我们看到人们的肤色以及面貌大不相同，并且疾病也根据不同的种族各有差异。例如，在埃及中部尼罗河流域，有一种“橡皮病”的疾病，但这种病在别的地方却没有发现过。在阿提卡(Attica)，人的脚部会常常得病，而在亚该亚(Achaean)地区，眼睛则经常会受到袭击。因此，对于不同的部位和器官而言，不同的地区所具有的危险程度是各不相同的，这都是由于空气的不同种类所导致的。

因此，当一个对人类不相宜的天空碰巧开始运动起来，而且一股危险的空气开始蠕动蔓延开来，它就会像云或是雾一样缓慢地潜行着，每到一处就引起混乱，迫使变化发生。当这股危险的空气进入到我们这个天空后，就很可能把我们的天空毒化成和它一样，而与我们格格不入。

于是，一种新的灾难或是瘟疫就突然地降临了，它要么降落在水面上，要么停息在谷物或者人类别的食物或牲畜的饲料上；有时这种力量甚至就悬浮在空气里，当我们呼吸的时候，就会吸入那被毒化了的气体，毒气就进入到了我们的身体里面。瘟疫也常常会以同样的方式来到牛群中，大瘟疫甚至不放过懒散的羊。不管是由于我们旅行到了一个对我们身体不利的地方，换了一处天穹；还是由于自然本身给我们带来了一个被毒化的天空或是别的什么我们所不习惯的从而容易受其侵袭的新东西，[瘟疫就降临了。]

[2.雅典的瘟疫]

这样一种病因^[37]，这样一种带来死亡的气流，它曾经使刻克洛普斯^[38]的疆域尸横遍野，道路荒弃，城郭耗尽。它起源于埃及腹地，穿越了广阔的天空和大海，最终灾难性地降临在潘地安^[39]的人民的身上，结果使他们被大批大批地交给了疾病和死神。

最初的时候，他们觉得头部火烧难耐，双眼充血，因为眼底处处上火；喉咙红肿发黑，声道溃疡阻塞，舌头——心灵的发言人——也渗出血来，疼痛虚弱，沉重难举，摸上去很粗糙。在这之后，疾病通过咽喉进入并充满胸膛，等到它进入到病人那痛苦万分的心脏的时候，生命的所有防护墙就分崩离析了。呼吸会从口中送出恶臭的气味，就像那抛弃在荒野的腐尸所散发出的刺鼻的臭味。这个时候，心灵所有的力量和整个身体都变得虚弱无力，处于死亡的边缘。这些无法忍受的苦楚还伴随着焦虑的痛苦以及哀伤的呻吟。日以继夜的呕吐使肌肉和四肢不间断地发生痉挛，使它们几近衰弱，最后拖垮了那些几乎精疲力竭的人们。

然而，你并不能在任何人的皮肤表面上察觉出有很高的热度，用手摸上去只会给人一种微温的感觉；同时，全身都会因为溃疡而发红，就像被灼伤了一样，肢体犹如遍布了那受诅咒的火焰^[40]。但是，人体内部却一直燃烧到骨头，胃部里也有火焰在燃烧，就像是在火炉里烧那样。任何轻盈或稀薄的东西都无法用来遮盖身体，除了那冷风还能使痛苦缓和些^[41]。有些人把自己染上瘟疫而发着高热的躯体抛进冰冷的溪流，赤身裸体跳进水里。还有很多人一头扎进那深深的水井中，大张着的焦渴嘴巴最先入水。一种无法平息的干渴吞噬着他们的身体，再多的水都无济于事。

痛苦的折磨从未有过片刻的停歇，使那精疲力竭的躯体只能卧躺不起。药品也无能为力，只能在无声的恐怖中低声嘟囔；因为显而易见，人们时时滚动着张大的眼睛，那些眼睛由于长时间的失眠以及患病而燃烧。

而且，那时还出现了许多其他的死亡征兆：在极度的悲伤和恐惧中混乱失常的心灵，阴沉的额头，疯狂暴躁的面容，在折磨下充满嗡嗡作响的耳朵，急促的呼吸或是间歇很久才发出的沉重呼吸；潮湿的汗珠挂在脖子上闪闪发亮，稀薄的唾沫颜色发黄并带着浓浓的咸味，伴着嘶哑的咳嗽从喉咙里艰难地咳出来；双手的肌肉不停地扭曲，四肢不断地抽搐，冰凉的感觉从脚趾开始一步步地蔓延至全身。到了后来时，鼻孔也受到压缩，鼻端变得削尖，双眼深陷下去，两鬓凹进，皮肤也变得冰冷僵硬，嘴巴张开着并向嘴角下垂，额头却始终紧绷着。不久，他的肢体就会变得僵硬死去。一个人得病后最多还有八天可活，或者最大限度到第九天就得放弃生命。

而且，即使他们中有什么人能侥幸逃过这一死劫，以后那些污秽的溃疡以及那从肠胃里排泄出来的黑色污物仍然会慢慢消耗他的生命，死亡仍然等候着他。或者，他那堵塞的鼻孔里常常会流出污血，并伴随着头痛，从而使他的所有力量和生命物质都随之流失。进一步说，如若他

还能从这污血横流中幸存下来，疾病还是会转而进入到他的肌肉、肢体甚至生殖器中。有些人是如此害怕靠近死亡的大门，竟然用刀割去男根而活了下来；还有些人没有了手或是脚，却仍然要滞留在这个世界上；有些人则双目失明地活着。他们对死亡的恐惧是何等的强烈！此外，有些人失去了一切记忆，甚至不记得自己是谁了。

尽管未曾埋葬的尸体一个叠一个地堆在地面上，成群的飞鸟和野兽要么远远地跑开以躲避那恶臭的气味，要么咬了一下尸体后立即晕倒在地并很快死去。其实，在那些天里几乎见不到飞鸟，也见不到阴郁的野兽从森林里出来。它们大多由于患病而变得虚弱甚至死去，其中最为严重的就是那忠诚的犬类。它们四处躺卧在街上，十分不情愿地吐出最后一口气息，因为疾病的力量把它们的生命从肢体中猛扭出去。

孤单的葬礼一个个仓促地草草了事，无人出席哀悼。也没有什么行之有效而且普遍适用的治疗方法，因为那吸入空气和仰望天空的治疗方法曾经给某些人带来生命的力量，但是对于别人来说却正如毒药，并带给他们死亡。

但是，在这种情况下，最为悲惨最为令人为之长太息而掩泣的乃是：当一个人发觉自己染上瘟疫时，就会觉得自己被判了死刑，于是伤心欲绝卧床不起，满脑子想着死亡，直到他的灵魂最终抛弃了他。的确，这种贪得无厌的瘟疫一刻不停地蔓延着，它一个个地掳掠了无数的性命，好像他们不外是牛羊一样的牲畜，也正是这样的传染性使得死尸上堆着死尸。如果有谁由于太过强烈地渴望生命、恐惧死亡而逃避责任不愿照顾染病的亲人，那么，对职责的懈怠自然会惩罚他们，使他们卑鄙下贱地死去，被人遗弃，得不到任何帮助。那些服侍生病的亲人的人也会染上疾病死去。他们的良知以及病人的恳求呻吟和时不时的责备都迫使他们承受那辛劳的看护工作。所有那些高尚的人都是以这种方式死去的。

……人们奋力埋葬了死去的大量亲人，死尸一个堆着一个。他们在哭泣和哀伤中精疲力竭地回到家中，然后很多人就因为忧伤而躺下了。在那样的一个时候里，没有任何一个人没有受到疾病、死亡或是忧伤的侵袭。

此外，这时牧羊人、牧牛人以及那健壮的耕犁农夫都病倒了；他们身体蜷缩在一起，躺在农舍的角落里，由于贫困和疾病而死去。有时，你还能看到死去的父母的尸体压在死去的孩子身上，或者相反，孩子躺在父母的尸体上死去。

[其实，] 这场灾难很大程度上是从乡村传入城市的，由患上重疾的农民带来的，他们身染瘟疫然后从各地聚集到城市里，挤满了一切场所和建筑物。所以在窒息的闷热中，死亡轻而易举地把一大堆挤在一起的人都带走。许多人由于干渴而倒下，在街上打滚，在泉水旁边伸展着身体躺着，并为水的甘甜过度欣喜得透不过气来。在所有公共场所和街道，你都能看到许多处于半死状态中的身体，它们四肢垮掉，满身污秽，披着些破布条，在自己排出的齁馊中奄奄一息，几乎只剩下皮包骨

头，掩埋在恶心的溃疡和污泥之中。

此外，死亡使所有神灵的圣庙都堆满了尸体，因为神庙的看门人接待了很多的人，把所有的地方都塞满了，所以后来每个天神的庙宇都装满了死尸。因为眼前的悲伤太过于强烈，人们就不再那么敬重神灵，不再那么崇拜神的力量。那些以前这个民族的人所恪守的埋葬仪式，在这个时候也无人遵守，因为整个国家都陷于极度的紊乱与恐慌之中。每个人都在悲伤中视时间和情况的允许埋葬亲人。突然的急需以及贫困会导致许多可怕的权宜之计的产生：他们会大声地哀号着，把自己亲人的尸体放在别人用来火葬的柴火堆上，然后点燃火焰。他们常常宁可争吵、斗殴、流血，而不愿抛弃那些尸体。

[1]即伊壁鸠鲁。

[2]此处的“容器”指心灵。

[3]在该段中描述了伊壁鸠鲁哲学关于神与人关系的观点：旧宗教迷信对于神的看法对于那些不受人世事务骚扰而安宁度日的生灵，是一种侮辱。但这种迷信并不会引起神灵们亲自来惩罚人们——神的本性就是不介入人事、不为愤怒所动。这种迷信自身会使迷信者失去精神上的安宁，这就是惩罚了。

[4]指伊特鲁里亚人(Etruscan，意大利中西部古国)将天空分为16个区域，观察闪电在哪里出现、在哪里消失，用以占卜凶吉。

[5]这是司掌文艺的女神。

[6]这是司掌文艺的女神。

[7]在长距离的运动中，所有的原子逐渐克服了那使运动迟滞的“内部运动”，而形成了一种同一方向的运动，所以整个霹雳的速度就增大。

[8]“逆流”原指海岸间狭小的通道或是在两股逆向的涌流交会之处的起伏不定的海洋与相互交错的潮流。在此，它被用来指代春季与秋季这两个一年之中过渡性的季节。

[9]此处指的是宗教意义上的灾难。

[10]希腊文中的“海旋”含有“火的旋风”的意思，但卢克来修此处没有提到火，而只谈其风和云的一面。这也就是通常所说的“龙卷”或“水柱”。

[11]云原先并不是长形的。由于在云里面的风迫使着它下降，所以云越来越长，变成一条长长的柱状物。

[12]“两种潮气”是指海洋的潮气和云层中所蕴涵的潮气。

[13]西顿地震大约发生在公元前5世纪，伊琴地震大约发生在公元前373—前372年。

[14]该段前后不连贯，一般认为是由于作者没有修订，而不是篇章上的缺损。

[15]海洋底下的泉水，作为水源补充着海水。

[16]“万物的总量”(summam rerum)指的是整个宇宙。

[17]“我们的天空”(caelum unum)指的是我们这个世界。

[18]“被诅咒的火焰”指某种“丹毒”之类的病毒。

[19]卢克来修认为空气和风是两种不同的东西，虽然在实质上它们是相近的。他认为空气运动之后会失去一些自己特有的原子，而获得别的一些原子，这样就转化成为了风。

[20]这里的“他们”指西西里岛的希腊人，“我们”指的是罗马人。“臼钵”的原意是用来捣搅用的拌臼容器，其形状确实与火山口相似。不过卢克来修似乎认为这个名称的合适还在于火山熔岩是沙土石块以及火焰在地下洞穴中的搅拌混合。

[21]夏季的季风在爱琴海上刮的时间是从天狼星出现后开始，延续大约40天。

[22]“日中地区”(media ab regione diei)指的是靠近地球赤道的南方地带。

[23]“亚味拿斯”(Avernus)是意大利的一个湖泊，据说是通往幽冥之门，它散发出有毒的气体，把所有飞过的鸟类都杀死，所以古代把它与“无鸟的”(Averna)联系起来。卢克来修用该词指所有对鸟类来说是致命的地方。

[24]特莱顿(Tritonian)是古典神话中半人半鱼的海神，后来又指和他同样形状的他的侍卫们。

[25]奥维德的《变形记》II，第542—565页。雅典娜把装有厄丽克顿尼亚斯(Erichthonius)的婴儿的箱子交给刻克洛普斯(Cecrops)的三个女儿看管，但不许打开。她们违反她的命令打开了箱子。有一只乌鸦看到之后向雅典娜报告，但女神却因为它们侦察过于殷勤而大为震怒，把乌鸦永远驱逐出卫城。

[26]斯卡普顿苏拉(Scaptensula)是一个以矿藏闻名的小镇，位于色雷斯(Thrace，爱琴海至多瑙河之间的巴尔干半岛东南部地区)。

[27]阿蒙神(Ammon)为古代埃及的太阳神。希腊人把他看作是宙斯，罗马人把他看作是朱庇特。

[28]亚拉杜斯(Aradus)，位于腓尼基(Phoenicia，地中海东岸古国)附近的一个海岛。

[29]磁石的拉丁文名是magneta。“马尼西亚”(magnesia)位于小亚细亚西部。但近代研究对于这种因产地而得名的说法提出怀疑，而说它得名于其发现者Magnes。磁铁现象一直让希腊哲学家入迷，泰勒士把它归因为“灵魂”，恩培多克勒、德谟克里特和伊壁鸠鲁用“流射”说解释其力量。卢克来修这里的讨论可能受到柏拉图《伊安》533D - E的影响。

[30]“小孔的性质”指小孔的形状;“小孔的路径”指小孔的方向。

[31]此处原文不清。

[32]在真空中不存在任何抵抗撞击，所以一旦真空出现，真空边上的种子就会被从别的方向来的撞击推入到真空中，这并非种子自身的自动运动(那是不可能的)。

[33]“一种东西”指硼砂。

[34]古人认为地轴是倾斜的，北极是最高点，南极是最低点，而且向埃及斜下去。

[35]本都，黑海南岸古王国。

[36]加地斯，西班牙的地名。

[37]在这里，卢克来修描写了公元前430年雅典那次著名的瘟疫，其描述肯定参照了修

昔底德的《伯罗奔尼萨战争史》的2 . 47—52。但是卢克来修把这场瘟疫放在全文结尾写，有对自己的伊壁鸠鲁派哲学治疗的目的。

[38]刻克洛普斯(Cecrops)，希腊传说中的英雄，雅典创建者、第一任国王。

[39]潘地安(Pandion)，传说中的雅典国王。

[40]这就是所谓“丹毒病”。

[41]病人不能忍受任何的衣物，不管它是多么的轻;惟一的缓和剂是冷风。

译名(对照)索引*

亚该亚(Achaeae)265

伊琴(Aegium)250

爱尼亚斯(Aeneas)61

阿家门农(Agamemnon)

阿蒙神(Ammon)258

阿米诺马克(Amynomachus)35 , 36

安克斯(Ancus)154

阿那可萨格那(Anaxagoras)

亚拉杜斯(Aradus)259

阿特米斯(Artemis)63

亚里士多德(Aristotle)12 , 89 , 116 , 181 , 207

亚里斯多克塞努斯(Aristoxenus)128

阿提卡(Attica)265

阿提库斯(Atticus)

奥里斯(Aulis)63

南风之神(Auster)214

亚味拿斯(Avernus)254 , 255 , 257

巴克斯(Bacchus)110

卡来奥披(Calliope)236

*索引页码只与中文对应, 括号中的外文只与中文对照, 不与页码对应。——编者注

刻克洛普斯(Cecrops)255 , 266

山陀尔(Centaurs)161 , 174 , 178 , 190 , 217

斯尔比鲁斯(Cerberus)154

克瑞斯(Ceres)194

查尔丹占卜家(Chaldeans)213

吉尔顿(Chilton)

喷火怪(Chimaera)218

西里西亚的藏红花(Cilician saffron)103

科洛特(Colotes)

科洛班特(Corybantes)108

库马(Cumae)255

丘勒塔(Curetes)109

西拜尔(Cybele)108

丹尼亚斯(Danaids)151

德谟克利特(Democritus)136 , 155

狄翁(Dion)

狄安娜(Diana)63

多多那(Dodona)258

第欧根尼(Flavius Diogenes)3 , 5 , 6 , 14 , 16 , 22 , 23 , 38 ,
41 , 51 , 52 , 54

帕勃利乌·戴西乌(Publius Decius)

狄奥尼休斯(Dionysius)

德谟克利特(Democritus)136 , 155

恩培多刻勒(Empedocles)

伊壁鸠鲁(Epicurus)1 , 3 , 6 , 7 , 9 , 11 , 12 , 14 , 20 , 22 , 23 ,
30 , 35 , 37 , 38 , 41 , 44 , 46 , 48 , 51 , 52 , 53 , 54 , 61 , 63 ,
67 , 77 , 85 , 89 , 99 , 105 , 106 , 112 , 120 , 121 , 125 , 126 ,
132 , 134 , 155 , 168 , 172 , 178 , 181 , 194 , 198 , 204 , 233 ,
235 , 259 , 266

厄丽克顿尼亚斯(Erichthonius)255

伊特鲁里亚人(Etruscan)235 , 244

酒神(Euhius Euan)86 , 110 , 189 , 194 , 214

复仇女神(The Furies)

加地斯(Gades)265

毒参(Hemlock)218

赫拉克利特(Heraclitus)78 , 135

海尔马格(Hermacus)35 , 36 , 47

赫库拉农(Herculaneum)

赫库勒斯(Hercules)195

伊达山(Mt . Ida)108 , 211

伊豆麦纳(Idomeneus)37

英佩里奥苏(Imperiosus)

伊菲娅纳撒(Iphianassa)63

朱庇特(Jupiter)109 , 244 , 258

兰普萨库斯(Lampsacus)

勒纳(Lerna)195

利西亚(Lycia)

利柏尔(Liber即巴库斯酒神)194

里科(Lycon)36

卢克来修(Lucretius)12 , 55 , 57 , 62 , 63 , 67 , 77 , 78 , 79 ,
80 , 86 , 89 , 99 , 103 , 112 , 114 , 117 , 120 , 123 , 124 , 126 ,
133 , 136 , 137 , 141 , 147 , 151 , 153 , 155 , 159 , 182 , 204 ,
208 , 245 , 253 , 254 , 259 , 266

马尔斯(Mars)62

玛图达(Matuta)211

麦密乌斯(Memmius)62 , 72 , 89 , 95 , 97 , 228

梅特洛多诺(Metrodorus)35 , 36 , 37 , 44

梅瑙凯(Menoceus)30

没药(Myrrh)105 , 115

米斯(Mys)36 , 63

脑西风(Nausiphanes)

奈普顿(Neptune)110

尼卡诺(Nicanor)36

尼基亚(Nicias)36

奥伊诺安达(Oenoanda)

奥尔库斯(地狱)(Orcus)64

潘地安(Pandion)266

帕里斯(Paris)74

柏加马(Pergama)74

菲德莉恩(Phaedrium)36
法松(Phaethon)204
菲洛德姆斯(Philodemus)
菲罗克泰特(Philoctetes)
福布斯(Phoebus)197
腓尼基(Phoenicia)259
富里基亚(Phrygia)108 , 109
派伊莉亚仙境(Pierides)86
波力阿诺(Polyaenus)35
本都(Pontus)265
皮索克勒(Pythocles)20 , 29
比鲁斯(Pyrrhus)154 , 228
皮索(Pythia)20 , 29 , 197
莱古卢斯(Regulus)
瑞亚(Rhea)108 , 109
沙特恩(Saturn)109
斯卡普顿苏拉(Scaptensula)256
西比阿(Scipio)155
斯基娜(Scylla)217
西希弗斯(Sisphus)153
但达罗斯(Tantalus)153
跽跽鲁斯(Tartarus)154
忒拜(Theban)202
帖萨利(Thessalian)105
图里乌斯(Thorius)
色雷斯(Thrace)195 , 256 , 263
狄莫克拉蒂(Timocrates)35 , 36
提抬乌斯(Tityos)153
忒莱阿里乌斯(Gaius Triarius)
特莱顿(Tritonian)255

塔奎图斯(Lucius Torquatus)

乌斯勒(Usener)

维纳斯(Venus)61 , 62 , 67 , 86 , 96 , 186 , 187 , 188 , 189 ,
190 , 191 , 193 , 213 , 221

瓦尔特努斯(Volturnus)214

西风之神(Zephyr)213